

Università degli Studi di Trento

Dottorato in Studi Umanistici (SU)

XXIX ciclo

I riferimenti ai presocratici nelle *Enneadi*.

Studio delle fonti di Plotino

Candidata

Giulia Guidara

Relatori

Fulvia De Luise

Philippe Hoffmann

Introduzione

Plotino fa numerosi riferimenti alle δόξαι di altri autori all'interno dei suoi trattati e, come ben mette in evidenza l'*Index Fontium* compilato da Paul Henry e Hans Rudolph Schwyzer e incluso nella loro *editio minor*¹ delle *Enneadi*, un significativo numero di essi è da mettersi in relazione con pensatori presocratici. Lo scopo della presente ricerca è quello di tentare di capire quali siano le fonti da cui Plotino ha attinto la sua conoscenza sulla fase aurorale del pensiero greco e, di riflesso, gettar luce su alcuni dei modi possibili in cui le dottrine dei presocratici si sono trasmesse fino alla tarda antichità e circolavano nell'Alessandria dei primi secoli d.C., dove Plotino aveva vissuto per circa undici anni, fino alla morte del maestro Ammonio, prima di trasferirsi a Roma e fondare lì la propria scuola.

La questione di come Plotino sia entrato in contatto con il pensiero dei presocratici e, quindi, di come esso venisse conosciuto e interpretato nella tarda antichità è importante, ed è già stata affrontata, ma la soluzione prevalente, cioè quella per cui all'epoca di Plotino esse erano note attraverso raccolte dossografiche, merita di essere verificata e anche completata attraverso un confronto puntuale fra tutte le δόξαι citate nelle *Enneadi* e quelle presenti negli scritti di altri autori anteriori a Plotino. Il confronto con le dossografie giunte sino a noi, infatti, lascia molti vuoti.

Per questo motivo, ho scelto di intraprendere di nuovo la ricerca su Plotino e i presocratici, seguendo però un metodo parzialmente diverso da quello utilizzato dagli altri studiosi che, prima di me, hanno affrontato la medesima questione. I riferimenti che ho analizzato, infatti, non sono *esattamente* gli stessi di quelli riportati all'interno dell'*Index Fontium*: oltre a questi, infatti, ne ho presi in esame anche altri che ho rintracciato attraverso un'attenta lettura delle *Enneadi*, e che, pur non essendo segnalati dall'*Index Fontium*, possono indiscutibilmente essere

¹ Henry e Schwyzer hanno curato due edizioni delle *Enneadi*: *Plotini Opera ediderunt P. Henry, et H.-R. Schwyzer, accedunt Plotiniana arabica quae anglice vertit G. Lewis, I-III*, Museum Lessianum, Paris- Bruxelles - Leiden 1951-1973 (più nota come *editio maior*), e *Plotini Opera ediderunt P. Henry, et H.-R. Schwyzer, I-III*, Clarendon Press, Oxford 1964 - 1982 (meglio conosciuta come *editio minor*). Gli appellativi «*maior*» e «*minor*», con cui vengono tradizionalmente designate, sono dovute al fatto che la seconda presenta un apparato critico molto ridotto rispetto alla prima. Fra le due non vi è uno scarto cronologico significativo, visto che la *minor* ha iniziato ad essere pubblicata prima dell'ultimo volume della *maior*; piuttosto, la differenza sostanziale fra le due si ha nel fatto che la *minor* contiene numerose modifiche testuali (circa 800) rispetto alla *maior*, poiché tiene conto delle osservazioni fatte su di essa da altri studiosi.

messi in relazione con autori presocratici in virtù della loro affinità (lessicale e/o concettuale) con frammenti e testimonianze riportate nella raccolta Diels-Kranz.² Tutti questi riferimenti sono stati poi messi a confronto con le notizie sui presocratici contenute nelle opere che, verosimilmente, Plotino conosceva bene e che si sono trasmesse fino a noi, in forma integrale o frammentaria. Seguendo le indicazioni fornite da Porfirio nella *Vita di Plotino* sulle opere lette e commentate alla scuola di Roma, è stato preso in esame tutto ciò che ci è pervenuto di Aristotele, Alessandro, Numenio, Gaio, Attico, Severo, Aspasio, Adrasto e degli stoici antichi, oltre che di Platone (che pur non essendo menzionato da Porfirio è il punto di partenza e, per certi aspetti, di arrivo di tutte le speculazioni di Plotino), al fine di rintracciarvi i riferimenti ai presocratici da mettere poi a confronto con quelli riportati nelle *Enneadi*. Inoltre, la mia ricerca sulle notizie riguardanti i primi pensatori che, in qualche modo, potrebbero essere confluite nei trattati plotiniani, si è estesa anche ad altri autori che, pur non essendo nominati nella biografia di Porfirio, potrebbero comunque essere stati ben noti a Plotino, e cioè Plutarco, Sesto Empirico e Galeno; in qualche caso sono stati prese in considerazione anche le informazioni sui presocratici trasmesse da Diogene Laerzio, Clemente e Filone, al fine di comprendere meglio in che modo gli antichi venissero letti e interpretati nella tarda antichità, con particolare attenzione per il clima culturale dell'Alessandria in cui Plotino si era formato. Infine, per poter comprendere se e, eventualmente, in che misura Plotino si sia servito veramente di fonti secondarie quali manuali e dossografie, come sostiene la maggior parte degli studiosi che hanno affrontato la questione delle δόξαι presocratiche nelle *Enneadi*, ho tenuto conto di quanto riporta Aezio nei suoi *Placita*, ad oggi la nostra fonte principale per ricostruire la tradizione dossografica antica.

I brani delle *Enneadi* sono stati messi a confronto con quei passi degli altri autori sopra menzionati che riportano le medesime notizie, al fine di evidenziarne le eventuali analogie lessicali e concettuali: in questo modo, la ricerca si è strutturata tentando di rintracciare la provenienza dei singoli riferimenti, piuttosto che ricostruendo l'analisi strettamente teoretica. In altre parole, esaminando l'uso

2 Il fatto che l'*Index Fontium*, pur essendo uno strumento indispensabile, non sia del tutto esaustivo nel segnalare i riferimenti ad altri pensatori contenuti nelle *Enneadi* è stato segnalato anche da Daniela Taormina, la quale ha condotto uno studio sull'utilizzo dei dialoghi giovanili di Platone da parte di Plotino: cfr. D. Taormina, *Plotino lettore dei "dialoghi giovanili" di Platone*, in A. Brancacci, (ed.), *Antichi e moderni nella filosofia di età imperiale. Atti del II Colloquio Internazionale. Roma, 21-23 settembre 2000*, Brepols, Roma 2001, pp. 137 -196, in part. pp. 143-144.

che Plotino fa, ad esempio, dell'espressione «ἐν πάντα», si è messo in evidenza chi, tra gli autori da lui letti, la riporta, in quali contesti la inserisce e con quale obiettivo: senza perdere di vista il significato che tale espressione assume nelle *Enneadi*, si è evidenziato in che modo Plotino ripete e interpreta idee e notizie già riferite da altri, anziché analizzare le motivazioni dottrinali per cui egli le adopera, nella consapevolezza che quello proposto e seguito nella presente ricerca è solo *uno* dei possibili piani di lettura dei trattati plotiniani. Quindi, pur tenendo presente che i passi analizzati possono essere esaminati sia a livello storico che a livello teoretico, la mia ricerca ha rivolto tutta l'attenzione al primo, pur riconoscendo anche l'esistenza e l'importanza del secondo.

Questa tesi è articolata in tre blocchi concettuali. Nel primo, corrispondente al primo capitolo, vengono sviluppate alcune osservazioni metodologiche preliminari, rivolgendo una particolare attenzione alle caratteristiche formali dei riferimenti ai presocratici delle *Enneadi*, alle risposte che sono state date dagli studiosi che hanno affrontato la questione delle loro fonti, ed al metodo con cui gli antichi componevano i testi e citavano dai scritti altrui.

Il secondo blocco concettuale, sviluppato nei capitoli 2-8, è costituito dall'analisi di tutti i riferimenti (ossia notizie e citazioni esplicite o implicite, letterali o meno) ai presocratici segnalati nell'*Index Fontium*, a cui ne sono stati però aggiunti altri che, pur non essendo menzionati da Henry e Schwyzer, riportano in forma anonima tesi riconducibili alla fase nascente del pensiero greco.

Infine, il terzo blocco concettuale mira a ricostruire la visione che Plotino aveva della tradizione filosofica greca, sia attraverso l'analisi di tutte le rassegne collettive dei predecessori rintracciabili nelle *Enneadi*, svolta nel cap. 9, sia mettendo a confronto, nel cap. 10, quanto viene detto su Anassagora, Parmenide, Eraclito, Empedocle ed i Pitagorici in IV 8 [6], 1 e V 1 [10], 8-9 (dove Plotino delinea la tradizione di pensiero che ha colto e diffuso le più alte verità metafisiche), e negli altri brani dove questi stessi pensatori vengono esplicitamente menzionati, con l'obiettivo di comprendere se i ritratti che Plotino dà dei presocratici che considera suoi predecessori sono coerenti lungo tutte le *Enneadi*, o se l'immagine che ne dà nelle rassegne di IV 8 [6] e V 1 [10] è tracciata secondo ben precise esigenze teoretiche e anche a costo di forzature.

La ricerca delle fonti delle *Enneadi* è un tema complesso e interessante,

rispetto alla quale la mia tesi vorrebbe fornire un modesto contributo, tentando di mettere in luce attraverso quali vie le δόξαι presocratiche si sono diffuse ad Alessandria e sono giunte poi fino a Plotino.

1.

Riferimenti ai presocratici nelle Enneadi:

considerazioni sulle caratteristiche e sulle probabili fonti

Plotino richiama in alcuni suoi scritti delle antiche opinioni, o meglio δόξαι, per avvalorare le proprie idee, e ne fa un uso ambivalente: infatti, grazie ad esse Plotino può argomentare meglio le sue tesi ora mettendone in evidenza la profonda affinità con la tradizione, ora confutando ciò che altri hanno sostenuto precedentemente. È l'eredità filosofica greca nella sua interezza a fornire le δόξαι su cui vengono innestate rielaborazioni originali: si è dimostrato infatti che Plotino attinge da un patrimonio composito, in cui confluiscono idee presocratiche, platonico-accademiche, aristotelico-peripatetiche, epicuree, stoiche, scettiche e pitagoriche.¹

Alcune teorie citate nelle *Enneadi* vengono attribuite esplicitamente ad autori appartenenti alla fase aurorale della filosofia greca, i quali oggi vengono comunemente designati come «presocratici».² Anche nella presente ricerca tali

1 Vi è una vastissima letteratura secondaria sul rapporto fra Plotino e le sue fonti (più o meno dirette, più o meno esplicite): per una rassegna puntuale e aggiornata di essa cfr. C. D'Ancona, *Plotin*, in R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, vol. Va, Editions du CNRS, Paris 2012, pp. 937-982.

2 Le interpretazioni a proposito del pensiero presocratico comunemente diffuse, soprattutto all'interno dei manuali di storia della filosofia, dipendono in larga misura da quelle proposte da Eduard Zeller nella sua *Philosophie der Griechen*. L'approccio dello studioso al pensiero antico non è però imparziale, ma è piuttosto animato dalla volontà di unire i risultati della ricerca erudita con quelli della visione speculativa della storia della filosofia: Zeller quindi deve molto alle opere di storiografia filosofica scritte da G. W. F. Hegel, da J. Ritter da C. A. Brandis, e da F. D. E. Schleiermacher, in rapporto (e spesso in contrapposizione) alle quali costruisce la sua *spekulative Geschichtsbetrachtung*. Su questo punto, cfr. W. Leszl, *Zeller e i presocratici*, "Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia", 3^a s., 1989, XIX, pp. 1143-87, in part. pp. 1145-1146.

La nozione di *presocratici*, quindi, risulta il prodotto di un contesto storico e culturale ben determinato, le cui linee fondamentali sono state tracciate dalla prima edizione de *Die Fragmente der Vorsokratiker* (1903) di H. Diels e dagli studi di Zeller: ciò ha reso tale nozione vulnerabile agli attacchi di chi non accetta le interpretazioni del pensiero antico elaborate all'interno di questo clima culturale. A questo proposito risultano interessanti le polemiche avanzate da F. Nietzsche e da G. Colli con l'intento di mostrare che la filosofia greca ha donato i suoi frutti migliori proprio all'interno del pensiero arcaico, non ancora contaminato dalla riflessione socratico-platonica. Malgrado le opposizioni, il concetto di *presocratici* continua ad essere comunemente usato perché riesce a comprendere tanto le notizie tramandate dalla dossografia antica quanto i risultati della ricerca storica e filologica moderna e, inoltre, perché la vastità indeterminata del suo dominio ha permesso di abbandonare le classificazioni degli antichi pensatori secondo criteri eccessivamente restrittivi o addirittura elementari: quindi, ciò che sembra essere il principale limite di questa nozione, ossia la sua estrema genericità, si è in realtà rivelata la sua risorsa fondamentale. Per una panoramica della *querelle* sollevatasi con la diffusione del concetto di *presocratici*, cfr. A. Brancacci, *La notion de Présocratique*, in M. Dixsaut, A. Brancacci (ed.), *Platon sources des*

pensatori verranno indicati in questo modo, poiché non ci si distaccherà dall'uso corrente; tuttavia, si deve mettere in evidenza che, per una serie di ragioni che verranno chiarite in seguito, per Plotino è stato Platone, e non Socrate, a dare una svolta decisiva all'interno della filosofia greca, e quindi, in linea di principio, dal suo punto di vista sarebbe più opportuno parlare di «preplatonici» anziché di «presocratici». Parimenti, sempre per mettere in chiaro che il modo in cui Plotino guarda ai suoi predecessori è piuttosto diverso dal nostro, si deve premettere che tutte le δόξαι, anche quelle più antiche, sono riportate perlopiù in quanto rappresentano le diverse opzioni teoretiche percorribili (da abbracciare o, molto più spesso, da respingere) in merito alla questione di volta in volta affrontata, piuttosto che con l'intento di delineare, anche solo a grandi linee, una sorta di storia della filosofia: in altre parole, ciò che spinge Plotino a far riferimento agli antichi è sempre e solo un interesse teoretico e speculativo, e mai storiografico.³

Nella maggior parte dei casi Plotino richiama le tesi antiche in forma anonima, senza menzionare né chi le ha sostenute, né l'opera da cui vengono riprese. Nonostante questo, alcune di queste δόξαι possono essere ricondotte ad autori presocratici grazie al confronto fra le citazioni di Plotino ed i frammenti e le testimonianze raccolti da Hermann Diels e da Walther Kranz nell'opera monumentale *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Tuttavia, sebbene sia certo che Plotino faccia riferimento (in modo implicito o esplicito) a teorie presocratiche, non vi è altrettanta certezza riguardo ai canali grazie ai quali egli può essere entrato in contatto con il sapere degli antichi. Con la presente ricerca spero di fornire un modesto contributo a tale questione, tentando di mettere in evidenza da quali opere Plotino possa aver attinto le sue conoscenze sugli albori del pensiero greco e, di riflesso, attraverso quali vie le dottrine dei presocratici si siano trasmesse fino alla tarda antichità.

1. *Caratteristiche principali delle citazioni dei presocratici nelle Enneadi*

Per poter studiare i riferimenti ai presocratici presenti nei trattati plotiniani è utile individuarne le principali caratteristiche formali: le citazioni degli antichi, infatti, possono essere esplicite o implicite, letterali o non letterali. Credo che

présocratiques. Exploration, J. Vrin, Paris 2002, pp. 7- 12.

3 Anche le rassegne dei predecessori di IV 8 [6] e V 1 [10], da cui Plotino lascia emergere la propria concezione della storia della filosofia greca, derivano da una forte esigenza teoretica. Questo aspetto verrà discusso in seguito: cfr. più sotto, 1.1. *Le citazioni esplicite*.

l'analisi di queste variabili, che svolgerò nelle prossime pagine, sia utile per lo studio delle citazioni e delle allusioni ai presocratici contenute nelle *Enneadi*: infatti, tener conto delle diverse forme in cui esse si possono presentare consente di cogliere dei precisi riferimenti a questi pensatori anche laddove Plotino richiama idee e concetti senza nominare esplicitamente chi li ha elaborati o sostenuti.

1.1. *Le citazioni esplicite*

Le citazioni esplicite sono quelle che Plotino presenta come opinioni sostenute da altri. Nel suo fondamentale studio *Plotins Interesse an den Vorsokratikern*.⁴ Thomas Gelzer mette in evidenza che Plotino si riferisce agli antichi o servendosi di espressioni collettive (cioè, οἱ πάλαι σοφοί, οἱ ἀρχαῖοι, οἱ παλαιοί),⁵ oppure riportandone il nome proprio⁶ e, inoltre, che il nome del filosofo può essere citato da solo oppure con altri, secondo connessioni dossografiche che probabilmente sono già state stabilite nell'ambito della tradizione aristotelica.⁷

Espressioni tese a indicare gli antichi filosofi in modo unitario (come οἱ παλαιοί e simili) erano già state usate, fra gli altri, anche da Platone e Aristotele,⁸ i quali quindi potrebbero essere l'origine dei procedimenti analoghi messi in atto da Plotino. Ad esempio, in VI 1 [42], 1. 1-6 Plotino menziona οἱ πάνυ παλαιοί, all'interno di una chiara ripresa della *Fisica* di Aristotele; infatti Plotino scrive:

Riguardo a quanti e quali siano gli esseri indagarono anche *gli antichi più celebri*, e alcuni avendo sostenuto che fosse uno solo, gli altri che fossero un determinato numero, ed altri ancora che fossero infiniti, e ciascuno di questi, chi in un modo e chi in un altro, avendo parlato dell'Uno, e degli esseri determinati e inoltre di quelli infiniti; e queste stesse opinioni, esaminate sufficientemente dai loro successori, devono essere messe da parte da noi.⁹

4 Cfr. T. Gelzer, *Plotins Interesse an den Vorsokratikern*, "Museum Helveticum" 39, 1982, pp. 101-131.

5 *Ibi*, pp. 115-124.

6 *Ibi*, pp. 102-115.

7 *Ibi*, pp. 101-102.

8 Nel suo studio, Gelzer segnala alcune ricorrenze di tali espressioni nelle opere di Platone (ἀρχαῖοι in *Thaeth.* 180 c8; παλαιοί in *Soph.* 243 a3, e *Phil.* 16 c7; οἱ πρόσθην in *Phil.* 17 d2) e di Aristotele (παλαιοί in *Met.* A 5, 968 b8; οἱ πάλαι in *Met.* Λ 1, 1069 a 29; ἀρχαῖοι in *De an.* 3, 4, 427 a21): cfr. *ibi*, pp. 115.

9 Cfr. VI 1 [42], 1. 1-6: Περὶ τῶν ὄντων πόσα καὶ τίνα ἐζήτησαν μὲν καὶ οἱ πάνυ παλαιοί, ἓν, οἱ δὲ ὀρισμένα, οἱ δὲ ἄπειρα εἰπόντες, καὶ τούτων ἕκαστοι οἱ μὲν ἄλλο οἱ δὲ ἄλλο τὸ ἓν, οἱ δὲ τὰ

Non si può non cogliere nel brano appena citato una significativa analogia con quanto scrive Aristotele nelle *Fisica*:

È necessario certo che il principio sia uno o più di uno [...] se sono più di uno, sono o di numero finito o di numero infinito.¹⁰

Le finalità con cui Aristotele e Plotino menzionano i predecessori sono però diverse: infatti, mentre Aristotele si accinge a presentare sinteticamente le varie soluzioni proposte riguardo al problema del principio, Plotino vuole dimostrare che i temi da lui affrontati non sono nuovi, ma si inseriscono nel solco di una tradizione fondamentalmente unitaria.

Plotino si richiama agli antichi non soltanto con espressioni collettive, ma anche facendo il nome di alcuni determinati presocratici, cioè Anassagora, Empedocle, Eraclito, Parmenide e Pitagora, ognuno dei quali può essere menzionato sia individualmente che con gli altri. Ad esempio, in VI 6 [34], 18. 41-42 è citato in modo esplicito il solo Parmenide:

Cosicché Parmenide in questo modo dice giustamente uno l'essere.¹¹

Vi sono però altri passi in cui Plotino fa riferimento a questi presocratici in gruppo, per evidenziare l'intrinseco accordo fra quanto loro hanno detto (più o meno esplicitamente) e la tesi da lui sostenuta. Se però è chiaro che i predecessori si sono interrogati sugli stessi argomenti affrontati da Plotino, non è altrettanto chiaro quali siano le soluzioni da loro proposte: per questo motivo occorre un lavoro di esegesi che riporti alla luce quanto vi è di oscuro (ossia di enigmatico, di confuso o di contraddittorio) nelle antiche teorie. Grazie a tale esegesi Plotino può mostrare che le sue idee sono perfettamente tradizionali (e quindi immuni dall'accusa di *καινοτομία*, ossia di innovazione priva di un fondamento teorico saldo), e che sono confermate dall'autorità degli antichi. Ne emerge una visione fondamentalmente unitaria della filosofia, una sorta di *philosophia perennis* ante litteram, di cui uno dei suoi *loci classici* è IV 8 [6], 1. 11-25:

πεπερασμένα καὶ αὐτὰ τὰ ἄπειρα εἰπόντες· καὶ τοῖς μετ' αὐτοὺς ἐξετασθεῖσαι αὐτὰι αἱ δόξαι ἰκανῶς ἀφετέαι ἡμῖν.

10 Cfr. Arist., *Phys.* 184b 15-16 e 18: Ἀνάγκη δ' ἦτοι μίαν εἶναι τὴν ἀρχὴν ἢ πλείους [...]. εἰ δὲ πλείους, ἢ πεπερασμένους ἢ ἀπείρους [...].

11 Cfr. VI 6 [34], 18. 41-42: Ὡστε ταύτη Παρμενίδης ὀρθῶς ἐν εἰπὼν τὸ ὄν.

Eraclito infatti, che ci invita a cercare questo, ponendo la necessità dei trapassi fra contrari, avendo parlato della via in su e della via in giù, e dicendo che "mutando si riposa" e che "è affannoso affaticarsi e ricominciare per le stesse cose", sembra tracciare questo quadro, non curandosi di rendere chiaro per noi il discorso, forse perché riteneva necessario che uno indaghi da sé, come anch'egli ha trovato indagando. Empedocle, avendo detto che è legge per le anime che hanno peccato cadere quaggiù, ed essendo egli stesso stato esiliato dal dio, è disceso confidando nella folle contesa, svelando ciò a cui anche Pitagora, credo, e i suoi seguaci alludono in modo oscuro riguardo a questo argomento e a molti altri. A quello anche la forma poetica impediva di essere esplicito. Ci resta dunque il divino Platone, il quale disse nei suoi scritti molte e belle cose riguardo all'anima e ha parlato molto spesso riguardo al suo arrivo quaggiù nei suoi scritti, cosicché abbiamo la speranza di trarre da lui qualcosa di chiaro.¹²

In questo passo, Plotino presuppone che Eraclito, Empedocle, Pitagora e Platone abbiano detto le stesse cose, benché in modo criptico, sulla natura dell'anima e sulla sua discesa nel sensibile; il solo Platone però può essere utilizzato come segnavia, in quanto si è espresso in modo assai più chiaro dei suoi predecessori.

Lo scopo principale per cui Plotino fa riferimento esplicito ai presocratici è quello di dimostrare che i suoi scritti (in realtà assai innovativi su alcune questioni cruciali del platonismo) si limitano a chiarire quanto altri hanno detto prima di lui. Plotino prova l'appartenenza ad una tradizione di pensiero ben consolidata riprendendo dagli antichi espressioni, parole chiave o vere e proprie teorie, le quali in realtà vengono piegate alla sua interpretazione del platonismo.

1.2. *Le citazioni implicite*

Non tutti i riferimenti ai presocratici presenti nelle *Enneadi* sono espliciti:

12 Cfr. IV 8 [6], 1. 11-26: Ὁ μὲν γὰρ Ἡράκλειτος, ὃς ἡμῖν παρακελεύεται ζητεῖν τοῦτο, <ἀμοιβάς> τε <ἀναγκαίαις> τιθέμενος <ἐκ τῶν ἐναντίων, ὁδόν> τε <ἄνω κάτω> εἰπὼν καὶ <μεταβάλλον ἀναπαύεται> καὶ <κάματός ἐστι τοῖς αὐτοῖς μοχθεῖν καὶ ἄρχεσθαι> εἰκάζειν ἔδωκεν ἀμελήσας σαφῆ ἡμῖν ποιῆσαι τὸν λόγον, ὡς δέον ἴσως παρ' αὐτῷ ζητεῖν, ὥσπερ καὶ αὐτὸς ζητήσας εὗρεν. Ἐμπεδοκλῆς τε εἰπὼν ἀμαρτανούσαις νόμον εἶναι ταῖς ψυχαῖς πεσεῖν ἐνταῦθα καὶ αὐτὸς <φυγὰς θεόθεν> γενόμενος ἤκειν <πίσυνος μαινομένῳ νεῖκει> τοσοῦτον παρεγύμνου, ὅσον καὶ Πυθαγόρας, οἶμαι, καὶ οἱ ἀπ' ἐκείνου ἠντίκτοντο περὶ τε τούτου περὶ τε πολλῶν ἄλλων. Τῷ δὲ παρῆν καὶ διὰ ποιήσιν οὐ σαφεῖ εἶναι. Λείπεται δὲ ἡμῖν ὁ θεῖος Πλάτων, ὃς πολλὰ τε καὶ καλὰ περὶ ψυχῆς εἶπε περὶ τε ἀφίξεως αὐτῆς πολλαχῆ εἶρηκεν ἐν τοῖς αὐτοῦ λόγοις, ὥστε ἐλπίδα ἡμῖν εἶναι λαβεῖν παρ' αὐτοῦ σαφές τι.

anzi, sono molto più numerosi i casi in cui Plotino allude ad un antico filosofo senza menzionarne il nome, ma richiamandone soltanto le teorie o alcune espressioni particolarmente significative. Un esempio di citazione implicita si ha in V 9 [5], 6. 2-3:

Tutte le cose sono insieme [πάντα δὲ ὁμοῦ] e nondimeno sono distinte.¹³

È palese qui il riferimento all'ὁμοῦ πάντα di Anassagora,¹⁴ sebbene Plotino usi questa espressione per descrivere lo status del νοῦς, mentre all'interno del suo contesto originario essa fa riferimento all'unione indistinta di tutte le omeomerie.

Non sono chiari i motivi che inducono Plotino a citare in modo anonimo i presocratici: è probabile che le δόξαι ed i concetti richiamati fossero così noti da non richiedere specificazioni circa la loro origine, o forse erano ormai stati assimilati nel linguaggio filosofico comune e quindi aveva perso importanza sapere chi li avesse elaborati e perché. Di fondo, però, c'è l'idea per cui si ricorre agli antichi non per ricostruire la storia della filosofia, ma per analizzare e risolvere i problemi tenendo conto di quanto in precedenza è stato detto al riguardo.

1.3. *Le citazioni letterali*

Le citazioni dei presocratici nei trattati plotiniani si distinguono non soltanto fra esplicite e implicite, ma anche fra letterali e non letterali. Le citazioni letterali sono caratterizzate, ovviamente, dall'aderenza formale fra quanto Plotino riporta e le attestazioni di un dato frammento in nostro possesso; l'aderenza formale, però, non implica una vera e propria fedeltà verso l'autore citato: si potrebbe infatti dire che Plotino riprende la lettera di un testo ma non il suo significato originario.

Un esempio significativo è offerto da V 9 [5], 5. 29-32:

Allora è giusto che "il pensare e l'essere sono la stessa cosa" [τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶ τε καὶ εἶναι]¹⁵ e che "la scienza di ciò che è senza materia coincide con il suo oggetto",¹⁶ e che "esaminai me stesso" [τὸ ἐμαυτὸν ἐδιζήσάμην]¹⁷

13 Cfr. V 9 [5], 6. 2-3: Πάντα δὲ ὁμοῦ ἐκεῖ καὶ οὐδὲν ἥττον διακεκριμένα.

14 Cfr. Anassagora, 59 B 1 DK.

15 Cfr. Parmenide, 28 B 3 DK.

16 Cfr. Aristotele, *De an.* 430 a 3; 7, 431 a 1-2.

17 Cfr. Eraclito, 22 B 101 DK.

come uno degli enti; e le anamnesi;¹⁸ nulla infatti c'è al di fuori degli enti, nemmeno nello spazio, e permane sempre fra questi senza subire cambiamento né corruzione; proprio per questo realmente sono.¹⁹

Plotino riporta in modo anonimo celebri espressioni di Parmenide, di Aristotele, di Eraclito e di Platone per descrivere la natura dell'essere intelligibile, senza giustificare se e in quale misura queste concorrono a dimostrare la veridicità della propria tesi, e se i testi da cui vengono estrapolate affrontano argomenti simili a quello in cui vengono adesso inserite. Il disinteresse, da parte di Plotino, per il contesto in cui tali espressioni erano state originariamente concepite si concilia con la ripresa letterale di Parmenide (fr. 3 DK), e pressoché letterale di Eraclito (fr. 101 DK):

La stessa cosa infatti sono il pensare e l'essere [τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶ τε καὶ εἶναι].²⁰

Investigai me stesso [ἐδιζήσάμην ἐμωυτόν].²¹

È chiaro quindi che nelle *Enneadi* le citazioni letterali costituiscono perlopiù la ripresa di espressioni divenute con il tempo tradizionali, a cui però può essere dato un significato diverso da quello originale; servendosi di queste citazioni, Plotino intende dimostrare l'origine antica, quindi autorevole, di determinate teorie, senza avere alcun interesse per il contesto all'interno del quale esse erano state concepite.

1.4. *Le citazioni non letterali*

Plotino talvolta allude inequivocabilmente a concetti e teorie ben precise senza riportare le esatte parole con cui il loro autore li ha espressi. Un esempio di ciò si ha in IV 7 [2], 8 (4). 1-9:

Poiché l'anima è di un'altra natura, bisogna cercare quale essa sia. Certo è

18 Cfr. Platone. *Phaed.* 72 e 5.

19 Cfr. V 9 [5], 5. 29-34: Ὀρθῶς ἄρα τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶ τε καὶ εἶναι καὶ ἡ τῶν ἄνευ ὕλης ἐπιστήμη ταυτὸν τῷ πράγματι καὶ τὸ ἐμωυτόν ἐδιζήσάμην ὡς ἐν τῶν ὄντων· καὶ αἱ ἀναμνήσεις δέ· οὐδὲν γὰρ ἔξω τῶν ὄντων οὐδ' ἐν τόπῳ, μένει δὲ ἀεὶ ἐν αὐτοῖς μεταβολὴν οὐδὲ φθορὰν δεχόμενα· διὸ καὶ ὄντως ὄντα.

20 Cfr. Parmenide, 28 B 3 DK: ... Τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι.

21 Cfr. Eraclito, 22 B 101 DK: Ἐδιζήσάμην ἐμωυτόν.

diversa dal corpo, ed è qualcosa del corpo, come un'armonia. I discepoli di Pitagora, infatti, affermando che questo è l'armonia, pensarono diversamente che fosse come l'armonia prodotta dalle corde di uno strumento musicale. Come infatti in quel caso, se le corde sono tese si aggiunge loro una qualche affezione, che viene chiamata armonia, allo stesso modo, poiché anche il nostro copro consiste in una mescolanza di elementi dissimili, un certo tipo di mescolanza produce la vita e l'anima, che è affezione della mescolanza.²²

È chiaro qui il riferimento alla teoria pitagorica dell'anima come armonia, che Plotino spiega con parole sue. Come si vedrà meglio in seguito,²³ questo passo ci dà informazioni molto simili a quelle trasmesse da Platone nel *Fedone*²⁴ e da Aristotele nel *De anima*,²⁵ dai quali probabilmente in qualche modo dipende, visto che i due scritti sembrano essere le fonti principali per tutte le testimonianze in nostro possesso su questa teoria pitagorica; tuttavia il passo di IV 7 [2] non riprende alla lettera né Platone né Aristotele.

2. Alterazioni possibili nelle citazioni

Dall'analisi condotta fino ad ora emerge che nelle *Enneadi* le citazioni possono essere anonime o esplicite, letterali o non letterali; restano però da trovare le possibili cause per cui una citazione talvolta differisce dal testo cui è tratta: in qualche caso, infatti, la differenza è tale che è più corretto rimanere su di un livello più generico e parlare di «riferimento» ad una teoria o ad un pensatore, piuttosto che di «citazione».

In generale gli autori antichi riportano δόξαι altrui in modo piuttosto libero, e le modifiche apportate rispetto alla versione originale possono riguardare non soltanto il lessico ma anche il senso. In *Tradizione e critica del testo* Giorgio Pasquali ipotizza tre possibili cause di questo fenomeno molto ricorrente nella letteratura antica: la difficoltà nel consultare i rotoli, la libera scelta dell'autore e gli errori prodottisi nella trasmissione di un testo.

22 Cfr. IV 7 [2], 8 (4). 1-9: Ἐπεὶ δὲ ἄλλης φύσεως, δεῖ ζητεῖν, τίς αὐτή. Ἄρ' οὖν ἕτερον μὲν σῶματος, σῶματος δὲ τι, οἷον ἁρμονία; Τοῦτο γὰρ ἁρμονίαν τῶν ἀμφὶ Πυθαγόραν λεγόντων ἕτερον τρόπον φήθησαν αὐτὸ τοιοῦτόν τι εἶναι οἷον καὶ ἡ περὶ χορδᾶς ἁρμονία. Ὡς γὰρ ἐνταῦθα ἐντεταμένων τῶν χορδῶν ἐπιγίνεται τι οἷον πάθημα ἐπ' αὐταῖς, ὃ λέγεται ἁρμονία, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ τοῦ ἡμετέρου σῶματος ἐν κράσει ἀνομοίων γινομένου τὴν ποιὰν κράσιν ζωὴν τε ἐργάζεσθαι καὶ ψυχὴν οὖσαν τὸ ἐπὶ τῇ κράσει πάθημα.

23 Cfr. *infra*, cap. 10., 2. IV 7 [2], 8 (4). 3-9.

24 Cfr. Plat., *Phaed.* 86 a-b.

25 Cfr. Aristotele, *De an.*, 407 b 30.

Secondo Pasquali vi sono alterazioni causate da chi cita, o intenzionalmente, per meglio adattare il senso del passo citato ai suoi scopi con abbreviazioni, semplificazioni e sostituzioni,²⁶ oppure involontariamente, a causa delle difficoltà inerenti alla consultazione dei rotoli di papiro: poiché ritrovare al loro interno un passo determinato era stato reso difficile sia dal formato stesso dei rotoli sia dalla loro sticomètria,²⁷ gli antichi erano indotti a citare spesso a memoria per ragioni di praticità e, di conseguenza, le alterazioni che una citazione presenta rispetto all'originale sarebbero dovute alla cattiva memoria di chi cita. Nel caso in cui la citazione sia troppo estesa per poter essere stata riportata senza l'ausilio di un testo scritto, le differenze che essa presenta rispetto all'opera da cui è tratta sono ricondotte alla disattenzione di chi l'ha copiata.²⁸ Tuttavia le spiegazioni che fanno riferimento alla noncuranza ed alla cattiva memoria degli autori appaiono fragili, poiché riconducono un fenomeno molto frequente nella letteratura antica a fattori casuali, e inoltre sembrano non tener conto del fatto che per un certo periodo, forse per ragioni estetiche, i testi continuarono ad essere copiati sui rotoli (poco pratici, come si è visto) anche quando i codici erano già largamente diffusi.²⁹

Pasquali mette in evidenza che le alterazioni delle citazioni rispetto all'originale sono dovute non soltanto ad operazioni compiute più o meno consapevolmente dall'autore, ma anche a fenomeni prodottesi nella tradizione stessa del testo: infatti è possibile che due autori citino in modo diverso lo stesso passo poiché attingono da due esemplari diversi della stessa opera, contenenti lezioni diverse dovute ad errori nella trasmissione, primo fra tutti l'immissione di lemmi nella vulgata.³⁰

Tale spiegazione è stata messa in discussione da John Whittaker, il quale in *The Value of Indirect Tradition in the Establishment of Greek Philosophical Texts or the Art of Misquotation* afferma che riconducendo le alterazioni frequenti ad altrettante lezioni differenti si rischia di complicare la tradizione di un testo più del necessario.³¹ Whittaker giudica insoddisfacenti anche le spiegazioni che

26 Cfr. G. Pasquali, *Storia della tradizione e critica del testo*, Le Monnier, Firenze 1934, pp. 188-189.

27 A proposito dei vantaggi offerti dal codice rispetto al rotolo papiraceo, cfr. anche E. G. Turner, *The Typology of the Early Codex*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1977, pp. 1; 79.

28 Cfr. G. Pasquali, *Storia della tradizione e critica del testo*, op. cit., p. 188.

29 Cfr. E. G. Turner, *The Typology of the Early Codex*, op. cit., pp. 40-41.

30 Cfr. G. Pasquali, *Storia della tradizione e critica del testo*, op. cit., pp. 188-189; pp. 266-267.

31 Cfr. J. Whittaker, *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. Papers Given at the Twenty-Third Annual Conference on Editorial Problems. University of Toronto 6-7 November 1987*, AMS Press, New York 1989, p. 94.

ricorrono a fattori casuali come la cattiva memoria e la disattenzione di chi cita, poiché nella maggior parte dei casi le modifiche apportate al testo riportato obbediscono a strategie retoriche ben precise: in altre parole, le varianti non sono errori, bensì adattamenti apportati da un autore con l'intento di rendere più chiaro ai suoi lettori quello che, secondo lui, è il senso originario del passo citato. Inoltre, Whittaker sottolinea la grande importanza della tradizione indiretta per la storia delle idee, poiché le modifiche apportate danno informazioni preziose su come il brano citato venisse recepito al di fuori del suo contesto originario, in quanto il senso che gli è attribuito da chi lo cita spesso è diverso da quello iniziale.³²

Il primo tipo di alterazioni preso in esame da Whittaker è l'inversione di due o più termini: a prima vista potrebbe sembrare un'modifica di poco conto dettata da esigenze estetiche, ma in realtà non si deve dimenticare che l'ordine delle parole influenza l'ordine delle idee, e quindi dal punto di vista logico e argomentativo il fenomeno dell'inversione può assumere un certo rilievo, come è ben messo in luce da alcuni esempi che Whittaker trae dal *Didaskalikos* di Alcinoos.³³

Un autore può anche scegliere di omettere dalla sua citazione parole o frasi intere, e ciò segnala il più delle volte non cattiva memoria o disattenzione, ma la dipendenza da una tradizione esegetica anziché dal testo originario. A questo proposito è significativo l'esempio offerto dalla recezione di *Parmenide*, 130 c 6, in cui Platone si domanda se esistano forme corrispondenti a cose senza valore come «θρίξ καὶ πηλός καὶ ῥύπος», ossia capelli, fango e sporco: il fatto che Plotino,³⁴ Gregorio il Taumaturgo³⁵ e Alcinoos³⁶ riprendano il passo platonico omettendo «θρίξ» dall'elenco suggerirebbe, secondo Whittaker, la loro comune dipendenza da una prassi corrente nel platonismo.³⁷

La diffusione parallela e capillare di un commento, pari a quella del testo cui fa riferimento (se non addirittura maggiore), è testimoniata anche da un altro fenomeno ricorrente nelle citazioni, ossia l'aggiunta di alcune parole, perlopiù sinonimi inseriti con l'obiettivo di agevolare la comprensione del passo riportato. Adattamenti di questo tipo possono essere dettati dall'esigenza di chiarire il

32 Cfr. *Ibi*, p. 78.

33 Cfr. *Ibi*, pp. 71-76.

34 Cfr. Plotino, V 9 [5], 14. 8.

35 Cfr. Gregorio il Taumaturgo, *Or. pan. in Orig.*, 2.18.

36 Cfr. Alcinoos, *Didaskalikos* 163. 22-27.

37 Cfr. J. Whittaker, *The Value of Indirect Tradition in the Establishment of Greek Philosophical Texts or the Art of Misquotation*, op. cit., pp. 76-79.

significato di un termine divenuto desueto, oppure dalla volontà di enfatizzare un dato elemento o, ancora, dalla dipendenza da una tradizione esegetica anziché dal testo originale. Un chiaro indizio in questa direzione è dato, secondo Whittaker, da alcune analogie fra Alcinoo e il commento al *Timeo* attribuito a Galeno da un lato e Filone di Alessandria dall'altro.³⁸

Tuttavia, il motivo più frequente per cui le citazioni si differenziano dai passi originali è dato dalla sostituzione dei termini: spesso infatti forme verbali semplici prendono il posto di quelle composte (o viceversa), aggettivi e avverbi sono modificati nel loro grado di comparazione, il singolare è riportato al plurale o il plurale al singolare, nomi e participi divengono verbi o, al contrario, verbi divengono sostantivi. Un autore può essere indotto a produrre tali modifiche dal desiderio di adattare il testo alla sensibilità dei suoi contemporanei, ed anche dal voler introdurre una nota personale in un brano altrui. In ogni caso, le sostituzioni talvolta sono estremamente fuorvianti poiché possono indurre a credere che una tradizione testuale sia più confusa di quanto lo sia in realtà: a conferma di ciò, Whittaker adduce l'esempio della lettura «μάλαγμα» accettata da alcuni importanti editori in *Timeo* 70d 3 sulla base delle parafrasi del dialogo fatte da Alcinoo e dallo pseudo-Longino.³⁹

Whittaker inoltre mette in guardia da altri due fenomeni che spesso portano fuori strada gli editori di un testo antico, ossia la conflazione e la citazione fuori contesto. La conflazione può avvenire fra passi diversi di uno stesso autore o di autori diversi, ed è prodotta per sottolineare la coerenza di un pensatore o l'accordo fra differenti scuole di pensiero.⁴⁰ Le citazioni fuori contesto (che talvolta possono essere anche solo delle mere reminiscenze verbali) sono dei riferimenti intenzionali a brani ben precisi, che non tengono conto della tesi ivi espressa.⁴¹

Lo studio di Whittaker sintetizzato in queste pagine è molto utile ai fini di questa ricerca in quanto segnala quali siano le principali discrepanze osservabili fra una citazione e il passo da cui deriva, mostrando che alterazioni come l'inversione, l'omissione, l'addizione e la sostituzione di termini, così come la conflazione e la citazione fuori contesto, non ci devono impedire di mettere in

38 Cfr. *Ibi*, pp. 80-83.

39 Cfr. *Ibi*, pp. 83-89.

40 Cfr. *Ibi*, pp. 89-91.

41 Cfr. *Ibi*, pp. 91-94.

relazione un passo di un'opera con quello da cui deriva, sebbene vi siano delle leggere differenze fra i due: infatti, la presenza di uno o più di questi fenomeni in una citazione, laddove non sia motivata dal desiderio di inserire una nota personale da parte di un autore, si spiega ipotizzandone la dipendenza dalla tradizione esegetica di un testo anziché dalla sua versione originale. Tuttavia, il fatto che venisse citato più frequentemente il commento di una data opera piuttosto che l'opera stessa non significa che l'originale non venisse più letto né che non fosse più reperibile: a dimostrazione di ciò Whittaker segnala come anche i riferimenti ad un dialogo assai diffuso nella tarda antichità come il *Timeo* platonico spesso sono tratti dai commenti anziché dall'opera originale.⁴² Quindi, le conclusioni di Whittaker sono fondamentali dal punto di vista metodologico, poiché mettono in relazione le frequenti modifiche riscontrabili nelle citazioni rispetto ai passi cui si riferiscono non con l'uso esclusivo di antologie e manuali, bensì con il bisogno da parte di chi cita di personalizzare un testo da un lato e, dall'altro, con la diffusione capillare delle opere di commento.⁴³

Infine, vorrei richiamare l'attenzione sulla tendenza, già segnalata da Whittaker, ad inserire citazioni decontestualizzate e ad assemblare passi di autori diversi che affrontano il medesimo argomento, o passi di argomenti diversi ma del medesimo autore (cioè, la conflazione): questi fenomeni sono intrinsecamente legati alla fase iniziale dell'elaborazione dei testi scritti, ossia al modo in cui venivano prese le annotazioni che poi sarebbero confluite nell'opera. Nel suo studio *Le stylet et la tablette. Dans le secret des auteurs antiques*, Tiziano Dorandi ha dimostrato che, contemporaneamente alla lettura delle fonti, gli autori antichi erano soliti farne degli estratti, gli *excerpta* appunto, che non sono dei riassunti metodici, bensì delle note di lettura, o talvolta delle vere e proprie citazioni letterali di lunghezza variabile, selezionate in base agli interessi del lettore: infatti, ciò che era considerato irrilevante non veniva annotato, o veniva riassunto con estrema sintesi. È proprio tenendo conto del metodo di lavoro degli autori antichi che si può ulteriormente comprendere meglio perché le conflazioni e le decontestualizzazioni siano tanto ricorrenti: infatti, nella maggior parte dei casi, le citazioni dipendono non dall'opera originale da cui sono riprese, bensì dagli *excerpta*, dove il materiale primario è già stato selezionato e interpretato.⁴⁴ In altre

42 Cfr. *Ibi*, pag. 83.

43 Cfr. *Ibi*, pp. 94-95.

44 Cfr. T. Dorandi, *Le stylet et la tablette. Dans le secret des auteurs antiques*, Les Belles Lettres,

parole, le citazioni spesso dipendono dalla "logica", dal filtro interpretativo, con cui sono stati stesi gli *excerpta* a partire dalle fonti lette.

3. I trattati di Plotino, fra *excerpta* e tradizioni orali

Anche alla luce di queste importanti osservazioni, necessarie per comprendere il modo in cui le opere venivano composte e le citazioni venivano inserite, resta però un certo imbarazzo nel parlare di Plotino: che senso può avere infatti parlare di alterazioni intenzionali rispetto all'originale e di *excerpta* nel caso di Plotino se prestiamo fede alla testimonianza di Porfirio, secondo la quale egli era solito scrivere "di getto"? Nella *Vita di Plotino* si legge infatti:

Egli scriveva senza curarsi della bellezza e senza separare le sillabe e trascurando l'ortografia, ma avendo cura soltanto del senso e, cosa che meravigliò tutti, continuò a fare quello fino alla morte. Avendo infatti composto dentro di sé il trattato dall'inizio alla fine, e poi avendo affidato alla scrittura ciò che pensava, continuava in questo modo a scrivere ciò che aveva esposto nella sua anima, come dando l'impressione di copiare gli scritti da un libro.⁴⁵

Davanti a questa testimonianza, si aprono due possibilità: una è quella di non crederci, sostenendo che Porfirio abbia voluto enfatizzare in questo modo il continuo dominio di sé che Plotino aveva, dominio di sé che gli consentiva di sviluppare interiormente e senza interruzioni un intero trattato per poi scriverlo di getto, senza ripensamenti; l'altra è quella di prestar fede a Porfirio, accettando per vero che Plotino avesse veramente l'abitudine di scrivere i suoi trattati in maniera spedita, senza soffermarsi a pensare, in quanto le riflessioni che avrebbe messo per iscritto erano già chiare nella sua testa. Quest'ultima possibilità sembra ancora più probabile se si prende in considerazione un'altra particolarità relativa al modo in cui Plotino elaborava i suoi trattati: come segnala Dorandi in *Le stylet et la tablette*, uno dei rarissimi casi (se non addirittura l'unico, a detta dello studioso) in

Paris 1999, pp. 44-45; le stesse conclusioni vengono ripetute anche in Id., *Nell'officina dei classici*, Carocci, Roma 2007, pp. 38-39, che, a detta dell'autore, rappresenta «la seconda edizione, rivista e corretta, de *Le stylet et la tablette*» (cfr. *ibidem*, p. 10).

45 Cfr. Porfirio, *VP* 8. 4-12: Ἐγραφε δὲ οὔτε εἰς κάλλος ἀποτυπούμενος τὰ γράμματα οὔτε εὐσήμως τὰς συλλαβὰς διαιρῶν οὔτε τῆς ὀρθογραφίας φροντίζων, ἀλλὰ μόνον τοῦ νοῦ ἐχόμενος καί, ὃ πάντες ἐθαυμάζομεν, ἐκεῖνο ποιῶν ἄχρι τελευτῆς διετέλεσε. Συντελέσας γὰρ παρ' ἑαυτῷ ἀπ' ἀρχῆς ἄχρι τέλους τὸ σκέμμα, ἔπειτα εἰς γραφὴν παραδιδούς ἃ ἐσκέπτετο, συνείρεν οὕτω γράφων ἃ ἐν τῇ ψυχῇ διέθηκεν, ὡς ἀπὸ βιβλίου δοκεῖν μεταβάλλειν τὰ γραφόμενα.

cui l'aggettivo *αὐτόγραφος* fa riferimento ad un testo che non sia né una lettera né un documento, per indicare che è stato scritto di suo pugno dall'autore stesso si trova proprio nella *Vita di Plotino*, a 20. 7-9:⁴⁶

Se infatti ce n'erano anche altre (*scil.*, di copie corrette dei trattati di Plotino), erano quelle che erano state corrette da Amelio, poiché erano riprese dagli originali di Plotino.⁴⁷

Quindi, Porfirio sottolinea da almeno due punti di vista differenti che Plotino era piuttosto originale per il modo in cui scriveva i suoi trattati (infatti, componeva senza mai interrompersi e di suo pugno), e proprio questa originalità doppiamente evidenziata rende non certo, ma piuttosto probabile, che effettivamente Plotino potesse scrivere senza avere davanti a sé degli *excerpta*.

Tuttavia, anche accettando questa ipotesi, resta il fatto che all'interno delle *Enneadi* vi sono delle citazioni, e alcune anche letterali: l'unico modo possibile per spiegare la loro presenza è quello di pensare che Plotino citasse a memoria. E, se nella fase di composizione dei trattati la sua memoria non era affidata a supporti come gli *excerpta*, significa che Plotino aveva a tal punto interiorizzato alcuni selezionati passi di altre opere e le relative interpretazioni (siano esse fedeli agli intenti originari dei loro autori o decontestualizzate e adattate a nuovi scopi) da poterli ripetere senza aver bisogno di fonti scritte. Non bisogna dimenticare infatti che Plotino inizia a mettere per iscritto i risultati delle proprie lezioni in età avanzata, a circa cinquant'anni,⁴⁸ e che quindi il suo pensiero era già maturo e la sua formazione completata.

Un'altra preziosa notizia fornita da Porfirio è quella relativa al modo in cui Plotino teneva le sue lezioni: Plotino infatti le organizzava seguendo lo stile di Ammonio, e infondendovi il suo stesso *voûs*. A questo proposito sono significativi

46 Cfr. T. Dorandi, *Le stylet et la tablette*, op. cit., pp. 69-70. Dorandi ripete la stessa osservazione anche nella seconda edizione dello studio: cfr. Id., *Nell'officina dei classici*, op. cit., p. 55.

47 Cfr. Porfirio, *VP* 20. 7-9: *Εἰ γὰρ τινα καὶ ἄλλα, καὶ τὰ παρ' Ἀμελίου διώρθωτο ὡς ἂν ἐκ τῶν αὐτογράφων μετελημμένα.*

48 Porfirio riporta infatti che Plotino arriva a Roma a quarant'anni, e che inizia a scrivere i primi trattati dopo dieci anni di insegnamento esclusivamente orale: cfr. Porfirio, *VP* 3. 23-24: *Quando Filippo salì la trono, egli (scil., Plotino) venne a Roma all'età di quarant'anni: Καὶ Φιλίππου τὴν βασιλείαν κρατήσαντος τεσσαράκοντα γεγονῶς ἔτη εἰς τὴν Ῥώμην ἄνεισιν;* cfr. anche 3. 32-35: *Per molto tempo Plotino continuò a non scrivere nulla, facendo lezione sulla base degli incontri con Ammonio; e, in questo modo, per dieci anni interi continuò ad insegnare ad alcuni, ma a non scrivere nulla: Πλωτῖνος δὲ ἄχρι μὲν πολλοῦ γράφων οὐδὲν διετέλεσεν, ἐκ δὲ τῆς Ἀμμωνίου συνουσίας ποιούμενος τὰς διατριβάς· καὶ οὕτως ὅλων ἐτῶν δέκα διετέλεσε, συνῶν μὲν τισι, γράφων δὲ οὐδέν.*

due passi della *Vita di Plotino*, e cioè 7. 33-35 e 14. 14-16:

Per molto tempo Plotino continuò a non scrivere nulla, facendo lezione sulla base degli incontri con Ammonio; e, in questo modo, per dieci anni interi continuò ad insegnare ad alcuni, ma a non scrivere nulla.⁴⁹

Nelle sue lezioni si leggevano i commenti, sia di Severo, sia di Cronio o Numenio o Gaio o Attico e, fra i peripatetici, quelli di Aspasio, di Alessandro, di Adrasto e di quelli che capitavano. Nessuno di questi però veniva semplicemente letto, ma egli (*scil.*, Plotino) era originale e straordinario nell'attività teoretica, anche portando lo spirito di Ammonio nelle lezioni.⁵⁰

I due brani appena citati dimostrano che Ammonio era una presenza silenziosa ma costante nelle lezioni di Plotino, e attestano una certa dipendenza dell'insegnamento orale, e conseguentemente anche di quello scritto, di Plotino dal suo maestro. È impossibile ricostruire quali teorie di Ammonio fossero state fatte proprie da Plotino, e in che misura esse avessero influenzato il suo pensiero (dal momento che, com'è noto, Ammonio non ha scritto nulla); quello che però si può stabilire sulla base di *VP* 7. 33-35 e 14. 14-16 è che una tradizione orale alessandrina, insegnata da Ammonio, rivive in una certa misura nelle *Enneadi*, e che essa verosimilmente racchiude non soltanto delle teorie, ma anche una particolare interpretazione del pensiero di alcuni autori che autorizza la formulazione di queste teorie.

Quindi, si può supporre che una delle probabili fonti dei riferimenti agli antichi e delle interpretazioni ad essi dati che ritroviamo nelle *Enneadi* siano gli insegnamenti ricevuti da Ammonio ad Alessandria, sebbene non si possa verificare se e, eventualmente, in che misura ciò sia avvenuto, visto che questa tradizione orale, riservata a pochi, non è mai stata messa per iscritto.

49 Cfr. Porfirio, *VP* 3. 32-35.

50 Cfr. Porfirio, *VP* 14. 10-16: 'Εν δὲ ταῖς συνουσίαις ἀνεγινώσκειτο μὲν αὐτῷ τὰ ὑπομνήματα, εἴτε Σεβήρου εἴη, εἴτε Κρονίου ἢ Νουμηνίου ἢ Γαίου ἢ Ἀττικοῦ, κἀν τοῖς Περιπατητικοῖς τὰ τε Ἀσπασίου καὶ Ἀλεξάνδρου Ἀδράστου τε καὶ τῶν ἐμπεσόντων. Ἐλέγετο δὲ ἐκ τούτων οὐδὲν καθάπαξ, ἀλλ' ἴδιος ἦν καὶ ἐξηλλαγμένος ἐν τῇ θεωρίᾳ καὶ τὸν Ἀμμωνίου φέρων νοῦν ἐν ταῖς ἐξετάσεσιν.

4. *Da dove derivano le citazioni dei presocratici nelle Enneadi? Ipotesi a confronto*

La grande diffusione di antologie e manuali nella tarda antichità viene spesso chiamata in causa anche per spiegare l'origine dei riferimenti ai presocratici disseminati nelle *Enneadi*: la maggior parte degli studiosi, infatti, sostiene che Plotino conosce e cita le antiche δόξαι grazie a dossografie compilate ad Alessandria, la città in cui aveva soggiornato per undici anni completando la sua formazione filosofica sotto la guida di Ammonio.⁵¹ Tuttavia, si possono avanzare altre due ipotesi per spiegare l'origine degli accenni ai presocratici nei trattati plotiniani: infatti alcuni sostengono che Plotino potrebbe essere entrato in contatto con il loro pensiero grazie alla consultazione diretta dei loro scritti, mentre secondo altri Plotino attingerebbe le sue informazioni da autori che nelle loro opere riportano e discutono le δόξαι più autorevoli sul tema esaminato, seguendo una prassi che in ultima analisi deriva dai passi dialettici del corpus aristotelico.

Attraverso la trattazione di ciascuna ipotesi è possibile ricostruire lo *status quaestionis* di questa ricerca.

4.1.1. *Fonti secondarie a carattere dossografico: studi*

La tesi secondo cui Plotino attingerebbe le notizie sui presocratici da fonti a carattere secondario, quali manuali e antologie, è stata avanzata da John M. Rist, il quale afferma nel suo studio monografico su Plotino che i riferimenti agli antichi in IV 8 [6] ed in V 1 [10] (contenenti le rassegne di presocratici più lunghe e celebri di tutte le *Enneadi*) sembrano ripresi da manuali piuttosto che dai loro scritti originali, in quanto le notizie riportate su di loro sono delle ovvietà. Se Plotino nomina i presocratici a sostegno di teorie fortemente innovative (cioè, la dottrina dell'anima non discesa di IV 8 [6] e quella delle tre ipostasi in V 1 [10]), non è per ragioni di ordine teoretico, ma per obbedienza ad una tradizione inaugurata da Aristotele. Secondo Rist quindi i presocratici menzionati nelle *Enneadi* sarebbero in sostanza nomi vuoti, che Plotino conosce grazie a fonti secondarie e che cita in ossequio alla prassi comune di stampo aristotelico.⁵²

Rist ha messo in evidenza la dipendenza di Plotino da fonti secondarie; il primo passo verso un'indagine sistematica di esse è stato compiuto però da Walter

51 Cfr. Porfirio, *VP* 3. 20.

52 Cfr. J.M. Rist, *Plotinus. The Road to Reality*, Cambridge University Press, Cambridge 1980 (1^a ed. 1967), pp. 177-178.

Burkert nello studio *Plotin, Plutarch und die platonisierende Interpretation von Heraklit und Empedokles*: rilevando che Plotino, Ierocle, Clemente e Plutarco citano in modo analogo Eraclito, Empedocle e Platone (il cosiddetto *Dreierschema*) quali autorità circa l'immortalità dell'anima e la divisione fra sensibile e intelligibile, Burkert ne dimostra la comune dipendenza da un modello di presentazione piuttosto corrente ad Alessandria,⁵³ la cui elaborazione sarebbe avvenuta, secondo lui, in un periodo di poco anteriore a Plutarco (46/48- 125/127 d.C.).

La datazione della fonte comune a Plotino, Ierocle, Clemente e Plutarco è stata corretta in seguito da Jaap Mansfeld il quale, individuando l'attestazione del *Dreierschema* anche in alcuni scritti di Filone di Alessandria (vissuto nel 20 a.C.- 45 d.C. circa), ha messo in evidenza che esso era già noto ed usato nel I sec. a.C. dall'ambiente dell'esegesi ebraica alessandrina.⁵⁴ Mansfeld ha quindi continuato la ricerca avviata da Burkert sulle fonti dossografiche delle *Enneadi* interrogandosi sulle origini dei riferimenti ai presocratici in IV 8 [6]⁵⁵ e V 1 [10]:⁵⁶ in questi trattati i presocratici sono menzionati secondo sequenze che non sarebbero state stabilite da Plotino per la prima volta, ma che sarebbero già state attestate anteriormente. Secondo Gelzer i riferimenti a Eraclito ed Empedocle a V 1 [10], 8. 25-26 dipenderebbero dal passo 242 d-e del *Sofista*, in cui Platone riconosce che i due filosofi si erano interrogati sul rapporto fra uno e molti.⁵⁷ Mansfeld però ha contestato la dipendenza del passo in questione dal *Sofista* mettendo in luce alcune divergenze fra Plotino e Platone, prima fra tutte il fatto che Platone, a differenza di Plotino, non attribuisce ad Eraclito ed Empedocle la distinzione del reale fra sensibile e intelligibile; Mansfeld ritiene che il passo in questione dipenda dalla medesima tradizione da cui derivano anche gli accenni ai presocratici di IV 8 [6]: in entrambi i casi infatti l'attenzione è focalizzata su temi e filosofi, quali Empedocle, Eraclito, Pitagora e Platone, centrali nel medio platonismo. Tuttavia, il fatto che Anassagora e Parmenide siano menzionati in V 1

53 Cfr. W. Burkert, *Plotin, Plutarch und die platonisierende Interpretation von Heraklit und Empedokles*, in J. Mansfeld, L. M. de Rijk (ed.), *Kephalaion. Studies in Greek Philosophy and its Continuation offered to C. J. de Vogel*, Van Gorcum, Assen 1975, pp. 137-146.

54 Cfr. J. Mansfeld, *Heraclitus, Empedocles and Others in a Middle Platonist Cento in Philo of Alexandria*, "Vigiliae Christianae", 38, 1985, pp. 131-156; poi in Id., *Studies in Later Greek Philosophy and Gnosticism*, Variorum Reprints, London 1989, pp. 131-156.

55 Cioè, IV 8 [6], 1. 11-35 e 5. 5-8.

56 Cioè, V 1 [10], 8.10 - 9. 7.

57 Cfr. T. Gelzer, *Plotins Interesse an den Vorsokratikern*, op. cit., pp. 126-127.

[10] ma non in IV 6 [8] dimostrerebbe, secondo Mansfeld, che i *centos* (ossia, set di citazioni) sulla teoria metafisica dei due mondi e sull'immortalità dell'anima e sulla sua discesa nel sensibile, pur appartenendo alla medesima tradizione, ne rappresentano due rami distinti.⁵⁸ Inoltre, Mansfeld mostra che anche Plutarco, Numenio, Attico, Clemente e Filone menzionano in modo analogo a Plotino gli stessi presocratici, ma in modo indipendente l'uno dall'altro: è chiaro quindi che questi autori attingono alla medesima tradizione esegetica, e che essa era stata elaborata ad Alessandria fra I sec. a.C. e II sec. d.C., poiché è attorno a questo ambiente culturale che essi gravitavano.

Grazie alle ricerche di Burkert e di Mansfeld emerge che le rassegne di pensatori antichi riportate in IV 8 [6] e in V 1 [10] dipendono da fonti dossografiche in cui le dottrine di questi filosofi sono filtrate dall'interpretazione medioplatonica. È impossibile individuare la fonte esatta di Plotino, a causa della scarsità di dossografie antiche in nostro possesso; tuttavia, secondo Mansfeld è possibile rilevarne alcuni tratti nei *Placita* di Aezio, poiché quest'opera e la fonte di Plotino apparterebbero alla medesima tradizione o a tradizioni affini.

Mansfeld ritiene che la caratteristica fondamentale della tradizione che sta alle spalle di Aezio e di Plotino sia una particolare interpretazione di Empedocle e di Pitagora, in base alla quale il pitagorismo è descritto come un dualismo, il ciclo cosmico diviene la teoria platonizzante dei due mondi, e le due forze Amore e Contesa corrispondono, rispettivamente, all'Uno e alla Diade Indefinita di matrice pitagorico-platonica, intesi l'uno come polo positivo o Dio, e l'altro come polo negativo o *Daimon* (divinità inferiore). Nella dossografia di Aezio, infatti, la filosofia di Empedocle è sintetizzata in questi termini in I 26.1 ed in I 7. 28:⁵⁹

Empedocle (afferma che) l'essenza della Necessità è la causa che si serve dei principi e degli elementi.

Empedocle (afferma che) < gli elementi e i principi > e l'Uno < siano dei>. L'Uno è la Necessità, e la sua materia sono i quattro elementi, e le sue forme sono la Contesa e l'Amore. Egli dice anche che gli elementi sono dei e che la loro mescolanza, lo Sfero, < è dio >. E il cosmo si risolverà in questa

58 Cfr. J. Mansfeld, *Heresiography in Context. Hippolitus' Elenchos as a Source for Greek Philosophy*, Brill, Leiden 1992, pp. 300-307, in part. pag. 306.

59 Cfr. J. Mansfeld, *Heresiography in Context. Hippolitus' Elenchos as a Source for Greek Philosophy*, op. cit., pp. 274-275.

entità uniforme. Egli crede anche che le anime siano divine, e siano divini anche quei puri che partecipano di esse in modo puro.⁶⁰

Aezio non è però l'unico a leggere in questo modo Empedocle, interpretando la Necessità dei *Καθαρμοί* alla luce della fisica esposta nel *Περὶ φύσεως*,⁶¹ dal momento che il pensiero di Empedocle viene interpretato in questo senso anche nei commenti di Siriano, di Asclepio, di Filopono e di Simplicio.⁶²

Anche il pitagorismo riceve una particolare interpretazione nelle pagine di Aezio, come testimoniano I 7. 18 e I 3. 8, 281 a 6-b 4.⁶³

Pitagora (afferma che) fra i principi la Monade è dio ed è il bene, e che tale è la natura dell'Uno e lo stesso Intelletto; la Diade Indefinita invece è una divinità inferiore ed è il male, per cui esiste la pluralità materiale.

Di nuovo < Pitagora pone > la Monade e la Diade Indefinita fra i principi; fra i principi l'uno di adopera per la causa produttrice ed eidetica, cioè l'Intelletto divino, l'altra per ciò che è passivo e materiale, cioè il cosmo visibile.

60 Nella mia traduzione seguo la ricostruzione del testo proposta da Mansfeld in *Heresiography in Context. Hippolitus' Elenchos as a Source for Greek Philosophy*, op. cit., pp. 263-264, n. 62, 66 e 67.

61 Catherine Osborne sostiene che Empedocle abbia scritto un unico poema sulla natura dal forte afflato religioso, e propone di interpretare le teorie fisiche alla luce dell'esilio dei δαίμονες, ricostruendo un sistema in cui si intrecciano etica, fisica e religione; l'ipotesi per cui Empedocle avrebbe scritto un solo poema, indicato dalle fonti ora come *Καθαρμοί* ora come *Φυσικά* e, più raramente, come *Περὶ φύσεως* si basa sull'analisi delle occorrenze del titolo e delle dediche e sul vaglio delle testimonianze, soprattutto di Diogene Laerzio e di Plutarco: cfr. C. Osborne, *Empedocles Recycled*, "Classical Quarterly" XXXVII (1987), pp. 24-50. La tesi sostenuta dalla Osborne è stata ripresa in seguito anche in B. Inwood, *The Poem of Empedocles. A Text and Translation with an Introduction*, University of Toronto Press, Toronto-Buffalo-London 1992, pp. 15-18. L'esistenza di due scritti distinti resta però comunemente accettata fra gli studiosi: Dirk Obbink ribadisce infatti che fra i frammenti rimasti di Empedocle vi è il passaggio da un solo destinatario (Pausania) a più (gli amici ed i concittadini), cfr. D. Obbink, *The Addressees of Empedocles*, "Materiali e discussione per l'analisi di testi classici" 31 (1993), pp. 51-98; Denis O'Brien invece mette in evidenza le numerose testimonianze antiche che confermano l'esistenza di due poemi: cfr. D. O'Brien, *Empedocles Revisited*, "Ancient Philosophy" 15 (1995), pp. 403-470. Nella stessa direzione si muove, fra gli altri, anche Maria Michela Sassi che, proponendo di collocare il fr. 112 DK nel *Περὶ φύσεως* anziché nei *Καθαρμοί*, evidenzia i due diversi modi in cui Empedocle presenta se stesso: egli si descrive come δαίμων nel fr. 115 DK, e come θεός che ha concluso il ciclo delle incarnazioni nel fr. 112 DK; cfr. M.M. Sassi, *Gli inizi della filosofia: in Grecia*, Bollati Boringhieri, Torino 2009, pp. 236-7.

62 Cfr. Siriano, *In Met.* 11. 28-36; 42. 35-43.28; 43. 30-44. 29; 187. 19-27; cfr. Asclepio, *In Met.* 30.2-30; 197. 29; 198. 8-14 e 25-26; 199. 11; cfr. Filopono, *In Phys.* 24. 3-22; 229. 3-5; *In De an.* 73. 21-74.29; cfr. Simplicio, *In Phys.* 1186. 30-35; 197. 9-13; 189. 2-3. Questi passi vengono elencati ed analizzati in J. Mansfeld, *Heresiography in Context. Hippolitus' Elenchos as a Source for Greek Philosophy*, op. cit., pp. 246-262.

63 Cfr. J. Mansfeld, *Heresiography in Context. Hippolitus' Elenchos as a Source for Greek Philosophy*, op. cit., pp. 267-272.

Mansfeld ritiene molto probabile che sia stata la versione del pitagorismo proposta da Eudoro di Alessandria nel suo commento alla *Metafisica*⁶⁴ a influenzare questa singolare interpretazione di Empedocle: Eudoro infatti afferma che nel pitagorismo vi è una causa prima, chiamata Uno, e che da essa discendono altri due principi opposti ma equipollenti, cioè il secondo Uno, detto anche Monade, e la Diade Indefinita; la novità introdotta da Eudoro consiste nell'interpretare la coppia di principi opposti in senso dualistico, riconoscendo nella Monade la fonte del bene e nella Diade quella del male.⁶⁵ L'interpretazione *more Eudoreo* di Empedocle deriva da una visione della storia della filosofia secondo cui è legittimo attribuire a Pitagora tesi empedoclee perché Empedocle sarebbe stato un seguace di Pitagora, il vero iniziatore della filosofia; inoltre, secondo la testimonianza di Aristotele, Pitagora aveva posto come principi dieci coppie di opposti,⁶⁶ ed Empedocle aveva descritto Bene e Male come due principi antagonisti,⁶⁷ e tali sarebbero anche l'Uno e la Diade Indefinita di Platone, anch'egli in accordo su molti punti con Pitagora e perciò mezzo per ricostruirne la teoria.⁶⁸

In breve, Mansfeld giunge alla conclusione che nella tarda antichità era ricorrente un modo di rappresentare il pitagorismo e la filosofia di Empedocle che, per quanto riguarda le testimonianze in nostro possesso, probabilmente è attestato per la prima volta nel commento alla *Metafisica* aristotelica scritto da Eudoro e si ritrova in seguito nei commenti di Siriano, Asclepio, Filopono e Simplicio, oltre che nei *Placita* di Aezio e nei riferimenti agli antichi riportati da Plutarco, Numenio, Clemente, Filone, Ippolito e Plotino.

Passiamo adesso ad analizzare come questa tradizione avrebbe influenzato

64 Cfr. Eudoro, fr. 4-5 *ap.* Simplicio, *In Phys.* 181. 10-30.

65 Cfr. J. Mansfeld, *Heresiography in Context. Hippolitus' Elenchos as a Source for Greek Philosophy*, op. cit., pp. 272-278. Un ulteriore sostegno all'ipotesi di Mansfeld, secondo cui sarebbe stato Eudoro a elaborare una certa visione della filosofia antica, ed in particolare del pitagorismo, è stato dato in seguito anche da Pierluigi Donini, il quale, esaminando le rassegne dei filosofi dualisti fatte da Plutarco in *De Iside et Osiride* 48, 370 D-F e in *De animae procreatione in Timaeo* 1026 AB (già in parte analizzate da Mansfeld stesso), ha sostenuto che alle spalle di esse vi fosse la lettura di *Met. A* 3-6; tuttavia, dal momento che non ci sarebbero prove del fatto che Plutarco avesse una conoscenza diretta della *Metafisica* (e, più in generale, dei testi di scuola), Donini ritiene molto probabile che Plutarco abbia ripreso l'interpretazione su cui si basano le sue rassegne da Eudoro, il quale aveva scritto un commento su tale opera: cfr. P. Donini, *Testi e commenti, manuali e insegnamento: la forma sistematica della filosofia in età postellenistica*, in Haase, W., Temporini, H. (ed.), *Aufstieg und Niedergang den römischen Welt* II 36.7, De Gruyter, Berlin - New York 1994, pp. 5075-5082.

66 Cfr. Aristotele, *Met.* 986 a 22 - 26.

67 Cfr. Aristotele, *Met.* 985 a 5-10.

68 Cfr. Aristotele, *Met.* 987 a 29- 31.

Plotino in IV 8 [6] ed in V 1 [10] secondo la ricostruzione di Mansfeld.

Come si è già visto discutendo delle citazioni esplicite, in IV 8 [6], 1 i presocratici sono menzionati a proposito della questione di come sia possibile che l'anima, intelligibile per natura, sia discesa nel corpo:

Eraclito infatti, che ci invita a cercare questo, ponendo la necessità dei trapassi fra contrari,⁶⁹ avendo parlato della via in su e della via in giù,⁷⁰ e dicendo che "mutando si riposa"⁷¹ e che "è affannoso affaticarsi e ricominciare per le stesse cose",⁷² sembra tracciare questo quadro, non curandosi di rendere chiaro per noi il discorso, forse perché riteneva necessario che uno indaghi da sé, proprio come anch'egli ha trovato indagando.⁷³ Empedocle, avendo detto che è legge per le anime che hanno peccato cadere quaggiù, ed essendo egli stesso stato esiliato dal dio, è disceso confidando nella folle contesa,⁷⁴ svelando ciò che anche Pitagora, credo, ed i suoi seguaci alludono in modo oscuro riguardo a questo argomento e a molti altri. A quello anche la forma poetica impediva di essere esplicito. Ci resta dunque il divino Platone, il quale disse molte e belle cose riguardo all'anima e molto spesso ha parlato riguardo al suo arrivo quaggiù nei suoi scritti, cosicché abbiamo la speranza di trarre da lui qualcosa di chiaro.⁷⁵

In queste righe Plotino introduce il problema della discesa dell'anima nel sensibile riportando cosa è stato sostenuto al riguardo dai suoi predecessori: infatti, Eraclito invita a porre il problema senza però esprimere in modo chiaro la soluzione, probabilmente perché il suo intento è stimolare un percorso di ricerca individuale; anche Empedocle ha parlato dell'incarnazione dell'anima in modo altrettanto enigmatico a causa della forma poetica dei suoi scritti, sebbene abbia espresso la dottrina pitagorica meno oscuramente di quanto abbiano fatto Pitagora

69 Cfr. Eraclito, 22 B 90 DK. L'unica elemento in comune fra la citazione di Plotino e il fr. 90 DK (indicato come fonte nell'apparato dell'editio minor delle *Enneadi* curata da Paul Henry e Hans-Rudolph Schwyzer) è dato da ἀνταμοιβή, "scambio, passaggio", che Eraclito però riferisce al fuoco e non al destino dell'anima: cfr. C. D'Ancona (ed.), *Plotino. La discesa dell'anima nei corpi (IV 8 [6]). Plotiniana Arabica (Pseudo-Teologia di Aristotele, capitoli 1 e 7; "Detti del sapiente greco")*, Il Poligrafo, Padova 2003, pp. 137-138.

70 Cfr. Eraclito, 22 B 60 DK.

71 Cfr. Eraclito, 22 B 84a DK.

72 Cfr. Eraclito, 22 B 84b DK.

73 Cfr. Eraclito, 22 B 101 DK.

74 Cfr. Empedocle, 22 B 115 DK.

75 Cfr. IV 8 [6], 1. 11-26.

ed i suoi seguaci; pertanto, l'unico modo di affrontare il problema consiste nel rifarsi a quanto ha detto Platone nei suoi dialoghi, sia perché egli ha affrontato spesso la questione, sia perché ne ha parlato in modo molto più chiaro degli altri. Sullo sfondo, c'è la convinzione che la tradizione filosofica greca sia fortemente unitaria (la verità, infatti, non può che essere una) e che la filosofia di Platone ne rappresenti il culmine, in quanto espressione chiara e compiuta dell'antica e vera sapienza. Di conseguenza, l'esegesi dei testi platonici permette l'interpretazione delle parole enigmatiche degli antichi.

Un esempio concreto di tale procedimento si trova in IV 8 [6], 5. 1-8, in cui alcune espressioni apparentemente contraddittorie di Platone, di Empedocle e di Eraclito vengono spiegate alla luce dell'esegesi del testo platonico svolta nel capitolo precedente e tesa a dimostrare che l'anima vive una doppia vita, quella di lassù (τόν [βίον] τε ἐνταῦθα) e quella di quaggiù (τόν ἐκεῖ):

Dunque non si contraddicono fra loro la semina nel divenire,⁷⁶ o la discesa per il perfezionamento del tutto,⁷⁷ o la pena⁷⁸ e la caverna,⁷⁹ o la necessità e la volontarietà, proprio perché la volontarietà implica la necessità, e l'essere nel corpo che è cattivo; e neppure la fuga dal dio, a cui accenna Empedocle, e l'errare, e neppure la colpa dopo la quale vi è la pena,⁸⁰ e neppure il riposo nella fuga di cui parla Eraclito, né in generale la discesa volontaria e quella involontaria.^{81 82}

In questo passo Plotino torna a presentare il perfetto accordo fra quanto Platone, Empedocle ed Eraclito hanno sostenuto e sintetizzato con immagini particolarmente significative. Tuttavia, a ben vedere vi è una grossa differenza rispetto al primo capitolo di IV 8 [6], dal momento che non sono menzionati Pitagora ed i suoi seguaci: credo che ciò sia da mettersi in relazione, da un lato, con la presentazione di Empedocle fatta nel primo capitolo in cui, benché con

76 Cfr. Plat., *Tim.* 41 e 4-5.

77 Cfr. Plat., *Tim.* 41 e 4-5.

78 Cfr. Plat., *Phaedr.* 249 a 6-7.

79 Cfr. Plat., *Resp.*, 514 a-520 b.

80 Cfr. Empedocle, 31 B 115 DK.

81 Cfr. Eraclito, 22 B 84 a e 60 DK.

82 Cfr. IV 8 [6], 5. 1-8: Οὐ τοίνυν διαφωνεῖ ἀλλήλοις ἢ τε εἰς γένεσιν σπορὰ ἢ τε εἰς τελείωσιν κάθοδος τοῦ παντός, ἢ τε δίκη τό τε σπῆλαιον, ἢ τε ἀνάγκη τό τε ἐκούσιον, ἐπεὶπερ ἔχει τὸ ἐκούσιον ἢ ἀνάγκη, καὶ τὸ ἐν κακῷ τῷ σώματι εἶναι· οὐδ' ἢ Ἐμπεδοκλέους φυγὴ ἀπὸ τοῦ θεοῦ καὶ πλάνη οὐδ' ἢ ἀμαρτία, ἐφ' ἣ ἢ δίκη, οὐδ' ἢ Ἡρακλείτου ἀνάπαυλα ἐν τῇ φυγῇ, οὐδ' ὅλως τὸ ἐκούσιον τῆς καθόδου καὶ τὸ ἀκούσιον αὐ.

qualche incertezza, egli viene descritto come il portavoce delle teorie oscure di Pitagora⁸³ e, dall'altro, con il fatto che Plotino (diversamente da molti altri platonici) non sembra aver nutrito un vero interesse per la figura di Pitagora, tanto che nei pochi passi delle *Enneadi* in cui sono riportate tesi pitagoriche sono menzionati più spesso i pitagorici che non Pitagora.⁸⁴

Mansfeld sostiene che le due rassegne di pensatori antichi di IV 8 [6] siano testimonianze di una tradizione ben radicata: attraverso un lungo confronto con la *Refutatio omnium haeresium*, (che non verrà qui ricostruito perché ciò andrebbe oltre i confini e gli interessi della presente ricerca), egli mostra infatti che anche Ippolito considera Empedocle, Eraclito e Platone come esponenti del pitagorismo,⁸⁵ comunemente considerato fra i platonici della tarda antichità come la fonte dell'antico sapere greco.

L'altro passo delle *Enneadi* preso in esame da Mansfeld è V 1 [10], 8-9, in cui Plotino afferma che l'idea di una natura intelligibile scandita da tre ipostasi non è una novità da lui introdotta, bensì una teoria molto antica sostenuta da coloro che hanno seguito gli insegnamenti di Pitagora, cioè Platone, Parmenide, Anassagora, Eraclito, Empedocle e, per certi aspetti, anche Aristotele:

E questi discorsi non sono nuovi né sono di adesso, ma anticamente sono stati pronunciati in modo non esplicito, ed i discorsi di adesso sono interpreti di quelli, attestando con la testimonianza degli scritti di Platone che queste teorie sono antiche. Dunque anche Parmenide sostenne precedentemente tale opinione in quanto unì in un'unica sostanza essere e pensiero, e non pose l'essere negli enti sensibili, dicendo "La stessa cosa sono infatti il pensare e l'essere".⁸⁶ E dice che questo è immobile - pur avendogli aggiunto il pensare - e gli nega ogni movimento corporeo, affinché rimanga identico, e usando l'immagine di sfere solide, poiché possiede tutte le cose che vi sono racchiuse e poiché il pensiero non gli è esterno ma è in se stesso.⁸⁷ Parlando dell'uno nei suoi scritti però viene accusato di aver trovato questo uno nel

83 Cfr. IV 8 [6], 1.18-23.

84 Plotino non nomina mai Pitagora da solo ma sempre insieme ai suoi seguaci in due passi, cioè in IV 8 [6], 1.18-23 ed in V 1 [10], 9. 27-32, mentre fa riferimento ai pitagorici in tre brani, in IV 7 [2], 8 (4), 3-9, in V 5 [32], 6. 27-28 ed in VI 6 [34], 5. 10-11.

85 Ippolito riconduce anche Aristotele al pitagorismo in quanto allievo di Platone, sebbene egli abbia rifiutato la teoria della trasmigrazione delle anime; per l'adesione al pitagorismo di Eraclito, Empedocle e Platone nelle pagine di Ippolito, cfr. J. Mansfeld, *Heresiography in Context. Hippolytus' Elenchos as a Source for Greek Philosophy*, op. cit., pp. 50-52.

86 Cfr. Parmenide, 28 B 3 DK.

87 Cfr. Parmenide, 28 B 8 DK.

molteplice. Ma in Platone Parmenide, parlando con più esattezza, distingue fra loro il primo uno, che è l'uno più determinante, e il secondo, detto uno-molti, e il terzo, uno-e-molti. E in questo modo anch'egli concorda con le tre nature.

Anassagora, affermando che l'intelletto è puro e non mescolato ad altro, pone anch'egli che il primo sia semplice e che l'uno sia separato, ma per la sua antichità non si è mostrato preciso.⁸⁸ Anche Eraclito sapeva che l'uno è eterno e intelligibile: infatti i corpi, scorrendo, sono sempre in divenire.⁸⁹ E secondo Empedocle la contesa separa, mentre l'amore unisce - anch'egli lo pone come incorporeo - e gli elementi come materia.⁹⁰ Aristotele in seguito pose il primo come separato e intelligibile,⁹¹ ma dicendo che pensa se stesso⁹² a sua volta non lo rende primo.⁹³

In questo brano Plotino afferma di essere l'esegeta di una teoria nota già agli antichi, come viene testimoniato dai testi platonici. Gli scritti di Platone non sono solo testimonianze di tesi antiche, ma anche ausilio per la loro comprensione: infatti quanto è stato sostenuto da Parmenide può essere compreso pienamente solo grazie all'omonimo dialogo, poiché è qui che le sue teorie sono espresse con maggior precisione (ἀκριβέστερον λέγων).⁹⁴ Plotino passa in seguito ad esporre in modo sintetico le tesi di Anassagora, Eraclito ed Empedocle, concludendo poi la sua rassegna confutando le tesi aristoteliche sulla natura del principio.

A differenza di quanto accade con Parmenide, Platone non viene chiamato in

88 Cfr. Anassagora, 59 B 12 DK.

89 Cfr. Eraclito, 22 B 91 DK.

90 Cfr. Empedocle, 31 B 115 DK.

91 Cfr. Aristotele, *De an.*, 430 a 18.

92 Cfr. Aristotele, *Met.*, 1072 b 20-21.

93 Cfr. V 1 [10], 8.10- 9.9: 8. Καὶ εἶναι τοὺς λόγους τούσδε μὴ καινοὺς μηδὲ νῦν, ἀλλὰ πάλαι μὲν εἰρησθαι μὴ ἀναπεπταμένως, τοὺς δὲ νῦν λόγους ἐξηγητὰς ἐκείνων γεγονέναι μαρτυρίοις πιστωσαμένους τὰς δόξας ταύτας παλαιὰς εἶναι τοῖς αὐτοῦ τοῦ Πλάτωνος γράμμασιν. Ἦπτετο μὲν οὖν καὶ Παρμενίδης πρότερον τῆς τοιαύτης δόξης καθόσον εἰς ταῦτό συνῆγεν ὄν καὶ νοῦν, καὶ τὸ ὄν οὐκ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ἐτίθετο <τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶ τε καὶ εἶναι> λέγων. Καὶ <ἀκίνητον> δὲ λέγει τοῦτο — καίτοι προστιθεὶς τὸ νοεῖν — σωματικὴν πᾶσαν κίνησιν ἐξαίρων ἀπ' αὐτοῦ, ἵνα μὲνη ὡσαύτως, καὶ ὄγκῳ σφαιράς ἀπεικάζων, ὅτι πάντα ἔχει περιειλημμένα καὶ ὅτι τὸ νοεῖν οὐκ ἔξω, ἀλλ' ἐν ἑαυτῷ. Ἐν δὲ λέγων ἐν τοῖς ἑαυτοῦ συγγράμμασιν αἰτίαν εἶχεν ὡς τοῦ ἐνός τούτου πολλὰ εὐρισκομένου. Ὁ δὲ παρὰ Πλάτωνι Παρμενίδης ἀκριβέστερον λέγων διαιρεῖ ἀπ' ἀλλήλων τὸ πρῶτον ἐν, ὃ κυριώτερον ἐν, καὶ δεύτερον <ἐν πολλὰ> λέγων, καὶ τρίτον <ἐν καὶ πολλὰ>. Καὶ σύμφωνος οὕτως καὶ αὐτὸς ἐστὶ ταῖς φύσεσι ταῖς τρισίν.

9. Ἀναξαγόρας δὲ νοῦν καθαρὸν καὶ ἀμύγη λέγων ἀπλοῦν καὶ αὐτὸς τίθεται τὸ πρῶτον καὶ χωριστὸν τὸ ἐν, τὸ δ' ἀκριβὲς δι' ἀρχαιότητα παρήκε. Καὶ Ἡράκλειτος δὲ τὸ ἐν οἶδεν αἰδίον καὶ νοητόν· τὰ γὰρ σώματα γίγνεται αἰεὶ καὶ ῥέοντα. Τῷ δὲ Ἐμπεδοκλεῖ τὸ νεῖκος μὲν διαιρεῖ, ἢ δὲ φιλία τὸ ἐν — ἀσώματον δὲ καὶ αὐτὸς τοῦτο — τὰ δὲ στοιχεῖα ὡς ὕλη. Ἀριστοτέλης δὲ ὕστερον χωριστὸν μὲν τὸ πρῶτον καὶ νοητόν, νοεῖν δὲ αὐτὸ ἑαυτὸ λέγων πάλιν αὐτὸ τὸ πρῶτον ποιεῖ [...].

94 Cfr. V 1 [10], 8. 24.

causa per spiegare le tesi degli altri presocratici menzionati, probabilmente per il semplice motivo che non esistono dialoghi che portano il loro nome. Ciononostante, la comune adesione alla medesima tradizione di pensiero viene ribadita e spiegata alla fine del capitolo 9:

Cosicché fra gli antichi coloro che a loro volta concordarono soprattutto con Pitagora ed i suoi seguaci e con Ferecide riguardo all'essenza ne accettarono la natura; ma gli uni ne trattarono nei loro scritti, e gli altri non nei loro scritti, ma la spiegarono nelle lezioni non scritte oppure ne tacquero del tutto.⁹⁵

Secondo Plotino, gli antichi che posero l'esistenza di tre nature intelligibili si collocarono sulla linea di pensiero inaugurata dai pitagorici e da Ferecide.

La rassegna di pensatori antichi in V 1 [10] è sostanzialmente la stessa di IV 8 [6], con l'aggiunta di Parmenide e di Anassagora: ciò che emerge è una tradizione di riferimento antica e autorevole, che assegna un ruolo di primo piano a Platone, Eraclito ed Empedocle (citati nella medesima sequenza in entrambi i trattati)⁹⁶ e che viene fatta risalire a Pitagora, sebbene sia impossibile conoscere ciò che egli ha veramente detto. Mansfeld sostiene che il lungo riferimento ai presocratici di V 1 [10] sia da mettersi in relazione non soltanto con Ippolito (che, come abbiamo visto, condivide con Plotino l'interpretazione in chiave pitagorica di Platone, Eraclito ed Empedocle) ma anche con i *Placita* di Aezio, una delle poche raccolte dossografiche in nostro possesso: infatti a 9.3 Plotino attribuisce ad Eraclito la conoscenza di un principio eterno (αίδιον), proprio come si legge in Aezio a I. 7.22⁹⁷ in cui Eraclito afferma che dio è fuoco eterno (περιοδικὸν πῦρ αίδιον). Rilevando la forte analogia fra Plotino ed Aezio, Mansfeld non intende dimostrare che la fonte di Plotino sia Aezio, ma che Plotino cita Eraclito non a partire dal suo antico scritto ma sulla base di una fonte secondaria.⁹⁸

95 Cfr. V 1 [10], 9. 28-32: Ὡστε τῶν ἀρχαίων οἱ μάλιστα συντασσόμενοι αὐτῶν τοῖς Πυθαγόρου καὶ τῶν μετ' αὐτὸν καὶ Φερεκίδου δὲ περὶ ταύτην μὲν ἔσχον τὴν φύσιν· ἀλλ' οἱ μὲν ἐξεργάσαντο ἐν αὐτοῖς αὐτῶν λόγοις, οἱ δὲ οὐκ ἐν λόγοις, ἀλλ' ἐν ἀγράφοις ἐδείκνυον συνουσίαις ἢ ὅλως ἀφεῖσαν.

96 In IV 8 [6], 4 Plotino spiega il senso di alcune espressioni usate da Platone nei suoi dialoghi e poi, a 5. 1-7, passa a interpretare Eraclito prima ed Empedocle poi. Lo stesso schema si ritrova in V 1 [10]: a 8. 1-10 viene sintetizzato il contenuto della *II Lettera*, che Plotino attribuiva a Platone ed a 9. 3-7, dopo i riferimenti a Parmenide e Anassagora assenti in IV 8 [6], si parla di Eraclito e di Empedocle.

97 Cfr. Eraclito, 22 A 8 DK.

98 Cfr. J. Mansfeld, *Heresiography in Context. Hippolitus' Elenchos as a Source for Greek Philosophy*, op. cit., pp. 304-305.

4.1.2. Fonti secondarie a carattere dossografico: considerazioni

Stabilire un nesso fra Aezio e Plotino sembra legittimo non soltanto per le analisi condotte da Mansfeld su IV 8 [6] e V 1 [10], ma anche per una serie di considerazioni circa il contesto comune ad entrambi, ossia l'Alessandria dei primi tre secoli d.C.

Sappiamo bene infatti che Plotino completò la propria formazione filosofica in questa città: nella *Vita di Plotino* che apre la sua edizione degli scritti del maestro, Porfirio descrive la permanenza di Plotino ad Alessandria come l'evento cardine della sua vita, poiché è qui che egli si reca per completare la propria formazione filosofica e, dopo aver trovato insoddisfacenti alcune lezioni dei maestri più famosi,⁹⁹ incontra Ammonio, la cui interpretazione del platonismo lo impressionò a tal punto da produrre in lui un'autentica conversione¹⁰⁰ e da indurlo a rimanere

99 Cfr. Porfirio, *VP* 3. 8-12: A ventotto anni si dedicò alla filosofia e, pur essendo entrato in contatto con i più illustri maestri di allora ad Alessandria, ritornava dalle loro lezioni pieno di delusione e afflizione, finché confidò ad uno degli amici ciò che provava; e quello, avendo compreso ciò che voleva la sua anima, lo condusse da Ammonio, che non conosceva ancora: Εἰκοστὸν δὲ καὶ ὄγδοον ἔτος αὐτὸν ἄγοντα ὀρμηῆσαι ἐπὶ φιλοσοφίαν καὶ τοῖς τότε κατὰ τὴν Ἀλεξάνδρειαν εὐδοκιμοῦσι συσταθέντα κατιέναι ἐκ τῆς ἀκροάσεως αὐτῶν κατηφῆ καὶ λύπης πλήρη, ὡς καὶ τινι τῶν φίλων διηγείσθαι ἃ πάσχοι· τὸν δὲ συνέντα αὐτοῦ τῆς ψυχῆς τὸ βούλημα ἀπενέγκαι πρὸς Ἀμμώνιον, οὐ μὲν ἔπειρατο. L'insoddisfazione dei giovani giunti dalle province nella capitale egizia per completare gli studi nei confronti degli insegnanti attivi ad Alessandria, oltre che essere stato probabilmente, in alcuni casi, un dato reale, è un *topos* letterario finalizzato a rappresentare i travagli che la ricerca di un vero maestro comporta; solo l'incontro con un insegnante eccezionale pone fine alla ricerca, innescando nell'allievo un'autentica conversione: cfr. J. Whittaker, *Plotinus ad Alexandria: Scholastic Experiences in the Second and Third Centuries*, "Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale" VIII, 1997, pp. 162-169.

100 Al termine della sua prima lezione di Ammonio, Plotino disse all'amico che lo aveva invitato a parteciparvi: "Cercavo questo! (Τοῦτον ἐζήτητον)", cfr. Porfirio, *VP* 3.11-13. Ammonio continua ad esercitare la sua influenza su Plotino anche dopo la sua morte: Porfirio infatti afferma che Plotino conduceva le sue ricerche "portando lo spirito di Ammonio" (τὸν Ἀμμωνίου φέρων νοῦν, cfr. Porfirio *VP*, 14. 16). È tuttavia ignoto che cosa avesse veramente insegnato Ammonio: infatti dopo la sua morte Plotino, Erennio ed Origene, i suoi allievi, strinsero il patto di non divulgare le idee del maestro. L'accordo fu però violato prima da Erennio, poi da Origene e infine da Plotino, il quale iniziò a scrivere dopo dieci anni di insegnamento esclusivamente orale: cfr. Porfirio, *VP* 3. 24-35. Dal momento che né la *Vita di Plotino* né altri scritti ci danno informazioni precise sulla natura di questo patto, gli studiosi hanno avanzato diverse ipotesi circa i motivi che possono aver indotto i tre allievi a stringere un accordo per poi infrangerlo, mettendo in relazione la necessità di non divulgare la dottrina di Ammonio con una sua originale interpretazione del platonismo:: cfr. H. Dörrie, *Ammonios der Lehrer Plotins*, "Hermes" 83, 1955, pp. 439-437, poi in Id., *Platonica minora*, Wilhelm Fink, Munchen 1976, pp. 324-360, in cui si sostiene che il patto è dovuto al fatto che Ammonio fosse una sorta di teurgo che trasmetteva insegnamenti esoterici e legati al pitagorismo. Alcune riserve sull'ipotesi avanzata da Dörrie si hanno in E. R. Dodds, *Numenius and Ammonius, Les Sources de Plotin. Dix exposés et Discussions*, Fondation Hardt, Vandœuvres-Genève 1960, pp. 3-32, in part. pp. 24-32, in cui si pone l'accento sulla scarsità delle informazioni su Ammonio in nostro possesso, che non autorizzano a definirlo come un esoterico o un teurgo. R. Harder ha invece sostenuto che il patto fra Erennio, Origene e Plotino vertesse sul divieto di presentare come proprie le idee che i tre avevano in comune con il loro maestro: cfr. Id., *Plotins Schriften*, Band V. Porphyrios. *Über Plotins Leben und über die Ordnung seiner Schriften*, Meiner, Hamburg 1958, pp. 86-87. Il patto di Erennio, Origene e Plotino viene messo in relazione con il

alla sua scuola fino alla morte del maestro. La permanenza di Plotino ad Alessandria è tradizionalmente posta fra il 232 ed il 243 d.C.: infatti, Porfirio afferma che Plotino arriva nella capitale egizia all'età di ventotto anni (era nato nel 205 d.C.) e che vi rimane per undici anni.¹⁰¹

Anche la compilazione dei *Placita* di Aezio deve essere avvenuta nell'ambito dell'ambiente culturale alessandrino: nulla sappiamo di Aezio tranne, appunto, il suo nome e la sua attività di dossografo, ma Jaap Mansfeld e David T. Runia, ricostruendo e studiando i suoi *Placita* nei tre volumi di *Aëtiana*, collocano l'attività di Aezio ad Alessandria poiché nella sua opera viene menzionato Senarco, un filosofo peripatetico attivo in questa città nel I sec. a. C. Inoltre, secondo Mansfeld e Runia, il legame di Aezio con Alessandria sembra confermato anche dal fatto che Stobeo mette in relazione i suoi *Placita* con quelli di Ario Didimo, il quale probabilmente è da identificarsi con Ario di Alessandria, stoico attivo nel I sec. a.C. L'assenza di riferimenti ad autori vissuti dopo il I sec. a.C. ha indotto Mansfeld e Runia a porre come *terminus ante quem* per la composizione dell'opera di Aezio il 150 d.C.¹⁰² I *Placita* di Aezio, quindi, sarebbero stati composti ad Alessandria circa settant'anni prima che Plotino arrivasse nella stessa città: si potrebbe quindi supporre che Plotino possa aver consultato non soltanto

fatto che Ammonio non ha scritto nulla, in conformità con il disprezzo della scrittura espresso da Platone nella VII Lettera: cfr. T.A. Szlezák, *Plotins und die geheimen Lehren des Ammonios*, in H. Holzhey, W.C. Zimmerli, *Esoterik und Exoterik der Philosophie. Beiträge zur Geschichte und Sinn philosophischer Selbstbestimmung*, Schwabe Basel, Basel/ Stuttgart 1977, pp. 52-69. Secondo M. O. Goulet-Cazé invece il patto nasce dalla consapevolezza, da parte di Erennio, Origene e Plotino, che gli insegnamenti del loro maestro li avevano condotti ad una innovativa lettura del platonismo, in contrasto con le teorie filosofiche divulgate dalle istituzioni platoniche: cfr. Ead., *L'arrière-plan scolaire de la Vie de Plotin*, in L. Brisson, M.O. Goulet-Cazé, R. Goulet, D. O'Brien (ed.), *Porphyre. La Vie de Plotin*, tome I, J. Vrin, Paris 1982, pp. 231-276, in part. pp. 257-260. Infine, molti studi hanno posto l'accento sul fatto che la caratteristica fondamentale dell'insegnamento di Ammonio fosse l'attitudine a interpretare la metafisica di Platone sulla base di principi e teorie elaborate da Aristotele: ad esempio cfr. D. J. O'Meara, *Pythagoras Revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, Oxford University Press, Oxford 1989, pag. 29; cfr. H. J. Blumenthal, *Alexandria as a Centre of Greek Philosophy in Later Classical Antiquity*, "Illinois Classical Studies" 18, 1993, pp. 307-325, in part. pag. 311; cfr. J.-M. Charrue, *Ammonius et Plotin*, "Revue Philosophique de Louvain" 102, 2004, pp. 72-103, in part. pp. 97-100.

101 Cfr. Porfirio, *VP* 3. 8-10 e 20 - 21: A ventotto anni egli (*scil.*, Plotino) si dedicò alla filosofia e, pur essendo entrato in contatto con i più illustri maestri di allora ad Alessandria, ritornava dalle loro lezioni pieno di delusione e afflizione, finché confidò ad uno degli amici ciò che provava; e quello, avendo compreso ciò che voleva la sua anima, lo condusse da Ammonio, che non conosceva ancora. [...] Egli infatti, restando undici anni presso Ammonio, ne aveva frequentato le lezioni: Εικοστὸν δὲ καὶ ὄγδοον ἔτος αὐτὸν ἄγοντα ὀρμησαί ἐπὶ φιλοσοφίαν καὶ τοῖς τότε κατὰ τὴν Ἀλεξάνδρειαν εὐδοκιμοῦσι συσταθέντα κατιέναι ἐκ τῆς ἀκροάσεως αὐτῶν κατηφῆ καὶ λύπης πλήρη, ὡς καὶ τινι τῶν φίλων διηγεῖσθαι ἃ πάσχοι· τὸν δὲ συνέντα αὐτοῦ τῆς ψυχῆς τὸ βούλημα ἀπενέγκαι πρὸς Ἀμμώνιον, οὗ μηδέπω πεπεύρατο. [...] Ἐνδεκα γὰρ ὄλων ἐτῶν παραμένων τῷ Ἀμμωνίῳ συνεσχόλασε.

102 Cfr. J. Mansfeld, D.T. Runia, *Aëtiana. The Method and Intellectual Context of a Doxographer, Volume One: The Sources*, Brill, Leiden 1997, pp. 238-241 e 322.

un'opera appartenente alla medesima tradizione dossografica, ma addirittura la stessa dossografia di Aezio, qualora le informazioni sui presocratici che egli ha derivino principalmente da fonti secondarie di questo tipo.

La dipendenza di Plotino da fonti dossografiche sembrerebbe confermata non soltanto dai riferimenti ai presocratici in IV 8 [6] e V 1 [10] sopra esaminati, ma anche da un passo, e cioè VI 8 [39], 19. 13-20, in cui l'idea di un principio in grado di produrre l'essere proprio in quanto non essere viene presentata come patrimonio comune fra gli antichi:

È forse necessario intendere in questo modo anche l'espressione "al di là dell'essenza", usata allusivamente dagli antichi, non solo perché il principio genera l'essenza, ma perché non è schiavo dell'essenza né di se stesso né la sua essenza è principio per esso ma, essendo principio dell'essenza, non creò l'essenza per sé, bensì una volta creata la lasciò fuori di sé, poiché non ha affatto bisogno dell'essere chi lo crea. Certo neppure in quanto "è" crea questo "è".¹⁰³

Secondo la testimonianza di Plotino, tutti gli antichi avrebbero usato l'espressione τὸ ἐπέκεινα οὐσίας per alludere al principio anteriore all'essere da cui tutto dipende. In realtà, Plotino fa riferimento a *Resp.* 509 b, in cui Platone paragona il Bene al sole, poiché entrambi sarebbero la causa dell'esistenza e dell'intelligibilità delle cose da essi prodotte, e afferma che il Bene è principio perché trascende l'essere per dignità e potenza (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει).¹⁰⁴ Non risulta che il Bene, o comunque il principio primo, sia stato definito in modo analogo da altri fuorché da Platone, e nella *Repubblica* è proprio Socrate a introdurre questa concezione della causa ultima, senza attribuirlo ad altri, né metterla in relazione con le teorie dei predecessori: quindi perché Plotino afferma che a sostenere questa idea sono "gli antichi" e non Platone?

Per spiegare questo fatto si possono avanzare tre ipotesi. In primo luogo, si potrebbe pensare che gli antichi cui allude Plotino siano gli Accademici in generale, i quali hanno sostenuto la medesima idea di Platone: tuttavia non si può

103 Cfr. VI 8 [39], 19. 13-20: Χρὴ δὲ ἴσως καὶ τὸ ἐπέκεινα οὐσίας καὶ ταύτη νοεῖσθαι τοῖς παλαιοῖς λεγόμενον δι' αἰνίξεως, οὐ μόνον ὅτι γεννᾷ οὐσίαν, ἀλλ' ὅτι οὐ δουλεύει οὐδὲ οὐσία οὐδὲ ἑαυτῷ, οὐδὲ ἐστὶν αὐτῷ ἀρχὴ ἢ οὐσία αὐτοῦ, ἀλλ' αὐτὸς ἀρχὴ τῆς οὐσίας ὧν οὐχ αὐτῷ ἐποίησε τὴν οὐσίαν, ἀλλὰ ποιήσας ταύτην ἔξω εἴασεν ἑαυτοῦ, ἅτε οὐδὲν τοῦ εἶναι δεόμενος, ὃς ἐποίησεν αὐτό. Οὐ τοίνυν οὐδὲ καθὼς ἐστὶ ποιεῖ τὸ ἔστι.

104 Cfr. Platone, *Resp.* 509 b 9.

dimostrare in modo certo l'uso di *παλαιοί* in riferimento agli Accademici poiché nelle *Enneadi* non vi sono altre occorrenze del termine in tal senso.¹⁰⁵

Una seconda ipotesi è quella secondo cui Plotino ripete l'espressione di *Repubblica* in quanto Platone ha affermato in modo chiaro quanto è stato detto in maniera enigmatica dagli antichi; è strano però che in VI 8 [39] Plotino non menzioni per nome il filosofo che, ai suoi occhi, rappresenta il culmine della sapienza greca, dal momento che, come si è visto, nelle rassegne di pensatori in IV 8 [6] e V 1 [10]¹⁰⁶ Plotino afferma in modo esplicito che quanto è stato sostenuto anticamente diviene chiaro solo grazie a Platone.

Infine, è possibile che in VI 8 [39] Plotino attribuisca un'espressione esclusivamente platonica agli antichi in generale poiché attinge da una dossografia, in cui le δόξαι raccolte erano interpretate alla luce di quanto sostiene Platone nei suoi scritti, indipendentemente dal loro significato originario.¹⁰⁷ Plotino ritiene che tutti gli antichi abbiano sostenuto la medesima tesi di Platone a proposito della causa prima al di là dell'essere, in quanto sarebbe entrato in contatto con una dossografia in cui erano riportate opinioni antiche coerenti (o presunte tali) con tesi e concetti elaborati da Platone. Tale ipotesi sarebbe compatibile con gli studi di Burkert e di Mansfeld,¹⁰⁸ i quali hanno dimostrato la presenza nelle *Enneadi* del *Dreierschema*, cioè di un modo di citare Eraclito ed Empedocle quali anticipatori di Platone, elaborato nell'ambito del medio platonismo.

In conclusione, la dipendenza di Plotino da fonti secondarie a carattere dossografico sembra confermata non soltanto da numerosi e autorevoli studi, ma anche da alcuni riferimenti agli antichi attestati nelle *Enneadi*.

4.2. Gli autori antichi quali fonti di Plotino per i riferimenti ai presocratici

In alcuni passi delle *Enneadi* gli antichi sono presentati all'interno di cornici

105 Cfr. J. H. Sleeman, G. Pollet, *Lexicon Plotinianum*, 1, I, Brill, Leiden/Leuven 1980, pag. 797.

106 Cfr. IV 8 [6], 1. 23-25 e V 1 [10], 8. 1-15.

107 Cfr. J. Whittaker, *Ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας*, "Vigiliae Christianae" 23, 1969, pp. 91-104, in part. pp. 101-103; poi in Id., *Studies in Platonism and Patristic Thought*, Variorum Reprints, London 1984; cfr. anche H. Dörrie, *Plotino, tradizionalista o innovatore?*, in *Plotino e il neoplatonismo in Oriente e in Occidente, Atti del Convegno internazionale, Roma, 5-9 ottobre 1970*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1974, pp. 195-201, in part. pag. 200; poi compreso, con qualche aggiunta, in Id., *Platonica minora*, Wilhelm Fink, München 1976, pp. 375-389 con il titolo *Tradition und Erneuern in Plotins Philosophieren*.

108 Mi riferisco ai già discussi W. Burkert, *Plotins, Plutarch und die platonisierende Interpretation von Heraklit und Empedocles*, op. cit., e J. Mansfeld, *Heraclitus, Empedocles and Others in a Middle Platonist Cento in Philo of Alexandria*, op. cit.

teoretiche ben definite che, diversamente da IV 8 [6], V 1 [10] e VI 8 [39], non derivano da dossografie ma dagli scritti di altri autori. A questo proposito è significativo il già citato VI 1 [42], 1. 1-6:

Riguardo a quanti e quali siano gli esseri indagarono anche gli antichi più celebri, e alcuni avendo sostenuto che fosse uno solo, altri che fossero un numero determinato, ed altri ancora che fossero infiniti, e ciascuno di loro, chi in un modo e chi in un altro, avendo parlato dell'Uno, degli esseri determinati e di quelli infiniti; e queste stesse opinioni devono essere messe da parte da noi, poiché sono state esaminate a sufficienza dai loro successori.¹⁰⁹

Plotino afferma che la natura dell'essere e la sua origine sono il tema centrale delle riflessioni di tutti gli antichi, ognuno dei quali però ha affrontato a suo modo la questione ponendo o un unico principio oppure principi numerosi, finiti o infiniti; come si è già detto, questo modo di introdurre la questione è un calco di quanto si legge nella *Fisica* di Aristotele:

È certo necessario che il principio sia uno o più di uno [...] se sono più di uno, sono o di numero finito o di numero infinito.¹¹⁰

Secondo gli studi di Mansfeld Aristotele si sarebbe servito, come molti altri (ad esempio Isocrate, Platone, Senofonte e gli autori del corpus ippocratico), di opere in cui gli esponenti del pensiero greco venivano classificati in base alla natura e al numero dei principi da essi posti; catalogazioni di questo tipo si sarebbero diffuse principalmente grazie a Gorgia, il quale a sua volta sarebbe stato influenzato da alcuni scritti di Protagora, polemico nei confronti dei fisici monisti, e di Zenone, in contrasto con i fisici pluralisti.¹¹¹ Tuttavia, anche qualora vi fosse

109 Cfr. VI 1 [42], 1. 1-6: Περὶ τῶν ὄντων πόσα καὶ τίνα ἐζήτησαν μὲν καὶ οἱ πάνυ παλαιοί, ἓν, οἱ δὲ ὀρισμένα, οἱ δὲ ἄπειρα εἰπόντες, καὶ τούτων ἕκαστοι οἱ μὲν ἄλλο οἱ δὲ ἄλλο τὸ ἓν, οἱ δὲ τὰ πεπερασμένα καὶ αὐτὰ ἄπειρα εἰπόντες· καὶ τοῖς μετ' αὐτοῦ ἐξετασθεῖσαι αὐτὰ αἱ δόξαι ἰκανῶς ἀφετέαι ἡμῖν.

110 Cfr. Aristotele, *Phys.* 184b 15-16 e 18: Ἀνάγκη δ' ἦτοι μίαν εἶναι τὴν ἀρχὴν ἢ πλείους [...]· εἰ δὲ πλείους, ἢ πεπερασμένας ἢ ἀπείρους.

111 Oltre a Gorgia, anche Ippia aveva compilato raccolte di opinioni antiche di cui si sarebbero serviti, fra gli altri, anche Platone, Isocrate e Aristotele; i due sofisti avevano però approcci diversi: mentre Gorgia tendeva a enfatizzare il disaccordo fra i pensatori citati (anticipando così una prassi ripresa nelle dossografie composte nell'Accademia scettica), Ippia preferiva accentuarne il sostanziale accordo; le origini del genere dossografico sono ricostruite in J. Mansfeld, *Aristotle, Plato and the Preplatonic Doxography and Chronography*, in G. Cambiano (ed.), *Storiografia e dossografia nella filosofia antica*, Tirrenia Stampatori, Torino 1986, pp. 1-59; poi in Id., *Studies in*

una dossografia alle spalle di Aristotele, il riferimento agli antichi in VI 1 [42] di certo non dipende da una raccolta di *Placita* ma dalla *Fisica*.

Anche un altro riferimento agli antichi che si legge nelle *Enneadi* sembra derivare dallo scritto di un autore piuttosto che da una dossografia. In II 1 [40], 2. 6-14, il perpetuo mutamento della corporeità, tanto nel mondo sublunare quanto in quello celeste, è presentato come idea comune a Platone, ad Aristotele e, in base ad una citazione di Eraclito, a tutti i fisici:

Pensano questo, infatti, quelli che si sono espressi sulla natura e lo stesso Platone, a proposito non soltanto degli altri corpi ma anche di quelli celesti. Dice: "In che modo infatti ciò che ha un corpo ed è visibile potrebbe avere l'immutabilità e l'identità con se stesso?". E concordando su questo evidentemente con Eraclito, il quale dice che anche il sole è sempre in divenire.¹¹² Non potrebbe esserci infatti nessuna difficoltà nemmeno per Aristotele, se si prendesse in esame la sua ipotesi del quinto elemento.¹¹³

Non c'è ragione di supporre che questo riferimento a Eraclito provenga da una dossografia: infatti, come vedremo meglio in seguito, Platone,¹¹⁴ Aristotele,¹¹⁵ e Alessandro di Afrodisia¹¹⁶ (tutti autori ben noti a Plotino) riportano la δόξα eraclitea per cui il sole nascerebbe di nuovo ogni giorno.

L'ipotesi secondo cui la fonte di Plotino per le notizie sui presocratici siano opere di altri autori piuttosto che dossografie trova sostegno non soltanto, come abbiamo visto, in alcuni passi delle *Enneadi*, ma anche in una serie di dati forniti da Porfirio nella biografia del maestro.

Come egli stesso afferma, negli scritti di Plotino si mescolano in modo impercettibile idee stoiche e peripatetiche, oltre a tesi e concetti tratti dalla *Metafisica* di Aristotele:

the Historiography of Greek Philosophy. A selection of papers and one review, with preface, corrections, addenda and indices locorum potiorum and nominorum, Van Gorcum, Assen 1990.

112 Cfr. Eraclito, 22 B 6 DK.

113 Cfr. II 1 [40], 2. 6-14: Τοῦτο γὰρ δοκεῖ τοῖς τε ἄλλοις τοῖς περὶ φύσεως εἰρηκόσι καὶ αὐτῷ τῷ Πλάτωνι οὐ μόνον περὶ τῶν ἄλλων σωμάτων, ἀλλὰ καὶ περὶ τῶν οὐρανίων αὐτῶν. Πῶς γὰρ ἂν, φησι, σώματα ἔχοντα καὶ ὀρώμενα τὸ ἀπαραλλάκτως ἔξει καὶ τὸ ὡσαύτως; Συγχωρῶν καὶ ἐπὶ τούτων δηλονότι τῷ Ἡρακλείτῳ, ὃς ἔφη αἰεὶ καὶ τὸν ἥλιον γίνεσθαι. Ἀριστοτέλει μὲν γὰρ οὐδὲν ἂν πρᾶγμα εἶη, εἴ τις αὐτοῦ τὰς ὑποθέσεις τοῦ πέμπτου παραδέξατο σώματος.

114 Cfr. Platone, *Resp.*, 498 b.

115 Cfr. Aristotele, *Meteor.*, 355 a 13.

116 Cfr. Alessandro di Afrodisia, *In meteor.*, p. 72, 31.

Nei suoi scritti sono mescolati, di nascosto, le teorie degli stoici e dei peripatetici; viene usata anche la *Metafisica* di Aristotele.¹¹⁷

Inoltre, Porfirio riporta che il punto di partenza delle sue lezioni era la lettura degli ὑπομνήματα¹¹⁸ di Severo, Cronio, Numenio, Gaio, Attico e, tra i Peripatetici, quelli di Aspasio, Alessandro, Adrasto e di altri non meglio specificati:

Nelle sue lezioni si leggevano i commenti, sia di Severo, sia di Cronio o Numenio o Gaio o Attico e, fra i peripatetici, quelli di Aspasio, di Alessandro, di Adrasto e di quelli che capitavano.¹¹⁹

Visto che Plotino conosceva molto bene Aristotele ed altri autori, e aveva una frequentazione pressoché quotidiana dei loro scritti, è naturale supporre che Plotino sia entrato in contatto con numerose δόξαι antiche proprio grazie alle opere lette e commentate durante le sue lezioni, e soprattutto quelle di Aristotele, il quale resta ancor oggi, una fonte fondamentale per le notizie sui presocratici, fornite soprattutto nel primo libro della *Metafisica* (testo che, stando alla testimonianza di Porfirio, è presente, anche se in maniera implicita e occulta, in molti passi delle *Enneadi*).

Inoltre, Plotino era ben informato anche di quanto pubblicavano i suoi contemporanei, in quanto Porfirio riporta che Longino ed Eubulo, entrambi platonici attivi ad Atene, avevano ritenuto opportuno fargli avere i loro scritti per sapere che cosa ne pensasse:

Venuto a conoscenza di *Dei principi e L'amatore di antichità* di Longino, disse: «È un filologo, Longino, non certo un filosofo».

117 Cfr. Porfirio, *VP* 14. 4-7: Ἐμμέμικται δ' ἐν τοῖς συγγράμμασι καὶ τὰ Στωικὰ λανθάνοντα δόγματα καὶ τὰ Περιπατητικά· καταπεπύκνωται δὲ καὶ ἡ «Μετὰ τὰ φυσικά» τοῦ Ἀριστοτέλους πραγματεία.

118 Il termine «ὑπομνήματα» indica le note prese da un autore a partire dalla lettura di una o più fonti, e che, a loro volta, potevano costituire sia una sorta di scritto preparatorio da dover correggere e perfezionare in vista di una futura pubblicazione, sia un testo compiuto destinato però ad una circolazione relativamente ristretta, e cioè limitata a amici ed allievi. Per questo motivo, nella traduzione di *VP* 14. 10-14, dove Porfirio menziona τὰ ὑπομνήματα letti durante le lezioni, ho preferito rendere questo termine con il più generico «scritti», anziché «commenti» (come invece fa, ad esempio, Giuseppe Faggin: cfr. G. Faggin (ed.), *Plotino. Enneadi*, Bompiani, Milano 2010, p. 23), tenendo conto del fatto che Numenio, uno degli autori nominati, non pare aver scritto commenti. Per quanto riguarda la pratica degli ὑπομνήματα e le modalità della loro circolazione, cfr. T. Dorandi, *Le stylet et la tablette*, op. cit., pp. 27-28; 127-128.

119 Cfr. Porfirio, *VP* 14. 10-14. Ἐν δὲ ταῖς συνουσίαις ἀνεγινώσκετο μὲν αὐτῷ τὰ ὑπομνήματα, εἴτε Σεβήρου εἴη, εἴτε Κρονίου ἢ Νουμηνίου ἢ Γαίου ἢ Ἀττικοῦ, κὰν τοῖς Περιπατητικοῖς τὰ τε Ἀσπασίου καὶ Ἀλεξάνδρου Ἀδράστου τε καὶ τῶν ἐμπεσόντων.

Quando Eubulo, il diadoco della scuola platonica, gli scrisse da Atene e gli inviò gli scritti su alcune questioni inerenti al platonismo, fece consegnare questi scritti a me, Porfirio, affinché li esaminassi e gliene facessi una relazione.¹²⁰

Il fatto che Plotino fosse attento anche a quanto pubblicavano i suoi contemporanei, unito al fatto che, nelle sue lezioni, si leggevano non soltanto gli autori di cui Porfirio fa il nome, ma anche altri non meglio specificati, in funzione dell'argomento affrontato (καὶ τῶν ἐμπροσθέντων, cfr. *VP* 14, 14), induce a estendere l'indagine sulle possibili fonti, anziché limitarsi ai pensatori ed ai commentatori esplicitamente nominati (cioè, Severo, Cronio, Numenio, Gaio, Attico, Aspasio, Alessandro, Adrasto). Questa possibilità è inoltre particolarmente vantaggiosa per una ricerca che tratta delle fonti di Plotino sui presocratici: infatti, le opere degli autori nominati da Porfirio ci sono giunte perlopiù sotto forma di frammenti, e in essi i presocratici o non compaiono affatto, oppure ciò che viene detto su di loro non è particolarmente significativo e, come vedremo nei prossimi capitoli, solo in rari casi può essere messo in relazione con quanto si legge nelle *Enneadi*. Inoltre, il fatto che anche un autore non nominato nella biografia di Porfirio possa essere stato una fonte di Plotino è dimostrato dal caso di Platone, che Porfirio non annovera fra i pensatori letti a lezione, ma che senza ombra di dubbio Plotino conosceva in maniera approfondita.

4.3. *Le opere dei presocratici quali fonti di Plotino*

Nel ricercare le fonti dei riferimenti agli antichi attestati nelle *Enneadi* non si deve perdere di vista la possibilità che le opere originali dei presocratici o, almeno, alcune di esse, circolassero ancora nella tarda antichità, e che Plotino ne avesse una conoscenza diretta: Richard Harder sosteneva infatti che Plotino potesse leggere le opere di Eraclito, Empedocle e Parmenide,¹²¹ e più recentemente anche Giannis Stamatellos ha affermato, nella sua monografia *Plotinus and the Presocratics. A Philosophical Study of Influences in Plotinus'*

120 Per il riferimento a Longino, cfr. Porfirio, *VP* 14. 18-20: Ἀναγνωσθέντος δὲ αὐτῷ τοῦ τε «Περὶ ἀρχῶν» Λογγίνου καὶ τοῦ «Φιλαρχαίου», «φιλόλογος μὲν», ἔφη, «ὁ Λογγίνος, φιλόσοφος δὲ οὐδαμῶς»; invece, per quanto riguarda Eubulo, diadoco della scuola platonica di Atene, cfr. 15. 18-21: Γράφοντος δὲ Εὐβούλου Ἀθήνηθεν τοῦ Πλατωνικοῦ διαδόχου καὶ πέμποντος συγγράμματα ὑπὲρ τινῶν Πλατωνικῶν ζητημάτων ἐμοὶ Πορφυρίῳ ταῦτα δίδοσθαι ἐποίει καὶ σκοπεῖν καὶ ἀναφέρειν αὐτῷ τὰ γεγραμμένα ἤξιον.

121 Cfr. R. Harder, *Quelle oder Tradition?* in E.R. Dodds (ed.), *Les sources de Plotin*, op. cit., p. 330.

Enneads,¹²² che Plotino prendesse le informazioni sui presocratici prevalentemente dai loro scritti. L'obiettivo di Stamatellos non è tanto studiare le fonti quanto capire in che modo Plotino recepisce le idee degli antichi, ma per poter far questo avverte la necessità di sviluppare, seppur brevemente, qualche considerazione preliminare circa le vie di accesso al sapere presocratico percorse da Plotino. Secondo Stamatellos, le *Enneadi* e le informazioni biografiche in nostro possesso non ci consentono di affermare che Plotino conoscesse i presocratici grazie a manuali, o a dossografie, o ai passi dialettici contenuti tanto nel *corpus* aristotelico quanto negli scritti di altri autori peripatetici: piuttosto, sembra molto probabile che Plotino avesse letto le opere originali degli antichi, dal momento che in V 1 [10], 8. 14-23 espone le teorie di Parmenide facendo riferimento a quanto si trova *nei suoi scritti* (ἐν τοῖς ἑαυτοῦ συγγράμμασιν).¹²³ Sebbene nell'intero corpus enneadico Parmenide sia l'unico presocratico di cui viene menzionata l'opera, per Stamatellos questo riferimento sembra essere l'elemento determinante per risolvere la questione relativa alle fonti di Plotino sul pensiero dei primi filosofi.

Si deve però riconoscere che, in effetti, Parmenide rappresenta un caso particolare fra i presocratici citati nelle *Enneadi* anche da un altro punto di vista: il celebre frammento «τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι»,¹²⁴ che stabilisce

122 Cfr. G. Stamatellos, *Plotinus and the Presocratics. A Philosophical Study of Influences in Plotinus' Enneads*, State University of New York Press, Albany 2007.

123 Cfr. G. Stamatellos, *Plotinus and the Presocratics*. op. cit., pp. 20-21.

124 Cfr. Parmenide, 28 B 3 DK. A proposito del frammento 3 DK di Parmenide sono state avanzate nel corso degli anni diverse possibili interpretazioni. Una è quella realistico-oggettivistica, secondo cui il passo parmenideo sarebbe una constatazione del fatto che solo ciò che esiste può essere pensato: cfr. G. Kirk, S. Raven, M. Schofield (ed.), *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge University Press, Cambridge 2010 (1a ed. 1957), pp. 246-247; un'altra ipotesi esegetica è quella idealistica, sostenuta fra gli altri da Giovanni Gentile, secondo cui il frammento parmenideo indica l'annullamento del pensiero davanti all'essere; una terza possibile interpretazione invece pone l'accento sul fatto che gli infiniti nel passo sono al dativo, e quindi traduce il frammento 3 DK come "la stessa cosa può essere pensata e può essere"; infine, Guido Calogero, leggendo il frammento 3 DK come l'emistichio finale del frammento 2 DK, vi intravede un riferimento all'affermazione dell'essere, ossia della via della verità, in cui anche il pensiero si esprime; le quattro possibili ipotesi interpretative vengono passate in rassegna in G. Calogero, *Plotino, Parmenide e il «Parmenide»*, in *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente. Atti del Convegno internazionale, Roma, 5-9 ottobre 1970*, Accademia nazionale dei Lincei, Roma 1974, pp. 49-59, in part. pp. 50-51. Un'altra ipotesi interpretativa è quella avanzata da Gwilym E. L. Owen, secondo cui il frammento 3 DK significa "what can be thought is identical with what can (not must) exist": cfr. G. E. L. Owen, *Eleatic Questions*, "The Classical Quarterly" 10, 1960, pp. 84-102, in part. pp. 94-95. A mettere in evidenza che i concetti arcaici di νοεῖν e di εἶναι si riferiscono sempre a *res* esistenti in natura è V. Cilento, *Parmenide in Plotino*, "Giornale critico della filosofia italiana" 43, 1964, pp. 194-203; poi in Id., *Saggi su Plotino*, Mursia, Milano 1973, pp. 194-203.

l'identità fra pensiero ed essere, ci è stato trasmesso da Plotino¹²⁵ e da un passo di Aristofane riportato da Clemente Alessandrino.¹²⁶ Guido Calogero pensava che Plotino avesse letto il frammento negli *Stromata* di Clemente Alessandrino, il quale a sua volta dipenderebbe da una dossografia.¹²⁷ Questa ipotesi è stata confutata in modo molto convincente da Vincenzo Cilento, il quale nota come, rispetto ad Aristofane, Plotino sembri avere una maggiore consapevolezza del contesto da cui il frammento è tratto, e quindi del suo significato originario, dal momento che Aristofane mette in relazione l'essere con il fare (δρᾶν), paragonando l'identità fra pensare ed essere all'eguale potere del pensiero e dell'azione. In V 1 [10], 8 invece Plotino legge nelle parole di Parmenide un riferimento non soltanto all'unità fra pensiero ed essere, ma anche all'immobilità dell'essere e all'immagine della sfera, tesi attestate anche nel fr. 8 DK: in altre parole, sembra che Plotino citi il frammento conoscendo bene il contesto da cui è tratto, in quanto è in grado di mettere in relazione l'identità fra pensiero ed essere con altre tesi di Parmenide. Inoltre, una buona conoscenza della filosofia parmenidea da parte di Plotino sembra confermata dal fatto che, come evidenzia Cilento, l'autorità di Parmenide viene sempre menzionata in riferimento alla natura dell'essere.¹²⁸ D'altro canto, non si deve trascurare che Platone ha dedicato a Parmenide un intero dialogo: alla luce di ciò, si potrebbe ipotizzare che Plotino abbia rivolto un'attenzione particolare a questo pensatore, magari leggendo la sua opera per conoscerne le idee, e interpretandole alla luce di quanto riporta Platone. Tuttavia, non si può escludere del tutto che molte delle notizie su Parmenide riportate nelle *Enneadi* derivino dall'omonimo dialogo platonico, e che quindi Platone sia la fonte privilegiata per ricostruire il pensiero di Parmenide.

La circolazione delle opere di alcuni presocratici nella tarda antichità è testimoniata anche dal *Catalogo di Lampria*, una lista di scritti di Plutarco falsamente attribuita a suo figlio Lampria e trasmessa grazie al lessico bizantino *Suda*, in cui fra i titoli elencati troviamo un commento a Empedocle in nove libri (*Εἰς Ἐμπεδοκλέα βιβλία 9*) e uno scritto sulla dottrina di Eraclito (*Περὶ τοῦ τί ἔδοξεν Ἡρακλείτῳ*). Purtroppo i due testi sono andati perduti, e non sappiamo con

125 Plotino cita più volte, nel corso delle *Enneadi*, questa celebre frase di Parmenide; nella raccolta Diels-Kranz viene citato fra le testimonianze del frammento il passo V 1 [10] 8. 17.

126 Cfr. Aristofane, fr. 691 K *ap. Clem., Strom.*, VI, 23.

127 Cfr. G. Calogero, *Studi sull'Eleatismo*, La Nuova Italia, Firenze 1977 (1^a ed.: Tipografia del Senato, Roma 1932), p. 23 n. 1.

128 Cfr. V. Cilento, *Parmenide in Plotino*, op. cit.

certezza se essi fossero stati realmente composti da Plutarco, dato che il *Catalogo* comprende anche titoli di opere spurie; tuttavia, sembra molto improbabile che chi le abbia composte si sia servito di manuali o dossografie, anziché degli scritti di Empedocle e di Eraclito.

Inoltre, la circolazione e lo studio delle opere di alcuni presocratici (nello specifico, Empedocle e Parmenide) sono confermati anche da una testimonianza riportata nella raccolta Diels-Kranz e attribuita a Menandro, retore greco attivo nel III sec. d.C., sotto il nome del quale si sono trasmessi due trattati incompleti sui discorsi epidittici, di cui uno, però, forse sarebbe stato composto da un certo Gentio di Petra, se prestiamo fede agli appunti inseriti nel manoscritto di Parigi. L'autore di questa testimonianza (forse Menandro, forse Gentio) parla del metodo seguito da Parmenide ed Empedocle, oltre che dai loro seguaci, nel comporre inni fisici, dando così l'impressione che le opere di questi presocratici venissero lette (e forse addirittura emulate, se i seguaci di cui si parla sono scrittori non antichi ma contemporanei dell'autore) nella tarda antichità:

Quelli (*scil.*, gli inni) fisici, come quelli che composero i seguaci di Parmenide e di Empedocle [...] E si servono di questo metodo (*scil.*, quello di dare ad enti e fenomeni naturali i nomi e gli attributi delle divinità) Parmenide ed Empedocle con precisione ... Parmenide ed Empedocle infatti fanno da guida, e Platone in breve lo ricorda.¹²⁹

Sulla base di questo passo si potrebbe anche supporre che le opere di Parmenide ed Empedocle non soltanto circolassero ancora nel III sec. d.C., ma che addirittura facessero parte integrante della formazione retorica, forse non tanto per i loro contenuti filosofici (infatti, le spiegazioni da loro offerte per i fenomeni fisici certamente erano divenute oramai desuete), ma per lo stile dei loro versi.¹³⁰

Comunque, l'ipotesi che gli scritti dei presocratici fossero ancora disponibili nella tarda antichità sembra avvalorata anche dalle numerose testimonianze offerte

129 Cfr. Parmenide, 28 A 20 DK (= Menander. [richtiger Genethlios] *Rhet.* I 2, 2; 31 A 23 DK): Φυσικοί [*scil.* ὕμνοι] δὲ ὁποίους οἱ περὶ Παρμενίδην καὶ Ἐμπεδοκλέα ἐποίησαν [...] καὶ χρῶνται δὲ τῷ τοιούτῳ τρόπῳ Π. τε καὶ Ἐμπεδοκλῆς ἀκριβῶς . . . Π. μὲν γὰρ καὶ Ἐμπεδοκλῆς ἐξηγοῦνται, Πλάτων δὲ ἐν βραχυτάτοις ἀναμνησκει.

130 Forse, all'interno del panorama letterario antico, costituiva un motivo di particolare interesse nei confronti di Parmenide ed Empedocle il fatto che questi autori utilizzano immagini, metafore e termini tradizionali nella poesia epica (soprattutto omerica), dando loro però nuovi significati, in modo da veicolare teorie fortemente innovative: cfr. M.R. Wright, *Philosopher Poets: Parmenides and Empedocles*, in C. Atherton (ed.), *Form and Content in Didactic Poetry*, Levante editori, Bari, 1997, pp. 1-22.

da Simplicio: egli infatti, attivo circa tre secoli dopo la composizione delle *Enneadi*, è una fonte indispensabile ancor oggi per conoscere i presocratici, tanto che numerosi passi delle sue opere sono confluiti nella raccolta Diels-Kranz. Nei suoi commenti ai trattati aristotelici troviamo citazioni di presocratici tanto precise e, in molti casi, tanto estese che non possono essere riprese esclusivamente da Aristotele. L'analisi di tali citazioni sembra rivelare piuttosto che Simplicio aveva a sua disposizione una vasta biblioteca,¹³¹ di cui probabilmente facevano parte anche esemplari degli scritti di Empedocle e di Parmenide.¹³²

Ora, se le opere di questi autori circolavano ancora ai tempi di Simplicio, è molto probabile che anche Plotino avrebbe potuto consultarle. Tuttavia, a creare qualche riserva nell'abbracciare l'ipotesi che le fonti dei riferimenti ai presocratici nelle *Enneadi* siano, almeno in parte, le opere stesse degli antichi, non è se Plotino potesse leggerle e citare direttamente da esse, ma se egli aveva qualche interesse a farlo.

Come si è visto sopra, gli antichi avevano un modo di relazionarsi alle fonti e di trarre da esse informazioni e citazioni molto diverso dal nostro: la primissima fase della redazione di un testo infatti era costituita dagli *excerpta*, note di lettura e riassunti presi non tanto ripetendo fedelmente lo sviluppo e le argomentazioni del testo da cui derivano, bensì sulla base degli interessi del lettore, che filtrava le informazioni per lui necessarie anche facendo tagli e decontestualizzazioni. La

-
- 131 L'individuazione di questa biblioteca è stata oggetto di un acceso dibattito. Sappiamo che Simplicio ha composto i suoi trattati non ad Atene, che lascia nel 532 d.C. a causa del decreto di Giustiniano che ne ordinava la chiusura, ma ad Harrān, dove ha trascorso gli ultimi anni della sua vita: questa ipotesi è stata avanzata dapprima da Michel Tardieu, cfr. M. Tardieu, *Ṣābiens coraniques et "Ṣābiens" de Harrān*, "Journal Asiatique" 274 (1986), pp. 22-25; Id., *Les calendriers en usage à Harrān d'après les sources arabes et le commentaire de Simplicius à la Physique d'Aristote*, in I. Hadot (ed.), *Simplicius. Sa vie, son œuvre, sa survie. Actes du colloque international de Paris, 29 sept.-1 oct. 1985*, De Gruyter, Berlin-New York 1987, pp. 40-57 e soprattutto Id., *Les Paysages reliques. Routes et haltes syriennes d'Isidore à Simplicius*, Paris-Louvain 1990, pp. 71-163; in seguito anche Ilsetraut Hadot ha abbracciato l'ipotesi di Tardieu: cfr. I. Hadot, *La vie et l'œuvre de Simplicius d'après des sources grecques et arabes*, in Ead. (ed.), *Simplicius. Sa vie, son œuvre, sa survie*, op. cit., pp. 10-21 e cfr. Ead., *Commentaire sur le Manuel d'Épictète*, pp. 28-50. Poiché Harrān era una città di provincia, è probabile che la biblioteca cui Simplicio attinge sia un fondo locale preesistente arricchito con i testi che egli portava con sé, provenienti dalla scuola di Atene: cfr. P. Hoffmann, *Les bibliothèques philosophiques d'après le témoignage de la littérature néoplatonicienne des V et de VI siècles*, in C. D'Ancona (ed.), *The Libraries of the Neoplatonists. Proceedings of the Meeting of the European Science Foundation Network "Late Antiquity and Arabic Thought. Patterns in the Constitution of European Culture" held in Strasbourg, March 12-14, 2004 under the impulsion of the Scientific Committee of the meeting, composed by Matthias Baltes †, Michel Cacouros, Cristina D'Ancona, Tiziano Dorandi, Gerhard Endreß, Philippe Hoffmann, Henry Hugonnard Roche*, Brill, Leiden-Boston 2007, p. 143.
- 132 Cfr. P. Hoffmann, *Les bibliothèques philosophiques d'après le témoignage de la littérature néoplatonicienne des V et de VI siècles*, op. cit., p. 142.

ricostruzione relativa alla redazione di un testo antico proposta da Dorandi,¹³³ sintetizzata nei paragrafi precedenti, è compatibile anche con una serie di dati presentati da Richard Goulet nel suo studio *La conservation et la transmission des textes philosophiques grecs*.¹³⁴ In questo studio Goulet parla del tipo di relazione che sussiste fra la *Praeparatio Evangelica* di Eusebio di Cesarea e le sue fonti pagane, sostenendo che le citazioni letterali in essa presenti non dimostrano, *ipso facto*, che Eusebio avesse a sua disposizione l'opera da cui sono riprese, poiché potrebbe averle riprese o da compilazioni quali *florilegia* o dossografie, oppure dagli scritti di altri autori che, a loro volta, le riportano.¹³⁵ Le conclusioni che Goulet trae, in linea di principio, si possono applicare anche al caso di Plotino: egli infatti potrebbe aver citato le sue informazioni sui presocratici o a partire da *excerpta*, come era d'uso corrente fra gli autori antichi, oppure a memoria, se accettiamo la testimonianza di Porfirio secondo cui egli era solito comporre i suoi trattati di getto.¹³⁶ In nessuno dei due casi, però, è necessario ricondurre le citazioni, anche quelle letterali, alla consultazione diretta dei testi dei presocratici.

Infine, Plotino potrebbe non aver avuto alcun interesse a citare dalle opere dei presocratici non soltanto perché ciò non era la prassi comunemente seguita, ma anche perché i motivi stessi per cui ricorreva ad essi non lo richiedevano. Come si vedrà nelle prossime pagine, le loro δόξαι sono richiamate essenzialmente per due ragioni, e cioè o in quanto rappresentano delle possibili soluzioni al problema affrontato, e come tali devono essere discusse criticamente, o perché sono presentate come anticipazioni, più o meno perfette e compiute, di verità espresse in modo chiaro e preciso da Platone; in entrambi i casi, Plotino non lascia spazio alla ricostruzione storica, poiché è l'interesse teoretico ciò che domina la scena e decide quali aspetti della teoria presa in esame debbano essere illuminati e quali, invece, debbano rimanere nascosti.

Per chiarire ulteriormente questo aspetto, può essere utile sviluppare un sintetico confronto fra i riferimenti ai presocratici delle *Enneadi* con quelli riportati negli scritti di Simplicio, malgrado vi siano circa tre secoli di distanza fra di essi. In Plotino l'interesse storiografico è del tutto assente: le teorie

133 Cfr. T. Dorandi, *Le stylet et la tablette*, op. cit., pp. 44-45; cfr. anche Id., *Nell'officina dei classici*, op. cit., pp. 38-39.

134 Cfr. R. Goulet, *La conservation et la transmission des textes philosophiques grecs*, in C. D'Ancona (ed.), *The Libraries of the Neoplatonists*, op. cit., pp. 29-61.

135 Cfr. *ibi*, pp. 39-41.

136 Su questo punto, cfr. supra, 3. *I trattati di Plotino, fra excerpta e tradizioni orali*.

presocratiche riportate non si accompagnano mai a considerazioni sul loro contesto originario o sul perché un certo autore aveva preferito abbracciare una certa ipotesi anziché un'altra, ma anzi solitamente sono esposte in forma anonima. L'estrema attenzione per la ricostruzione del contesto e per la precisione nella citazione è invece una caratteristica fondamentale di Simplicio, il cui interesse per la storia della filosofia, oltre che per la filosofia, lo induce a inserire nei suoi testi lunghi brani tratte dalle opere degli antichi segnalando addirittura, per ogni passo citato, l'inizio e la fine: non a caso, egli è uno delle fonti fondamentali della raccolta Diels-Kranz.

Quindi, riassumendo: sebbene sia possibile che almeno alcune delle opere dei presocratici circolassero ancora nella tarda antichità, ciò non implica *ipso facto* che Plotino le abbia utilizzate per la composizione dei suoi trattati, visto che questo dato risulta poco probabile se si considerano sia quale fosse la prassi compositiva comunemente seguita, sia quella, assai più originale, che pare essere stata adottata da Plotino secondo la testimonianza di Porfirio, sia il forte interesse teoretico con cui le δόξαι presocratiche vengono richiamate nelle *Enneadi*.

5. Conclusione

L'indagine condotta in queste pagine ha mostrato come ciascuna ipotesi relativa alle fonti di Plotino sul pensiero presocratico trae sostegno da motivazioni valide. Come abbiamo visto, l'idea che Plotino venga influenzato da manuali e dossografie nel citare gli antichi viene affermata da autorevoli studi, e sembra confermata dalle rassegne di presocratici che troviamo in IV 8 [6], V 1 [10] e VI 8 [6]. Inoltre, sulla base di alcune analogie nel modo di presentare i predecessori e di una serie di considerazioni relative ai luoghi e ai tempi in cui furono attivi Plotino e Aezio, pare molto verisimile che le *Enneadi* testimonino una tradizione dipendente da (o addirittura coincidente con) i *Placita* di Aezio.

Tuttavia vi sono anche molte buone ragioni per sostenere che Plotino riprenda le notizie sui presocratici da altri autori che, seguendo una prassi inaugurata da Aristotele, si servono degli antichi per argomentare meglio le proprie tesi, confutando o confermando quanto è stato detto da altri. In questa direzione conducono non solo i riferimenti ai presocratici nei passi sopra citati di II 1 [40] e VI 1 [42], ripresi chiaramente da altri autori, ma anche l'immagine di un Plotino attento a quanto scrivevano i suoi contemporanei, trasmessa da Porfirio nella

biografia del maestro.

È anche possibile che Plotino abbia letto le opere originali dei presocratici (o almeno di alcuni di loro), come è stato affermato da alcuni studi e come induce a pensare il caso di Parmenide, l'unico presocratico menzionato nelle *Enneadi* di cui si allude agli scritti e di cui Plotino rappresenta la fonte privilegiata per il fr. 3 DK, tanto breve quanto essenziale; fra l'altro, la reperibilità di tali testi nella tarda antichità sembra confermata anche da due titoli menzionati nel *Catalogo di Lampria*, da una testimonianza attribuita a Menandro e dalle lunghe citazioni di presocratici riportate, secoli dopo, da Simplicio. Tuttavia, che Plotino citasse direttamente da scritti di presocratici risulta poco probabile alla luce di considerazioni legate sia alle fasi di elaborazione di un'opera generalmente seguite dagli autori antichi, sia alla sua personale prassi compositiva, sia alle ragioni per cui egli menziona i predecessori.

Nello studio delle fonti di Plotino non si deve trascurare, infatti, che egli cita i presocratici adattando le loro parole ai suoi scopi e non ripetendo in modo pedissequo quanto trova nella sua fonte, sia essa una dossografia o l'opera di un autore antico, anche se presocratico. Plotino dà prova della sua originalità in IV 8 [6], 1. 12-15, in cui i frammenti 90, 60 e 84 a-b DK di Eraclito vengono citati insieme e interpretati in chiave psicologica per la prima volta: come ha evidenziato Cristina D'ancona, Plotino è il primo a riportare i detti eraclitei in questa successione per illustrare la discesa dell'anima nel sensibile, e da lui dipendono i procedimenti analoghi di Giamblico¹³⁷ e di Enea di Gaza^{138, 139}.

Nè l'analisi delle soluzioni proposte né la lettura di alcune selezionate citazioni nelle *Enneadi* permette di risolvere la questione circa le fonti di Plotino per il pensiero presocratico. Può essere utile quindi tentare di impostare in modo nuovo la ricerca, effettuando un confronto sistematico e puntuale fra i riferimenti ai presocratici riportati nelle *Enneadi* e quelli contenuti negli scritti di altri autori della tarda antichità. Dal momento che molte delle opere menzionate da Porfirio nella *Vita di Plotino* come punto di partenza delle lezioni romane¹⁴⁰ ci sono giunte sotto forma di frammenti, impedendoci di condurre un confronto puntuale, non resta che rivolgersi all'esame di altri autori letti da Plotino. I termini privilegiati di

137 Cfr. Giamblico, *De an.* ap. Stob. I, 49, 39, 378. 21-25 Wachsmuth.

138 Cfr. Enea di Gaza, *Theophr.*, 5. 12-16 Colonna = fr. 56 a³ Marcovich.

139 Cfr. C. D'ancona (ed.), *Plotino. La discesa dell'anima nei corpi (IV 8 [6]). Plotiniana Arabica (Pseudo-Teologia di Aristotele, capitoli 1 e 7; "Detti del sapiente greco")*, op. cit., pp. 137-140.

140 Cfr. Porfirio, *VP* 14. 10-14.

questo confronto saranno dunque Platone, Aristotele, gli Stoici antichi, Alessandro di Afrodisia, Sesto Empirico, Plutarco e Galeno, i quali da un lato citano molto spesso i presocratici e, dall'altro, pare che venissero letti da Plotino, sebbene nessuno di loro (tranne Aristotele e Alessandro) siano menzionati da Porfirio. Inoltre, si presterà attenzione anche ai *Placita* di Aezio, per capire se e, eventualmente, in che misura la tradizione dossografica a cui appartengono è presente anche nelle *Enneadi*.

Per poter capire se Plotino possa aver attinto dei riferimenti ai presocratici dalle opere di questi autori è necessario in primo luogo rintracciare le teorie degli antichi citate sia da Plotino che da loro; in seguito, analizzerò il contesto in cui le citazioni vengono calate da questi autori, per mettere in luce analogie e differenze utili a comprendere se questi possano aver influenzato Plotino o meno. Ovviamente, non si deve perdere di vista che vi erano anche scritti menzionati da Porfirio come fondamentali per l'attività di scuola, ma di cui ci sono giunti solo frammenti: di conseguenza, occorre una certa cautela nell'individuare la fonte di ogni riferimento, poiché prima di fare questo occorre prestare molta attenzione al lessico usato e all'interpretazione che Plotino dà alla teoria o alla citazione che riporta. Inoltre, non si deve trascurare che i risultati di questa ricerca potrebbero avere sempre un certo margine di incertezza, dovuto non soltanto al fatto che non tutte le opere citate da Porfirio¹⁴¹ ci sono giunte integralmente, ma anche alla possibilità che Plotino citi a memoria a partire da opere non rintracciabili perché non menzionate da Porfirio o addirittura perdute.

La mia ricerca vuole essere un tentativo di studio delle fonti di Plotino sul pensiero presocratico, finora sempre condotto sporadicamente su qualche caso (perlopiù sulle rassegne di IV 8 [6] e V 1 [10]) e mai in modo sistematico. Inoltre, mettendo a confronto Plotino con altri pensatori per quanto riguarda il modo di citare i predecessori potrebbe gettare luce, di rimando, anche sui rapporti reciproci fra questi autori.

Infine, lo studio delle vie attraverso cui Plotino può essere entrato in contatto

141 Vorrei inoltre segnalare che Porfirio menziona per nome soltanto gli autori letti più spesso durante le lezioni, ma non tutti; infatti egli stesso fa riferimento ad opere lette perché di argomento affine a quello affrontato da Plotino, senza però dare ulteriori indicazioni su chi fossero gli autori: cfr. Cfr. Porfirio, *VP* 14. 10-16: Nelle sue lezioni si leggevano i commenti, sia di Severo, sia di Cronio o Numenio o Gaio o Attico e, fra i peripatetici, quelli di Aspasio, di Alessandro, di Adrasto e *di quelli che capitavano*: Ἐν δὲ ταῖς συνουσίαις ἀνεγινώσκετο μὲν αὐτῷ τὰ ὑπομνήματα, εἴτε Σεβήρου εἴη, εἴτε Κρονίου ἢ Νουμηνίου ἢ Γαίου ἢ Ἀττικοῦ, κὰν τοῖς Περιπατητικοῖς τὰ τε Ἀσπασίου καὶ Ἀλεξάνδρου Ἀδράστου τε καὶ τῶν ἐμπεσότων (corsivo mio).

con i presocratici aiuta a comprendere meglio, di riflesso, in che modo il loro pensiero si è trasmesso alla tarda antichità: la mia indagine quindi potrebbe rivelarsi utile per comprendere meglio alcuni aspetti relativi alla storia della trasmissione del pensiero presocratico, oltre che alle fonti di Plotino.

2.

Riferimenti ad Alcmeone e Anassimandro nelle Enneadi

Analisi dei brani e considerazioni sulle possibili fonti

1. *Riferimento ad Alcmeone nelle Enneadi: IV 3 [27], 23. 21-25*

Plotino non cita mai esplicitamente Alcmeone nei suoi trattati, e all'interno dell'*Index Fontium* il nome di questo presocratico non compare. Tuttavia, sembra di poter cogliere un riferimento ad Alcmeone in un passo di IV 3 [27], il primo dei tre trattati dedicati alle aporie sull'anima.¹ A IV 3 [27], 23. 21-25 infatti Plotino parla di un'antica teoria secondo cui l'anima del vivente sarebbe localizzata nella testa:

Poiché dunque la facoltà sensitiva e appetitiva avevano sopra di sé la ragione - l'anima ha infatti sensazione ed immaginazione-, come se essa confinasse nella sua parte più alta con la parte più bassa della ragione, proprio per questo motivo essa fu posta dagli antichi nella parte più alta di ogni vivente, nella testa, poiché si trova non nel cervello, bensì in questa facoltà sensitiva, che in questo modo ha sede nel cervello.²

È probabile che *gli antichi* a cui accenna Plotino siano, in realtà, Alcmeone e i suoi seguaci, giacché una serie di testimonianze in nostro possesso ci informano che questo pensatore è stato il primo a sostenere l'encefalocentrismo. A questo proposito, infatti, non si può trascurare una notizia riportata da Aezio nei *Placita*, che mostra la centralità che Alcmeone aveva assegnato al cervello come sede e fonte del processo percettivo. Nel capitolo della dossografia dedicato all'olfatto, Aezio dice che Alcmeone aveva posto nel cervello il principio direttivo di ogni vivente (τὸ ἡγεμονικόν), grazie al quale è possibile sentire gli odori:

Alcmeone dice che nel cervello si trova il principio direttivo: odoriamo dunque con questo, che li attira mediante le ispirazioni.³

1 La lunga trattazione delle aporie relative all'anima è stata divisa da Porfirio in tre trattati distinti, e cioè IV 3 [27], IV 4 [28] e IV 5 [29].

2 Cfr. IV 3 [27], 23. 21-25: Ἐπεὶ οὖν ἡ τοῦ αἰσθάνεσθαι δύναμις καὶ ἡ τοῦ ὁρμᾶν ψυχῆς οὔσης αἰσθητικῆς καὶ φανταστικῆς [φύσις] ἐπάνω ἑαυτῆς εἶχε τὸν λόγον, ὡς ἂν γειτονοῦσα πρὸς τὸ κάτω οὗ αὐτῆ ἐπάνω, ταύτη ἐτέθε τοῖς παλαιοῖς ἐν τοῖς ἄκροῖς τοῦ ζώου παντὸς ἐπὶ τῆς κεφαλῆς, ὡς οὔσα οὐκ ἐν τῷ ἐγκεφάλῳ, ἀλλ' ὡς ἐν τούτῳ τῷ αἰσθητικῷ, ὃ ἐν τῷ ἐγκεφάλῳ ἐκείνως ἴδρυτο.

3 Cfr. Aët. IV 17, 1 (= 24 A 8 DK): Α. ἐν τῷ ἐγκεφάλῳ εἶναι τὸ ἡγεμονικόν· τούτῳ οὖν

Tuttavia, una preziosa testimonianza sul legame fra cervello e percezione stabilito da alcuni fisiologi antichi viene fornita anche da Platone nel *Fedone*, il quale però non dice nulla su chi abbia sostenuto questa teoria. In un celebre passo del *Fedone* infatti Socrate, parlando del suo interesse giovanile per l'indagine naturalistica e delle questioni da lui prese in esame, allude ad una serie di teorie fisiche sostenute dai suoi contemporanei, fra cui quella secondo cui nel cervello hanno origine udito, vista ed olfatto e, attraverso di essi, anche memoria e opinione:

O forse è il sangue ciò con cui pensiamo, o l'aria, o il fuoco? Oppure nessuno di questi, ma è il cervello che dà le sensazioni di udito, vista e olfatto, e da essi si generano memoria e opinione, e da queste, una volta che memoria e opinione siano divenute stabili, si genera la scienza?⁴

In questo passo Platone menziona, sempre in forma anonima, anche la possibilità che l'attività noetica dipenda dal sangue, come riteneva Empedocle, dall'aria, come pensavano Anassimene e Diogene di Apollonia, dal fuoco, come sosteneva Eraclito, e, infine, dal cervello, come credeva Alcmeone.

Proprio come Platone, anche Plotino non fa il nome del pensatore di cui riporta la teoria in IV 3 [27], 23 e, per questo motivo, si può accogliere l'indicazione suggerita dall'*Index Fontium* secondo cui *Phaed.* 96 a-b sarebbe la fonte di IV 3 [27], 23. 21-25: è possibile infatti che proprio grazie a questo passo Plotino sia venuto a conoscenza del fatto che alcuni pensatori antichi, non meglio precisati, avevano messo in relazione delle determinate facoltà dell'anima con il cervello.

La testimonianza 24 A 11, in cui è stato incluso il passo del *Fedone* sopra citato, contiene anche un brano del *De morbo sacro* (il trattato sull'epilessia compreso nel *Corpus Hippocraticum*):

L'uomo ragiona per tutto il tempo in cui il suo cervello rimane fermo.⁵

ὄσφραίνεσθαι ἔλκοντι διὰ τῶν ἀναπνοῶν τὰς ὀσμάς.

4 Cfr. Plat., *Phaed.* 96 b 3-8 (= 24 A 11 DK): Καὶ πότερον τὸ αἷμά ἐστιν ὃ φρονοῦμεν ἢ ὁ ἀήρ ἢ τὸ πῦρ ; ἢ τούτων μὲν οὐδέν, ὁ δ' ἐγκέφαλός ἐστιν ὁ τὰς αἰσθήσεις παρέχων τοῦ ἀκούειν καὶ ὄραν καὶ ὄσφραίνεσθαι, ἐκ τούτων δὲ γίγνεται μνήμη καὶ δόξα, ἐκ δὲ μνήμης καὶ δόξης λαβούσης τὸ ἡρεμεῖν, κατὰ ταῦτα γίνεσθαι ἐπιστήμην;

5 Cfr. Hipp., *De morbo sacro*, 14 (= 24 A 11 DK): Ὁκόσον δ' ἂν ἀτρεμήσῃ ὁ ἐγκέφαλος χρόνον, τοσοῦτον καὶ φρονεῖ ἄνθρωπος.

La capacità umana di ragionare rettamente viene qui messa in relazione con la stabilità dell'organo corporeo corrispondente, ossia il cervello, instaurando così un legame di dipendenza fra φρόνησις ed ἔγκεφαλος.

Anche in questo passo, come in quelli di Aezio e di Platone sopra citati, viene riportata la tesi secondo cui il cervello sarebbe la sede da cui hanno origine le sensazioni e alcune facoltà inerenti, in varia misura, al pensiero (ossia l'immaginazione in IV 3 [27], 23, la parte egemonica in Aët. IV 17. 1, la memoria e l'opinione in *Phaed.* 96 a-b, e infine la φρόνησις in *De morbo sacro* 14); il passo di Aezio, però, è il solo in cui compare il nome di Alcmeone. Inoltre, la centralità attribuita al cervello, pur essendo riconosciuta da tutti i passi menzionati, sembra essere intesa dai vari autori in essi in due modi leggermente diversi: infatti il cervello è visto come la sede della facoltà sensitiva in IV 3 [27], 23 ed in *Phaed.* 96 a-b, e del principio razionale in Aët. IV 17. 1 e in *De morbo sacro* 14. Di conseguenza, fra i brani citati, *Phaed.* 96 a-b è quello più affine a IV 3 [27], 23. 21-25, poiché in entrambi viene riportata in forma anonima la stessa teoria, che attribuisce al cervello l'organo che consente al vivente di avere percezioni e di costruire su di esse una certa forma di conoscenza (ossia, la φανταστική in Plotino, la memoria e l'opinione in Platone). Sono ben diversi però i contesti in cui i due autori richiamano questa teoria: nel *Fedone*, infatti, Platone elenca sinteticamente alcune delle principali questioni analizzate dai fisiologi antichi con l'intento di dimostrare che senza la teoria delle idee non si può costruire una scienza solida, mentre Plotino in IV 3 [27], 23 tenta di localizzare le diverse facoltà dell'anima facendo anche qualche accenno ai loro rapporti con il principio razionale (λόγος). Tuttavia, al di là di questa differenza di contesto, è innegabile che entrambi alludano alla medesima teoria e in modo anonimo, senza citarne cioè né l'autore né i sostenitori: perciò, ricercando le possibili fonti dei riferimenti ai presocratici riportati nelle *Enneadi*, si deve prendere in considerazione l'ipotesi che Plotino abbia conosciuto proprio grazie a Platone la teoria cui accenna a IV 3 [27], 23, 21-25.⁶

6 Forse, uno degli anelli della catena che unisce Platone a Plotino è Antioco, il quale ha posto nella testa τὸ ἡγεμονικόν, collocato invece nel cuore dagli stoici. Per quanto riguarda la teoria di Antioco e il suo legame con il platonismo da un lato e lo stoicismo dall'altro, cfr. R.E. Witt, *Albinus and the History of Middle Platonism*, Cambridge University Press, Cambridge 1971, pp. 79-81.

2. Riferimenti ad Anassimandro nelle Enneadi

2.1. II 4 [12], 7. 13-18

Il trattato sulla materia sembra contenere un riferimento ad Anassimandro all'interno del settimo capitolo, laddove Plotino, passando sinteticamente in rassegna alcune antiche teorie al riguardo, menziona l'ἄπειρον, assieme ai quattro elementi di Empedocle, alla mescolanza primordiale di Anassagora e agli atomi:

Chi pone l'infinito dica che cosa esso sia. E se è infinito in questo modo, come illimitato, come non è tale negli enti né in quanto infinito in sé né in un'altra natura come accidente di un certo corpo, infinito in sé, poiché anche la sua parte sarebbe di necessità infinita, e come accidente, poiché quello di cui è accidente non potrebbe essere a sua volta né infinito né semplice né, inoltre, materia, evidentemente.⁷

Secondo Plotino, chi identifica la materia con l'ἄπειρον, dovrebbe spiegare precisamente che cosa esso sia: infatti, se definiamo infinito ciò che non ha limiti raggiungibili (ἀδιεξίτητον), si è costretti ad ammettere che un tale ente non potrebbe sussistere di per sé, perché altrimenti anche ogni sua parte sarebbe infinita; ma non è nemmeno possibile che l'ἄπειρον esista negli esseri o in qualche altra natura sotto forma di accidente, poiché in tal caso anche ciò di cui è accidente sarebbe infinito, e quindi non sarebbe né materia né una qualche sostanza semplice.

In base al resoconto che troviamo in 7. 13-18 è impossibile identificare i pensatori che avrebbero definito la materia come l'infinito, in quanto Plotino confuta questa tesi senza riportarne né gli assunti di base né le argomentazioni. L'intento con cui viene presentata questa teoria infatti è esclusivamente polemico, e ciò che preme a Plotino è mostrarne le implicazioni assurde anziché esporre le ragioni che potrebbero indurre a sostenere una tesi del genere.

Nel tentativo di capire a chi possa riferirsi Plotino non si può non tener conto del fatto che anche Numenio ha pensato la materia come ἄπειρον. A questo proposito, sono indicative le prime righe del fr. 4 a Des Places, in cui la materia è definita come una sostanza infinita e indeterminata, e per questo irrazionale e

⁷ Cfr. II 4 [12], 7. 13-18: Ὁ δὲ τὸ ἄπειρον ὑποθεῖς τί ποτε τοῦτο λεγέτω. Καὶ εἰ οὕτως ἄπειρον, ὡς ἀδιεξίτητον, ὡς οὐκ ἔστι τοιοῦτόν τι ἐν τοῖς οὕσιν οὔτε αὐτοῦ ἄπειρον οὔτε ἐπ' ἄλλη φύσει ὡς συμβεβηκὸς σώματι τινι, τὸ μὲν αὐτοῦ ἄπειρον, ὅτι καὶ τὸ μέρος αὐτοῦ ἐξ ἀνάγκης ἄπειρον, τὸ δὲ ὡς συμβεβηκός, ὅτι τὸ ᾧ συμβέβηκεν ἐκεῖνο οὐκ ἂν καθ' ἑαυτὸ ἄπειρον εἴη οὐδὲ ἀπλοῦν οὐδὲ ὕλη ἔτι, δῆλον.

inconoscibile:

Cosicché dice bene il discorso secondo cui, se la materia è infinita, essa è indefinita; se è indefinita, è irrazionale; se è irrazionale, è inconoscibile.⁸

Tuttavia, l'*Index Fontium* mette in relazione il brano non con frammenti o testimonianze di Numenio, bensì con il fr. 1 DK di Anassimandro:

Anassimandro [...] ha detto [...] che principio degli enti è l'infinito [...] da dove infatti si ha l'origine degli enti, da lì si ha anche la loro distruzione secondo necessità: essi infatti pagano l'uno all'altro il fio e il riscatto dell'ingiustizia secondo l'ordine del tempo.⁹

L'ἄπειρον è il principio degli enti, ciò da cui tutto proviene e in cui tutto si dissolve secondo necessità, scontando la pena per le ingiustizie che ognuno di essi commette. Non viene detto espressamente quali siano le colpe commesse, ma è probabile che esse consistano nell'atto stesso con cui ciascuna cosa afferma la propria identità individuale a scapito sia delle altre sia dell'indeterminatezza e dell'unità dell'insieme.

In base a questo frammento si può leggere in 7.13-18 un rimando ad Anassimandro sebbene, da un lato, egli identifichi l'ἄπειρον con il principio e non con la materia e, dall'altro, Plotino non faccia alcun riferimento all'immagine giudiziaria, che invece è di centrale importanza nel fr. 1 DK.

L'identificazione dell'ἄπειρον con la materia si trova, prima ancora che in Plotino, già in Aristotele, che nel primo libro della *Metafisica* lo presenta come uno dei principi materiali posti dai predecessori:

Alcuni infatti parlano del principio come materia, sia che ne concepiscano uno solo sia che ne concepiscano numerosi, sia che lo pongano come corpo sia che lo pongano come incorporeo (come Platone, parlando di grande e piccolo, gli Italici, dell'infinito, Empedocle, di fuoco, terra, acqua e aria, Anassagora, dell'infinità delle omeomerie [...]).¹⁰

8 Cfr. del Numenio, fr. 4a Des Places (= Eus., *Prep. Ev.*, XV, 17, 3-8, p. 819 c- 820 a V.; II, p. 381, 18-382, 19 Mras): Ὡστε καλῶς ὁ λόγος εἴρηκε φάς, εἰ ἔστιν ἄπειρος ἢ ὕλη, ἀόριστον εἶναι αὐτήν· εἰ δὲ ἀόριστος, ἄλογος· εἰ δὲ ἄλογος, ἄγνωστος.

9 Cfr. *Simpl., Phys.*, 24. 13 (= 12 B 1 DK): Α. ... ἀρχὴν ... εἴρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον ... ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.

10 Cfr. Arist., *Met.*, 988 a 23-28: Οἱ μὲν γὰρ ὡς ὕλην τὴν ἀρχὴν λέγουσιν, ἂν τε μίαν ἂν τε πλείους

Qui Aristotele presenta l'ἄπειρον come un principio materiale posto dagli Italici, ossia dai Pitagorici, e nulla viene detto a proposito delle teorie di Anassimandro che, fra l'altro, non compare affatto in questa rassegna.

Nel suo commento alla *Metafisica* Alessandro riprende e spiega questo passo, asserendo che sono i stati i Pitagorici a definire la materia come ἄπειρον, inteso come numero pari, giacché la materia è priva di quei limiti, ossia quelle determinazioni, che solo la forma (e il numero dispari) possiedono:

Dopo aver detto che alcuni posero il principio materiale come corporeo ed altri come incorporeo, egli (*scil.*, Aristotele) richiama, fra quelli che lo consideravano incorporeo, per primo Platone, che lo chiamava grande e piccolo, poi anche i Pitagorici, che lo chiamavano infinito, e questo era il numero pari: infatti questo era per loro il numero posto nella materia; il numero dispari infatti era limitato e aveva la funzione delle forme.¹¹

Secondo la testimonianza della *Metafisica*, quindi, a identificare la materia con l'infinito non sarebbe stato Anassimandro (come invece sembra attestare il fr. 1 DK) bensì i Pitagorici. Si noti inoltre che Anassimandro non viene menzionato da Aristotele (o, almeno, non esplicitamente) nemmeno nella *Fisica*, in un brano che tratta del legame fra infinito e materia teorizzato da alcuni:

Ma non è neppure possibile che il corpo infinito sia uno e semplice né, come dicono alcuni, che sia al di fuori degli elementi, dal quale essi si

ὑποθῶσι, καὶ εἴαν τε σῶμα εἴαν τε ἀσώματον τοῦτο τιθῶσιν (οἷον Πλάτων μὲν τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν λέγων, οἱ δ' Ἰταλικοὶ τὸ ἄπειρον, Ἐμπεδοκλῆς δὲ πῦρ καὶ γῆν καὶ ὕδωρ καὶ ἀέρα, Ἀναξαγόρας δὲ τὴν τῶν ὁμοιομερῶν ἀπειρίαν· [...]).

11 Cfr. Alex., *In Met.* 61. 11-16: Εἰπὼν δὲ τὴν ὑλικὴν ἀρχὴν τοὺς μὲν σωματικὴν τοὺς δὲ ἀσώματον ὑποθέσθαι, πρώτου ἐμνημόνευσε τῶν ἀσώματων ὑποθεμένων Πλάτωνος, ὃς τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν ἔλεγεν, ἔπειτα καὶ τῶν Πυθαγορείων, οἱ τὸ ἄπειρον, τοῦτο δὲ ἦν τὸ ἄρτιον· οὗτος γὰρ ἦν ὁ ἀριθμὸς αὐτοῖς ἐν ὕλῃ τιθέμενος· ὁ γὰρ περισσὸς πεπερασμένος τε καὶ εἶδος ἐπέχων χώραν.

genererebbero, né che esista in senso assoluto.¹²

Aristotele nega che il corpo infinito sia uno, semplice e assoluto e che sia la causa degli elementi,¹³ come invece ritengono alcuni anonimi pensatori che verranno confutati nelle righe seguenti.

Quindi, riassumendo, si può ipotizzare che grazie ad Aristotele Plotino potrebbe aver appreso che alcuni antichi pensatori avrebbero identificato la materia con l'ἄπειρον; tuttavia, sulla base dei passi aristotelici appena analizzati non si può affermare con certezza che Plotino intendesse riferirsi *esattamente* ad Anassimandro: non è escluso infatti che la sua polemica fosse assai più generica, e fosse rivolta anche contro i Pitagorici (presentati da Aristotele come i sostenitori di questa teoria) e Numenio. Probabilmente, a Plotino non interessa individuare con precisione i sostenitori di questa teoria in quanto lo scopo di II 4 [12], 7 è presentare i vari modi di pensare la materia per poi discuterli, e non per ricostruirne la storia.

Aristotele sembra essere la fonte non solo delle notizie riportate, ma anche per lo schema confutatorio seguito da Plotino, come dimostrano due brani della *Fisica* che presentano la medesima distinzione fra infinito per sé e per accidente di II 4 [12], 7. 13-18:

Alcuni, come i Pitagorici e Platone, hanno posto l'infinito per sé, non come accidente di un'altra cosa ma come essenza che è infinito in sé.¹⁴

Ancora, come esiste l'infinito, come sostanza oppure come accidente in sé per una qualche natura?¹⁵

Nel criticare la tesi sostenuta da Platone e dai Pitagorici, Aristotele presenta l'alternativa sui due modi possibili di concepire l'esistenza dell'infinito (cioè, per sé o come accidente di altro), e la medesima alternativa viene poi ripresa da Plotino in 7. 13-18 per confutare quanti identificano materia e infinito.

12 Cfr. Arist., *Phys.*, 204 b 20-24: Ἀλλὰ μὴν οὐδὲ ἓν καὶ ἀπλοῦν εἶναι σῶμα ἄπειρον ἐνδέχεται, οὔτε ὡς λέγουσί τινες τὸ παρὰ τὰ στοιχεῖα, ἐξ ὧν ταῦτα γεννῶσιν, οὔθ' ἀπλῶς.

13 L'ipotesi secondo cui il corpo infinito sarebbe uno degli elementi è già stata confutata in *Phys.* 204 b 19-20.

14 Cfr. Arist., *Phys.*, 203 a 4-6: [...] Οἱ μὲν, ὥσπερ οἱ Πυθαγόρειοι καὶ Πλάτων, καθ' αὐτό, οὐχ ὡς συμβεβηκός τι ἐτέρῳ ἀλλ' οὐσίαν αὐτὸ ὄν τὸ ἄπειρον.

15 Cfr. Arist., *Phys.*, 203 b 32-34: Ἔτι δὲ ποτέρως ἔστιν, πότερον ὡς οὐσία ἢ ὡς συμβεβηκός καθ' αὐτὸ φύσει τίς;

Dalla *Fisica* Plotino riprende non soltanto la dicotomia infinito per sé/per accidente ma, in sostanza, anche gli argomenti utilizzati. In *Phys.*, 204 a 22-25 infatti Aristotele nega che l'infinito possa esistere in atto (come sostanza o come principio) perché, se fosse divisibile, ogni sua parte sarebbe a sua volta infinita, ma ciò è assurdo in quanto non può esistere un ente composto da molteplici infiniti:

É chiaro anche che non è possibile che l'infinito esista in atto e come sostanza e principio: infatti sarà infinita qualsiasi parte di esso venga presa, se divisibile (infatti essere per mezzo dell'infinito e l'infinito sono la stessa cosa, se l'infinito è essenza e non attributo di un sostrato), cosicché sarà o indivisibile o divisibile in infiniti; ma non è possibile che una cosa consista di molti infiniti (ma come la parte dell'aria è aria, così anche quella dell'infinito è infinito, se è essenza e principio); allora, è senza parti e indivisibile.¹⁶

In queste righe troviamo lo stesso argomento usato in II 4 [12], 7. 13-18 contro l'esistenza dell'infinito di per sé, costruito sul fatto che, se così fosse, anche ogni sua parte sarebbe a sua volta infinito, ma l'esistenza di molteplici infiniti è assurda.

Anche i ragionamenti sviluppati da Plotino contro l'eventualità che l'infinito sia una qualità accidentale possono essere messi in relazione con quelli usati da Aristotele, sebbene in questo caso si abbia un'affinità soltanto imperfetta e parziale fra i due autori. In *Phys.* 204 a 30-31 Aristotele sostiene che, se l'infinito esistesse come accidente, non sarebbe l'infinito ad essere principio, bensì ciò di cui è accidente, cioè l'aria (secondo le teorie di Anassimene e Diogene di Apollonia) e il numero pari (identificato con l'infinito dai Pitagorici):

Ma è impossibile che vi sia un ente infinito in atto: infatti è necessario che sia una certa quantità. Allora, l'infinito esiste come accidente. Ma se così fosse, si è detto che non è possibile chiamare questo principio, bensì [è principio] l'essere di cui è accidente, l'aria o il numero pari. Cosicché

16 Cfr. Arist. *Phys.*, 204 a 20-28: Φανερόν δὲ καὶ ὅτι οὐκ ἐνδέχεται εἶναι τὸ ἄπειρον ὡς ἐνεργεῖα ὄν καὶ ὡς οὐσίαν καὶ ἀρχήν· ἔσται γὰρ ὅτιοῦν αὐτοῦ ἄπειρον τὸ λαμβανόμενον, εἰ μεριστόν (τὸ γὰρ ἀπεῖρω εἶναι καὶ ἄπειρον τὸ αὐτό, εἴπερ οὐσία τὸ ἄπειρον καὶ μὴ καθ'ὑποκειμένον), ὥστ'ἢ ἀδιαίρετον ἢ εἰς ἄπειρα διαίρετόν· πολλὰ δ' ἄπειρα εἶναι τὸ αὐτὸ ἀδύνατον (ἀλλὰ μὴν ὥσπερ ἀέρος ἀἴρ μέρος, οὕτω καὶ ἄπειρον ἀπείρου, εἴ γε οὐσία ἐστὶ καὶ ἀρχή)· ἀμεριστόν ἄρα καὶ ἀδιαίρετον.

farebbero dimostrazioni sconsiderate quelli che parlano così come fanno i Pitagorici: essi infatti fanno dell'infinito una sostanza e, al tempo stesso, lo dividono.¹⁷

Plotino invece ritiene che, se l'infinito è accidente di qualcosa, essa non è infinita di per sé, e non è neppure la materia o qualsiasi altro ente semplice: lo schema di base dell'argomentazione è lo stesso usato da Aristotele (cioè, se infinito è accidente di un ente, esso assume grazie all'infinito delle qualità che esso di per sé non avrebbe), ma il contesto è diverso perché Plotino parla dell'infinito e Aristotele del principio.¹⁸

In questo paragrafo si è condotta l'analisi di II 4 [12], 7. 13-18 su tre livelli: il primo riguarda l'identificazione di materia e infinito, il secondo è relativo alla distinzione fra i due modi in cui l'infinito può esistere (cioè la distinzione fra in sé e come accidente), e il terzo concerne il tipo di argomenti usati da Plotino. Su tutti i tre livelli ciò che dice Plotino in II 4 [12], 7 può essere messo in relazione con notizie e argomentazioni aristoteliche, in quanto sia nella *Fisica* che nella *Metafisica* la materia è definita come ἄπειρον ed è presente la dicotomia fra infinito per sé e infinito come accidente e, infine, nella *Fisica* si nega che l'infinito sussista di per sé sulla base dello stesso ragionamento sviluppato anche da Plotino. Si può concludere quindi che in II 4 [12], 7. 13-18 Plotino confuta quanti hanno definito la materia come infinito (senza rivolgersi necessariamente o esclusivamente ad Anassimandro) sulla base di quanto è detto al riguardo nella *Fisica* e nella *Metafisica*.

2.2. VI 6 [34], 3. 25-26

L'*Index Fontium* segnala un altro riferimento alle teorie di Anassimandro all'interno di VI 6 [34], trattato in cui si discute della natura dei numeri. In 3. 25-26 Plotino si interroga sull'esistenza e il movimento dell'infinito:

17 Cfr. Arist. *Phys.*, 204 a 28-34: Ἀλλ' ἀδύνατον τὸ ἐντελεχεία ὄν ἄπειρον· ποσὸν γάρ τι εἶναι ἀναγκαῖον. Κατὰ συμβεβηκὸς ἄρα ὑπάρχει τὸ ἄπειρον. Ἀλλ' εἰ οὕτως, εἴρηται ὅτι οὐκ ἐνδέχεται αὐτὸ λέγειν ἀρχήν, ἀλλ' ὅτι συμβεβηκε, τὸν ἀέρα ἢ τὸ ἄρτιον. Ὅστε ἀτόπως ἂν ἀποφαινοῖντο οἱ λέγοντες οὕτως ὥσπερ οἱ Πυθαγόρειοί φασιν· ἅμα γὰρ οὐσίαν ποιοῦσι τὸ ἄπειρον καὶ μερίζουσιν.

18 Anche nella *Metafisica* Aristotele usa altri due argomenti basati sull'alternativa infinito di per sé/infinito per accidente, ma nessuno dei due presenta delle affinità con quelli di cui si serve Plotino in II 4 [12], 7. 13-18. A *Met.*, 1066 b 1-5 Aristotele sostiene che, se l'infinito esistesse di per sé, separatamente dagli enti sensibili, sarebbe una sostanza indivisibile, e l'infinito è indivisibile per definizione: Plotino invece non parla di indivisibilità dell'infinito, bensì delle sue eventuali parti. Qualche riga dopo, a *Met.*, 1066 b 9-10 Aristotele nega che l'infinito possa essere un accidente poiché, essendo appunto infinito, non potrebbe essere un elemento.

Allora dunque esso (*scil.*, l'infinito) sta sempre così, come se fosse sospeso nello stesso luogo, oppure oscilla qua e là? No: infatti le due condizioni vengono giudicate in relazione allo stesso luogo, sia la sospensione che non devia dallo stesso luogo che la deviazione.¹⁹

L'infinità (ἡ ἀπειρία) non può né muoversi né stare ferma in quanto le due condizioni devono essere considerate sempre in relazione ad un medesimo luogo.

L'*Index Fontium* individua in questo passo un riferimento ad Anassimandro sulla base di due testimonianze riportate da Ippolito e Aristotele, ossia A 11 DK (= Ipp., *Ref.*, I 6, 1-7) e A 26 DK (= Arist., *De cael.*, 295 b 10):

Egli (*scil.*, Anassimandro) dice che origine degli enti è una certa natura dell'infinito, da cui si generano i cieli e l'ordine che è in essi. È eterna e non invecchia, essa, che circonda tutti i mondi. E parla del tempo come determinazione della nascita, della sostanza e della corruzione. Egli ha detto che principio ed elemento degli enti è l'infinito, avendolo definito per primo con il nome di principio. [...] La terra è sospesa senza essere sorretta da niente, permanendo ferma per l'eguale distanza da tutto. La sua forma è ricurva, rotonda, simile al tamburo di una colonna; su una delle superfici stiamo noi, l'altra sta dalla parte opposta.²⁰

Ci sono alcuni, come fra gli antichi Anassimandro, che dicono che essa (*scil.*, la terra) sta ferma grazie all'equilibrio. Infatti, ciò che è posto al centro e sta ad eguale distanza dagli estremi, non può muoversi in alto piuttosto che in basso o lateralmente; al tempo stesso è impossibile che si muova verso direzioni opposte, cosicché necessariamente resta fermo.²¹

19 Cfr. VI 6 [34], 3. 24-27: Ἄρ' οὖν οὕτως ἔχει, ὡς μετέωρος εἶναι ἐν τῷ αὐτῷ, ἢ αἰωρεῖσθαι ἐκεῖσε καὶ δεῦρο; Οὐδαμῶς· ἄμφω γὰρ πρὸς τὸν αὐτὸν τόπον κρίνεται, τό τε μετέωρον οὐ παρεγκλῖνον πρὸς τὸν αὐτὸν τόπον καὶ τὸ παρεγκλῖνον.

20 Cfr. Anassimandro, 12 A 11 DK (= Ipp., *Ref.*, I 6, 1-3): Οὗτος ἀρχὴν ἔφη τῶν ὄντων φύσιν τινὰ τοῦ ἀπείρου, ἐξ ἧς γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τὸν ἐν αὐτοῖς κόσμον. Ταύτην δ' αἰδίον εἶναι καὶ ἀγήρω ἦν καὶ πάντας περιέχειν τοὺς κόσμους. λέγει δὲ χρόνον ὡς ὀρισμένης τῆς γενέσεως καὶ τῆς οὐσίας καὶ τῆς φθορᾶς. Οὗτος μὲν ἀρχὴν καὶ στοιχεῖον εἶρηκε τῶν ὄντων τὸ ἀπειρον, πρῶτος τοῦνομα καλέσας τῆς ἀρχῆς. [...] Τὴν δὲ γῆν εἶναι μετέωρον ὑπὸ μηδενὸς κρατουμένην, μένουσαν δὲ διὰ τὴν ὁμοίαν πάντων ἀπόστασιν. Τὸ δὲ σχῆμα αὐτῆς γυρόν, στρογγύλον, κίονι λίθωι παραπλήσιον· τῶν δὲ ἐπιπέδων ὧι μὲν ἐπιβεβήκαμεν, ὃ δὲ ἀντίθετον ὑπάρχει.

21 Cfr. Anassimandro, 12 A 26 DK (= Arist., *De cael.*, 295 b 10 - 12): Εἰσὶ δὲ τινες οἱ διὰ τὴν ὁμοιότητά φασιν αὐτὴν [*scil.* γῆν] μένειν, ὥσπερ τῶν ἀρχαίων Α. μᾶλλον μὲν γὰρ οὐθὲν ἄνω ἢ κάτω ἢ εἰς τὰ πλάγια φέρεσθαι προσήκει τὸ ἐπὶ τοῦ μέσου ἰδρυμένον καὶ ὁμοίως πρὸς τὰ ἔσχατα ἔχον· ἅμα δ' ἀδύνατον εἰς τὰναντία ποιεῖσθαι τὴν κίνησιν, ὥστ' ἐξ ἀνάγκης μένειν.

Ippolito e Aristotele riportano che Anassimandro avrebbe sostenuto l'immobilità della terra, in base al fatto che, secondo lui, essa era posta esattamente al centro del cosmo, e da questa posizione di perfetto equilibrio nulla potrebbe spingerla ad abbandonare il suo stato di immobilità.

Si deve però segnalare che dai pochi frammenti che ci sono pervenuti di Anassimandro non è possibile ricostruire tale argomentazione, di cui invece Aristotele sembra essere, come si è visto, la fonte più antica: pertanto, è possibile che Plotino abbia ripreso questo schema argomentativo da Aristotele e, visto che in VI 6 [34], 3 non viene menzionato nessun pensatore in particolare, si può supporre che Plotino abbia presentato questa argomentazione a sostegno dell'immobilità dell'infinito con l'intenzione non di citare Anassimandro, ma di ripetere quanto era già stato detto da Aristotele (forse riportando una tesi di Anassimandro, o forse integrando quanto Anassimandro aveva sostenuto).

2.3. *Conclusione*

L'analisi dei riferimenti ad Anassimandro individuati all'interno delle *Enneadi* dall'*Index Fontium* ne ha messo in evidenza la forte affinità, e quindi la dipendenza, con notizie e argomentazioni attestate nella *Fisica* e nella *Metafisica*. Ritengo però che sarebbe azzardato sostenere che Plotino intenda ricollegarsi esattamente ad Anassimandro in II 4 [12], 7. 13-18 e VI 6 [34], 3. 25-26 dal momento che, in realtà, questo presocratico non viene mai menzionato esplicitamente nelle *Enneadi* e, inoltre, i brani che l'*Index Fontium* mette in relazione con le sue teorie dipendono da passi aristotelici che, a loro volta, non lo nominano esplicitamente. È probabile quindi che Plotino non conoscesse bene le teorie di questo antico filosofo, oppure non le considerasse inerenti ai propri interessi teoretici, e perciò non ritenesse opportuno menzionarlo nei suoi trattati; tutto quello che troviamo nelle *Enneadi* ed è riconducibile ad Anassimandro sembra essere, piuttosto, la ripresa di argomentazioni aristoteliche.

3.

Riferimenti ad Anassagora nelle Enneadi

Analisi dei brani e considerazioni sulle possibili fonti

1. I 1 [53], 8. 3-8

In I 1 [53], 8. 3-8, Plotino afferma che l'Intelletto è al tempo stesso comune e individuale, o meglio, è sia comune sia individuale: da un lato, infatti, esso è comune («κοινός») in quanto è indivisibile («ἀμέριστος»), unico («εἷς») e perfettamente identico a se stesso in ogni sua parte («πανταχοῦ ὁ αὐτός»); dall'altro, è individuale («ἴδιον») poiché ciascuno lo possiede interamente nella propria anima. E proprio come l'Intelletto, anche le idee esistono in questi due modi: nell'anima individuale esse sono separate le une dalle altre mentre, nell'Intelletto, si trovano tutte insieme, cioè «ὁμοῦ τὰ πάντα». In I 1 [53], 8. 3-8 si legge infatti:

Possediamo un intelletto comune o individuale, oppure sia comune a tutti sia individuale; da un lato è comune, poiché è indivisibile e unico ed è lo stesso in ogni parte, dall'altro è individuale, poiché anche ciascuno lo possiede intero nell'anima prima. Possediamo dunque anche le idee in due modi, nell'anima come districate e separate, e nell'intelletto tutte insieme.¹

In queste righe Plotino distingue fra l'intelletto comune e quello individuale: mentre il secondo è posseduto interamente e perfettamente da ciascuno nella propria parte dell'anima rimasta nell'intelligibile anche a seguito dell'incarnazione,² il primo è detto unico, indivisibile e identico a se stesso in ogni sua parte. Gli aggettivi usati (cioè «ἀμέριστος», «εἷς» e «πανταχοῦ ὁ αὐτός») permettono di mettere in relazione questo brano con il fr. 12 DK di Anassagora, in cui si dice che l'Intelletto non partecipa di nulla, ma rimane solo in se stesso perché soltanto così riesce a conoscere e muovere ogni cosa:

1 Cfr. I 1 [53], 8. 3-8: Ἔχομεν δὲ ἢ κοινὸν ἢ ἴδιον, ἢ καὶ κοινὸν πάντων καὶ ἴδιον· κοινὸν μὲν, ὅτι ἀμέριστος καὶ εἷς καὶ πανταχοῦ ὁ αὐτός, ἴδιον δέ, ὅτι ἔχει καὶ ἕκαστος αὐτὸν ὅλον ἐν ψυχῇ τῇ πρώτῃ. Ἔχομεν οὖν καὶ τὰ εἶδη διχῶς, ἐν μὲν ψυχῇ οἷον ἀνειλγμένα καὶ οἷον κεχωρισμένα, ἐν δὲ νοῦ ὁμοῦ τὰ πάντα.

2 Su questo punto, cfr. IV 8 [6], 8, in cui Plotino sostiene la duplicità del "noi", ἡμεῖς, che designa sia il vivente in quanto composto di anima e corpo, sia la sola anima e la sua parte intellettuale in perenne contemplazione dell'intelligibile.

Le altre cose prendono parte a tutto, l'Intelletto invece è infinito, indipendente e non si mescola a nulla, ma è solo in se stesso. Se infatti non fosse in sé, ma si mescolasse ad altro, parteciperebbe di ogni cosa, se mescolata ad una qualsiasi: in tutto infatti c'è parte di tutto, come ho detto precedentemente; e le cose mescolate lo ostacolerebbero, cosicché non dominerebbe su nessuna cosa, come invece fa quando è solo in sé. E infatti è la più leggera di tutte le cose e la più pura, ed ha anche una conoscenza completa di tutto e moltissimo potere; e quante cose hanno vita, sia le più grandi che le più piccole, su tutte domina l'Intelletto.³

Sebbene l'Intelletto anassagoreo sia diverso da quello plotiniano sotto molti punti di vista (uno su tutti, il fatto che il primo è il principio che ordina il mondo direttamente, pensando e mettendo in movimento gli elementi, mentre il secondo è la seconda ipostasi intelligibile che agisce sul cosmo attraverso la mediazione dell'anima e delle ragioni seminali), entrambi riescono ad essere superiori rispetto al resto degli enti ed a governare e conoscere ogni cosa proprio perché sono separati da tutto. L'affinità concettuale tuttavia non dà luogo a significative analogie lessicali: la totale separazione dell'Intelletto infatti viene espressa nel fr. 12 con «μόνον [...] ἐφ'ἑαυτοῦ» e in I 1 [53], 8. 3-8 con «ἀμέριστος»; essa inoltre si accompagna all'idea di una perfetta omogeneità interna del principio, espressa da Anassagora con «πᾶς ὁμοίος» e da Plotino con «πανταχοῦ ὁ αὐτός». Alcune caratteristiche del νοῦς anassagoreo si ritrovano anche in quello plotiniano poiché, al di là delle differenze, entrambi sono principi di natura intellettuale che ordinano ogni cosa in quanto unici, separati da tutto e perfettamente omogenei al loro interno. È naturale però chiedersi in che modo Plotino possa essere venuto a conoscenza della concezione anassagorea dell'Intelletto, cioè se ciò è avvenuto grazie alla lettura diretta del suo scritto o, piuttosto, attraverso la mediazione di altri autori che riportavano citazioni e riferimenti di Anassagora nelle loro opere. Per tentare di fare luce su questo punto, cercherò quindi di analizzare quei passi delle opere note a Plotino (o, almeno, di quelle tradizionalmente annoverate fra le

3 Cfr. Anassagora, 59 B 12 DK (= Simpl., *Phys.* 164, 24): Τὰ μὲν ἄλλα παντὸς μοῖραν μετέχει, νοῦς δὲ ἐστὶν ἄπειρον καὶ αὐτοκρατὲς καὶ μέμεικται οὐδενὶ χρήματι, ἀλλὰ μόνος αὐτὸς ἐπ'ἑωυτοῦ ἐστὶν. Εἰ μὴ γὰρ ἐφ' ἑαυτοῦ ἦν, ἀλλὰ τρωι ἐμέμεικτο ἄλλωι, μετεῖχεν ἂν ἀπάντων χρημάτων, εἰ ἐμέμεικτό τρωι· ἐν παντὶ γὰρ παντὸς μοῖρα ἔνεστιν, ὥσπερ ἐν τοῖς πρόσθεν μοι λέλεκται· καὶ ἂν ἐκόλυεν αὐτὸν τὰ συμμεμειγμένα, ὥστε μηδενὸς χρηματος κρατεῖν ὁμοίως ὡς καὶ μόνον ἔοντα ἐφ'ἑαυτοῦ. Ἔστι γὰρ λεπτότατόν τε πάντων χρημάτων καὶ καθαρώτατον, καὶ γνώμην γε περὶ παντὸς πᾶσαν ἴσχει καὶ ἰσχύει μέγιστον· καὶ ὅσα γε ψυχὴν ἔχει καὶ τὰ μείζω καὶ τὰ ἐλάσσω, πάντων νοῦς κρατεῖ.

sue fonti) in cui è citato il fr. 12 DK.

Nel *Cratilo* Platone, tentando di definire il giusto («τὸ δίκαιον»), lo mette in relazione con l'Intelletto teorizzato da Anassagora:

Un altro dichiara di ridere di tutto questo, e che il giusto è ciò che dice Anassagora, che esso è l'intelletto: infatti egli dice che esso, essendo indipendente e non essendosi mescolato ad altro, ordina tutte le cose passandovi attraverso.⁴

Esponendo ad Ermogene alcune opinioni su τὸ δίκαιον, Socrate afferma che esso si identifica per alcuni con il sole, per altri con il fuoco o con il suo calore e, infine, per altri ancora con il νοῦς di Anassagora, poiché esso è indipendente («αὐτοκράτορα»), non mescolato ad altro («οὐδενὶ μεμειγμένον») e in grado di attraversare, e quindi governare, ogni cosa («διὰ πάντων ἰόντα»). Quindi, è in virtù della sua indipendenza e della sua purezza che l'Intelletto detiene il primato su ogni cosa.

Anche Aristotele parla dell'Intelletto con toni che ricordano il fr. 12 DK. Nel *De Anima* egli riporta che, secondo Anassagora, l'Intelletto (il quale viene talvolta identificato con l'anima) è semplice, non mescolato e puro:

Anassagora sembra dire che anima e intelletto siano entità diverse ... ma si serve di entrambe come se fossero una sola, tranne per il fatto che pone soprattutto l'Intelletto come principio di tutte le cose; dice che solo questo fra gli enti è semplice, non mescolato e puro. E a questo stesso principio assegna entrambe le funzioni, la conoscenza e il movimento, dicendo che l'Intelletto muove ogni cosa.⁵

Qualche riga dopo Aristotele torna a ripetere le caratteristiche del νοῦς anassagoreo, stavolta però negando che esso possa conoscere alcunché, in quanto è totalmente diverso dal resto degli enti:

Il solo Anassagora dice che l'intelletto è impassibile e che non ha nulla in

4 Cfr. Plat., *Crat.* 413 c 4-7 (= 59 A 55 DK): Εἶναι δὲ τὸ δίκαιον ὃ λέγει Ἀ. νοῦν εἶναι τοῦτο· αὐτοκράτορα γὰρ αὐτὸν ὄντα καὶ οὐθενὶ μεμειγμένον πάντα φησὶν αὐτὸν κοσμεῖν τὰ πράγματα διὰ πάντων ἰόντα.

5 Cfr. Arist., *De an.*, 405 a 13-19 (= 59 A 100 DK): Ἀ. δ' ἔοικε μὲν ἕτερον λέγειν ψυχὴν τε καὶ νοῦν [...] χρῆται δ' ἀμφοῖν ὡς μιᾷ φύσει, πλὴν ἀρχὴν γε τὸν νοῦν τίθεται μάλιστα πάντων· μόνον γοῦν φησὶν αὐτὸν τῶν ὄντων ἀπλοῦν εἶναι καὶ ἀμιγῆ τε καὶ καθαρὸν. Ἀποδίδωσι δ' ἄμφω τῆι αὐτῆι ἀρχῆι, τό τε γινώσκειν καὶ τὸ κινεῖν, λέγων νοῦν κινήσαι τὸ πᾶν.

comune con nessuna delle altre cose. Ma essendo di tale natura, in che modo e per quale motivo l'intelletto conosca, né quello lo ha detto né risulta evidente dai suoi scritti.⁶

Questo aspetto viene chiarito ulteriormente a 429 b 20-24, in cui Aristotele dice che, se pensare è subire affezioni da altro, non si spiega in che modo possa pensare l'Intelletto, il quale è semplice, impassibile e non ha nulla in comune con le altre realtà:

Uno potrebbe porre un'aporia: se l'Intelletto è semplice e impassibile, e non ha nulla in comune con alcunché, come sostiene Anassagora, in che modo conoscerà, se il pensiero è una certa affezione (infatti si ha in quanto c'è qualcosa di comune ad entrambi, l'uno sembra agire e l'altro patire) e ancora se è esso stesso intelligibile?⁷

Eppure, a 429 a 16-22 Aristotele riconosce che per dominare, pensare e quindi conoscere tutte le cose, l'Intelletto non deve mescolarsi ad altro:

È necessario allora che l'intelletto, poiché pensa tutte le cose, non sia mescolato, come dice Anassagora, affinché domini, cioè affinché conosca (infatti qualcosa di estraneo che gli appaia lo ostacola e interferisce con esso).⁸

Che Aristotele vedesse nel νοῦς di Anassagora un principio del tutto diverso dal resto degli enti emerge con chiarezza anche nella *Fisica*. In 256 b 24-27 egli sostiene infatti che:

Perciò anche Anassagora parla correttamente, dicendo che l'intelletto è impassibile e non mescolato, poiché ne fa il principio del movimento: così infatti soltanto essendo immobile potrebbe muovere, e non essendo mescolato potrebbe dominare.⁹

6 Cfr. Arist., *De an.*, 405 b 20-22: Ἀναξαγόρας δὲ μόνος ἀπαθῆ φησὶν εἶναι τὸν νοῦν, καὶ κοινὸν οὐθὲν οὐθενὶ τῶν ἄλλων ἔχειν. Τοιοῦτος δ' ὢν πῶς γνωρίζει καὶ διὰ τίν' αἰτίαν, οὐτ' ἐκεῖνος εἴρηκεν οὐτ' ἐκ τῶν εἰρημένων συμφανές ἐστιν.

7 Cfr. Arist., *De an.*, 429 b 22-27: Ἀπορήσειε δ' ἂν τις, εἰ ὁ νοῦς ἀπλοῦν ἐστὶ καὶ ἀπαθὲς καὶ μηθενὶ μηθὲν ἔχει κοινόν, ὥσπερ φησὶν Ἀναξαγόρας, πῶς νοήσει, εἰ τὸ νοεῖν πάσχειν τί ἐστὶν (ἢ γὰρ τι κοινὸν ἀμφοῖν ὑπάρχει, τὸ μὲν ποιεῖν δοκεῖ τὸ δὲ πάσχειν), ἔτι δ' εἰ νοητὸς καὶ αὐτός;

8 Cfr. Arist., *De an.* 429 a 17-21 (= 59 A 100 DK): Ἀνάγκη ἄρα, ἐπεὶ πάντα νοεῖ, ἀμιγῆ εἶναι, ὥσπερ φησὶν Ἀναξαγόρας, ἵνα κρατῆ, τοῦτο δ' ἐστὶν ἵνα γνωρίζῃ (παρεμφαινόμενον γὰρ κωλύει τὸ ἀλλότριον καὶ ἀντιφράττει).

9 Cfr. Arist., *Phys.* 256 b 24-27 (= 59 A 56 DK): Διὸ καὶ Ἀ. ὀρθῶς λέγει τὸν νοῦν ἀπαθῆ φάσκων καὶ

In base alla ricostruzione aristotelica, Anassagora ha ragione nel porre un Intelletto impassibile e distinto da tutto il resto: il principio può muovere perché è immobile, e può esercitare il suo potere su tutto perché non è mescolato a nulla.

In I 1 [53], 8. 3-8 Plotino caratterizza il $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ comune in modo molto simile ad Anassagora, poiché entrambi mettono in relazione la sua capacità di agire con la sua purezza e la sua unicità. Anassagora attribuiva all'Intelletto una natura corporea, benché peculiare: in virtù della sua estrema sottigliezza e purezza, infatti, esso poteva permeare ogni cosa dando avvio alla generazione del cosmo. Inoltre, dai passi di Platone e di Aristotele sopra menzionati emerge che l'Intelletto anassagoreo può produrre ogni cosa proprio perché ben separato e distinto da tutto il resto.

Al $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ di Plotino non si può certo attribuire una natura corporea, come a quello di Anassagora, ma è comune ai due autori l'idea di un principio intellettuale che può agire su tutto proprio perché è diverso da qualsiasi altra cosa esistente. Dal momento che i due pensatori concepiscono questo principio intellettuale in modo simile ma si esprimono con termini piuttosto diversi (infatti nel fr. 12 DK troviamo «μόνον [...] ἐφ'ἑαυτοῦ» e «πᾶς ὁμοίως», in I 1 [53], 8. 3-8 invece «ἀμέριστος » e «πανταχοῦ ὁ αὐτός»), è molto probabile che la fonte di Plotino non sia il testo originale di Anassagora, bensì quanto è riportato nelle opere di Platone e di Aristotele.

In I 1 [53], 8. 3-8 è possibile cogliere un'eco di Anassagora non soltanto quando Plotino descrive l'intelletto comune, ma anche quando parla della compresenza delle idee nell'intelletto individuale. L'espressione «ὁμοῦ τὰ πάντα», che Plotino usa in riferimento alla situazione delle idee nell'intelletto individuale, è attestata (anche con leggere variazioni) nei frr. 1, 4 e 6 DK di Anassagora.¹⁰ Nel fr. 1 DK si ritrova infatti la stessa formula usata in I 1 [53], 8. 8, seppur con una differenza (Anassagora infatti non inserisce l'articolo davanti a πάντα):

Tutte le cose erano insieme, infinite sia nel numero sia in piccolezza:
infatti anche il piccolo era infinito. Ed essendo insieme tutte le cose, nulla
era distinguibile a causa della piccolezza: tutto infatti avvolgevano aria ed

$\acute{\alpha}\mu\iota\gamma\eta\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$, ἐπειδὴ περ κινήσεως ἀρχὴν αὐτὸν ποιεῖ εἶναι. οὕτω γὰρ ἂν μόνως κινοίη ἀκίνητος ὄν
καὶ κρατοῖη ἀμιγῆς ὄν.

¹⁰ L'utilizzo di questa espressione da parte di Anassagora potrebbe essere dovuta alla sua volontà di mantenere la coesione "monolitica" del principio posta, prima di lui, da Parmenide: cfr. S.-T. Teodorsson, *Anaxagoras y Plotino. El problema de la realidad ontológica de las cosas sensoriales*, "Cuadernos de filología clásica", 11 (2001), pp. 31-47, in part. pp. 32-33.

etere, essendo entrambi infiniti; questi infatti, grandissimi sia per numero che per dimensioni, si trovano in tutte le cose.¹¹

In questo passo con «ὁμοῦ πάντα χρήματα» si descrive in maniera efficace e sintetica la situazione pre-cosmica, in cui tutte le cose erano insieme, infinite in quantità e in piccolezza, e Aria ed Etere avvolgevano tutto.

Una variante di questa espressione, e cioè «πάντων ὁμοῦ», si ha nel fr. 4 DK:

Prima che queste cose si separassero, essendo tutte insieme, non era distinguibile alcun colore.¹²

Qui Anassagora fa riferimento alla separazione di tutte le cose operata dal νοῦς, grazie alla quale avrebbe avuto origine il cosmo attuale. Prima di separarsi, infatti, i vari enti erano tutti uniti l'uno all'altro («πάντων ὁμοῦ», appunto) e nulla era distinguibile, nemmeno le coppie fondamentali di opposti quali umido e secco, caldo e freddo, luminoso e oscuro.

L'intrinseca unione di tutti gli enti, però, non svanisce con la generazione del cosmo, in quanto nel fr. 6 DK Anassagora usa «πάντα ὁμοῦ» in riferimento alla situazione attuale:

E allorché sono uguali nel numero le parti del grande e del piccolo, anche così ogni cosa potrebbe essere in ogni cosa; non è possibile che esista separatamente, ma tutto prende parte a tutto. Allorché non è possibile che il minimo sia, e non potrebbe sussistere separatamente, né generarsi da se stesso, ma come in principio anche adesso tutte le cose sono insieme. In tutte le cose ne sono presenti molte e, fra quelle che si sono separate, uguali nel numero, nelle più grandi e in quelle più piccole.¹³

Proprio come in origine, anche attualmente nel cosmo tutte le cose sono

11 Cfr. Anassagora, 59 B 1 DK (= Simpl., *Phys.* 155, 23): Ὅμοῦ πάντα χρήματα ἦν, ἄπειρα καὶ πλῆθος καὶ σμικρότητα· καὶ γὰρ τὸ σμικρὸν ἄπειρον ἦν. Καὶ πάντων ὁμοῦ ἐόντων οὐδὲν ἐνδηλον ἦν ὑπὸ σμικρότητος· πάντα γὰρ ἀήρ τε καὶ αἰθήρ κατεῖχεν, ἀμφοτέρω ἄπειρα ἐόντα· ταῦτα γὰρ μέγιστα ἔνεστιν ἐν τοῖς σύμπασι καὶ πλήθει καὶ μεγέθει.

12 Cfr. Anassagora, 59 B 4 DK (= Simpl., *Phys.* 157, 9): Πρὶν δὲ ἀποκριθῆναι ταῦτα πάντων ὁμοῦ ἐόντων οὐδὲ χροίη ἐνδηλος ἦν οὐδεμία [...].

13 Cfr. Anassagora, 59 B 6 DK (= Simpl., *Phys.* 164, 25): Καὶ ὅτε δὲ ἴσαι μοῖραί εἰσι τοῦ τε μεγάλου καὶ τοῦ σμικροῦ πλῆθος, καὶ οὕτως ἂν εἴη ἐν παντὶ πάντα· οὐδὲ χωρὶς ἔστιν εἶναι, ἀλλὰ πάντα παντός μοῖραν μετέχει. Ὅτε τοῦλάχιστον μὴ ἔστιν εἶναι, οὐκ ἂν δύναιτο χωρισθῆναι, οὐδ' ἂν ἐφ' ἑαυτοῦ γενέσθαι, ἀλλ' ὅπως περ ἀρχὴν εἶναι καὶ νῦν πάντα ὁμοῦ. Ἐν πᾶσι δὲ πολλὰ ἔνεστι καὶ τῶν ἀποκρινόμενων ἴσα πλῆθος ἐν τοῖς μείζουσι τε καὶ ἐλάσσοσι.

insieme, ossia «πάντα ὁμοῦ», poiché ogni cosa è partecipe di tutto e non vi è nulla che non entri a far parte della costituzione degli altri enti.

Nei frammenti di Anassagora citati fino ad ora vi è l'idea di un'unione intrinseca di tutti gli enti, che viene espressa con «ὁμοῦ πάντα» nel fr. 1 DK e con «πάντα ὁμοῦ» nei fr. 4 e 6 DK.

Pur essendo leggermente diverse, sembra che le due espressioni abbiano lo stesso significato: nel fr. 1 DK, infatti, «ὁμοῦ πάντα» fa riferimento all'unione di tutte le cose che precede la loro separazione messa in atto dal νοῦς, alla quale si deve la formazione dell'odierno ordine cosmico; nel fr. 4 «πάντα ὁμοῦ» (declinata al genitivo plurale) fa ancora una volta riferimento alla situazione pre-cosmica descritta nel fr. 1, ossia allo statuto degli enti anteriore all'intervento dell'intelletto, mentre nel fr. 6 la stessa espressione indica che anche dopo la formazione del mondo tutti gli enti naturali sono intrinsecamente connessi fra loro proprio come in origine.

Nel brano delle *Enneadi* citato precedentemente, l'espressione anassagorea segnala l'unione delle idee nell'intelletto, e quindi essa non si applica al mondo fisico, come nel contesto originario, ma a quello intelligibile: viene quindi da chiedersi come sia stato possibile questo "trasferimento". Per poter rispondere a questa domanda, credo che sia necessario analizzare sinteticamente i passi in cui compare l'espressione «ὁμοῦ πάντα» all'interno delle opere annoverate tradizionalmente come fonti (certe o quantomeno probabili) di Plotino.

Platone cita «ὁμοῦ πάντα» in due dialoghi. Nel *Fedone* tale locuzione fa riferimento ad una situazione di disordine generale, dal momento che la mancata differenziazione degli enti è considerata una forma di caos:

E se tutte le cose si congiungessero, e non si disgiungessero, presto si realizzerebbe la situazione di «Tutte le cose insieme» di Anassagora.¹⁴

Inoltre, nel *Gorgia* Platone mette in relazione la totale mescolanza degli elementi con l'assenza di un Intelletto che metta ordine:

E infatti, se l'anima non governasse il corpo, ma questo si governasse da sé, e la culinaria e la medicina non venissero riconosciute e distinte da

¹⁴ Cfr. Plat., *Phaed.* 72 c 3-5: Κἂν εἰ συγκρίνοιτο μὲν πάντα, διακρίνοιτο δὲ μή, ταχὺ ἂν τὸ τοῦ Ἀναξαγόρου γεγονὸς εἴη, « ὁμοῦ πάντα χρήματα ».

questa, ma fosse il corpo stesso a giudicarle facendosi opinioni dai piaceri che gli danno, avrebbe grande importanza quanto dice Anassagora, caro Polo - tu infatti sei esperto di queste cose - «Tutte le cose insieme» si confonderebbero in una, essendo indistinguibile le cose pertinenti alla medicina, alla salute ed alla culinaria.¹⁵

Di conseguenza, è chiaro che Platone e Plotino si servono in maniera molto diversa dell'espressione anassagorea, in quanto il primo la cita per indicare in maniera icastica una situazione di disordine generale, mentre il secondo la usa per descrivere lo statuto delle idee nell'intelletto.

Anche Aristotele cita nei suoi scritti «ὁμοῦ πάντα» e la sua variante «πάντα ὁμοῦ». Nel suo trattato *De generatione et corruptione*, egli sottopone a critica il detto di Anassagora (e, ovviamente, la teoria ad esso collegata), affermando che nel cosmo attuale non può esistere nulla in maniera separata che non fosse distinto già in origine:

Ma a questo proposito non parlano bene coloro i quali affermano che un tempo tutte le cose erano insieme e mescolate: infatti non si deve mescolare tutto a tutto, ma bisogna che ciascuno degli enti mescolati sussista separatamente, e nessuna delle affezioni è separata.¹⁶

Secondo la ricostruzione aristotelica, Anassagora ha stabilito che tutte le realtà sono insieme poiché nulla si genera dal nulla, e che la formazione del nostro mondo si ha mediante un processo di progressiva alterazione dell'assetto originario; in questo modo egli si distingue dagli altri fisici, che spiegavano i diversi fenomeni in termini di aggregazione e disgregazione degli elementi. Quindi, proprio come nel contesto originario dei fr. 1 e 4 DK, Aristotele mette in relazione l'espressione anassagorea con la genesi del mondo naturale.

Aristotele torna a parlare dell'«ὁμοῦ πάντα» anche all'interno della *Fisica*. In 203a 23-33 egli afferma che, per Anassagora, tutto ciò che esiste è, in ultima

15 Cfr. Plat., *Gorg.* 465 c 7 - d 6: Καὶ γὰρ ἄν, εἰ μὴ ἡ ψυχὴ τῷ σώματι ἐπεστάται, ἀλλ' αὐτὸ αὐτῷ, καὶ μὴ ὑπὸ ταύτης κατεθεωρεῖτο καὶ διεκρίνετο ἢ τε ὀψοποικὴ καὶ ἡ ἰατρικὴ, ἀλλ' αὐτὸ τὸ σῶμα ἔκρινε σταθμώμενον ταῖς χάρισι ταῖς πρὸς αὐτό, τὸ τοῦ Ἀναξαγόρου ἄν πολὺ ἦν, ὃ φίλε Πῶλε— σὺ γὰρ τούτων ἔμπειρος—ὁμοῦ ἄν πάντα χρήματα ἐφύρετο ἐν τῷ αὐτῷ, ἀκρίτων ὄντων τῶν τε ἰατρικῶν καὶ ὑγιεινῶν καὶ ὀψοποικῶν.

16 Cfr. Arist., *De gen. et corr.*, 327 b 19-22: Ἀλλὰ τοῦτο λέγουσιν οὐ καλῶς οἱ πάντα ποτὲ ὁμοῦ φάσκοντες εἶναι καὶ μεμίχθαι· οὐ γὰρ ἅπαν ἅπαντι μίκτον, ἀλλ' ὑπάρχειν δεῖ χωριστὸν ἐκάτερον τῶν μίχθέντων· τῶν δὲ παθῶν οὐθὲν χωριστόν.

analisi, una mescolanza, poiché qualsiasi cosa può generarsi da ogni altra indifferentemente; ciò significa che in origine tutti gli enti dovevano trovarsi insieme ma che, a partire da un dato momento, tale stato di cose è stato modificato dall'Intelletto il quale, pensando, ha dato avvio al moto rotatorio che ha prodotto la separazione di ogni cosa:

Quanti fanno infiniti gli elementi, come Anassagora e Democrito, l'uno a partire dalle omeomerie, l'altro a partire dalla mescolanza di ogni genere di semi delle forme, dicono che l'infinito è continuo per contatto; ed egli [*scil.*, Anassagora] dice che una qualsiasi delle parti è un miscuglio allo stesso modo del tutto, poiché si vede che una cosa qualsiasi nasce da una cosa qualsiasi: infatti, da lì sembra dire ad un certo punto: « Tutte le cose insieme », come questa carne e quest'osso, e allo stesso modo qualsiasi cosa; e tutte allora, e di certo insieme: infatti non solo vi è un principio della distinzione in ciascuna cosa, ma ve n'è anche uno di tutte le cose. Poiché infatti ciò che è generato nasce da un corpo di un certo tipo, vi è una nascita di tutte le cose, tranne che nello stesso tempo, e bisogna che ci sia un certo principio della generazione, e che esso sia uno solo, «Intelletto» come quello lo chiama, e l'Intelletto da un certo momento agisce pensando; cosicché è necessario che tutte le cose siano insieme ed a un certo punto iniziano a muoversi.¹⁷

Da questo brano emerge il ruolo centrale dell'Intelletto, il quale ha imposto l'ordine cosmico sul caos originario introducendo le distinzioni fondamentali. Inoltre, Aristotele presenta l'όμοῦ πάντα come la spiegazione data da Anassagora alla reciproca generazione degli enti, anche di quelli contrari fra loro.

La stessa ricostruzione della concezione anassagorea dell'«όμοῦ πάντα» e del ruolo dell'Intelletto viene ripetuta da Aristotele anche in *Phys.* 250 b 23-26:

Se certo si ammette che ad un certo punto nulla si muove, è necessario che ciò avvenga in due modi: o infatti, come dice Anassagora (quello

17 Cfr. Arist. *Phys.*, 203 a 19-33: Ὅσοι δ' ἄπειρα ποιοῦσι τὰ στοιχεῖα, καθάπερ Ἀναξαγόρας καὶ Δημόκριτος, ὁ μὲν ἐκ τῶν ὁμοιομερῶν, ὁ δ' ἐκ τῆς πανσπερμίας τῶν σχημάτων, τῇ ἀφῆ συνεχῆς τὸ ἄπειρον εἶναι φασίν. Καὶ ὁ μὲν ὅτι οὖν τῶν μορίων εἶναι μίγμα ὁμοίως τῷ παντὶ διὰ τὸ ὄρᾶν ὅτι οὖν ἐξ ὅτου οὖν γιγνόμενον· ἐντεῦθεν γὰρ ἔοικε καὶ ὁμοῦ ποτὲ πάντα χρήματα φάναι εἶναι, οἷον ἦδε ἢ σὰρξ καὶ τόδε τὸ ὅστο οὖν, καὶ οὕτως ὅτι οὖν· καὶ πάντα ἄρα· καὶ ἅμα τοῖνον· ἀρχὴ γὰρ οὐ μόνον ἐν ἐκάστῳ ἔστι τῆς διακρίσεως, ἀλλὰ καὶ πάντων. Ἐπεὶ γὰρ τὸ γιγνόμενον ἐκ τοῦ τοιοῦτου γίγνεται σώματος, πάντων δ' ἔστι γένεσις πλὴν οὐχ ἅμα, καὶ τινα ἀρχὴν δεῖ εἶναι τῆς γενέσεως, αὕτη δ' ἐστὶν μία, οἷον ἐκεῖνος καλεῖ νοῦν, ὁ δὲ νοῦς ἀπ' ἀρχῆς τινος ἐργάζεται νοήσας· ὥστε ἀνάγκη ὁμοῦ ποτὲ πάντα εἶναι καὶ ἄρξασθαι ποτὲ κινούμενα.

sostiene infatti che, trovandosi tutte le cose insieme e immobili per un tempo infinito, l'intelletto ne inneschi il movimento e le separi), [...].¹⁸

In questo passo Aristotele torna a ribadire che per Anassagora originariamente tutte le cose erano insieme, e che solo a seguito della separazione realizzata dal νοῦς ha avuto origine l'attuale assetto cosmico.

Come per Platone, quindi, anche per Aristotele l'«ὁμοῦ πάντα» fa riferimento ad una situazione di sostanziale disordine, ed ha quindi una sfumatura leggermente negativa. Ciò emerge con chiarezza in *Met.* 1007 b 25-26, in cui tale espressione costituisce addirittura una negazione del principio di non contraddizione:

Se infatti a qualcuno sembra che l'uomo non sia una trireme, è chiaro che non è una trireme; come anche lo è, se il contraddittorio è vero. E certo avviene ciò che dice Anassagora, «Tutte le cose insieme»; cosicché nulla esiste veramente.¹⁹

All'interno della *Metafisica*, la locuzione anassagorea viene richiamata con accenti polemici anche in 1069 b 29-32:

Non è sufficiente «Tutte le cose insieme»: infatti esse sono diverse per la materia, poiché per quale motivo ne sono nate infinite e non una sola? Uno infatti è l'Intelletto, cosicché, se anche la materia fosse una, sarebbe passato all'atto solo ciò di cui la materia è potenza.²⁰

Qui Aristotele discute l'«ὁμοῦ πάντα» alla luce delle proprie idee, sostenendo che esso non può implicare una situazione di totale indeterminazione, poiché altrimenti dal caos primigenio non sarebbero derivate infinite cose, ma una soltanto: ciò significa, in altre parole, che i vari enti anche in origine si differenziavano per la materia, e solo l'Intelletto che ha disposto ogni cosa è unico.

18 Cfr. Arist. *Phys.*, 250 b 23-26: Εἰ δὴ ἐνδέχεται ποτε μηδὲν κινεῖσθαι, διχῶς ἀνάγκη τοῦτο συμβαίνειν· ἢ γὰρ ὡς Ἀναξαγόρας λέγει (φησὶν γὰρ ἐκεῖνος, ὁμοῦ πάντων ὄντων καὶ ἡμεούντων τὸν ἄπειρον χρόνον, κίνησιν ἐμποῖησαι τὸν νοῦν καὶ διακρίναι), ἢ ὡς Ἐμπεδοκλῆς [...].

19 Cfr. Arist., *Met.* 1007 b 23-26: Εἰ γὰρ τῷ δοκεῖ μὴ εἶναι τριήρης ὁ ἄνθρωπος, δῆλον ὡς οὐκ ἔστι τριήρης· ὥστε καὶ ἔστιν, εἴπερ ἡ ἀντίφασις ἀληθής. Καὶ γίγνεται δὴ τὸ τοῦ Ἀναξαγόρου, ὁμοῦ πάντα χρήματα· ὥστε μηθὲν ἀληθῶς ὑπάρχειν.

20 Cfr. Arist., *Met.* 1069 b 29-32: οὐδ' ἰκανὸν ὅτι ὁμοῦ πάντα χρήματα· διαφέρει γὰρ τῇ ὕλῃ, ἐπεὶ διὰ τί ἄπειρα ἐγένετο ἀλλ' οὐχ ἓν; ὁ γὰρ νοῦς εἷς, ὥστ' εἰ καὶ ἡ ὕλη μία, ἐκεῖνο ἐγένετο ἐνεργεῖα οὗ ἢ ὕλη ἧν δυνάμει.

Quindi, la tesi di Anassagora viene impiegata da Aristotele per dimostrare l'esistenza di una sostanza intelligibile che muove e ordina il sensibile: si ha così un primo passo verso quel trasferimento del principio anassagoreo dal piano naturale a quello sovrasensibile che è implicito nell'uso che ne fa Plotino a I 1 [53], 8. 3-8.

Aristotele torna a ripensare la tesi anassagorea secondo le proprie categorie concettuali anche in *Met.* 1071 b 26-28:

Certo se fosse come dicono i teologi, che fanno nascere tutto dalla notte o, come dicono i fisici, «Tutte le cose insieme», sarebbe lo stesso impossibile.²¹

In queste righe si lascia intuire che l'Intelletto di cui parla Anassagora (il quale non viene menzionato espressamente) può agire perché è sempre in atto e quindi è anteriore a qualsiasi potenza. Secondo Aristotele infatti, se avessero ragione i teologi che fanno derivare tutto dalla Notte, o i fisici che parlano dell'«ὁμοῦ πάντα» originario (cioè, Anassagora e i suoi seguaci), ciò che è in potenza sarebbe anteriore a qualsiasi atto, ma in questo modo non sarebbe stata possibile la generazione del cosmo, in quanto non esiste un movimento che non abbia una causa già in atto.

Dai passi di Platone e di Aristotele analizzati fino ad ora emerge che per entrambi «ὁμοῦ πάντα» (con le sue varianti) indica una situazione originaria di disordine, su cui deve intervenire l'Intelletto. Si spiega così perché Plotino può usare l'espressione anassagorea in riferimento alle idee: proprio come queste, infatti, gli elementi di Anassagora sono l'oggetto dell'azione del νοῦς e formano un insieme intrinsecamente coeso. Le idee vengono pensate da Plotino come gli enti originari di Anassagora (i quali però hanno natura indiscutibilmente corporea), poiché sia le une che gli altri costituiscono l'unità intrinseca su cui interviene l'Intelletto: ed è per questo motivo che un'espressione usata originariamente in riferimento al mondo naturale può essere usata per descrivere l'ambito intelligibile.

Un altro autore che dà prova di conoscere l'espressione «ὁμοῦ πάντα» è Sesto Empirico. Nel primo libro dell'*Adversos Physicos* si legge infatti:

21 Cfr. Arist., *Met.* 1071 b 26-28: Καίτοι εἰ ὡς λέγουσιν οἱ θεολόγοι οἱ ἐκ νυκτὸς γεννῶντες, ἢ ὡς οἱ φυσικοὶ ὁμοῦ πάντα χρήματά φασι, τὸ αὐτὸ ἀδύνατον.

E Anassagora dice: «Tutte le cose erano insieme, e l'Intelletto sopraggiungendo le ordinò», supponendo che l'Intelletto, che è dio secondo lui, sia il principio efficiente, e che la mescolanza molteplice delle omeomerie sia quello materiale.²²

Sesto Empirico interpreta in chiave aristotelica la teoria fisica di Anassagora, attribuendo il ruolo di causa efficiente all'Intelletto e quello di causa materiale alle omeomerie. Questo riferimento ad Anassagora fa parte di una più ampia rassegna, che occupa i capitoli 4-9 del primo libro dell'*Adversus Physicos*, in cui Sesto Empirico dimostra che gli antichi avevano tracciato la distinzione fra il principio materiale e quello efficiente. L'iniziatore di tale tendenza sarebbe stato Omero, che nell'*Odisea* aveva attribuito l'origine di ogni cosa a Proteo, la causa prima, ed Eidothea, la sostanza che dà origine agli enti particolari;²³ dopo di lui però questo procedimento è stato seguito anche da Esiodo, Ermotimo, Parmenide, Anassagora, Empedocle e, più recentemente, dagli Stoici.

Il riferimento esplicito ad Aristotele che si trova nel brano sopra citato, ed il fatto che i riferimenti ad Anassagora, Ermotimo, Parmenide ed Esiodo siano inseriti nel contesto di una distinzione fra la causa efficiente e quella materiale, inducono a pensare che Sesto Empirico riprenda le sue notizie, più o meno direttamente, dalla *Metafisica* di Aristotele.²⁴

In ogni caso, il contesto in cui Plotino cita l'«ὁμοῦ πάντα» anassagoreo è ben diverso da quello in cui lo inserisce Sesto Empirico: come si è visto, Plotino

22 Cfr. Sext. Emp., *Adv. Math.*, IX 6: 'Ο δὲ Ἀναξαγόρας φησίν' ἴην πάντα ὁμοῦ χρήματα, νοῦς δὲ ἔλθων αὐτὰ διεκόσμησεν', τὸν μὲν νοῦν, ὃς ἐστὶ θεὸς κατ' αὐτόν, δραστήριον ὑποτιθέμενος ἀρχὴν, τὴν δὲ τῶν ὁμοιομερειῶν πολυμιγίαν ὑλικήν.

23 Cfr. Omero, *Od.*, v. 365 e ss.

24 Cfr. Arist., *Met.*, 984 b 18- 31: Sappiamo dunque con certezza che Anassagora ha sviluppato questi ragionamenti, ma si tramanda che Ermotimo di Clazomene sia stato il primo a parlarne. Dunque, quelli che hanno parlato così poserò che la causa del bello è al tempo stesso principio degli esseri, e tale causa ciò da cui deriva il moto per gli enti. Si potrebbe però supporre che Esiodo per primo abbia ricercato tale principio, e chiunque altro pose l'amore o il desiderio come principio fra gli enti, come anche Parmenide: infatti anch'egli, ricostruendo l'origine del mondo, dice: «Primo fra tutti gli dei produsse l'Amore», ma Esiodo dice: «Prima di ogni cosa si produsse il Caos, poi la Terra dall'ampio seno .../ e l'Amore che risplende fra tutti gli immortali» poiché è necessario che fra gli enti sussista una causa che muove e unisce le cose: Φανερώς μὲν οὖν Ἀναξαγόραν ἴσμεν ἀνάμενον τούτων τῶν λόγων, αἰτίαν δ' ἔχει πρότερον Ἐρμώτιμος ὁ Κλαζομένιος εἰπεῖν. οἱ μὲν οὖν οὕτως ὑπολαμβάνοντες ἅμα τοῦ καλῶς τὴν αἰτίαν ἀρχὴν εἶναι τῶν ὄντων ἔθεσαν, καὶ τὴν τοιαύτην ὄθεν ἢ κίνησις ὑπάρχει τοῖς οὖσιν. ὑποπεύσειε δ' ἂν τις Ἡσίοδον πρῶτον ζητῆσαι τὸ τοιοῦτον, κὰν εἴ τις ἄλλος ἔρωτα ἢ ἐπιθυμίαν ἐν τοῖς οὖσιν ἔθηκεν ὡς ἀρχὴν, οἷον καὶ Παρμενίδης· καὶ γὰρ οὗτος κατασκευάζων τὴν τοῦ παντὸς γένεσιν «πρώτιστον μὲν (φησιν) ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων», Ἡσίοδος δὲ «πάντων μὲν πρώτιστα χάος γένητ', αὐτὰρ ἔπειτα γαῖ' εὐρύστερνος ... /ἦδ' ἔρος, ὃς πάντεσσι μεταπρέπει ἀθανάτοισιν» ὡς δέον ἐν τοῖς οὖσιν ὑπάρχειν τιν' αἰτίαν ἣτις κινήσει καὶ συνάξει τὰ πράγματα.

utilizza questa espressione per esprimere la compresenza e la perfetta coesione delle idee nell'Intelletto, mentre Sesto Empirico la cita per descrivere il caos primigenio su cui ha messo ordine l'Intelletto secondo la teoria fisica di Anassagora. È chiaro quindi che Sesto Empirico non può aver influenzato l'interpretazione plotiniana dell'antico motto.

Dopo aver trattato sinteticamente del modo in cui viene citato l'«ὁμοῦ πάντα» dagli autori che Plotino sicuramente conosceva, possiamo sviluppare alcune considerazioni generali su I 1 [53], 8. 3-8. È assai probabile infatti che Plotino possa aver letto l'espressione anassagorea nei testi di Platone e di Aristotele; sempre grazie a questi testi, Plotino potrebbe essere venuto a conoscenza anche del contesto originario dell'espressione, usata da Anassagora per descrivere un *insieme intrinsecamente coeso e fundamentalmente unitario* su cui il νοῦς esercita la propria azione. Da questa prospettiva si riesce a comprendere meglio perché Plotino abbia usato in riferimento alla sfera intelligibile ciò che in origine indicava una situazione pre-cosmica interamente ed esclusivamente sensibile: ciò che da Anassagora passa a Plotino non è la funzione che gli elementi indicati con «ὁμοῦ πάντα» hanno nella genesi del cosmo, bensì cosa essi rappresentano per l'Intelletto. Per Plotino, dire che l'Intelletto è «ὁμοῦ πάντα» è fondamentale, poiché significa dimostrare che in esso il pensiero non compie transizioni da un concetto all'altro, da un soggetto al predicato o, in altre parole, che è intuitivo e non discorsivo.²⁵ Inoltre, visto il modo piuttosto generico in cui Plotino ripete l'espressione anassagorea, non è necessario supporre che egli fosse entrato in contatto con l'opera originale del presocratico, poiché da un punto di vista lessicale egli non cita nulla che non possa aver letto nelle opere di Platone e di Aristotele.

2. II 1 [40], 6. 23-24

I fr. 1, 4 e 6 DK sembrano essere presenti anche in un altro passo delle *Enneadi*, cioè in II 1 [40], 6. 23-24. Il trattato II 1 [40] è dedicato alla confutazione di quanti sostengono che il mondo sia soggetto a corruzione. Nel sesto capitolo Plotino dimostra che i cieli sono immuni dagli effluvi di materia provenienti dalla sfera sublunare ma, per far questo, deve prima confrontarsi con

²⁵ Cfr. K. Lloyd, *Non-Propositional Thought in Plotinus*, "Phronesis" 31 (1986), pp. 258-265, in part. pp. 258-259.

la lettera del *Timeo* di Platone, che sembra avvalorare la tesi di una compresenza di tutti i quattro elementi in ogni parte del cosmo: infatti, in questo dialogo *Timeo* racconta che il demiurgo ha costituito di terra e di fuoco il corpo del mondo affinché esso fosse tangibile e visibile (è proprio degli enti generati infatti avere una natura corporea, e ogni corpo è necessariamente tangibile e visibile), ed egli ha poi creato anche aria e acqua affinché servissero da legami intermedi fra terra e fuoco, sul modello delle proporzioni matematiche.²⁶ In II 1 [40], 6 Plotino ripensa la teoria degli elementi naturali delineata nel *Timeo*, sostenendo che tanto l'osservazione empirica quanto l'esame razionale sembrano confermare la presenza di particelle ignee e terrose nei corpi celesti. Tuttavia, egli si allontana da quanto viene detto nel dialogo platonico, poiché nega che nel cielo vi siano aria e acqua: Plotino infatti ritiene assurda la presenza dell'acqua in mezzo al fuoco che costituisce il cielo e, inoltre, dimostra che non sono necessari dei vincoli intermedi per legare fra loro terra e fuoco, dal momento che le leggi matematiche non hanno validità per i solidi fisici.²⁷ Plotino prende in considerazione un'eventuale obiezione al suo ragionamento: infatti, è possibile che l'aria e l'acqua entrino a far parte della costituzione dei corpi celesti in quanto una parte di essi è presente nella terra e nel fuoco di cui sono fatti: per rispondere a questa potenziale critica, egli deve confutare la teoria secondo cui ogni elemento contiene in sé una parte degli altri, ma prende il nome dalla sostanza che in esso è predominante. In II 1 [40], 6. 20-24 infatti si legge:

Tuttavia diremo che gli elementi sono già collegati, per il fatto che ciascuno li contiene tutti. Ma si deve esaminare se senza il fuoco la terra non sia visibile, e se senza la terra il fuoco non sia compatto: se infatti è così, forse nulla avrebbe di per sé la sua essenza, ma tutto è mescolato e ciascuna cosa è chiamata secondo l'elemento prevalente.²⁸

Alla confutazione di questa teoria è dedicata la parte restante del capitolo, in cui Plotino prende in esame, a titolo di esempio valido per tutti gli altri, il caso della terra dimostrando, da un lato, che essa può sussistere nella sua forma pura²⁹

26 Cfr. Plat., *Tim.* 31 b 4-c 3.

27 Cfr. II 1 [40], 6. 1-20.

28 Cfr. II 1 [40], 6. 20-24: Ἀλλ' ὅμως ἐροῦμεν ἤδη συνδεῖσθαι τῷ ἔχειν ἐκάτερον πάντα. Ἀλλ' ἐπισκεπτέον, εἰ ἄνευ πυρὸς οὐχ ὄρατὸν γῆ, καὶ ἄνευ γῆς οὐ στερεὸν πῦρ· εἰ γὰρ τοῦτο, τάχ' ἂν οὐδὲν ἔχοι ἐφ' ἑαυτοῦ τὴν αὐτοῦ οὐσίαν, ἀλλὰ πάντα μὲν μέμικται, λέγεται δὲ κατὰ τὸ ἐπικρατοῦν ἕκαστον.

29 Cfr. II 1 [40], 6. 24-44.

e, dall'altro, che l'aria, l'acqua e il fuoco non presentano parti di terra nella loro costituzione.³⁰

La tesi contro cui Plotino polemizza è piuttosto diffusa nel mondo antico: essa è stata introdotta per la prima volta molto probabilmente proprio da Anassagora, ed è stata poi ripresa da altri autori fra cui Numenio e Simplicio.³¹ Già Henry e Schwyzer nell'*Index Fontium* segnalano che II 1 [40], 6. 17-24 ha come bersaglio polemico Anassagora, il quale sosteneva che nella costituzione di ogni corpo³² concorrono tutti gli elementi, ma solo quello che vi è contenuto in misura maggiore ne determina le caratteristiche. Il brano delle *Enneadi* sopra riportato può quindi essere messo a confronto con i fr. 1, 4 e 6 DK ma, a differenza di quanto è emerso dall'analisi condotta nel paragrafo precedente, ad accomunare i due pensatori non è tanto l'idea di un principio intellettuale che agisce su enti materiali, bensì l'enunciazione della tesi (ammessa da Anassagora, respinta da Plotino) secondo cui *in tutti i corpi sono presenti tutti gli elementi*.

Nel suo commento a II 1 [40], Richard Dufour suggerisce di mettere in relazione 6. 16-24 con il fr. 51 Des Places di Numenio:³³

Numenio dunque, pensando che tutto sia mescolato, ritiene che nulla sia semplice.³⁴

Nel *Commento al Timeo* di Proclo (che costituisce la fonte del frammento) si legge che per Numenio tutto è mescolato e nulla esiste allo stato puro. Come Plotino, anche Proclo esprime questo concetto con l'espressione πάντα μέμικται e, vista la forte affinità linguistica, si potrebbe supporre che i due autori stiano citando alla lettera Numenio. È molto probabile, quindi, che in II 1 [40], 6. 16-24 Plotino stia citando Numenio e che riporti la tesi anassagorea attraverso di lui, più o meno consapevolmente.

Vi è però una differenza fra II 1 [40], 6. 16-24 ed il fr. 51 Des Places: Plotino infatti afferma che ogni cosa riceve il nome in base a τὸ ἐπικρατοῦν (cioè in base

30 Cfr. II 1 [40], 6. 45-60.

31 Cfr. Numenio, ap. Proclus in *Tim.* 2.9.4-5 = fr. 51 des Places e Simplicio, *In DC* 17.20-5, 85.15-31, 605.2-20, cfr. 616.10. I rimandi a Numenio e Simplicio sono riportati in J. Wilberding, *Plotinus' Cosmology. A Study of Ennead II. 1 [40]*, Oxford University Press, Oxford 2006, pag. 196.

32 Solo il νοῦς, infatti, esiste nella sua forma pura senza contenere i semi (σπέρματα, poi denominati da Aristotele ὁμοιομέρεια) che compongono tutte le cose: cfr. Anassagora, 59 B 12 DK.

33 Cfr. R. Dufour, *Sur le ciel: Ennéade II 1 (40)*, J. Vrin, Paris 2003, pp. 133-135.

34 Cfr. Proclo, *In Tim.*, II, 9, 4-5 (= Numenio, fr. 51 des Places): Νουμήνιος μὲν οὖν πάντα μεμῖχθαι οἰόμενος οὐδὲν οἶεται εἶναι ἀπλοῦν.

all'elemento che prevale nella sua costituzione), mentre Numenio (o, almeno, secondo quanto ci è stato trasmesso) non fa riferimento al processo di denominazione delle cose, sebbene l'esiguità del materiale in nostro possesso non ci consente di escludere del tutto che anch'egli mettesse in relazione il nome degli enti con la loro composizione.

L'espressione «τὸ ἐπικρατοῦν», che Plotino riporta e che è dubbio se fosse usata da Numenio o meno, è invece ben attestata nel fr. 1 DK di Anassagora trasmesso da Simplicio: il fatto che due autori tanto distanti come Plotino e Simplicio abbiano usato lo stesso termine in relazione al medesimo concetto induce a credere che entrambi dipendano da una fonte comune (forse proprio Anassagora, o forse un altro autore che ne riporta le idee). Per questo, ritengo che sia utile cercare nelle opere lette da Plotino quei passi in cui si riporta la tesi anassagorea della mescolanza.

Nel *De generatione et corruptione*, Aristotele sostiene che secondo Anassagora nulla è semplice, nemmeno gli elementi, perché questi sarebbero composti da omeomerie di natura diversa:

Quanti pongono che la materia sia un principio pluralistico, come Empedocle, Anassagora e Leucippo, per questi generazione e corruzione sono cose diverse. Per la verità, Anassagora non comprese le proprie parole: dice appunto che il nascere e il perire sono la stessa cosa che alterarsi, e dice che gli elementi sono numerosi, proprio come anche altri fanno. Empedocle infatti pone quattro principi corporei, e in tutto sei di numero aggiungendo quelli del movimento, Anassagora invece <ne pone> infiniti, e <fanno lo stesso> anche Leucippo e Democrito (l'uno infatti pone come elementi le omeomerie, come osso, carne e midollo, e le altre cose di cui la parte ha lo stesso nome di ciascuna, Democrito e Leucippo invece dicono che gli altri corpi sono costituiti da corpi indivisibili, e che questi sono infiniti nel numero e nelle forme, e che i corpi differiscono reciprocamente per questi elementi di cui sono composti, e per la posizione e l'ordine di essi); i seguaci di Anassagora chiaramente dicono l'opposto di quelli di Empedocle. Egli infatti sostiene che i quattro elementi semplici sono fuoco, acqua, aria e terra piuttosto che carne, osso e cose simili fra le omeomerie; quelli invece sostengono che queste cose siano semplici e siano elementi, mentre terra, fuoco, acqua e aria sono composti - infatti sono una mescolanza di semi di

questi.³⁵

Aristotele parla delle mescolanze teorizzate da Anassagora anche nella *Fisica*. In 187 b 1-4 si legge:

Perciò essi (*scil.*, tutti i filosofi della natura, di cui Anassagora condivide le tesi)³⁶ dicono che ogni cosa è mescolata in ogni cosa, perché osservano che ogni cosa si genera da ogni cosa; e evidentemente enti diversi fra loro differiscono e sono chiamati in modo diverso da ciò che prevale per quantità nella mescolanza degli infiniti elementi.³⁷

Visto che in natura si ha la generazione reciproca degli enti, tutto si trova in tutto, e quindi ogni realtà è il frutto di una mescolanza e prende il nome dall'elemento che in essa prevale; in questo passo Aristotele, proprio come Plotino, mette in relazione la denominazione delle cose con la tesi per cui esse siano, in ultima analisi, delle mescolanze.

Dell'unione di tutte le cose Aristotele torna a parlare anche a 203 a 19-33, stavolta però senza fare accenno alle loro denominazioni:

Quanti rendono infiniti gli elementi, come Anassagora e Democrito, l'uno a partire dalle omeomerie, l'altro a partire dalla mescolanza di ogni genere di semi delle forme, dicono che l'infinito è continuo per contatto; e quello (*scil.*, Anassagora) dice che una qualsiasi delle parti è un miscuglio allo stesso modo dell'insieme, poiché si vede che una cosa qualsiasi nasce da una cosa qualsiasi: infatti da lì sembra dire ad un certo punto: «Tutte le cose insieme», come questa carne e quest'osso, e allo stesso modo qualsiasi cosa;

35 Cfr. Arist., *De gen. et corr.*, 314 a 11-b 1: Ὅσοι δὲ πλείω τὴν ὕλην ἐνὸς τιθέασιν, οἷον Ἐμπεδοκλῆς καὶ Ἀναξαγόρας καὶ Λεύκιππος, τούτοις δὲ ἕτερον. Καίτοι Ἀναξαγόρας γε τὴν οἰκείαν φωνὴν ἠγνόησεν· λέγει γοῦν ὡς τὸ γίνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι ταῦτόν καθέστηκε τῷ ἀλλοιοῦσθαι, πολλὰ δὲ λέγει τὰ στοιχεῖα, καθάπερ καὶ ἕτεροι. Ἐμπεδοκλῆς μὲν γὰρ τὰ μὲν σωματικὰ τέτταρα, τὰ δὲ πάντα μετὰ τῶν κινούντων ἐξ τὸν ἀριθμόν, Ἀναξαγόρας δὲ ἄπειρα καὶ Λεύκιππος καὶ Δημόκριτος (ὁ μὲν γὰρ τὰ ὁμοιομερῆ στοιχεῖα τίθησιν, οἷον ὄστον καὶ σάρκα καὶ μυελόν, καὶ τῶν ἄλλων ὧν ἐκάστῳ συνώνυμον τὸ μέρος ἐστίν, Δημόκριτος δὲ καὶ Λεύκιππος ἐκ σωμάτων ἀδιαιρέτων τᾶλλα συγκείσθαι φασί, ταῦτα δ' ἄπειρα καὶ τὸ πλῆθος εἶναι καὶ τὰς μορφάς, αὐτὰ δὲ πρὸς αὐτὰ διαφέρειν τούτοις ἐξ ὧν εἰσι καὶ θέσει καὶ τάξει τούτων) ἔναντίως γὰρ φαίνονται λέγοντες οἱ περὶ Ἀναξαγόραν τοῖς περὶ Ἐμπεδοκλέα. Ὁ μὲν γὰρ φησι πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ ἀέρα καὶ γῆν στοιχεῖα τέτταρα καὶ ἀπλᾶ εἶναι μᾶλλον ἢ σάρκα καὶ ὄστον καὶ τὰ τοιαῦτα τῶν ὁμοιομερῶν, οἱ δὲ ταῦτα μὲν ἀπλᾶ καὶ στοιχεῖα, γῆν δὲ καὶ πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ ἀέρα σύνθετα· πανσπερμίαν γὰρ εἶναι τούτων.

36 Cfr. Arist., *Phys.*, 187 a 26-29 e 35.

37 Cfr. Arist., *Phys.*, 187 b 1-4: Διό φασί πᾶν ἐν παντὶ μεμῖχθαι, διότι πᾶν ἐκ παντὸς ἐώρων γιγνόμενον· φαίνεσθαι δὲ διαφέροντα καὶ προσαγορεύεσθαι ἕτερα ἀλλήλων ἐκ τοῦ μάλισθ' ὑπερέχοντος διὰ πλῆθος ἐν τῇ μίξει τῶν ἀπειρῶν [...].

e tutto allora, e di certo insieme; infatti vi è un principio della distinzione non solo in ciascuna cosa, ma ve n'è anche uno di tutte le cose. Poiché infatti ciò che è generato nasce da un corpo tale, vi è una nascita di tutte le cose tranne che nello stesso tempo, e bisogna che ci sia un certo principio della generazione, e che esso sia uno solo, «Intelletto» come quello lo chiama, e l'Intelletto da un certo momento agisce pensando; cosicché è necessario che tutte le cose siano insieme ed a un certo punto inizino a muoversi.³⁸

Aristotele ribadisce che Anassagora, partendo dalla constatazione che tutto può generarsi da tutto indifferentemente, giunge a ipotizzare che ogni cosa è un miscuglio: ciò lo spinge a sostenere che in origine tutte le realtà si trovavano addensate, e che è stato l'Intelletto a stabilire l'attuale ordine del cosmo separando i contrari.

Aristotele riporta la tesi anassagorea della totale mescolanza dei vari elementi anche all'interno della *Metafisica*:

Se dunque non è possibile che si generi ciò che non è, preesistevano allo stesso modo entrambi nella cosa, come sostengono anche Anassagora, dicendo che ogni cosa è mescolata in ogni cosa, e Democrito.³⁹

Dall'idea sostenuta da Anassagora, per cui in ogni cosa vi sono mescolate tutti i tipi di particelle elementari, ne consegue che dal medesimo ente se ne possono generare due opposti, e ciò è contrario al principio di non contraddizione. Si noti come questo aspetto polemico sia del tutto assente in II 1 [40], 6: Plotino infatti nega che tutto sia una mescolanza perché, in tal caso, nulla avrebbe una propria essenza, ma egli non fa alcun riferimento al principio di non contraddizione.

La confutazione di Anassagora sulla base di questo principio viene ripresa anche da Alessandro nel suo *Commento alla Metafisica*:

38 Cfr. Arist., *Phys.*, 203 a 19-33: Ὅσοι δ' ἄπειρα ποιῶσι τὰ στοιχεῖα, καθάπερ Ἀναξαγόρας καὶ Δημόκριτος, ὁ μὲν ἐκ τῶν ὁμοιομερῶν, ὁ δ' ἐκ τῆς πανσπερμίας τῶν σχημάτων, τῇ ἀφῆ συνεχῆς τὸ ἄπειρον εἶναι φασίν· καὶ ὁ μὲν ὅτι οὐδὲν τῶν μορίων εἶναι μίγμα ὁμοίως τῷ παντὶ διὰ τὸ ὄρᾶν ὅτι οὐδὲν ἐξ ὅτου οὐδὲν γιγνόμενον· ἐντεῦθεν γὰρ ἔοικε καὶ ὁμοῦ ποτὲ πάντα χρήματα φάναι εἶναι, οἷον ἦδε ἢ σὰρξ καὶ τόδε τὸ ὅστουν, καὶ οὕτως ὅτι οὐδὲν· καὶ πάντα ἄρα· καὶ ἅμα τοῖνον· ἀρχὴ γὰρ οὐ μόνον ἐν ἐκάστῳ ἔστι τῆς διακρίσεως, ἀλλὰ καὶ πάντων. Ἐπεὶ γὰρ τὸ γιγνόμενον ἐκ τοῦ τοιούτου γίγνεται σώματος, πάντων δ' ἔστι γένεσις πλήν οὐχ ἅμα, καὶ τινα ἀρχὴν δεῖ εἶναι τῆς γενέσεως, αὕτη δ' ἐστὶν μία, οἷον ἐκεῖνος καλεῖ νοῦν, ὁ δὲ νοῦς ἀπ' ἀρχῆς τινος ἐργάζεται νοήσας· ὥστε ἀνάγκη ὁμοῦ ποτὲ πάντα εἶναι καὶ ἄρξασθαι ποτὲ κινούμενα.

39 Cfr. Arist., *Met.* 1009 a 25- 26: Εἰ οὖν μὴ ἐνδέχεται γίγνεσθαι τὸ μὴ ὄν, προὔπηρχεν ὁμοίως τὸ πρᾶγμα ἄμφω ὄν, ὥσπερ καὶ Ἀναξαγόρας μεμίχθαι πᾶν ἐν παντί φησι καὶ Δημόκριτος· [...].

Egli [*scil.*, Anassagora] pensava che tutte le cose si mescolassero in tutte le cose, cosicché per ciascuno degli enti tutti gli enunciati contraddittori sarebbero falsi in relazione ad esso.⁴⁰

Commentando *Met.* 1012 a 21, Alessandro riporta che Anassagora, parlando di come tutto entrasse a far parte della composizione di tutto, di fatto poneva la falsità degli enunciati contraddittori.

Alessandro parla di Anassagora anche in *In Met.*, 97. 14-18, questa volta però non nell'ambito della trattazione del principio di non contraddizione:

Anassagora infatti diceva che ciascuno degli enti fosse il risultato della mescolanza di tutte le omeomerie; l'essenza della cosa sembra nascere dall'elemento predominante nella mescolanza che costituisce la cosa stessa; cosicché ciascuno di questi era ciò che era per la mescolanza di certi elementi diversi.⁴¹

Nel suo commento a *Met.* 991 a 8 ss., Alessandro dice che secondo Anassagora ogni ente è il risultato della mescolanza di omeomerie differenti, e la sua sostanza (οὐσία) è determinata dall'elemento che è predominante (πλεῖστον) nella sua costituzione. Analogamente a quanto si legge in *II* 1 [40], 6, vengono qui messe in relazione la composizione di un ente e la sua essenza: il termine οὐσία è riportato infatti anche da Plotino a 6. 23, sebbene non in riferimento ai nomi delle cose.

Il nesso fra la costituzione di una cosa e la sua essenza viene tematizzato da Alessandro anche in *In Met.* 291. 15-16, in cui si dice che se tutto nasce da una mescolanza, nulla è più un'unità determinata; questa possibilità però viene respinta da Alessandro (come del resto da Plotino):

Infatti, ciò che non è una trireme, sarà anche una trireme, se è vero l'enunciato contraddittorio. Così ciascuno degli enti potrebbe diventare ogni cosa. Egli (*scil.*, Aristotele) dice infatti che in questo modo sarà vero il detto di Anassagora: «Tutte le cose insieme».⁴²

40 Cfr. Alex., *In Met.*, 336. 21-22: Πάντα δὴ ἡγεῖτο ἐν πᾶσι μεμῖχθαι, ὥστε περὶ ἐκάστου τῶν ὄντων πᾶσαι αἱ ἀντιφάσεις ψευδεῖς κατ'αὐτόν.

41 Cfr. Alex., *In Met.*, 97. 14-18: Ἀναξαγόρας τε γὰρ ἕκαστον τῶν ὄντων ἔλεγε μὲν ἐκ πάντων μεμῖχθαι τῶν ὁμοιομερῶν· οὗ δὲ πλεῖστον ἐν αὐτῷ μέμικται, ἐξ αὐτοῦ τούτου δοκεῖν εἶναι τὴν οὐσίαν τοῦ πράγματος· ὥστε ἕκαστον αὐτῶν ἦν τοῦτο ὃ ἦν τῷ μεμῖχθαι αὐτῷ τινα ἄλλα.

42 Cfr. Alex., *In Met.*, 291. 14-16: Ὁ γὰρ μὴ ἐστὶ τριήρης, καὶ τριήρης ἔσται, εἴ γε ἡ ἀντίφασις. Οὕτω

L'«ὁμοῦ πάντα χρήματα» di Anassagora viene inteso come l'intrinseca coesione di tutte le cose, che consisterebbe nella loro completa mescolanza: da ciò ne consegue che non esiste nessuna unità («ἐν») in senso proprio, e che tutte le realtà sono identiche. Queste tesi vengono presentate da Alessandro come le conseguenze assurde a cui giunge chi sostiene che due enunciati contraddittori possono essere entrambi veri al tempo stesso.

Segnalo infine che la teoria anassagorea della mescolanza *sembra* essere attestata anche in un testo stoico. Nella sua raccolta di frammenti e testimonianze sugli stoici antichi, Hans Von Arnim include un brano tratto dal commento di Olimpiodoro all'*Alcibiade* platonico nella sezione dedicata all'*Etica* di Crisippo, e qui è presente un riferimento ad Anassagora:

Così anche tutti gli dei sono di Zeus in Zeus, e in un'altra divinità di Era: nessun dio infatti è imperfetto. E come Anassagora diceva: «Ogni cosa in ogni cosa, ma uno solo predomina», diremo così anche degli dei.⁴³

Olimpiodoro afferma che ogni virtù contiene in sé tutte le altre, proprio come le diverse divinità sono riconducibili fondamentalmente a Zeus ed Era, in quanto ognuna di esse è perfetta. Ciò consente di pensare gli dei in analogia con le sostanze di Anassagora: in entrambi i casi, infatti, vale il principio che tutto è in tutto, ma uno solo è il carattere che predomina. Il passo di Olimpiodoro è piuttosto originale, poiché si serve di una teoria anassagorea per mostrare meglio i rapporti fra le diverse divinità (o meglio, fra le diverse sfaccettature del divino), ed un procedimento analogo non è attestato nelle altre fonti su Anassagora prese in esame in questo paragrafo. Tuttavia, dal modo in cui l'analogia dei-sostanze mescolate viene presentata, non si può stabilire con chiarezza se il riferimento ad Anassagora sia stato introdotto da Olimpiodoro o se si trovasse già nella sua fonte, cioè l'*Etica* di Crisippo.

Passiamo adesso a riassumere quanto è emerso dall'analisi fin qui sviluppata. In II 1 [40], 6 Plotino dimostra di conoscere la tesi anassagorea per cui ogni cosa è, di fatto, una mescolanza, e trae il nome dalla sostanza che in essa prevale; ciò

δὲ ἕκαστον ἂν τῶν ὄντων γίγνοιτο πάντα. Ἔσεσθαι γὰρ φησιν οὕτως τὸ τοῦ Ἀναξαγόρου ἀληθὲς τὸ "ὁμοῦ πάντα χρήματα".

43 Cfr. Olimp., *In Alcib.* 214 Creuzer (= fr. CE 302 Von Arnim): Ὡς καὶ πάντες οἱ θεοὶ ἐν μὲν τῷ Διὶ εἰσι διῖως, ἐν ἄλλῳ δὲ ἡραίως· οὐδεὶς γὰρ θεὸς ἀτελής. Καὶ ὅς Ἀναξαγόρας ἔλεγε πάντα ἐν πᾶσιν, ἐν δὲ πλεονάζειν, οὕτω καὶ ἐπὶ τῶν θείων ἐροῦμεν.

impedisce però, secondo Plotino, che in natura vi siano pure essenze, dal momento che tutto nasce da composizioni. Quindi, Plotino tratta questa tesi mettendo in relazione fra loro la questione della mescolanza, quella della denominazione e quella dell'essenza degli enti. Dal punto di vista lessicale, l'espressione usata da Plotino, cioè «πάντα μέρκται», richiama il fr. 51 Des Places di Numenio: ciò ha indotto Dufour a ritenere che Plotino facesse riferimento a Numenio anziché ad Anassagora, sebbene entrambi avessero sostenuto la tesi della mescolanza totale. Tuttavia, in base alle testimonianze in nostro possesso (molto esigue, a dire il vero), non è dimostrato che Numenio abbia parlato anche delle denominazioni degli enti, mentre ciò è ben attestato per Anassagora.

Nel *De generatione et corruptione* e nella *Fisica* Aristotele afferma che per Anassagora gli enti sono il frutto di una mescolanza, e questa loro natura composita viene messa in relazione con i nomi a loro attribuiti; Aristotele quindi parla sia della mescolanza delle particelle elementari che dei nomi assegnati alle cose.

Nel *Commento alla Metafisica*, Alessandro sostiene, seguendo i passi della *Metafisica* aristotelica commentati, che per Anassagora tutto nasce da mescolanze, e, come Plotino, che se Anassagora avesse ragione, nulla avrebbe una propria essenza. In altre parole, Alessandro, seguendo Aristotele, prende in considerazione sia la natura composita degli enti che la loro essenza.

Dal confronto fra i fr. 1, 4 e 6 DK di Anassagora con II 1 [40], 6. 23-24 non emergono inequivocabili prove lessicali che attestino la conoscenza diretta del testo anassagoreo da parte di Plotino: si può pertanto escludere questa possibilità, e ricercare la fonte plotiniana fra gli altri autori antichi che hanno citato la teoria di Anassagora ripresa in II 1 [40], 6, cioè Aristotele e Alessandro.

Il fr. 51 Des Places, in cui si trova la stessa espressione usata da Plotino, attesta che anche Numenio, come Anassagora, riduceva ogni cosa alla mescolanza, ma non contiene alcun riferimento né alle denominazioni né alle essenze degli enti, elementi invece centrali nella teoria presentata in I 1 [40], 6. 23-24: per questo motivo, sarei propensa a credere che in questo passo Plotino citi Anassagora anziché Numenio, e che la sua fonte siano quei brani di Aristotele in cui compaiono la tesi e l'espressione di Anassagora.

3. I 8 [51], 2. 15-19

L'*Index fontium* compilato da Henry e Schwyzer vede in I 8 [51], 2. 15-19 un riferimento ai fr. 1, 4 e 6 DK di Anassagora. In questo passo, Plotino parla dello status dell'Intelletto, che possiede tutte le idee e si identifica con esse; per questo motivo, in ogni idea l'Intelletto è presente in modo completo e perfetto:

Neppure quell'Intelletto è tale, ma possiede tutte le cose ed è tutte le cose, e sta con esse stando con se stesso ed ha tutte le cose non avendole. Non è infatti le altre cose, ma quello è altro; e non è separato da ciascuno degli enti che ha in sé: infatti ciascuno è completo e intero in ogni parte; e non è confuso, ma per di più distinto.⁴⁴

Come si è visto precedentemente, nel fr. 1 DK si sostiene che tutte le cose siano così intrinsecamente unite da risultare indistinte: non sembra però essere questo il caso delle idee, le quali sono sì unite nell'Intelletto, ma non per questo sono indefinite.⁴⁵

Nemmeno il fr. 4 DK non presenta una forte affinità con quanto è sostenuto nel passo plotiniano in questione: Anassagora parla infatti del fatto che tutto è indistinto e mescolato, ma il modo in cui le idee coesistono nell'Intelletto non viene connotato in I 8 [51], 2. 15-19 come una mescolanza in cui tutti gli elementi si confondono reciprocamente.⁴⁶

L'idea centrale nel fr. 6 può essere riassunta con l'espressione «ἐν παντί πάντα»: si afferma sì che «in tutto c'è tutto», ma la situazione di cui parla Anassagora è ben diversa da quella descritta da Plotino, in quanto le idee nell'Intelletto non formano un insieme composito e confuso, ma sono una

44 Cfr. I 8 [51], 2. 15-19: Οὐ δὴ ἐκεῖνος ὁ νοῦς τοιοῦτος, ἀλλ' ἔχει πάντα καὶ ἔστι πάντα καὶ σύνεστιν αὐτῷ συνὼν καὶ ἔχει πάντα οὐκ ἔχων. Οὐ γὰρ ἄλλα, ὁ δὲ ἄλλος· οὐδὲ χωρὶς ἕκαστον τῶν ἐν αὐτῷ ὅλον τε γὰρ ἔστιν ἕκαστον καὶ πανταχῆ πάν· καὶ οὐ συγκέχεται, ἀλλὰ αὐ χωρὶς.

45 Cfr. Cfr. Anassagora, 59 B 1 DK (= Simpl., *Phys.* 155, 23): Tutte le cose erano insieme, infinite sia nel numero sia in piccolezza: infatti anche il piccolo era infinito. Ed essendo insieme tutte le cose, nulla era distinguibile a causa della piccolezza: tutto infatti avvolgevano aria ed etere, essendo entrambi infiniti; questi infatti, grandissimi sia per numero che per dimensioni, si trovano in tutte le cose: Ὅμοῦ πάντα χρήματα ἦν, ἄπειρα καὶ πλήθος καὶ μικρότητα· καὶ γὰρ τὸ μικρὸν ἄπειρον ἦν. καὶ πάντων ὁμοῦ ἔόντων οὐδὲν ἔνδηλον ἦν ὑπὸ μικρότητος· πάντα γὰρ ἀήρ τε καὶ αἰθήρ κατεῖχεν, ἀμφοτέρα ἄπειρα ἔόντα· ταῦτα γὰρ μέγιστα ἔνεστιν ἐν τοῖς σύμπασι καὶ πλήθει καὶ μεγέθει.

46 Cfr. Anassagora, 59 B 4 DK (= Simpl., *Phys.* 157, 9): Prima che queste cose si separassero, essendo tutte insieme, non era distinguibile alcun colore: Πρὶν δὲ ἀποκριθῆναι ταῦτα πάντων ὁμοῦ ἔόντων οὐδὲ χροὴ ἔνδηλος ἦν οὐδεμία.

presenza intera, perfetta e omogenea.⁴⁷

Nel parlare di mescolanze perfette e di insiemi coesi e indistinti, Anassagora fa riferimento non ad oggetti intelligibili (è ovvio infatti che nella sua filosofia non vi è alcuna distinzione fra sensibile e intelligibile), bensì alle omeomerie. Ritengo quindi poco probabile che in questo passo Plotino descriva le idee in analogia con i principi elementari posti da Anassagora, dal momento che fra i due pensatori vi è una sostanziale differenza: l'Intelletto di Plotino *possiede* le idee e, di fatto, *si identifica* con esse, mentre quello di Anassagora è ben distinto e separato dalle omeomerie; in altre parole, la perfetta coesione e, per certi aspetti, fusione reciproca delle idee non rispecchia la situazione delle omeomerie, che nella situazione pre-cosmica descritta nei frammenti anassagorei sono coese in quanto confuse e non ancora indistinte.

4. II 6 [17], 1. 10-12

Il trattato II 6 [17] discute del rapporto fra sostanza e qualità, e nella sezione iniziale Plotino dimostra come, nel mondo intelligibile, è la sostanza a possedere pienamente l'essere. Nell'intelligibile infatti tutti gli esseri sono uno solo, mentre nel cosmo sensibile vi sono soltanto i loro εἶδολα, reciprocamente separati e distinti. Per esprimere in maniera più chiara questo concetto, Plotino paragona il mondo intelligibile al seme, in cui le diverse parti che andranno a costituire il vivente sono «ὁμοῦ πάντα», e quello sensibile al corpo, in cui esse sono ben distinte fra loro:⁴⁸

Come nel seme tutte le parti si trovano insieme e ciascuna è tutte le parti e non c'è la mano distinta e la testa distinta, mentre qui sono reciprocamente distinte.⁴⁹

47 Cfr. Anassagora 59 B 6 DK (= Simpl., *Phys.* 164, 25): E allorché sono uguali nel numero le parti del grande e del piccolo, anche così ogni cosa potrebbe essere in ogni cosa; non è possibile che esista separatamente, ma tutto prende parte a tutto. Allorché non è possibile che il minimo sia, e non potrebbe sussistere separatamente, né generarsi da se stesso, ma come in principio anche adesso tutte le cose sono insieme. In tutte le cose ne sono presenti molte e, fra quelle che si sono separate, uguali nel numero, nelle più grandi e in quelle più piccole: Καὶ ὅτε δὲ ἴσαι μοῖραί εἰσι τοῦ τε μεγάλου καὶ τοῦ μικροῦ πλῆθος, καὶ οὕτως ἂν εἴη ἐν παντὶ πάντα· οὐδὲ χωρὶς ἔστιν εἶναι, ἀλλὰ πάντα παντὸς μοῖραν μετέχει. Ὅτε τοῦλάχιστον μὴ ἔστιν εἶναι, οὐκ ἂν δύναίτο χωρισθῆναι, οὐδ' ἂν ἐφ' ἑαυτοῦ γενέσθαι, ἀλλ' ὅπως ἀρχὴν εἶναι καὶ νῦν πάντα ὁμοῦ. Ἐν πᾶσι δὲ πολλὰ ἔνεστι καὶ τῶν ἀποκρινομένων ἴσα πλῆθος ἐν τοῖς μείζοσι τε καὶ ἐλάσσοσι.

48 Plotino usa l'immagine del seme anche in V 9 [5], 6. 10-15.

49 Cfr. II 6 [17], 1. 10-12: Ὡς περ ἐν μὲν τῷ σπέρματι ὁμοῦ πάντα καὶ ἕκαστον πάντα καὶ οὐ χεῖρ χωρὶς καὶ χωρὶς κεφαλὴ, ἔνθα δὲ χωρίζεται ἀλλήλων· [...].

Nel testo, «ὁμοῦ πάντα» corrisponde a «ἐν πάντα» di r. 9: tutte le cose (cioè, le idee) costituiscono un'unità proprio perché sono insieme. Pur non essendo annoverato nell'*Index Fontium*, credo che questo passo possa essere messo in relazione con i fr. 1, 4 e 6 DK di Anassagora in cui, appunto, compare «ὁμοῦ πάντα»: Plotino infatti non soltanto riprende alla lettera questa espressione, ma la usa anche per descrivere ciò che precede la genesi sensibile, proprio come avviene nel fr. 1 DK (sebbene, ovviamente, si tratti di due diversi modi di intendere ciò che è anteriore al cosmo: esso infatti è, per Anassagora, il mondo non ancora disposto e ordinato dall'Intelletto, mentre per Plotino è il piano intelligibile). Quindi, Plotino ed Anassagora si servono della medesima espressione all'interno di contesti molto simili.

La ricerca delle possibili fonti di delle citazioni di Anassagora in I 1 [53], 8 ha messo in luce che anche Platone ed Aristotele usano «ὁμοῦ πάντα» (o le espressioni affini dei fr. 4 e 6 DK) per descrivere il caos e l'indeterminatezza che regna fra gli enti prima che intervenga il νοῦς a mettere ordine. Con Plotino invece «ὁμοῦ πάντα» passa a indicare l'unità perfetta e la coesione intrinseca delle idee nell'Intelletto (tanto unito e coeso nella sua natura composta da poter essere paragonato ad un seme), e perde così la sfumatura negativa attribuitagli da Platone e Aristotele (e, sulle orme di quest'ultimo, da Alessandro nel suo commento alla *Metafisica*). Inoltre, al di là delle loro reciproche differenze, sia Anassagora che Plotino usano «ὁμοῦ πάντα» per descrivere in maniera sintetica la realtà che precede la genesi cosmica. Poiché fra i due autori vi sono delle significative analogie relative al lessico ed al contesto, ritengo molto probabile che Plotino conoscesse non soltanto l'espressione anassagorea ma anche il suo significato originario (almeno a grandi linee); non vi sono però elementi sufficienti per stabilire che egli ne fosse entrato in contatto attraverso lo scritto originale di Anassagora, e per questo si può ipotizzare che la fonte di Plotino siano le opere di altri autori come Platone, Aristotele ed Alessandro: è certo infatti che Plotino leggesse questi autori, mentre non è altrettanto certo che abbia letto lo scritto di Anassagora.

5. III 2 [47], 2. 19-21

Lo scritto III 2 [47] è il primo dei due trattati composti da Plotino dedicati alla provvidenza («πρόνοια»), la quale viene definita come la conformità del cosmo

all'Intelletto, della copia al suo archetipo.⁵⁰ In III 2 [47], 2. 15-30 Plotino torna ad usare l'espressione «ὁμοῦ πάντα» in riferimento all'intima coesione degli enti, all'interno di una rassegna in cui vengono citati idee e concetti di Empedocle e di Parmenide, oltre che di Anassagora:

Come in una ragione seminale tutto è una cosa sola [ὁμοῦ πάντων] e malgrado fra ciò che ha in sé nessuna cosa sia in contrasto né in lotta con l'altra, né le è di impedimento, ma non appena genera qualcosa nella materia, ogni parte si trova in un luogo diverso dall'altra, e certo l'una potrebbe ostacolare l'altra e potrebbero distruggersi reciprocamente, così certo dall'unico Intelletto e dalla ragione che proviene da quello sorge questo universo, si differenzia e di necessità nascono degli elementi concordi e amabili, ed altri discordi e in contrasto, e gli uni volendo, gli altri anche non volendo, si danneggiano a vicenda e distruggendosi danno origine ad altre cose reciprocamente, e da ciò che produce tali cose e subisce sorge una sola armonia, pur producendo ciascuna il suo suono, in quanto la ragione crea da questi elementi l'armonia e l'assetto unico in modo conforme al cosmo.⁵¹

Come in II 6 [17], 1. 10-12, la citazione «ὁμοῦ πάντων» si accompagna all'immagine del seme: questa volta però non si tratta di un seme vero e proprio, ma della ragione seminale, che sgorga dall'Intelletto e che dà vita agli enti sensibili informando la materia; tuttavia, tanto in II 6 [17], 1. 10-12 che in III 2 [47], 2. 19-21, la citazione di Anassagora esprime la perfetta unità anteriore alla genesi del sensibile.

L'accostamento del fr. 1 DK di Anassagora con il seme e la ragione seminale (presente in ben due passi) può far ipotizzare la dipendenza di Plotino da una fonte stoica, dal momento che non si trova nulla di simile né in Platone né in Aristotele né in Alessandro, che pure citano «ὁμοῦ πάντα» e le sue varianti. Tuttavia, nella raccolta di Von Arnim le testimonianze che menzionano semi e ragioni seminali non riportano l'espressione anassagorea, e ne accentuano le

50 Cfr. III 2 [47], 1. 20-27.

51 Cfr. III 2 [47], 2. 19-31: Ὡσπερ δὲ ἐν λόγῳ τῷ ἐν σπέρματι ὁμοῦ πάντων καὶ ἐν τῷ αὐτῷ ὄντων καὶ οὐδενὸς οὐδενὶ μαχομένου οὐδὲ διαφορομένου οὐδὲ ἐμποδίου ὄντος, γίνεται τι ἢ δὴ ἐν ὄγκῳ καὶ ἄλλο μέρος ἀλλαχοῦ καὶ δὴ καὶ ἐμποδίσσειεν ἂν ἕτερον ἐτέρῳ καὶ ἀπαναλώσειεν ἄλλο ἄλλο, οὕτω δὴ καὶ ἐξ ἑνὸς νοῦ καὶ τοῦ ἀπ' αὐτοῦ λόγου ἀνέστη τόδε τὸ πᾶν καὶ διέστη καὶ ἐξ ἀνάγκης τὰ μὲν ἐγένετο φίλα καὶ προσηνῆ, τὰ δὲ ἐχθρὰ καὶ πολέμια, καὶ τὰ μὲν ἐκόντα, τὰ δὲ καὶ ἄκοντα ἀλλήλοισι ἐλυμήνατο καὶ φθειρόμενα θάτερα γένεσιν ἀλλήλοισι εἰργάσατο, καὶ μίαν ἐπ' αὐτοῖς τοιαῦτα ποιοῦσι καὶ πάσχουσιν ὁμῶς ἀρμονίαν ἐνεστήσατο φθεγγομένων μὲν ἐκάστων τὰ αὐτῶν, τοῦ δὲ λόγου ἐπ' αὐτοῖς τὴν ἀρμονίαν καὶ μίαν τὴν σύνταξιν εἰς τὰ ὅλα ποιουμένου.

capacità generative e produttive piuttosto che la loro forte coesione interna. Si profilano quindi due ipotesi: la prima, è che l'associazione «ὁμοῦ πάντα» - immagine del seme si trovi in un testo, forse stoico, non riportato nella raccolta di Von Arnim; la seconda, è che Plotino sia originale nel proporre tale accostamento, e pertanto si serva dell'espressione coniata da Anassagora (con il tempo divenuta "proverbiale", per così dire) per chiarire meglio una sua idea. Segnalo inoltre che anche la rassegna Empedocle - Parmenide - Anassagora proposta in II 2 [47], 2 sembrerebbe essere dovuta all'originalità di Plotino, poiché non è attestata in questi termini nelle fonti prese in esame.

6. III 3 [48], 7. 9

Come nei brani analizzati precedentemente, anche in III 3 [48], 7. 9 l'espressione «ὁμοῦ πάντα» è usata per descrivere la perfetta unità del principio, benché questa citazione non venga inserita nell'*Index Fontium*. Il trattato III 3 [49] è dedicato alla provvidenza (proprio come il precedente, III 2 [47], con il quale costituiva un'unità prima che Porfirio li dividesse),⁵² la ragion d'essere della quale è messa in relazione con l'esistenza di quella che si potrebbe definire la "parte peggiore" del cosmo: la provvidenza infatti esiste non per se stessa, né in vista della parte migliore del mondo, ma per prendersi cura di ciò che le è inferiore. Grazie ad essa tutti gli enti sono collegati al divino, inteso come l'unità originaria da cui discende ogni cosa:

Quello in cui tutte le cose si concentrano in un'unità è principio, in cui tutte le cose sono insieme ed ogni cosa è intera.⁵³

L'unità di cui parla Plotino in queste righe non è intesa come mancanza di distinzioni e indeterminatezza, contrariamente a quanto lasciano intendere Platone e Aristotele quando usano «ὁμοῦ πάντα».⁵⁴ Fra tutti i passi delle fonti di Plotino in

52 Durante la redazione degli scritti di Plotino, Porfirio ha attuato una serie di modifiche (raggruppando testi originariamente divisi, e separandone altri considerati troppo estesi) volte a ottenere cinque gruppi di nove testi ciascuno, per un totale di cinquantaquattro trattati; tali numeri non sono casuali, ma hanno una valenza ben precisa secondo la dottrina pitagorica, alla quale Porfirio si è ispirato. Su questo punto, cfr. R. Harder, *Eine neue Schrift Plotins*, "Hermes" 71, 1936, pp. 1-10 (poi in Id., *Kleine Schriften*, Beck, München 1960, pp. 303 - 313).

53 Cfr. III 3 [48], 7.9: Τὸ μὲν γὰρ εἰς ἓν πάντα ἀρχή, ἐν ᾗ ὁμοῦ πάντα καὶ ὅλον πάντα.

54 Cioè, Plat., *Phaed.* 72 e-d; *Gorg.*, 465 d 1-6; Arist., *Phys.*, 203 a 19-33, 250 b 23-26; *Met.*, 1007 b 23-26, 1069 b 29-32, 1081 b 26-28. Per la citazione e l'analisi dei passi, cfr. *supra*, paragrafo 2.1. I 1 [53], 8. 3-8.

cui si legge «ὁμοῦ πάντα», quanto si trova in III 3 [48], 7.9 può essere messo in relazione con tre brani della *Fisica* citati precedentemente, ossia 203 a 23-33⁵⁵ e 250 b 24-26,⁵⁶ in cui viene ricostruito il contesto originario dell'espressione esponendo per sommi capi la cosmogonia di Anassagora. La fonte da cui Plotino ha attinto le sue conoscenze sul significato di «ὁμοῦ πάντα» potrebbe essere proprio Aristotele, il quale afferma chiaramente che esso indicava per Anassagora l'unità originaria da cui si è sviluppato il cosmo. Tuttavia, contrariamente a quanto sostiene Plotino nelle sue citazioni del frammento, tale unità non è perfetta, poiché nella teoria di Anassagora (e nel resoconto che ne fa Aristotele) è grazie all'Intelletto che il mondo ha avuto origine: è quindi possibile che Plotino abbia piegato alle necessità del proprio pensiero una locuzione antica (e perciò autorevole), che consentiva di trasmettere in modo efficace l'idea di un insieme composito ma, al tempo stesso, coeso ed unitario.

7. III 6 [26], 6. 21-23

Come si è visto, l'espressione «ὁμοῦ πάντα» ricorre spesso all'interno delle *Enneadi*, ed ogni volta indica la perfetta coesione dell'essere intelligibile. In tal senso infatti essa viene usata anche in III 6 [26], trattato dedicato all'impassibilità degli esseri intelligibili. Nel sesto capitolo, Plotino intende dimostrare che l'anima, in quanto sostanza intelligibile, non può non essere impassibile:

55 Cfr. Arist., *Phys.*, 203 a 23-33: E quello (*scil.*, Anassagora) dice che una qualsiasi delle parti è un miscuglio allo stesso modo dell'insieme, poiché si vede che una cosa qualsiasi nasce da una cosa qualsiasi: infatti da lì sembra dire ad un certo punto «Tutte le cose insieme», come questa carne e quest'osso, e così qualsiasi cosa; e tutte allora, e di certo insieme: infatti non solo vi è un principio della distinzione in ciascuna cosa, ma ve n'è anche uno di tutte le cose. Poiché infatti ciò che è generato nasce da un tale corpo, vi è una nascita di tutte le cose ma non simultaneamente, e bisogna che ci sia un certo principio della generazione, e che esso sia uno solo, "Intelletto" come quello lo chiama, e l'Intelletto a partire da un certo momento agisce pensando; cosicché è necessario che tutte le cose siano insieme ed a un certo punto inizino a muoversi: Καὶ ὁ μὲν ὀτιοῦν τῶν μορίων εἶναι μίγμα ὁμοίως τῷ παντὶ διὰ τὸ ὄραν ὀτιοῦν ἐξ ὀτουοῦν γινόμενον· ἐντεῦθεν γὰρ ἔοικε καὶ ὁμοῦ ποτὲ πάντα χρήματα φάναι εἶναι, οἷον ἦδε ἢ σὰρξ καὶ τότε τὸ ὄστουν, καὶ οὕτως ὀτιοῦν· καὶ πάντα ἄρα· καὶ ἅμα τοῖνυν· ἀρχὴ γὰρ οὐ μόνον ἐν ἐκάστῳ ἔστι τῆς διακρίσεως, ἀλλὰ καὶ πάντων. Ἐπεὶ γὰρ τὸ γινόμενον ἐκ τοῦ τοιούτου γίνεταί σώματος, πάντων δ' ἔστι γένεσις πλὴν οὐχ ἅμα, καὶ τίνα ἀρχὴν δεῖ εἶναι τῆς γενέσεως, αὕτη δ' ἔστιν μία, οἷον ἐκεῖνος καλεῖ νοῦν, ὁ δὲ νοῦς ἀπ' ἀρχῆς τινος ἐργάζεται νοήσας· ὥστε ἀνάγκη ὁμοῦ ποτὲ πάντα εἶναι καὶ ἄρξασθαί ποτε κινούμενα.

56 Cfr. Arist. *Phys.*, 250 b 23-26: Se certo si ammette che ad un certo punto nulla si muove, è necessario che ciò avvenga in due modi: o infatti, come dice Anassagora (quello sostiene infatti che, trovandosi tutte le cose insieme e immobili per un tempo infinito, l'Intelletto ne inneschi il movimento e le separi), [...]: Εἰ δὴ ἐνδέχεται ποτὲ μηδὲν κινεῖσθαι, διχῶς ἀνάγκη τοῦτο συμβαίνειν· ἢ γὰρ ὡς Ἀναξαγόρας λέγει (φησὶν γὰρ ἐκεῖνος, ὁμοῦ πάντων ὄντων καὶ ἡρεμούντων τὸν ἄπειρον χρόνον, κίνησιν ἐμποιῆσαι τὸν νοῦν καὶ διακρίναι), ἢ ὡς Ἐμπεδοκλῆς [...].

Bisogna che questo sia ciò che è completamente; dunque bisogna che giunga all'essere avendo di per sé tutte le cose; e tutte le cose sono insieme, e l'Uno è tutte le cose.⁵⁷

L'essenza, possedendo l'essere pienamente, può sussistere di per sé, e quindi è eterna ed identica a se stessa, e non riceve in sé nulla di estraneo perché, se lo facesse, accoglierebbe in sé il non essere, e ciò è assurdo: è necessario, quindi, che l'essere vero sia tutto insieme e tutto in uno. Ancora una volta, l'espressione anassagorea è usata per descrivere la perfetta coesione dell'intelligibile, in cui preesiste in maniera unitaria ciò che nel sensibile ha un'esistenza separata.

8. IV 4 [28], 11. 27

Plotino cita «ὁμοῦ πάντα» anche in IV 4 [28], la seconda parte del lungo trattato dedicato alle aporie sull'anima. A 11. 23-28 si legge infatti:

E certo conviene porle attorno [*scil.*, all'Anima del mondo] la stessa ragione, e che questa sia posta in generale come la saggezza del cosmo, molteplice e variopinta e nondimeno semplice, (poiché esso è un unico grande vivente) che non è alterata dalla molteplicità, ma è un'unica ragione e tutte le cose insieme: se infatti non fosse tutte le cose, non sarebbe quella saggezza, bensì una saggezza di cose successive e parziali.⁵⁸

La costituzione del cosmo viene messa a confronto con quella del singolo vivente: la prima deriva dall'esterno e si articola in base alla composizione delle parti, la seconda invece è retta dall'interno e direttamente dal principio. Come i rami di una pianta, tutti gli enti naturali dipendono da un unico principio, che è inalterabile e sempre identico a se stesso, e che riesce a dar vita ad esseri anche molto diversi da loro grazie all'Anima del mondo, ragione cosmica («κόσμου φρόνησις») in cui «ὁμοῦ πάντα»; se infatti così non fosse, cioè se l'Anima non contenesse tutte le cose, essa sarebbe φρόνησις di singole cose posteriori e parziali, anziché del cosmo intero. In questo passo «ὁμοῦ πάντα» non soltanto

57 Cfr. III 6 [26], 6. 21-23: Δεῖ δ' αὐτὸ πάντη ὄν εἶναι· ἤκειν οὖν δεῖ παρ' αὐτοῦ πάντα ἔχον εἰς τὸ εἶναι· καὶ ὁμοῦ πάντα καὶ ἐν πάντα.

58 Cfr. IV 4 [28], 11. 23-28: Δῆλον δὲ ἐκ τοῦ καὶ ἐν τῷ γεννωμένῳ αὐτῷ ζῶν τὸν αὐτὸν καὶ σύμπαντα λόγον εἶναι. Καὶ δὴ τὴν αὐτὴν φρόνησιν ἄξιον περιθεῖναι καὶ ταύτην καθόλου εἶναι οἷον κόσμου φρόνησιν ἐστῶσαν, πολλὴν μὲν καὶ ποικίλην καὶ αὐτῷ ἀπλῆν ζῶου ἐνὸς μεγίστου, οὐ τῷ πολλῷ ἀλλοιουμένην, ἀλλὰ ἓνα λόγον καὶ ὁμοῦ πάντα· εἰ γὰρ μὴ πάντα, οὐκ ἐκεῖνη, ἀλλὰ τῶν ὑστέρων καὶ μερῶν ἢ φρόνησις.

descrive la coesione dei diversi esseri nel principio, ma mostra anche come tale coesione sia una delle caratteristiche fondamentali delle sostanze intelligibili, che le distingue da quelle sensibili.

9. V 3 [49], 15. 20-21

In V 3 [49] Plotino si interroga sulla conoscenza che le ipostasi hanno e sui suoi limiti. A 15. 20-21 egli cita «ὁμοῦ πάντα», ancora una volta in riferimento alla sfera intelligibile:

E infatti essendo molteplice e tuttavia in se stesso non potresti distinguere ciò che hai, poiché è insieme tutte le cose.⁵⁹

In queste righe «ὁμοῦ πάντα» definisce lo statuto dell'Intelletto: riprendendo una delle ipotesi formulata da Platone nel *Parmenide*,⁶⁰ Plotino afferma che il νοῦς sia uno-molti, cioè una molteplicità composta da elementi indistinguibili, ovvero le idee contenute al suo interno. Le parole di Anassagora vengono quindi impiegate ancora una volta in relazione alla coesione interiore di una sostanza intelligibile.

Gli autori a cui Plotino fa riferimento implicito in questo passo sono Anassagora e Platone e, di conseguenza, si potrebbe ipotizzare che Plotino abbia tratto dal *Parmenide* platonico l'idea di concepire l'uno-molti come l'«ὁμοῦ πάντα» di Anassagora: nel dialogo però non si trova un procedimento analogo. La descrizione dell'Intelletto che Plotino propone in V 3 [49], 15. 20-21 risente quindi dell'influenza del *Parmenide*, ma sembra essere originale nel richiamarsi all'«ὁμοῦ πάντα», giacché non ho trovato passi di altri autori che citino l'espressione anassagorea nell'ambito di una trattazione del *Parmenide* platonico.

10. V 3 [49], 17. 10

Sempre in V 3 [49] Plotino torna a citare il detto anassagoreo qualche pagina dopo, a 17. 10, dicendo che con il nostro ragionamento si riesce a risalire fino all'Intelletto, ma che è necessario porre un "Uno" al di sopra di esso, del quale partecipano tutti gli esseri. Questo principio, che conferisce unità alle sostanze a

59 Cfr. V 3 [49], 15. 20-23: Καὶ γὰρ πλῆθος ὄν ὁμοῦ ἐν τῷ αὐτῷ καὶ διακρίναι οὐκ ἂν ἔχοις, ὅτι <ὁμοῦ πάντα> [...].

60 Cfr. Plat., *Parm.*, 142 b- 155 e, in cui viene formulata e discussa l'ipotesi dell'uno-molti.

cui dà origine, è ciò che fa esistere sia l'Intelletto che il resto degli esseri:

Che cos'è dunque l'Uno di cui l'Intelletto partecipa, che crea quello,
l'essere e insieme tutte le cose?⁶¹

L'espressione anassagorea è qui usata per mostrare che l'Uno è al tempo stesso principio dell'Intelletto, totalità di tutti gli esseri e perfetta unità. Dal punto di vista lessicale, segnalo che Plotino inserisce l' articolo «τὰ» fra «ὁμοῦ» e «πάντα».

L'intrinseca coesione del molteplice nell'Uno non va intesa però come miscuglio caotico in cui tutto è indistinto, a differenza di quanto affermano Platone e Aristotele a proposito dell'«ὁμοῦ πάντα» anassagoreo.⁶² piuttosto, nell'Uno plotiniano il molteplice è presente come potenzialità che deve ancora svilupparsi.

Nel trattato V 3 [49] Plotino cita due volte «ὁμοῦ πάντα», ed in entrambi i casi in riferimento alla coesione interna di una sostanza intelligibile; vi è però una sottile differenza fra le due occorrenze dell'espressione, poiché si dice a 15. 20-21 che l'*Intelletto* è «ὁμοῦ πάντα», ed a 17. 10 che l'*Uno* ha «ὁμοῦ πάντα»: cambia quindi non soltanto il soggetto cui Plotino riferisce «ὁμοῦ πάντα», ma anche il modo in cui esso entra in relazione con la totalità composta che tale espressione è chiamata a rappresentare.

11. V 8 [31], 9. 3

In V 8 [31], trattato dedicato alla discussione ed alla definizione del bello intelligibile, Plotino invita a cogliere con il pensiero il mondo sovrasensibile, in modo tale che ogni sua parte si possa conoscere separatamente pur rimandando alle altre. L'«ὁμοῦ πάντα» viene qui rappresentato come l'obiettivo, per così dire, del ragionamento umano:

Certo cogliamo con la mente questo cosmo, in modo che ognuna delle parti resti ciò che è e non venga resa indistinta, e tutte le cose insieme diventino un'unità, nella misura del possibile, cosicché quando si presenta una singola rappresentazione, ad esempio quella della sfera celeste più

61 Cfr. V 3 [49], 17. 9-10: Τί οὖν τὸ οὗ μετέχει, ὃ ποιεῖ αὐτὸ καὶ εἶναι καὶ ὁμοῦ τὰ πάντα;

62 Cfr. i già citati Plat., *Phaedr.* 72 e-d; *Gorg.* 465 d 1-6; Arist., *Phys.*, 203 a 19-33, 250 b 23-26; *Met.*, 1007 b 23-26, 1069 b 29-32, 1071 b 26-28.

esterna, ne consegua subito anche l'immagine del sole e insieme degli altri corpi celesti, e si vedano terra e mare e tutti i viventi, come si potrebbero vedere tutte le cose che sono dentro una sfera trasparente.⁶³

Tutte le cose devono essere colte nelle loro reciproche relazioni come un insieme unitario, tale quale esse sono nell'intelligibile. L'unità quindi è ciò a cui anche il nostro pensiero deve tendere, poiché concepire in modo unitario realtà distinte significa conoscerle realmente, ossia coglierle nella loro forma autentica ed originaria.

12. V 9 [5], 6. 2-3 e 18

Il trattato V 9 [5] parla di Intelletto, idee ed essere e delle loro reciproche connessioni. Discutendo dell'Intelletto, Plotino afferma che esso contiene gli enti dentro di sé, non alla maniera di un recipiente, ma in quanto si identifica con essi. Nell'intelligibile tutti gli esseri sono insieme («πάντα ὁμοῦ», espressione attestata nel fr. 6 DK di Anassagora) poiché tutto partecipa di tutto: mentre nell'anima scienze e concetti sono colti singolarmente e uno alla volta, anziché l'uno in relazione all'altro, l'Intelletto è, come un seme,⁶⁴ «ὁμοῦ πάντα», si identifica cioè con tutti gli enti insieme, ma al tempo stesso è anche un non-insieme («οὐχ ὁμοῦ») poiché ogni ente è una potenza particolare e distinta. Nel capitolo 6 si legge infatti:

L'Intelletto allora consista negli enti, e contenendoli tutti in sé non come in un luogo, ma in quanto possiede se stesso ed è un'unità con essi. Tutte le cose sono insieme là, e nondimeno sono distinte. [...] Allo stesso modo dunque, e anche di più, l'Intelletto è tutte le cose insieme e, d'altra parte, non insieme, poiché ciascuna è una potenza propria.⁶⁵

63 Cfr. V 8 [31], 9. 1-8: Τοῦτον τοίνυν τὸν κόσμον, ἐκάστου τῶν μερῶν μένοντος ὃ ἐστι καὶ μὴ συγχεομένου, λάβωμεν τῇ διανοίᾳ, εἰς ἓν ὁμοῦ πάντα, ὡς οἶόν τε, ὥστε ἐνὸς ὁτουοῦν προφαινομένου, οἷον τῆς ἕξω σφαίρας οὐσης, ἀκολουθεῖν εὐθὺς καὶ τὴν ἡλίου καὶ ὁμοῦ τῶν ἄλλων ἀστρῶν τὴν φαντασίαν, καὶ γῆν καὶ θάλασσαν καὶ πάντα τὰ ζῶα ὁρᾶσθαι, οἷον ἐπὶ σφαίρας διαφανοῦς καὶ ἔργῳ ἂν γένοιτο πάντα ἐνορᾶσθαι.

64 Proprio come in II 6 [17], 1. 10-12, Plotino usa qui l'immagine del seme, a cui viene paragonato l'Intelletto in quanto entrambi contengono in maniera indistinta ciò che viene diviso nel sensibile: la potenzialità da cui si sviluppa l'occhio, ad esempio, è diversa da quella che dà origine alle mani (esse producono infatti due organi corporei differenti), eppure tutt'e due sono compresenti nel seme in maniera unitaria prima che il vivente nasca.

65 Cfr. V 9 [5], 6. 1-3 e 7-9: Νοῦς μὲν δὴ ἔστω τὰ ὄντα, καὶ πάντα ἐν αὐτῷ οὐχ ὡς ἐν τόπῳ ἔχων, ἀλλ' ὡς αὐτὸν ἔχων καὶ ἐν ὧν αὐτοῖς. Πάντα δὲ ὁμοῦ ἐκεῖ καὶ οὐδὲν ἤττον διακεκριμένα. [...] Οὕτως οὖν καὶ πολὺ μᾶλλον ὁ νοῦς ἐστὶν ὁμοῦ πάντα καὶ αὐτὸ οὐχ ὁμοῦ, ὅτι ἕκαστον δύναμις ἰδία.

Ancora una volta, «ὁμοῦ πάντα» e la sua variante «πάντα ὁμοῦ» vengono citate da Plotino per ribadire la coesione perfetta degli enti nell'Intelletto. I diversi esseri infatti possono essere colti individualmente dall'Anima oppure sia individualmente che l'uno in relazione all'altro dall'Intelletto: attraverso le parole di Anassagora Plotino può spiegare in maniera più chiara ed immediata questo concetto.

13. V 9 [5], 7. 12-13

All'interno del medesimo trattato si trova un'altra attestazione di «ὁμοῦ πάντα», a 7. 12-13:

Ma esso (*scil.*, l'Intelletto) rimase in se stesso essendo insieme tutte le cose, non avendo pensato a ciascuna affinché esistesse.⁶⁶

L'Intelletto costituisce sempre un'unità con se stesso, ossia con gli oggetti del suo pensiero, ed è sempre in atto; permane quindi sempre immobile in se stesso, e perciò è «ὁμοῦ πάντα», a differenza dell'Anima, la quale invece deve acquisire gli oggetti noetici dall'esterno ed esaminarli singolarmente.

Scrivendo «ὁμοῦ πάντα», Plotino esprime la perfetta unità e simultaneità degli intelligibili: l'Intelletto riesce a distinguerli, ma al tempo stesso ne coglie le loro reciproche relazioni. A V 9 [5], 6. 2-3 e 18 «ὁμοῦ πάντα» descrive il rapporto fra gli enti nell'Intelletto, mentre a 7. 12-13 Plotino parla di oggetti noetici quali scienze e concetti: questa espressione quindi fa riferimento in entrambi i casi a quanto avviene nell'Intelletto, ma una volta in relazione all'essere e l'altra invece in relazione agli oggetti di pensiero e di conoscenza. Tale differenza non è però una contraddizione, giacché per Plotino essere e pensiero coincidono.⁶⁷

14. VI 4 [22], 14. 4-7

All'interno del trattato dedicato all'unità, all'identità e all'interezza dell'essere, Plotino si serve di «ὁμοῦ πάντα» e di «πάντα ὁμοῦ» per indicare le proprietà dell'essere. A 14. 4-7 si legge infatti:

E infatti esso (*scil.*, l'essere) è uno e anche infinito, è tutte le cose

66 Cfr. V 9 [5], 7. 11-12: ἀλλ' ἔστηκεν ἐν αὐτῷ ὁμοῦ πάντα ὄν, οὐ νοήσας, ἵν' ὑποστήσῃ ἕκαστα.

67 Sull'identità di essere e pensiero nell'Intelletto, cfr. V 9 [5], 5. 29-32.

insieme e ne possiede ciascuna distinta e anche non distinta. In che modo infatti si potrebbe dire che è infinito se non in questo senso, cioè che contiene tutte le cose insieme, ogni vita, ogni anima e ogni Intelletto?⁶⁸

L'anima, pur essendo la stessa in ogni sua parte, è posseduta da ciascuno individualmente, poiché l'essere è sufficiente a tutti i corpi, è infinito, è tutto insieme e contiene in sé il singolo sia in modo distinto che indistintamente. Se l'Intelletto non avesse in sé insieme tutte le cose, ossia ogni vita, ogni anima ed ogni intelletto, non sarebbe infinito.

In queste righe Plotino cita sia l'espressione «πάντα ὁμοῦ», che si trova nei fr. 4 e 6 DK di Anassagora, per sostenere che tutto è nell'Intelletto in maniera confusa e indistinta e singolarmente, sia la locuzione «ὁμοῦ πάντα» riportata nel fr. 1 DK, per spiegare che l'Intelletto è infinito in quanto contiene in sé tutte le cose. Le due espressioni coniate da Anassagora fanno riferimento in questo brano all'unità degli enti nell'Intelletto, il quale è ἄπειρον poiché ogni ente vi è contenuto tanto in maniera separata e singolare, quanto assieme alle relazioni che instaura.

15. VI 5 [23], 4. 23 e 5. 3-4

Il trattato VI 5 [23] parla dell'unità, dell'identità e dell'interezza dell'essere. Per chiarire in che modo tutto il molteplice si generi dalla medesima fonte unitaria, Plotino usa l'immagine delle rette che si irradiano dal centro di una sfera, poiché, come avviene nel caso della molteplicità, le rette si sono sviluppate tutte insieme («ὁμοῦ πάντα»), e non è possibile concepirle separatamente:

Infatti, essendoci molti esseri nell'intelligibile di primo, di secondo e di terzo grado, ed essendo sospesi ad un unico centro come raggi di un'unica sfera, senza essere separati da intervalli, ma essendo tutte le cose insieme per

68 Cfr. VI 4 [22], 14. 4-7: Καὶ γὰρ ἓν ἐστὶ καὶ ἄπειρον αὐτὸ καὶ πάντα ὁμοῦ καὶ ἕκαστον ἔχει διακεκριμένον καὶ αὐτὸ οὐ διακριθὲν χωρὶς. Πῶς γὰρ ἂν καὶ ἄπειρον ἢ οὕτω λέγοιτο, ὅτι ὁμοῦ πάντα ἔχει, πᾶσαν ζωὴν καὶ πᾶσαν ψυχὴν καὶ νοῦν ἅπαντα;

essi, dove ci siano gli enti di terzo grado ci sono anche quelli di secondo e di primo.⁶⁹

Bisogna che noi stiamo attenti a dire che tutte le cose definite molteplici sono sorte insieme, poiché anche lì, nel caso del cerchio, non è possibile cogliere raggi separati: infatti esso è una superficie unica.⁷⁰

Plotino inserisce «ὁμοῦ πάντα» trattando dell'unità originaria del molteplice, lo stato pre-cosmico fuori dal tempo in cui ciò che ora è distinto si trovava intimamente coeso. Come nei brani precedentemente riportati in cui viene usata «ὁμοῦ πάντα», anche qui l'unità e la coesione originaria non sono da intendersi come mancanza di determinazione (secondo il senso attribuito a questa espressione da Platone e Aristotele), ma come compresenza simultanea e perfetta di elementi diversi.

16. VI 5 [23], 6. 3

Plotino usa «ὁμοῦ πάντα» anche nel capitolo successivo, in 6. 3:

Infatti, pur essendo molti, gli intelligibili sono uno, e pur essendo uno sono molti per la natura infinita, e molti in uno e uno in molti e tutte le cose insieme, e compiono atti con tutto il loro insieme nei confronti dell'universale, e nondimeno compiono atti con tutto il loro insieme anche nei confronti del particolare.⁷¹

Questa volta le parole di Anassagora sono citate in riferimento non all'originaria unità del molteplice, bensì all'unità degli enti nell'Intelletto: gli intelligibili infatti formano un insieme al tempo stesso unitario e composito, poiché sono uno pur essendo molti, e sono molti pur essendo uno. Plotino sostiene che gli intelligibili nell'Intelletto siano molti in uno, uno in molti e tutti insieme («ὁμοῦ πάντα», appunto), dal momento che esplicano tutto il loro essere in

69 Cfr. VI 5 [23], 4. 20-24: Πολλῶν γὰρ ὄντων τῶν ἐν τῷ νοητῷ, πρώτων τε καὶ δευτέρων καὶ τρίτων, καὶ οἷον σφαίρας μιᾶς εἰς ἓν κέντρον ἀνημμένων, οὐ διαστήμασι διειλημμένων, ἀλλ' ὄντων ὁμοῦ αὐτοῖς ἀπάντων, ὅπου ἂν παρῆ τὰ τρίτα, καὶ τὰ δεύτερα καὶ τὰ πρῶτα πάρεστι.

70 Cfr. VI 5 [23], 5. 3-6: Δεῖ δὲ τηροῦντας ὁμοῦ πάντα τὰ λεγόμενα πολλὰ γεγονένα λέγειν, ὡς κάκει ἐπὶ τοῦ κύκλου οὐκ οὔσας γραμμὰς ἀφορισμένας ἔστι λαμβάνειν· ἐπίπεδον γὰρ ἓν.

71 Cfr. VI 5 [23], 6. 1-4: Πολλὰ γὰρ ὄντα τὰ νοητὰ ἓν ἔστι, καὶ ἓν ὄντα τῇ ἀείρῳ φύσει πολλὰ ἔστι, καὶ πολλὰ ἐν ἐνὶ καὶ ἐν ἐπὶ πολλοῖς καὶ ὁμοῦ πάντα, καὶ ἐνεργεῖ πρὸς τὸ ὅλον μετὰ τοῦ ὅλου, καὶ ἐνεργεῖ πρὸς τὸ μέρος αὐτὸ μετὰ τοῦ ὅλου.

maniera differente, a seconda che agiscano in relazione all'individuale o all'universale.

17. VI 6 [34], 7. 1-4

In VI 6 [34], in cui Plotino parla della natura dei numeri, si trova citato «ὁμοῦ πάντα» in 7.1-4:

In generale dobbiamo infatti pensare le cose in un'unica natura, e questa unica natura che contiene tutte le cose come avvolgendole, non come nelle cose sensibili ciascuna è separata, dove il sole è in un punto e un'altra cosa in un altro punto, ma tutte le cose insieme, in un'unità.⁷²

Plotino sostiene che la natura dell'Intelletto sia tale da poter racchiudere in modo unitario tutto ciò che nel sensibile conduce un'esistenza separata, ed esprime questa idea con l'espressione «ὁμοῦ ἐν ἐνὶ πάντα»: ancora una volta la locuzione anassagorea è usata per descrivere la forte coesione interna all'Intelletto, e l'inserimento di «ἐν ἐνὶ» all'interno della formulazione originaria credo che sia dovuto alla volontà di sottolineare l'unità dell'Intelletto.

18. VI 7 [38], 33. 7-8

Plotino riporta «ὁμοῦ πάντα» anche all'interno di VI 7 [38], scritto dedicato al rapporto fra la molteplicità delle idee ed il Bene. Secondo Plotino il bello intelligibile e quello sensibile vengono colti in maniera differente, in quanto nel pensare la Bellezza in sé occorre prescindere da qualsiasi forma determinata per non confondere la singola bellezza con il Bello autentico, mentre nel pensare il particolare, l'Intelletto o coglie insieme tutti gli esseri («ὁμοῦ πάντα») che sono nell'intelligibile, oppure li coglie singolarmente; nel secondo caso l'Intelletto apprende una sola forma, nel primo invece conosce sì una forma che è multiforme («ποικίλη»), ma non tiene conto del suo legame con l'Essere vero:

Quando l'Intelletto pensa ciascuna cosa particolare, si sminuisce, anche qualora colga tutte le cose insieme, quante sono nell'intelligibile; qualora le colga una per una, possiede una sola forma intelligibile; qualora invece le

⁷² Cfr. VI 6 [34], 7. 1-4: Ὅλως γὰρ δεῖ νοῆσαι τὰ πράγματα ἐν μιᾷ <φύσει> καὶ μίαν φύσιν πάντα ἔχουσαν καὶ οἷον περιλαβοῦσαν, οὐχ ὡς ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ἕκαστον χωρὶς, ἀλλαχοῦ ἥλιος καὶ ἄλλο ἄλλοθι, ἀλλ' ὁμοῦ ἐν ἐνὶ πάντα. [...].

colga tutte insieme, coglie qualcosa di variopinto, anche nella mancanza [...].⁷³

Il richiamo ad Anassagora consente a Plotino di descrivere il modo in cui l'Intelletto conosce: anche quando si rivolge al particolare, esso può cogliere insieme tutte le realtà (proprio come avviene quando entra in contatto con gli oggetti intelligibili), ma la conoscenza che ne deriva è pur sempre imperfetta perché parziale.

19. I 6 [1], 3. 19-23

In I 6 [1] si parla del bello, che viene definito come la traccia visibile del legame e della continuità fra il mondo sensibile e quello intelligibile. Nella prima parte del trattato, Plotino intende dimostrare che la bellezza sensibile non deriva dalla proporzione armonica delle parti (come invece sostenevano gli Stoici),⁷⁴ bensì dalla partecipazione di un ente all'idea: secondo Plotino infatti, è solo da questa prospettiva che si può rendere conto delle bellezze semplici, come quella del colore, che è bello pur non avendo parti in armonia fra loro (o meglio, pur non avendo parti *tout-court*), in quanto contiene la luce incorporea, definita come ragione e forma («λόγος καὶ εἶδος»). Di conseguenza il più bello dei corpi sarà il fuoco, il quale detiene il posto dell'εἶδος fra gli elementi in quanto è «ἄνω», «λεπτότατον», «ἐγγὺς τοῦ ἀσωμάτου» e «μόνον»:

La bellezza semplice del colore è dovuta all'aspetto e al dominio sull'oscurità della materia per la partecipazione alla luce incorporea che è ragione e forma. Perciò anche il fuoco stesso è bello fra gli altri corpi, poiché svolge la funzione della forma rispetto agli altri elementi, in quanto è vicino all'incorporeo, ed è il solo a non accogliere gli altri; gli altri però lo ricevono.⁷⁵

73 Cfr. VI 7 [38], 33. 7-11: Ἐπειδὴ ὁ νοῦς ἴδιόν τι νοεῖ, ἡλάττωται, κἂν ὁμοῦ πάντα λάβῃ ὅσα ἐν τῷ νοητῷ· κἂν ἕκαστον, μίαν μορφήν νοητὴν ἔχει· ὁμοῦ δὲ πάντα οἷον ποικίλην τινά, ἔτι ἐν δεήσει [...].

74 Su questo punto, cfr. Diog. Laerz., VII 100 (= SVF, [C. e.] 83): Essi (*scil.*, gli Stoici) definiscono bello il bene perfetto perché comprende tutti i numeri richiesti dalla natura oppure l'equilibrio perfetto: Καλὸν δὲ λέγουσι τὸ τέλειον ἀγαθὸν παρὰ τὸ πάντας περιέχειν τοὺς ἐπιζητούμενους ἀριθμοὺς ὑπὸ τῆς φύσεως ἢ τὸ τελέως σύμμετρον.

75 Cfr. I 6 [1], 3. 16-23: Τὸ δὲ τῆς χρώας κάλλος ἀπλοῦν μορφήν καὶ κρατήσῃ τοῦ ἐν ὕλῃ σκοτεινοῦ παρουσία φωτὸς ἀσωμάτου καὶ λόγου καὶ εἶδους ὄντος. Ὅθεν καὶ τὸ πῦρ αὐτὸ παρὰ τὰ ἄλλα σώματα καλόν, ὅτι τάξιν εἶδους πρὸς τὰ ἄλλα στοιχεῖα ἔχει, ἄνω μὲν τῇ θέσει, λεπτότατον δὲ τῶν ἄλλων σωμάτων, ὡς ἐγγὺς ὄν τοῦ ἀσωμάτου, μόνον δὲ αὐτὸ οὐκ εἰσδεχόμενον τὰ ἄλλα· τὰ δ' ἄλλα δέχεται αὐτό.

Fatta eccezione per il termine «ἄνω», di chiara ascendenza aristotelica (il fatto che il fuoco si trovi "in alto", infatti, è in perfetto accordo con la teoria dei luoghi naturali),⁷⁶ gli aggettivi usati in questo passo richiamano il fr. 12 DK di Anassagora citato precedentemente,⁷⁷ in cui l'Intelletto viene definito «λεπτότατον», «καθαρότατον» e «μόνον [...] ἐφ'ἑαυτοῦ», e grazie a queste caratteristiche ad esso (il quale, lo si ricordi, è un corpo naturale, proprio come il fuoco di cui parla Plotino) viene riconosciuto uno statuto particolare fra gli altri elementi fisici. Il fr. 12 DK e I 6 [1], 3. 19-23 possono essere messi a confronto poiché in essi sia il fuoco che l'Intelletto vengono definiti con l'aggettivo «λεπτότατον», a significare che la materia "più nobile" di tutte deve essere sottile e leggera (sebbene questo aggettivo venga legato da Anassagora a «καθαρότατον», cioè al fatto che l'Intelletto non è una mescolanza perché non accoglie in sé particelle elementari di natura diversa, mentre da Plotino a «ἐγγύς τοῦ ἄσωμάτου», in quanto il fuoco è quasi incorporeo per leggerezza e sottigliezza). Inoltre, sia il fuoco di Plotino che l'Intelletto di Anassagora sussistono da soli, separatamente, senza ricevere parti estranee nella loro costituzione, contrariamente agli altri elementi, che invece non possono farne a meno. Di conseguenza, Plotino caratterizza l'elemento fisico che detiene il primato sugli altri allo stesso modo di Anassagora. È probabile però che Plotino non sia consapevole di citare Anassagora, e che caratterizzando l'elemento che gode di uno statuto particolare nel mondo fisico con una determinata serie di attributi si inserisce nel solco di una tradizione inaugurata sì dal presocratico, ma portata avanti anche da altri autori. Tuttavia, prima di escludere che Plotino potesse conoscere la teoria di Anassagora relativa all'Intelletto, credo che sia utile ricercare in che modo essa venisse ripresa dagli autori successivi, per capire se Plotino dipende dal testo originario di Anassagora o da resoconti redatti

76 La teoria dei luoghi naturali, secondo cui i quattro elementi si muovono di un moto rettilineo verso il luogo che gli è proprio (cioè, la terra verso il basso, il fuoco verso l'alto, l'acqua sopra la terra e l'aria tra l'acqua e il fuoco) viene esposta in *Phys.* 208 b- 230 b ed in *De gen. et corr.*, 334 b- 337 a. Segnalo che Diogene Laerzio attribuisce la teoria dei luoghi naturali ad Anassagora, poiché in II 8 (= 59 A 1 DK) si legge che egli avrebbe posto la terra e, in generale, i corpi pesanti in basso, il fuoco e i corpi leggeri in alto e l'acqua e l'aria nella zona intermedia: Fra i corpi, quelli pesanti, <come la terra>, occupano lo spazio basso, quelli leggeri, come il fuoco, in alto, acqua e aria la zona intermedia. Così infatti sulla terra, che è piatta, si estende il mare, prosciugate dal sole le zone umide»: «Τῶν δὲ σωμάτων τὰ μὲν βαρέα τὸν κάτω τόπον, (ὡς τὴν γῆν), τὰ δὲ κοῦφα τὸν ἄνω ἐπιχεῖν, ὡς τὸ πῦρ ὕδωρ δὲ καὶ ἀέρα τὸν μέσον. οὕτω γὰρ ἐπὶ τῆς γῆς πλατείας οὐσης τὴν θάλατταν ὑποστῆναι διατμισθέντων ὑπὸ τοῦ ἡλίου τῶν ὑγρῶν. Questo passo però non sembra una testimonianza affidabile su Anassagora ma, piuttosto, il frutto di una rielaborazione successiva che risente dell'influsso aristotelico.

77 Cfr. Anassagora, 59 B 12 DK (= Simpl., *Phys.* 164, 24).

successivamente e, inoltre, se egli era a conoscenza dell'origine anassagorea del brano, o se piuttosto intendeva connotare in maniera tradizionale un elemento a cui attribuiva uno statuto particolare.

In *Crat.* 413 c Platone riporta alcune definizioni della giustizia, fra cui quella secondo cui essa si identificherebbe con l'Intelletto di Anassagora, che è indipendente, non mescolato ad altro ed in grado di governare ogni cosa:

Un altro afferma di ridere di tutte queste cose, e che la giustizia è ciò che dice Anassagora, è questo Intelletto: infatti egli afferma che esso, essendo indipendente e non mescolato ad altro, dispone tutte le cose passandovi attraverso.⁷⁸

Quanto viene qui detto rimanda in generale al «μόνον ἐφ'ἑαυτοῦ» di Anassagora ed al «μόνον» di Plotino; si noti però che nel fr. 12 DK e in *Crat.* 413 c l'Intelletto è detto puro e indipendente, mentre in I 6 [1] è detto solamente puro.

Anche Aristotele parla dell'Intelletto anassagoreo in *De an.* 429 a 18-22 e b 23-28:

È necessario allora che l'Intelletto, poiché pensa ogni cosa, non sia mescolato, come dice Anassagora, affinché domini, cioè affinché conosca (un elemento estraneo che si manifesti con esso gli sarebbe di ostacolo e si interporrebbe); cosicché nessun'altra è la sua natura se non quella di essere in potenza.⁷⁹

Uno potrebbe porre un'aporia, se l'Intelletto è semplice e impossibile e non ha nulla in comune con alcunché, come sostiene Anassagora, in che modo conoscerà, se il pensiero è una certa affezione (infatti è in quanto c'è qualcosa di comune ad entrambi, l'uno sembra agire e l'altro patire) e ancora se è esso stesso intelligibile?⁸⁰

Aristotele ribadisce che l'Intelletto teorizzato da Anassagora è semplice e

78 Cfr. Plat., *Crat.*, 413 c 4-7 (= 59 A 55 DK): ὁ δὲ τούτων μὲν πάντων καταγελαῖν φησιν, εἶναι δὲ τὸ δίκαιον ὃ λέγει Ἀναξαγόρας, νοῦν εἶναι τοῦτο: αὐτοκράτορα γὰρ αὐτὸν ὄντα καὶ οὐδενὶ μειγμένον πάντα φησὶν αὐτὸν κοσμεῖν τὰ πράγματα διὰ πάντων ἰόντα.

79 Cfr. Arist., *De an.*, 429 a 16-22 (= 59 A 100 DK): ἀνάγκη ἄρα, ἐπεὶ πάντα νοεῖ, ἀμιγῆ εἶναι, ὥσπερ φησὶν Ἀναξαγόρας, ἵνα κρατῆι, τοῦτο δ' ἔστιν ἵνα γνωρίζῃ (παρεμφαινόμενον γὰρ κωλύει τὸ ἀλλότριον καὶ ἀντιφράττει)· ὥστε μὴδ' αὐτοῦ εἶναι φύσιν μηδεμίαν ἀλλ' ἢ ταύτην, ὅτι δυνατός.

80 Cfr. Arist., *De an.*, 429 b 20-27: Ἀπορήσειε δ' ἂν τις, εἰ ὁ νοῦς ἀπλοῦν ἐστὶ καὶ ἀπαθὲς καὶ μηθενὶ μηθὲν ἔχει κοινόν, ὥσπερ φησὶν Ἀναξαγόρας, πῶς νοήσει, εἰ τὸ νοεῖν πάσχειν τί ἐστὶν (ἢ γὰρ τι κοινὸν ἀμφοῖν ὑπάρχει, τὸ μὲν ποιεῖν δοκεῖ τὸ δὲ πάσχειν), ἔτι δ' εἰ νοητὸς καὶ αὐτός;

impassibile, e che è proprio perché non ha nulla in comune con gli altri enti che riesce a disporre, dominare e conoscere ogni cosa.

Nella *Fisica* Aristotele torna a parlare dell'Intelletto anassagoreo, affermando che esso è non solo impassibile, non mescolato e in grado di governare ogni cosa, ma che è anche principio di movimento in quanto immobile:

Perciò anche Anassagora parla correttamente, dicendo che l'Intelletto è impassibile e non mescolato, poiché fa di esso il principio del movimento: così infatti soltanto essendo immobile potrebbe muovere e senza essere mescolato potrebbe dominare.⁸¹

Stando alla ricostruzione di Aristotele, il principio posto da Anassagora riesce a governare proprio in quanto rimane puro non mescolandosi ad altro: ciò richiama quanto Plotino afferma a proposito del fuoco, che ha un primato sugli altri elementi proprio perché non accoglie nulla di diverso da sé nella sua costituzione.

Un riferimento al νοῦς di Anassagora si ha anche nelle *Quaestiones* di Alessandro, a II 3. 49, 4:

Tale natura, che è anche anima, diviene anch'essa qualcosa di diverso, in base alla quantità dei corpi semplici di cui è composto il corpo che la possiede (di cui l'uno partecipa di più del potere divino perché è più vicino al corpo divino, sottile nelle sue parti e più puro, l'altro invece ne partecipa di meno per la sua maggiore distanza e per la densità della costituzione).⁸²

Alessandro parla del potere che il corpo divino (ossia, l'insieme delle sfere celesti, ognuna delle quali è a sua volta corpo divino), attraverso il suo movimento, trasmette al corpo soggetto a generazione e corruzione a lui più prossimo, cioè quello sublunare. I corpi semplici, essendo inanimati, non hanno alcunché di divino in sé, e quindi la δύναμις della sostanza divina agisce su di essi dall'esterno, facendoli muovere secondo quanto è descritto dalla teoria dei luoghi

81 Cfr. Arist., *Phys.*, 256 b 24-27 (= 59 A 56 DK): διὸ καὶ Α. ὀρθῶς λέγει τὸν νοῦν ἀπαθῆ φάσκων καὶ ἀμιγῆ εἶναι, ἐπειδὴ περ κινήσεως ἀρχὴν αὐτὸν ποιεῖ εἶναι. Οὕτω γὰρ ἂν μόνως κινοίη ἀκίνητος ὢν καὶ κρατοίη ἀμιγῆς ὢν.

82 Cfr. Alex., *Quaest.*, II 3, 49, 4: ἥτις φύσις τε καὶ ψυχὴ κατὰ τὴν ποσότητα τῶν ἀπλῶν σωμάτων, ἐξ ὧν ἐστὶ τὸ ἔχον αὐτὴν σῶμα (ὧν τὸ μὲν ἐπὶ πλεόν [ὄν] κοινωνεῖ τῆς θείας δυνάμεως τῷ ἐγγυτέρῳ τε εἶναι τῷ θείῳ σώματι καὶ εἶναι λεπτομερές τε καὶ καθαρώτερον, τὸ δ' ἐπ' ἔλαττον διὰ τε τὸ ἀπόστημα τὸ πλεῖον καὶ διὰ τῆς συστάσεως παχύτητα), διάφορον καὶ αὐτὴ γίνεται.

naturali. Nei corpi composti invece il movimento non avviene soltanto secondo la loro tendenza naturale, poiché essi hanno in sé l'anima che trae origine dalla δύναμις divina: in base alla proporzione degli elementi che lo costituiscono, si modifica il rapporto che i corpi composti hanno con il divino, in quanto alcuni ne partecipano in misura maggiore e altri in misura minore, a seconda della loro composizione. La δύναμις divina si esercita di più sul corpo «λεπτομερές» (più sottile) e «καθαρότερον» (più puro), aggettivi che richiamano il fr. 12 DK di Anassagora, in cui l'Intelletto viene connotato con queste stesse caratteristiche. Alessandro però non menziona Anassagora, e dice solamente che la δύναμις divina si esercita maggiormente su (e rende quindi simile a sé) un corpo «λεπτομερές» e «καθαρότερον», il quale però è pur sempre composto, a differenza del fuoco definito da Plotino «λεπτότατον» ed «ἐγγύς τοῦ ἄσωμάτου», ma anche «μόνον». Tuttavia, resta il fatto che Alessandro mette in relazione la sottigliezza di un corpo con la sua purezza e la sua vicinanza al divino, e lo stesso fa anche Plotino, sostenendo che la bellezza del fuoco ne indica la partecipazione alla forma e l'assimilazione al divino, ed esprimendo questa idea collocando il fuoco «ἄνω» (dove si trovano i corpi divini, appunto)⁸³ e definendolo «ἐγγύς τοῦ ἄσωμάτου».

È anche possibile, però, che Plotino connoti il fuoco come sottile, puro, posto in alto e quasi incorporeo poiché segue quanto altri autori hanno detto a proposito di questo stesso elemento. Ad esempio, Aristotele tratta del fuoco in *De cael.* II 7, in cui confuta chi sostiene che gli astri siano di fuoco e si muovano nel fuoco, forse in polemica proprio contro Anassagora, che aveva parlato della natura ignea degli astri. Aristotele però parla del fuoco senza usare le medesime espressioni che troviamo nel fr. 12 DK.

Sempre all'interno del *De caelo* troviamo però un altro passo in cui Aristotele parla di quanti hanno definito il fuoco come «il più sottile di tutti i corpi» («πάντων τῶν σωμάτων τὸ πῦρ λεπτότατον»):

Poiché dunque essi dicono che il fuoco è il più sottile di tutti i corpi, il

83 Cfr. Arist., *De cael.*, I 3, 270 b 5-25, in cui viene sostenuto che tutti gli uomini, Greci o barbari che siano, hanno qualche concetto degli dei, e tutti situano il divino nel luogo più alto, pensando che l'immortale debba congiungersi con l'immortale. L'ultimo cielo infatti non subisce mutamento, ed è stato chiamato «etere» (αἰθήρ) perché «corre sempre» (ἀεὶ θεῖν) nell'eternità. Secondo Aristotele, Anassagora si serve impropriamente del termine «etere» poiché designa con questo nome ciò che invece dovrebbe chiamare fuoco: su questo punto, cfr. anche 59 A 73 DK, in cui Simplicio riporta che Anassagora lega αἰθήρ e αἴθειν, «bruciare».

fuoco potrebbe essere il primo per natura; ma non fa alcuna differenza, infatti è necessario che sia primo uno qualsiasi degli altri, e non quello intermedio.⁸⁴

Facendo una rassegna dei predecessori che hanno posto un numero finito di elementi, Aristotele dice che la generazione in realtà deriva da una composizione di particelle, e che il corpo più sottile («λεπτότατον») e primo per natura è il fuoco.⁸⁵

Il *De caelo* contiene anche altri brani in cui il fuoco viene connotato in modo molto simile a quanto avviene in I 6 [1]; ad esempio, il fatto che il luogo naturale del fuoco sia in alto viene affermato qualche riga dopo, a 304 b 14-18:

Se dunque tutti i corpi sono una cosa sola, per tutti ci sarebbe un unico movimento: ed è necessario che quanto più divengono numerosi, tanto più si muovano, come anche il fuoco, quanto più si accresce, tanto più si porta in alto in base al suo moto.⁸⁶

Inoltre, il fatto che il corpo superiore si rapporti a quello inferiore come la forma alla materia è sostenuto a 310 b 14-18, poco prima di ribadire che il fuoco si muove verso l'alto e la terra verso il basso:

Infatti il corpo superiore si trova sempre nei confronti di quello inferiore come la forma nei confronti della materia, e così si trovano reciprocamente), e il ricercare perché il fuoco si muova in alto e la terra in basso, equivale a chiedersi perché ciò che risana, se si muove e cambia in quanto soggetto a risanare, perviene alla salute e non alla bianchezza.⁸⁷

84 Cfr. Arist., *De cael.* 303 b 20-21: Ἐπεὶ οὖν φασὶ πάντων τῶν σωμάτων τὸ πῦρ λεπτότατον εἶναι, πρῶτον ἂν εἴη τῇ φύσει τὸ πῦρ· διαφέρει δ' οὐθέν, ἀνάγκη γὰρ ἔν τι τῶν ἄλλων εἶναι πρῶτον, καὶ μὴ τὸ μέσον.

85 Che il fuoco sia il corpo più sottile viene di nuovo affermato anche qualche riga dopo, a 304 a 15-16, in cui Aristotele critica quanti riconducono il fuoco ad una figura geometrica: «[...] ὥστ' ἐπεὶ τῶν μὲν σωμάτων τὸ πῦρ λεπτότατον, τῶν δὲ σχημάτων ἡ πυραμὶς μικρομερέστατον καὶ πρῶτον, τὸ δὲ πρῶτον σχῆμα τοῦ πρώτου σώματος, πυραμὶς ἂν εἴη τὸ πῦρ: [...] cosicché, poiché il fuoco è il più sottile fra i corpi, e la piramide fra le figure costituisce le parti più sottili ed è prima, è la figura prima è propria del corpo primo, il fuoco potrebbe essere piramide».

86 Cfr. Arist., *De cael.* 304 b 14-18: Εἰ οὖν ἅπαντα τὰ σώματα ἔν τι ἐστὶ, πάντων ἂν εἴη μία κίνησις· καὶ ταύτην ἀναγκαῖον ὥσπερ ἂν πλείω γίγνηται, κινεῖσθαι μᾶλλον, ὥσπερ καὶ τὸ πῦρ ὅσῳ ἂν πλείον γίγνηται, φέρεται θᾶπτον ἄνω τὴν αὐτοῦ φοράν.

87 Cfr. Arist., *De cael.* 310 b 14-18: ([...] ἀεὶ γὰρ τὸ ἀνώτερον πρὸς τὸ ὑφ' αὐτὸ, ὡς εἶδος πρὸς ὕλην, οὕτως ἔχει πρὸς ἄλληλα), τὸ δὲ ζητεῖν διὰ τί φέρεται τὸ πῦρ ἄνω καὶ ἡ γῆ κάτω, τὸ αὐτὸ ἐστὶ καὶ διὰ τί τὸ ὑγιαστὸν ἂν κινῆται καὶ μεταβάλλῃ ἢ ὑγιαστὸν, εἰς ὑγίειαν ἔρχεται ἀλλ' οὐκ εἰς λευκότητα.

Di conseguenza, sembra assai probabile che Aristotele sia la fonte da cui Plotino riprende l'idea secondo cui il fuoco detiene il posto della forma nei confronti degli altri corpi naturali e, più in generale, una posizione di rilievo fra gli altri elementi.

Anche il legame fra la purezza e la posizione sopraelevata del fuoco, posto in I 6 [1], può essere ricondotto ad Aristotele. Nel *De generatione et corruptione* infatti viene detto che il fuoco, come l'aria, occupa il luogo orientato verso il limite, mentre la terra e l'acqua quello centrale e, inoltre, che assieme alla terra il fuoco è un elemento esterno e puro («εἰλικρινέστατα»), mentre aria e acqua hanno natura intermedia e mista:

Essendo quattro i corpi semplici, essi occupano in due coppie due luoghi (fuoco e aria infatti occupano quello verso il limite, terra e acqua quello centrale), e i più esterni e puri sono fuoco e terra, mentre intermedi e maggiormente misti sono acqua e aria.⁸⁸

Nello stesso trattato Aristotele torna a discutere del rapporto fra posizione elevata e purezza di un elemento qualche pagina dopo, a 335 a 15-20:

Poiché il nutrimento trae origine dalla materia, l'elemento nutritivo contenuto nella materia sono la figura e la forma, ed è senz'altro ragionevole che fra i corpi semplici l'unico a nutrirsi sia il fuoco, in quanto tutti si generano l'uno dall'altro, come hanno detto anche i primi filosofi: infatti solamente e soprattutto il fuoco dipende dalla forma poiché per natura è portato verso il limite esterno.⁸⁹

Il nutrimento deriva dalla materia, e ad essere nutriti sono figura e forma in

88 Cfr. Arist., *De gen. et corr.*, 330 b 30-331 a 1: ὄντων δὲ τετάρων τῶν ἀπλῶν σωμάτων, ἑκάτερα τοῖν δυοῖν ἑκατέρου τῶν τόπων ἐστὶν (πῦρ μὲν γὰρ καὶ ἀήρ τοῦ πρὸς τὸν ὄρον φερομένου, γῆ δὲ καὶ ὕδωρ τοῦ πρὸς τὸ μέσον), καὶ ἄκρα μὲν καὶ εἰλικρινέστατα πῦρ καὶ γῆ, μέσα δὲ καὶ μεμιγμένα μᾶλλον ὕδωρ καὶ ἀήρ [...].

89 Cfr. Arist., *De gen. et corr.*, 335 a 14-20: Ἐπει δ' ἐστὶν ἡ μὲν τροφή τῆς ὕλης, τὸ δὲ τρεφόμενον συνειλημμένον τῇ ὕλῃ ἢ μορφῇ καὶ τὸ εἶδος, εὐλογον ἦδη τὸ μόνον τῶν ἀπλῶν σωμάτων τρέφεσθαι τὸ πῦρ ἀπάντων ἐξ ἀλλήλων γινομένων, ὥσπερ καὶ οἱ πρότεροι λέγουσιν· μόνον γάρ ἐστι καὶ μάλιστα τοῦ εἶδους τὸ πῦρ διὰ τὸ πεφυκέναι φέρεσθαι πρὸς τὸν ὄρον.

essa contenute; di conseguenza, tra i corpi semplici il fuoco è l'unico a nutrirsi poiché esso soltanto e soprattutto («μόνον [...] καὶ μάλιστα») dipende dalla forma in quanto per natura tende verso il limite esterno. In altre parole, il fuoco tende verso l'alto perché, unico fra gli elementi, è affine alla forma.

Nei suoi scritti, quindi, Aristotele trasmette l'idea che il fuoco sia il corpo più sottile,⁹⁰ che tende verso l'alto⁹¹ e che è affine alla forma;⁹² questo modo di caratterizzare il fuoco viene poi ripreso in I 6 [1], 3, in cui Plotino dice che esso è l'elemento più sottile e il più vicino all'incorporeo, che si trova in alto e che detiene il posto della forma rispetto agli altri corpi. Quindi, Plotino descrive il fuoco in modo molto simile all'Intelletto di Anassagora riprendendo in parte quanto dice Aristotele a proposito del fuoco stesso: perciò è Aristotele a connotare il fuoco come l'Intelletto di Anassagora (forse perché in entrambi i casi si tratta di una sostanza sensibile elementare che detiene il primato sulle altre), e Plotino cita Anassagora seguendo, in realtà, Aristotele. Detto altrimenti, Plotino ha ripreso l'idea che il fuoco si trovi in alto e che sia quasi incorporeo da Aristotele, e il fatto che esso sia estremamente sottile e solo in sé (cioè non frammisto ad altro) è una ripresa di Anassagora dovuta alla mediazione aristotelica.

La fonte di I 6 [1], 3 è quindi Aristotele, sebbene non si possa escludere del tutto che Plotino sia stato influenzato non soltanto dal *De caelo* e dal *De generatione et corruptione*, ma anche dai commenti a queste opere scritti da altri autori.⁹³

20. II 4 [12], 7. 2-3

In II 4 [12], 7. 2-3 è possibile cogliere un'eco del fr. 12 DK di Anassagora. Discutendo della natura della materia, Plotino afferma che l'elemento è, insieme, materia e forma, poiché la prima è data dal suo sostrato indeterminato, e la seconda dalla sua qualità e dalla sua specificazione («μορφή»); a questa tesi, egli fa seguire una rassegna di opinioni da respingere al riguardo, sostenute da Empedocle, Anassagora, coloro che pongono la materia come ἄπειρον e gli

90 Cfr. Cfr. Arist., *De cael.*, 303 b 20-21.

91 Cfr. Arist., *De cael.* 304 b 17-18; *De gen. et corr.*, 330 b 30-34.

92 Cfr. Arist., *De cael.* 310 b 14-16; *De gen. et corr.*, 335 a 15-20.

93 Commentando *De gen. et corr.* II 2-5, Alessandro espone la teoria dei luoghi naturali in relazione al peso ed alla leggerezza degli elementi: cfr. E. Gannagé, *Alexandre d'Aphrodise In de generatione et corruptione apud Gabir b. Hayyān, Kaltarsrīf*, "Documenti e studi sulla tradizione Filosofica Medievale", 9 (1998), pp. 35-86, in part. pp. 59-60.

atomisti. Il riferimento ad Anassagora è piuttosto lungo, e la sua teoria viene letta in relazione alla tesi aristotelica di potenza ed atto, ed alle funzioni del demiurgo platonico:

Anassagora, facendo della materia una mescolanza, e dicendo non che è adatta a ricevere ogni cosa, ma che possiede ogni cosa in atto, distrugge l'Intelletto che introduce poiché non fa di esso ciò che dà la figura e la forma, né ciò che è anteriore alla materia, ma ciò che le è simultaneo. Ed è impossibile che esso sia simultaneo. Se infatti la mescolanza partecipa dell'essere, questo è anteriore; se anche la mescolanza fosse questo essere, bisognerà porre un ulteriore terzo elemento al di sopra di questi. Se dunque è necessario che il demiurgo sia anteriore, perché c'è bisogno che le forme siano nella materia sotto forma di particelle, e in seguito l'Intelletto le separi tra difficoltà interminabili, mentre essa, in quanto priva di qualità, ha la possibilità di introdurre su di essa, nella sua interezza, la qualità e la figura? E come è possibile che tutto sia in tutto?⁹⁴

Per Anassagora la materia è il miscuglio primordiale («μίγμα») ma non è indeterminato poiché contiene in sé tutto in atto; di conseguenza, in realtà non è il νοῦς a dare forma ed essenza («μορφή καὶ εἶδος») alle cose, poiché queste già le possiedono prima che esso intervenga e ordini la materia, e così viene meno la sua anteriorità rispetto a questa. Secondo Plotino, materia e Intelletto sono simultanei nella teoria anassagorea, ma ciò è assurdo perché, se il μίγμα partecipa all'essere, l'essere è anteriore, mentre se il μίγμα coincide con l'essere, è necessario porre un terzo essere al di sopra di entrambi; inoltre, se il demiurgo (identificabile con l'Intelletto che ha ordinato il cosmo)⁹⁵ è anteriore, le idee sono come le particelle

94 Cfr. II 4 [12], 7. 2-13: Ἀναξαγόρας δὲ τὸ μίγμα ὕλην ποιῶν, οὐκ ἐπιτηδειότητα πρὸς πάντα, ἀλλὰ πάντα ἐνεργεῖα ἔχειν λέγων ὃν εἰσάγει νοῦν ἀναιρεῖ οὐκ αὐτὸν τὴν μορφήν καὶ τὸ εἶδος διδόντα ποιῶν οὐδὲ πρότερον τῆς ὕλης ἀλλ' ἅμα. Ἀδύνατον δὲ τὸ ἅμα. Εἰ γὰρ μετέχει τὸ μίγμα τοῦ εἶναι, πρότερον τὸ ὄν· εἰ δὲ καὶ τοῦτο ὄν τὸ μίγμα, κάκεινο, ἄλλου ἐπ' αὐτοῖς δεήσει τρίτου. Εἰ οὖν πρότερον ἀνάγκη τὸν δημιουργὸν εἶναι, τί ἔδει τὰ εἶδη κατὰ σμικρὰ ἐν τῇ ὕλῃ εἶναι, εἴτα τὸν νοῦν διὰ πραγμάτων ἀνηγύτων διακρίνειν ἐξὸν ἀποίῳ οὔσῃ τὴν ποιότητα καὶ τὴν μορφήν ἐπὶ πᾶσαν ἐκτεῖναι; Τὸ τε πᾶν ἐν παντὶ εἶναι πῶς οὐκ ἀδύνατον;

Segnalo che il termine ὕλην di r. 7 è una congettura di Steinhart adottata nell'edizione di Henry e Schwyzer: in realtà, la lezione unanime di tutti i manoscritti è ὕδωρ, che però ha poco senso in questo contesto. Su questo punto, cfr. L. Brisson, J.-F. Pradeau (ed.), *Plotin. Traités 7-21*, GF Flammarion, Paris 2003, p. 268, n. 47.

95 Plotino sostiene che l'Intelletto è il "vero demiurgo" in V 9 [5], 3. 26 e V 1 [10], 8. 5-6; riprendo il rimando a questi passi da L. Brisson, J.-F. Pradeau (ed.), *Plotin. Traités 7 - 21*, op. cit., p. 269, n. 51.

nella materia che l'Intelletto separa, ma ciò è inutile, in quanto il demiurgo potrebbe introdurla nella materia dall'esterno. Non è quindi chiaro come sia possibile che parti di tutto si trovino in ogni cosa, e in che modo il demiurgo riesca a imporre l'ordine su enti già in atto.

In queste righe Plotino allude al processo di generazione del cosmo teorizzato da Anassagora e ricostruibile sulla base del fr. 12 DK, di cui costituisce una citazione «*πᾶν ἐν παντί*»: l'Intelletto ha dato origine ad ogni cosa dando avvio al moto rotatorio, dapprima del piccolo e poi del grande; grazie a tale movimento si ebbe la divisione dei contrari, sebbene nulla si separi mai del tutto, poiché ogni cosa infatti è costituita da ciò che in essa è più visibile e vi partecipa in misura maggiore. Da questo passo emerge con chiarezza che Plotino conosce questa teoria, ma probabilmente non attraverso lo scritto originale di Anassagora: egli sostiene infatti che nel *μίγμα* ogni cosa è presente già in atto, dando prova in questo modo di dipendere da una fonte aristotelica.

In *Met.* 1069 b 19-25 vengono discusse le tesi sulla materia elaborate da Anassagora, Empedocle, Anassimandro e Democrito in relazione ai concetti aristotelici di potenza ed atto:

Dall'essere nascono tutte le cose, di certo dall'essere in potenza, dal non-essere in atto. E questo è l'uno di Anassagora: è meglio infatti del «Tutte le cose insieme» - e della mescolanza di Empedocle e di Anassimandro, e di come dice Democrito - «Tutte le cose erano insieme in potenza, ma non in atto».⁹⁶

I mutamenti (qualitativi o quantitativi che siano) sono dati dal passaggio di una potenza all'atto corrispondente. Affinché sia possibile che un elemento inerente ad un sostrato si trasformi in quello opposto, è necessario che la materia sia in potenza entrambi i contrari. Di conseguenza, si può dire sia che tutto deriva dal non essere (cioè dal non- essere- in -atto) sia che tutto derivi dall'essere (in quanto essere-in-potenza). In questo modo, secondo Aristotele, deve essere inteso l'Uno (ἓν) di Anassagora, il quale non avrebbe dovuto scrivere «*ὁμοῦ πάντα*», bensì «*ἦν ὁμοῦ πάντα δυνάμει, ἐνεργείᾳ δ' οὐ*». Vale lo stesso per il *μίγμα* di cui

96 Cfr. Arist., *Met.*, 1069 b 19-23: [...] ἀλλὰ καὶ ἐξ ὄντος γίγνεται πάντα, δυνάμει μέντοι ὄντος, ἐκ μὴ ὄντος δὲ ἐνεργείᾳ. Καὶ τοῦτ' ἔστι τὸ Ἀναξαγόρου ἐν: βέλτιον γὰρ ἢ "ὁμοῦ πάντα" —καὶ Ἐμπεδοκλέους τὸ μίγμα καὶ Ἀναξिमάνδρου, καὶ ὡς Δημόκριτός φησιν—"ἦν ὁμοῦ πάντα δυνάμει, ἐνεργείᾳ δ' οὐ" [...].

parlano Empedocle ed Anassimandro, e per ciò che dice Democrito: tutti questi filosofi hanno intravisto, pertanto, la nozione di materia.

Nel passo della *Metafisica* sopra citato ritroviamo la stessa rassegna di pensatori di II 4 [12], 7, e anche l'ordine in cui sono menzionati è pressoché lo stesso, con l'unica differenza che Plotino antepone Empedocle ad Anassagora. Inoltre, secondo Aristotele, Anassagora avrebbe dovuto precisare che nella situazione di «ὁμοῦ πάντα» gli elementi sono in potenza e non in atto, ed una critica analoga viene mossa al presocratico anche da Plotino, il quale gli rimprovera di aver sostenuto che la materia è in atto giacché contiene tutte le cose.

Nella *Metafisica* Aristotele riprende la critica di Anassagora anche a 1069 b 29-32:

Non basta dire «Tutte le cose insieme»: esse infatti sono diverse per la materia, poiché per quale ragione ne sono nate infinite e non una sola? L'Intelletto infatti è uno, cosicché se anche la materia, passerebbe all'atto cioè di cui la materia era in potenza.⁹⁷

La generazione si ha a partire dal non essere inteso come potenza. Tuttavia, non da qualsiasi potenza si genera qualsiasi cosa, ma potenze diverse danno origine a enti diversi. È a questo proposito che si inserisce il rimprovero ad Anassagora: parlare di una situazione in cui «ὁμοῦ πάντα χρήματα» di per sé non è sufficiente, poiché i vari enti differiscono tra loro per la materia, altrimenti non si sarebbero generate infinite cose, ma una soltanto. Anassagora infatti ha parlato di un unico Intelletto: se anche la materia fosse unica, sarebbe passato all'atto solo ciò che la materia era in potenza.

Quindi, nell'ὁμοῦ πάντα anassagoreo devono coesistere potenze diverse, poiché da esso si generano enti materiali diversi; è l'Intelletto a trasmettere la forma. Aristotele ritiene che Anassagora si sia espresso in modo inadeguato, non specificando che nell'ὁμοῦ πάντα sono mescolati i vari elementi come potenze, e che già si differenziano tra loro. Plotino invece non parla di ὁμοῦ πάντα, ma di μίγμα, e dà per certo che secondo Anassagora i vari elementi della mescolanza siano compresenti già in atto. Dunque, Plotino ripensa aristotelicamente la "materia" di Anassagora secondo le categorie di atto e potenza; tuttavia, egli

⁹⁷ Cfr. Arist., *Met.*, 1069 b 29-32: οὐδ' ἰκανὸν ὅτι ὁμοῦ πάντα χρήματα: διαφέρει γὰρ τῇ ὕλῃ, ἐπεὶ διὰ τί ἄπειρα ἐγένετο ἀλλ' οὐχ ἓν; ὁ γὰρ νοῦς εἷς, ὅστ' εἰ καὶ ἡ ὕλη μία, ἐκεῖνο ἐγένετο ἐνεργεῖα οὐ ἡ ὕλη ἣν δυνάμει.

intende la mescolanza originaria come insieme di elementi in atto, mentre Aristotele non dice questo.

Riassumendo, sia Aristotele che Plotino ripensano le tesi anassagoree secondo le categorie di atto e potenza, ma lo fanno in maniera diversa perché Aristotele parla di ὁμοῦ πάντα in potenza, mentre Plotino di μίγμα in atto.

Un altro riferimento all'ὁμοῦ πάντα interpretato secondo i concetti di atto e potenza si trova in *Met.* 1007 b 25-30:

Se infatti a qualcuno sembra che l'uomo non sia una trireme, è chiaro che non è una trireme; come anche lo è, se il contraddittorio è vero. E certo si avvera ciò che dice Anassagora, «Tutte le cose insieme»; cosicché nulla sussiste veramente. Sembra dunque che essi parlino dell'indeterminato, e credendo di parlare dell'essere parlano del non-essere? L'indeterminato infatti è ciò che esiste in potenza e non in atto.⁹⁸

La teoria di Anassagora viene esposta secondo lo schema atto/potenza, ma questa volta nell'ambito del principio di non contraddizione, che viene dimostrato confutando quanto hanno sostenuto chi non lo ammetteva. Fra questi vi è appunto Anassagora: se si ammette che tutte le affermazioni contraddittorie su un medesimo soggetto sono vere, si avrà l'ὁμοῦ πάντα, ossia una situazione di totale indeterminazione. L'indeterminato di cui Anassagora (come altri) parla, è essere in potenza e non in atto: quindi, secondo Aristotele, l'ὁμοῦ πάντα equivale all'assenza di determinazioni e alla potenza, e non all'atto, come invece sostiene Plotino.

Quanto si legge in II 4 [12], 7 sembra affine, piuttosto, ad un altro passo della *Metafisica*, in cui non soltanto viene pensata la tesi di Anassagora secondo i concetti di atto e potenza, ma si mette anche in relazione il principio per cui «tutto è in tutto»⁹⁹ e l'atto:

E non è possibile che giungano alla verità quelli che parlano secondo la dottrina di Eraclito, né quelli che parlano secondo le teorie di Anassagora: altrimenti, accadrà di predicare i contrari del medesimo soggetto: infatti

98 Cfr. Arist., *Met.*, 1007 b 23-29: Εἰ γὰρ τῷ δοκεῖ μὴ εἶναι τριήρης ὁ ἄνθρωπος, δῆλον ὡς οὐκ ἔστι τριήρης: ὥστε καὶ ἔστιν, εἴπερ ἡ ἀντίφασις ἀληθής. Καὶ γίγνεται δὴ τὸ τοῦ Ἀναξαγόρου, ὁμοῦ πάντα χρήματα· ὥστε μὴ ἐν ἀληθῶς ὑπάρχειν. Τὸ ἀόριστον οὖν εἰκόσκει λέγειν, καὶ οἰόμενοι τὸ ὄν λέγειν περὶ τοῦ μὴ ὄντος λέγουσιν· τὸ γὰρ δυνάμει ὄν καὶ μὴ ἐντελεχείᾳ τὸ ἀόριστόν ἐστιν.

99 Cioè, ἐν παντὶ παντὸς μοῖρα: cfr. 59 B 12 DK e la citazione pressoché letterale in Arist., *Met.*, 1063 b 27.

quando si dica che in tutto c'è parte di tutto, si dice che nulla è dolce più che amaro, o qualsiasi degli altri contrari, se è vero che tutto è in tutto non solo in potenza, ma in atto e in maniera distinta.¹⁰⁰

Aristotele afferma che non si possono fare, nel medesimo tempo, due affermazioni contrarie su di un medesimo soggetto, come invece sostengono Eraclito ed Anassagora; quest'ultimo infatti, postulando che tutto sia in tutto, pone di fatto che tutti i contrari coesistono all'interno dei medesimi soggetti, se è vero che tutto è in tutto in atto e non solo in potenza.

Sembra quindi che in II 4 [12], 7 Plotino si basi sull'unico passo in cui Aristotele, polemizzando con Anassagora (proprio come sta facendo lui stesso), gli attribuisce l'idea che la mescolanza originaria sia composta da particelle in atto, poiché in grado di dare origine a elementi opposti. Ritengo quindi probabile che Plotino riprenda da Aristotele sia l'interpretazione della tesi anassagorea secondo lo schema atto/potenza, sia l'idea che la mescolanza posta da Anassagora (cui si riferiscono entrambi con la medesima espressione, cioè «ὁμοῦ πάντα») debba intendersi come insieme di enti già in atto.

Nel suo commento alla *Metafisica*, Alessandro ricorda che Aristotele ha parlato dell'opinione di Anassagora anche nei primi libri:

Egli (*scil.*, Aristotele) ha parlato della teoria di Anassagora anche nei primi libri, dicendo che con le cose che diceva mescolava tutto in tutto, immaginando che la materia fosse in atto tutti gli enti.¹⁰¹

Probabilmente il rimando è a *Met.* 1069 b 20-32, in cui Anassagora viene rimproverato di non essere stato molto chiaro: è Alessandro però a spiegare che la mancanza di chiarezza è dovuta all'aver posto all'origine una mescolanza, identificando così la materia con tutti gli enti *in atto*.

Dunque in II 4 [12], 7 Plotino ritiene che, stando ad Anassagora, materia ed Intelletto sono simultanei (cioè sono equipollenti dal punto di vista assiologico), giacché gli elementi sono già in atto nella materia, senza l'intervento

100 Cfr. Arist., *Met.* 1063 b 24-30: Οὔτε δὴ καθ' Ἡράκλειτον ἐνδέχεται λέγοντας ἀληθεύειν, οὔτε κατ' Ἀναξαγόραν· εἰ δὲ μή, συμβήσεται τάναντία τοῦ αὐτοῦ κατηγορεῖν· ὅταν γὰρ ἐν παντί φῆ παντός εἶναι μοῖραν, οὐδὲν μᾶλλον εἶναι φησι γλυκὺ ἢ πικρὸν ἢ τῶν λοιπῶν ὁποιαοῦν ἐναντιώσεων, εἶπερ ἐν ἅπαντι πᾶν ὑπάρχει μὴ δυνάμει μόνον ἀλλ' ἐνεργείᾳ καὶ ἀποκεκριμένον.

101 Cfr. Alex., *In Met.* 291. 31-33: Εἶπε δὲ καὶ περὶ τῆς Ἀναξαγόρου δόξης ἐν τοῖς πρώτοις λέγων, ὡς δι' ὧν ἔλεγε πάντα ἐν πᾶσι μεμιχθαι τὴν ὕλην ὄνειροπολοῦντος, ἐνεργείᾳ πάντα τὰ ὄντα εἶναι.

dell'Intelletto. Tale simultaneità è però impossibile, poiché in tal modo il demiurgo, ossia l'Intelletto che dà forma ed essenza al cosmo sensibile, perderebbe la propria anteriorità nei confronti della materia; ed è altrettanto impossibile, inoltre, che in ogni cosa vi sia una porzione di tutte le altre. In II 4 [12], 7. 2-13 Plotino dimostra sinteticamente perché materia e Intelletto non possono essere simultanei, ma non spiega per quale motivo sia assurda la tesi anassagorea per cui tutto è in tutto: l'analisi sviluppata in questo paragrafo ha messo in luce che, per comprendere meglio questo passaggio dell'argomentazione plotiniana, è utile prendere in considerazione una serie di brani tratti dalla *Metafisica*, in cui Aristotele dimostra che Anassagora, affermando che tutto è in tutto e che tutte le cose sono insieme, sbaglia in quanto pone la coesistenza di enti contrari in atto anziché in potenza, e quindi predica due (o più) contrari del medesimo soggetto. Quindi, ciò che Plotino accenna solamente in II 4 [12], 7. 2-13 affonda le sue radici nelle critiche ad Anassagora formulate da Aristotele (e riprese da Alessandro).

21. V 1 [10], 8. 4-5

All'interno di V 1 [10], lo scritto dedicato alla discussione delle ipostasi primarie, l'*Index fontium* segnala un riferimento al fr. 12 DK di Anassagora a 8. 4-5:

Egli (*scil.*, Platone) dice che vi è anche un padre della causa, chiamando causa l'Intelletto: infatti per lui l'Intelletto è demiurgo; e dice che egli ha creato l'anima in quel cratere.¹⁰²

Nel fare l'esegesi della *II Lettera* (che oggi sappiamo essere spuria, ma che Plotino riteneva autentica), Plotino afferma che Platone aveva posto tre piani di realtà, che la Causa (τὸ αἴτιον) ha un Padre, e che esso è l'Intelletto.

Contrariamente all'*Index Fontium*, che vede in queste righe una citazione del fr. 12 DK, io credo che il brano debba essere letto e interpretato esclusivamente alla luce della *II Lettera*, e che il riferimento all'Intelletto sia troppo vago per essere inteso come una ripresa di teorie anassagoree, dal momento che si

¹⁰² Cfr. V 1 [10], 8. 4-6: Λέγει δὲ καὶ τοῦ αἰτίου εἶναι πατέρα αἴτιον μὲν τὸν νοῦν λέγων· δημιουργὸς γὰρ ὁ νοῦς αὐτῶ· τοῦτον δὲ φησι τὴν ψυχὴν ποιεῖν ἐν τῷ κρατῆρι ἐκείνῳ.

menziona solamente il νοῦς senza richiamarne la leggerezza o la purezza, né il moto rotatorio né la facoltà di dividere i contrari, tutti concetti centrali nel fr. 12 DK.

22. V 3 [49], 3. 21-22

In V 3 [49], scritto dedicato alla trattazione sulle ipostasi e su ciò che è al di là di esse, Plotino fa riferimento al fr. 12 DK di Anassagora¹⁰³ mentre dimostra che il soggetto non si identifica con l'Intelletto ma, piuttosto, con il pensiero discorsivo che dipende dall'Anima. Grazie ad essa, infatti, si esaminano le cose esterne, laddove l'Intelletto indaga ciò che gli appartiene e contiene dentro di sé. La purezza dell'Anima consiste nell'accogliere le tracce dell'Intelletto, attraverso le quali entra in contatto con la forma del Bene, mentre quella dell'Intelletto dipende dal fatto che esso non si serve del pensiero discorsivo e del raziocinio (rispettivamente, τὸ διανοητικὸν e τὸ λογιστικὸν), ma soltanto dell'intuizione:

Ma se qualcuno dicesse: «Che cosa impedisce dunque che questo pensiero discorsivo indagli ciò che è al suo interno con un'altra facoltà?» Non ricerca la facoltà dianoetica, né quella razionale, ma coglie l'Intelletto puro. Che cosa impedisce dunque che l'Intelletto puro sia nell'anima? Nulla, diremo; ma bisogna ancora definirlo proprio dell'anima?¹⁰⁴

Come si è visto nell'analisi sviluppata nei precedenti paragrafi, anche nel fr. 12 DK di Anassagora una delle caratteristiche principali dell'Intelletto è la purezza, grazie alla quale esso è in grado di conoscere, ordinare e governare ogni cosa; di conseguenza, il νοῦς è puro secondo Anassagora perché non contiene in sé elementi estranei, e secondo Plotino perché gli oggetti che conosce si trovano al suo interno.

Anassagora però non è stato l'unico pensatore anteriore a Plotino ad aver parlato della purezza dell'Intelletto: è possibile pertanto che Plotino faccia qui riferimento ad una concezione originariamente anassagorea, ma di cui è venuto a conoscenza grazie alla mediazione di altri autori.

Del modo in cui l'Intelletto conosce parla anche Platone in *Resp.* 511 a-e, in

103 Cfr. Anassagora, 59 B 12 DK (= Simpl., *Phys.* 164, 24).

104 Cfr. V 3 [49], 3. 19-23: Ἀλλ' εἴ τις φήσει «τί οὖν κωλύει τοῦτο ἄλλη δυνάμει σκοπεῖσθαι τὰ αὐτοῦ;» οὐ τὸ διανοητικὸν οὐδὲ τὸ λογιστικὸν ἐπιζητεῖ, ἀλλὰ νοῦν καθαρὸν λαμβάνει. Τί οὖν κωλύει ἐν ψυχῇ νοῦν καθαρὸν εἶναι; Οὐδέν, φήσομεν· ἀλλ' ἔτι δεῖ λέγειν ψυχῆς τοῦτο;

cui l'intuizione viene posta come il segmento finale della linea; si potrebbe pensare quindi che Plotino possa riportare in V 3 [49] qualche spunto tratto dalla famosa immagine platonica, ma in realtà Platone non dice che la conoscenza intellettuale sia pura.

Aristotele discute della modalità conoscitiva propria dell'Intelletto nel *De Anima*. In 429 a 18-19 egli dice che, se l'Intelletto pensa tutte le cose, allora esso non deve essere mescolato («ἀμιγῆ»), come sostiene Anassagora, perché altrimenti non potrebbe dominare:

Allora è necessario che l'Intelletto, poiché pensa ogni cosa, non sia mescolato, come dice Anassagora, affinché domini, cioè affinché conosca (un elemento estraneo che si manifesta con esso gli sarebbe di ostacolo e si interporrebbe).¹⁰⁵

L'aggettivo «ἀμιγῆ» usato da Aristotele corrisponde, probabilmente, alle espressioni «καθαρώτατον» e «μόνον ἐφ'ἑαυτοῦ» che troviamo nel fr. 12 DK. Comunque, la semplicità e l'impassibilità dell'Intelletto anassagoreo vengono da Aristotele messe in relazione fra loro anche qualche riga dopo, a 429 b 22-28:

Si potrebbe porre una questione: se l'Intelletto è semplice e impassibile e non ha nulla in comune con alcunché, come dice Anassagora, in che modo penserà, se il pensare è una specie di subire (infatti è in quanto due enti hanno qualcosa in comune, e l'uno sembra agire mentre l'altro subire), e ancora se l'Intelletto è esso stesso intelligibile?¹⁰⁶

Se l'Intelletto è semplice e impassibile («ἀπλοῦν» e «ἀπαθές»), come crede Anassagora, in che modo può pensare, se il pensiero è una specie di affezione? La risposta verrà data subito dopo, cioè a 429 b 30-32, spiegando che l'Intelletto conosce in quanto è potenzialmente gli intelligibili ma in atto nessuno di essi, ed è solo pensandoli che li attualizza.

L'impassibilità di cui parlava Anassagora è una caratteristica dell'Intelletto che viene poi adottata anche da Aristotele stesso, che la attribuisce all'Intelletto

105 Cfr. Arist., *De an.*, 429 a 18-21: Ἀνάγκη ἄρα, ἐπεὶ πάντα νοεῖ, ἀμιγῆ εἶναι, ὥσπερ φησὶν Ἀναξαγόρας, ἵνα κρατῆ, τοῦτο δ' ἐστὶν ἵνα γνωρίζῃ (παρεμφαινόμενον γὰρ κωλύει τὸ ἀλλότριον καὶ ἀντιφράττει): [...].

106 Cfr. Arist., *De an.*, 429 b 22-27: Ἀπορήσειε δ' ἂν τις, εἰ ὁ νοῦς ἀπλοῦν ἐστὶ καὶ ἀπαθές καὶ μηθεὶς μηθέν ἔχει κοινόν, ὥσπερ φησὶν Ἀναξαγόρας, πῶς νοήσει, εἰ τὸ νοεῖν πάσχειν τί ἐστὶν (ἢ γὰρ τι κοινὸν ἀμφοῖν ὑπάρχει, τὸ μὲν ποιεῖν δοκεῖ τὸ δὲ πάσχειν), ἔτι δ' εἰ νοητὸς καὶ αὐτός;

produttivo in 430 a 18-19:

E questo Intelletto è separato, impassibile e non mescolato, essendo atto per essenza: infatti ciò che agisce è sempre superiore a ciò che subisce, e il principio alla materia.¹⁰⁷

Aristotele parla qui dell'Intelletto produttivo che, essendo in atto per natura, è separato, impassibile e non mescolato: riprendendo le caratteristiche dell'Intelletto anassagoreo e attribuendole alla *propria* concezione di Intelletto produttivo, Aristotele dimostra che, all'interno di contesti diversi (come quello psicologico di Aristotele e quello fisico-cosmologico di Anassagora), pensatori diversi hanno parlato allo stesso modo dello stesso concetto, poiché entrambi hanno descritto l'Intelletto come puro, impassibile, non mescolato e ben separato da tutto il resto, sebbene l'Intelletto teorizzato da Anassagora espliciti funzioni diverse da quello produttivo di Aristotele.

Dai brani del *De anima* fin qui analizzati, emerge che Aristotele ha messo in relazione l'impassibilità e la purezza dell'Intelletto con la sua capacità di conoscere ed ordinare ogni cosa; questa idea è presente già in Anassagora, sebbene i termini usati dai due autori siano diversi: Aristotele infatti indica la purezza dell'Intelletto con l'aggettivo «ἀμιγῆ», mentre Anassagora con «καθαρότατον». Plotino, a sua volta, caratterizza l'Intelletto in V 1 [10], 9 sia come «ἀμιγῆ» che come «καθαρός»: probabilmente egli riprende la teoria anassagorea non dal testo originale del presocratico, bensì sulla base delle rielaborazioni aristoteliche che troviamo nel *De anima*.

22. V 3 [49], 6. 11-12

Sempre all'interno di V 3 [49], Plotino torna a definire l'Intelletto puro sulla base del fr. 12 DK di Anassagora:¹⁰⁸ il pensiero autoriflessivo dell'Anima è diverso da quello dell'Intelletto, dal momento che l'Anima pensa se stessa appartenendo ad altro, mentre l'Intelletto lo fa tornando in sé, giacché si identifica con il pensiero. Inoltre, la necessità logica è propria dell'Intelletto, e la forza persuasiva dell'Anima; per questa ragione noi, identificandoci con l'Anima, cerchiamo di

107 Cfr. Arist., *De an.*, 430 a 18-19: Καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγῆς, τῇ οὐσίᾳ ὄν ἐνέργεια· αἰεὶ γὰρ τιμιώτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ὕλης.

108 Cfr. Anassagora, 59 B 12 DK (= Simpl., *Phys.* 164, 24).

essere persuasi anziché di contemplare con l'Intelletto puro («καθαρόν») la verità:

Certo noi cerchiamo, come sembra, di essere persuasi piuttosto che di contemplare il vero con il puro Intelletto.¹⁰⁹

Anche in questo caso è ragionevole supporre che la fonte di Plotino siano le rielaborazioni del fr. 12 DK sviluppate da Aristotele nel *De anima*.¹¹⁰

23. V 3 [49], 14. 14

La dipendenza di Plotino da Aristotele nel definire puro l'Intelletto, con assonanze che ricordano il fr. 12 DK di Anassagora, si ha anche in un altro brano di V 3 [49]:

Ma come coloro che sono invasati e ispirati saprebbero a tal punto che hanno qualcosa di più grande in sé, anche qualora non sapessero cos'è ciò da cui sono agitati e di cui parlano, hanno una certa percezione di ciò che li agita, da questi segnali, che pure sono diversi da ciò che li agita, così anche noi correremmo il rischio di approdare a quello, quando abbiamo un Intelletto puro, sentendo che questo è il fondo dell'Intelletto, colui che dà essenza anche alle altre cose, quante sono del medesimo valore, esso allora è tale che non è queste cose, bensì qualcosa di superiore a ciò che chiamiamo "essere", ma è anche di più e più grande di quanto diciamo, poiché esso è anche superiore a ragione, intelletto e percezione, ed essendone la causa esso non è queste cose.¹¹¹

Come gli invasati sono consapevoli di essere posseduti da un dio, e arrivano a conoscere qualcosa del dio che li possiede, così noi, con il puro Intelletto, abbiamo il presentimento che l'Uno sia il fondo dell'Intelletto, sebbene non si identifichi con esso ma anzi ne sia al di là.

109 Cfr. V 3 [49], 6. 11-12: Ζητοῦμεν δὴ, ὡς ἔοικεν, ἡμεῖς πεισθῆναι μᾶλλον ἢ νῶ καθαρῶ θεᾶσθαι τὸ ἀληθές.

110 Mi riferisco a *De an.*, 429 a 18-19, b 22-28 e 430 a 18-19, tutti passi citati e discussi nel paragrafo precedente.

111 Cfr. V 3 [49], 14. 9-19: Ἀλλ' ὥσπερ οἱ ἐνθουσιῶντες καὶ κάτοχοι γενόμενοι ἐπὶ τοσοῦτον κἄν εἶδεῖν, ὅτι ἔχουσι μείζον ἐν αὐτοῖς, κἄν μὴ εἰδῶσιν ὅ τι, ἐξ ὧν δὲ κεκίνηται καὶ λέγουσιν, ἐκ τούτων αἰσθησὶν τίνα τοῦ κινήσαντος λαμβάνουσιν ἐτέρων ὄντων τοῦ κινήσαντος, οὕτω καὶ ἡμεῖς κινδυνεύομεν ἔχειν πρὸς ἐκεῖνο, ὅταν νοῦν καθαρὸν ἔχωμεν, χρώμενοι, ὡς οὗτός ἐστιν ὁ ἐνδον νοῦς, ὁ δοῦς οὐσίαν καὶ τὰ ἄλλα, ὅσα τούτου τοῦ στοιχείου, αὐτὸς δὲ οἶος ἄρα, ὡς οὐ ταῦτα, ἀλλὰ τι κρείττον τούτου, ὃ λέγομεν «ὄν», ἀλλὰ καὶ πλέον καὶ μείζον ἢ λεγόμενον, ὅτι καὶ αὐτὸς κρείττων λόγου καὶ νοῦ καὶ αἰσθήσεως, παρασχὼν ταῦτα, οὐκ αὐτὸς ὦν ταῦτα.

Riassumendo, in V 3 [49] Plotino parla della purezza dell'Intelletto in tre punti: a 3. 21-22, in cui egli sostiene che esso conosce ciò che è e ciò che ha in sé, anziché le realtà esterne; a 6. 11-12, in cui dice che propria dell'Intelletto è la necessità logica, non la persuasione; infine, a 14. 14, in cui la purezza dell'Intelletto è presentata come il requisito necessario per avvicinarsi all'Uno. Nei primi due casi, la purezza viene introdotta come la caratteristica che distingue l'Intelletto dall'Anima: infatti, Plotino dice che l'Anima, a differenza dell'Intelletto, conosce le realtà a lei esterne e che, sempre a differenza dell'Intelletto, viene stimolata dalla persuasione anziché dalle argomentazioni razionali. La purezza quindi è ciò che caratterizza eminentemente l'Intelletto non soltanto in relazione al mondo sensibile, ma anche nei confronti delle altre ipostasi: infatti grazie alla sua purezza l'Intelletto riesce a esercitare il pensiero in maniera ottimale, in quanto può concentrarsi sulla propria interiorità, cioè gli oggetti intelligibili che comprende al suo interno, compiendo così l'operazione necessaria per poter entrare in contatto con l'Uno, ossia quella di raccogliersi in se stesso. Plotino però non è il primo filosofo a mettere in relazione la purezza del principio intellettivo con la sua capacità di pensare: infatti nei passi del *De anima* discussi precedentemente Aristotele, parlando di Anassagora, riporta che secondo l'antico pensatore, la purezza è ciò che consente all'Intelletto di esercitare il proprio dominio sulle altre cose,¹¹² e che l'Intelletto è caratterizzato da semplicità e impassibilità;¹¹³ tali caratteristiche saranno poi riprese anche da Aristotele stesso in relazione all'Intelletto produttivo.¹¹⁴ Di conseguenza, quando Plotino parla della purezza dell'Intelletto, sembra essere stato in parte influenzato da teorie e concezioni originariamente anassagoree riprese e rielaborate da Aristotele.

112 Cfr. Arist., *De an.*, 429 a 18-19: Ἀνάγκη ἄρα, ἐπεὶ πάντα νοεῖ, ἀμιγῆ εἶναι, ὥσπερ φησὶν Ἀναξαγόρας, ἵνα κρατῆ, τοῦτο δ' ἐστὶν ἵνα γνωρίζῃ (παρεμφαινόμενον γὰρ κωλύει τὸ ἀλλότριον καὶ ἀντιφράττει): [...] allora è necessario che l'Intelletto, poiché pensa ogni cosa, non sia mescolato, come dice Anassagora, affinché domini, cioè affinché conosca (un elemento estraneo che si manifesta con esso gli sarebbe di ostacolo e si interporrebbe).

113 Cfr. Arist., *De an.*, 429 b 22-27: Ἀπορήσειε δ' ἂν τις, εἰ ὁ νοῦς ἀπλοῦν ἐστὶ καὶ ἀπαθὲς καὶ μηθενὶ μηθὲν ἔχει κοινόν, ὥσπερ φησὶν Ἀναξαγόρας, πῶς νοήσει, εἰ τὸ νοεῖν πάσχειν τί ἐστὶν (ἢ γὰρ τι κοινὸν ἀμφοῖν ὑπάρχει, τὸ μὲν ποιεῖν δοκεῖ τὸ δὲ πάσχειν), ἔτι δ' εἰ νοητὸς καὶ αὐτός: Si potrebbe porre una questione: se l'Intelletto è semplice e impassibile e non ha nulla in comune con alcunché, come dice Anassagora, in che modo penserà, se il pensare è una specie di subire (infatti è in quanto due enti hanno qualcosa in comune, e l'uno sembra agire mentre l'altro subire), e ancora se l'Intelletto è esso stesso intelligibile?

114 Cfr. Arist., *De an.*, 430 a 18-19: Καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγῆς, τῇ οὐσίᾳ ὄν ἐνέργεια: αἰεὶ γὰρ τιμιώτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ὕλης: e questo Intelletto è separato, impassibile e non mescolato, essendo atto per essenza: infatti ciò che agisce è sempre superiore a ciò che subisce, e il principio alla materia.

24. *V 8 [31], 3. 25-26*

Il tema della purezza dell'Intelletto è presente anche in *V 8 [31], 3. 24-27*:

Certo gli dei non pensano talvolta sì e talvolta no, ma sempre pensano nel loro intelletto impassibile, stabile e puro, e sanno tutto e conoscono non le faccende umane ma le loro, quelle divine, e quante cose vede l'Intelletto.¹¹⁵

All'interno del trattato dedicato al bello intelligibile, Plotino parla della bellezza degli dei visibili, la quale nasce dall'influenza che l'Intelletto esercita su di loro in sommo grado. Oltre che belli, gli dei sono anche eternamente saggi nell'Intelletto impassibile, immobile e puro («καθαρός»), e conoscono tutto ciò che questo vede. In questo passo la purezza dell'Intelletto, assieme alla sua impassibilità e all'immobilità, è ciò che permette agli dei di conoscere tutto ciò che esiste.

25. *VI 2 [43], 8. 5-8*

Nella seconda parte del trattato dedicato ai generi dell'essere, Plotino sostiene che è possibile riconoscere quanto l'Intelletto sia «καθαρός» se si considera la sua perfetta unità e il fatto che esso contiene essere, vita e pensiero:

Guarda l'Intelletto nella sua purezza e volgi ad esso lo sguardo senza servirti di questi occhi.¹¹⁶

Come nei passi analizzati precedentemente, la purezza dell'Intelletto consiste nella sua capacità di rimanere se stesso: in 8. 7-10 Plotino afferma infatti che questo principio pensa se stesso e non ciò che ne è al di fuori. Quindi, la purezza è una delle caratteristiche fondamentali dell'Intelletto perché rimanda al fatto che, per esercitare la propria funzione, questo principio basta a se stesso e non ha bisogno di nulla di estraneo.

115 Cfr. *V 8 [31], 3. 24-27*: Οὐ γὰρ δὴ ποτὲ μὲν φρονοῦσι, ποτὲ δὲ ἀφραίνουσιν, ἀλλ' αἰεὶ φρονοῦσιν ἐν ἀπαθεί τῷ νοῦ καὶ στασίμῳ καὶ καθαρῷ καὶ ἴσασι πάντα καὶ γινώσκουσιν οὐ τὰ ἀνθρώπεια, ἀλλὰ τὰ ἐαυτῶν τὰ θεῖα, καὶ ὅσα νοῦς ὀρᾷ.

116 Cfr. *VI 2 [43], 8. 5-8*: Ἴδε δὲ νοῦν καὶ καθαρὸν καὶ βλέπον εἰς αὐτὸν ἀτενίσας, μὴ ὄμμασι τούτοις δεδορκώς.

26. VI 8 [39], 5. 2

In VI 8 [39] Plotino introduce il tema della purezza dell'Intelletto in relazione all'Anima. A 5.2 si legge infatti:

Allora dunque la libertà e il dominio di sé sono nel solo Intelletto pensante, oppure anche nell'anima che agisce conformemente all'Intelletto e si comporta secondo virtù?¹¹⁷

Plotino distingue fra l'Intelletto puro e l'Anima che tenta di conformarsi ad esso ed alla virtù, chiedendosi se il libero arbitrio e il dominio di sé siano presenti in entrambi o nell'Intelletto soltanto.

Il puro νοῦς è il principio che pensa in modo autoriflessivo, cioè che esercita la sua attività rimanendo in se stesso e, così, si differenzia dall'Anima, la quale invece esamina gli enti a lei esterni.¹¹⁸

27. VI 9 [9], 3. 26

L'Intelletto è descritto come «καθαρός» anche in VI 9 [9], lo scritto che ha per oggetto il primo principio, "definito" (per così dire) Bene e Uno. Per poter avvicinarsi ad esso, l'Anima deve farsi Intelletto così da contemplare ciò che vede, mettendo da parte ogni dato sensibile, in quanto il Purissimo («τὸ καθαρώτατον») può essere colto soltanto dal puro Intelletto («καθαρός νοῦς»):

Certo è necessario che divenuto egli Intelletto e essendosi la sua anima affidata all'Intelletto e riposando in esso, affinché ben sveglia accetti ciò che quello vede, con questo contempra l'Uno senza ricorrere ad alcuna percezione e senza ricevere qualcosa dalla percezione per quello, ma che con il puro Intelletto e con ciò che è anteriore all'Intelletto contempra il Purissimo.¹¹⁹

La purezza dell'Intelletto viene qui messa in relazione con l'abbandono di ogni corporeità, ed il confronto con l'Anima è presente ma sottinteso: essa infatti vede

117 Cfr. VI 8 [39], 5.1-3: Ἄρ' οὖν ἐν νῶ μόνῳ νοοῦντι τὸ αὐτεξούσιον καὶ τὸ ἐπ' αὐτῷ καὶ ἐν νῶ τῷ καθαρῷ ἢ καὶ ἐν ψυχῇ κατὰ νοῦν ἐνεργούσῃ καὶ κατὰ ἀρετὴν πραττούσῃ;

118 Su questo punto, cfr. anche V 3 [49], 3. 21-22, citato precedentemente.

119 Cfr. VI 9 [9], 3. 23 -27: Νοῦν τοίνυν χρῆ γενόμενον καὶ τὴν ψυχὴν τὴν αὐτοῦ νῶ πιστεύσαντα καὶ ὑφιδρύσαντα, ἵν' ἂ ὁρᾷ ἐκεῖνος ἐγρηγορυῖα δέχοιτο, τούτῳ θεᾶσθαι τὸ ἐν οὐ προστιθέντα αἴσθησιν οὐδεμίαν οὐδέ τι παρ' αὐτῆς εἰς ἐκεῖνον δεχόμενον, ἀλλὰ καθαρῶ τῷ νῶ τὸ καθαρώτατον θεᾶσθαι καὶ τοῦ νοῦ τῷ πρώτῳ.

l'Uno soltanto se si fa Intelletto mettendo da parte il dato sensibile e raccogliendosi nella parte più intima della propria interiorità.

Dall'analisi dei brani in cui l'Intelletto è detto «καθαρός» emerge che Plotino sembra aver perfettamente integrato nella sua filosofia uno spunto di origine anassagorea, sebbene il contesto in cui Anassagora introduce la purezza del νοῦς sia molto diverso da quello di Plotino. Nel fr. 12 DK la purezza dell'Intelletto consente di spiegare perché esso sia il solo elemento che mette in moto, ordina e conosce ogni cosa: infatti esso è la sola cosa nel mondo che non deriva da una composizione di omeomerie. Anche Plotino annovera la purezza fra le caratteristiche principali dell'Intelletto, ma la riconduce al fatto che questo, a differenza dell'Anima, non pensa enti che non siano al suo interno. Tuttavia, comune a Plotino ed a Anassagora, è l'idea che la purezza indica la natura diversa e per certi aspetti separata dell'Intelletto nei confronti di tutto il resto.

28. II 7 [37], 1. 5-8

Nelle prime righe del trattato dedicato al concetto di mescolanza totale («δι'ὅλων κράσις»), quella cioè i cui componenti si uniscono fra loro fino a risultare indistinguibili, Plotino rifiuta la tesi di chi equipara la mescolanza alla giustapposizione («παράθεσις») di corpuscoli, riducendole entrambe a forme di accostamento anziché a mescolanze vere e proprie. A 1. 5-8 si legge infatti:

Si tralascino infatti coloro che attribuiscono <la mescolanza> alla giustapposizione in quanto fanno mescolanze piuttosto che mistioni, giacché è necessario che la mescolanza renda omogeneo l'insieme, e che ciascuna parte, anche la più piccola, sia composta dai cosiddetti elementi della mescolanza.¹²⁰

Il nucleo della confutazione plotiniana è dato dal fatto che nella mescolanza l'intero è omogeneo, e anche la più piccola porzione contiene in sé tutti gli elementi che formano l'insieme.

Nell'*Index Fontium* questo passo viene messo in relazione con una testimonianza trasmessa dai *Placita* di Aezio, in cui si riporta che i seguaci di Anassagora e di Democrito avrebbero ricondotto la mescolanza all'accostamento

120 Cfr. II 7 [37], 1. 5-8: Οἱ μὲν γὰρ τῇ παραθέσει διδόντες ὡς μὴ γινόντες μᾶλλον ἢ κινῶντες ἐατέοι, εἴπερ δεῖ τὴν κράσιν ὁμοιομερῆς τὸ πᾶν ποιεῖν, καὶ ἕκαστον μέρος τὸ σμικρότατον ἐκ τῶν κεκρᾶσθαι λεγομένων εἶναι.

(«παράθεσις»):

I seguaci di Anassagora e di Democrito sostengono che le mescolanze consistano in accostamenti di elementi.¹²¹

In questo brano troviamo la stessa idea criticata da Plotino, formulata con il medesimo lessico: è innegabile quindi che vi sia un punto di contatto. Tuttavia, la ricerca condotta in queste pagine circa l'origine dei riferimenti ad Anassagora che troviamo nelle *Enneadi* ha dimostrato, fino ad ora, che le opere di Platone e, soprattutto, di Aristotele costituiscono la fonte principale di Plotino; inoltre, nella biografia del maestro Porfirio non annovera fra i testi letti e consultati da Plotino delle compilazioni a carattere dossografico: per questo motivo, prima di affermare che II 7 [1], 1.5-8 dipenda da Aët. I 17.2 occorre escludere che altri autori tradizionalmente considerati come fonti di Plotino facciano riferimento alla tesi secondo cui la mescolanza sarebbe una forma di παράθεσις.

Qualcosa di affine a quanto viene detto nelle *Enneadi* si trova nel *De mixtione* di Alessandro, in cui egli riporta la tesi di Crisippo sulla mescolanza distinguendo, proprio come Plotino, fra κράσις e παράθεσις:

Egli (*scil.*, Crisippo) pensa che una tale compenetrazione di elementi mescolati avvenga quando i corpi mescolati si facciano reciprocamente spazio, in modo che nessuna parte di essi non sia partecipe di tutte quelle che sono in tale mescolanza: infatti, se così non fosse, il prodotto non sarebbe più una mescolanza ma un accostamento.¹²²

Un altro brano che può essere messo in relazione con II 7 [37], 1 si trova nel *De confusione linguarum* di Filone Alessandrino, in II. 264, 23:

Dunque una mescolanza di corpi diversi è un accostamento non ordinato, come se qualcuno facesse un cumulo di orzo, grano, robo e di qualche altro genere di semi riuniti nello stesso punto. Una mescolanza non è un accostamento, bensì una compenetrazione totale di parti non omogenee

121 Cfr. Aët., I 17, 2 (= 59 A 54 DK): Οἱ περὶ Ἀναξαγόραν καὶ Δημόκριτον τὰς κράσεις κατὰ παράθεσιν γίνεσθαι τῶν στοιχείων.

122 Cfr. Alex. *De mixt.*, 216. 14 (= SVF [B.f.] 473): Τὴν δὲ τοιαύτην ἀντιπαρέκτασιν τῶν κίρναμένων ὑπολαμβάνει γίνεσθαι χωρούντων δι' ἀλλήλων τῶν κίρναμένων σωμάτων, ὡς μηδὲν μόριον ἐν αὐτοῖς εἶναι μὴ μετέχον πάντων τῶν ἐν τῷ τοιοῦτῳ μίγματι· οὐκέτι γὰρ ἂν, εἰ μὴ τοῦτο εἴη, κράσιν ἀλλὰ παράθεσιν τὸ γινόμενον εἶναι.

che si compenetrano reciprocamente, pur potendo ancora separarne le qualità con una certa macchinazione, come si dice che avvenga nel caso di vino e acqua.¹²³

Secondo Filone, la commistione non è una semplice fusione di elementi («κράσις δ'οὐ παράθεσις»), bensì una compenetrazione in cui resta sempre possibile separare le qualità originarie dei componenti. Filone usa gli stessi termini usati da Plotino: è probabile quindi che nella fonte di Filone (verosimilmente, la *Fisica* di Crisippo, di cui il *De conf. ling.*, II 264. 23 costituisce una testimonianza inclusa nella raccolta di Von Arnim) si parlasse di κράσις e di παράθεσις; se questa ipotesi fosse corretta, anche Plotino, che riporta le medesime informazioni di Filone, potrebbe dipendere da una fonte stoica (l'uso di testi stoici nelle sue lezioni è infatti attestato da Porfirio).¹²⁴ Segnalo inoltre che Plotino non nomina esplicitamente Anassagora in II 7 [37], e per questo motivo non si può escludere che il suo obiettivo polemico siano altri pensatori e non (o quantomeno non solamente) Anassagora.

29. III 6 [26], 19. 19-22

L'eco di tesi anassagoree può essere avvertito anche in III 6 [26], in cui Plotino tratta dell'impassibilità degli enti incorporei. A 19. 19-22 egli afferma che la materia non è danneggiata né trae vantaggio da ciò che entra in essa, in quanto non è nulla più di un sostrato su cui agiscono i contrari. Perciò la materia può essere definita «ὑποδοχή» e «τιθήνη» (rispettivamente, ricettacolo e nutrice),¹²⁵ ed essa è chiamata «μήτηρ» (madre)¹²⁶ da chi ritiene che la madre sia come la materia per ciò che genera, in quanto riceve senza trasmettere nulla alla sua creatura:

Cosicché più propriamente essa (*scil.*, la materia) è il ricettacolo e la nutrice; e come è stato detto, la madre: essa infatti non genera nulla. Ma

123 Cfr. Phil., *De conf. ling.*, II 264. 23 (= SVF, [B.f.] 472): Μίξις μὲν οὖν σωμάτων διαφερόντων ἐστὶν οὐκ ἐν κόσμῳ, παράθεσις, ὥσπερ ἂν εἴ τις σωρὸν ποιήσῃ κριθᾶς καὶ πυροῦς καὶ ὀρόβους καὶ ἄλλ' ἄλλα εἶδη τῶν σπαρτῶν εἰς ταῦτ' εἰσενεγκῶν. Κράσις δ' οὐ παράθεσις, ἀλλὰ τῶν ἀνομοίων μερῶν εἰς ἄλληλα εἰσδυομένων δι' ὄλων ἀντιπαρέκτασις, ἔτι δυναμένων ἐπιτεχνήσει τινὶ διακρίνεσθαι τῶν ποιότητων, ὡς ἐπὶ οἴνου καὶ ὕδατος φασὶ γίνεσθαι. [...].

124 Cfr. Porfirio, *VP*, 14. 4-5.

125 Questi stessi aggettivi sono usati in riferimento alla materia anche da Platone in *Tim.* 49 a 6 e 51 a 4-5.

126 Un tentativo di ricostruire quale fosse, secondo Plotino, il contributo della madre nella formazione del feto, sulla base di alcune testimonianze fornite da Porfirio nell'*Ad Gaurum* si ha in J. Wilberding, *Porphiry and Plotinus on the Seed*, "Phronesis" 53 (2008), pp. 406-432.

quanti sembrano definirla "madre" pensano che la madre svolga la funzione della materia in relazione agli enti generati, in quanto riceve soltanto, senza trasmettere nulla di sé ai figli.¹²⁷

Plotino definisce la materia «ὕποδοχή» e «τιθήνη» seguendo quanto si legge in *Tim.* 49 a 6, in cui si stabilisce che una volta posti due generi di essere, l'uno come modello e l'altro come sua copia, ne occorre un terzo che sia ricettacolo e nutrice di ogni generazione:

Dunque quale facoltà e quale natura si deve supporre che esso (il terzo genere, ossia la materia) abbia? Soprattutto questa: che essa (*scil.*, la χώρα) sia ricettacolo e, per così dire, nutrice di ogni generazione.¹²⁸

Anche il termine «μήτηρ» viene usato nel *Timeo* in relazione alla materia, giacché Platone introduce un paragone in cui il ricettacolo svolge la funzione di una madre, il modello di un padre e la natura intermedia fra i due di un figlio:

E certo è opportuno paragonare il ricettacolo a una madre, la causa a un padre, e la natura intermedia fra questi a un figlio [...].¹²⁹

Il motivo per cui sembra legittimo servirsi di questa immagine viene spiegato qualche riga dopo, a 50 b 9-c 2:

Essa (*scil.*, la χώρα) accoglie sempre tutte le cose, non prende in nessun modo e a nessuna condizione alcuna forma simile a nulla che vi entri.¹³⁰

Se la materia fosse simile a ciò che vi entra, non sarebbe in grado di accogliere ciò che ha una natura contraria poiché vi sovrapporrebbe il suo aspetto; ciò è conforme a quanto detto a 50 c 1-2, in cui Platone sostiene che la materia accoglie ogni cosa senza prendere alcuna forma. Quindi, sia in III 6 [26] che nel *Timeo* la materia viene rappresentata come ricettacolo, nutrice e madre; quanto viene detto

127 Cfr. III 6 [26], 19. 17-22: Ὅστε οικειότερον αὐτῇ ἢ ὑποδοχῇ καὶ τιθήνῃ· ἡ δὲ μήτηρ οἷον εἴρηται· οὐδὲν γὰρ αὐτῇ γεννᾷ. Ἄλλ' εὐοίκασι μητέρα αὐτὴν λέγειν ὅσοι καὶ τὴν μητέρα τάξιν ὕλης πρὸς τὰ γεννώμενα ἀξιοῦσιν ἔχειν, ὡς ὑποδεχομένης μόνον, οὐδὲν δὲ εἰς τὰ γεννώμενα διδούσης· [...].

128 Cfr. Plat., *Tim.*, 49 a 4- 6: Τὶν' οὖν ἔχον δύναμιν καὶ φύσιν αὐτὸ ὑποληπτέον; τοιάνδε μάλιστα πάσης εἶναι γενέσεως ὑποδοχὴν αὐτὴν οἷον τιθήνην.

129 Cfr. Plat., *Tim.*, 50 d 2-4: Καὶ δὴ καὶ προσεικάσαι πρέπει τὸ μὲν δεχόμενον μητρὶ, τὸ δ' ὄθεν πατρὶ, τὴν δὲ μεταξύ τούτων φύσιν ἐκγόνῳ [...].

130 Cfr. Plat., *Tim.*, 50 b 9 - c 2: Δέχεται τε γὰρ αἰεὶ τὰ πάντα, καὶ μορφήν οὐδεμίαν ποτὲ οὐδενὶ τῶν εἰσιόντων ὁμοίαν εἴληφεν οὐδαμῇ οὐδαμῶς.

nei due scritti è sì molto simile, ma non identico, poiché cambia il modo di intendere l'attributo «μήτηρ»: Platone infatti sostiene che la materia riceve soltanto e che non prende forma, mentre Plotino ne sottolinea sì l'aspetto ricettivo, ma fa anche riferimento alla sua incapacità di trasmettere qualcosa di sé, senza menzionarne l'infermità.

Il fatto che Plotino segua solo parzialmente Platone nel definire la materia «μήτηρ» sembra confermato anche dal modo stesso in cui Plotino spiega le ragioni di questo appellativo: egli riporta infatti che a paragonare la materia alla madre sarebbero coloro che credono che la madre riceva solamente senza dare nulla di sé ai figli. Nel *Timeo* però questa tesi non viene attestata: l'unico riferimento alla generazione si trova alla fine del dialogo, a 91 c-d 2, e in esso si menziona la matrice femminile senza però dire nulla a proposito della sua capacità di trasmettere al feto alcune caratteristiche.

L'Index Fontium intende III 6 [26], 19. 19-22 come un rimando a tesi anassagoree sulla base di una notizia riportata da Aristotele nel *De generatione animalium*:

Dicono infatti alcuni, come Anassagora e altri fisiologi, che fin da subito nei semi ci sia questa contrapposizione: il seme infatti deriva dal genere maschile, quello femminile offre il luogo, e il genere maschile viene da destra e quello femminile da sinistra, e i maschi si formano nella parte destra dell'utero, le femmine invece in quella sinistra.¹³¹

Secondo Aristotele, Anassagora ed altri fisiologi avrebbero sostenuto che nel processo generativo il maschio trasmette il seme e, con esso, tutte le caratteristiche del vivente che andrà a svilupparsi, mentre la femmina si limita a mettere a disposizione il luogo («τόπος») in cui prende forma il feto. Detto altrimenti, questi pensatori ritengono che la femmina riceve senza dare nulla di sé.

Sembrerebbe però che questa ipotesi sia stata condivisa anche da Aristotele, in quanto anche in *Met.* 1044 a 34-36 la madre viene messa in relazione con la materia la quale, è noto, costituisce il sostrato del sinolo, e non ne determina le proprietà:

¹³¹ Cfr. Arist., *De gen. an.*, 763 b 30 - 35 (= 59 A 107 DK): Φασὶ γὰρ οἱ μὲν ἐν τοῖς σπέρμασιν εἶναι ταύτην τὴν ἐναντίωσιν εὐθύς, οἷον Α. καὶ ἕτεροι τῶν φυσιολόγων· γίνεσθαι τε γὰρ ἐκ τοῦ ἄρρενος τὸ σπέρμα, τὸ δὲ θήλυ παρέχειν τὸν τόπον, καὶ εἶναι τὸ μὲν ἄρρεν ἐκ τῶν δεξιῶν, τὸ δὲ θήλυ ἐκ τῶν ἀριστερῶν, καὶ τῆς ὑστέρας τὰ μὲν ἄρρενα ἐν τοῖς δεξιοῖς εἶναι, τὰ δὲ θήλεα ἐν τοῖς ἀριστεροῖς.

Certo quando si ricerchi la causa, dato che le cause si dicono in sensi diversi, bisogna dire tutte le possibili cause. Ad esempio qual è la causa materiale dell'uomo? Forse non è il mestruo? E quale quella motrice? Non è forse il seme? E quale quella formale? È l'essenza. E qual è la finale? Il fine. Probabilmente queste ultime due sono la stessa cosa.¹³²

In questo passo il mestruo è visto come la causa materiale dell'uomo, e lo sperma come quella motrice. Un riferimento alla generazione nei termini della teoria aristotelica delle quattro cause si ha anche in *Phys.* 192 a 20-25:

Per la verità, non è possibile che la forma desideri se stessa poiché non le manca nulla, né il suo contrario (infatti i contrari si distruggono a vicenda), ma in questo caso si tratta della materia, come se la femmina desiderasse il maschio e il brutto il bello; eccetto che non il brutto in sé, ma per accidente, né la femmina, ma per accidente.¹³³

La materia desidera il suo opposto, ossia la forma, proprio come la femmina desidera il maschio e il brutto cerca il bello: ancora una volta, Aristotele mette in relazione materia e femminilità per il loro ruolo nel processo procreativo.

Sulla base dei passi analizzati, si può dire che in II 6 [26], 19. 19-22 probabilmente Plotino fa riferimento ad Anassagora, richiamando però anche suggestioni riprese da Platone ed Aristotele. Il modo in cui Plotino spiega perché è possibile definire la materia «μήτηρ» non trova precise corrispondenze nei testi di altri autori, quindi è sicuramente una novità introdotta da Plotino stesso, il quale rende così esplicito quanto è implicito in Platone ed Aristotele, cioè l'idea che nella generazione dei viventi la materia, come la madre, non trasmette alcuna caratteristica.

30. *IV 4 [28], 30. 18-20*

Il secondo trattato sulle aporie relative all'anima contiene un riferimento ad

132 Cfr. Arist., *Met.* 1044 a 31 - b 1: "Όταν δὴ τις ζητῆ τὸ αἴτιον, ἐπεὶ πλεοναχῶς τὰ αἴτια λέγεται, πάσας δεῖ λέγειν τὰς ἐνδεχομένας αἰτίας. Οἷον ἀνθρώπου τίς αἰτία ὡς ὕλη; Ἄρα τὰ καταμήνια; Τί δ' ὡς κινουῖν; Ἄρα τὸ σπέρμα; Τί δ' ὡς τὸ εἶδος; Τὸ τί ἦν εἶναι. Τί δ' ὡς οὐ ἔνεκα; Τὸ τέλος. Ἴσως δὲ ταῦτα ἅμω τὸ αὐτό.

133 Cfr. Arist., *Phys.*, 192 a 20-25: Καίτοι οὔτε αὐτὸ αὐτοῦ οἷόν τε ἐφίεσθαι τὸ εἶδος διὰ τὸ μὴ εἶναι ἐνδεές, οὔτε τὸ ἐναντίον (φθαρτικὰ γὰρ ἀλλήλων τὰ ἐναντία), ἀλλὰ τοῦτ' ἐστὶν ἡ ὕλη, ὥσπερ ἂν εἰ θῆλυ ἄρρενος καὶ αἰσχροῦ καλοῦ· πλὴν οὐ καθ' αὐτὸ αἰσχροῦ, ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκός, οὐδὲ θῆλυ, ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκός.

Anassagora implicito e piuttosto enigmatico. In 30. 18-20 Plotino scrive:

Ma anche per quanto riguarda i benefici fatti agli uomini, è questo il caso di Demetra ed Estia, a meno che non si dica che solo la terra benefichi le faccende umane.¹³⁴

Plotino tratta qui della memoria degli dei con l'obiettivo di dimostrare che essi non collaborano alle azioni ingiuste compiute dagli uomini. A proposito delle preghiere, Plotino dimostra che, se gli dei le esaudiscono anche dopo un lungo lasso di tempo, evidentemente è perché ne serbano il ricordo; come egli stesso ammette, ciò era stato negato precedentemente (cioè nei capp. 6-8), deve essere riconosciuto per spiegare i benefici concessi da Demetra ed Estia, a meno che non si voglia attribuire solo alla terra il merito di favorire ciò che riguarda gli uomini.

L'*Index Fontium* coglie in questo passo un riferimento ad Anassagora sulla base di una testimonianza riportata nei *Theologumena arithmetica* (= 59 A 20b DK):

E certo Euripide, in quanto è stato allievo di Anassagora, così menziona la terra: «Focolare ti considerano i saggi fra i mortali».¹³⁵

Tale testimonianza fa riferimento al fr. 944 di Euripide:

E la madre terra (Gaia): focolare (Estia) ti chiamano i saggi tra gli uomini, collocata nell'etere.¹³⁶

Euripide (probabilmente attraverso uno dei suoi personaggi) dice di seguire i saggi nel chiamare la terra "Estia", e tale appellativo, stando ai *Theologumena arithmetica*, sarebbe da mettere in relazione con il fatto che Euripide è stato allievo di Anassagora. Il rimando al frammento di Euripide ed alla testimonianza dei *Theologumena arithmetica* aiuta a chiarire l'accostamento terra - Estia, ma non spiega completamente il senso di IV 4 [28], 30. 18-20.

Per cercare di comprendere meglio questo passo, anche alla luce di possibili

134 Cfr. IV 4 [28], 30. 18-20: Ἀλλὰ καὶ πρὸς τὰς εἰς ἀνθρώπους εὐεργεσίας ἦν ἂν τοιοῦτον, οἷον Δῆμητρος καὶ Ἑστίας γῆς γε οὐσης εἰ μή τις τῇ γῆ μόνον τὸ εὖ ποιεῖν τὰ ἀνθρώπεια λέγοι.

135 Cfr. *Theol. Arithm.*, 6, 18 de Falco (= 59 A 20 b DK): Καὶ δὴ Εὐριπίδης ὡς Ἀναξαγόρου γενόμενος μαθητὴς οὕτω τῆς γῆς μέμνηται· <ἐστίαν δέ σ' οἱ σοφοὶ βροτῶν νομίζουσιν>.

136 Cfr. Euripide, fr. 944 (= 59 A 20 b DK): Καὶ Γαῖα μήτηρ· Ἑστίαν δέ σ' οἱ σοφοὶ βροτῶν καλοῦσιν ἡμένην ἐν αἰθέρι.

fonti alternative, ho preso in considerazione i riferimenti a Estia e Demetra contenuti nei dialoghi platonici. All'interno del *Cratilo* Platone menziona queste due divinità, ma in maniera piuttosto dissimile da Plotino. Estia viene menzionata in *Crat.* 401 c 2-d 7, ma il suo nome viene ricondotto al termine «οὐσία» anziché all'idea di focolare:

Come anche nel caso di ciò che noi chiamiamo «οὐσία», ci sono alcuni che la chiamano «ἔσσιαν», ed altri invece «ὠσίαν». Per prima cosa dunque, dal secondo di questi nomi, l'essenza della sostanza è chiamata con ragione «Ἐστία», e poiché inoltre anche noi diciamo «ἔστιν» ciò che partecipa dell'essenza, anche in base a ciò si chiamerebbe correttamente «Ἐστία»: sembra infatti che anche noi chiamassimo anticamente l'essenza «ἔσσιαν». Ancora, anche dopo aver pensato ai sacrifici, si potrebbe credere che allo stesso modo pensassero a questi coloro che misero il nome: è verosimile infatti che sacrificassero a Estia per prima, prima che a tutti gli dei, quelli che chiamarono «ἔσσιαν» l'essenza di tutte le cose.¹³⁷

Di Demetra invece si parla a 404 b 8-9, dicendo che essa prende il nome dal fatto che dà come una madre il nutrimento:

Demetra sembra sia stata chiamata «Δημήτηρ» perché dà il nutrimento, «διδούσα ὡς μήτηρ».¹³⁸

I due riferimenti a Demetra ed Estia appena citati sono quelli più rilevanti contenuti nelle opere di Platone, ma non aiutano a gettare luce sul senso profondo di IV 4 [28], 30; inoltre, non si trova nessun aiuto per comprendere meglio le parole di Plotino né negli scritti di Aristotele né in quelli di altri autori certamente letti e citati da lui, poiché essi non contengono testimonianze significative sul ruolo di queste divinità e sul fatto che esaudiscono le preghiere degli uomini anche molto tempo dopo che gli siano state rivolte.

137 Cfr. Plat., *Crat.* 401 c 2- d 3: Οἷον καὶ ἐν τούτῳ ὃ ἡμεῖς 'οὐσίαν' καλοῦμεν, εἰσὶν οἱ 'ἔσσιαν' καλοῦσιν, οἱ δ' αὖ 'ὠσίαν.' Πρῶτον μὲν οὖν κατὰ τὸ ἕτερον ὄνομα τούτων ἢ τῶν πραγμάτων οὐσία 'Ἐστία' καλεῖσθαι ἔχει λόγον, καὶ ὅτι γε αὖ ἡμεῖς τὸ τῆς οὐσίας μετέχον 'ἔστιν' φαμέν, καὶ κατὰ τοῦτο ὀρθῶς ἂν καλοῖτο 'Ἐστία'. εἰκότα μὲν γὰρ καὶ ἡμεῖς τὸ παλαιὸν 'ἔσσιαν' καλεῖν τὴν οὐσίαν. Ἔτι δὲ καὶ κατὰ τὰς θυσίας ἂν τις ἐννοήσας ἠγήσαιτο οὕτω νοεῖν ταῦτα τοὺς τιθεμένους· τὸ γὰρ πρὸ πάντων θεῶν τῇ Ἐστίᾳ πρώτη προθύειν εἰκὸς ἐκείνους οἴτινες τὴν πάντων οὐσίαν 'ἔσσιαν' ἐπωνόμασαν.

138 Cfr. Plat., *Crat.* 404 b 8-9 : Δημήτηρ μὲν φαίνεται κατὰ τὴν δόσιν τῆς ἐδωδῆς διδοῦσα ὡς μήτηρ 'Δημήτηρ' κεκληθῆσθαι [...].

Sulla base del frammento euripideo e sulla testimonianza ad esso relativa segnalati dall'*Index Fontium* si può vedere in Estia, il focolare posto nell'etere di cui parlano i saggi (e in particolar modo Anassagora), un riferimento alla terra, la quale appunto è posta dagli antichi al centro dell'universo; resta però enigmatico il rimando a Demetra, in quanto non è menzionata nella testimonianza su Anassagora. L'interpretazione che fa di Estia e di Demetra delle allegorie di astri sembra essere resa plausibile dal fatto che il contesto di IV 4 [28], 30 è quello di una trattazione della memoria degli astri, gli dei del cielo, e dei benefici da loro concessi a seguito di preghiere e riti magici.

Quindi, secondo la chiave di lettura proposta dalle indicazioni dell'*Index Fontium*, Estia di IV 4 [28], 30 va intesa come la personificazione del sole, il focolare del sistema solare, poiché Plotino seguirebbe un processo di interpretazione allegorica attestato per la prima volta in Euripide ma riconducibile ad Anassagora. Da questa prospettiva, non è però chiaro a quale astro alluderebbe Plotino con il nome di Demetra, in quanto, come segnala anche l'*Index Fontium*, non vi sono testimonianze significative al riguardo.

Per comprendere meglio che cosa intenda Plotino quando parla di Estia e Demetra si deve guardare che cosa dice lui stesso sempre all'interno di IV 4 [28], e più precisamente nel capitolo 27:

Bisogna pensare dunque che ogni parte [della terra] possiede una traccia [della potenza generativa] e su questa si diffonde l'intera potenza generativa, che non è più di questo o di quest'altro, ma di tutta [la terra] intera; poi la natura percettiva, che non è più mescolata al corpo, ma vi si libra sopra; poi ancora l'Intelletto e l'altra anima, che gli uomini chiamano Estia e Demetra vaticinando tali cose sulla base di un messaggio divino e sulla natura divinatoria.¹³⁹

In queste righe Plotino distingue fra la potenza generativa della terra, la sua natura sensitiva e la sua anima superiore e intellettiva, e quest'ultima, che consente agli indovini di fare le divinazioni, viene chiamata Estia e Demetra. Quindi, nel capitolo 30 Plotino dice che sono queste due divinità a beneficiare gli uomini e non

139 Cfr. IV 4 [28], 27. 11-17: Ἐκαστον μὲν οὖν μέρος ἵχνος ἔχειν δεῖ νομίζειν, ἐπιθεῖν δὲ ἐπὶ τούτῳ τὸ πᾶν φυτικόν, ὃ οὐκέτι τοῦδὲ ἐστὶν ἢ τοῦδε, ἀλλὰ τῆς ὅλης· εἶτα τὴν τοῦ αἰσθητικοῦ φύσιν οὐκέτι τῷ σώματι συμπεφυρμένην, ἐποχουμένην δέ· εἶτα τὴν ἄλλην ψυχὴν καὶ νοῦν, ἣν δὴ Ἑστίαν καὶ Δήμητραν ἐπονομάζουσιν ἄνθρωποι θεία φήμη καὶ φύσει ἀπομαντευομένη τὰ τοιαῦτα χρώμενοι.

soltanto la terra, perché nel capitolo 27 ha specificato che Estia e Demetra sono l'anima della terra e non la terra *tout-court*.

È probabile pertanto che in IV 4 [28], 27 e 30 Plotino abbia ripreso un'interpretazione allegorica già attestata in Euripide ma di origine anassagorea che fa di Estia la personificazione della terra, la quale sarebbe appunto il focolare, ossia il centro, dell'universo.

Tuttavia Plotino è originale nel riprendere Anassagora, perché identifica Estia con la facoltà superiore dell'anima della terra anziché con la terra, applicando alla terra la distinzione fra anima e corpo del mondo e, ancora, fra le varie facoltà dell'anima del mondo; inoltre, nelle testimonianze su Anassagora a noi giunte non viene menzionata Demetra, che invece Plotino pone sullo stesso piano di Estia.

Credo quindi che quanto si legge in IV 4 [28], 30. 19-20 possa essere sì una ripresa di suggestioni originariamente anassagoree, ma una ripresa non priva di originalità il cui significato profondo può essere colto solo in relazione a quanto viene detto nel capitolo 27 perché, se si interpreta IV 4 [28], 30. 19-20 sulla base del frammento euripideo, della testimonianza dei *Theologumena arithmetica* e dei passi del *Cratilo* in cui le due divinità vengono menzionate, il riferimento a Estia e Demetra resta poco chiaro.

31. V 3 [49], 2. 20-23

In V 3 [49], trattato che ha per tema le ipostasi e ciò che si trova al di là, Plotino sembra richiamare Anassagora nel definire l'Intelletto «ἄκρατος»: nel secondo capitolo infatti Plotino sostiene che la conoscenza che l'Anima ha di se stessa le deriva dall'Intelletto, inteso come la parte più alta dell'Anima; c'è da chiedersi, però, se e, eventualmente, in quale misura tale Intelletto sia diverso dall'Intelletto superiore perché, se non vi è alcuna differenza fra i due, allora l'Intelletto è «ἄκρατος», cioè non è mescolato con il resto dell'Anima:

Se anche quaggiù daremo la conoscenza di sé a questa parte dell'anima, indagheremo qual è la differenza dal pensare se stessa: se infatti non ce n'è alcuna, allora questo Intelletto non è mescolato.¹⁴⁰

L'*Index Fontium* mette in evidenza che l'aggettivo «ἄκρατος» viene usato in

140 Cfr. V 3 [49], 2. 20-23: Εἰ δὲ καὶ ἐνταῦθα ἐν τῷ κάτω δώσομεν, τίς ἡ διαφορὰ τοῦ νοεῖν ἑαυτὸ σκεψόμεθα· εἰ γὰρ μηδεμία, ἤδη τοῦτο νοῦς ὁ ἄκρατος.

riferimento all'Intelletto anche da Plutarco nella *Vita di Pericle*:

Quello che più di tutti frequentava Pericle e gli conferiva soprattutto stima e senno ancor più che l'arte di guidare il popolo, innalzandone ed esaltandone del tutto la qualità del carattere, era Anassagora di Clazomene, che gli uomini del tempo chiamavano "Intelletto", sia ammirandone le capacità grandi, rare e manifeste nelle scienze naturali, sia perché per primo pose come principio dell'ordinamento di tutto non il caso né la necessità, ma un intelletto puro e non mescolato che in tutte le altre mescolanze separa le omeomerie.¹⁴¹

Plutarco riporta che Anassagora è stato il primo a porre come principio dell'ordine cosmico il «νοῦς καθαρὸς καὶ ἄκρατος», l'Intelletto puro e non mescolato. È interessante rilevare che Plutarco sembra essere l'unico autore, oltre a Plotino, a parlare di «νοῦς ἄκρατος»: l'Intelletto puro, nel senso di non mescolato ad altro, è detto «οὐ μειγμένον» da Platone nel *Cratilo*,¹⁴² e «ἀμιγῆ» da Aristotele nel *De anima*¹⁴³ e nella *Fisica*,¹⁴⁴ inoltre, l'aggettivo «ἄκρατος» non viene usato in riferimento all'Intelletto di Anassagora da Aezio (il quale a proposito del νοῦς anassagoreo riporta solamente che penetra dall'esterno),¹⁴⁵ e nemmeno da Plutarco nei *Moralia*.

Plotino e Plutarco quindi sono gli unici a definire il νοῦς «ἄκρατος», sebbene i contesti siano diversi: in V 3 [49] l'Intelletto è detto puro rispetto al resto dell'Anima, poiché è l'organo con cui si ha la conoscenza di sé; nella *Vita di*

141 Cfr. Plut., *Pericl.*, 4 (= 59 A 15 DK): Ὁ δὲ πλεῖστα Περικλεῖ συγγενόμενος καὶ μάλιστα περιθεὶς ὄγκον αὐτῶι καὶ φρόνημα δημαγωγίας ἐμβριθέστερον ὅλωσ τε μετεωρίσας καὶ συνεξάρτας τὸ ἀξίωμα τοῦ ἡθους Ἀ. ἦν ὁ Κλαζομένιος, ὃν οἱ τότε ἄνθρωποι Νοῦν προσηγόρευον, εἴτε τὴν σύνεσιν αὐτοῦ μεγάλην εἰς φυσιολογίαν καὶ περιττὴν διαφανεῖσαν θαυμάσαντες εἶθ' ὅτι τοῖς ὅλοις πρῶτος οὐ τύχην οὐδ' ἀνάγκην διακοσμήσεως ἀρχὴν, ἀλλὰ νοῦν ἐπέστησε καθαρὸν καὶ ἄκρατον ἐν μειγμένοις πᾶσι τοῖς ἄλλοις ἀποκρίνοντα τὰς ὁμοιομερείας.

142 Cfr. Plat., *Crat.* 413 c 5-7: Egli (*scil.*, Anassagora) dice infatti che esso (*scil.*, l'Intelletto), essendo indipendente e non essendosi mescolato ad altro, ordina tutte le cose passandovi attraverso: Αὐτοκράτορα γὰρ αὐτὸν ὄντα καὶ οὐδενὶ μειγμένον πάντα φησὶν αὐτὸν κοσμεῖν τὰ πράγματα διὰ πάντων ἰόντα.

143 Cfr. Arist., *De an.* 405 a 16-18: Egli (*scil.*, Anassagora) dice che questo solo (*scil.*, l'Intelletto) fra gli enti è semplice, non mescolato e puro: Μόνον γοῦν φησὶν αὐτὸν τῶν ὄντων ἀπλοῦν εἶναι καὶ ἀμιγῆ τε καὶ καθαρὸν. Cfr. anche *ibi*, 429 a 18-19: Allora è necessario che esso (*scil.*, l'Intelletto) non sia mescolato, poiché pensa ogni cosa, come dice Anassagora [...]: Ἀνάγκη ἄρα, ἐπεὶ πάντα νοεῖ, ἀμιγῆ εἶναι, ὥσπερ φησὶν Ἀναξαγόρας [...].

144 Cfr. Arist., *Phys.*, 256 b 24-: Perciò anche Anassagora parla correttamente, dicendo che l'Intelletto è privo di affezioni e non mescolato [...]: Διὸ καὶ Ἀναξαγόρας ὀρθῶς λέγει, τὸν νοῦν ἀπαθῆ φάσκων καὶ ἀμιγῆ εἶναι [...].

145 Cfr. Aët., IV 5, 11 (= 59 A 93 DK): Pitagora, Anassagora ... sostengono che l'Intelletto penetri dall'esterno: Πυθαγόρας, Ἀ. ... θύραθεν εἰσκρίνεσθαι τὸν νοῦν.

Pericle l'espressione è inserita all'interno di una sintesi della filosofia anassagorea relativa all'Intelletto. Probabilmente, tale diversità di contesto è dovuta al fatto che Plotino interpreta un'espressione relativa al νοῦς anassagoreo alla luce delle proprie teorie: in altre parole, riprendendo il termine «ἄκρατος» Plotino non intende tanto citare Anassagora quanto, piuttosto, esprimere in maniera chiara la *propria* idea di purezza dell'Intelletto. Si tenga presente, inoltre, che Plotino usa l'aggettivo «ἄκρατος» anche in altri trattati, e non soltanto in riferimento al νοῦς: oltre che nel passo sopra citato, all'interno delle *Enneadi* tale attributo si trova in I 8 [51], 4. 23 e 12. 4-5, a III 2 [47], 16. 13 ed a IV 4 [28], 17. 30. In I 8 [51], 4. 23 è la materia ad essere detta «ἄκρατος» poiché, non partecipando del bene, è pura mancanza.¹⁴⁶ All'interno del medesimo trattato, questo aggettivo ricorre in 12. 4-5 e stavolta è riferito al male: chi pensa infatti che il male sia una privazione solo parziale di bene da parte dell'anima, lo riconduce ad una forma di mescolanza e non arriva a trovare il puro male.¹⁴⁷ In III 2 [47], 16. 13 Plotino distingue fra la ragione cosmica e l'Intelletto puro,¹⁴⁸ ed in IV 4 [28], 17. 30 viene sviluppata un'analogia fra uomo e stato, in base alla quale l'uomo mediamente buono viene paragonato all'ordinamento democratico in quanto entrambi sono dominati da buoni elementi ma, nel complesso, sono misti, cioè non puri, poiché gli elementi di natura peggiore non sono del tutto eliminati.¹⁴⁹

Come emerge dalla sintetica rassegna delle occorrenze del termine nelle *Enneadi*, Plotino usa «ἄκρατος» non soltanto in relazione all'Intelletto, e sempre in contesti piuttosto diversi da quelli in cui lo inseriscono Plutarco e, come sembra, Anassagora: quindi Plotino si serve di questo aggettivo per indicare degli enti (perlopiù molto diversi fra loro, cioè l'Intelletto, la materia, il male e

146 Cfr. I 8 [51], 4. 23-25: Essa (*scil.*, la materia), essendo affatto partecipe del bene e priva di questo e pura mancanza, assimila a se stessa tutto ciò che in qualche modo la tocchi: Ἄμοιρος γὰρ παντελῶς οὐσα ἀγαθοῦ καὶ στέρησις τούτου καὶ ἄκρατος ἔλλειψις ἕξομοιοῦ ἐαυτῇ πᾶν ὅ τι ἂν αὐτῆς προσάψηται ὁπωσοῦν.

147 Cfr. I 8 [51], 12. 2-5: Ma se è questo [cioè, se il male è una privazione parziale di bene], essa (*scil.*, l'anima), avendone una parte, ed essendo priva dell'altra, avrà un sentimento misto, e non il male puro, e non si sarà ancora trovato il primo e puro male [...]: Ἄλλ' εἰ τούτο, τὸ μὲν ἔχουσα, τοῦ δὲ ἐστερημένη, μικτὴν ἔξει τὴν διάθεσιν καὶ οὐκ ἄκρατον τὸ κακόν, καὶ οὕτω εὔρηται τὸ πρῶτον καὶ ἄκρατον κακόν· [...].

148 Cfr. III 2 [47], 16. 11-14: Certo è questa la ragione - si abbia infatti audacia: forse potremmo anche raggiungere lo scopo - questa certo non è l'Intelletto puro né in sé e nemmeno il genere dell'anima pura [...]: Ἔστι τοίνυν οὗτος ὁ λόγος - τετολμήσθω γάρ· τάχα δ' ἂν καὶ τύχοιμεν - ἔστι τοίνυν οὗτος οὐκ ἄκρατος νοῦς οὐδ' αὐτονοῦς οὐδέ γε ψυχῆς καθαρᾶς τὸ γένος, [...].

149 Cfr. IV 4 [28], 17. 29-30: In quello mediano (*scil.*, l'uomo mediamente buono), è (come) nella città in cui dominerebbe un buon elemento, poiché l'ordinamento democratico non è puro: Ἐν δὲ τῷ μέσῳ, (ὡς) ἐν ἧ πόλει κἂν χρηστόν τι κρατήσῃ δημοτικῆς πολιτείας οὐκ ἀκράτου οὔσης.

l'ordinamento democratico) che hanno (o meno) una natura composita, e probabilmente senza l'intenzione di richiamarsi ad Anassagora.

32. V 3 [49], 12. 15

In V 3 [49], 12, Plotino dimostra che la molteplicità deriva dall'Uno, che le è anteriore, sebbene altri la riconducano all'Intelletto unico e semplice:

Ma dicono che dall'Intelletto unico che è semplice derivano gli atti: allora qualcosa di semplice viene posto prima degli atti.¹⁵⁰

L'*Index Fontium* mette in relazione questo passo con *De an.*, 405 a 15:

Egli (*scil.*, Anassagora) pone al di sopra di tutto l'Intelletto in quanto principio: dice appunto che esso solo fra gli enti è semplice, non mescolato e puro.¹⁵¹

Aristotele attribuisce ad Anassagora l'idea di un Intelletto «ἀπλοῦς», «ἀμιγῆ» e «καθαρός», forse rielaborando il fr. 12 DK in cui si dice che l'Intelletto è solo in se stesso (quindi «ἀπλοῦς» e «ἀμιγῆ») e puro.

Come suggerisce l'*Index fontium*, Plotino, nel descrivere le caratteristiche dell'Intelletto, sembra dipendere da Aristotele anziché dal testo originale di Anassagora di cui, tra l'altro, non si fa il nome, sebbene come lui avesse parlato della semplicità dell'Intelletto.

33. VI 3 [44], 25. 1-5

Nel terzo trattato sui generi dell'essere, Plotino discute di alcuni particolari tipi di movimento quali generazione e corruzione, aumento e diminuzione, cambiamento locale e alterazione, chiedendosi se sono da considerarsi come tipi di contrazioni («συγκρίσεις») o di dilatazioni («διακρίσεις»):

In che modo si devono esaminare congiunzioni e disgregazioni? Sono forse movimenti diversi da quelli sopra citati, cioè generazione e corruzione, aumento e diminuzione, spostamento, alterazione, o vanno ricondotti a

150 Cfr. V 3 [49], 12. 14-16: Ἀλλ' ἐξ ἑνὸς τοῦ νοῦ ἀπλοῦ ὄντος φήσουσι τὰς ἐνεργείας προελθεῖν· ἤδη μὲν τι ἀπλοῦν τὸ πρὸ τῶν ἐνεργειῶν τίθενται.

151 Cfr. Arist., *De an.*, 405 a 15-17 (= 59 A 55 DK): Ἀρχὴν γε τὸν νοῦν τίθεται μάλιστα πάντων· μόνον γοῦν φησιν αὐτὸν τῶν ὄντων ἀπλοῦν εἶναι καὶ ἀμιγῆ τε καὶ καθαρὸν.

questi stessi, oppure bisogna porre alcuni di questi come congiunzioni e disgregazioni?¹⁵²

Plotino spiega che sono da considerarsi forme di contrazione la fusione, il miscuglio, la mescolanza e la combinazione, mentre la dilatazione si ha quando le due parti coinvolte si ritirano reciprocamente; lo scopo del capitolo è quello di dimostrare che i diversi tipi di mutamento non possono essere spiegati meccanicamente solo attraverso i fenomeni di congiunzione e dilatazione (in tal modo infatti si fanno sparire le qualità), e che l'alterazione è un tipo a sé di movimento.

L'*Index Fontium* stabilisce una connessione fra questo passo e le teorie di Anassagora sulla base dei *Placita* di Aezio, senza però segnalarne un passo preciso. Di κράσεις, cioè di mescolanze, Aezio parla in I 17, 2, dove riporta che secondo Anassagora la mescolanza sarebbe un accostamento di elementi:

I seguaci di Anassagora e di Democrito sostengono che le mescolanze avvengono per accostamento di elementi.¹⁵³

Tuttavia, benché non venga segnalato nell'*Index Fontium*, di συγκρίσεις e διακρίσεις in Anassagora parla anche Aristotele in *Met.* 984 a 11-16:

Anassagora di Clazomene, essendo per età anteriore ad Empedocle, ma successivo per le opere, dice che i principi sono infiniti: infatti egli sostiene che quasi tutte le omeomerie, proprio come acqua e fuoco, così si generano e si corrompono, soltanto per congiunzione e disgregazione, e in modo diverso non si generano né si corrompono ma permangono in eterno.¹⁵⁴

152 Cfr. VI 3 [44], 25. 1-5: Σύγκρισις δὲ καὶ διάκρισις ἐπισκεπτέα πῶς. Ἄρ' ἕτεραι κινήσεις τῶν εἰρημένων, γενέσεως καὶ φθορᾶς, αὔξης καὶ φθίσεως, τοπικῆς μεταβολῆς, ἀλλοιώσεως, ἢ εἰς ταύτας αὐτὰς ἀνακτέον, ἢ τούτων τινὰς συγκρίσεις καὶ διακρίσεις θετέον;

153 Cfr. Aët. I 17, 2 (= 59 A 54 DK): Οἱ περὶ Ἀναξαγόραν καὶ Δημόκριτον τὰς κράσεις κατὰ παράθεσιν γίνεσθαι τῶν στοιχείων.

154 Cfr. Arist., *Met.*, 984 a 11-16: Ἀναξαγόρας δὲ ὁ Κλαζομένιος τῇ μὲν ἡλικίᾳ πρότερος ὢν τούτου τοῖς δ' ἔργοις ὕστερος ἀπείρους εἶναι φησι τὰς ἀρχάς: σχεδὸν γὰρ ἅπαντα τὰ ὁμοιομερῆ καθάπερ ὕδωρ ἢ πῦρ οὕτω γίνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι φησι, συγκρίσει καὶ διακρίσει μόνον, ἄλλως δ' οὔτε γίνεσθαι οὔτ' ἀπόλλυσθαι ἀλλὰ διαμένειν αἴδια.

Il riferimento di Plotino, però, è troppo generico per affermare con certezza che l'obiettivo della sua polemica sia Anassagora. Da questo punto di vista, pertanto, si può prendere in considerazione come possibile fonte di VI 3 [44], 25 anche un passo della *Fisica* di Aristotele:

Parimenti, <sono forme di repulsione e trazione> anche le altre congiunzioni e disgregazioni - tutte quante infatti saranno dispersioni o compressioni - tranne quante rientrano fra generazioni e corruzioni. Allo stesso tempo, è chiaro che la congiunzione e la dilatazione non sono un tipo diverso di movimento: tutte infatti si suddividono fra <i tipi di movimento> già menzionati.¹⁵⁵

Classificando i moti locali, συγκρίσεις e διακρίσεις vengono definite come tipi di dispersioni («διώσεις») e compressioni («συνώσεις»), non legate però a generazione e corruzione. I termini usati da Aristotele e Plotino sono gli stessi, così come il contesto, visto che anche in VI 3 [44], 25 si tratta dei movimenti locali, proprio come in *Phys.* 243 b 7-12. È probabile quindi che in VI 3 [44] Plotino ripeta una distinzione fatta da Anassagora non con l'intento di ricollegarsi all'antico pensatore ma, piuttosto, nell'ambito della ripresa della *Fisica*.

34. Conclusione

L'analisi dei riferimenti ad Anassagora contenuti nelle *Enneadi* dimostra che Aristotele è la fonte privilegiata di Plotino per quanto riguarda il presocratico, poiché dal corpus aristotelico dipendono le citazioni ed i richiami che troviamo a III 6 [26], 19. 19-22, IV 4 [28], 30. 18-20, V 3 [49], 12.15, VI 3 [44], 25. 1-5 e VI 1 [42], 1-2.

Inoltre, Plotino sembra aver ripreso anche l'espressione «ὁμοῦ πάντα» e la sua variante «πάντα ὁμοῦ» dalle opere di Platone o di Aristotele, sebbene non in maniera pedissequa, in quanto egli se ne serve per indicare l'intrinseca coesione e l'unità perfetta delle sostanze intelligibili,¹⁵⁶ a differenza di Platone e Aristotele

155 Cfr. Arist., *Phys.*, 243 b 7-12: Ὅμοίως δὲ καὶ αἱ ἄλλαι συγκρίσεις καὶ διακρίσεις – ἅπασαι γὰρ ἔσονται διώσεις ἢ συνώσεις – πλὴν ὅσαι ἐν γενέσει καὶ φθορᾷ εἰσιν. Ἄμα δὲ φανερόν ὅτι οὐδ' ἔστιν ἄλλο τι γένος κινήσεως ἢ σύγκρισις καὶ διάκρισις· ἅπασαι γὰρ διανεμόνται εἰς τινὰς τῶν εἰρημένων.

156 In II 6 [17], 1. 10-12 Plotino dice «ὁμοῦ πάντα» a proposito di un'entità fisica, il seme, il quale però viene paragonato all'Intelletto in virtù della sua capacità di tenere assieme quanto avrà esistenza separata nel sensibile.

che usano «ὁμοῦ πάντα» in tono polemico, a indicare quanto fosse caotica e indistinta la situazione pre-cosmica teorizzata da Anassagora. Nel citare questa espressione, Plotino inoltre si distingue anche dallo stesso Anassagora, il quale l'aveva coniata in riferimento al mondo materiale, non avendo posto nel suo pensiero alcuna distinzione fra sensibile e intelligibile. All'interno delle *Enneadi* l'espressione anassagorea è piuttosto frequente: si trova infatti in I 1 [53], 8. 3-8, II 6 [17], 1. 10-12, III 2 [47], 2. 19-21, III 3 [48], 7.9, III 6 [26], 6. 21-23, IV 4 [28], 11. 27, V 3 [49], 15. 20-21 e 17. 10, V 8 [31], 9.3, V 9 [5], 6. 2-3 e 8, e 7. 12-13, VI 4 [22], 14. 4-7, VI 5 [23], 4. 23 e 5. 3-4 e 6. 3, VI 6 [34], 7. 1-4 e VI 7 [38], 33. 8.

Sembrano dipendere dalla mediazione aristotelica anche i numerosi riferimenti al fr. 12 DK, in cui Anassagora descrive le caratteristiche principali del νοῦς usate poi da Plotino in riferimento al fuoco (in I 6 [1], 3. 19-23), ai principi anassagorei (in II 4 [12], 7. 2-3 e V 1 [10], 9. 3) e, nella maggior parte dei casi, all'Intelletto (V 3 [49], 3. 21-22 e 6. 11-12 e 14.14, V 8 [31], 3. 25-26, VI 8 [39], 5.2, VI 2 [43], 8. 5-8 e VI 9 [9], 3. 26), perlopiù con l'intento di marcarne le differenze nei confronti dell'Anima.

Anche il «πάντα μέμικτα» di II 1 [40], 6. 23-24, da mettersi in relazione con le tesi anassagoree enunciate nei fr. 1, 4, 6 e 12 DK, sembra provenire dai testi di Aristotele e, forse, di Alessandro.

Forse si può attribuire un'origine stoica al riferimento a II 7 [37], 1. 5-8, sebbene anche in questo caso un ruolo importante sia stato giocato dalla mediazione di Alessandro.

In V 3 [49], 12. 15 Plotino usa l'aggettivo «ἄκρατος» per descrivere l'Intelletto anassagoreo, proprio come fa Plutarco nella *Vita di Pericle*: l'analisi sviluppata precedentemente, però, dimostra che Plotino ha usato il medesimo aggettivo in contesti molto diversi fra loro, e non sempre in riferimento all'Intelletto, e perciò sembra molto probabile che scrivendo «ἄκρατος» Plotino non intendesse ricollegarsi né ad Anassagora (che non menziona nel brano in questione) né a Plutarco, ma solamente esprimere l'idea di un Intelletto che ha natura totalmente diversa dal resto del vivente.

Infine, credo che in I 8 [51], 2. 15-19 ed in V 1 [10], 8. 4-5 (brani che l'*Index Fontium* segnala come citazioni anassagoree) quanto viene detto sia troppo generico per poter affermare con certezza che Plotino scrivesse con il preciso

intento di richiamarsi ad Anassagora.

Vorrei inoltre segnalare che un ulteriore riferimento esplicito ad Anassagora si ha in V 1 [10], 9, dove Plotino mette in relazione Uno, Intelletto ed Anima con i principi posti dai predecessori: l'analisi di questo passo è stata però rimandata al capitolo dedicato allo studio delle rassegne degli antichi nelle *Enneadi*.

L'analisi dei riferimenti ad Anassagora sviluppata in questi paragrafi mi autorizza a concludere che la principale fonte di Plotino per le citazioni del presocratico è Aristotele e, inoltre, che in nessun caso si evidenziano elementi testuali tali da dimostrare che le teorie e le parole di Anassagora fossero note a Plotino grazie all'opera originale dell'antico pensatore o a compilazioni quali i *Placita* di Aezio (o altre appartenenti alla medesima tradizione testuale), dossografia che, fra l'altro, riporta molto poco a proposito di Anassagora e addirittura nulla sulla sua teoria dell'Intelletto e sull'espressione «ὁμοῦ πάντα» (né sulle sue varianti), oggetto principale delle riprese anassagoree fatte da Plotino.

4.

Riferimenti agli atomisti nelle Enneadi

Analisi dei brani e considerazioni sulle possibili fonti

1. II 4 [12], 7. 20-28

Il primo riferimento che intendo analizzare in questo capitolo si trova in II 4 [12], trattato che, come si è visto, affronta la questione di quale sia la natura della materia, tracciando la distinzione fra quella intelligibile e quella sensibile: la prima infatti viene definita, sulla scia di Numenio, principalmente attraverso i concetti di alterità e movimento, mentre la seconda è descritta sulla base delle riflessioni sviluppate da Aristotele su indefinito e privazione.¹ La ripresa plotiniana del concetto aristotelico di privazione è interessante, poiché esso, che in Aristotele costituisce solo uno dei tanti aspetti della materia, in II 4 [12] diviene il tratto caratteristico della materia sensibile, e viene inteso sia nel senso di non-essere, in quanto alterità assoluta rispetto all'essere ma, al tempo stesso, anche rispetto alla forma di non-essere rappresentata dall'Uno, sia nel senso di principio, in relazione a quei caratteri dei corpi sensibili che li distinguono e li separano dal mondo intelligibile, *in primis* l'estensione quantitativa.² Quindi, la materia sensibile è di certo sostrato dei corpi, ma è incorporea e del tutto priva di qualità secondarie, persino dell'estensione³ (aspetto, questo, che sembra mettere in evidenza come la teoria plotiniana della materia si sviluppi tenendo conto non soltanto delle tesi aristoteliche, ma anche di quelle di Alessandro).⁴

Passiamo adesso ad esaminare il riferimento alle teorie atomistiche contenuto in questo trattato. Dopo aver discusso dell'indefinitezza della materia⁵ e della funzione di sostrato che essa riveste, seppur con le dovute distinzioni, sia nel sensibile che nell'intelligibile,⁶ Plotino inizia ad esporre in maniera sintetica

1 Cfr. M. Isnardi Parente, *Introduzione a Plotino*, Laterza, Roma - Bari 1984, pp. 139-140.

2 Cfr. R. Chiaradonna, *Plotino*, Carocci, Roma 2009, pp. 158-159. Da questo punto di vista, si noti come Plotino riprenda e sviluppi concezioni e problematiche ben presenti anche ad Aristotele: nel *De generatione et corruptione*, infatti, la privazione (στέρησις) è definita sia una forma di non-essere, in quanto non si conserva nell'ente che diviene (cfr. 191 b 15 - 192 a 6; 192 a 15-16), sia come una sorta di forma (cfr. 192 b 19), o meglio, di una non-forma.

3 Cfr. C. D'Ancona, *Plotin*, op. cit., p. 1061.

4 Cfr. K. Corrigan, *Plotinus Theory of Matter-Evil and the Question of Substance: Plato, Aristotle and Alexander of Aphrodisias*, Peeters, Leuven 1996, pp. 94-97; 148; 247.

5 Cfr. II 4 [12], 1-3.

6 Cfr. II 4 [12], 4-6.

alcune δόξαι sostenute anticamente a proposito del principio materiale: nel cap. 7 vengono menzionati Empedocle e la sua teoria dei quattro elementi,⁷ Anassagora e il cosiddetto μύγμα da lui posto all'origine di tutte le cose⁸ e, in forma anonima, alcuni non meglio specificati pensatori che avrebbero identificato la materia, rispettivamente, con l'ἄπειρον⁹ e con gli atomi.¹⁰ A proposito di questi ultimi si legge:

Ma neppure gli atomi svolgeranno la funzione della materia, in quanto non esistono affatto: ogni corpo infatti è completamente divisibile; e la continuità dei corpi, e l'umido, ed ogni cosa non possono esistere senza Intelletto e senza Anima, la quale non può essere costituita di atomi, e non è possibile creare una natura diversa dagli atomi a partire dagli atomi, poiché nessun demiurgo creerà qualcosa a partire da una non-materia continua; e si potrebbero addurre innumerevoli argomenti contro questa ipotesi, e sono stati adottati; perciò è inutile occuparsene.¹¹

Plotino nega l'esistenza degli atomi servendosi di tre argomenti: il primo fa appello al fatto che i corpi sono divisibili all'infinito, il secondo pone che all'origine della continuità corporea e dello stato liquido delle sostanze vi siano l'Intelletto e l'Anima, certamente non costituita di atomi, e infine, il terzo sostiene che gli atomi non possono essere composti a loro volta da altri atomi di natura diversa. Plotino continua dicendo che, contro questa ipotesi (cfr. rr. 26-27, «πρὸς ταύτην τὴν ὑπόθεσιν») si potrebbero addurre, e sono stati adottati, molti altri argomenti, e ritenendo superfluo continuare a soffermarsi sulla sua confutazione, passa poi ad analizzare perché si può dire che la materia sia una, continua, e priva di qualità.¹²

Il «πρὸς ταύτην τὴν ὑπόθεσιν» di 7. 26-27 può essere interpretato in due modi: infatti l'ipotesi che, stando a Plotino, sarebbe già stata ampiamente confutata può essere, in senso più generale, quella secondo cui la materia è costituita da atomi,

7 Cfr. II 4 [12], 7. 1-2.

8 Cfr. II 4 [12], 7. 3-13.

9 Cfr. II 4 [12], 7. 14-20.

10 Cfr. II 4 [12], 7. 20-28.

11 Cfr. II 4 [12], 7. 20-28: Ἀλλ' οὐδὲ αἱ ἄτομοι τάξιν ὕλης ἔξουσιν αἱ τὸ παράπαν οὐκ οὔσαι· τμητὸν γὰρ πᾶν σῶμα κατὰ πᾶν· καὶ τὸ συνεχὲς δὲ τῶν σωμάτων καὶ τὸ ὑγρὸν καὶ τὸ μὴ οἶόν τε ἄνευ νοῦ ἕκαστα καὶ ψυχῆς, ἣν ἀδύνατον ἐξ ἀτόμων εἶναι, ἄλλην τε φύσιν παρὰ τὰς ἀτόμους ἐκ τῶν ἀτόμων δημιουργεῖν οὐχ οἶόν τε, ἐπεὶ καὶ οὐδεὶς δημιουργὸς ποιήσει τι ἐξ οὐχ ὕλης συνεχοῦς, καὶ μυρία ἂν λέγοιτο πρὸς ταύτην τὴν ὑπόθεσιν καὶ εἴρηται· διὸ ἐνδιατρίβειν περιττὸν ἐν τούτοις.

12 Questo tema viene sviluppato in II 4 [12], 8. ss.

oppure, più specificatamente, quella esposta poco sopra, a 7. 24-25, in base alla quale anche gli atomi sarebbero a loro volta costituiti da atomi. Personalmente, penso che l'ipotesi cui fa riferimento Plotino sia da intendersi in senso generico, e cioè sarebbe quella per cui la materia è un composto di atomi, in quanto il «πρὸς ταύτην τὴν ὑπόθεσιν» si pone al termine dell'elenco di argomenti addotti contro l'esistenza degli atomi; se Plotino intendesse riferire «πρὸς ταύτην τὴν ὑπόθεσιν» esclusivamente alla tesi secondo cui ogni atomo è composto da particelle sub-atomiche, dovrebbe esserci, credo, una cesura forte fra questa teoria e gli altri argomenti menzionati precedentemente. Quindi, il fatto che «καὶ μυρία ἂν λέγοιτο πρὸς ταύτην τὴν ὑπόθεσιν» sia posto al termine di un elenco continuo in cui vengono respinte quattro tesi mi induce a sostenere che tale espressione faccia riferimento all'ipotesi generale di cui Plotino sta discutendo, e non a quella enunciata immediatamente prima.

In ogni caso, ai fini della presente ricerca, è interessante sottolineare che nessuno degli argomenti elencati in II 4 [12], 7. 20-28 è attestato, da solo o in sequenza con gli altri, nelle fonti "tradizionali" di Plotino, e cioè le raccolte dossografiche in nostro possesso e gli scritti di Platone, Aristotele, Alessandro, e di altri autori menzionati nella biografia di Porfirio, ed è da escludere che tali argomenti venissero elaborati in un'opera composta da chi sosteneva che la materia avesse natura atomica.

È anche possibile che con «καὶ μυρία ἂν λέγοιτο πρὸς ταύτην τὴν ὑπόθεσιν καὶ εἴρηται» Plotino faccia riferimento a quanto *egli stesso* ha sostenuto in altri scritti: questa ipotesi è stata avanzata da Richard Dufour, che in una nota alla sua traduzione di II 4 [12] interpreta questa espressione come un rimando a III 1 [3], 3.¹³ In III 1 [3], 3, in effetti, vengono confutate le tesi atomiste, ma gli argomenti di cui Plotino si avvale in questo brano non sono esattamente gli stessi di II 4 [12]: infatti l'inesistenza degli atomi non è provata chiamando in causa la continuità e la fluidità dei corpi, né la natura semplice di anima e Intelletto, né la possibilità che esistano particelle sub-atomiche, bensì dimostrando che i moti disordinati e casuali di particelle non possono spiegare né l'ordine cosmico,¹⁴ né le tendenze, le affezioni ed i ragionamenti dell'anima.¹⁵ Quindi, II 4 [12] e III 1 [3] presentano un solo argomento in comune, cioè quello relativo alla natura dell'anima (esposto in

13 Cfr. L. Brisson, J.F. Pradeau (ed.), *Plotin. Traités 7-21*, op. cit., pag. 270, n. 59.

14 Cfr. III 1 [3], 3. 5-10.

15 Cfr. III 1 [3], 3. 18-30.

III 1 [3] molto più estesamente che in II 4 [12]), ed è improbabile che in II 4 [12], 7. 26-27 Plotino parli di migliaia di argomenti contrari all'ipotesi atomista intendendo in realtà far riferimento ai due argomenti esposti in III 1 [3], 3.

Il tono polemico del passo, il fatto che Plotino non menzioni in altri suoi trattati la fluidità e la continuità dei corpi e l'esistenza di particelle sub-atomiche per confutare gli atomisti, e l'allusione a quanto si potrebbe dire ed è *stato detto* (cfr. rr. 26-27: «μυρία ἂν λέγοιτο πρὸς ταύτην τὴν ὑπόθεσιν καὶ εἴρηται») sulle conclusioni assurde cui si giunge se si pone che gli atomi esistano e compongano la materia, sembrano piuttosto dimostrare che Plotino non elabora in maniera autonoma queste argomentazioni, ma che le riprende da altri scritti che, come II 4 [12], discutono polemicamente della teoria atomista.

Si deve tener conto della possibilità che gli argomenti presentati da Plotino (e dalle sue fonti) potrebbero essere rivolti non soltanto contro gli atomisti, ma anche contro gli epicurei, dato che anch'essi consideravano gli atomi come i costituenti fondamentali della materia. Tale opzione però appare fortemente indebolita se si tiene conto del contesto in cui è inserito il riferimento polemico a chi ha posto gli atomi come principi materiali: il cap. 7 infatti sembra alludere soltanto a tesi presocratiche giacché, prima di quelli che affermano l'esistenza degli atomi, vengono menzionati e criticati Empedocle e Anassagora e alcuni anonimi sostenitori dell'idea che la materia sia indefinito (forse Anassimandro e i suoi seguaci); pertanto, pare strano che una sezione di testo dedicata alla confutazione di pensatori presocratici si concluda citando gli epicurei.

Tuttavia, anche ammettendo che gli epicurei siano il bersaglio polemico di II 4 [12], 7. 20-28, si pone il problema di rintracciare la fonte del passo sebbene, qualora si trattasse degli epicurei, si comprenderebbe perché le argomentazioni plotiniane non siano attestate negli scritti di Platone e di Aristotele, e nei commenti alle opere aristoteliche. Stabilire se II 4 [12], 7. 20-28 sia un riferimento puntuale e preciso ai soli atomisti, ai soli epicurei o, più genericamente, a tutti coloro che riconducono la materia e i fenomeni del mondo fisico agli atomi e alle loro interazioni, non è certo semplice, e nemmeno l'*Index Fontium* delle *Enneadi*, inserito da Henry e Schwyzer nella loro *editio minor*, fornisce alcun aiuto, poiché non menziona II 4 [12], 7. 20-28 né fra i riferimenti agli atomisti né fra quelli agli epicurei.¹⁶ Per questo motivo, non si può non prendere in considerazione anche i

16 Cfr. P. Henry, H.R. Schwyzer, *Plotini Opera*, III, Clarendon Press, Oxford 1982, pp. 340-342; 345.

tre opuscoli che Plutarco ha composto contro gli epicurei, e cioè *Adversus Colotem*, *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*, e *An recte dictum sit latenter esse vivendum*, da cui si possono ricavare informazioni preziose sulle tesi epicuree, e sulle critiche cui esse potevano essere sottoposte da un'ottica platonica. Tuttavia, la lettura attenta di queste opere rivela che esse non fanno riferimento alle argomentazioni menzionate da Plotino, né alla tesi per cui gli atomi sarebbero composti da altri atomi di natura diversa: pertanto, è da escludere che uno di questi scritti plutarchei possa essere la fonte di II 4 [12], 7. 20-28.

Uno degli argomenti menzionati in II 4 [12] sembra essere presente invece nel *De Elementis ex Hippocrate* di Galeno. Nella parte iniziale di questo scritto viene esposta la teoria ippocratica relativa alla costituzione corporea: stando alla testimonianza di Galeno, Ippocrate avrebbe confutato la teoria atomista, secondo cui tutto è composto di atomi che non si differenziano significativamente da un punto di vista qualitativo, appellandosi al fatto che l'uomo si ammala e prova dolore:

Eppure gli elementi di questi sono privi di entrambi i requisiti, nessun atomo per natura si altera né percepisce. Se dunque noi siamo composti da atomi tali, o da qualche altra tale natura d'un sol genere, non potremmo sentire dolore; ma certo sentiamo dolore: è chiaro dunque che non siamo fatti di una certa sostanza semplice e d'un sol genere.¹⁷

Di fondo, vi è l'idea che un essere senziente non può essere costituito da particelle insensibili e inalterabili, e questo è per certi versi affine a ciò che sostiene anche Plotino in II 4 [12], 7, quando nega che l'anima possa essere composta di atomi.

L'origine di II 4 [12], 7. 20-28 resta comunque enigmatica: in questo brano Plotino rimanda esplicitamente a scritti di altri autori che confutavano estesamente le tesi di quanti identificavano materia e atomi (siano essi atomisti e/o epicurei), ma di fatto non si riesce a rintracciare quali siano questi scritti, dal momento che né gli autori annoverati tradizionalmente tra le fonti di Plotino, né le opere anti-epicuree di Plutarco riportano gli argomenti qui elencati. Il caso di II 4 [12], 7. 20-

17 Cfr. Galeno, *De elem. ex Hipp.*, p. 420, 2-6 Kühn: Καὶ μὴν ἀμφοῖν ἀπολείπεται τὰ τούτων στοιχεῖα, μήτ' ἀλλοιοῦσθαι μήτ' αἰσθάνεσθαι πεφυκίας ἀτόμου μηδεμιᾶς. Εἴπερ οὖν ἐξ ἀτόμων τινῶν ἤμεν, ἢ τινος τοιαύτης ἄλλης φύσεως μονοειδοῦς, οὐκ ἂν ἠλγοῦμεν· ἀλγοῦμεν δέ γε· δῆλον οὖν, ὡς οὐκ ἔσμεν ἐξ ἀπλῆς τινος καὶ μονοειδοῦς οὐσίας.

28, con tutta la sua problematicità, dimostra quindi come non si possano ricondurre tutti i riferimenti ai presocratici (e non solo) contenuti nelle *Enneadi* a dossografie e manuali, alle opere menzionate nella *Vita di Plotino* e alla lettura diretta degli antichi.

2. II 4 [12], 11. 29

Nello scritto che ha per oggetto la materia Plotino inserisce un secondo riferimento agli atomi in 11. 25-29:

Certo non è necessario che il ricettacolo della forma sia un volume, ma che riceva il volume e le altre qualità nel momento stesso in cui si genera. Ed ha l'immagine del volume, poiché ha per prima l'attitudine a questo, ma un volume vuoto. Da lì alcuni hanno detto che la materia coincide con il vuoto.¹⁸

Perché si abbia un corpo sono necessari la grandezza, alcune qualità, e la materia intesa come ricettacolo che riceve la forma. Tale ricettacolo non è un volume, sebbene spesso i due vengano identificati in quanto il volume è la prima cosa che il ricettacolo riceve; in realtà, il volume che la materia riceve è vuoto, ed è per questo motivo che alcuni identificano la materia con il vuoto (τὸ κενόν).

Il riferimento è piuttosto vago, poiché in esso la teoria è solo accennata e non si dice nulla a proposito dei suoi sostenitori. In una nota di commento alla sua edizione di II 4 [12], Richard Dufour sostiene che a 11. 29 Plotino alluda ad Aristotele che, nella *Fisica*, stabilisce delle equivalenze fra ὕλη, χώρα, τόπος e κενός, identificando per certi aspetti la materia con il vuoto.¹⁹ Dufour fonda la sua ipotesi su due passi della *Fisica*, cioè IV, 2, 209 b 11-16 e IV, 7, 214 a 13-14:

Perciò anche Platone dice nel *Timeo* che la materia coincide con lo spazio: infatti il ricettacolo e lo spazio sono un'unica e identica cosa. Pur parlando diversamente del ricettacolo lì e nelle dottrine non scritte, tuttavia identifica il luogo e lo spazio.²⁰

18 Cfr. II 4 [12], 11. 25-29: Οὐ τοίνυν ὄγκον δεῖ εἶναι τὸν δεξόμενον τὸ εἶδος, ἀλλ' ὁμοῦ τῷ γενέσθαι ὄγκον καὶ τὴν ἄλλην ποιότητα δέχεσθαι. Καὶ φάντασμα μὲν ἔχειν ὄγκου ὡς ἐπιτηδεύματα τούτου ὡσπερ πρώτην, κενὸν δὲ ὄγκον. Ὅθεν τινὲς ταῦτόν τῷ κενῷ τὴν ὕλην εἰρήκασιν.

19 Cfr. L. Brisson, J.-F. Pradeau (ed.), *Plotin. Traités 7-21*, op. cit., p. 274, n. 86.

20 Cfr. Arist., *Phys.*, 209 b 11-16: Διὸ καὶ Πλάτων τὴν ὕλην καὶ τὴν χώραν ταῦτό φησιν εἶναι ἐν τῷ Τιμαίῳ· τὸ γὰρ μεταληπτικὸν καὶ τὴν χώραν ἐν καὶ ταῦτόν. Ἄλλον δὲ τρόπον ἐκεῖ τε λέγων τὸ μεταληπτικὸν καὶ ἐν τοῖς λεγομένοις ἀγράφοις δόγμασιν, ὅμως τὸν τόπον καὶ τὴν χώραν τὸ αὐτὸ

Perciò alcuni dicono che il vuoto è la materia del corpo (per i quali anche il luogo è questo stesso), non dicendo bene: la materia infatti non è separata dalle cose, ed essi cercano il vuoto come separato.²¹

Nel primo passo Aristotele identifica la *χώρα* platonica prima con la *ὕλη* e poi con il *τόπος*, tracciando una distinzione fra il *Timeo* e le dottrine non scritte; per i nostri scopi però è particolarmente interessante quanto si legge nel secondo passo, in cui Aristotele identifica esplicitamente *ὕλη* e *κενὸς*. Tuttavia, prima di affermare che Aristotele sia la fonte di II 4 [12], 7. 20-28, occorre prendere attentamente in considerazione anche i contesti in cui Aristotele e Plotino inseriscono il riferimento a questi non meglio precisati pensatori che avrebbero identificato materia e vuoto. In *Phys.* IV 7, Aristotele intende dimostrare che il vuoto è un luogo dove non c'è una cosa determinata, e il riferimento alla tesi platonica è chiaramente polemico: infatti egli scrive che quanti identificano il vuoto con la materia del corpo non dicono bene (cfr. IV, 7. 14: «λέγοντες οὐ καλῶς»). In II 4 [12], 11. 25-29, come si è visto, Plotino dimostra che la materia è sì priva di qualità, ma possiede l'immagine del volume vuoto, e che per questo motivo alcuni sostengono che sia identica al vuoto: è difficile però pensare che qui Plotino faccia riferimento a Platone, giacché egli stesso sta sostenendo la teoria platonica, la quale non identifica immediatamente materia e vuoto. Quindi si possono avanzare due ipotesi per spiegare l'origine di II 4 [12], 7. 20 - 28: o Plotino e Aristotele non fanno riferimento a Platone ma a qualcun altro, forse un suo allievo o comunque un pensatore platonico (Aristotele infatti intende chiaramente confutare la teoria platonica), oppure Plotino non ha in mente *Phys.* IV 7.

Personalmente ritengo che sia difficile dimostrare quale delle due ipotesi sia corretta; tuttavia, se la seconda fosse quella giusta, si potrebbe pensare che Plotino faccia riferimento agli atomisti: sebbene il passo non sia compreso nell'*Index Fontium*, si potrebbe supporre che siano loro i pensatori cui allude Plotino poiché essi consideravano il vuoto come un principio di natura fisica.

Nel *De generatione et corruptione* Aristotele riporta alcune informazioni sui principi posti da Leucippo e Democrito:

ἀπεφύνατο.

21 Cfr. Arist., *Phys.*, 214 a 13-16: Διό φασίν τινες εἶναι τὸ κενὸν τὴν τοῦ σώματος ὕλην (οἵπερ καὶ τὸν τόπον τὸ αὐτὸ τοῦτο), λέγοντες οὐ καλῶς· ἢ μὲν γὰρ ὕλη οὐ χωριστὴ τῶν πραγμάτων, τὸ δὲ κενὸν ζητοῦσιν ὡς χωριστόν.

Democrito e Leucippo dicono che le altre cose sono composte da corpi indivisibili, e che questi sono infiniti nel numero e nelle forme, e che si differenziano gli uni dagli altri per ciò di cui sono composti, per l'ordine e per la posizione.²²

Stando alla ricostruzione di Aristotele, Leucippo e Democrito avrebbero attribuito la funzione di principi a elementi infiniti e indivisibili, che generano cose diverse a seconda della loro forma, della posizione e dell'ordine con cui si dispongono. In questo passo il vuoto non viene menzionato e gli atomi vengono presentati come il solo principio posto dagli atomisti; altrove però Aristotele parla anche del vuoto, presentandolo alternativamente sia come ciò che rende possibile il movimento, sia come un principio materiale al pari degli atomi. Fra i passi in cui il vuoto viene inteso nella prima accezione²³ vi è, ad esempio, *De Cael.* 300 b 3-8:

Perciò a Leucippo e Democrito, i quali dicono che i corpi primi si muovono eternamente nel vuoto e nell'infinito, si deve chiedere di quale moto e quale sia il loro moto secondo natura.²⁴

Nel primo libro della *Metafisica* invece Aristotele considera il vuoto un principio materiale al pari degli atomi:

Leucippo e il suo seguace Democrito sostengono che gli elementi sono il pieno e il vuoto, chiamando l'uno essere e l'altro non essere, e di questi il pieno e il solido essere e il vuoto non essere (anche per questo dicono che l'essere non è affatto più reale del non essere, poiché neppure il corpo è più reale del vuoto), e questi elementi sono causa degli enti in quanto materia.²⁵

22 Cfr. Arist., *De gen. et corr.*, 314 a 21-24: Δημόκριτος δὲ καὶ Λεύκιππος ἐκ σωμάτων ἀδιαίρετων τᾶλλα συγκεῖσθαι φασί, ταῦτα δ' ἄπειρα καὶ τὸ πλήθος εἶναι καὶ τὰς μορφάς, αὐτὰ δὲ πρὸς αὐτὰ διαφέρειν τούτοις ἐξ ὧν εἰσὶ καὶ θέσει καὶ τάξει τούτων [...].

23 Gli altri brani aristotelici in cui il vuoto teorizzato dagli atomisti è messo in relazione con il movimento anziché con la materia sono *Phys.*, 265 b 24-29; *De Cael.* 275 b 30-32 e il frammento del «Περὶ Δημοκρίτου» riportato da Simplicio (cfr. *Simpl., In Arist. De Caelo*, 294, 23- 295, 26).

24 Cfr. Arist., *De Cael.* 300 b 8-11 (= 67 A 16 DK): Διὸ καὶ Λευκίπποι καὶ Δημοκρίτῳ τοῖς λέγουσιν ἀεὶ κινεῖσθαι τὰ πρῶτα σώματα ἐν τῷ κενῷ καὶ τῷ ἀπέριω, λεκτέον τίνα κίνησιν καὶ τίς ἢ κατὰ φύσιν αὐτῶν κίνησις.

25 Cfr. Arist., *Met.* 985 b 4-10: Λεύκιππος δὲ καὶ ὁ ἐταῖρος αὐτοῦ Δημόκριτος στοιχεῖα μὲν τὸ πλήρες καὶ τὸ κενὸν εἶναι φασί, λέγοντες τὸ μὲν ὄν τὸ δὲ μὴ ὄν, τούτων δὲ τὸ μὲν πλήρες καὶ στερεὸν τὸ ὄν, τὸ δὲ κενὸν τὸ μὴ ὄν (διὸ καὶ οὐθὲν μᾶλλον τὸ ὄν τοῦ μὴ ὄντος εἶναι φασί, ὅτι οὐδὲ τοῦ κενοῦ τὸ σῶμα), αἴτια δὲ τῶν ὄντων ταῦτα ὡς ὕλην.

Secondo la testimonianza di Aristotele, il pieno (ossia gli atomi) e il vuoto sono gli elementi introdotti da Leucippo e Democrito, ed essi svolgono la funzione di cause materiali. Questo passo viene poi ripreso anche nel commento alla *Metafisica* di Alessandro, il quale sostiene che gli atomisti, riconducendo ogni cosa ad atomi e vuoto, avrebbero conosciuto soltanto cause materiali:

In seguito egli (*scil.* Aristotele) esamina la teoria degli elementi di Leucippo e di Democrito, ed espone con chiarezza la loro dottrina, ciò in cui si differenzia da quelle degli altri e ciò che la accomuna ad esse. Essi dicevano che il corpo degli atomi era pieno per la densità e per il fatto di non essere mescolato al vuoto. Chiamando il pieno essere e il vuoto non essere, poiché per essi il pieno e il vuoto esistevano allo stesso modo, non sostenevano affatto che il pieno avesse più realtà del vuoto. Egli (*scil.* Aristotele) dice che anche questi posero il solo principio materiale: infatti è così che per essi sono principi gli atomi e il vuoto, dai quali si ha anche la generazione delle altre cose secondo le loro differenze nelle configurazioni, nell'ordine e nelle posizioni.²⁶

L'identificazione del vuoto con la materia inizia quindi con Aristotele, passa ad Alessandro e da lì potrebbe poi essere stata ripresa da Plotino. Segnalo inoltre che il vuoto sembra essere inteso come principio materiale (in quanto elemento) anche nei *Placita* di Aezio:

Leucippo di Mileto pone come principi ed elementi gli atomi e il vuoto.²⁷

Sulla base dei passi sopra citati sembra molto probabile che a II 4 [12], 11. 29 Plotino alluda agli atomisti, ereditando un'interpretazione della loro teoria che deriva, in ultima analisi, dalla *Metafisica* di Aristotele, dove il vuoto viene inteso come causa materiale.

26 Cfr. Alex., *In Met.*, 35. 24 - 36. 6: Ἐξῆς δὲ τὴν Λευκίππου τε καὶ Δημοκρίτου περὶ στοιχείων δόξαν ἰστορεῖ, καὶ σαφῶς ἐκτιθεται τὴν τε δόξαν αὐτῶν καὶ τὴν πρὸς τοὺς ἄλλους διαφορὰν τε καὶ κοινωνίαν τὴν κατὰ τὴν δόξαν. Πλήρης δὲ ἔλεγον τὸ σῶμα τὸ τῶν ἀτόμων διὰ ναστότητά τε καὶ ἀμιξίαν τοῦ κενοῦ. Ὀνομάζοντες δὲ τὸ μὲν πλήρες ὄν τὸ δὲ κενόν μὴ ὄν, ἐπεὶ ὁμοίως αὐτοῖς ἦν ἐν ὑπάρξει τό τε πλήρες καὶ τὸ κενόν, οὐδὲν μᾶλλον ἔλεγον εἶναι τὸ πλήρες τοῦ κενοῦ. Λέγει δὲ ὅτι καὶ οὗτοι τὴν κατὰ τὴν ὕλην μόνην ἀρχὴν ἔθεντο· οὕτως γὰρ αὐτοῖς ἀρχαὶ αἱ τε ἄτομοι καὶ τὸ κενόν, ἐξ ὧν καὶ ἡ τῶν ἄλλων γενέσεις κατὰ τὰς διαφορὰς τῶν σχημάτων καὶ τῶν τάξεων καὶ τῶν θέσεων κατ' αὐτούς [...].

27 Cfr. Aët, I 3, 15 (= 67 A 12 DK): Ἀ. Μιλήσιος ἀρχὰς καὶ στοιχεῖα τὸ πλήρες καὶ τὸ κενόν.

Tuttavia, la dipendenza di Plotino dalla *Metafisica* piuttosto che dalla *Fisica* appare molto probabile, ma non certa e indiscutibile: vista la brevità del riferimento infatti non si può escludere del tutto la possibilità che Plotino stia menzionando non l'interpretazione aristotelica delle tesi atomiste, bensì una teoria elaborata all'interno del platonismo.

3. II 7 [37], 1. 5-8

Questo riferimento contenuto nel trattato dedicato al concetto di mescolanza totale è già stato discusso nel paragrafo 2. 29 poiché la tesi qui riportata da Plotino può essere attribuita sia ad Anassagora che a Democrito:

Bisogna tralasciare infatti coloro che la (*scil.* la mescolanza) attribuiscono alla giustapposizione, poiché essi parlano di accostamento piuttosto che di mescolanza, se è necessario che la mescolanza renda omogeneo l'insieme ed ogni parte, anche la più piccola, sia composta dagli elementi della mescolanza.²⁸

L'*Index Fontium* mette in relazione il passo con Anassagora sulla base di Aezio, I. 17, 2 (= 59 A 54 DK), e con Democrito secondo quanto riporta Alessandro in *De mixt.*, 214, 18 (= 68 A 64 DK). Alessandro infatti riferisce che, per Democrito, la mescolanza («κρᾶσις») ha luogo mediante la giustapposizione («κατὰ παράθεσιν»), e che i corpuscoli in essa coinvolti mantengono inalterata la loro natura:

Democrito dunque, ritenendo che la cosiddetta mescolanza si abbia per giustapposizione di corpi, visto che le sostanze mescolate si dividono in piccole parti e danno luogo alla mescolanza per la posizione reciproca di quelle, dice che in origine non esistono in verità certi enti mescolati, ma che quella che sembra essere una mescolanza è una giustapposizione reciproca di corpi in piccole parti, poiché ciascuno di essi mantiene la propria natura che aveva anche prima della mescolanza; e sembra che questi si siano mescolati perché la sensazione non può percepire per la piccolezza dei componenti nessuno di essi preso isolatamente.²⁹

28 Cfr. II 7 [37], 1. 5-8: Οἱ μὲν γὰρ τῇ παραθέσει διδόντες ὡς μὴ γινόντες μᾶλλον ἢ κινάντες ἐατέοι, εἴπερ δεῖ τὴν κρᾶσιν ὁμοιομερὲς τὸ πᾶν ποιεῖν, καὶ ἕκαστον μέρος τὸ σμικρότατον ἐκ τῶν κεκρᾶσθαι λεγομένων εἶναι.

29 Cfr. Alex, *De mixt.*, 214.18 Bruns (= 68 A 64 DK): Δ. μὲν οὖν ἡγούμενος τὴν λεγομένην κρᾶσιν

Come si è tentato di mettere in luce discutendo di 1. 5-8 in riferimento ad Anassagora, quanto riporta Alessandro su Crisippo³⁰ e, come abbiamo visto nel passo appena citato, su Democrito, è molto affine alla critica mossa da Plotino: questo fatto, unito alla constatazione che Plotino non nomina esplicitamente nessun pensatore, induce a avanzare due ipotesi circa le probabili fonti di II 7 [37], 1. 5-8: la prima è che Plotino riprenda la sua argomentazione dal *De mixtione* e che, di conseguenza, il suo obiettivo polemico siano gli stessi filosofi criticati da Alessandro (cioè, Crisippo, Democrito e i loro seguaci); la seconda è che la sua fonte sia uno scritto stoico (forse di Crisippo) in cui si parlava della mescolanza in termini di giustapposizione. È difficile verificare quale delle due ipotesi sia corretta visto che, da un lato, II 7 [37] affronta il medesimo argomento del *De mixtione*, e che Alessandro è annoverato fra le fonti di Plotino da Porfirio, ma, dall'altro, Porfirio riporta che anche le opere degli stoici venivano lette e discusse da Plotino.³¹

Tuttavia, visto che le informazioni riportate in II 7 [37], 1. 5-8 erano riferite da Alessandro e, verosimilmente, anche da autori stoici, *tutte fonti di Plotino menzionate esplicitamente da Porfirio*, non vi è ragione di vedere in esso un rimando a tesi anassagoree sulla base di una notizia riportata da Aezio, e di considerare i suoi *Placita* come una fonte del brano, poiché in 1. 5-8 non vi è alcun riferimento esplicito ad Anassagora e non vi è nulla che induca a vedere nei *Placita* una fonte di Plotino.

4. III 1 [3], 2. 9-15

Nelle prime pagine del trattato sul destino, Plotino discute di alcune teorie maggiormente condivise al riguardo prima di esporre la propria: egli presenta così in maniera sintetica delle tesi sostenute dagli atomisti (e riprese poi dagli

γίνεσθαι κατὰ παράθεσιν σωμάτων, διαιρουμένων τῶν κίρναμένων εἰς μικρὰ καὶ τῆι παρ' ἄλληλα θέσει τὴν μίξιν ποιουμένων, οὐδὲ τὴν ἀρχὴν φησὶν εἶναι πρὸς ἀλήθειάν τινα κεκραμένα, ἀλλ' εἶναι τὴν δοκοῦσαν κρᾶσιν παράθεσιν σωμάτων ἀλλήλοισι κατὰ μικρὰ σμιζόντων αὐτῶν ἐκάστου τὴν οἰκείαν φύσιν, ἣν εἶχον καὶ πρὸ τῆς μίξεως· δοκεῖν δ' αὐτὰ κεκρᾶσθαι τῶι τὴν αἴσθησιν διὰ μικρότητα τῶν παρακειμένων μηδενὸς αὐτῶν αἰσθάνεσθαι δύνασθαι μόνου.

30 Cfr. Alex. *De mixt.*, 216. 14 (= SVF, [B.f.] 473): Egli (*scil.*, Crisippo) pensa che una tale compenetrazione di elementi mescolati avvenga quando i corpi mescolati si facciano reciprocamente spazio, in modo che nessuna parte di essi non sia partecipe di tutte quelle che sono in tale mescolanza: infatti, se così non fosse, il prodotto non sarebbe più una mescolanza ma un accostamento: Τὴν δὲ τοιαύτην ἀντιπαρέκτασιν τῶν κίρναμένων ὑπολαμβάνει γίνεσθαι χωρούντων δι' ἀλλήλων τῶν κίρναμένων σωμάτων, ὡς μηδὲν μόριον ἐν αὐτοῖς εἶναι μὴ μετέχον πάντων τῶν ἐν τῷ τοιοῦτῳ μίγματι· οὐκέτι γὰρ ἂν, εἰ μὴ τοῦτο εἶη, κρᾶσιν ἀλλὰ παράθεσιν τὸ γινόμενον εἶναι.

31 Cfr. Porfirio, *VP*, 14. 4-14.

epicurei), dagli stoici e dagli astrologi. Ai fini della presente ricerca occorre analizzare quanto Plotino riporta a proposito delle cause prime poste dagli atomisti:

E così certo, non essendosi mai fermato nella ricerca delle cause, chi pone dei principi corporei, come gli atomi, i quali producono con il loro moto, con gli urti e con le congiunzioni reciproche [τῆ τούτων φορᾶ καὶ πληγαῖς καὶ συμπλοκαῖς πρὸς ἄλληλα] ciascuna cosa e il modo in cui ognuna è ed è generata, come sia costituita, agisca e patisca, e come siano i nostri impulsi e le nostre disposizioni, come quei principi li producono, introducono negli enti la necessità stessa e quella che deriva da questi principi corporei. E qualora uno ammettesse che altri corpi sono principi, e che da essi si generano tutte le cose, rende gli enti schiavi della necessità che da essi deriva.³²

Con l'accento agli atomi Plotino intende evocare soltanto uno dei modi di porre principi materiali, cioè quello messo in atto dagli atomisti e dagli epicurei: infatti, il riferimento agli atomi è contenuto in un inciso, che si apre con l'avverbio «οἷον», «come». Di fatto, però, nell'argomentazione sviluppata alle righe 10-15 Plotino chiama in causa le interazioni fra atomi ed il modo in cui esse danno origine ad ogni cosa, perfino agli impulsi ed alle inclinazioni umane, mostrando così che il suo preciso obiettivo polemico è la fisica atomistica, e non altre teorie di stampo materialistico. Criticando quanti ricercano le cause dei fenomeni negli atomi e nei loro comportamenti, Plotino fa certo riferimento non soltanto agli atomisti, ma anche agli epicurei, i quali avevano ripreso e sviluppato le teorie fisiche di Democrito. Già nel capitolo precedente Plotino inserisce un riferimento polemico, e ancora una volta implicito, agli epicurei: questi pensatori infatti sono rimproverati di non riconoscere che tutto avviene sempre per una causa, e di introdurre il non-causato nella spiegazione dei fenomeni con la teoria del *clinamen* degli atomi.³³ Nel secondo capitolo la critica che Plotino muove ai sostenitori della fisica atomistica (e quindi anche agli epicurei) si sviluppa lungo

32 Cfr. III 1 [3], 2. 9-15: Καὶ οὕτω δὴ αἰεὶ οὐχ ἰστάμενοι οἱ μὲν ἀρχὰς σωματικὰς θέμενοι, οἷον ἀτόμους, τῆ τούτων φορᾶ καὶ πληγαῖς καὶ συμπλοκαῖς πρὸς ἄλληλα ἕκαστα ποιῶντες καὶ οὕτως ἔχειν καὶ γίνεσθαι, ἧ ἐκεῖνα συνέστη ποιεῖ τε καὶ πάσχει, καὶ τὰς ἡμετέρας ὁρμὰς καὶ διαθέσεις ταύτη ἔχειν, ὡς ἂν ἐκεῖνα ποιῶσιν, ἀνάγκη ταύτην καὶ τὴν παρὰ τούτων εἰς τὰ ὄντα εἰσάγουσι. Κὰν ἄλλα δὲ τις σώματα ἀρχὰς διδῶ καὶ ἐκ τούτων τὰ πάντα γίνεσθαι, τῆ παρὰ τούτων ἀνάγκη δουλεύειν ποιεῖ τὰ ὄντα.

33 Cfr. III 1 [3], 1. 16.

un'altra direttiva: infatti, questi filosofi sono annoverati fra quanti non si fermano alla ricerca delle cause prossime, ed il loro errore consiste non nel lasciar posto al non-causato, ma nell'introdurre all'interno dei viventi quella necessità meccanicistica che regola i moti e le interazioni degli atomi.³⁴ La duplice critica agli epicurei può essere interpretata secondo due diverse chiavi di lettura, dal momento che né nel primo né nel secondo capitolo Plotino riporta il nome dei suoi avversari. Una prima interpretazione è quella secondo cui la critica è rivolta separatamente alle due correnti di pensiero che vedono negli atomi i principi della realtà: Plotino cita con intento polemico gli epicurei nel primo capitolo, i quali annoverano il non-causato fra le possibili spiegazioni dei fenomeni, e gli atomisti nel secondo capitolo, il cui errore consiste nell'attribuire ai viventi i comportamenti meccanicistici degli atomi. In altre parole, è possibile che a 2. 9-15 il bersaglio polemico sarebbero soltanto gli atomisti, poiché contro le tesi epicuree Plotino si è già espresso nel primo capitolo. Da questo punto di vista, la critica di Plotino agli epicurei sarebbe più aspra di quella avanzata agli atomisti, poiché gli epicurei verrebbero annoverati fra quanti conducono le loro ricerche con superficialità, anziché fra i pensatori che si rifiutano di ricondurre i fenomeni solamente alle cause prossime. È però possibile guardare i riferimenti ai sostenitori di teorie atomistiche che troviamo nei primi due capitoli del trattato da un altro punto di vista. Tenendo fermo che l'espressione «οἱ [...] ἀρχὰς σωματικὰς θέμενοι, οἷον ἄτόμους» a 2. 9-10 sia un'allusione ad atomisti ed epicurei, e che nel primo capitolo l'accento alle “vuote inclinazioni” rimanda in modo inconfondibile soltanto alle teorie epicuree, è possibile che Plotino intenda muovere un attacco al movimento epicureo su due fronti distinti: Epicuro ed i suoi seguaci rendono i viventi soggetti alla stessa necessità cui obbediscono gli atomi e gli enti inanimati, proprio come gli atomisti ma, a differenza di questi, si rifiutano di sacrificare al determinismo la libera volontà umana e per questo introducono la teoria del *clinamen*, commettendo però un errore ancora più grossolano in quanto ammettono, con essa, l'esistenza del non-causato. Questa seconda interpretazione sembra essere la più corretta, in quanto a 2. 9-15 il riferimento alle interazioni fra atomi e a ciò che da esse viene prodotto è così coinciso e generico da non autorizzare a distinguere fra atomisti ed epicurei.

In 2. 10-12 Plotino elenca tre elementi fondamentali per la costituzione del

34 Cfr. III 1 [3], 2. 9- 15.

mondo fisico secondo la teoria atomistica: il movimento degli atomi nel vuoto (la «φορά»), l'urto che muovendosi si imprimono a vicenda (la «πληγή»), ed i loro intrecci risultanti dal gioco di moti e spinte (la «συμπλοκή»). Per poter comprendere pienamente il significato di questi termini credo che sia utile analizzare, seppur in maniera sintetica, alcuni dei frammenti e delle testimonianze di Democrito e di Epicuro dedicati al moto atomico.

La nostra fonte principale per quanto riguarda la fisica epicurea è la *Lettera a Erodoto*: benché Epicuro avesse scritto molte opere di vario argomento, la maggior parte del suo corpus ci è giunto in modo frammentario, e grazie a Diogene Laerzio sono pervenute in modo pressoché completo solo tre epistole, la *Lettera a Pitocle*, la *Lettera a Erodoto* e la *Lettera a Meneceo*, nelle quali sono riassunti i capisaldi, rispettivamente, dell'astronomia, della fisica e dell'etica. Nella *Lettera a Erodoto* il termine «φορά» è usato per indicare sia il movimento degli atomi nel vuoto sia quello dei simulacri, emanazioni atomiche che si staccano dagli oggetti dando luogo alle sensazioni:

Ma questi (*scil.* gli atomi) si urtano frequentemente, finché la continuità del moto (τὸ συνεχές τῆς φορᾶς) viene prodotta dalla percezione. Ciò che si pensa riguardo all'invisibile infatti, poiché allora anche i tempi colti con il ragionamento avranno la continuità del moto (τὸ συνεχές τῆς φορᾶς), non è vero in tali circostanze: perché tutto ciò che viene pensato o viene colto in maniera intuitiva con la mente è vero.³⁵

Eppure anche il moto nel vuoto (ἡ διὰ τοῦ κενοῦ φορὰ), non essendoci d'ostacolo alcun urto, compie ogni distanza concepibile in un lasso di tempo inimmaginabile.³⁶

Per quanto riguarda gli urti fra atomi, è interessante rilevare che nel paragrafo 62, *locus classicus* della *Lettera a Erodoto* dedicato al movimento delle particelle, non compare il termine «πληγή», poiché l'azione di colpirsi a vicenda compiuta dagli atomi viene espressa con il verbo «ἀντικόπτειν».³⁷ Inoltre, anche in 46. 9, in

35 Cfr. Diogene Laerzio, X 62: Ἀλλὰ πικνὸν ἀντικόπτουσιν, ἕως ἂν ὑπὸ τὴν αἴσθησιν τὸ συνεχές τῆς φορᾶς γίνηται. Τὸ γὰρ προσδοξαζόμενον περὶ τοῦ ἀοράτου, ὡς ἄρα καὶ οἱ διὰ λόγου θεωρητοὶ χρόνοι τὸ συνεχές τῆς φορᾶς ἔξουσιν, οὐκ ἀληθές ἐστίν ἐπὶ τῶν τοιούτων· ἐπεὶ τό γε θεωρούμενον πᾶν ἢ κατ' ἐπιβολὴν λαμβανόμενον τῇ διανοίᾳ ἀληθές ἐστίν.

36 Cfr. Diogene Laerzio, X, 46: Καὶ μὴν καὶ ἡ διὰ τοῦ κενοῦ φορὰ κατὰ μηδεμίαν ἀπάντησιν τῶν ἀντικοψόντων γινομένη πᾶν μῆκος περιληπτὸν ἐν ἀπερινοήτῳ χρόνῳ συντελεῖ.

37 Cfr. Diogene Laerzio, X 62.

cui Epicuro parla del modo in cui i simulacri si allontanano dall'oggetto che li emana, «ἀντικοπή» indica l'urto fra particelle che, se presente, ne rallenta il movimento. Il terzo concetto fondamentale della fisica epicurea che Plotino richiama in queste righe è la «συμπλοκή», l'intreccio che gli atomi formano durante il loro movimento: come nel caso della «πληγή», tuttavia, il concetto è ben presente nello scritto di Epicuro, ma non si trova espresso con la stessa parola usata da Plotino; Epicuro chiama «περιπλοκή» l'intreccio di atomi che attenua in qualche modo l'urto che essi si imprimono a vicenda durante le loro collisioni.³⁸ Di conseguenza, solo uno dei termini usati da Plotino per descrivere i moti degli atomi, ossia «φορά», è presente nella *Lettera a Erodoto*. Tuttavia, «φορά» è un vocabolo che indica il moto in modo estremamente generico, e dal momento che non è un termine tecnico utilizzato esclusivamente nella fisica epicurea, la sua attestazione in III 1 [3] e nei passi di Epicuro sopra citati non è sufficiente a dimostrare un'influenza diretta dell'epistola epicurea sul brano delle *Enneadi*.

Plotino accenna ai moti, agli urti ed agli intrecci di atomi in 2. 10-12 in modo molto simile a quanto si legge in un passo dei *Placita* di Aezio dedicato alla concezione democritea di necessità:

(Sull'essenza della necessità) Democrito dice che consiste nell'urto, nel movimento e nel colpo della materia.³⁹

Aezio riporta che per Democrito la necessità si esercita attraverso l'urto, il movimento ed i colpi della materia: proprio come Plotino, anche Aezio evidenzia il legame, stabilito dagli atomisti, fra i comportamenti meccanici delle particelle e

38 Cfr. Diogene Laerzio, X, 43-44: Gli atomi si muovono di continuo [...] in eterno, e gli uni rimbalzano a grande distanza l'uno dall'altro, gli altri invece frenano il rimbalzo nel punto in cui si trovano, quando capiti loro di chiudersi in un intreccio (τῆ περιπλοκῆ) o di essere difesi da altri atomi intrecciati. [...] La solidità insita in questi (*scil.* negli atomi) produce il rimbalzo nella collisione, finché l'intreccio (ἡ περιπλοκή) consenta, dalla collisione, il ritorno alla posizione precedente: Κινοῦνται τε συνεχῶς αἱ ἄτομοι [...] τὸν αἰῶνα, καὶ αἱ μὲν εἰς μακρὰν ἀπ' ἀλλήλων διιστάμεναι, αἱ δὲ αὖ τὸν παλμὸν ἴσχουσιν ὅταν τύχῃσι τῆ περιπλοκῆ κεκλειμένα ἢ στεγαζόμεναι παρὰ τῶν πλεκτικῶν. [...] Ἡ τε στερεότης ἢ ὑπάρχουσα αὐταῖς κατὰ τὴν σύγκρουσιν τὸν ἀποπαλμὸν ποιεῖ, ἐφ' ὅπόσον ἂν ἡ περιπλοκή τὴν ἀποκατάστασιν ἐκ τῆς συγκρούσεως διδῷ.

39 Cfr. Aët. I 26, 2 (= 68 A 66 DK): [Περὶ οὐσίας ἀνάγκης] Δ. τὴν ἀντιτυπίαν καὶ φορὰν καὶ πληγὴν τῆς ὕλης. Il termine ἀντιτυπία passerà poi anche nella *Historia philosopha* dello pseudo-Galeno, dove sulla scia di Aezio si riporta che Democrito ha ricondotto la necessità all'impenetrabilità, al movimento e all'urto della materia: cfr. ps.Gal., *Hist. Phil.*, 41.

Una notizia parzialmente diversa è riportata invece da Diogene Laerzio che, nella sezione su Democrito, descrive la necessità da lui posta come un vortice anziché come un gioco di urti atomici; cfr. Diogene Laerzio, IX, 45 (= 68 A 1 DK): Tutto nasce secondo necessità, poiché è causa della generazione di tutto il vortice, che egli chiama necessità: Πάντα τε κατ' ἀνάγκην γίνεσθαι, τῆς δίνης αἰτίας οὐσης τῆς γενέσεως πάντων, ἦν ἀνάγκην λέγει.

la concezione del fato; inoltre, un'altra interessante affinità fra Plotino e Aezio si ha nel fatto che entrambi usano nella medesima sequenza i termini «φορά» e «πληγή», che indicano rispettivamente il moto e lo scontro di atomi. Si ha quindi una forte corrispondenza lessicale fra Aezio e Plotino, e ciò rende molto plausibile che il passo delle *Enneadi* in questione dipenda da un'opera appartenente alla medesima tradizione dei *Placita*.⁴⁰

Tuttavia, prima di parlare di una dipendenza di Plotino da Aezio, credo che sia utile esaminare quanto viene riportato a proposito del determinismo atomista da Aristotele, visto che, da un lato, è stato una fonte importante per Plotino e, dall'altro, la sua attività e quella portata avanti dalla sua scuola ha dato vita alla tradizione dossografica testimoniata dall'opera di Aezio.⁴¹ Che Democrito abbia ricondotto ogni cosa a cause necessarie viene riportato infatti anche da Aristotele nel *De generatione animalium*:

Democrito, tralasciando di parlare della causa finale, riconduce alla necessità tutto ciò di cui si serve la natura.⁴²

Aristotele rimprovera Democrito di non aver preso in considerazione la causa finale nello studio della natura, e perciò di aver ricondotto ogni fenomeno alla necessità. Da questo punto di vista anche Aristotele, come Plotino, sembra

40 Il fatto che Plotino e Aezio rientrassero nella medesima tradizione testuale è stato dimostrato da J. Mansfeld, *Heresiography in Context. Hyppolitus' Elenchos as a Source for Greek Philosophy*, op. cit., pag. 316: in IV 8 [6] ed in VI [10] Plotino mostra di conoscere la stessa tradizione platonica e pitagorica attestata anche nelle opere di Aezio e di Ippolito.

41 Per quanto riguarda il rapporto dei *Placita* di Aezio con gli scritti di Aristotele e dei suoi allievi, cfr. J. Mansfeld, *Physikai doxai and problēmata physika from Aristotle to Aëtius (and beyond)*, in W. W. Fortenbaugh – D. Gutas (ed.), *Theophrastus: His Psychological, Doxographical and Scientific Writings*, Rutgers, New Brunswick/London 1992, pp. 63-111; poi in J. Mansfeld – D. T. Runia, *Aëtiana. The Method and Intellectual Context of a Doxographer*, vol. III: *Studies in the Doxographical Traditions of Ancient Philosophy*, Brill, Leiden 2010, pp. 33-97. Il fatto che all'interno delle dossografie antiche il materiale veniva organizzato secondo gli schemi e le categorie seguite anche da Aristotele nelle sue opere è stato dimostrato in J. Mansfeld, *Doxographical Studies, Quellenforschung, Tabular Presentation and Other Varieties of Comparativism*, in W. Burkert – L. Gemelli Marciano, E. Martelli, L. Orelli (ed.), *Fragmentssammlungen philosophischer Texte der Antike – Le raccolte dei frammenti di filosofi antichi. Atti del Seminario Internazionale Ascona, Centro Stefano Franscini 22-27 September 1996*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1998, 1998, pp. 16-49, poi in J. Mansfeld – D. T. Runia, *Aëtiana*, vol. III, op. cit., pp. 3-31. Sull'influenza esercitata dalle opere di Aristotele (in particolare la *Metafisica*, il cui primo libro costituisce anche per noi la fonte privilegiata di informazioni sui presocratici) sulle lezioni e sui trattati di Plotino, cfr. Porfirio, *VP*, 14, 4-6: «Ἐμμέμκται δ' ἐν τοῖς συγγράμμασι καὶ τὰ Στωικὰ λανθάνοντα δόγματα καὶ τὰ Περιπατητικὰ καταπεπύκνωται δὲ καὶ ἡ «Μετὰ τὰ φυσικὰ» τοῦ Ἀριστοτέλους πραγματεία».

42 Cfr. Arist., *De gen. animal.* 789 b 2 -3 (= 68 A 66 DK): Δ. δὲ τὸ οὗ ἔνεκα ἀφείς λέγειν, πάντα ἀνάγει εἰς ἀνάγκην οἷς χρῆται ἡ φύσις.

accusare Democrito di aver introdotto nei viventi la medesima necessità che opera in natura, poiché nulla di ciò che in essa avviene, anche in relazione agli animali, è considerato dalla prospettiva teleologica.

Vi è un'altra affinità fra Plotino ed Aristotele nel modo di indicare le interazioni fra atomi, in quanto il termine «συμπλοκή» usato in III 1[3], 2 è attestato anche in *De Caelo* 303 a 5-8:

Ma neppure parlando come certi altri, quali Leucippo e Democrito di Abdera, si avranno conseguenze ragionevoli: essi dicono infatti che le grandezze prime sono infinite nel numero e indivisibili nella grandezza, e che né dall'uno si generano i molti, né dai molti l'uno, ma che tutto nasce dall'intrecciarsi e dal riversarsi intorno di questi.⁴³

Aristotele riporta che nella prospettiva atomista ogni cosa si genera mediante l'intrecciarsi e il riversarsi attorno degli atomi, qui denominati "grandezze prime"; tuttavia il contesto in cui il termine è usato è diverso da quello di III 1 [3], poiché Aristotele non discute esplicitamente della necessità.

Nel *De generatione animalium* e nel *De caelo* Aristotele accenna alla necessità teorizzata da Democrito in modo per certi aspetti simile a quanto si legge in III 1 [3], 2. Tuttavia, come si è visto, III 1 [3], 2 presenta maggiori affinità, nel lessico e nell'ordine in cui sono posti i termini, con il passo dei *Placita* di Aezio sopra citato. Si noti però che Aezio inserisce la δόξα di Democrito nel primo libro, dedicato ai principi posti dagli antichi, e non in quello che tratta del destino, tema del trattato plotiniano. Di conseguenza, o Plotino attinge dal primo libro dei *Placita* perché, pur discutendo delle teorie antiche sul destino, intende riportare quanto sostenevano gli atomisti a proposito dei principi corporei e del loro legame con la necessità, piuttosto che le loro tesi relative al destino, oppure il fatto che la medesima citazione si trovi in testi che affrontano argomenti diversi può essere dovuta alla comune dipendenza di Plotino e Aezio da una terza fonte, forse Teofrasto o l'opera perduta di Aristotele su Democrito.

43 Cfr. Arist., *De Cael.*, 303 a 5-8: Ἀλλὰ μὴν οὐδ'ὡς ἕτεροὶ τινες λέγουσιν, οἷον Λεῦκιπός τε καὶ Δημόκριτος ὁ Ἀβδηρίτης, εὐλόγα τὰ συμβαίνοντα· φασὶ γὰρ εἶναι τὰ πρῶτα μεγέθη πλήθει μὲν ἄπειρα, μεγέθει δὲ ἀδιαίρετα, καὶ οὐτ' ἐξ ἑνὸς πολλὰ γίνεσθαι οὔτε ἐκ πολλῶν ἓν, ἀλλὰ τῆ τούτων συμπλοκῆ καὶ περιπαλάξει πάντα γεννᾶσθαι.

5. III 1 [3], 3. 9-25

Il trattato sul destino contiene un secondo riferimento agli atomisti in 3. 9-25:

Per prima cosa, infatti, poni che gli atomi esistano. Questi certo si muoveranno verso il basso - ammesso che ci sia un «basso» - oppure obliquamente, dove capita, gli uni contro gli altri. Nulla certo in modo ordinato, non essendoci un ordine, ma una data cosa generata, quando si generi, è del tutto ordinata. Cosicché non ci sarebbero affatto né predizione né divinazione, né quella che è frutto di arte - in che modo infatti si può avere un'arte per ciò che è privo di ordine? - né quella che nasce per entusiasmo e ispirazione divina: anche in questo caso è necessario infatti che il futuro sia determinato.⁴⁴

Qui Plotino passa a confutare la teoria esposta in 2. 9-15, facendo leva sull'impossibilità che l'ordine scaturisca dal disordine: se ammettiamo che ci siano gli atomi, in che modo essi, con i loro moti irregolari, riescono ad essere causa dei fenomeni e della loro regolarità? Gli atomi infatti si muovono verso il basso («τὸ κάτω»), ammesso che ci sia) oppure obliquamente, in maniera casuale («ἐκ πλαγίων, ὅπη ἔτυχεν») e disordinata; così facendo, essi non possono produrre l'ordine cosmico e, inoltre, chi sostiene questo rende impossibile qualsiasi forma di divinazione in quanto, riconducendo ogni cosa alle interazioni casuali degli atomi, nega che vi sia alcunché di determinato. Infine, Plotino ritiene che nessuna spiegazione meccanicistica può rendere conto delle azioni umane, ma chi afferma che tutto nasce dai moti atomici vede anche nei ragionamenti («λογισμοί») e negli impulsi («ὄρμαί») il risultato di urti («πληγαί») impressi dagli atomi all'anima. La critica di Plotino è rivolta espressamente agli atomisti, ma quanto afferma vale per tutti coloro che interpretano ogni fenomeno sulla base a teorie materialistiche: in 3. 30-34 infatti si dice che tutti coloro che pongono principi corporei, anche diversi dagli atomi, sono soggetti alle medesime critiche; inoltre, è possibile che la critica mossa da Plotino sia diretta non ai soli atomisti, ma anche agli epicurei, giacché fra le possibili direzioni del moto atomico menzionate in questo brano vi

44 Cfr. III 1 [3], 3. 9-17: Φέρε γὰρ πρῶτον τὰς ἀτόμους εἶναι. Αὗται τοίνυν κινήσονται τὴν μὲν εἰς τὸ κάτω - ἔστω γὰρ τι κάτω - τὴν δ' ἐκ πλαγίων, ὅπη ἔτυχεν, ἄλλαι κατ' ἄλλα. Οὐδὲν δὲ τακτῶς τάξεώς γε οὐκ οὔσης, τὸ δὲ γενόμενον τοῦτο, ὅτε γέγονε, πάντως. Ὡστε οὔτε πρόρρησις οὔτε μαντικὴ τὸ παράπαν ἂν εἴη, οὔτε ἦτις ἐκ τέχνης - πῶς γὰρ ἐπὶ τοῖς ἀτάκτοις τέχνῃ; - Οὔτε ἦτις ἐξ ἐνθουσιασμοῦ καὶ ἐπιπνοίας· δεῖ γὰρ καὶ ἐνταῦθα ὠρισμένον τὸ μέλλον εἶναι.

è quella obliqua, che sembra richiamare la «παρέγκλισις», cioè le deviazioni casuali che permette agli atomi di scontrarsi e aggregarsi innescando la generazione degli enti.⁴⁵

Questo passo non viene incluso nell'*Index Fontium*, ma è chiaramente un riferimento polemico a chi pone gli atomi come principi (senza distinguere, probabilmente, fra atomisti ed epicurei). Quanto riporta Plotino può essere messo in relazione con alcuni resoconti sugli atomisti che troviamo nelle opere di Aristotele. Nella *Fisica* si legge infatti:

Democrito dice che esistono il solido e il vuoto, di cui l'uno in quanto essere, l'altro in quanto non essere, e ancora, a seconda di posizione, figura, ordine. Questi sono generi dei contrari: della posizione alto-basso e davanti-dietro; della figura angolare - retto - circolare.⁴⁶

Secondo Aristotele, Democrito dimostra di aver concepito i principi come realtà reciprocamente contrarie, quali pieno e vuoto, e li ha definiti secondo generi a loro volta opposti come alto-basso e davanti-dietro, attribuendo loro forme con e senza angoli e traiettorie circolari e rette. Come Plotino, anche Aristotele mostra qui di attribuire agli atomi moti irregolari. Inoltre, sempre nella *Fisica*, Aristotele giudica impossibile che l'ordine cosmico possa dipendere da fattori tanto casuali e disordinati quali, appunto, gli atomi:

Ci sono alcuni i quali considerano causa sia di questo ciclo sia di tutti i mondi il caso; dal caso infatti si generano il vortice e il moto che separa e sistema tutto in questo ordine. E soprattutto questo è degno di meraviglia: pur dicendo infatti che gli animali e le piante non esistono né nascono per caso, ma che ne è la causa una certa natura o intelletto o qualche altra cosa simile

45 All'interno di questo trattato Plotino menziona esplicitamente questo concetto epicureo in III 1 [3], l. 15-20. Introducendo la παρέγκλισις, Epicuro ha apportato una significativa innovazione alla fisica atomista: Democrito sosteneva infatti che gli atomi cadessero verticalmente verso il basso ad una velocità determinata dal loro peso; in questo modo però non è chiaro come essi potessero entrare in contatto fra loro e aggregarsi. Epicuro riesce ad appianare questa difficoltà ipotizzando che, ad un certo momento, gli atomi deviano dalla loro traiettoria entrando così in collisione gli uni con gli altri: in tal modo egli spiega la formazione del mondo e, ridimensionando il determinismo connesso alla fisica atomista, l'esistenza del libero arbitrio. Cfr. *Epicurea*, fr. 280 Usener; cfr. anche J.-P. Dumont, *Plotin et la doxographie épicurienne*, in *Néoplatonisme. Mélanges offerts à Jean Trouillard* (Cahiers de Fontenay, n° 19- 20-21-22), Fontenay aux Roses, 1981, pp. 191 - 204, in part. p. 199.

46 Cfr. Arist., *Phys.*, 188 a 22-26 (= 68 A 45 DK): [...] Δημόκριτος τὸ πλήρες καὶ κενόν, ὃν τὸ μὲν ὡς ὄν, τὸ δ' ὡς οὐκ ὄν εἶναι φησιν· ἔτι θέσει, σχήματι, τάξει. Ταῦτα δὲ γένη ἐναντίων· θέσεως ἄνω κάτω, πρόσθεν ὀπίσθεν, σχήματος γωνία, εὐθὺ περιφερές.

(non nasce infatti un ente qualsiasi da ciascun seme, ma da questo un olivo e da quello un uomo), e che il cielo e gli altri enti più divini fra quelli ben visibili si generano, nessuna causa del genere è quella degli animali e delle piante.⁴⁷

Secondo alcuni,⁴⁸ il caso avrebbe prodotto il vortice che, separando gli elementi, ha dato origine al cosmo, mentre gli animali e i vegetali sarebbero il risultato di cause ben determinate, come la natura o l'Intelletto, e non certo di eventi fortuiti; in tal modo, però, si va incontro a conseguenze assurde, poiché si ascrive al caso le realtà più divine, cioè i corpi celesti. Plotino e Aristotele quindi rifiutano la possibilità che un ordine regolare dipenda da principi e fenomeni disordinati.

Infine, si ritrova in Aristotele anche una notizia correlata al terzo rimprovero che Plotino muove agli atomisti, ossia quello di interpretare anche i ragionamenti e le appetizioni dei soggetti in chiave meccanicistica. Nel *De anima* infatti si legge:

L'anima e l'intelletto infatti sono la stessa sostanza. Essa è composta di corpi primi e indivisibili, ed è mobile per la piccolezza delle parti e per la loro figura. Egli (*scil.* Democrito) afferma che la forma sferica è la figura più mobile: e tali sono l'intelletto e il fuoco.⁴⁹

Passando in rassegna le più autorevoli teorie psicologiche dei predecessori, Aristotele riporta che, per Democrito, l'anima coincide con l'intelletto ed è formata da corpuscoli primi e indivisibili che, muovendosi, la rendono a sua volta mobile: in questo modo, Democrito spiega in termini di interazioni e movimenti di

47 Cfr. Arist., *Phys.*, 196 a 24-35 (= 68 A 69 DK): Εἰσὶ δὲ τινες οἱ καὶ τοῦρανοῦ τοῦδε καὶ τῶν κόσμων πάντων αἰτιῶνται τὸ αὐτόματον· ἀπὸ ταῦτομάτου γὰρ γίνεσθαι τὴν δίνην καὶ τὴν κίνησιν τὴν διακρίνασαν καὶ καταστήσασαν εἰς ταύτην τὴν τάξιν τὸ πᾶν. Καὶ μάλα τοῦτο γε αὐτὸ θαυμάσαι ἄξιον· λέγοντες γὰρ τὰ μὲν ζῶια καὶ τὰ φυτὰ ἀπὸ τύχης μῆτε εἶναι μῆτε γίνεσθαι, ἀλλ' ἤτοι φύσιν ἢ νοῦν ἢ τι τοιοῦτον ἕτερον εἶναι τὸ αἴτιον (οὐ γὰρ ὃ τι ἔτυχεν ἐκ τοῦ σπέρματος ἐκάστου γίνεσθαι, ἀλλ' ἐκ μὲν τοῦ τοιοῦδι ἐλαία, ἐκ δὲ τοιοῦδι ἄνθρωπος), τὸν δ' οὐρανὸν καὶ τὰ θειότατα τῶν φανερῶν ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου γενέσθαι, τοιαύτην δ' αἰτίαν μηδεμίαν εἶναι οἷαν τῶν ζώων καὶ τῶν φυτῶν.

48 Simplicio dice espressamente che questi pensatori menzionati in forma anonima da Aristotele sarebbero in realtà gli atomisti, poiché Democrito avrebbe parlato di un vortice di forme atomiche che si è staccato dal tutto: cfr. *Simpl.*, *In Phys.*, 327.23.

49 Cfr. Arist., *De an.*, 405 a 7-12: Ψυχὴν μὲν γὰρ εἶναι ταῦτόν τε καὶ νοῦν. Τοῦτο δ' εἶναι τῶν πρώτων καὶ ἀδιαίρετων σωμάτων, κινητικὸν δὲ διὰ μικρομέρειαν καὶ τὸ σχῆμα· τῶν δὲ σχημάτων εὐκίνητότατον τὸ σφαιροειδὲς λέγει· τοιοῦτον δ' εἶναι τὸν τε νοῦν καὶ τὸ πῦρ.

particelle le principali caratteristiche dell'anima.

Dai passi della *Fisica* e del *De anima* emerge quindi che già Aristotele aveva messo in luce alcuni aspetti della teoria atomista che ricorrono anche in III 1 [3], 3. 9-25: infatti Aristotele sostiene nella *Fisica* che gli atomi determinerebbero l'ordine cosmico sulla base di movimenti casuali, e nel *De anima* che anche l'anima è composta da atomi, responsabili delle sue azioni e affezioni. Aristotele quindi riporta le stesse critiche menzionate da Plotino, senza però riunirle in un'unica argomentazione con l'intento di dimostrare che il meccanicismo non basta a spiegare la deliberazione e il ragionamento.

Seppur parzialmente, quanto si legge in III 1 [3], 3. 9-25 può essere messo in relazione anche un passo del *De Providentia* di Alessandro:

Secondo gli aderenti a questa dottrina gli atomi - che essi considerano i principi di tutti gli enti - si muovono necessariamente di un movimento continuo e non circolare nel vuoto infinito dell'universo. In virtù di questo movimento, accade che alcuni di questi atomi, per caso, si leghino e si connettano gli uni agli altri nello spazio, combinando ordinatamente le loro forme: da questi atomi si forma e viene ad esistere ognuno dei corpi composti. Ad altri atomi, invece, non accade di unirsi e di legarsi in questo modo: essi entrano in collisione e si respingono reciprocamente quando, scontrandosi, subiscono un violento movimento di rimbalzo. Il contatto degli atomi e le reciproche connessioni che ne risultano avvengono in virtù di una deviazione. Essi affermano anche che la differenza tra i corpi che si generano trae origine dalla differenza tra le forme dei corpi indivisibili che si connettono gli uni agli altri: infatti questi ultimi hanno innumerevoli forme diverse: e tale differenza dipende anche dalla classe di grandezza degli atomi, dalla loro posizione e composizione, e da come si dispongono gli uni accanto agli altri. Le cose che si generano dagli atomi non sono uguali tra di loro, poiché essi, quando si combinano, non hanno lo stesso ordine e la stessa posizione. I primi ad aderire a questa dottrina, tra gli antichi, furono Leucippo e Democrito: dopo di loro la adottarono Epicuro e i filosofi della sua scuola.⁵⁰

Alessandro riporta che Democrito, Leucippo e, in seguito, Epicuro sostennero

⁵⁰ Cfr. Alex., *De Prov.*, 1.15- 3.15; il testo ci è stato giunto attraverso la tradizione araba, quindi riporto la traduzione di Mauro Zonta di S. Fazzo, M. Zonta (ed.), *Alessandro di Afrodisia. La Provvidenza, Questioni sulla provvidenza*, Rizzoli, Milano 2008.

che gli atomi si muovono in modo non circolare e casuale e, deviando le loro traiettorie, entrano in contatto fra loro e formano i corpi, le cui differenze sono ricondotte alle diverse grandezze, posizioni e forme dei principi. Proprio come Plotino, Alessandro riporta che chi pone gli atomi spiega l'ordine cosmico in relazione ai loro movimenti, senza però accennare alle conseguenze deterministiche di tali teorie.

In III 1 [3], 2. 9-25 Plotino confuta gli atomisti sulla base di argomenti che già Aristotele e Alessandro avevano utilizzato contro di loro, disseminandoli nei loro scritti senza unirli in maniera organica e coerente. Una tale concatenazione però non è attestata nemmeno nelle altre opere tradizionalmente considerate come fonti delle *Enneadi*; si può quindi ipotizzare che la fonte di III 1 [3], 2. 9-25 sia uno scritto diverso da quelli presi in esame, forse un trattato che affronta il medesimo argomento di III 1 [3], cioè il destino. Tale trattato però non è certamente né il *περὶ εἰμαρμένης* di Alessandro né quello dello Pseudo-Plutarco, poiché in essi non vengono riportate critiche agli atomisti.

Per spiegare il fatto che nessun'altra fonte tradizionale delle *Enneadi* menzioni l'argomentazione sviluppata in III 1 [3], 3. 9-25 si può formulare anche una seconda ipotesi: Plotino infatti non nomina gli atomisti ma, più genericamente, chi pone gli atomi come principi; è possibile quindi che la sua critica sia rivolta non soltanto agli atomisti ma anche agli epicurei e, pertanto, la sua fonte potrebbe essere uno scritto polemico contro l'epicureismo.

Tuttavia si può avanzare anche una terza ipotesi, secondo cui non esisterebbe una vera e propria fonte del brano in questione, poiché sarebbe stato proprio Plotino a costruire autonomamente l'argomentazione di III 1 [3], 3. 9-25 riprendendo e assemblando osservazioni e critiche disseminate negli scritti di altri autori, fra cui certamente Aristotele ed Alessandro.

6. III 6 [26], 12. 22-25

Passiamo adesso ad analizzare un altro riferimento agli atomisti, che si trova in III 6 [26]. In questo trattato Plotino discute dell'impassibilità degli enti incorporei, specificando quali siano le caratteristiche primarie dell'anima (III 6 [26], 1-6) e della materia (III 6 [26], 7-19). L'anima e la materia, seppur per ragioni opposte, sono entrambe impassibili e incorporee. Per quanto riguarda

l'anima, Plotino dimostra che essa, pur essendo strettamente legata all'intelligibile ed alle forme, non è una forma *tout-court* e, riprendendo la metafora artigianale di ascendenza platonica, ne individua un aspetto materiale, dato dalle passioni e dalle affezioni cui l'anima è soggetta, e uno formale, costituito dai suoi atti intellettuali; l'anima del cosmo, però, è parzialmente diversa da quelle dei viventi poiché in essa non vi è spazio per le passioni e quindi prevale l'elemento formale.⁵¹ Se però anche l'anima dei viventi è impassibile in quanto intelligibile, in che modo percepisce le qualità corporee senza esserne alterata? Plotino risponde a questo interrogativo respingendo la tesi stoica, secondo cui la percezione sarebbe una sorta di impronta corporea impressa nell'anima, e affermando che la qualità colta dall'anima nell'oggetto percepito è diversa da quella che produce la qualità corrispondente nel sensibile, poiché ha una natura ibrida fra intelligibile e sensibile.⁵²

Paradossalmente anche la materia, il grado di realtà più lontano dall'essere e dall'intelligibile, è incorporea, e le proprietà sensibili che essa manifesta (*in primis* l'estensione) derivano dall'interazione fra λόγος e materia, entrambe sostanze incorporee. Plotino approda a questa visione partendo dall'assunto platonico per cui la materia riesce ad accogliere in sé tutte le forme pur rimanendo impassibile, giacché da esse non riceve né passioni né alterazioni ma riesce comunque a produrre le passioni nei corpi animati mediante le configurazioni che di volta in volta assume.⁵³ Plotino precisa inoltre che si potrebbe parlare di alterazione (seppur per omonimia) per i corpi che si modificano, ma certamente non per la materia, la quale non assume mai alcuna forma; per questo motivo, non sbaglia chi sostiene che il colore e le altre qualità dei corpi abbiano una natura puramente convenzionale («νόμος»), in quanto il sostrato sarebbe privo di qualsiasi determinazione:

Se qualcuno dunque qui dicesse che il colore è per convenzione e le altre qualità sono per convenzione, poiché la natura soggiacente non si trova per nulla nello stato che si crede, non sarebbe stravagante nel ragionamento.⁵⁴

51 Cfr. III 6 [26], 4; cfr. anche M. Isnardi Parente, *Introduzione a Plotino*, op. cit., p. 127.

52 Cfr. III 6 [26], 3.

53 Cfr. III 6 [26], 1-16; le tesi platoniche qui discusse si trovano in Platone, *Tim.*, 51 a 7-b 2.

54 Cfr. III 6 [26], 12. 22-24: Εἴ τις οὖν ἐνταῦθα τὸ νόμῳ χροῦν καὶ τὰ ἄλλα νόμῳ λέγοι τῷ τὴν φύσιν τὴν ὑποκειμένην μηδὲν οὕτως ἔχειν, ὡς νομίζεται, οὐκ ἂν ἄτοπος εἴη τοῦ λόγου.

Come evidenzia anche l'*Index Fontium*,⁵⁵ la formula «τό νόμῳ χροίῃ» attestata in III 6 [26], 12.22 è una citazione fedele del fr. 9 DK di Democrito:

Egli [*scil.* Democrito] dice infatti: «Per convenzione dolce, per convenzione amaro, per convenzione caldo, per convenzione freddo, per convenzione colore, in realtà atomi e vuoto».⁵⁶

Democrito, rivelando un certo scetticismo nei confronti della conoscenza sensibile, sostiene che è per convenzione che si hanno il dolce, l'amaro, il caldo, il freddo e, infine, il colore («νόμῳ χροίῃ»), giacché atomi e vuoto sono le sole realtà.

L'affinità con III 6 [26], 12. 22-25 è notevole: sia Plotino che Democrito infatti usano la stessa espressione («νόμῳ/ νόμῳ χροίῃ») e, inoltre, menzionano altre qualità oltre al colore, sebbene Plotino lo faccia implicitamente («καὶ τὰ ἄλλα νόμῳ») e Democrito invece in forma esplicita.

L'*Index Fontium* mette in relazione III 6 [26], 12. 22-25, oltre che con il fr. 9 DK, anche con il fr. 125 DK,⁵⁷ in cui Democrito ribadisce che alcune qualità (fra cui il colore) hanno natura convenzionale, e ancora una volta attraverso l'espressione «νόμῳ χροίῃ»:

Per convenzione colore, per convenzione dolce, per convenzione amaro, in realtà atomi e vuoto.⁵⁸

È chiaro quindi che Plotino allude a Democrito ed agli atomisti quando, in III 6 [26], accenna ai pensatori che avrebbero attribuito una natura fittizia e convenzionale delle qualità sensibili; resta ora da capire però attraverso quali canali Plotino potrebbe essere entrato in contatto con questa teoria.

Alcune opinioni di Democrito sul colore vengono esposte da Aristotele nel *De generatione et corruptione*:

Tuttavia per questi, ossia, per chi ammette che gli indivisibili siano corpi, è

55 Cfr. P. Henry, H.R. Schwyzer, *Plotini Opera*, op. cit., p. 340.

56 Cfr. Democrito, 68 B 9 DK (= Sext., *Adv. Math.*, VII 135): 'Νόμῳι γάρ φησι ἴγλυκό, [καὶ] νόμῳι πικρόν, νόμῳι θερμόν, νόμῳι ψυχρόν, νόμῳι χροίῃ, ἔτεῃ δὲ ἄτομα καὶ κενόν'.

57 Cfr. P. Henry, H.R. Schwyzer, *Plotini Opera*, op. cit., p. 340.

58 Cfr. Democrito, 68 B 125 DK (= Galen., *De medic. empir.*, 1259,8): 'Νόμῳι χροίῃ, νόμῳι ἴγλυκό, νόμῳι πικρόν', εἰπών, 'ἔτεῃ δ' ἄτομα καὶ κενόν'.

possibile che l'alterazione e la generazione si producano, come si è detto, quando lo stesso oggetto si modifica nella posizione, nell'ordine e nelle differenze delle forme, come fa Democrito (perciò dice che il colore non esiste: infatti il colore è legato alla posizione).⁵⁹

In questo brano Aristotele riporta che Democrito avrebbe messo in relazione il colore con la configurazione e la forma; non viene però citata l'espressione usata da Democrito e da Plotino in relazione al colore, né un'altra ad essa simile per contenuto.

Anche Alessandro fa riferimento alla teoria democritea del colore in due passi del suo commento al *De sensu* di Aristotele:

Egli [*scil.* Aristotele], avendo esposto le due opinioni, secondo cui le apparenze della maggior parte dei colori si producono a causa della mescolanza dei contrari, il bianco e il nero, oppone l'opinione relativa alla visione introdotta dagli antichi, secondo cui l'atto visivo è prodotto dall'emanazione dagli oggetti visti: infatti essi considerano causa del vedere certe immagini simili nella forma agli oggetti visti che continuamente emanano da essi e si imbattono nell'occhio. Tali erano i seguaci di Leucippo e Democrito, i quali riconducevano anche l'apparenza dei colori intermedi all'accostamento di elementi invisibili per la loro piccolezza.⁶⁰

Democrito infatti riconduce i colori, il bianco e il nero, che sono propri della vista, al liscio e al ruvido, dicendo che il bianco è liscio, e che il nero è ruvido, i quali sono sensazioni comuni alla vista e al tatto, cosicché per lui il senso comune si identifica con quello proprio della vista.⁶¹

Da questi brani di Alessandro si possono ricavare alcune interessanti

59 Cfr. Arist., *De gen. et corr.*, 315 b 33-316 a 2: Ὅμως δὲ τούτοις ἀλλοίωσιν καὶ γένεσιν ἐνδέχεται ποιεῖν, καθάπερ εἴρηται, τροπῇ καὶ διαθιγῇ μετακινουῦντα τὸ αὐτὸ καὶ ταῖς τῶν σχημάτων διαφοραῖς, ὅπερ ποιεῖ Δημόκριτος (διὸ καὶ χροῖαν οὐ φησιν εἶναι - τροπῇ γὰρ χρωματίζεσθαι) [...].

60 Cfr. Alex., *In de sensu*, 117. 5-15: Ἐχθέμενος τὰς δόξας τὰς δύο, καθ' ἃς αἱ τῶν πλειόνων χρωμάτων φαντασίαι κατὰ μίξιν τῶν ἐναντίων, τοῦ τε λευκοῦ καὶ τε τοῦ μέλανος, γίνεσθαι ἢ ἀναλαβεῖν τὴν δόξα προκαταβεβλημένη περὶ τοῦ ὄραν ὑπὸ τῶν ἀρχαίων, ὡς ἄρα τοῦ ὄραν κατὰ τὴν ἀπὸ τῶν ὀρωμένων ἀπορροίαν γινομένου· εἶδωλα γὰρ τινα ὁμοιόμορφα ἀπὸ τῶν ὀρωμένων συνεχῶς ἀπορρέοντα καὶ ἐμπύπτοντα τῇ ὄψει τοῦ ὄραν ἠτιῶντο. Τοιοῦτοι δὲ ἦσαν οἱ τε περὶ Λεύκιππον καὶ Δημόκριτον, οἱ καὶ ἐκ τῆς τῶν ἀοράτων διὰ μικρότητα παραθέσεως τὴν τῶν μεταξὺ χρωμάτων φαντασίαν ἐποίουν.

61 Cfr. Alex., *In de sensu*, 178. 2-6: Δημόκριτος γὰρ τὰ χρώματα, τὸ λευκὸν καὶ τὸ μέλαν, ἴδια ὄψεως ὄντα, εἰς τὸ λεῖον ἄγει καὶ τὸ τραχὺ, τὸ μὲν λευκὸν λεῖον, τὸ δὲ μέλαν τραχὺ λέγων, ἃ κοινὰ τῇ ὄψει πρὸς τὴν ἀφήν ἐστίν, ὥστε γίνεται αὐτῷ τὸ κοινὸν αἰσθητὸν τῷ ἰδίῳ τῆς ὄψεως ταῦτόν.

informazioni sulle teorie della percezione elaborate da Democrito e dagli atomisti. Nel primo passo infatti Alessandro riporta che per gli atomisti i colori vengono percepiti mediante emanazioni di particelle che si distaccano dagli oggetti e vengono colte dall'occhio, e i colori intermedi sono considerati come il prodotto della giustapposizione di corpi piccolissimi e invisibili; nel secondo brano invece Alessandro parla della stretta relazione fra tatto e vista che aveva stabilito Democrito, collegando il bianco e il nero alle sensazioni, rispettivamente, di liscio e di ruvido che gli atomi dei corpi così colorati avrebbero indotto nel soggetto che percepisce. Nessuno dei passi citati, tuttavia, presenta delle affinità lessicali o contenutistiche con quanto riporta Plotino in III 6 [26], 12, poiché Alessandro non parla della natura convenzionale del colore posta dagli atomisti.

Altre notizie sulla teoria democritea del colore sono riportate anche da Aezio in *Placita*, I 15,8:

Per Democrito nessun colore esiste per natura: infatti gli elementi, ossia i corpi solidi e il vuoto, sono privi di qualità; i composti di questi prendono il colore dalla congiunzione, dall'ordine e dalla posizione, propri dei quali sono l'ordine, la figura e la posizione: oltre a questi infatti vi sono le immaginazioni. Le differenze dei colori in relazione all'immagine di essi sono quattro, cioè bianco, nero, rosso, verde.⁶²

Aezio riporta che, secondo Democrito, i colori non esistono per natura in quanto i principi da cui ogni cosa è composta, cioè atomi e vuoto, non hanno qualità; pertanto, ciò che viene percepito come colore altro non è che il risultato di una particolare configurazione atomica, prodotta da differenze relative all'ordine, alla figura ed alla posizione degli atomi. Inoltre, Aezio elenca i quattro colori primari individuati da Democrito, ossia bianco, nero, rosso e verde, ognuno dei quali è dato da una determinata disposizione atomica.

Aezio fa riferimento alla teoria percettiva elaborata dagli atomisti anche in IV 9, 8:

Gli altri sostengono che i sensibili sono per natura, mentre Leucippo, Democrito e Diogene per convenzione, cioè dipendono dalle nostre opinioni

62 Cfr. Aët., I 15, 8 (= 68 A 125 DK): Δ. φύσει μὲν μηδὲν εἶναι χρωμαῖ· τὰ μὲν γὰρ στοιχεῖα ἄποια, τὰ τε βαστὰ καὶ τὸ κενόν· τὰ δὲ ἐξ αὐτῶν συγκρίματα κεχρωῶσθαι διαταγῆ τε καὶ ῥυθμῶι καὶ προτροπῆι, ὧν ἡ μὲν ἐστὶ τάξις τὸ δὲ σχῆμα ἢ δὲ θέσις· παρὰ ταῦτα γὰρ αἱ φαντασίαι. Τούτων δὲ τῶν πρὸς τὴν φαντασίαν χρωμάτων τέτταρες αἱ διαφοραί, λευκοῦ μέλανος ἐρυθροῦ ὀχροῦ.

e affezioni. Nulla è vero né comprensibile al di fuori dei primi elementi, ossia atomi e vuoto. Queste cose infatti sono le sole secondo natura, mentre quelle che da esse derivano differiscono reciprocamente per la posizione, l'ordine e la figura che assumono accidentalmente.⁶³

Questo brano chiarisce che cosa intendono Leucippo e Democrito quando affermano che le qualità esistono "per convenzione": esse sono prive di una reale consistenza ontologica (riconosciuta solamente agli atomi e al vuoto) perché sono prodotte dal modo in cui gli atomi si dispongono e interagiscono con il soggetto, dando luogo a opinioni e affezioni.

Come emerge dai due passi dei *Placita* appena citati, anche Aezio, come Aristotele ed Alessandro, riporta che per gli atomisti il colore e le altre qualità sensibili sono convenzionali, ma nessuno dei tre autori riporta l'espressione «νόμῳ χροίῃ».⁶⁴

L'analisi fin qui condotta dimostra che Plotino cita piuttosto letteralmente l'espressione «νόμῳ χροίῃ» attestata nei fr. 9 e 125 DK di Democrito, la quale però non è riportata da nessuno degli autori tradizionalmente annoverati fra le sue fonti: per questo motivo, è utile prendere in considerazione altre opere, composte in un periodo di poco anteriore a quello in cui scrive Plotino.

Alcuni interessanti riferimenti alla natura convenzionale del colore postulata da Democrito si trovano nell'*Adversus Colotem* di Plutarco, in cui tale tesi viene messa in relazione con le dottrine fisiche di Epicuro. Nel capitolo 7 si legge infatti:

Se il colore è un relativo, anche il bianco e il blu saranno dei relativi; se le cose stanno così, lo stesso vale anche per il dolce e l'amaro: cosicché, di ogni qualità non sarà possibile predicare secondo verità l'essere piuttosto che il non essere, infatti per chi è affetto in un certo modo essa sarà tale, e non sarà tale per chi non è affetto in quel modo.⁶⁵

63 Cfr. Aët., IV 9, 8 (= 64 A 23; 67 A 32 DK): Οἱ μὲν ἄλλοι φύσει τὰ αἰσθητά, Ἀ. δὲ (καὶ) Δημόκριτος καὶ Διογένης νόμῳ, τοῦτο δ' ἐστὶ δόξῃ καὶ πάθει τοῖς ἡμετέροις. Μηδὲν δ' εἶναι ἀληθὲς μηδὲ καταληπτὸν ἐκτὸς τῶν πρώτων στοιχείων, ἀτόμων καὶ κενό . Τ γὰρ εἶναι μόνα φύσει, τὰ δ' ἐκ τούτων θέσει καὶ τάξει καὶ σχήματι διαφέροντα ἀλλήλων συμβεβηκότα.

64 Segnalo inoltre che nemmeno nel *De sensibus* di Teofrasto, considerato da Diels in *Doxographi Graeci* la fonte della tradizione dossografica cui appartiene anche Aezio, si riporta l'espressione νόμῳ χροίῃ, pur essendo presente un riferimento piuttosto lungo alla natura convenzionale delle qualità, e dei colori, posta dagli atomisti: cfr. Teofrasto, *De sens.*, 73-83.

65 Cfr. Plutarco, *Adv. Col.*, VII: Εἰ δὲ τὸ χρῶμα πρὸς τι, καὶ τὸ λευκὸν ἔσται πρὸς τι καὶ τὸ κυανοῦν: εἰ δὲ ταῦτα, καὶ τὸ γλυκὸν καὶ τὸ πικρὸν: ὥστε κατὰ πάσης ποιότητος ἀληθῶς τὸ μὴ μᾶλλον εἶναι ἢ

Questo passo è una critica al modo in cui gli epicurei spiegano le qualità sensibili: stando alla ricostruzione di Plutarco, questi pensatori le riconducono a mere disposizioni corporee ma, così facendo, tolgono qualsiasi forma di universalità alla conoscenza sensibile; se ognuno percepisce le qualità in base alla propria disposizione fisica, nessuno coglierebbe allo stesso modo la medesima qualità perché tutti sarebbero colpiti in maniera diversa dalla medesima affezione. Quindi, anche gli epicurei, proprio come gli atomisti, avrebbero giudicato convenzionali le qualità sensibili, fra cui il colore: tuttavia, dal punto di vista lessicale si deve notare che Plutarco non riporta l'espressione «νόμῳ χροίῃ» citata in III 6 [26], 12. 22.

Plutarco torna a parlare del colore nel capitolo successivo, e questa volta riportando un aspetto della critica di Colote alla dottrina atomistica:

Infatti dice che il detto di Democrito: «per convenzione è il colore, e per convenzione è il dolce e per convenzione è l'aggregazione, in verità il vuoto e gli atomi» contrasta con le percezioni, e chi resta fedele a questo ragionamento e se ne serve sa se è vivo o morto?⁶⁶

La *vis* polemica di Colote arriva a colpire persino Democrito, vera e propria fonte di ispirazione per Epicuro:

Egli dice che Epicuro ha posto i medesimi principi, ma non dice: «Per convenzione sono il colore, e il dolce e il bianco» e le altre qualità. Se dunque "non dire" significa "non essere d'accordo", egli fa una delle sue cose abituali.⁶⁷

Secondo Plutarco, Democrito ed Epicuro avrebbero sostenuto la medesima opinione a proposito delle qualità sensibili, ossia che esse non hanno una realtà propria ma esistono soltanto "per convenzione", cioè in base al modo in cui interagiscono con il soggetto che percepisce; Colote però, ansioso com'è di

μη εἶναι κατηγορεῖσθαι τοῖς γὰρ οὕτω πάσχουσιν ἔσται τοιοῦτον, οὐκ ἔσται δὲ τοῖς μη πάσχουσι [...].

66 Cfr. Plutarco, *Adv. Col.*, VIII: Τὸ γὰρ νόμῳ χροίῃν εἶναι καὶ νόμῳ γλυκὸν καὶ νόμῳ σύγκρισιν, ἐτεῖ δὲ τὸ κενὸν καὶ τὰς ἀτόμους εἰρημένον φησὶν ὑπὸ Δημοκρίτου μάχεσθαι ταῖς αἰσθήσεσι, καὶ τὸν ἐμμένοντα τῷ λόγῳ τούτῳ καὶ χρώμενον οὐδ' ἂν αὐτόν, ὡς τεθνηκώς;

67 Cfr. Plutarco, *Adv. Col.*, VIII: Ὁ Ἐπίκουρόν φησιν ἀρχὰς μὲν ὑποτίθεσθαι τὰς αὐτάς, οὐ λέγειν δὲ 'νόμῳ χροίῃν καὶ γλυκὸν καὶ λευκόν' καὶ τὰς ἄλλας ποιότητας. εἰ μὲν οὖν τὸ 'οὐ λέγειν' τοιοῦτόν ἐστιν οἷον οὐχ ὁμολογεῖν, τῶν εἰθισμένων τι ποιεῖ.

criticare le teorie di tutti i predecessori, non coglie questo punto di contatto fra Democrito e l'iniziatore della scuola di pensiero cui egli stesso appartiene e, seppur involontariamente, finisce per criticare anche le tesi di Epicuro.

Ricostruendo le critiche di Colote a Democrito, Plutarco cita per ben due volte l'espressione «νόμῳ χροῖ», che è attestata in III 6 [26], 12. 22 ma non è riportata da nessuna delle fonti "tradizionali" di Plotino: per questo motivo, si può ragionevolmente ipotizzare che Plotino sia entrato in contatto con questa δόξα democritea proprio grazie al testo plutarco. Si deve però segnalare che l'espressione presente nei fr. 9 e 125 DK è attestata anche in altri due autori della tarda antichità. Il fr. 9 DK infatti è citato da Sesto Empirico in un brano dell'*Adversus Logicos* (che costituisce appunto la fonte del frammento nella raccolta Diels-Kranz) per dimostrare che, secondo Democrito, le apparenze sensibili in realtà non esistono in quanto tutto sarebbe frutto di convenzione, tranne gli atomi e il vuoto:

Democrito talvolta abolisce i fenomeni grazie alle sensazioni e dice che nessuna di queste appare secondo verità ma soltanto secondo opinione e che fra gli enti è vera l'esistenza di atomi e vuoto. Egli dice infatti: «Per convenzione dolce, per convenzione amaro, per convenzione caldo, per convenzione freddo, per convenzione colore, in realtà atomi e vuoto» [...]. E ne *Le conferme*, seppur impegnato ad attribuire alle sensazioni la forza della credibilità, ciononostante le condanna. Egli dice infatti: «Noi non entriamo in contatto con nulla di veramente reale, poiché le cose cambiano a seconda della disposizione del corpo, di ciò che vi entra e di ciò che gli fa resistenza».⁶⁸

Il contesto in cui Plotino e Sesto Empirico inseriscono la medesima espressione è leggermente diverso, in quanto Sesto Empirico parla della conoscibilità del dato sensibile, mentre in III 6 [26], 12 Plotino discute dell'impassibilità della materia; inoltre, Plotino cita questa δόξα in forma anonima, mentre Sesto Empirico la attribuisce esplicitamente a Democrito.

68 Cfr. Sesto Empirico, *Adv. Math.* VII, 135-136 (= 68 B 9 DK): Δ. δὲ ὅτε μὲν ἀναιρεῖ τὰ φαινόμενα ταῖς αἰσθήσεσι καὶ τούτων λέγει μηδὲν φαίνεσθαι κατ' ἀλήθειαν, ἀλλὰ μόνον κατὰ δόξαν, ἀληθὲς δὲ ἐν τοῖς οὖσιν ὑπάρχειν τὸ ἀτόμους εἶναι καὶ κενόν· 'νόμῳ' γὰρ φησὶ 'γλυκύ, [καὶ] νόμῳ πικρόν, νόμῳ θερμόν, νόμῳ ψυχρόν, νόμῳ χροῖ, ἐτεῖ δὲ ἄτομα καὶ κενόν' [B 125] [...]. (136) Ἐν δὲ τοῖς Κρατυνηρίοις, καίπερ ὑπεσημένους ταῖς αἰσθήσεσι τὸ κράτος τῆς πίστεως ἀναθεῖναι, οὐδὲν ἦττον εὐρίσκειται τούτων καταδικάζων. Φησὶ γὰρ· 'ἡμεῖς δὲ τῷ μὲν ἔοντι οὐδὲν ἀτρεκέες συνίεμεν, μεταπίπτων δὲ κατὰ τε σώματος διαθήκην καὶ τῶν ἐπεισιόντων καὶ τῶν ἀντιστηριζόντων'.

Si può cogliere però un punto di contatto fra Sesto Empirico e Plotino nel fatto che entrambi accostano la teoria democritea alla prospettiva platonica. Come si è visto, infatti, III 6 [26], 12 fa riferimento alla natura convenzionale delle qualità sensibili mentre espone l'ipotesi avanzata da Platone secondo cui la materia resta impassibile pur accogliendo in sé le forme più diverse; anche Sesto Empirico in *Adv. Math.* VIII 6 mette in relazione Democrito con Platone, sebbene la tesi platonica su cui è costruito il confronto non riguardi la fondamentale impassibilità della materia, ma il suo essere sempre in divenire:

I seguaci di Platone e di Democrito supposero che solo gli intelligibili fossero veri, ma Democrito sulla base del fatto che nessun ente sensibile esiste per natura, poiché gli atomi che costituiscono tutte le cose hanno una natura priva di ogni qualità sensibile, Platone invece in quanto i sensibili divengono sempre, ma non sono mai, poiché la loro essenza scorre alla maniera di un fiume, cosicché non permane la stessa neppure per due attimi, e neppure, come diceva anche Asclepiade, può essere indicata due volte per la rapidità della corrente.⁶⁹

Il fatto che sia Plotino che Sesto Empirico accomunino, seppur in maniera diversa, le teorie di Democrito e di Platone sulla materia probabilmente non è un caso né segnala la dipendenza di Plotino da Sesto Empirico (infatti i due autori fanno riferimento a due aspetti distinti della visione platonica della materia), ma potrebbe attestare l'esistenza di una particolare tendenza ad accostare Democrito e Platone, forse basata sul fatto che Democrito, considerando pienamente reali solo atomi e vuoto, ossia i principi, e relegando tutto il resto fra le apparenze,⁷⁰ sembra condividere la svalutazione del sensibile posta da Platone.

Un altro autore che conosce l'espressione «νόμῳ χροῖή» è Galeno, il quale la

69 Cfr. Sesto Empirico, *Adv. Math.* VIII 6: Οἱ δὲ περὶ τὸν Πλάτωνα καὶ Δημόκριτον μόνα τὰ νοητὰ ὑπενόησαν ἀληθῆ εἶναι, ἀλλ' ὁ μὲν Δημόκριτος διὰ τὸ μηδὲν ὑποκεῖσθαι φύσει αἰσθητόν, τῶν τὰ πάντα συγκρινουσῶν ἀτόμων πάσης αἰσθητῆς ποιότητος ἔρημον ἔχουσῶν φύσιν, ὁ δὲ Πλάτων διὰ τὸ γίνεσθαι μὲν αἰεὶ τὰ αἰσθητά, μηδέποτε δὲ εἶναι, ποταμοῦ δίκην ρεοῦσης τῆς οὐσίας, ὥστε ταῦτὸ μὴ δύο τοὺς ἐλαχίστους χρόνους ὑπομένειν, μηδὲ ἐπιδέχεσθαι, καθάπερ ἔλεγε καὶ ὁ Ἀσκληπιάδης, δύο δεῖξεις διὰ τὴν ὀξύτητα τῆς ῥοῆς.

70 Sesto Empirico parla della svalutazione del sensibile posta da Democrito anche in *Adv. Math.*, VIII 184: Ποιχὲν ἰνὲρ Δημόκριτος εἰπὲν ὅτι οὐδεὶς τῶν αἰσθητῶν ἐστὶν ὄντως, ἀλλὰ τὰ αἰσθητὰ εἶναι τὰ ἀντιλήψεις αὐτῶν, καὶ οὔτε γλυκὺ τι περὶ τοῖς ἐκτὸς ὑπάρχειν, οὐ πικρὸν ἢ θερμὸν ἢ ψυχρὸν ἢ λευκὸν ἢ μέλαν, οὐκ ἄλλο τι τῶν πασι φαινομένων· παθῶν γὰρ ἡμετέρων ἦν ὀνόματα ταῦτα.

cita in un passo del *De medicina empirica*, incluso nella raccolta Diels-Kranz come fonte del fr. 125 DK:

Chi infatti non può risalire ai principi senza l'evidenza, come potrebbe essere affidabile, dal momento che è insolente contro questa, da cui ha preso i principi? Anche Democrito, sapendo ciò, allorché screditò i fenomeni, dicendo: «Per convenzione colore, per convenzione dolce, per convenzione amaro, in realtà atomi e vuoto» fa parlare le sensazioni al pensiero in questo modo: «Mente misera, dopo aver preso da noi le tue convinzioni ci disprezzi? Il tuo errore consiste in un rovesciamento dell'argomentazione».⁷¹

Le parole di Democrito che Galeno riporta sembrano essere una rielaborazione di quanto si legge nel fr. 9 DK: vengono annoverate più o meno le medesime qualità (qui si menzionano infatti il colore, il dolce e l'amaro, ma non il caldo e il freddo), seppur in un ordine diverso, e il fine, come nel fr. 9 DK, è quello di dimostrare che nulla è reale tranne gli atomi e il vuoto.

Galeno parla più estesamente del significato di «νόμοι χροῦς» anche nel *De Elementis ex Hippocrate*, in cui spiega in cosa consista la convenzionalità delle qualità sensibili secondo la teoria democritea:

«Per convenzione infatti il colore, per convenzione l'amaro, per convenzione il dolce, in verità atomi e vuoto» dice Democrito, ritenendo che tutte le qualità sensibili derivano dall'aggregazione degli atomi poiché esistono in relazione a noi che le percepiamo, ma per natura nulla è bianco o nero o giallo o rosso o amaro o dolce. Certo infatti l'espressione «per convenzione» significa «secondo l'opinione, in relazione a noi», non in base alla natura delle cose stesse; ancora, ciò che a sua volta è contrario lo dice «in verità», costruendo il termine da «τὸ ἐτερόν» che significa «vero». E il significato globale della sua affermazione potrebbe essere questo: fra gli uomini una cosa è ritenuta essere bianca e nera, dolce e amara, e tutte le altre cose simili, ma in verità tutte le cose sono una e nessuna. E infatti a sua volta egli ha detto anche questo, ritenendo che gli atomi fossero uno, e il vuoto

71 Cfr. Galeno, *De medic. empir.* 1259, 8 Schöne (= 68 B 125 DK): Ὅς γὰρ οὐδ' ἄρξασθαι δύναται τῆς ἐναργείας χωρίς, πῶς ἂν οὗτος πιστὸς εἴη, παρ' ἧς ἔλαβε τὰς ἀρχάς, κατὰ ταύτης θρασυνόμενος; Τοῦτο καὶ Δ. εἰδώς, ὅποτε τὰ φαινόμενα διέβαλε, 'νόμοι χροῦς, νόμοι γλυκύ, νόμοι πικρόν', εἰπών, 'ἔτερι δ' ἄτομα καὶ κενόν', ἐποίησε τὰς αἰσθήσεις λεγούσας πρὸς τὴν διάνοιαν οὕτως· 'τάλαινα φρήν, παρ' ἡμέων λαβοῦσα τὰς πίστεις ἡμέας καταβάλλεις; πτώμα τοι τὸ κατὰβλημα'.

niente. Dunque tutti quanti gli atomi, essendo corpi piccolissimi, sono privi di qualità, e il vuoto è una sorta di spazio in cui i corpi, trasportati in alto e in basso, tutti per tutta l'eternità, o si intrecciano reciprocamente in qualche modo, o si urtano, o rimbalsano, e si separano e certo si ricongiungono di nuovo l'uno con l'altro in base a tali unioni, e da ciò creano tutti gli altri aggregati, e i nostri corpi, e le loro affezioni e sensazioni.⁷²

La testimonianza di Galeno è molto interessante perché tenta di restituire il significato originario delle parole di Democrito; tuttavia niente di tutto questo si trova in III 6 [26], 12, sebbene in linea di massima nulla vieta che Plotino possa aver citato in una maniera sintetica e più funzionale ai suoi scopi a partire da un contesto in cui l'espressione democritea veniva riportata per esteso e spiegata nei dettagli.

In maniera analoga a Sesto Empirico, anche Galeno inserisce la citazione nel contesto di una svalutazione dei fenomeni sensibili, anziché nell'ambito della trattazione della materia e dei suoi attributi, come invece fa Plotino. Un caso ancora diverso è rappresentato da Plutarco, il quale si serve di questa espressione per dimostrare che Colote, criticando Democrito, demolisce alcuni elementi fondamentali della stessa filosofia epicurea.

Tuttavia, al di là delle differenze fra questi autori, resta il fatto che, alla luce della ricerca fin qui sviluppata, Plotino, Plutarco, Sesto Empirico e Galeno riportano l'espressione democritea «τὸ νόμῳ χροίη», la quale non è citata nelle opere solitamente considerate come fonti delle *Enneadi* per quanto riguarda le notizie sui presocratici. Non vi sono elementi sufficienti per stabilire se Plotino sia entrato in contatto con la δόξα democritea grazie a Plutarco, a Sesto Empirico o a Galeno, dal momento che tutti questi autori si servono di questa teoria per scopi diversi ed in contesti diversi; tuttavia, sulla base delle testimonianze in nostro

72 Cfr. Galeno, *De Elem. ex Hipp.*, 417, 12- 418, 18: Νόμῳ γὰρ χροίη, νόμῳ πικρὸν, νόμῳ γλυκὺ, ἔτεῃ δ' ἄτομον καὶ κενόν, ὁ Δημόκριτός φησιν, ἐκ τῆς συνόδου τῶν ἀτόμων γίνεσθαι νομίζων ἀπάσας τὰς αἰσθητὰς ποιότητας ὡς πρὸς ἡμᾶς τοὺς αἰσθανομένους αὐτῶν, φύσει δὲ οὐδὲν εἶναι λευκόν, ἢ μέλαν, ἢ ξανθόν, ἢ ἐρυθρὸν, ἢ πικρὸν, ἢ γλυκὺ. Τὸ γὰρ δὴ νόμῳ ταῦτο βούλεται τῷ οἶον νομιστῆ, καὶ πρὸς ἡμᾶς, οὐ κατὰ τὴν αὐτῶν τῶν πραγμάτων φύσιν· ὅπερ δ' αὖ πάλιν ἔτεῃ καλεῖ, παρὰ τὸ ἔτερον, ὅπερ ἀληθὲς δηλοῖ, ποιήσας τοῦνομα. Καὶ εἴη ἂν ὁ σύμπασι αὐτοῦ νοῦς τοῦ λόγου τοιόσδε. νομίζεται μέντοι παρὰ τοῖς ἀνθρώποις λευκόν τι εἶναι, καὶ μέλαν, καὶ γλυκὺ, καὶ πικρὸν, κατὰ δὲ τὴν ἀλήθειαν ἐν καὶ μηδὲν ἐστὶ τὰ πάντα. Καὶ γὰρ αὖ καὶ τοῦτ' εἴρηκεν αὐτὸς, ἐν μὲν τὰς ἀτόμους ὀνομάζων, μηδὲν δὲ τὸ κενόν. Αἱ μὲν οὖν ἄτομοι σύμπασαι, σώματα οὔσαι σμικρὰ, χωρὶς ποιότητων εἰσὶ· τὸ δὲ κενὸν χώρα τις, ἐν ἣ φερόμενα ταυτὶ τὰ σώματα ἄνω τε καὶ κάτω σύμπαντα διὰ παντὸς τοῦ αἰῶνος, ἢ περιπλέκεται πῶς ἀλλήλοις, ἢ προσκρούει, καὶ ἀποπάλλεται, καὶ διακρίνει δὲ, καὶ συγκρίνει πάλιν εἰς ἄλληλα κατὰ τὰς τοιαύτας ὁμιλίας, καὶ τούτου τὰ τε ἄλλα συγκρίματα πάντα ποιεῖ, καὶ τὰ ἡμέτερα σώματα, καὶ τὰ παθήματα αὐτῶν, καὶ τὰς αἰσθήσεις.

possesso si può concludere che la fonte di Plotino non è né una dossografia appartenente alla stessa tradizione cui appartengono i *Placita* di Aezio, né le opere di autori come Platone, Aristotele, Alessandro ed altri menzionati nella *Vita di Plotino*.

7. IV 4 [28], 29. 32-33

Un passo analogo a III 6 [26], 12. 22 è IV 4 [28], 29. 32-33, poiché anche qui Plotino riporta la tesi atomistica secondo cui le percezioni esisterebbero solo per convenzione, attraverso una formulazione che, come segnala anche l'*Index Fontium*,⁷³ richiama il fr. 125 DK di Democrito. In IV 4 [28] Plotino tenta di risolvere una serie di problemi connessi alla teoria platonica dell'anima; fra questi, vi è quello di capire in che modo si può dire che la luce e il colore (al pari della vita)⁷⁴ siano propri di determinati corpi, e che ne è di queste qualità una volta che il corpo si è corrotto o, comunque, cessa di manifestarle. Discutendo di ciò, in IV 4 [28], 29. 32-39 Plotino menziona l'ipotesi, sostenuta da alcuni non meglio specificati pensatori, secondo cui le qualità non esisterebbero nei sostrati ma avrebbero una natura esclusivamente convenzionale:

A meno che non si dica che si vede per convenzione, e che le cosiddette qualità non sono nei sostrati. Ma se è così, renderemo le qualità indistruttibili e non generate nelle costituzioni dei corpi, e neppure le ragioni seminali produrranno i colori, come ad esempio nel caso degli uccelli variopinti, ma riuniranno quelli esistenti, oppure li creeranno e si serviranno anche di quelli nell'aria, che ne è piena. E infatti anche nell'aria non sarebbero tali quali appaiono nei corpi, quando si generino.⁷⁵

In altre parole, qui Plotino si chiede come sia possibile che le qualità ad un certo punto cessino di esistere quando i corpi si corrompono, e mostra a quali conseguenze vada incontro chi sostiene la natura convenzionale di qualsiasi

73 Cfr. P. Henry, H.R. Schwyzer, *Plotini Opera*, op. cit., p. 340.

74 Cfr. IV 4 [28], 29. 1-9.

75 Cfr. IV 4 [28], 29. 32-39: Εἰ μή τις λέγοι νόμῳ ὄραν, καὶ τὰς λεγομένας ποιότητας μὴ ἐν τοῖς ὑποκειμένοις εἶναι. Ἀλλ' εἰ τοῦτο, ἀφθάρτους ποιήσομεν καὶ οὐ γινομένας ἐν ταῖς τῶν σωμάτων συστάσεσι τὰς ποιότητας, καὶ οὐδὲ τοὺς λόγους τοὺς ἐν τοῖς σπέρμασι ποιεῖν τὰς χροῶς, οἷον καὶ ἐπὶ τῶν ποικίλων ὀρνίθων, ἀλλ' οὐσας συνάγειν ἢ ποιεῖν μὲν, προσχρηῆσθαι δὲ καὶ ταῖς ἐν τῷ ἀέρι πλήρει ὄντι τῶν τοιούτων· καὶ γὰρ καὶ εἶναι ἐν τῷ ἀέρι οὐ τοιαῦτα, οἷα, ὅταν γένηται, ἐν τοῖς σώμασι φαίνεται.

determinazione: alcuni infatti negano che le proprietà dei corpi siano nei sostrati ponendo che esistano solamente per convenzione («νόμος»). Così facendo, però, essi di fatto affermano che le qualità sono indistruttibili e che non si generano nella struttura dei corpi e, quindi, limitano fortemente le funzioni delle ragioni seminali, il cui compito non sarebbe più quello di dare colore ai viventi, bensì quello (assai più modesto) di riunire nei corpi quanto già esiste nell'ambiente circostante.

A differenza di III 6 [26], 12. 22-25, in IV 4 [28], 29. 32-33 non si ha una citazione letterale delle espressioni riportate nel fr. 125 DK, ma è comunque possibile cogliere un legame fra questo passo delle *Enneadi* ed il frammento democriteo in quanto esso contiene una chiara allusione alla teoria elaborata dagli atomisti per spiegare l'origine delle qualità sensibili.

Come si è visto analizzando III 6 [26], 12. 22-25, le informazioni sulla natura convenzionale del colore e delle altre qualità sensibili teorizzata dagli atomisti vengono riportate ripetendo l'espressione «νόμος», oltre che da Plotino, anche da Plutarco, Sesto Empirico e Galeno; è importante segnalare però che in IV 4 [28], 29. 35 vengono chiamate in causa le ragioni seminali, che non sono però menzionate né da Democrito né dagli altri autori che pure accennano al fr. 125 DK o comunque all'idea che le qualità sensibili esistano solo per convenzione e cioè, come si è visto nel paragrafo precedente, Aristotele, Alessandro, Aezio, Plutarco, Sesto Empirico e Galeno.

Vi sono però degli interessanti punti di contatto fra Plotino, Sesto Empirico e Galeno in quanto questi tre autori mettono in relazione la natura convenzionale delle qualità sensibili sostenuta dagli atomisti con il fenomeno percettivo.⁷⁶ Plotino infatti menziona, seppur come una possibilità dalle conseguenze assurde, l'idea che le qualità non esistano nei sostrati ma siano percepite soltanto per convenzione; Sesto Empirico, nel già citato *Adv. Math.*, VII 135, riferisce che Democrito si rifiutava di riconoscere la veridicità dei fenomeni sensibili e, come abbiamo visto nel paragrafo precedente, la medesima notizia è riportata, più o meno negli stessi termini, anche da Galeno in *De medic. emp.* 1259, 8. Quindi, rispetto a III 6 [26], 12. 22-25, in cui pure si parlava della natura convenzionale

⁷⁶ Rispetto a Plotino, Sesto Empirico e Galeno, Plutarco (che, come si è visto, fa riferimento ai fr. 9 e 125 DK di Democrito in *Adv. Col.*, VII e VIII), non parla tanto dell'affidabilità del dato sensibile quanto, piuttosto, di come la critica di Colote arrivi a colpire anche i principi stessi dell'epicureismo.

delle qualità sensibili, in IV 4 [28], 29. 32-33 Plotino cita la tesi atomistica in relazione all'affidabilità delle sensazioni, proprio come Sesto Empirico e Galeno.

Visto che fra Plotino, Sesto Empirico e Galeno si possono rilevare degli interessanti punti di contatto, sembra ragionevole ipotizzare che le conseguenze relative al ruolo delle ragioni seminali che Plotino trae da questa dottrina atomistica siano originali e non derivino da nessuna fonte, ma che la δόξα riportata in IV 4 [28], 29. 32-33 possa essere stata ripresa da Sesto Empirico o da Galeno.

8. IV 5 [29], 2. 12-13

Nella terza parte del trattato sulle aporie relative all'anima, Plotino discute del fenomeno visivo e la prima questione che affronta riguarda la natura e la funzione del mezzo, di cui tradizionalmente si è tentato di rendere conto attraverso tre teorie: la prima sostiene che lo sguardo sia una sorta di effusione, quindi considera superfluo ipotizzare l'esistenza di un elemento intermedio fra chi vede e ciò che è visto; la seconda invece ritiene necessario porre un mezzo, in quanto mette in relazione la visione con l'ostacolo (ἔνστασις); la terza è la cosiddetta "teoria delle immagini" (εἰδῶλα), secondo cui gli oggetti visibili emanerebbero delle immagini che, attraversando uno spazio vuoto (il quale quindi ha la funzione di mezzo), giungono fino agli occhi del soggetto che vede; infine, la quarta teoria spiega la vista in relazione alla "simpatia", e considera il mezzo un ostacolo che affievolendo la simpatia ostacola il fenomeno percettivo. La terza tesi esposta da Plotino, ossia la teoria degli εἰδῶλα, è di particolare interesse per i fini della presente ricerca:

Coloro che sostengono la teoria delle immagini, dicendo che esse attraversano il vuoto, cercano uno spazio affinché non vengano arrestate; cosicché, ancor più se non ci sarà alcun mezzo di impedimento, essi non si opporranno all'ipotesi.⁷⁷

In questo passo Plotino sintetizza la tesi degli atomisti, menzionandone alcuni aspetti presenti anche nei resoconti di altri autori.

⁷⁷ Cfr. IV 5 [29], 2. 12-15: Οἱ δὲ τῶν εἰδώλων προστάται διὰ τοῦ κενοῦ λέγοντες διέναι χώραν ζητοῦσιν, ἵνα μὴ κωλυθῆ· ὥστε, εἰ ἔτι μᾶλλον οὐ κωλύσει τὸ μηδὲν εἶναι μεταξύ, οὐκ ἀμφισβητοῦσι τῇ ὑποθέσει.

Nel *De anima* Aristotele riferisce che, per Democrito, se lo spazio fra il soggetto e l'oggetto fosse vuoto si potrebbe vedere anche cose piccolissime poste a grande distanza come, ad esempio, una formica in cielo:

Democrito infatti non dice bene questo, sostenendo che se lo spazio interposto fra l'occhio e l'oggetto visto fosse vuoto, vedremmo con precisione se c'è una formica in cielo.⁷⁸

Che gli atomisti hanno ricondotto la visione a spostamenti di εἶδωλα è riportato anche da Alessandro:

Democrito infatti dice che il vedere consiste nel ricevere l'immagine che proviene dagli oggetti visti; e l'immagine è la forma che si manifesta nella pupilla, e allo stesso modo anche nelle altre cose fra quelle trasparenti, quante sono tali da conservare in sé l'immagine. Egli e, prima di lui Leucippo, e in seguito i seguaci di Epicuro, ritiene che certe immagini emanate, della stessa forma degli oggetti da cui sono emanate (e questi sono le cose viste) entrino negli occhi di coloro che vedono, e così avviene la visione.⁷⁹

La teoria degli εἶδωλα è riportata anche nella sezione dei *Placita* dedicata alla visione, dove Aezio espone le teorie di Leucippo, Democrito ed Epicuro:

Leucippo, Democrito ed Epicuro pensano che la sensazione visiva avvenga per la penetrazione delle immagini.⁸⁰

Si deve segnalare inoltre che anche Diogene Laezio accenna (seppur molto brevemente) a questa teoria nella sezione della sua opera dedicata a Democrito:

78 Cfr. Arist., *De an.*, 419 a 15-18: Οὐ γὰρ καλῶς τοῦτο λέγει Δ. οἰόμενος εἰ γένοιτο κενὸν τὸ μεταξύ, ὁρᾶσθαι ἂν ἀκριβῶς, εἰ μύρμηξ ἐν τῷ οὐρανῷ εἴη: [...].

79 Cfr. Alex., *In de sensu*, 24. 14 (= 67 A 29 DK): Λέγει γὰρ Δημόκριτος τὸ ὁρᾶν εἶναι τὸ τὴν ἔμφασιν τὴν ἀπὸ τῶν ὁρωμένων δέχεσθαι· ἔστι δὲ ἔμφασις τὸ ἐμφαινόμενον εἶδος ἐν τῇ κόρῃ, ὁμοίως δὲ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις τῶν διαφανῶν, ὅσα οἶά τε τὴν ἔμφασιν φυλάττειν ἐν αὐτοῖς. Ἠγεῖται δὲ αὐτός τε καὶ πρὸ αὐτοῦ Λ. καὶ ὕστερον δὲ οἱ περὶ τὸν Ἐπίκουρον εἰδωλά τινα ἀπορρέοντα ὁμοιόμορφα τοῖς ἀφ' ὧν ἀπορρεῖ (ταῦτα δὲ ἔστι τὰ ὁρατά) ἐμπίπτειν τοῖς τῶν ὁρώντων ὀφθαλμοῖς καὶ οὕτως τὸ ὁρᾶν γίνεσθαι.

80 Cfr. Aët., IV 13, 1 (= 67 A 29 DK): Λ., Δημόκριτος, Ἐπίκουρος κατὰ εἰδώλων εἴσκρισιν οἴονται τὸ ὁρατικὸν συμβαίνειν πάθος. Questa notizia viene riportata in modo sostanzialmente molto simile, per termini e contenuti, anche in Ps.-Galeno, *Hist. philos.*, 94-95.

Noi vediamo per le immagini che penetrano in noi.⁸¹

Tale riferimento però è estremamente generico e non può essere messo in relazione con quanto è riportato da Plotino.

In base ai passi fin qui citati è possibile concludere che Plotino abbia attinto le notizie sulla teoria degli εἶδωλα riportate in IV 5 [29], 2 da diverse fonti: infatti la relazione fra la vista e le immagini emanate dai corpi viene attestata negli scritti di Aristotele, di Alessandro e di Aezio (la cui raccolta dossografica, però, forse non era nota a Plotino, mentre è certo che egli consultasse le opere di Aristotele e Alessandro), e sempre Aristotele riporta che il vuoto era considerato dagli atomisti come il mezzo della visione. Questi autori quindi potrebbero aver influenzato il resoconto della teoria delle immagini che si ha in IV 5 [29].

9. IV 7 [2], 3. 1-3

Nel trattato dedicato all'immortalità dell'anima, uno degli obiettivi principali di Plotino è confutare chi, come gli atomisti, le attribuisce una natura corporea, dal momento che tutto ciò che è materia è destinato a corrompersi. Secondo Plotino, il fatto che l'anima non sia composta di particelle atomiche e indivisibili («ἀτόμους ἢ ἀμερῆ», a 3.1), e che quindi non abbia natura corporea, è dimostrato da fenomeni quali l'unità, la comunione simpatetica e la giustapposizione:

Se qualcuno dicesse che non è così, ma che atomi o particelle indivisibili, riunendosi, creassero l'anima, sarebbe confutato sia dalla comunione simpatetica sia dalla giustapposizione che non forma una totalità, poiché ciò che è uno e simpateticamente connesso non nasce da corpi impassibili e non in grado di unirsi; e l'anima è simpateticamente connessa a se stessa.⁸²

81 Cfr. Diogene Laerzio, IX, 44 (= 68 A 1 DK): Ὅραν δ' ἡμᾶς κατ' εἰδώλων ἐμπτώσεις. Segnalo che Diogene Laerzio sembra attribuire l'origine di tale teoria ai Magi: cfr. Diogene Laerzio, I, 7: Ma [i Magi sostenevano che] anche l'aria è piena di immagini che per emanazione di vapore penetrano negli occhi di quanti guardano con attenzione: [soggetto: i Magi] Ἀλλὰ καὶ εἰδώλων πλήρη εἶναι τὸν αἶρα, κατ' ἀπόρροιαν ὑπ' ἀναθυμιάσεως εἰσκρινομένων ταῖς ὄψεσι τῶν ὀξυδερκῶν [...].

82 Cfr. IV 7 [2], 3. 1-5: Εἰ δέ τις μὴ οὕτως, ἀλλὰ ἀτόμους ἢ ἀμερῆ συνελθόντα ψυχὴν ποιεῖν τῇ ἐνώσει λέγοι καὶ ὁμοπαθεία, ἐλέγχοιτ' ἂν καὶ τῇ παραθέσει μὴ δι' ὄλου δέ, οὐ γιγνομένου ἐνός οὐδὲ συμπαθοῦς ἐξ ἀπαθῶν καὶ μὴ ἐνοῦσθαι δυναμένων σωμάτων· ψυχὴ δὲ αὐτῇ συμπαθῆς.

L'*Index Fontium* mette in relazione questo passo con alcune testimonianze di Aristotele, Alessandro e Filopono poi confluite nella raccolta Diels-Kranz.

La concezione democritea dell'anima come agglomerato di atomi di forma sferica viene esposta da Aristotele nel *De anima*:

Democrito dice che essa [*scil.* l'anima] è un certo fuoco e calore: infatti essendoci forme ed atomi infiniti (egli dice che quelli di forma sferica sono fuoco ed anima come nell'aria il cosiddetto pulviscolo, che appare nei raggi solari attraverso le finestre) e sostiene che la «panspermia» consiste in elementi dell'intera natura (e parimenti Leucippo); tra questi, quelli di forma sferica sono anima, poiché più delle altre tali configurazioni sono in grado di insinuarsi e di muovere le altre cose muovendo se stesse, supponendo che l'anima sia ciò che dà ai viventi il movimento.⁸³

Inoltre, sempre nel *De anima*, si dice esplicitamente che la caratteristica principale degli atomi è l'indivisibilità, sebbene il termine usato sia «ἀδιαρέτους» anziché «ἀμερῆ» come in IV 7 [2], 3.1:

Allo stesso modo parla anche Democrito: infatti egli dice che, muovendosi poiché per natura non possono mai stare fermi, gli atomi sferici, indivisibili trascinano con sé e muovono l'intero corpo.⁸⁴

L'*Index Fontium* mette in relazione il passo enneadico in questione anche con la testimonianza 68 A 105 DK, che comprende anche un brano tratto dal *De anima* di Filopono⁸⁵ in cui si riporta che per Democrito l'anima è «ἀμερῆ», ossia priva di parti: è ovvio però che questa testimonianza non è d'aiuto nella ricerca delle fonti di Plotino.

Infine, come segnala anche l'*Index Fontium*, il riferimento che Plotino fa alla «παράθεσις» dell'anima potrebbe essere messo in relazione con un passo del *De*

83 Cfr. Arist., *De an.*, 404 a 1-5 (= 67 A 28 DK): Δημόκριτος μὲν πῦρ τι καὶ θερμόν φησιν αὐτὴν εἶναι· ἀπείρων γὰρ ὄντων σχημάτων καὶ ἀτόμων [τὰ σφαιροειδῆ πῦρ καὶ ψυχὴν λέγει οἷον ἐν τῷ ἀέρι τὰ καλούμενα ζύσματα ἃ φαίνεται ἐν ταῖς διὰ τῶν θυρίδων ἀκτίσιν, ὧν] τὴν μὲν πανσπερμίαν στοιχεῖα λέγει τῆς ὅλης φύσεως (ὁμοίως δὲ καὶ Λ.)· τούτων δὲ τὰ σφαιροειδῆ ψυχὴν, διὰ τὸ μάλιστα διὰ παντὸς δύνασθαι διαδύνειν τοὺς τοιοῦτους ῥυσμοὺς καὶ κινεῖν τὰ λοιπὰ κινούμενα καὶ αὐτά, ὑπολαμβάνοντες τὴν ψυχὴν εἶναι τὸ παρέχον τοῖς ζώοις τὴν κίνησιν.

84 Cfr. Arist., *De an.*, 406 b 21-23 (= 68 A 104 DK): Ὅμοίως δὲ καὶ Δ. λέγει· κινουμένας γὰρ φησὶ τὰς ἀδιαρέτους σφαίρας, διὰ τὸ πεφυκέναι μηδέποτε μένειν, συνεφέλκειν καὶ κινεῖν τὸ σῶμα πᾶν.

85 Cfr. Philop., *De an.*, 35.12 (= 68 A 105 DK); La testimonianza 105 comprende anche due brani di Aezio (cioè IV 4.6 e IV 5.1), dove però si parla della sede dell'anima razionale anziché della sua composizione.

mixtione di Alessandro, dove si riporta che Democrito ha ricondotto ogni tipo di mescolanza ad una mera giustapposizione di corpuscoli:

Democrito dunque, ritenendo che la cosiddetta mescolanza si produca in base all'accostamento dei corpi, dividendosi le cose mescolate in piccole parti e dando luogo alla mescolanza con la loro posizione reciproca, dice che il principio non consiste in verità in certi enti mescolati, ma che quella che sembra una mescolanza è un'accostamento reciproco, a piccole parti, di corpi, poiché ciascuno di essi mantiene la propria natura, che aveva anche prima della mescolanza; e sembra che questi si siano mescolati perché la sensazione non può percepire nessuno di questi preso isolatamente per la piccolezza dei componenti.⁸⁶

In IV 7 [2], 3. 1-3 Plotino dà prova di conoscere la concezione democritea dell'anima, con cui probabilmente è entrato in contatto grazie al *De anima* di Aristotele. Il riferimento piuttosto criptico alla giustapposizione può essere ripreso da Alessandro, che attribuisce a Democrito l'identificazione *tout court* di παράθεσις e mescolanza. Si deve però segnalare che la concezione democritea dell'anima venne condivisa anche da Epicuro, come dimostra un passo della *Lettera a Erodoto* trasmessa da Diogene Laerzio:

Dopo ciò, riferendoci alle sensazioni e alle affezioni - così infatti la credibilità sarà saldissima - bisogna considerare che l'anima è un corpo composto di particelle sottili, sparso per tutto l'organismo, molto simile ad un soffio con una certa mescolanza di calore, e per certi aspetti simile al primo e per un'altri al secondo; c'è poi una (terza) parte che per la sottigliezza delle sue particelle molto differisce da questi stessi, maggiormente affine anche al resto dell'organismo per questo motivo. Dimostrano tutto ciò le facoltà dell'anima, le affezioni, la mobilità della mente, i pensieri e da le cose senza le quali moriamo.⁸⁷

86 Cfr. Alex., *De mixt.*, 214. 18 Bruns (= 68 A 64 DK): Δ. μὲν οὖν ἡγούμενος τὴν λεγομένην κρᾶσιν γίνεσθαι κατὰ παράθεσιν σωμάτων, διαιρουμένων τῶν κίρναμένων εἰς μικρὰ καὶ τῆι παρ' ἄλληλα θέσει τὴν μίξιν ποιουμένων, οὐδὲ τὴν ἀρχὴν φησὶν εἶναι πρὸς ἀλήθειάν τινα κεκραμένα, ἀλλ' εἶναι τὴν δοκοῦσαν κρᾶσιν παράθεσιν σωμάτων ἀλλήλοις κατὰ μικρὰ σιωζόντων αὐτῶν ἐκάστου τὴν οἰκειάν φύσιν, ἣν εἶχον καὶ πρὸ τῆς μίξεως· δοκεῖν δ' αὐτὰ κεκραῖσθαι τῶι τὴν αἴσθησιν διὰ μικρότητα τῶν παρακειμένων μηδενὸς αὐτῶν αἰσθάνεσθαι δύνασθαι μόνου.

87 Cfr. Diog. Laerz., X, 63: Μετὰ δὲ ταῦτα δεῖ συνορᾶν ἀναφέροντα ἐπὶ τὰς αἰσθήσεις καὶ τὰ πάθη - οὕτω γὰρ ἡ βεβαιότατη πίστις ἔσται - ὅτι ἡ ψυχὴ σῶμά ἐστι λεπτομερὲς παρ' ὅλον τὸ ἄθροισμα παρεσπαρμένον, προσεμπερέστατον δὲ πνεύματι θερμοῦ τινα κρᾶσιν ἔχοντι καὶ πῆ μὲν τούτω

Quindi, vista la sostanziale affinità fra atomisti ed epicurei su questo punto, è possibile ipotizzare che Plotino sia entrato in contatto con quelli che considerava dei "punti deboli" della loro concezione dell'anima attraverso lo scritto di qualche pensatore epicureo, o forse grazie ad un'opera polemica nei confronti di questa corrente di pensiero. In effetti, l'idea che l'anima non è composta di atomi viene giustificata da Plotino in modo simile a quanto si legge nell'*Adversus Colotem* di Plutarco:

[Atomi] dai quali, di per sé, non deriva la qualità e neppure, se essi concorrono insieme, l'affezione o il cambiamento, ma l'aggregazione e l'incontro, fatti non di una mescolanza e di una connessione naturale, bensì di colpi e di rimbalzi. Cosicché dalle teorie di costoro vengono abolite la vita e l'esistenza del vivente, poiché queste pongono principi vuoti, impassibili, senza dio e senza anima, e inoltre non mescolati e discordanti.⁸⁸

Fra il passo appena citato e IV 7 [2], 3. 1-5 non vi sono significative affinità linguistiche e lessicali, ma entrambi mirano a dimostrare che corpuscoli impassibili e inanimati, che non possono mescolarsi né fondersi insieme ma soltanto aggregarsi, di certo non sono la materia di cui è composta l'anima, sostanza complessa unita simpateticamente con se stessa (oltre che con il resto del corpo).

Il fatto che Plotino e Plutarco muovano la medesima critica contro la concezione atomistica dell'anima (comune quindi a atomisti ed epicurei) induce a pensare che la fonte di Plotino sia un'opera di polemica, piuttosto che il trattato di qualche pensatore epicureo; tuttavia, visto che non vi sono significative affinità lessicali fra Plutarco e Plotino, non vi sono elementi sufficienti per stabilire se la fonte di Plotino sia proprio l'*Adversus Colotem*, o un'altra opera nota anche a Plutarco.

προσεμπερές, πῆ δὲ τούτῳ· ἔστι δὲ τὸ (τρίτον) μέρος πολλὴν παραλλαγὴν εἰληφὸς τῇ λεπτομερείᾳ καὶ αὐτῶν τούτων, συμπαθὲς διὰ τοῦτο μᾶλλον καὶ τῷ λοιπῷ ἄθροίσματι· τοῦτο δὲ πᾶν αἱ δυνάμεις τῆς ψυχῆς δηλοῦσι καὶ τὰ πάθη καὶ αἱ εὐκινήσιαί καὶ αἱ διανοήσεις καὶ ὧν στερόμενοι θνήσκομεν.

88 Cfr. Plut., *Adv. Col.*, X: [...] Ὡς οὔτε καθ' ἑαυτὰ ποιότης ἐστὶν οὔτε πάθος ἢ μεταβολὴ συνελθόντων, ἀλλ' οὐδὲ συνέλευσις ἢ σύγκρασις ποιούσα καὶ μῖξις καὶ συμφυΐαν ἀλλὰ πληγὰς καὶ ἀποπηδήσεις. Ὡστε τοῖς τούτων δόγμασι τὸ ζῆν ἀναιρεῖται καὶ τὸ ζῶον εἶναι, κενὰ καὶ ἀπαθεῖς καὶ ἀθέους καὶ ἀψύχους, ἔτι δ' ἀμίκτους καὶ ἀσυγκράτους ἀρχὰς ὑποτιθεμένοις.'

10. V 9 [5], 3. 15

All'interno dello scritto su Intelletto, idee ed essere Plotino vuole dimostrare che il νοῦς è separato e che si identifica con gli enti che contiene dentro di sé. Per poter far questo, egli deve prima cercare di definire le caratteristiche dell'Intelletto a partire da alcune considerazioni relative agli esseri: questi infatti hanno sempre una natura composita, siano essi prodotti dall'arte («τέχνη») o dalla natura («φύσει») e, fra gli enti naturali, le cose complesse vengono caratterizzate come aggregati («συγκρίματα») che si possono sempre dissolvere nella forma e negli elementi costitutivi. In 3. 14-16 si legge:

Eppure anche gli enti prodotti per natura, alcuni dei quali, formati da molti elementi e chiamati «aggregati» li dissolverai nella forma di tutti i componenti; come ad esempio un uomo in anima e corpo, e il corpo nei quattro elementi.⁸⁹

L'uso del termine «συγκρίματα» viene considerato dall'*Index Fontium* un riferimento a Democrito sulla base di una notizia riportata da Diogene Laerzio, poi confluita fra le testimonianze sul presocratico della raccolta Diels-Kranz:

E gli atomi sono infiniti per grandezza e per numero, si muovono vorticosamente nell'universo, e in questo modo generano così tutte le cose composte (συγκρίματα), fuoco, acqua, aria e terra: infatti anche questi sono unioni di determinati atomi, i quali per la loro solidità sono impassibili e inalterabili.⁹⁰

Quindi, il fatto che Plotino indichi gli enti naturali con il termine «συγκρίματα» segnalerebbe una visione della natura che discende, in ultima analisi, da Democrito; secondo tale visione gli enti naturali, diversamente da quelli intelligibili, non sono semplici, ma sono aggregazioni di elementi più semplici.

Il legame fra il vocabolo «συγκρίματα» e la concezione atomistica della natura

89 Cfr. V 9 [5], 3. 14-17: Καὶ μὴν καὶ τὰ φύσει συνεστῶτα τὰ μὲν πολυσύνθετα αὐτῶν καὶ συγκρίματα καλούμενα ἀναλύσεις εἰς τὸ ἐπὶ πᾶσι τοῖς συγκριθεῖσιν εἶδος· οἶον ἄνθρωπον εἰς ψυχὴν καὶ σῶμα, καὶ τὸ σῶμα εἰς τὰ τέσσαρα.

90 Cfr. Diog. Laerz., IX, 44 (= 68 A 1 DK): Καὶ τὰς ἀτόμους δὲ ἀπείρους εἶναι κατὰ μέγεθος καὶ πλῆθος, φέρεσθαι δ' ἐν τῷ ὅλῳ δινομένης, καὶ οὕτω πάντα τὰ συγκρίματα γεννᾶν, πῦρ, ὕδωρ, ἀέρα, γῆν· εἶναι γὰρ καὶ ταῦτα ἐξ ἀτόμων τινῶν συστήματα· [...].

è presente, oltre che nel passo di Diogene Laerzio appena citato, anche in alcuni brani di Aezio e di Galeno. Aezio infatti riporta:

Per Democrito nessun colore esiste per natura: infatti gli elementi, ossia i corpi solidi e il vuoto, sono privi di qualità; i composti (συγκρίματα) di questi prendono il colore dalla congiunzione, dall'ordine e dalla posizione, propri dei quali sono l'ordine, la figura e la posizione: oltre a questi infatti vi sono le immaginazioni. Le differenze dei colori in relazione all'immagine di essi sono quattro, cioè bianco, nero, rosso, verde.⁹¹

Anche Galeno utilizza questo termine nel *De Elementis ex Hippocrate* discutendo della fisica atomista:

Dunque tutti quanti gli atomi, essendo corpi piccolissimi, sono privi di qualità, e il vuoto è una sorta di spazio in cui i corpi, trasportati in alto e in basso, tutti per tutta l'eternità, o si intrecciano reciprocamente in qualche modo, o si urtano, o rimbalzano, e si separano e certo si ricongiungono di nuovo l'uno con l'altro in base a tali unioni, e da ciò creano tutti gli altri aggregati (συγκρίματα), e i nostri corpi, e le loro affezioni e sensazioni.⁹²

Si deve però segnalare che Plotino usa questo termine all'interno di una classificazione degli esseri che sembra richiamare quella utilizzata anche da Aristotele in tre passi della *Fisica*:

Fra gli enti alcuni sono per natura, altri per altre cause; sono per natura i viventi e le loro parti, le piante e, tra i corpi, quelli semplici, come terra, fuoco, aria e acqua (diciamo infatti che questi e quelli simili sono per natura), tutti questi enti differiscono evidentemente da quelli che non sono per natura.⁹³

91 Cfr. Aët., I 15, 8 (= 68 A 125 DK): Δ. φύσει μὲν μηδὲν εἶναι χρῶμα· τὰ μὲν γὰρ στοιχεῖα ἄποια, τὰ τε वास्तὰ καὶ τὸ κενόν· τὰ δὲ ἐξ αὐτῶν συγκρίματα κεχρῶσθαι διαταγῆ τε καὶ ῥυθμῶι καὶ προτροπῆι, ὧν ἡ μὲν ἐστὶ τάξις τὸ δὲ σχῆμα ἢ δὲ θέσις· παρὰ ταῦτα γὰρ αἱ φαντασίαι. Τούτων δὲ τῶν πρὸς τὴν φαντασίαν χρωμάτων τέτταρες αἱ διαφοραὶ, λευκοῦ μέλανος ἐρυθροῦ ὄχρου.

92 Cfr. Galeno, *De Elem. ex Hipp.*, 418, 1-18: Αἱ μὲν οὖν ἄτομοι σύμπασαι, σώματα οὖσαι μικρὰ, χωρὶς ποιότητων εἰσί· τὸ δὲ κενὸν χώρα τις, ἐν ἣ φερόμενα ταυτὶ τὰ σώματα ἄνω τε καὶ κάτω σύμπαντα διὰ παντός τοῦ αἰῶνος, ἢ περιπλέκεται πῶς ἀλλήλοις, ἢ προσκρούει, καὶ ἀποπάλλεται, καὶ διακρίνει δὲ, καὶ συγκρίνει πάλιν εἰς ἄλληλα κατὰ τὰς τοιαύτας ὁμιλίας, καὶ τούτου τὰ τε ἄλλα συγκρίματα πάντα ποιεῖ, καὶ τὰ ἡμέτερα σώματα, καὶ τὰ παθήματα αὐτῶν, καὶ τὰς αἰσθήσεις.

93 Cfr. Arist., *Phys.*, 192 b 8-13: Τῶν ὄντων τὰ μὲν ἐστὶ φύσει, τὰ δὲ δι' ἄλλας αἰτίας, φύσει μὲν τὰ τε ζῶα καὶ τὰ μέρη αὐτῶν καὶ τὰ φυτὰ καὶ τὰ ἀπλᾶ τῶν σωμάτων, οἷον γῆ καὶ πῦρ καὶ ἀήρ καὶ ὕδωρ (ταῦτα γὰρ εἶναι καὶ τὰ τοιαῦτα φύσει φαμέν), πάντα δὲ ταῦτα φαίνεται διαφέροντα πρὸς τὰ μὴ φύσει συνεστῶτα.

Nessuno di questi infatti ha il principio della produzione in sé, ma gli uni lo hanno in altri enti e fuori di sé, come una casa ed ogni altro manufatto, gli altri enti invece in se stessi ma non di per sé, quanti accidentalmente producono effetti su se stessi.⁹⁴

Poiché anche le arti lavorano la materia, le une direttamente, le altre in modo che sia facile da lavorare, e ci serviamo di tutti i mezzi disponibili come se fossero destinati a noi (in tal senso infatti siamo anche noi un fine: è duplice infatti la causa finale; si è detto negli scritti sulla filosofia).⁹⁵

Come Plotino, Aristotele traccia una distinzione fra gli enti naturali e quelli prodotti dalla ποίησις e, inoltre, tematizza il legame arte-natura sulla base delle diverse finalità degli enti. Tuttavia, nella *Fisica* non compare il termine «συγκρίματα», che invece viene utilizzato da Diogene Laerzio, Aezio e Galeno in relazione alla fisica di Democrito.

In V 9 [5] quindi Plotino riprende un termine centrale nella fisica atomista, pur non citando gli atomisti, e lo inserisce mentre, sulla scia di Aristotele, traccia una distinzione fra enti naturali e non. È difficile stabilire quale sia la fonte di Plotino per l'utilizzo di «συγκρίματα», visto che il termine è attestato da vari autori, ed i contesti in cui essi lo inseriscono sono diversi da quello di V 9 [5], 3; tuttavia, questo passo mostra come Plotino talvolta possa riprendere termini-chiave di determinate teorie o filosofie per rivestirli di un nuovo significato: infatti, nel brano in questione egli riesce ad esprimere meglio, grazie a «συγκρίματα», una caratteristica degli enti naturali che è assente nei brani della *Fisica* da cui riprende l'impostazione preliminare della ricerca.

11. VI 3 [44], 25. 1-5

Di questo passo si è già discusso a 2. 33, nella sezione dedicata ad Anassagora, poiché il riferimento che Plotino fa a «συγκρίσεις» e «διακρίσεις» viene messo in relazione dall'*Index Fontium* con Aezio, I 17, 2 in cui vengono menzionati i seguaci di Anassagora e di Democrito. A VI 3 [44], 25. 1-5 si legge:

94 Cfr. Arist., *Phys.*, 192 b 28-32: Οὐδὲν γὰρ αὐτῶν ἔχει τὴν ἀρχὴν ἐν ἑαυτῷ τῆς ποιήσεως, ἀλλὰ τὰ μὲν ἐν ἄλλοις καὶ ἔξωθεν, οἷον οἰκία καὶ τῶν ἄλλων τῶν χειροκμητῶν ἕκαστον, τὰ δ' ἐν αὐτοῖς μὲν ἀλλ' οὐ καθ' αὐτά, ὅσα κατὰ συμβεβηκὸς αἴτια γένοιντ' ἂν αὐτοῖς.

95 Cfr. Arist., *Phys.*, 194 a 33-36: Ἐπεὶ καὶ ποιοῦσιν αἱ τέχναι τὴν ὕλην αἱ μὲν ἀπλῶς αἱ δὲ εὐεργόν, καὶ χρώμεθα ὡς ἡμῶν ἕνεκα πάντων ὑπαρχόντων (ἐσμὲν γὰρ πῶς καὶ ἡμεῖς τέλος· διχῶς γὰρ τὸ οὐ ἕνεκα· εἴρηται δ' ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας).

Si deve esaminare in modo particolare la contrazione e la dilatazione. Forse sono movimenti diversi da quelli sopra elencati, cioè generazione e corruzione, accrescimento e diminuzione, mutamento di luogo, alterazione, oppure bisogna ricondurli a questi, o bisogna porre alcuni di essi come contrazioni e dilatazioni?⁹⁶

E Aezio riporta:

I seguaci di Anassagora e di Democrito sostengono che le mescolanze siano una giustapposizione di elementi.⁹⁷

Come si è mostrato precedentemente, le notizie riportate in VI 3 [44] presentano però maggiori affinità, per i termini usati e per il contesto in cui sono inserite, con *Phys.* 243 b 7-12 piuttosto che con Aezio, I 17, 2. Nella *Fisica* infatti Aristotele definisce «συγκρίσεις» e «διακρίσεις» come tipi di dispersioni («διώσεις») e compressioni («συνώσεις»):

Parimenti, <sono forme di repulsione e trazione> anche le altre congiunzioni e disgregazioni - tutte quante infatti saranno dispersioni o compressioni - tranne quante rientrano fra generazioni e corruzioni. Allo stesso tempo, è chiaro che la congiunzione e la dilatazione non sono un tipo diverso di movimento: tutte infatti si suddividono fra <i tipi di movimento> già menzionati.⁹⁸

In VI 3 [44], 25. 1-5 Plotino parla dei moti locali, proprio come Aristotele in *Phys.*, 243 b 7-12 e, come Aristotele, menziona «συγκρίσεις» e «διακρίσεις». Inoltre, il fatto che né Plotino né Aristotele facciano il nome di Anassagora e di Democrito fa dubitare addirittura che Plotino intendesse riferirsi precisamente a questi antichi pensatori: sembra assai più probabile infatti che egli volesse riprendere il modello di discussione seguito da Aristotele nella *Fisica* anziché

96 Cfr. VI 3 [44], 25. 1-5: Σύγκρισις δὲ καὶ διάκρισις ἐπισκεπτέα πῶς. Ἄρ' ἕτεραι κινήσεις τῶν εἰρημένων, γενέσεως καὶ φθορᾶς, αὔξης καὶ φθίσεως, τοπικῆς μεταβολῆς, ἀλλοιώσεως, ἢ εἰς ταύτας αὐτὰς ἀνακτέον, ἢ τούτων τινὰς συγκρίσεις καὶ διακρίσεις θετέον;

97 Cfr. Aët., I 17, 2 (= 59 A 54 DK): Οἱ περὶ Ἀναξαγόραν καὶ Δημόκριτον τὰς κράσεις κατὰ παράθεσιν γίνεσθαι τῶν στοιχείων.

98 Cfr. Arist., *Phys.*, 243 b 7-12: Ὁμοίως δὲ καὶ αἱ ἄλλαι συγκρίσεις καὶ διακρίσεις – ἅπασαι γὰρ ἔσονται διώσεις ἢ συνώσεις – πλὴν ὅσαι ἐν γενέσει καὶ φθορᾷ εἰσιν. Ἄμα δὲ φανερόν ὅτι οὐδ' ἔστιν ἄλλο τι γένος κινήσεως ἢ σύγκρισις καὶ διάκρισις· ἅπασαι γὰρ διανέμονται εἰς τινὰς τῶν εἰρημένων.

confutare antiche δόξαι.

12. VI 3 [44], 25. 30-35

All'interno del medesimo paragrafo di cui si è appena discusso, VI 3 [44], 25, Plotino sembra inserire un riferimento a Leucippo chiedendosi se dilatazione e contrazione siano fenomeni in qualche modo legati all'alterazione («ἀλλοιώσις»), sebbene ne siano ben distinte:

Oppure è necessario anche in questo caso che le contrazioni e le dilatazioni precedano certe affezioni, e che queste siano diverse da contrazioni e dilatazioni? Infatti né le altre alterazioni sono tali, né la rarefazione e la condensazione sono del tutto condensazione e dilatazione o derivano da queste: in questo modo infatti si ammetterebbe anche il vuoto.⁹⁹

Plotino infatti sottolinea che, quando si ha la condensazione, vi è anche alterazione, poiché la condensazione è una forma di contrazione (e ciò viene dimostrato attraverso l'esempio della mescolanza di acqua e vino, il cui risultato è qualcosa di diverso da entrambi i componenti originari); inoltre, si ha un'alterazione anche quando c'è un fenomeno di rarefazione, la quale è una forma di dilatazione. Di conseguenza, rarefazione e condensazione sono sì riconducibili a dilatazione e contrazione, ma al tempo stesso sono fenomeni diversi; se così non fosse, secondo Plotino si ammetterebbe l'esistenza del vuoto.

L'*Index Fontium* considera 25. 30-35 come un rimando a Leucippo sulla base della testimonianza 67 A 6 DK, che comprende un passo della *Metafisica*, dove Aristotele riporta che, secondo gli atomisti, tutto deriva da un medesimo sostrato che differenziandosi dà origine ai vari enti:

E come coloro che fanno dell'uno la sostanza che è sostrato generano le altre cose dalle affezioni di quella, ponendo il raro e il denso come principi delle affezioni, allo stesso modo anche questi dicono che le differenze sono causa di tutte le altre cose.¹⁰⁰

99 Cfr. VI 3 [44], 25. 30-35: Ἡ φατέον καὶ ἐνταῦθα ἡγεῖσθαι τὰς συγκρίσεις καὶ διακρίσεις τινῶν ἀλλοιώσεων, ἐτέρας δὲ αὐτὰς εἶναι συγκρίσεων ἢ διακρίσεων· οὔτε γὰρ τὰς ἄλλας ἀλλοιώσεις εἶναι τοιαύτας, οὔτε τὴν ἀραίωσιν καὶ πύκνωσιν σύγκρισιν καὶ διάκρισιν ἢ ἐκ τούτων ὅλως εἶναι· οὔτω γὰρ ἂν τις καὶ κενὸν παραδέχοιτο.

100 Cfr. Arist., *Met.*, 985 b 10-13 (= 67 A 6 DK): Καὶ καθάπερ οἱ ἐν ποιῶντες τὴν ὑποκειμένην

Il riferimento a rarefazione e contrazione si ha però anche in due passi della *Fisica*:

Nello stesso modo argomentano anche quanti basano generazione e corruzione su condensazione e rarefazione: infatti dispongono queste cose mediante aggregazione e disgregazione.¹⁰¹

Ancora, principio di tutte le affezioni sono condensazione e rarefazione; e infatti pesante e leggero, molle e duro, caldo e freddo sembrano essere dei tipi di condensazioni e rarefazioni. E condensazione e rarefazione sono aggregazione e disgregazione, in base alle quali si dicono genesi e corruzione delle sostanze.¹⁰²

Nel primo brano Aristotele riferisce che, secondo alcuni, condensazione e rarefazione sono fenomeni legati alla generazione ed alla corruzione dovuti all'aggregazione ed alla disgregazione; il medesimo concetto viene ripetuto anche nel secondo brano, in cui si aggiunge però che condensazione e rarefazione sono principi di tutte le affezioni.

Il contesto di VI 3 [44] è lo stesso dei due passi su rarefazione e condensazione della *Fisica*, in cui però non si fa menzione di contrazione e dilatazione. Inoltre, come si è visto, il VI 3 [44], 25. 30-35 è stato messo in relazione con Leucippo, senza però che Plotino dichiarasse di riportare δόξαι altrui: tuttavia, lo scopo di Plotino non è esporre quanto altri hanno sostenuto in precedenza (come nei passi dialettici delle opere aristoteliche), ma dimostrare che alcune alterazioni non sono riconducibili a condensazioni e rarefazioni, contrazioni e dilatazioni e, di conseguenza, che non tutti i fenomeni sono il risultato di interazioni di particelle che si muovono nel vuoto; solo dimostrando questo Plotino può giungere alla conclusione che alcuni moti dell'anima (quali l'apprendimento e l'insegnamento) non sono dovuti a contrazioni e quindi non hanno una causa meccanica.

οὐσίαν τᾶλλα τοῖς πάθεσιν αὐτῆς γεννᾶσι, τὸ μανὸν καὶ τὸ πυκνὸν ἀρχὰς τιθέμενοι τῶν παθημάτων, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ οὗτοι τὰς διαφορὰς αἰτίας τῶν ἄλλων εἶναι φασιν.

101 Cfr. Arist., *Phys.*, 265 b 30-32: Τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ ὅσοι διὰ πυκνότητα ἢ μανότητα κατασκευάζουσι γένεσιν καὶ φθοράν· συγκρίσει γὰρ καὶ διακρίσει ταῦτα διακοσμοῦσιν.

102 Cfr. Arist., *Phys.*, 260 b 7-12: Ἔτι δὲ πάντων τῶν παθημάτων ἀρχὴ πύκνωσις καὶ μάνωσις· καὶ γὰρ βαρὺ καὶ κοῦφον καὶ μαλακὸν καὶ σκληρὸν καὶ θερμὸν καὶ ψυχρὸν πυκνότητες δοκοῦσιν καὶ ἀραιότητες εἶναι τινες. Πύκνωσις δὲ καὶ μάνωσις σύγκρισις καὶ διάκρισις, καθ' ἃς γένεσις καὶ φθορὰ λέγεται τῶν οὐσιῶν.

Da questa prospettiva è possibile mettere in relazione VI 3 [44], 25. 30-35 con un passo del commento di Simplicio alle *Categorie* di Aristotele, in cui si riporta una testimonianza sul concetto stoico di «τόνος»:

Gli stoici pongono che la rarefazione e la condensazione siano una forza o meglio un movimento, l'una verso l'interno, l'altra verso l'esterno; credono anche che l'una sia causa dell'essere, e l'altra dell'essere in un certo modo.¹⁰³

Secondo gli stoici il «τόνος», ciò che tiene unite tutte le cose e dà loro una certa continuità, ha due moti fondamentali: il primo, «μανωτική», genera rilassatezza, è diretto verso l'interno e produce l'essere delle cose; il secondo, «πυκνωτική», dà origine alla consistenza, è diretto all'interno e determina le qualità. Gli stoici quindi fanno dipendere gli esseri e le loro qualità da movimenti di condensazione e di rarefazione del «τόνος», e ciò sembra renderli il probabile bersaglio della polemica sviluppata in VI 3 [44]; inoltre, alla fine della discussione su rarefazione e condensazione, Plotino aggiunge che, riconducendo questi due fenomeni a dilatazione e contrazione si ammette l'esistenza del vuoto, tesi questa che gli stoici respingono fortemente, in quanto negano che possa esserci del vuoto all'interno del cosmo.¹⁰⁴

Quindi, sulla base dell'analisi svolta fino ad ora credo di poter affermare che il riferimento a rarefazione e condensazione in VI 3 [44], 25. 30-35 sia una ripresa di tesi aristoteliche esposte nella *Fisica* (piuttosto che nella *Metafisica*, come invece sembra suggerire l'*Index Fontium* mettendo in relazione il passo in questione con 67 A 6 DK) e, inoltre, che la critica di Plotino fosse rivolta non tanto agli atomisti quanto, piuttosto, agli stoici che spiegavano la generazione di ogni cosa in termini di contrazione e dilatazione.

13. Conclusioni

In questa sezione sono stati presi in esame riferimenti, allusioni e citazioni di atomisti, per i quali non è stato possibile risalire ad una fonte unitaria (sia essa un'opera o un autore).

103 Cfr. Simpl., *In Arist. categ.*, 68 E (= SVF, [B.f.] 452): Οἱ δὲ Στωϊκοὶ δύνανται ἢ μᾶλλον κίνησιν τὴν μανωτικὴν καὶ πυκνωτικὴν τίθενται, τὴν μὲν ἐπὶ τὰ ἔσω, τὴν δὲ ἐπὶ τὰ ἔξω· καὶ τὴν μὲν τοῦ εἶναι, τὴν δὲ τοῦ ποῖον εἶναι νομίζουσιν αἰτίαν.

104 Cfr. Galen., *De qualitibus incorporeis*, 4 XIX, 474 (= SVF, [B.f.] 502 [2]): Ὅτι τε μηδὲν εἶναι φασὶν ἐν τῷ κόσμῳ κενὸν οἱ Στωϊκοί: Gli stoici dicono che nel cosmo non c'è nessun vuoto.

I brani IV 5 [29], 2. 12-13, e di VI 3 [44] 25. 1-5 e 30-35, in cui l'*Index Fontium* segnala la presenza di riferimenti a teorie atomiste, sembrano piuttosto essere la ripresa (forse in chiave anti-stoica) di alcune considerazioni sui vari tipi di alterazioni sviluppate da Aristotele nella *Fisica*.

Un altro passo che, diversamente da quanto suggerisce l'*Index Fontium*, forse non vuole essere una polemica rivolta specificamente contro gli atomisti è II 7 [37], 1. 5-8, dove Plotino fornisce delle informazioni sulla dottrina stoica delle mescolanze riportate anche da Alessandro nel *De mixtione*: non è certo se la fonte di Plotino sia il trattato di Alessandro oppure un trattato stoico da cui anche Alessandro dipende; in ogni caso, però, sembra di poter ricondurre il brano ad una delle fonti tradizionali di Plotino, ossia quelle menzionate da Porfirio nella sua biografia.

Un altro riferimento che può essere messo in relazione con una delle fonti tradizionali di Plotino, ossia la *Metafisica* di Aristotele, è II 4 [12], 11. 29, in cui il vuoto postulato dagli atomisti è interpretato come causa materiale; non è però chiaro se la dipendenza di Plotino da Aristotele sia diretta o se quanto viene riportato nella *Metafisica* sia stato poi rielaborato in ambito platonico prima di essere ripreso da Plotino.

Una parziale ma significativa analogia con i *Placita* di Aezio si ha in III 1 [3], 2. 9-15, ma l'analisi di questo passo induce a ipotizzare la comune dipendenza di Plotino e di Aezio da una fonte comune, piuttosto che quella di Plotino da Aezio.

Non è però stato possibile rintracciare la fonte della maggior parte delle citazioni degli atomisti: resta infatti un enigma l'origine di III 1 [3], 3. 9-25, dove Plotino critica le teorie atomiste sviluppando e assemblando argomenti già presenti nelle opere di Aristotele e di Alessandro; altrettanto enigmatica è l'origine di V 9 [5], 3. 15, dove Plotino usa «συγκρίματα», termine che rimanda alla fisica atomistica, in un contesto che riproduce la distinzione aristotelica fra enti naturali ed enti artificiali. Comunque, è molto probabile che non si possa rintracciare la fonte di III 1 [3], 3. 9-25 e di V 9 [5], 3. 15 perché in questi passi Plotino è originale nel riprendere e criticare gli atomisti.

Inoltre, non si è rintracciata l'origine di II 4 [12], 7. 20-28, III 6 [26], 12. 22-25, IV 4 [28], 29. 32-33 e IV 7 [2], 3. 1-3, sebbene il fatto che questi passi presentino delle notevoli affinità con quanto viene riportato da Galeno, Plutarco e Sesto Empirico induce a ipotizzare la dipendenza di Plotino da opere che

solitamente non sono annoverate fra le sue fonti.

La maggior parte delle citazioni di atomisti resta quindi di origine ignota: in alcuni casi ciò è dovuto, probabilmente, all'originalità di Plotino, mentre in altri alla consultazione di opere perdute oppure non considerate come sue fonti. Si deve però tener conto che spesso Plotino mira a colpire chi pone gli atomi come principi, quindi rivolgendosi indistintamente ad atomisti ed epicurei: ciò spiega, da un lato, il fatto che Aristotele non è la fonte privilegiata per le informazioni e gli argomenti da lui utilizzati (diversamente da quanto avviene nei casi degli altri presocratici analizzati fino ad ora) e, dall'altro, la necessità di tener conto delle opere degli epicurei o di autori critici nei confronti degli epicurei come probabili fonti di Plotino.

5.

Riferimenti ad Empedocle nelle Enneadi

Analisi dei brani e considerazioni sulle possibili fonti

1. I 4 [46], 8. 2-5

Plotino si serve di un'immagine empedoclea per descrivere in maniera incisiva l'atteggiamento del saggio di fronte alle avversità. In I 4 [46], trattato dedicato alla felicità, Plotino sostiene che il saggio, anche qualora si trovi a fronteggiare situazioni molto difficili, non ispirerà affatto pietà, giacché brilla nella sofferenza proprio come una lampada in mezzo alla tempesta:

E nel soffrire egli (*scil.*, il saggio) non susciterà pietà, ma la fiamma che è dentro di lui brilla, come una luce nella lampada malgrado le forti raffiche di vento nella violenta tempesta.¹

Come segnala l'*Index Fontium*, l'immagine della lampada nella tempesta è una ripresa di Empedocle, il quale se ne serve nel fr. 84, 3-4 DK. Tale frammento è riportato da Aristotele nel *De Sensu*:

Empedocle sembra ritenere che, quando la luce esca dall'occhio, come si è detto prima, si veda. Certo egli parla così: «Come quando qualcuno, pensando di uscire nella notte tempestosa, si arma di un lume, splendore di fuoco ardente, adattando lanterne che proteggono da venti di ogni tipo, e dissipano il soffio dei venti che spirano, e la luce proiettandosi fuori, quanto più è sottile, brilla sulla soglia con raggi infaticabili; così allora l'antico fuoco, racchiuso nelle membrane con sottili veli stava nella pupilla rotonda, i quali sono forati da meravigliose cavità che la difendono dall'acqua profonda che la circonda, e il fuoco si proiettava al di fuori, quanto più è sottile». Talvolta egli dice che si vede in questo modo, talvolta invece grazie ad effluvi che provengono dagli oggetti visti.²

1 Cfr. I 4 [46], 8. 2-5: Καὶ οὐκ ἔλπεινός ἐσται ἐν τῷ ἀλγεῖν, ἀλλὰ τὸ αὐτοῦ καίεται ἔνδον φέγγος, οἷον ἐν λαμπτήρι φῶς πολλοῦ ἔξωθεν πνέοντος ἐν πολλῇ ζάλῃ ἀνέμων καὶ χειμῶνι.

2 Cfr. Arist., *De sens.*, 437 b 23- 438 a 5 (= 31 B 84 DK): 'E. δ' ἔοικε νομίζοντι ὅτε μὲν ἐξιόντος τοῦ φωτός, ὥσπερ εἴρηται πρότερον, βλέπειν. Λέγει γοῦν οὕτως· ὥς δ' ὅτε τις πρόοδον νοέων

Aristotele cita il frammento per spiegare come avviene il fenomeno della visione secondo Empedocle, all'interno di un contesto chiaramente fisico. Il fr. 84 DK viene riportato anche da Alessandro nel suo commento al *De sensu*:

E per prima cosa egli (*scil.*, Aristotele) cita i suoi versi, in cui anch'egli ritiene che la luce sia fuoco e che essa si diffonda e venga emessa dagli occhi e che grazie ad essa si abbia la vista. Con i suoi versi infatti egli assimila la luce emessa dagli occhi alla luce prodotta dalle lucerne. Come infatti uno che stia per viaggiare di notte, dopo aver preparato un lume, lo introduce in una lanterna (la lanterna infatti respinge e blocca i soffi che provengono dall'esterno, ma lascia uscire la parte più sottile del fuoco, che è appunto luce), così, dice, anche il fuoco racchiuso nelle membrane è circondato da sottili pellicole, le quali respingono ciò che provenendo dall'esterno distrugge il fuoco e non lo lasciano disturbare la pupilla, ma lasciano passare all'esterno la parte più sottile del fuoco. Egli potrebbe definire le lampade che tengono lontano «protettrici» poiché tengono lontani i soffi e proteggono il fuoco circondato da essi; oppure «protettrici» in quanto solidi e in virtù della loro solidità respingono i soffi. E il fuoco «fine» in quanto per la sua sottigliezza si spande e può passare attraverso ciò che è solido. E «sulla soglia» è in cielo. Omero dice: «Lo afferrò scagliandolo dalla soglia, finché non fosse giunto sulla terra mezzo morto». Egli disse: «Con sottili veli si versava nell'ampia pupilla» anziché «con sottili pellicole circondava la tonda pupilla», servendosi poeticamente in riferimento al nome della pupilla di «veli» anziché di «pellicole».³

ὀπλίσσατο λύχον χειμερίην διὰ νύκτα, πυρὸς σέλας αἰθομένοιο, / ἄμας παντοίων ἀνέμων
λαμπτήρας ἀμοργούς, / οἷ τ' ἀνέμων μὲν πνεῦμα διασκιδῶσιν ἀέντων, / φῶς δ' ἔξω διαθρῶσκον,
ὅσον ταναώτερον ἦεν, / λάμπεσκεν κατὰ βηλὸν ἀτειρέσιν ἀκτίνεσσιν / ὧς δὲ τότ' ἐν μήνιξι
ἐεργμένον ὠγύγιον πῦρ / λεπτήσιν (τ') ὀθόνησι λοχάζετο κύκλοπα κούρην, / (αἷ) χοάνησι δίαντα
τετρήατο θεσπεσίησιν / αἶ δ' ὕδατος μὲν βένθος ἀπέστεγον ἀμφιναέντος, / πῦρ δ' ἔξω διέεσκον,
ὅσον ταναώτερον ἦεν, ὅτε μὲν οὕτως ὄραν φησιν, ὅτε δὲ ταῖς ἀπορροίαις ταῖς ἀπὸ τῶν ὄρωμένων.

- 3 Cfr. Alex., *In de sens.*, 23.1-24.6 (= 31 B 84 DK): Καὶ πρῶτόν γε παρατίθεται αὐτοῦ τὰ ἔπη, δι' ὧν ἠγεῖται καὶ αὐτὸς πῦρ εἶναι τὸ φῶς καὶ τοῦτο ἐκ τῶν ὀφθαλμῶν προχεῖσθαι τε καὶ ἐκπέμπεσθαι καὶ τούτῳ τὸ ὄραν γίνεσθαι. Ἀπεικάζει γὰρ διὰ τῶν ἐπῶν τὸ ἐκπεμπόμενον ἀπὸ τῆς ὄψεως φῶς τῷ διὰ τῶν λυχνούχων φωτί. Ὡς γὰρ ὀδοιπορεῖν τις νυκτὸς μέλλων λύχον παρασκευασάμενος ἐντίθησιν εἰς λαμπτήρα (ὁ γὰρ λαμπτήρ τὰ μὲν ἔξωθεν πνεύματα ἀπειρῆγει τε καὶ κωλύει, τοῦ δὲ πυρὸς τὸ λεπτότατον εἰς τὸ ἔξω διήσιν, ὅπερ ἐστὶ φῶς), οὕτω, φησίν, καὶ ἐν ταῖς μήνιξι καθειργόμενον τὸ πῦρ ὑπὸ λεπτῶν ὑμένων περιέχεται, οἱ τὰ μὲν ἔξωθεν προσπίπτοντα λυμαντικά τοῦ πυρὸς ἀπειρῆγουσι καὶ οὐκ ἐῶσιν ἐνοχλεῖν τῇ κόρῃ, τὸ δὲ λεπτότατον τοῦ πυρὸς εἰς τὸ ἔξω διαῖσιν. Ἀμοργούς δὲ τοὺς λαμπτήρας λέγοι ἂν τοὺς ἀπειρῆκτικούς ἀπὸ τοῦ ἀπερύκειν τὰ πνεύματα καὶ σκέπειν τὸ περιεχόμενον ὑπ' αὐτῶν πῦρ ἢ ἀμοργούς τοὺς πυκνοὺς καὶ διὰ πυκνότητα ἀπερύκοντας τὰ πνεύματα. Ταναὸν δὲ τὸ πῦρ τὸ διὰ λεπτότητα τεινόμενόν τε καὶ διεκπίπτειν διὰ τῶν πυκνῶν δυνάμενον. Κατὰ βηλὸν δὲ κατὰ τὸν οὐρανόν. Ὅμηρος ῥίπτασκεν τεταγῶν ἀπὸ βηλοῦ, ὄφρ' ἂν ἴκηται γῆν ὀλιγηπελέων'. Λεπτῆσι δὲ ὀθόνησιν ἐχεύατο κύκλοπα κούρην εἶπεν ἀντὶ τοῦ ἁλεπτοῖς ὑμέσι περιέλαβε τὴν κυκλοτερῆ κόρην', πρὸς τὸ ὄνομα τῆς κόρης

La citazione e l'esegesi del frammento fatte da Alessandro dipendono chiaramente da Aristotele, in quanto nel commento non si aggiunge nulla che non si trovi anche nel *De sensu*, ed anche il contesto è lo stesso.

Plotino potrebbe essere entrato in contatto con il fr. 84 DK grazie ad Aristotele ed Alessandro; tuttavia, entrambi lo riportano in relazione alla teoria empedoclea della vista, mentre Plotino ne dà un'interpretazione morale: per questo motivo quanto si legge a 8. 2-5 forse non è tanto da mettere in relazione con Aristotele e Alessandro, fonti autorevoli del frammento, quanto, piuttosto, con un passo delle *Quaestiones romanae*:

Proprio come i Pitagorici fanno delle piccole cose i simboli di quelle grandi, impedendo di «star seduto sulla chenice» e di «non attizzare il fuoco con la lama», così gli antichi si servirono di molti enigmi, soprattutto in riferimento ai sacerdoti; e per quanto riguarda la lanterna? La lanterna infatti è simile al corpo che circonda l'anima. L'anima al suo interno infatti è luce, ed è necessario che ciò che di essa è intelligente e assennato sia ciò che sempre cede e vede, e non si chiude mai neppure spegnendosi.⁴

Plutarco riporta che, come i pitagorici, anche gli aruspici vedono negli oggetti di uso comune dei simboli di realtà superiori, poiché le lanterne che essi portano sempre con sé alludono alle anime contenute nei corpi. Il riferimento ai pitagorici che Plutarco fa in queste righe sembra indicare che siano stati questi filosofi a introdurre la prassi poi ripresa dagli aruspici; tuttavia, come avrò modo di dimostrare in seguito, nella tarda antichità Empedocle veniva considerato un esponente del pitagorismo, e ciò spiegherebbe perché Plutarco avrebbe potuto mettere in relazione un'immagine empedoclea con il pitagorismo (e, di rimando, con gli aruspici, anch'essi legati, in qualche modo, da Plutarco con questa filosofia).

Il passo di Plutarco e quello di Plotino sono accomunati dal fatto di equiparare

χρησάμενος ποιητικῶς ταῖς ὀθόνας ἀντὶ τῶν ὑμένων.

4 Cfr. Plut., *Quaest. rom.*, 72. 281 a-b: Ἡ καθάπερ οἱ Πυθαγορικοὶ μικρὰ μεγάλων ἐποιοῦντο σύμβολα καλύοντες ἐπὶ χοίνικος καθῆσθαι καὶ πῦρ μαχαίρα μὴ σκαλεῦειν οὕτως οἱ παλαιοὶ πολλοῖς αἰνίγμασιν ἐχρῶντο καὶ μάλιστα πρὸς τοὺς ἱερεῖς, οἷόν ἐστι καὶ τὸ τοῦ λαμπτήρος; ἔοικε γὰρ ὁ λαμπτήρ τῷ περιέχοντι τὴν ψυχὴν σώματι. Φῶς γὰρ ἐστὶν ἢ ἐντὸς ψυχῆ καὶ δεῖ τὸ συνετὸν καὶ φρόνιμον ἀεὶ ἀναπεπταμένον αὐτῆς εἶναι καὶ δεδορκὸς καὶ μηδέποτε συγκεκλειῆσθαι μηδ' ἀποπνεόμενον.

L'espressione ἐπὶ χοίνικος καθῆσθαι, cioè «star seduto sulla chenice», sul cibo (la chenice infatti era l'unità di misura per i solidi), significa «mangiare a sbafo».

l'anima alla luce: in *Quest. rom.* 281 a-b infatti il corpo è descritto come una lanterna la cui luce deriva dall'anima, ed in I 4 [46], 8 il saggio riesce a brillare proprio come una lampada nella tempesta, grazie all'impassibilità ed alla virtù, cioè, in ultima analisi, alla sua anima. Credo quindi che in I 4 [46], 8 Plotino non attinga direttamente da nessuna fonte ma, piuttosto, interpreti in maniera originale quanto riporta Plutarco, il quale riprende l'immagine empedoclea (per lui probabilmente pitagorica) della lanterna nella tempesta, vedendovi un'allusione all'anima ed al suo primato sul corpo.

2. II 4 [12], 7.1-2

In II 4 [12] Plotino, discutendo delle idee sulla materia dei predecessori, critica apertamente Empedocle:

Empedocle, avendo posto gli elementi nella materia, ha la loro corruzione che lo smentisce.⁵

L'errore di Empedocle consiste nell'aver posto gli elementi («στοιχεῖα») nella materia, e lo dimostra la loro corruzione. L'*Index Fontium* considera questo passo come un riferimento al resoconto delle tesi empedoclee fatto da Aristotele nella *Metafisica*:

Alcuni infatti parlano del principio in quanto materia, sia che ne ipotizzino uno solo sia che ne ipotizzino molti, e qualora lo pongano come corpo o qualora lo pongano come incorporeo (come Platone parlando del Grande e del Piccolo, gli Italici dell'indefinito, Empedocle di fuoco, terra, acqua e aria, e Anassagora dell'infinità delle omeomerie [...]).⁶

Qui infatti i quattro elementi sono considerati principio materiale. Una visione analoga della filosofia di Empedocle si ha anche nel *De generatione et corruptione*:

5 Cfr. II 4 [12], 7. 1-2: Ἐμπεδοκλῆς δὲ τὰ στοιχεῖα ἐν ὕλῃ θέμενος ἀντιμαρτυροῦσαν ἔχει τὴν φθορὰν αὐτῶν.

6 Cfr. Arist., *Met.*, 988 a 22- 28: Οἱ μὲν γὰρ ὡς ὕλην τὴν ἀρχὴν λέγουσιν, ἢν τε μίαν ἢν τε πλείους ὑποθῶσι, καὶ ἂν τε σῶμα ἂν τε ἀσώματον τοῦτο τιθῶσιν (οἷον Πλάτων μὲν τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν λέγων, οἱ δ' Ἴταλικοὶ τὸ ἄπειρον, Ἐμπεδοκλῆς δὲ πῦρ καὶ γῆν καὶ ὕδωρ καὶ ἀέρα, Ἀναξαγόρας δὲ τὴν τῶν ὁμοιομερῶν ἀπειρίαν· [...]).

Altri <affermano che la materia sia> più di una nel numero - gli uni fuoco e terra, gli altri questi e l'aria per terza, altri ancora anche l'acqua per quarta di questi, come Empedocle - dall'aggregazione e dalla separazione di questi o dalla loro alterazione derivano la generazione e la corruzione delle cose.⁷

La fonte delle notizie riportate da Plotino è sicuramente Aristotele, che dà prova di considerare i quattro elementi come principio materiale tanto nella *Metafisica* quanto nel *De generatione et corruptione*; Aristotele tuttavia non fa alcun riferimento alla corruzione, indicata da Plotino quale prova della natura materiale degli elementi, dato che nella *Metafisica* si legge:

Anassimene e Diogene posero anteriormente all'acqua e come principio per eccellenza fra i corpi semplici l'aria, invece Ippaso di Metaponto ed Eraclito il fuoco, Empedocle i quattro elementi aggiungendo a quelli già detti la terra come quarto (questi infatti permangono sempre e non divengono se non per numero e piccolezza, aggregandosi nell'uno o disgregandosi dall'uno).⁸

I quattro elementi non sono soggetti al divenire secondo Aristotele, se non sotto forma di aumento e diminuzione della loro quantità.

Credo però che la «φθορά» cui accenna Plotino dipenda comunque da Aristotele, seppur in maniera indiretta, in quanto Plotino potrebbe aver sviluppato quanto si legge in *De gen. et corr.*, 331 b 33-36:

Vale lo stesso anche negli altri (*scil.* elementi): in tutti quelli consecutivi infatti esiste l'identico e il contrario, cosicché allo stesso tempo è chiaro che avvengono le trasformazioni da un elemento ad un altro quando se ne distrugge uno solo, e quelle da due ad uno quando se ne distruggono di più.⁹

7 Cfr. Arist., *De gen. et corr.*, 329 a 1-5: Οἱ δὲ πλείω τὸν ἀριθμὸν ἑνός, οἱ μὲν πῦρ καὶ γῆν, οἱ δὲ ταῦτά τε καὶ ἀέρα τρίτον, οἱ δὲ καὶ ὕδωρ τούτων τέταρτον, ὡσπερ Ἐμπεδοκλῆς· ἐξ ὧν συγκρινομένων καὶ διακρινομένων ἢ ἀλλοιουμένων συμβαίνει τὴν γένεσιν καὶ τὴν φθορὰν τοῖς πράγμασιν.

8 Cfr. Arist., *Met.* 984 a 5-11: Ἀναξίμενης δὲ ἀέρα καὶ Διογένης πρότερον ὕδατος καὶ μάλιστα ἀρχὴν τιθέασιν τῶν ἀπλῶν σωμάτων, Ἰππασος δὲ πῦρ ὁ Μεταποντῖνος καὶ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος, Ἐμπεδοκλῆς δὲ τὰ τέτταρα, πρὸς τοῖς εἰρημένους γῆν προστιθεὶς τέταρτον (ταῦτα γὰρ αἰεὶ διαμένειν καὶ οὐ γίνεσθαι ἀλλ' ἢ πλήθει καὶ ὀλιγότητι, συγκρινόμενα καὶ διακρινόμενα εἰς ἓν τε καὶ ἐξ ἑνός) [...].

9 Cfr. Arist., *De gen. et corr.*, 331 b 33-36: Ὁμοίως δὲ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις· ἐν ἅπασιν γὰρ τοῖς ἐφεξῆς ἐνυπάρχει τὸ μὲν ταῦτὸ τὸ δ' ἐναντίον, ὡσθ' ἅμα δῆλον ὅτι τὰ μὲν ἐξ ἑνός εἰς ἓν μεταβαίνοντα ἐνός φθαρέντος γίνεται, τὰ δ' ἐκ δυοῖν εἰς ἓν πλείονων.

La trasformazione di un elemento in un altro comporta la distruzione di una o più affezioni: solo in questo senso, ossia legando «φθορά» e «μεταβολή», si può parlare di distruzione degli elementi come fa Plotino a II 4 [12], 6. 1-3. Sembra quindi probabile che Plotino riprenda direttamente da Aristotele l'idea che i quattro elementi di Empedocle siano materia, e che possa addurre come prova di ciò la corruzione sulla base di una particolare interpretazione di tesi e spunti aristotelici.

3. III 2 [47], 2. 2-5

Nella prima parte del lungo trattato dedicato alla provvidenza, Plotino sostiene che questo mondo partecipi dell'Intelletto, e che ne sia una dimostrazione la provvidenza stessa, definita come conformità del cosmo ad un piano razionale. Il mondo intelligibile è uno, e da esso deriva quello sensibile, che non è veramente unico ma è molteplice e diviso in parti; a causa della separazione spaziale ogni cosa è imperfetta e distinta dalle altre, poiché fra esse non c'è più solo Amore ma è subentrata anche la Contesa («οὐκέτι φιλία μόνον, ἀλλὰ καὶ ἔχθρα»):

Certo da quel cosmo vero e unico si crea questo che non è veramente uno; certo è molteplice e diviso l'uno dall'altro ed è divenuto estraneo, e «non più solo Amore, ma anche Contesa» per la separazione spaziale e nella carenza di necessità ogni cosa è nemica di ogni altra.¹⁰

Come suggerisce anche l'*Index Fontium*, questo brano contiene un chiaro riferimento alle forze di Amore e Contesa poste da Empedocle come principi assieme ai quattro elementi. Ne è una testimonianza il fr. 26 DK, in cui si sostiene che gli elementi si riuniscono a formare un unico cosmo per opera di Amore (Φιλός) e che si separano per azione di Contesa (Νείκος):

Sono questi soli infatti (*scil.*, gli elementi), che posti gli uni in mezzo agli altri / generano uomini e altre stirpi di animali / una volta riunendosi in un unico cosmo per opera di Amore / un'altra separandosi al contrario ciascuno per sé ad opera dell'odio di Contesa.¹¹

10 Cfr. III 2 [47], 2. 1-6: Ὑφίσταται γοῦν ἐκ τοῦ κόσμου τοῦ ἀληθινοῦ ἐκείνου καὶ ἐνὸς κόσμος οὗτος οὐχ εἷς ἀληθῶς· πολὺς γοῦν καὶ εἰς πλῆθος μεμερισμένος καὶ ἄλλο ἀπ' ἄλλου ἀφεστηκὸς καὶ ἀλλότριον γεγενημένον καὶ οὐκέτι φιλία μόνον, ἀλλὰ καὶ ἔχθρα τῇ διαστάσει καὶ ἐν τῇ ἐλλείψει ἐξ ἀνάγκης πολέμιον ἄλλο ἄλλω.

11 Cfr. Empedocle, 31 B 26, vv. 3-6 DK: Αὐτὰ γὰρ ἔστιν ταῦτα, δι' ἀλλήλων δὲ θέοντα / γίνοντ(αι)

Benché Plotino ed Empedocle usino termini parzialmente diversi per indicare le due forze (φιλία/ Φιλός, ἔχθρα/Νείκος), è chiaro che in III 2 [47], 2 Plotino si serva, seppur in maniera piuttosto libera, di tesi empedoclee per mostrare come nel sensibile vi sia un rapporto conflittuale fra ciò che, invece, nell'intelligibile è perfettamente coeso. Le forze teorizzate da Empedocle divengono in Plotino delle immagini, delle metafore particolarmente incisive: φιλία infatti rimanda all'unità del mondo intelligibile, mentre ἔχθρα alla conflittualità ed alla separazione fra enti sensibili.¹²

Tentiamo adesso di capire da quali autori Plotino dipende per le informazioni e l'interpretazione della filosofia di Empedocle. Come spesso accade, Aristotele riporta alcuni elementi poi ripresi da Plotino; nella *Fisica* e nella *Metafisica* egli parla delle forze di Amore e Contesa poste da Empedocle, e ne chiarisce le funzioni:

I fisici invece <la pensano diversamente>, come Empedocle, poiché riconducendolo a qualcosa di più noto, spiega che cos'è l'uno: egli infatti sembrerebbe dire che questo è l'Amore (appunto questa è la causa per tutte le cose dell'essere uno) [...].¹³

Fra quelli, infatti, l'uno dice che l'Uno sia Amore, l'altro invece l'aria, e un altro ancora l'Indefinito.¹⁴

Nei passi appena citati Aristotele riporta che Empedocle ha posto Amore come la forza cosmica che presiede all'unità degli enti sensibili. Tuttavia, il riferimento più interessante alla filosofia empedoclea si trova in *Met.*, 984b 32- 985a 10:

Poiché appariva chiaro che nella natura ci sono anche le cose contrarie ai beni, e che ci sono non solo ordine e bellezza ma anche disordine e

ἄνθρωποι τε καὶ ἄλλων ἔθνεα θηρῶν / ἄλλοτε μὲν Φιλότητι συνερχόμεν' εἰς ἓνα κόσμον, / ἄλλοτε δ' αὖ δίχ' ἕκαστα φορούμενα Νείκος ἔχθει, [...].

12 Nella tarda antichità, le forze empedoclee di Amore e Contesa vengono riprese e utilizzate per dimostrare che nel mondo vi è la contrapposizione di due principi antitetici: su questo punto, cfr. J. Dillon, *Empedocles' Cosmic Cycle in the Later Platonist Tradition*, in J. Dillon, M. Dixsaut (ed.), *Agonistas. Essays in Honour of Denis O'Brien*, Ashgate, Aldershot- Brookfield U.S.A.- Singapore-Sidney, 2005, pp. 227-234.

13 Cfr. Arist., *Met.*, 1001 a 12-15: Οἱ δὲ περὶ φύσεως, οἷον Ἐμπεδοκλῆς ὡς εἰς γνωριμώτερον ἀνάγων λέγει ὅτι τὸ ἓν ἐστὶν· δόξειε γὰρ ἂν λέγειν τοῦτο τὴν φιλίαν εἶναι (αἰτία γοῦν ἐστὶν αὕτη τοῦ ἓν εἶναι πᾶσιν) [...].

14 Cfr. Arist., *Met.*, 1053 b 15-16: Ἐκείνων γὰρ ὁ μὲν τις φιλίαν εἶναι φησι τὸ ἓν ὁ δ' ἄρα ὁ δὲ τὸ ἄπειρον.

bruttezza, e che i mali sono in numero maggiore dei beni e le cose brutte di quelle belle, così un altro introdusse Amore e Contesa, causa ciascuna di ciascuno di questi. Se infatti si seguisse e si intendesse Empedocle in base al ragionamento e non in base a ciò che balbetta parlando, si troverà che Amore è causa dei beni e Contesa dei mali; cosicché se si dicesse che, in un certo modo, Empedocle ha detto, e per primo ha detto, che il male e il bene sono principi, forse si direbbe bene, se è vero che la causa di tutti i beni è il bene stesso e dei mali il male.¹⁵

Aristotele sostiene che, seguendo la logica di Empedocle anziché la sua esposizione confusa, emerge che Amore è causa dei beni e Contesa dei mali; in altre parole, Aristotele ammette che è necessario interpretare le parole di Empedocle, troppo ambigue per essere prese alla lettera, per far emergere il senso originario della filosofia del presocratico. Nella sua interpretazione, Aristotele mette in relazione l'Amore con il bene e la Contesa con il male: ciò sarà ripreso poi anche da Plotino, che in 2. 2-5 riconduce la conflittualità e l'imperfezione del mondo sensibile all'azione di Contesa.

Affermazioni analoghe a quelle di Aristotele si ritrovano nel commento alla *Metafisica* di Alessandro. In *In met.* 33. 15-20 Amore e Contesa vengono intesi come principi dei beni e dei mali:

Poiché infatti negli enti ci sono anche i mali, Empedocle pose fra le cause non solo il principio dei beni, che è Amore, ma anche quello dei mali, che è Contesa.¹⁶

Inoltre, seguendo Aristotele, Alessandro riporta che per Empedocle Amore presiede

15 Cfr. Arist., *Met.*, 984 b 32- 985 a 10: Ἐπει δὲ καὶ τὰναντία τοῖς ἀγαθοῖς ἐνόητα ἐφαίνετο ἐν τῇ φύσει, καὶ οὐ μόνον τάξις καὶ τὸ καλὸν ἀλλὰ καὶ ἀταξία καὶ τὸ αἰσχρὸν, καὶ πλείω τὰ κακὰ τῶν ἀγαθῶν καὶ τὰ φαῦλα τῶν καλῶν, οὕτως ἄλλος τις φιλίαν εἰσήνεγκε καὶ νεῖκος, ἐκότερον ἐκατέρων αἴτιον τούτων. Εἰ γὰρ τις ἀκολουθοῖ καὶ λαμβάνει πρὸς τὴν διάνοιαν καὶ μὴ πρὸς ἃ ψελλίζεται λέγων Ἐμπεδοκλῆς, εὐρήσει τὴν μὲν φιλίαν αἰτίαν οὖσαν τῶν ἀγαθῶν τὸ δὲ νεῖκος τῶν κακῶν· ὥστ' εἴ τις φαίη τρόπον τινὰ καὶ λέγειν καὶ πρῶτον λέγειν τὸ κακὸν καὶ τὸ ἀγαθὸν ἀρχὰς Ἐμπεδοκλέα, τάχ' ἂν λέγοι καλῶς, εἴπερ τὸ τῶν ἀγαθῶν ἀπάντων αἴτιον αὐτὸ τὰγαθὸν ἐστὶ [καὶ τῶν κακῶν τὸ κακόν].

L'espressione «καὶ τῶν κακῶν τὸ κακόν» risulta tra parentesi perché nel suo commento alla *Metafisica* Alessandro riporta che Aristotele ha affermato che Amore è causa dei beni, lasciando al lettore il compito di completare la frase con riferimento al male: cfr. Alex., *In met.*, 33. 26: Εἰπὼν δὲ οὕτως περὶ τοῦ ἀγαθοῦ, περὶ τοῦ κακοῦ ἡμῖν προσθεῖναι κατέλιπε; parlando così riguardo al bene, egli (*scil.*, Aristotele) ha lasciato a noi il compito di aggiungere in riferimento al male.

16 Cfr. Alex., *In met.* 33. 17-19: Ἐπειδὴ γὰρ ἐν τοῖς οὖσιν ἐστὶ καὶ τὰ κακὰ, Ἐμπεδοκλῆς ἐν τοῖς αἰτίοις ἔθετο οὐ τὴν τῶν ἀγαθῶν ἀρχὴν μόνον, ἥτις ἐστὶ φιλία, ἀλλὰ καὶ τὴν τῶν κακῶν, ὅ ἐστι τὸ νεῖκος.

alle unioni e Contesa alle separazioni:

Quando infatti tutte le cose si riuniscano e divengano uno, allora, dice, alla fine si separa da esse la Contesa in quanto causa dell'esistenza delle cose differenti, che possono unirsi nella fase in cui questa si allontana.¹⁷

Come emerge dai passi appena citati, Alessandro riporta le stesse notizie attestate nella *Metafisica* aristotelica, e cioè che per Empedocle Amore è principio dei beni e Contesa dei mali, e che Contesa è la causa delle divisioni e si trova ovunque tranne che nell'Uno, ossia lo Sfero, stadio del ciclo cosmico prodotto dal dominio incontrastato di Amore. Questa idea, che si trova a 220. 10-16, deriva dall'interpretazione di *Met.* 1000 a 27-b 27, in cui Aristotele collega Amore e Contesa con generazione e corruzione, attribuisce a Contesa la funzione di separare (dando vita così alla molteplicità), e aggiunge che Dio non conosce questa forza poiché non la contiene dentro di sé.¹⁸ Probabilmente, è proprio dalle notizie riferite da Aristotele e dall'interpretazione che ne dà Alessandro che nasce l'idea per cui Amore si trova nell'intelligibile mentre nel sensibile vi è anche Contesa: quindi, l'interpretazione di tesi empedoclee che si ha in III 2 [47], 2. 2-5 sembra dipendere dalla particolare lettura che di esse viene fatta a partire dalla *Metafisica* e dal suo commento fatto da Alessandro.¹⁹

4. IV 3 [27], 24. 11-20

Nella prima parte del trattato dedicato alle aporie sull'anima, Plotino descrive il destino cui va incontro l'anima malvagia dopo la morte, servendosi di un'immagine che, pare, deriva da Empedocle. A IV 3 [27], 24. 11-20 si legge:

Anche quello che non sa è portato a subire ciò che gli spetta di subire, oscillando in ogni luogo nei vagabondaggi con moto instabile, alla fine, nel modo in cui aveva sofferto molte calamità a cui si era opposto, cade nel luogo che gli spetta, arrivando con un moto involontario a subire ciò che non

17 Cfr. Alex., *In met.* 220. 10-12: "Όταν γὰρ συνήη πάντα καὶ ἐν γίγνηται, τό τετελευταῖον χωρίζεσθαι φησιν αὐτῶν τὸ νεῖκος ὡς αἴτιον τῆς τῶν διαφερόντων οὐσίας, ἐν τῷ τούτου χωρισμῷ ἐνοῦσθαι δυναμένων αὐτῶν.

18 Cfr. Arist., *Met.*, 1000 b 4-5.

19 L'esegesi del pensiero empedocleo fatta da Aristotele pare aver influenzato, oltre a Plotino, anche Plutarco: in *De Is. et Os.* 370 d, infatti, egli riporta che Empedocle ha chiamato il principio dei beni Φιλός, Φιλία e Ἀρμονία e così mostra di intendere Amore come fonte dei beni, proprio come Aristotele in *Met.* 984 b 32-985 a 10.

voleva.²⁰

L'anima ingiusta erra sempre inquieta e, dopo aver tentato invano di opporre resistenza, cade in un luogo o nell'altro a seconda delle azioni malvagie verso le quali ha una particolare tendenza, e qui subisce il castigo secondo una durata che è stabilita dalla legge. Al termine della pena, in virtù dell'armonia universale, l'anima può lasciare il luogo in cui ha espiato le sue colpe. In altre parole, l'anima impura per i peccati commessi erra finché non giunge in un luogo stabilito dalla legge, dove viene punita e, dopo aver scontato la punizione, esce da quel luogo in virtù dell'armonia universale che tutto governa.

L'*Index Fontium* mette in relazione il brano con uno tratto dalle *Leggi* di Platone:

Poiché il nostro Re vide che tutte le azioni dipendono dall'anima, che in esse vi è molta virtù, e molta malvagità, che ciò che è generato è indistruttibile, ma non eterno, cioè anima e corpo, proprio come gli dei che sono per legge, - infatti non si potrebbe mai avere la generazione dei viventi se l'uno o l'altro di questi venisse distrutto - e poiché progettò per natura di fare il bene, in quanto bene per l'anima, e di porre freno al male; tenendo conto di tutte queste cose, escogitò un luogo dove porre ciascuna delle parti, per far sì che nel cosmo, soprattutto, nel modo più semplice e migliore, vincessero la virtù e venisse meno la malvagità. In vista di tutto ciò, appunto, escogitò, in base alla qualità che ogni ente ha, quale sede e quali luoghi, mutando, deve abitare; affidò alla volontà di ciascuno di noi le cause della generazione di una certa qualità.²¹

Per dimostrare che gli dei non si disinteressano alle faccende umane, Platone descrive le punizioni che spettano alle anime ingiuste e, più in generale, in che modo opera la giustizia divina: egli racconta infatti che il dio avrebbe disposto

20 Cfr. IV 3 [27], 24. 11-16: Φέρεται δὲ καὶ αὐτὸς ὁ πάσχω ἀγνοῶν ἐφ' ἃ παθεῖν προσήκει, ἀστάτῳ μὲν τῇ φορᾷ πανταχοῦ αἰωρούμενος ταῖς πλάναις, τελευτῶν δὲ ὡς περ πολλὰ καμῶν οἷς ἀντέτεινε εἰς τὸν προσήκοντα αὐτῷ τόπον ἐνέπεσεν, ἔκουσίῳ τῇ φορᾷ τὸ ἀκούσιον εἰς τὸ παθεῖν ἔχων. .

21 Cfr. Plat., *Leg.*, 904 a 5- c 1: Ἐπειδὴ κατεῖδεν ἡμῶν ὁ βασιλεὺς ἐμψύχους οὐσας τὰς πράξεις ἀπάσας καὶ πολλὴν μὲν ἀρετὴν ἐν αὐταῖς οὐσαν, πολλὴν δὲ κακίαν, ἀνόλεθρον δὲ ὄν γενόμενον, ἀλλ' οὐκ αἰώνιον, ψυχὴν καὶ σῶμα, καθάπερ οἱ κατὰ νόμον ὄντες θεοὶ—γένεσις γὰρ οὐκ ἂν ποτε ἦν ζῶων ἀπολομένου τούτοις θατέρου—καὶ τὸ μὲν ὠφελεῖν αἰεὶ πεφυκός, ὅσον ἀγαθὸν ψυχῆς, διενόηθη, τὸ δὲ κακὸν βλάπτειν· ταῦτα πάντα συνιδῶν, ἐμηχανήσατο ποῦ κείμενον ἕκαστον τῶν μερῶν νικῶσαν ἀρετὴν, ἡττωμένην δὲ κακίαν, ἐν τῷ παντὶ παρέχοι μάλιστα' ἂν καὶ ῥᾶστα καὶ ἄριστα. Μεμηχάνηται δὴ πρὸς πᾶν τοῦτο τὸ ποῖόν τι γιγνόμενον αἰεὶ ποίαν ἔδραν δεῖ μεταλαμβάνον οἰκίζεσθαι καὶ τίνας ποτὲ τόπους· τῆς δὲ γενέσεως τοῦ ποίου τινὸς ἀφῆκε ταῖς βουλήσεσιν ἑκάστων ἡμῶν τὰς αἰτίας.

luoghi diversi a seconda delle diverse anime (o meglio dei diversi vizi che guidano le loro azioni), e maggiore è il numero e la gravità delle colpe commesse, e più l'anima sprofonda nelle viscere della terra per espiarle. Alla base di tutto, vi è l'idea che nessuno può sfuggire alla giustizia divina.

L'idea che l'anima del colpevole erri e che il luogo in cui essa espia varia a seconda delle cattive azioni commesse è comune a Platone e Plotino; credo però che alle spalle di entrambi vi sia la teoria di Empedocle esposta nel fr. 115 DK:

È vaticinio di Necessità, antico decreto degli dei / eterno, suggellato con vasti giuramenti / se uno commettendo un'uccisione contaminati di sangue le membra / o giuri il falso dopo aver sbagliato <per la Contesa>, / come demoni che hanno avuto in sorte una lunga vita / per tre volte diecimila stagioni errino lontano dai beati / rinascendo nel tempo sotto ogni forma mortale / mutando i sentieri travagliati della vita. / La forza dei venti infatti li caccia dal mare, / il mare li rigetta sul dorso della terra, e la terra verso i raggi / del sole splendente, e quello li getta nei vortici del vento; / l'uno li riceve dall'altro, e li odiano tutti. / E anch'io adesso lo sono, esule dal dio e errante, / avendo confidato nella Contesa folle.²²

L'anima che, confidando in Contesa, si è resa colpevole è condannata ad errare per un lunghissimo periodo, approdando in molti luoghi diversi; il fatto che essa vaghi "per tre volte diecimila stagioni" lascia intendere che, al termine di questo periodo, possa ritornare nel luogo che le è proprio. Il tema dell'anima che vaga errando per aver commesso azioni turpi, centrale nei passi di Plotino e di Platone riportati precedentemente, è quindi già presente nel fr. 115 DK di Empedocle. Vi sono però alcuni elementi che rendono IV 3 [27], 24. 11-20 più affine al fr. 115 DK che non a *Leg.* 904 a-e: infatti, Plotino ed Empedocle ammettono esplicitamente la possibilità che l'anima esca dal luogo della pena dopo il periodo di tempo stabilito per legge, mentre Platone non dice nulla del genere, ma riporta soltanto che l'anima si sposta in un luogo o nell'altro a seconda che si assimili alle

22 Cfr. Empedocle, 31 B 115 DK: Ἔστιν Ἀνάγκης χρῆμα, θεῶν ψήφισμα παλαιόν, / αἰδίων, πλατέεσσι κατεσφρηγισμένον ὄρκοις / εὐτέ τις ἀμπλακίησι φόνωι φίλα γυῖα μίηνη, / <νεϊκεῖ θ'> ὅς κ(ε)ἐπίορκον ἀμαρτήσας ἐπομόσση, / δαίμονες οἷτε μακραίωνος λελάχασι βίοιο, / τρίς μιν μυρίας ὥρας ἀπὸ μακάρων ἀλάλησθαι, / φνομένους παντοῖα διὰ χρόνου εἶδεα θνητῶν / ἀργαλέας βιότοιο μεταλλάσσοντα κελεύθους. / Αἰθέριον μὲν γάρ σφε μένος πόντονδε διώκει, / πόντος δ' ἐς χθονὸς οὐδ' ἀπέπτυσσε, γαῖα δ' ἐς αὐγὰς / ἡελίου φαέθοντος, ὁ δ' αἰθέρος ἔμβαλε δίναις· / ἄλλος δ' ἐξ ἄλλου δέχεται, στυγέουσι δὲ πάντες. / Τῶν καὶ ἐγὼ νῦν εἰμι, φυγὰς θεόθεν καὶ ἀλήτης, / νεϊκεῖ μαινομένοι πίσυνος.

anime peggiori o a quelle migliori nel corso della vita terrena; inoltre, Plotino sostiene che l'anima purificata possa uscire dai luoghi di pena grazie all'armonia universale e, stando a quanto riporta Plutarco nel *De Iside et Osiride*,²³ «Ἀρμονία» è uno dei nomi con cui Empedocle indicava il principio positivo.

Ora, che Plotino conoscesse il fr. 115 DK è dimostrato da un altro passo delle *Enneadi*, cioè IV 8 [6], 1. 18-23, in cui ne vengono citati i vv. 13-14 all'interno della lunga rassegna dei predecessori tesa a dimostrare che la teoria dell'anima non discesa era, in sostanza, nota già nei tempi più antichi. Quindi, considerando che IV 3 [27], 24. 11-20 presenta maggiori affinità con il fr. 115 DK che con il passo delle *Leggi* additato come fonte dall'*Index Fontium*, e che anche in un altro passo delle *Enneadi* Plotino dà prova di conoscere il frammento, sembra più probabile che in IV 3 [27], 24. 11-20 Plotino ripeta il contenuto del fr. 115 DK piuttosto che *Leg. 904 a-e*.

Tuttavia, l'idea che l'anima ritorni nel suo luogo originale dopo aver scontato la pena è riportata anche nel *Fedone*:

Giunta laddove si trovano le altre, quella impura e che ha commesso qualcosa di tal genere, o che è implicata in omicidi ingiusti o che ha commesso altre azioni simili, che sono sorelle di questi e si trovano ad essere azioni di anime sorelle, tutte la fuggono e la evitano e nessuno vuole diventare suo compagno di viaggio o guida, ed ella vaga trovandosi in una situazione di totale incertezza, finché arrivano certi tempi giunti i quali è condotta dalla necessità alla dimora che le spetta.²⁴

Secondo Platone, l'anima che ha commesso dei delitti dopo la morte viene evitata dalle altre, e fugge errando per un certo periodo, trascorso il quale viene ricondotta nel luogo che le è proprio.

Inoltre, si deve segnalare che anche Plutarco cita alla lettera alcuni versi del fr. 115 DK nel *De Iside et Osiride* e nel *De exilio*:

23 Cfr. Plut., *De Is. et Os.*, 370 d (= 31 B 18 DK): Empedocle spesso chiama il principio che fa del bene «Affetto» e «Amicizia» e, ancora, «Armonia dall'aspetto austero»: Ἐ. δὲ τὴν μὲν ἀγαθοῦργον ἀρχὴν Φιλότητα καὶ Φιλίαν πολλακίς, (ἔτι) δ' Ἀρμονίαν καλεῖ θεμερῶπιν.

24 Cfr. Plat., *Phaed.* 108 b 3-c 3: Ἀφικομένην δὲ ὅθιπερ αἱ ἄλλαι, τὴν μὲν ἀκάθαρτον καὶ τι πεποιηκυῖαν τοιοῦτον, ἢ φόνων ἀδίκων ἡμμένην ἢ ἄλλ' ἅττα τοιαῦτα εἰργασμένην, ἃ τούτων ἀδελφὰ τε καὶ ἀδελφῶν ψυχῶν ἔργα τυγχάνει ὄντα, ταύτην μὲν ἅπας φεύγει τε καὶ ὑπεκτρέπεται καὶ οὔτε συνέμπορος οὔτε ἡγεμῶν ἐθέλει γίνεσθαι, αὐτὴ δὲ πλανᾶται ἐν πάσῃ ἐχομένη ἀπορία ἕως ἂν δὴ τινες χρόνοι γένωνται, ὧν ἐλθόντων ὑπ' ἀνάγκης φέρεται εἰς τὴν αὐτῇ πρέπουσαν οἴκησιν.

Empedocle dice che i demoni scontano la pena degli errori e delle trasgressioni commessi: «La forza dei venti infatti li caccia dal mare, / il mare li rigetta sul dorso della terra, e la terra verso i raggi / del sole instancabile, e quello li getta nei vortici del vento; / l'uno li riceve dall'altro, e li odiano tutti», finché, in questo modo puniti e purificati, recuperino di nuovo la regione e l'ordine secondo natura.²⁵

Empedocle, avendo scritto come preludio all'inizio del poema filosofico: «È vaticinio di necessità, antico decreto degli dei / se uno commettendo un'uccisione contamina di sangue le membra / come demoni che hanno avuto in sorte una lunga vita / per tre volte diecimila stagioni errino lontano dai beati / e anch'io adesso lo sono, esule dal dio e errante», dimostra che non soltanto lui ma, al suo seguito, tutti noi ci siamo allontanati da lì e che siamo stranieri ed esiliati.²⁶

Alla luce dei brani di Platone e di Plutarco appena citati, è possibile ipotizzare che quanto si legge in IV 3 [27], 24 sia un tema di origine empedoclea, che però potrebbe essere noto a Plotino grazie alle mediazioni di Platone (che ripete le idee del fr. 115 DK non tanto -o non solo- nelle *Leggi* ma anche nel *Fedone*) e, forse, di Plutarco. Si deve però tener presente che in IV 8 [6] Plotino cita i vv. 13-14 del frammento che nessun altro, neppure Plutarco (che pure è una fonte preziosa per ricostruire il frammento e, in generale, la filosofia di Empedocle)²⁷ riporta.

Quindi, in IV 3 [27], 24. 11-20 Plotino riporta una teoria sul destino delle anime impure che per i temi (ma non per il lessico) può essere messa in relazione con il fr. 115 DK di Empedocle. Riguardo al modo in cui Plotino può essere venuto a conoscenza del frammento si possono avanzare due ipotesi: la prima è che egli abbia letto il frammento direttamente (forse nell'opera originale di

25 Cfr. Plut., *De Is. et Os.*, 361 c : Ἐμπεδοκλῆς δὲ καὶ δίκας φησὶ διδόναι τοὺς δαίμονας ὧν ἂν ἐξαμάρτωσι καὶ πλημμελήσωσιν, αἰθέριον μὲν γὰρ σφε μένος πόντονδε διώκει, / πόντος δ' ἐς χθονὸς οὐδας ἀπέπτυσε, γαῖα δ' ἐς αὐγὰς / ἡελίου ἀκάμαντος, ὁ δ' αἰθέρος ἔμβαλε δίναις · ἄλλος δ' ἐξ ἄλλου δέχεται, στυγέουσι δὲ πάντες · / ἄχρι οὐ κολασθέντες οὕτω καὶ καθαρθέντες αὐθις τὴν κατὰ φύσιν χώραν καὶ τάξιν ἀπολάβωσι.

Vorrei segnalare che la versione del frammento ricostruita nella raccolta Diels - Kranz riporta a r. 11 l'espressione «ἡελίου φαέθοντος» anziché «ἡελίου ἀκάμαντος», che invece troviamo in *De Is. et Os.*, 361 c.

26 Cfr. Plut., *De ex.*, 607 c : Ὁ δ' Ἐμπεδοκλῆς ἐν ἀρχῇ τῆς φιλοσοφίας προαναφωνήσας ἔστιν ἀνάγκης χρῆμα, θεῶν ψήφισμα παλαιόν, / εὐτὲ τις ἀμπλακίησι φόνω φίλα γυῖα μίηνη, / δαίμονες οἳ τε μακράϊωνος λελόγγασι βίοιο · / τρίς μιν μυρίας ὥρας ἀπὸ μακάρων ἀλάλησθαι.

27 Sulla conoscenza che Plutarco aveva del poema di Empedocle, cfr. C. Santaniello, *Plutarco e i presocratici*, in I. Gallo (ed.), *La biblioteca di Plutarco. Atti del IX Convegno plutarco. Pavia 13-15 giugno 2002*, D'Auria, Napoli 2004, pp. 107 - 133, in part. pp. 121-127.

Empedocle o, più probabilmente, nello scritto di qualche altro autore), e ciò spiegherebbe perché egli in IV 8 [6], 1. 18-23 può citarne i vv. 13-14 che nessun altro riporta; la seconda è che Plotino sia entrato in contatto con tesi empedoclee grazie ad una fonte intermedia, visto che Platone e Plutarco vi accennano in maniera più o meno diretta.

5. IV 4 [28], 40. 5-6

Nella seconda parte del trattato dedicato alle aporie sull'anima, Plotino spiega che le forze magiche derivano dalla συμπάθεια universale, la quale presiede all'accordo fra simili e fa sì che ogni cosa contribuisca all'unità del cosmo. Tutto si produce quindi non per magia, ma per effetto di φιλία e νεῖκος, che sono la vera magia («ἀληθινὴ μαγεία») del cosmo.²⁸ L'amore infatti, continua Plotino, è il primo mago e stregone, e gli uomini lo cercano al punto di tentare essi stessi di suscitarlo mediante filtri e incantesimi:

Infatti anche senza nessun'altra pratica magica molte cose sorgono e sono stregate: e la vera magia nel cosmo sono l'Amore e la Contesa. E il primo mago e somministratore di filtri è questo e, conoscendolo bene, gli uomini si servono, nelle loro relazioni, dei suoi filtri e dei suoi incantesimi.²⁹

In base alle parole di Plotino, quindi, φιλία e νεῖκος sarebbero la vera magia cosmica poiché presiedono all'accordo fra simili, al contrasto fra dissimili ed all'unità del molteplice.

All'interno dell'*Index Fontium* il passo appena citato è visto come un riferimento alle dottrine empedoclee sulla base dei fr. 17, vv. 6-8 e 26, vv. 5-6 DK:

E queste cose che mutano sempre non cessano mai, / ora di riunirsi tutte in uno per opera di Amore, / ora al contrario di essere trascinate ciascuna separatamente per opera di Contesa.³⁰

28 Quella di Amore e Contesa è probabilmente l'unica forma di magia riconosciuta da Plotino, dal momento che egli non sembra aver dato molta importanza agli incantesimi dei maghi: cfr. A.H. Armstrong, *Was Plotinus a magician?*, "Phronesis" 1 (1955), pp. 73-79.

29 Cfr. IV 4 [28], 40. 4-9: Καὶ γὰρ μηδενὸς μηχανωμένου ἄλλου πολλὰ ἔλκεται καὶ γοητεύεται· καὶ ἡ ἀληθινὴ μαγεία ἢ ἐν τῷ παντὶ <φιλία> καὶ τὸ <νεῖκος> αὐτῷ. Καὶ ὁ γόης ὁ πρῶτος καὶ φαρμακεὺς οὗτός ἐστιν, ὃν κατανοήσαντες ἄνθρωποι ἐπ' ἀλλήλοις χρῶνται αὐτοῦ τοῖς φαρμάκοις καὶ τοῖς γοητεύμασι.

30 Cfr. Empedocle, 31 B 17, vv. 6-8 DK: Καὶ ταῦτ' ἀλλάσσοντα διαμπερὲς οὐδαμὰ λήγει, / ἄλλοτε μὲν Φιλότητι συνερχόμεν' εἰς ἓν ἅπαντα, / ἄλλοτε δ' αὖ δίχ' ἕκαστα φορεύμενα Νείκεος ἔχθει.

Essi soli infatti sono questi (*scil.*, gli elementi), posti gli uni negli altri, /
divengono uomini e stirpi di altre fiere / ora riunendosi tutti in uno per opera
di Amore, / ora al contrario essendo trascinati ciascuno separatamente per
opera di Contesa.³¹

L'analisi condotta precedentemente di III 2 [47], 2. 2-5, in cui Plotino parla di
Amore e Contesa e delle loro funzioni, ha mostrato che deriva da Aristotele l'idea
che Amore presieda all'unione degli enti,³² e che mentre esso determina l'unità del
cosmo, Contesa sia la causa della molteplicità.³³

Inoltre, il principio per cui i simili si uniscono ed i contrari si separano è
centrale in Empedocle (come in larga parte del pensiero antico)³⁴ ed è attestato nel
fr. 109 DK:

Con la terra infatti vediamo la terra, con l'acqua l'acqua, / con l'etere
l'etere divino, nondimeno con il fuoco il fuoco distruttore, / l'amore con
l'amore, la contesa con la contesa funesta.³⁵

Come ha messo in luce Pierre Hadot nel suo articolo *L'«amour magicien» aux
origines de la notion de «magia naturalis»: Platon, Plotin, Marsile Ficin*,³⁶ l'idea
che l'amore sia il primo mago e somministratore di filtri («ὁ γόης ὁ πρῶτος καὶ
φαρμακεὺς», cfr. IV 4 [28], 40. 5-6) è espressa anche da Platone nel *Simposio*, il
quale dice a proposito di Eros:³⁷

Al contrario egli (*scil.*, Eros), alla maniera del padre è insidioso nei
confronti di ciò che è bello e buono, essendo coraggioso, impudente e
impetuoso, cacciatore terribile, tramando sempre certe insidie, e desideroso
di intelligenza e dotato di mezzi, facendo filosofia per una vita intera, è un
temibile mago, somministratore di filtri e sofista.³⁸

31 Cfr. Empedocle, 31 B 26, vv. 3-7 DK: Αὐτὰ γὰρ ἔστιν ταῦτα, δι' ἀλλήλων δὲ θέοντα / γίνοντ(αι)
ἄνθρωποι τε καὶ ἄλλων ἔθνεα θηρῶν / ἄλλοτε μὲν Φιλότητι συνεργόμενοι εἰς ἓνα κόσμον, / ἄλλοτε
δ' αὖ δίχ' ἕκαστα φορούμενα Νείκεος ἔχθει, / εἰσόκεν ἔν συμφύοντα τὸ πᾶν ὑπένερθε γένηται.

32 Cfr. Arist., *Met.*, 1001 a 12-15 e 1053 b 15-16.

33 Cfr. Arist., *Phys.*, 250 b 26-251 a 15.

34 Cfr. ad esempio Omero, *Od.*, XVII, v. 218; Filolao, 44 A 29 DK; Democrito, 68 B 164 DK.

35 Cfr. Empedocle, 31 B 109 DK: Γαίη μὲν γὰρ γαῖαν ὀπάπαμεν, ὕδατι δ' ὕδωρ, / αἰθέρι δ' αἰθέρα
δίον, ἀτὰρ πυρὶ πῦρ αἰδήλον, / στοργὴν δὲ στοργῆι, νεῖκος δὲ τε νεῖκει λυγρῶι.

36 Cfr. P. Hadot, *L'«amour magicien» aux origines de la notion de «magia naturalis»: Platon, Plotin, Marsile Ficin*, "Revue Philosophique de la France et de l'Étranger", 172, 1982, pp. 283-292.

37 Cfr. *ibidem*, pp. 284-285.

38 Cfr. Plat., *Symp.*, 203 d 4-8: Κατὰ δὲ αὖ τὸν πατέρα ἐπιβουλὸς ἐστὶ τοῖς καλοῖς καὶ τοῖς ἀγαθοῖς,
ἀνδρεῖος ὢν καὶ ἴτης καὶ σύντονος, θηρευτῆς δεινός, αἰεὶ τινας πλέκων μηχανάς, καὶ φρονήσεως

In IV 4 [28], 40. 4-9, però, questo aspetto dell'amore (che già la tradizione poetica anteriore a Platone aveva in parte messo in luce), si lega ad altre due tematiche: Plotino infatti, da un lato, stabilisce un legame ancor più stretto tra l'amore e le pratiche magiche, parlando di veri e propri filtri e incantesimi (e non della persuasività delle parole, come aveva fatto Platone), e di come questi siano efficaci grazie alla simpatia universale che accorda le diverse parti del cosmo; dall'altro, egli sovrappone l'Eros platonico all'Amore di Empedocle ed alla sua contrapposizione con Contesa, probabilmente perché li considera tutti forze demoniche, mediatrici fra divino e umano, intelligibile e sensibile.³⁹

Tuttavia, da nessun autore tradizionalmente considerato come fonte di Plotino φιλία e νεῖκος vengono messi in relazione con la magia. Si può quindi pensare che sia Plotino a proporre questa originale lettura per ragioni legate al contesto: in IV 4 [28] 40 infatti egli vuole dimostrare che la vera magia che determina ciò che accade nel cosmo si fonda non su incantesimi e pratiche interamente controllate dagli uomini, bensì sulle forze che regolano i fenomeni, cioè Amore e Contesa.

6. IV 5 [29], 2. 8-10

Nel trattato in cui analizza il fenomeno della visione, Plotino non può esimersi dal discutere la questione del mezzo, e il modo in cui lo fa sembra un rimando a concezioni empedoclee:

Anche coloro che ammettono che la vista sia un'effusione non potrebbero concludere che vi sia assolutamente un mezzo, se non temessero che il raggio cada; ma è fatto di luce, e la luce si propaga in linea retta.⁴⁰

Chi ammette che lo sguardo avvenga per una sorta di emanazione non può stabilire se vi sia un mezzo o no, a meno che non tema che il raggio precipiti a terra: in tal caso, il mezzo sarebbe ciò che impedisce al raggio di cadere giù. Però, dal momento che esso si propaga in linea retta, chi crede che la visione sia una forma di emanazione che parte dall'occhio non ha bisogno di postulare alcun mezzo per rendere conto della percezione di un raggio di luce.

ἐπιθυμητῆς καὶ πόριμος, φιλοσοφῶν διὰ παντὸς τοῦ βίου, δεινὸς γόης καὶ φαρμακεὺς καὶ σοφιστῆς [...].

39 Cfr. P. Hadot, *L'«amour magicien» aux origines de la notion de «magia naturalis»: Platon, Plotin, Marsile Ficin*, op. cit., pp. 286 - 288.

40 Cfr. IV 5 [29], 2. 8-10: Καὶ οἱ ἐκχέοντες δὲ τὰς ὄψεις οὐκ ἂν ἔχοιεν ἀκολουθοῦν τὸ πάντως μεταξύ τι εἶναι, εἰ μὴ φοβοῖντο, μὴ πέση ἢ ἀκτίς· ἀλλὰ φωτὸς ἐστι, καὶ τὸ φῶς εὐθυποροῦν.

L'*Index Fontium* coglie in questo passo un riferimento a *Tim.* 45 b-c, in cui la visione viene spiegata come l'incontro fra il fuoco interno alla pupilla e quello esterno prodotto dalla luce del giorno:

Quando dunque la luce del giorno avvolga il flusso della vista, allora poiché il simile corre incontro al simile, e diviene un tutto unico, forma un solo corpo omogeneo lungo la direzione degli occhi, in qualsiasi punto in cui ciò che dall'interno si getta all'esterno si scontra con ciò che è fuori.⁴¹

Platone riporta sì la stessa teoria cui allude anche Plotino, ma senza menzionare affatto la questione del mezzo.

La teoria per cui la visione sarebbe una forma di effluvio di particelle di fuoco dall'occhio è stata sostenuta, prima che da Platone, anche da Empedocle, come dimostra il già citato fr. 84 DK.⁴² Per di più, l'origine empedoclea di tale tesi è testimoniata anche da Platone, da Aristotele e da Alessandro. Nel *Menone* si legge infatti che, secondo Empedocle, gli enti rilasciano degli effluvi che si adattano ai pori degli organi di senso, rendendo così possibile la vista e le altre sensazioni:

Socrate: «Forse non parlate di certi effluvi degli enti, in accordo con la teoria di Empedocle?»

Menone: «Esatto.»

Socrate: «E di pori, in cui e attraverso cui scorrono gli effluvi?»

Menone: «Certo.»

Socrate: «E [non dite che], degli effluvi, gli uni corrispondono ad alcuni dei pori, e gli altri sono o più piccoli o più grandi?»

Menone: «È così.»

Socrate: «E forse non c'è anche qualcosa che chiami vista?»

41 Cfr. Plat., *Tim.*, 45 c 2-7: Ὅταν οὖν μεθημερινὸν ἢ φῶς περὶ τὸ τῆς ὄψεως ῥεῦμα, τότε ἐκπίπτων ὁμοίον πρὸς ὁμοίον, συμπαγὲς γενόμενον, ἐν σῶμα οἰκειωθὲν συνέστη κατὰ τὴν τῶν ὀμμάτων εὐθυωρίαν, ὅπηπερ ἂν ἀντερειδῆ τὸ προσπίπτων ἐνδοθεν πρὸς ὃ τῶν ἔξω συνέπεσεν.

42 Cfr. Empedocle, 31 B 84 DK: Ὡς δ' ὅτε τις πρόοδον νοέων ἀπλίσσατο λύχρον χειμερινὴν διὰ νύκτα, πρὸς σέλας αἰθομένοιο, / ἄψας παντοίων ἀνέμων λαμπτήρας ἀμοργούς, / οἱ τ' ἀνέμων μὲν πνεῦμα διασκιδῶσιν ἀέντων, / φῶς δ' ἔξω διαθρῶισκον, ὅσον ταναώτερον ἦεν, / λάμπεσκεν κατὰ βηλὸν ἀτειρέσιν ἀκτίνεσσιν / ὧς δὲ τότε ἐν μήνηξιν ἐεργμένον ὠγγίον πῦρ / λεπτήσιον (τ') ὀθόνησι λοχάζετο κύκλοπα κούρην, / (αἱ) χοάνησι δίαντα τετρήατο θεσπεσήμισιν / αἱ δ' ὕδατος μὲν βένθος ἀπέστεγον ἀμφιναιέντος, / πῦρ δ' ἔξω δίεσκον, ὅσον ταναώτερον ἦεν: Come quando qualcuno, pensando di uscire / nella notte tempestosa, si arma di un lume, splendore di fuoco ardente, / adattando lanterne che proteggono da venti di ogni tipo, / e dissipano il soffio dei venti che spirano, / e la luce proiettandosi fuori, quanto più è sottile, / brilla sulla soglia con raggi infaticabili; / così allora l'antico fuoco, racchiuso nelle membrane / con sottili veli stava nella pupilla rotonda, / i quali sono forati da meravigliose cavità / che la difendono dall'acqua profonda che la circonda, / e il fuoco si proiettava al di fuori, quanto più è sottile.

Menone: «Sì.»

Socrate: «In seguito a ciò appunto "comprendi ciò che ti dico", disse Pindaro. Il colore infatti è un effluvio di figure proporzionale alla vista e percepibile». ⁴³

Aristotele riporta alcune notizie sulla concezione empedoclea della visione nel *De sensu*, basandosi sia sul resoconto fatto nel *Menone* che sul fr. 84 DK, senza fare però alcun riferimento al raggio di luce:

L'occhio guarda se stesso in quel modo, cioè proprio come nel caso della riflessione della luce, poiché se esso fosse fuoco, come dice Empedocle e come è scritto nel *Timeo*, e se l'atto del vedere avvenisse quando la luce esce come da una lanterna, perché l'occhio non potrebbe vedere anche nelle tenebre? ⁴⁴

Empedocle sembra ritenere che, quando la luce esca dall'occhio, come si è detto prima, si veda. [...] Talvolta egli dice che si vede in questo modo, talvolta invece grazie ad effluvi che provengono dagli oggetti visti ⁴⁵

Dunque, riguardo al fatto che non si vede senza luce si è parlato in altre opere; ma, sia che sia luce, sia che sia aria il mezzo tra ciò che è visto e l'occhio, la vista è il movimento che si produce attraverso questo. ⁴⁶

43 Cfr. Plat., *Men.*, 76 c7- d5: Σωκράτης: Οὐκοῦν λέγετε ἀπορροάς τινας τῶν ὄντων κατὰ Ἐμπεδοκλέα;

Μένων: Σφόδρα γε.

Σωκράτης: Καὶ πόρους εἰς οὓς καὶ δι' ὧν αἱ ἀπορροαὶ πορεύονται;

Μένων: Πάνυ γε.

Σωκράτης: Καὶ τῶν ἀπορροῶν τὰς μὲν ἀρμόττειν ἐνίοις τῶν πόρων, τὰς δὲ ἐλάττους ἢ μείζους εἶναι;

Μένων: Ἔστι ταῦτα.

Σωκράτης: Οὐκοῦν καὶ ὄψιν καλεῖς τι;

Μένων: Ἔγωγε.

Σωκράτης: Ἐκ τούτων δὴ 'σύνες ὁ τοι λέγω,' ἔφη Πίνδαρος. Ἔστιν γὰρ χροῖα ἀπορροὴ σχημάτων ὄψει σύμμετρος καὶ αἰσθητός.

44 Cfr. Arist., *De sensu*, 437 b 10-14 (= 31 A 91 DK): Ἐκείνως δ' αὐτὸς αὐτὸν ὀρᾷ ὁ ὀφθαλμός, ὥσπερ καὶ ἐν τῇ ἀνακλάσει, ἐπεὶ εἴ γε πῦρ ἦν, καθάπερ Ἐ. φησι καὶ ἐν τῷ Τιμαίῳ γέγραπται, καὶ συνέβαινε τὸ ὀρᾶν ἐξιόντος ὥσπερ ἐκ λαμπτήρος τοῦ φωτός, διὰ τί οὐ καὶ ἐν τῷ σκότει ἐώρα ἂν ἡ ὄψις;

45 Cfr. Arist., *De sensu*, 437 b 23- 438 a 5: Ἐ. δ' ἔοικε νομίζοντι ὅτε μὲν ἐξιόντος τοῦ φωτός, ὥσπερ εἴρηται πρότερον, βλέπειν. Λέγει γοῦν οὕτως: [...] ὅτε μὲν οὕτως ὀρᾶν φησιν, ὅτε δὲ ταῖς ἀπορροαῖς ταῖς ἀπὸ τῶν ὀρωμένων.

46 Cfr. Arist., *De sensu*, 438 b 3-5: Περὶ μὲν οὖν τοῦ ἄνευ φωτός μὴ ὀρᾶν εἴρηται ἐν ἄλλοις· ἀλλ' εἴτε φῶς εἴτ'ἀήρ ἐστι τὸ μεταξὺ τοῦ ὀρωμένου καὶ τοῦ ὄμματος, ἢ διὰ τούτου κίνησις ἐστὶν ἡ ποιοῦσα τὸ ὀρᾶν. Vorrei segnalare che questa concezione della vista viene messa in relazione con l'immagine empedoclea della lanterna qualche riga dopo, a 15-18, in cui dice che la pupilla è proprio come una lanterna (οἷον λαμπτήρα [...] τὴν καλουμένην κόρη).

Tuttavia quanto Aristotele afferma in *De sens.* 438 b 4-5 è molto interessante, poiché considera la luce come il mezzo della visione, proprio come in IV 5 [29], 2.

Come si è già accennato, anche Alessandro riporta alcune notizie sulle teorie empedoclee della visione nel suo commento al *De sensu* aristotelico. Nel già citato⁴⁷ *In de sens.* 23. 1 - 24. 6, si ha l'esegesi del fr. 84 DK,⁴⁸ nella quale si riporta che, per Empedocle, il fenomeno visivo avviene quando il fuoco che si trova all'interno dell'occhio incontra quello proveniente dall'esterno.

I passi di Platone, Aristotele ed Alessandro appena menzionati attribuiscono tutti ad Empedocle la tesi per cui la visione (e, in generale, la percezione) ha luogo grazie all'incontro fra le particelle che fuoriescono dagli organi sensori e quelle emanate dagli oggetti percepiti: è legittimo ipotizzare che sia attraverso questi resoconti che Plotino sia entrato in contatto con la tesi di Empedocle cui accenna in IV 5 [29], e ciò sembra ancora più probabile se si pensa al fatto che, prima di lui, anche Aristotele considerò la luce come mezzo della visione. Tuttavia non si trova né in Aristotele né in altri il riferimento al raggio di luce, che pertanto si

47 Cfr. *supra*, 6.1. I 4 [46], 8. 2-5.

48 Cfr. Alex., *In de sens.*, 23.1-24.6 (= 31 B 84 DK): Καὶ πρῶτόν γε παρατίθεται αὐτοῦ τὰ ἔπη, δι' ὧν ἡγεῖται καὶ αὐτὸς πῦρ εἶναι τὸ φῶς καὶ τοῦτο ἐκ τῶν ὀφθαλμῶν προχεῖσθαι τε καὶ ἐκπέμπεσθαι καὶ τούτῳ τὸ ὄραϊν γίνεσθαι. Ἀπεικάζει γὰρ διὰ τῶν ἐπῶν τὸ ἐκπεμπόμενον ἀπὸ τῆς ὄψεως φῶς τῷ διὰ τῶν λυχνούχων φωτί. Ὡς γὰρ ὁδοιπορεῖν τις νυκτὸς μέλλων λύχρον παρασκευασάμενος ἐντίθησιν εἰς λαμπτήρα (ὁ γὰρ λαμπτήρ τὰ μὲν ἔξωθεν πνεύματα ἀπείργει τε καὶ κωλύει, τοῦ δὲ πυρὸς τὸ λεπτότατον εἰς τὸ ἔξω δίησιν, ὅπερ ἐστὶ φῶς), οὕτω, φησὶν, καὶ ἐν ταῖς μὴνιγξι καθειργόμενον τὸ πῦρ ὑπὸ λεπτῶν ὑμένων περιέχεται, οἳ τὰ μὲν ἔξωθεν προσπίπτοντα λυμαντικά τοῦ πυρὸς ἀπείργουσι καὶ οὐκ ἐῶσιν ἐνοχλεῖν τῇ κόρῃ, τὸ δὲ λεπτότατον τοῦ πυρὸς εἰς τὸ ἔξω διαῖσιν. Ἀμουργοὺς δὲ τοὺς λαμπτήρας λέγοι ἂν τοὺς ἀπειρικτικούς ἀπὸ τοῦ ἀπερύκειν τὰ πνεύματα καὶ σκέπειν τὸ περιεχόμενον ὑπ' αὐτῶν πῦρ· ἢ ἀμουργοὺς τοὺς πυκνοὺς καὶ διὰ πυκνότητα ἀπερύκοντας τὰ πνεύματα. Ταναὸν δὲ τὸ πῦρ τὸ διὰ λεπτότητα τεινόμενον τε καὶ διεκκίπτειν διὰ τῶν πυκνῶν δυνάμενον. Κατὰ βηλὸν δὲ κατὰ τὸν οὐρανόν. Ὅμηρος ῥίπτασκεν τεταγὼν ἀπὸ βηλοῦ, ὄφρ' ἂν ἴκηται γῆν ὀλιγηπελέων'. Λεπτῆσι δὲ ὀθόνησιν ἐχεύατο κύκλοπα κούρην εἶπεν ἀντὶ τοῦ ἁλεπτοῖς ὑμέσι περιέλαβε τὴν κυκλοτερῆ κόρην', πρὸς τὸ ὄνομα τῆς κόρης χρησάμενος ποιητικῶς ταῖς ὀθόνησι ἀντὶ τῶν ὑμένων: E per prima cosa egli (*scil.*, Aristotele) cita i suoi versi, in cui anch'egli ritiene che la luce sia fuoco e che essa si diffonda e venga emessa dagli occhi e che grazie ad essa si abbia la vista. Con i suoi versi infatti egli assimila la luce emessa dagli occhi alla luce prodotta dalle lucerne. Come infatti uno che stia per viaggiare di notte, dopo aver preparato un lume, lo introduce in una lanterna (la lanterna infatti respinge e blocca i soffi che provengono dall'esterno, ma lascia uscire la parte più sottile del fuoco, che è appunto luce), così, dice, anche il fuoco racchiuso nelle membrane è circondato da sottili pellicole, le quali respingono ciò che provenendo dall'esterno distrugge il fuoco e non lo lasciano disturbare la pupilla, ma lasciano passare all'esterno la parte più sottile del fuoco. Egli potrebbe definire le lampade che tengono lontano «protettrici» poiché tengono lontani i soffi e proteggono il fuoco circondato da essi; oppure «protettrici» in quanto solidi e in virtù della loro solidità respingono i soffi. E il fuoco «fine» in quanto per la sua sottigliezza si spande e può passare attraverso ciò che è solido. E «sulla soglia» è in cielo. Omero dice: «Lo afferrò scagliandolo dalla soglia, finché non fosse giunto sulla terra mezzo morto». Egli disse: «Con sottili veli si versava nell'ampia pupilla» anziché «con sottili pellicole circondava la tonda pupilla», servendosi poeticamente in riferimento al nome della pupilla di «veli» anziché di «pellicole».

sembra essere un elemento attestato solamente in Plotino.⁴⁹

7. IV 7 [2], 10. 39

In IV 7 [2] Plotino tenta di dimostrare l'immortalità dell'anima adducendo, fra le varie prove, anche quella della sua incorporeità.⁵⁰ Per comprendere quale sia la vera natura dell'anima occorre guardare ad essa dopo aver eliminato tutte le aggiunte esteriori attraverso la purificazione; a chi ha fatto ciò ed è asceso al divino sembra ben detto:

«Salute, io per voi sono un dio immortale», ascendendo al divino ed essendo proteso all'assimilazione con esso.⁵¹

Come segnala l'*Index Fontium*, questa espressione è una citazione letterale del fr. 112 DK, v. 4:

Salute, io per voi sono un dio immortale.⁵²

Se è chiaro che è stato Empedocle a comporre il verso, non è altrettanto chiaro da dove Plotino possa averlo ripreso, poiché nessun autore annoverato fra le sue fonti tradizionali lo riporta. Tuttavia, il fatto che nella raccolta Diels-Kranz il fr. 12 DK sia ricostruito grazie alle citazioni di Diogene Laerzio e Clemente Alessandrino⁵³ significa che esso venisse ripreso da autori legati all'ambiente culturale di Alessandria.

Il frammento è citato anche da Sesto Empirico all'interno dell'*Adversus Grammaticos*:

49 Il fatto che il riferimento al raggio di luce non sia attestato in Platone, Aristotele ed Alessandro non significa che sia un elemento originale introdotto da Plotino: infatti, Porfirio riporta in *VP* 14. 7-9 che Plotino conosceva i fondamenti di molte scienze, fra cui l'ottica, ed è quindi possibile che il modo in cui Plotino discute della teoria, di origine empedoclea, che fa della visione un'effluvio di particelle dipenda in misura più o meno consistente da un trattato scientifico, e non filosofico. Cfr. Porfirio, *VP* 14. 7-9: Ἐλαθε δὲ αὐτὸν οὔτε γεωμετρικόν τι λεγόμενον θεώρημα οὔτ' ἀριθμητικόν, οὐ μηχανικόν, οὐκ ὀπτικόν, οὐ μουσικόν· αὐτὸς δὲ ταῦτα ἐξεργάζεσθαι οὐ παρεσκεύαστο: Egli (*scil.*, Plotino) non ignorava i cosiddetti teoremi né della geometria né dell'aritmetica, né della meccanica, né dell'ottica, né della musica; però non si impegnava ad approfondire queste conoscenze.

50 L'incorporeità dell'anima è considerata una prova della sua immortalità già da Platone: cfr. *Phaed.*, 78 b- 80b.

51 Cfr. IV 7 [2], 10. 39: Χαίρετ', ἐγὼ δ' ὑμῖν θεὸς ἄμβροτος πρὸς τὸ θεῖον ἀναβὰς καὶ τὴν πρὸς αὐτὸ ὁμοιότητα ἀτενίσας.

52 Cfr. Empedocle, 31 B 112, v. 4 DK: Χαίρετ' ἐγὼ δ' ὑμῖν θεὸς ἄμβροτος.

53 Cfr. Diog. Laert. VIII 62 e VIII 54; Clem. Alex. *Strom.* VI 30.

Eppure come in queste cose è oscuro, così anche nei poemi scritti su questi argomenti, come Empedocle che dice: «Salute, io per voi sono un dio immortale, non più mortale / vengo in mezzo a tutti onorato» e di nuovo: «Ma perché mi soffermo su queste cose come se fosse una gran cosa, / se sono al di sopra degli uomini mortali esposti a mille rischi?». Il grammatico e la persona comune infatti suppongono che il filosofo riferisca queste cose sulla base della vanità e del disprezzo nei confronti degli altri uomini, cosa che è estranea a chi possiede una media inclinazione per la filosofia, per non parlare di tale uomo!⁵⁴

Sesto cita alcuni versi di Empedocle come esempi di espressioni difficili da comprendere, tanto per i grammatici quanto per le persone comuni. Come Sesto spiega nel capitolo successivo, questi versi fanno riferimento alla teoria fisica secondo cui il simile conosce il simile, che è stata elaborata da Pitagora ed è poi stata poi ripresa da Empedocle e da Platone:

Ma procedendo dalla teoria fisica, si riconosce chiaramente che si tratta in generale dell'antica teoria, quella della conoscenza dei simili attraverso i simili; questa, che sembra provenire da Pitagora, si trova anche in Platone, nel *Timeo*, ed è stata sostenuta molto prima di lui da Empedocle [...] Si comprenderà che Empedocle nomina se stesso «dio», poiché è il solo che, avendo mantenuto il suo intelletto puro dalla malvagità, e non infangato, ha colto con il dio che ha in sé il dio esteriore.⁵⁵

Sostenendo che, in base ad essa, il νοῦς si assimila al divino dopo essersi purificato, fondamentalmente Sesto attribuisce alla formula empedoclea lo stesso significato che gli ha dato Plotino. Quindi, i due autori attestano l'esistenza di una corrente esegetica che interpreta il fr. 112 DK come un riferimento all'assimilazione del filosofo al dio, sebbene la loro affinità non sia tale da

54 Cfr. Sext. Emp., *Adv. Math.* I, 302: Καὶ μὴν ὡς ἐν τούτοις ἐστὶ τυφλός, οὕτω κἀν τοῖς περὶ αὐτῶν γραφεῖσι ποιήμασιν, οἷον Ἐμπεδοκλέους λέγοντος 'Χαίρετ', ἐγὼ δ' ὑμῖν θεὸς ἄμβροτος, οὐκέτι θνητός, / πωλεῦμαι μετὰ πᾶσι τετιμένος, / καὶ ἄλιν / 'ἀλλὰ τί τοῖσδ' ἐπίκειμ' ὡσεὶ μέγα χρῆμά τι πράσων / εἰ θνητῶν περίεμι πολυφθερέων ἀνθρώπων;' / Ὁ μὲν γὰρ γραμματικὸς καὶ ὁ ἰδιώτης ὑπολήφονται κατ' ἀλαζονείαν καὶ τὴν πρὸς τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους ὑπεροψίαν ταῦτ' ἀνεφθέγγχθαι τὸν φιλόσοφον, ὅπερ ἀλλότριόν ἐστι τοῦ κἀν μετρίαν ἕξιεν ἐν φιλοσοφίᾳ ἔχοντος, οὐχ ὅτι γε τοῦ τοσοῦτου ἀνδρός.

55 Cfr. Sext. Emp., *Adv. Math.* I, 303: Ὁ δὲ ἀπὸ φυσικῆς ὁρμώμενος θεωρίας, σαφῶς γινώσκων ὅτι ἀρχαῖον ὅλως τὸ δόγμα ἐστὶ, τοῖς ὁμοίοις τὰ ὅμοια γινώσκεισθαι, ὅπερ ἀπὸ Πυθαγόρου δοκοῦν κατεληλυθέναι κείται μὲν καὶ παρὰ Πλάτωνι ἐν τῷ Τιμαίῳ, εἴρηται δὲ πολὺ πρότερον ὑπ' αὐτοῦ Ἐμπεδοκλέους [...] συνήσει ὅτι ὁ Ἐμπεδοκλῆς θεὸν ἑαυτὸν προσηγόρευσεν, ἐπεὶ μόνος καθαρὸν ἀπὸ κακίας τηρήσας τὸν νοῦν καὶ ἀνεπιθόλωτον τῷ ἐν ἑαυτῷ θεῷ τὸν ἐκτὸς θεὸν κατείληφεν.

dimostrare la dipendenza di Plotino da Sesto.

8. VI 7 [38], 14. 18-22

Affrontando il tema dell'origine delle idee, della loro molteplicità e della loro comune origine dal Bene, Plotino afferma che l'Intelletto è Uno-molti,⁵⁶ in quanto forma razionale intimamente molteplice. La suddivisione delle idee al suo interno non è però caotica o confusionaria, poiché l'Intelletto è un insieme unitario e coeso, e ciò grazie al vero Amore, che unisce senza divisioni e che è il modello di quello sensibile, definito unità di enti separati:

La divisione si trova non fra le cose mescolate insieme, che certo concorrono all'unità, ma questo è il cosiddetto Amore nel cosmo, non quello che si trova in questo cosmo: infatti questo lo imita, essendo Amore di enti separati; quello vero si ha nel fatto che tutte le cose sono uno e nulla mai si separa.⁵⁷

L'*Index Fontium* mette in relazione questo brano con la testimonianza A 52 DK, che comprende passi dai *Placita* di Aezio, dai commenti di Simplicio al *De caelo* ed alla *Fisica*, e dalla *Metafisica* di Aristotele:

Empedocle <dice che> il cosmo si distrugge per il dominio alterno di Contesa e Amore.⁵⁸

Altri dicono che alternativamente nasce e si distrugge lo stesso cosmo e che, di nuovo nato, di nuovo si distrugge, e che tale successione è eterna, come Empedocle il quale dice che l'Amore e la Contesa, quando prevalgono oltre i loro limiti, l'uno unifica tutte le cose in uno, distrugge il cosmo della Contesa e crea da questo lo Sfero, la Contesa invece separa di nuovo gli elementi e crea un cosmo tale.⁵⁹

56 Questa ipotesi è ripresa da Platone: cfr. *Parm.*, 144 e 5.

57 Cfr. VI 7 [38], 14. 18-22: Ἡ δὲ διαίρεσις ἔγκειται οὐ συγκεχυμένων, καίτοι εἰς ἓν ὄντων, ἀλλ' ἔστιν ἡ λεγομένη ἐν τῷ παντί φιλία τοῦτο, οὐχ ἡ ἐν τῷδε τῷ παντί· μιμεῖται γὰρ αὕτη ἐκ διεστηκότων οὐσα φίλη· ἡ δὲ ἀληθὴς πάντα ἐν εἶναι καὶ μήποτε διακριθῆναι.

58 Cfr. Aët., II 4, 8: Ἐ. τὸν κόσμον φθείρεσθαι κατὰ τὴν ἀντεπικράτειαν τοῦ Νείκου καὶ τῆς Φιλίας.

59 Cfr. Simpl., *De cael.*, 293, 18: Οἱ δὲ ἐναλλάξ γίνεσθαι καὶ φθείρεσθαι τὸν αὐτὸν καὶ πάλιν γενόμενον πάλιν φθείρεσθαι [*scil.* τὸν κόσμον] λέγουσι, καὶ αἰδίων εἶναι τὴν τοιαύτην διαδοχὴν, ὥσπερ Ἐ. τὴν Φιλίαν λέγων καὶ τὸ Νεῖκος παρὰ μέρος ἐπικρατοῦντα τὴν μὲν συνάγειν τὰ πάντα εἰς ἓν καὶ φθείρειν τὸν τοῦ Νείκου κόσμον καὶ ποιεῖν ἐξ αὐτοῦ τὸν Σφαῖρον, τὸ δὲ Νεῖκος διακρίνειν πάλιν τὰ στοιχεῖα καὶ ποιεῖν τὸν τοιοῦτον κόσμον.

Platone, Empedocle, Anassagora e gli altri fisici sembrano tramandare la generazione delle cose composte da quelle semplici in questo modo ipotetico [...] come se producessero con il tempo le cose generate con quelle da cui si generano.⁶⁰

Egli (*scil.*, Empedocle) non fa alcuni degli esseri corruttibili ed altri incorruttibili, ma tutti corruttibili eccetto che gli elementi.⁶¹

Tuttavia, quanto è riportato in VI 7 [38], 14 può essere messo in relazione con un altro passo delle *Enneadi*, cioè con il già citato IV 4 [28], 40. 5-6, in cui Amore e Contesa vengono presentati come la vera magia dell'universo, e l'amore che gli uomini tentano di suscitare con filtri e incantesimi sarebbe imitazione di quello autentico che regna nell'intelligibile. Sia qui che in VI 7 [38], 14, Plotino dimostra di distinguere fra l'amore vero che opera nell'intelligibile e quello che agisce nel sensibile, e di vedere nel primo il modello del secondo. Un procedimento del genere non è attestato in nessuna delle sue fonti tradizionali. Tuttavia, l'idea che Amore congiunge e Contesa separa, come si è visto, può essere messa in relazione con Aristotele, che la riporta nella *Fisica* e nella *Metafisica*.⁶²

9. V 5 [32], 7. 26-29

Nel trattato che affronta il tema degli intelligibili e del loro rapporto con il Bene sembra di poter cogliere un accenno alla teoria empedoclea della visione a V 5 [32], 7. 26-29:

Ma poiché è necessario che l'Intelletto guardi questa luce non come se gli fosse esteriore, di nuovo bisogna ritornare al caso dell'occhio, il quale talvolta sa anch'esso se la luce non è esterna né estranea, ma contempla in un istante qualcosa di anteriore alla luce esterna che è intimo e maggiormente splendente, o di notte al buio che da lui si effonde davanti a lui, o quando, non volendo guardare nessuna delle altre cose, abbassa davanti a sé le palpebre emanando allo stesso modo la luce, o anche quando,

60 Cfr. *Simpl.*, *Phys.* 305, 21: Πλάτων καὶ Ἐ. καὶ Ἀναξαγόρας καὶ οἱ ἄλλοι φυσικοὶ τὴν τῶν συνθέτων ἀπὸ τῶν ἀπλῶν γένεσιν κατὰ τὸν ἐξ ὑποθέσεως τοῦτον τρόπον χάριν φαίνονται παραδιδόντες [...] ὡσεὶ καὶ προὔπηρχον τῷ χρόνῳ τὰ ἐξ ὧν γίνεται τὰ γινόμενα.

61 Cfr. Arist., *Met.*, 1000 b 18-19: Οὐ γὰρ τὰ μὲν φθαρτά, τὰ δ' ἀφθαρτα ποιεῖ τῶν ὄντων, ἀλλὰ πάντα φθαρτά πλὴν τῶν στοιχείων.

62 Cfr. Arist., *Phys.*, 250 b 26-251 a 5; 265 b 19-22; cfr. anche *Met.*, 985 a 21-b 5; 1000 a 35- b 5; 1001 a 12-15. Cfr. inoltre Alex., *In met.*, 35. 5-16; 219. 16-35; 224. 7-15. Per la citazione e la discussione dei passi, rimando al paragrafo 6.11.

comprimendosi, veda la luce che ha in sé.⁶³

Qualsiasi forma di visione, sia essa sensibile o intelligibile, presuppone che chi vede abbia in sé un po' di luce: è grazie ad essa infatti che l'Intelletto vede gli intelligibili, e che gli uomini vedono gli oggetti sensibili. Inoltre, il parallelo con la visione sensibile consente a Plotino di dimostrare che chi vede ha del fuoco dentro di sé, poiché anche quando comprime o abbassa le palpebre vede della luce, la quale proviene sicuramente dall'interno poiché, ad occhi chiusi, non si può di certo percepire quella esterna.

Come si è visto a precedentemente, Plotino allude alla teoria empedoclea della visione anche a IV 5 [29], 2. 8-10 ma nei passi individuati quali probabili fonti di questo riferimento⁶⁴ non si parla della luce interna a chi vede. L'esempio tratto dal caso concreto non è riportato nemmeno da altri autori annoverati come fonti tradizionali di Plotino: si può quindi pensare che sia Plotino stesso ad inserire un elemento originale (cioè, l'accento alla chiusura ed alla compressione delle palpebre) all'interno di un riferimento alla dottrina empedoclea funzionale a spiegare il funzionamento della contemplazione intellettuale mediante l'analogia con la visione sensibile.

10. VI 3 [44], 25. 1-5 e 26-27

Di VI 3 [44], 25. 1-5 si è in parte già discusso in relazione ad Anassagora ed agli atomisti, in quanto l'*Index Fontium* mette in relazione quanto Plotino riporta a 25. 1-5 a proposito di condensazione, dilatazione e contrazione con questi pensatori e con Empedocle sulla base di Aezio, I 17, 2:

In che modo si devono esaminare congiunzioni e disgregazioni? Sono forse movimenti diversi da quelli sopra citati, cioè generazione e corruzione, aumento e diminuzione, spostamento, alterazione, o vanno ricondotti a questi stessi, oppure bisogna porre alcuni di questi come congiunzioni e

63 Cfr. V 5 [32], 7. 21 -29: Ἀλλ' ἐπεὶ μὴ ὡς ἔξω ὄν δεῖ τὸν νοῦν τοῦτο τὸ φῶς βλέπειν, πάλιν ἐπὶ τὸν ὀφθαλμὸν ἰτέον, ὅς ποτε καὶ αὐτὸς οὐ τὸ ἔξω φῶς οὐδὲ τὸ ἀλλότριον εἴσεται, ἀλλὰ πρὸ τοῦ ἔξω οἰκεῖόν τι καὶ μᾶλλον στυλπνότερον ἐν ἀκαρεῖ θεᾶται, ἢ νύκτωρ ἐν σκότῳ [πρὸ αὐτοῦ] ἐξ αὐτοῦ προπηδήσαντος, ἢ ὅταν μηδὲν ἐθελήσας τῶν ἄλλων βλέπειν προβάλλοιτο πρὸ αὐτοῦ τὴν τῶν βλεφάρων φύσιν τὸ φῶς ὅμως προφέρων, ἢ καὶ πιέσαντος τοῦ ἔχοντος τὸ ἐν αὐτῷ φῶς ἴδοι.

64 Cfr. *supra*, 6.6. IV 5 [29], 2. 8-10, dove sono stati già citati e analizzati Plat., *Tim.*, 45 e; *Men.*, 76 c 7- d 5; Arist., *De sensu*, 437 b 10-14; 437 b 23-438 a 5; 438 b 3-5; Alex., *In de sensu*, 23, 1- 24, 6.

disgregazioni?⁶⁵

Ho già dimostrato che il passo delle *Enneadi* in questione presenta maggiori affinità con quanto riporta Aristotele in *Phys.*, 243 b 7-12:

Parimenti, <sono forme di repulsione e trazione> anche le altre congiunzioni e disgregazioni - tutte quante infatti saranno dispersioni o compressioni - tranne quante rientrano fra generazioni e corruzioni. Allo stesso tempo, è chiaro che la congiunzione e la dilatazione non sono un tipo diverso di movimento: tutte infatti si suddividono fra <i tipi di movimento> già menzionati.⁶⁶

In VI 3 [44], 25 sembra di poter cogliere anche un secondo breve riferimento a Empedocle alle righe 32-34:

Infatti, né le altre alterazioni sono tali, né la rarefazione e la condensazione sono condensazione e dilatazione o in generale un prodotto di queste.⁶⁷

Questo passo è considerato nell'*Index Fontium* un richiamo al fr. 75 DK, in cui Empedocle sostiene che i corpi che sono densi all'interno presentano all'esterno delle parti tenere, poiché Afrodite ha dato loro alcune porzioni di liquido:

Degli enti, quanti sono all'interno densi, ed ebbero all'esterno tenere parti / poiché ottennero dalle mani di Cipride tale acquisità.⁶⁸

Credo però che, sulla base di un passo del *De caelo* aristotelico, sia possibile intendere VI 3 [44], 25. 26-27 non soltanto con come un preciso rimando ad Empedocle ma, piuttosto, come un più generico accenno a quanto anche altri

65 Cfr. VI 3 [44], 25. 1-5: Σύγκρισις δὲ καὶ διάκρισις ἐπισκεπτέα πῶς. Ἄρ' ἕτεραι κινήσεις τῶν εἰρημένων, γενέσεως καὶ φθορᾶς, αὔξης καὶ φθίσεως, τοπικῆς μεταβολῆς, ἀλλοιώσεως, ἢ εἰς ταύτας αὐτὰς ἀνακτέον, ἢ τούτων τινὰς συγκρίσεις καὶ διακρίσεις θετέον;

66 Cfr. Arist., *Phys.*, 243 b 7-12: Ὁμοίως δὲ καὶ αἱ ἄλλαι συγκρίσεις καὶ διακρίσεις – ἅπασαι γὰρ ἔσονται διώσεις ἢ συνώσεις – πλὴν ὅσαι ἐν γενέσει καὶ φθορᾷ εἰσιν. Ἄμα δὲ φανερόν ὅτι οὐδ' ἔστιν ἄλλο τι γένος κινήσεως ἢ σύγκρισις καὶ διάκρισις· ἅπασαι γὰρ διανεμόνται εἰς τινὰς τῶν εἰρημένων.

67 Cfr. VI 3 [44], 25. 32-34: Οὔτε γὰρ τὰς ἄλλας ἀλλοιώσεις εἶναι τοιαύτας, οὔτε τὴν ἀραιώσιν καὶ πύκνωσιν σύγκρισιν καὶ διάκρισιν ἢ ἐκ τούτων ὅλως εἶναι· οὕτω γὰρ ἂν τις καὶ κενὸν παραδέχοιτο.

68 Cfr. Empedocle, 31 B 75 DK (= Simpl., *De cael.*, 530, 8): Τῶν δ' ὅσ' ἔσω μὲν πυκνά, τὰ δ' ἔκτοθι μανὰ πέπηγε, / Κύπριδος ἐν παλάμησι πλάδης τοιῆσδε τυχόντα ...

pensatori hanno sostenuto:

Quanti dunque fanno questo solo (*scil.* elemento) l'acqua, o l'aria, o qualcosa più sottile dell'acqua e più pesante dell'aria, e da questo fanno derivare le altre cose per condensazione e rarefazione, questi stessi dimenticano di porre qualcos'altro di anteriore all'elemento: infatti la generazione è una composizione di elementi, come dicono, e quella che procede verso gli elementi è una dissoluzione, cosicché di necessità è primo per natura è ciò che ha le parti più sottili.⁶⁹

Aristotele riporta infatti che tutti coloro che hanno posto come principio un elemento, fanno discendere ogni cosa da quello mediante condensazione e rarefazione: questo giudizio può essere applicato certamente ad Empedocle, ma anche ad altri presocratici (come Talete, Anassimene o Eraclito, ad esempio) che come lui hanno attribuito ad elementi naturali la funzione di principi, individuandone però uno solo. Sembra molto probabile quindi che quanto è detto da Plotino a VI 3 [44], 25. 26-27 sia un riferimento non tanto al fr. 75 DK di Empedocle ma, piuttosto, ad alcune considerazioni riportate da Aristotele nel *De caelo*.

11. VI 2 [43], 2. 16-18

Nella seconda parte del trattato dedicato ai generi dell'essere, Plotino sostiene che l'essere è Uno-molti poiché, pur essendo unitario, è al tempo stesso molteplice. Se l'Intelletto fosse una somma di parti distinte, esse sarebbero tutte principi («ἀρχαί») ma non generi («γένη»); ad esempio, se qualcuno facesse derivare il cosmo sensibile dai quattro elementi, essi sarebbero principi ma non generi proprio perché, appunto, il cosmo è una somma di componenti separati:

Come se uno facesse derivare il sensibile dai quattro elementi, dal fuoco e dagli altri: questi infatti sarebbero principi, non generi.⁷⁰

69 Cfr. Arist., *De cael.*, 303 b 11-15: Ὅσοι μὲν οὖν τὸ ἐν τούτῳ ποιῶσιν ὕδωρ ἢ ἀέρα ἢ ὕδατος μὲν λεπτότερον, ἀέρος δὲ πυκνότερον, εἴτ' ἐκ τούτου μανότητι καὶ πυκνότητι τὰλλα γεννῶσιν, οὗτοι λανθάνουσιν αὐτοὶ αὐτοὺς ἄλλο τι πρότερον τοῦ στοιχείου ποιῶντες· ἔστι γὰρ ἢ μὲν ἐκ τῶν στοιχείων γένεσις σύνθεσις, ὡς φασιν, ἢ δ' εἰς τὰ στοιχεῖα διάλυσις, ὥστ' ἀνάγκη πρότερον εἶναι τῇ φύσει τὸ λεπτομερέστερον.

70 Cfr. VI 2 [43], 2. 16-18: Οἷον εἴ τις ἐκ τῶν τεσσάρων ἐποίει τὸ αἰσθητόν, πυρὸς καὶ τῶν τοιοῦτων· ταῦτα γὰρ ἀρχαὶ ἂν ἦσαν γένη δὲ οὐ [...].

Nel menzionare a titolo esemplificativo qualcuno che abbia posto i quattro elementi naturali come principi, Plotino sembra riferirsi in maniera polemica proprio ad Empedocle, il quale avrebbe parlato degli elementi come di cause materiali, stando ad alcuni passi di Aristotele. A tal proposito, si deve infatti segnalare che nella *Metafisica* vi è l'idea che i quattro elementi di Empedocle restino distinti pur interagendo fra loro, in qualità di cause materiali, nel produrre il sensibile:

Empedocle <pose come principi> i quattro elementi, aggiungendo la terra come quarto a quelli già detti (questi infatti permangono sempre e non divengono se non per aumento e diminuzione, aggregandosi e disgregandosi in uno o dall'uno).⁷¹

Qui gli elementi di Empedocle sono detti principi che restano immutati in quanto soggetti solo ad alterazioni quantitative (cioè aumento e diminuzione), causate da congiunzioni e disgiunzioni.

Si deve tener presente però che Aristotele ha parlato degli elementi naturali non soltanto in relazione alla filosofia empedoclea, poiché essi sono stati l'oggetto anche di alcune sue indagini, come in *De gen. et corr.*, 331 b 34-37:

Allo stesso modo vale anche per gli altri elementi: infatti in tutti quelli consecutivi esiste un'affezione identica e una opposta, cosicché allo stesso tempo è chiaro che le cose che si trasformano da un elemento ad un altro si generano quando uno si distrugge, e quelle da due ad uno quando se ne distruggono di più.⁷²

Qui Aristotele espone la sua tesi della trasformazione reciproca degli elementi, con cui si ha la distruzione di una o più affezioni. Sembra però poco probabile che a VI 2 [43], 2. 16-18 Plotino faccia riferimento ad Aristotele anziché a Empedocle: entrambi infatti hanno ricondotto gli enti materiali ai quattro elementi, ma Aristotele ammette la loro trasformazione reciproca, mentre solo Empedocle pare aver ritenuto che essi restano invariati pur mescolandosi ed

71 Cfr. Arist., *Met.*, 984 a 8-11: Εμπεδοκλής δὲ τὰ τέτταρα, πρὸς τοῖς εἰρημένους γῆν προστιθεὶς τέταρτον (ταῦτα γὰρ αἰεὶ διαμένειν καὶ οὐ γίνεσθαι ἀλλ' ἢ πλήθει καὶ ὀλιγότητι, συγκρινόμενα καὶ διακρινόμενα εἰς ἓν τε καὶ ἐξ ἑνός) [...].

72 Cfr. Arist., *De gen. et corr.*, 331 b 33-36: Ὁμοίως δὲ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις· ἐν ἅπασιν γὰρ τοῖς ἐφεξῆς ἐνυπάρχει τὸ μὲν ταῦτὸ τὸ δ' ἐναντίον, ὥσθ' ἅμα δῆλον ὅτι τὰ μὲν ἐξ ἑνός εἰς ἓν μεταβαίνοντα ἐνός φθαρέντος γίνεται, τὰ δ' ἐκ δυοῖν εἰς ἓν πλειόνων.

interagendo fra loro. Penso quindi che VI 2 [43], 2. 16-18, pur non essendo incluso nell'*Index Fontium* fra i riferimenti ad Empedocle, contenga un'allusione al presocratico, ma che essa sia tanto generica da risultare impossibile individuarne precisamente la fonte.

12. *Conclusione*

All'interno delle *Enneadi* le teorie di Empedocle che vengono menzionate, più o meno esplicitamente, fanno riferimento principalmente alla natura materiale degli elementi, alle peregrinazioni delle anime colpevoli, alla tesi secondo cui la visione avvenga attraverso l'incontro fra la luce interna all'occhio e quella esterna, e all'idea che l'equilibrio delle due forze di Amore e Contesa determini l'ordinamento cosmico, laddove il mondo intelligibile è governato dall'esclusivo dominio di Amore.

Come è emerso dall'analisi dei riferimenti e delle citazioni sviluppata in questo capitolo, Plotino sembra aver ripreso da Aristotele la particolare interpretazione che fa degli elementi posti da Empedocle dei principi di natura materiale (come si vede in II 4 [12], 7. 1-2 ed in VI 2 [43], 2. 16-18), e inoltre alcuni suggestioni che potrebbero averlo indotto a vedere nel mondo intelligibile lo Sfero (in III 2 [47], 2. 2-5).

Vi sono alcuni casi, però, in cui Plotino riporta teorie che sono state sostenute originariamente da Empedocle ma che, verosimilmente, egli ha ripreso attraverso la mediazione platonica: sembra infatti essere questo il caso delle peregrinazioni delle anime colpevoli di IV 3 [27], 24. 11-20, e dell'idea secondo cui Amore, platonicamente definito come il primo mago e somministratore di filtri, determina i processi naturali assieme a Contesa, come viene detto in IV 4 [28], 40. 5-6.

Plotino inoltre allude in due brani (cioè in IV 5 [29], 2. 8-10 ed in V 5 [32], 7. 26-29) alla teoria secondo cui la visione è una sorta di emanazione: essa è ben attestata tanto da Platone quanto da Aristotele ed Alessandro, e quindi è difficile stabilire quale possa essere stata la fonte esatta.

La vista viene presentata da Empedocle come il risultato di una sorta di illuminazione prodotta dalla pupilla nel celebre fr. 84 DK: è interessante rilevare che ad esso Plotino fa riferimento esplicito non per esporre una teoria della visione, ma per offrire l'esempio di come il saggio debba affrontare le avversità. In I 4 [46], 8. 2-5 egli infatti, assimilando il filosofo che affronta i momenti difficili

mantenendo intatta la sua luce interiore ad una lampada in mezzo alle tenebre, dà un'interpretazione morale ad un testo di argomento fisico, e si distingue dai suoi predecessori, come Aristotele e Alessandro, che citavano il frammento e lo interpretavano in relazione alla teoria della percezione, e non come un'allegoria tesa a veicolare un insegnamento morale. Quindi, effettuando tale procedimento, Plotino sembra essere del tutto originale.

Vi sono altri due passi delle *Enneadi* che non presentano analogie con quanto viene riportato dagli autori considerati possibili fonti di Plotino. Il primo brano è IV 7 [2], 10. 39, in cui si ha una citazione letterale del fr. 112 DK, v. 4, ripreso anche da Clemente, Diogene e Sesto Empirico ma non in contesti affini a quello in cui lo inserisce Plotino; il secondo è VI 7 [38], 14. 18-22, dove Plotino afferma che l'Amore intelligibile è il solo vero e autentico, e quello sensibile ne è soltanto una copia.

L'*Index Fontium* ha considerato come un riferimento a Empedocle anche le considerazioni su rarefazioni e condensazioni a cui Plotino accenna in VI 3 [44], 25. 1-5, ma vista la vaghezza del rimando credo che sia più opportuno intendere il brano in questione come un riferimento a quanto sostiene Aristotele nel *De caelo* piuttosto che come un preciso riferimento a teorie empedoclee.

Infine, vorrei segnalare che in questo capitolo non sono stati esaminati gli importanti riferimenti a Empedocle che troviamo in IV 8 [6], 1. 18-23 e 34, ed in V 1 [10], 9. 5-7. Il motivo di tale esclusione è dovuto al contesto stesso delle citazioni: infatti esse sono inserite all'interno di rassegne in cui Plotino lascia intravedere la propria visione della filosofia dei predecessori, e quindi ciò che viene detto a proposito di Empedocle deve essere inteso alla luce delle interpretazioni date alle teorie di altri pensatori antichi. Di conseguenza, l'analisi di tali riferimenti sarà sviluppata in un capitolo interamente dedicato alle rassegne dei predecessori che Plotino costruisce nelle *Enneadi* sulla base di una ben precisa visione della filosofia antica.

6.

Riferimenti ad Eraclito nelle Enneadi

Analisi dei brani e considerazioni sulle possibili fonti

1. I 6 [1], 3. 29 - 30

Nel trattato dedicato alla bellezza, Plotino riconduce il bello sensibile a quello intelligibile, dimostrando che le bellezze corporee non derivano dalla proporzione delle parti che le compongono (come voleva l'opinione corrente, di ascendenza stoica), bensì dalla presenza e dal dominio di un'idea. Per sottolineare questo aspetto, nel cap. 3 Plotino porta come esempi due tipi di cose belle che sono tali non per un particolare rapporto fra le loro parti, ma in quanto riflessi di forme, e cioè i colori e le musiche. E, a proposito di queste ultime, quanto egli afferma richiama un frammento di Eraclito:

Le armonie, quelle nei suoni, impercettibili producono quelle percepibili e così rendono l'anima capace di cogliere il bello, mostrandole l'identico nel diverso.¹

Plotino afferma che nel caso dei suoni sono le armonie impercettibili a produrre quelle sensibili: grazie alle prime, infatti, l'anima vede la bellezza cogliendo ciò che è identico a lei nel diverso, ossia la forma nella materia. Come segnala l'*Index Fontium*, questo passo sembra rimandare al fr. 54 DK di Eraclito:

Armonia impercettibile migliore di quella percepibile.²

In effetti, I 6 [1], 3. 29 - 30 presenta delle affinità sostanziali con questo frammento, poiché Plotino scrive «ἀρμονίαι», «ἀφανεῖς» e «φανερὰς», mentre Eraclito «ἀρμονίη», «ἀφανής» e «φανερῆς»: in altre parole, nei due testi troviamo la stessa sequenza di termini, con l'unica differenza che Plotino li usa al plurale ed Eraclito al singolare.

Prima di Plotino, l'unico autore antico di cui si ha testimonianza del fatto che abbia citato il fr. 54 DK è Plutarco, che lo inserisce in un passo nel *De animae*

1 Cfr. I 6 [1], 3. 29 - 31: Αἱ δὲ ἀρμονίαι αἱ ἐν ταῖς φωναῖς αἱ ἀφανεῖς τὰς φανεράς ποιήσασαι καὶ ταύτην τὴν ψυχὴν σύνεσιν καλοῦ λαβεῖν ἐποίησαν, ἐν ἄλλῳ τὸ αὐτὸ δεῖξασαι.

2 Cfr. Eraclito, 22 B 54 DK (= Hipp., *Ref.* IX 9, p. 241): Ἀρμονίη ἀφανῆς φανερῆς κρείττων.

procreatione in Timaeo:

Avendo ricevuto l'identico e il diverso, per la somiglianza e la dissomiglianza dei numeri che producono accordo dal disaccordo, la vita dell'universo è intelligente, ed è armonia e ragione che guida la necessità mescolata alla persuasione, che molti chiamano destino, Empedocle Amore assieme a Contesa, Eraclito «armonia di contrari del cosmo, come quella della lira e dell'arco», Parmenide luce e tenebra, Anassagora intelletto e indeterminazione, Zoroastro dio e demone, chiamando l'uno Oromasde e l'altro Arimanio. [...] Niente dell'anima rimane puro, né non misto né separato dal resto: infatti «Armonia impercettibile è migliore di quella percepibile» secondo Eraclito, nella quale dio, mescolandole, nascose e immerse le differenze e le diversità.³

Questo passo presenta dei significativi punti in comune con I 6 [1], 3. 29 - 30: infatti, proprio come Plotino, Plutarco cita alla lettera il fr. 54 DK, e lo inserisce all'interno della trattazione sul rapporto fra identico e diverso in relazione all'anima. Di conseguenza, la forma della citazione e il contesto in cui essa è inserita è sostanzialmente lo stesso, e ciò autorizza a dire che l'interpretazione che Plotino dà del frammento è la stessa di quella che troviamo nel *De animae procreatione in Timaeo*.

2. I 6 [1], 5. 44 - 45 e 6. 3-5

Sempre all'interno di I 6 [1] è possibile cogliere altri due riferimenti a una tesi già sostenuta da Eraclito, ossia quella per cui l'anima degli impuri è immersa nel pantano e sporca di fango.

Il primo passo in questione si trova all'interno del cap. 5, dove Plotino sostiene che l'anima tutta protesa verso la corporeità e gli oggetti sensibili lascia entrare la materia dentro di sé e diviene impura fino a modificare la propria natura e, proprio come un uomo che è caduto nel pantano, diviene irricognoscibile:

3 Cfr. Plut., *De an. procr. in Tim.*, 27. 1062 B - C: Συλλαβοῦσα δὲ τὸ ταῦτόν καὶ τὸ θάτερον, ὁμοίωσι καὶ ἀνομοιότησιν ἀριθμῶν ἐκ διαφορᾶς ὁμολογίαν ἀπεργασαμένον ζωὴ τε τοῦ παντός ἐστιν ἔμφρων καὶ ἄρμονία καὶ λόγος ἄγων πειθοῖ μεμιγμένην ἀνάγκην, ἣν εἰμαρμένην οἱ πολλοὶ καλοῦσιν, Ἐμπεδοκλῆς δὲ φιλίαν ὁμοῦ καὶ Νεῖκος, Ἡράκλειτος δὲ ἑπίπτονον ἄρμονίην κόσμου ὅκωσπερ λύρης καὶ τόξου' Παρμενίδης δὲ φῶς καὶ σκότος, Ἀναξαγόρας δὲ νοῦν καὶ ἀπειρίαν, Ζωροάστρης δὲ θεὸν καὶ δαίμονα, τὸν μὲν Ὀρομάσδην καλῶν τὸν δ' Ἀρειμάνιον [...] τῆς δὲ ψυχῆς οὐδὲν μὲν εἰλικρινές οὐδ' ἄκρατον οὐδὲ χωρὶς ἀπολείπεται τῶν ἄλλων ἄρμονίη γὰρ ἀφανῆς φανερῆς κρείττων' καθ' Ἡράκλειτον, ἐν ἣ τὰς διαφορὰς καὶ τὰς ἐτερότητας ὁ μιγνύων θεὸς ἔκρυψε καὶ κατέδυσεν [...].

Come se un tale, caduto nel fango o nel pantano, non mostrasse più la bellezza che aveva prima, ma si vedesse ciò che viene modellato dal pantano o dal fango.⁴

Come suggerisce l'*Index Fontium*, questo passo può essere messo in relazione con il fr. 5 DK di Eraclito:

Si purificano con altro sangue contaminandosi, come se un tale, immersi nel fango, si lavasse con il fango. Sembrerebbe pazzo, se uno degli uomini si accorgesse che questo si comporta in questo modo. E pregano le statue di dei, come se un tale conversasse con le mura di casa, non sapendo che cosa siano dei ed eroi.⁵

Si deve però segnalare che l'immagine del fango ricorre anche in un altro frammento eracliteo, e cioè il fr. 13 DK:

È necessario infatti che l'uomo raffinato non sia sudicio né sporco, né deve trarre diletto dal fango, come dice Eraclito.

«I maiali traggono piacere dal fango piuttosto che dall'acqua pura».⁶

La raccolta Diels-Kranz ricostruisce il frammento a partire da due testimonianze di Ateneo e di Clemente, ma menziona I 6 [1], 6 fra i passi in cui esso riecheggia.

I fr. 5 e 13 DK consentono di attribuire ad Eraclito l'idea che il fango sia immagine di sporcizia morale, e quindi che chi è puro ne sta lontano: nel fr. 5 DK infatti il fango rappresenta la contaminazione morale, e nel fr. 13 DK si ribadisce come sia necessario starvi lontano. La stessa idea è presente anche in I 6 [1], 5, dove Plotino dice che l'anima resasi impura per la sua eccessiva inclinazione verso la materia diviene irriconoscibile proprio come un uomo che è caduto nel fango, poiché in entrambi i casi in ciò che si è sporcato viene meno la forma.

4 Cfr. I 6 [1], 5. 44-45: Οἷον εἴ τις δὺς εἰς πηλὸν ἢ βόρβορον τὸ μὲν ὅπερ εἶχε κάλλος μηκέτι προφαίνοι, τοῦτο δὲ ὄρῳτο, ὃ παρὰ τοῦ πηλοῦ ἢ βορβόρου ἀπεμάζατο.

5 Cfr. Eraclito, 22 B 5 DK (= Aristocrit., *Theosophia* 68; Orig., *C. Cels.* VII 62): Καθαίρονται δ' ἄλλωι αἵματι μαινώμενοι οἷον εἴ τις εἰς πηλὸν ἐμβὰς πηλῶι ἀπονίζοιτο. Μαίνεσθαι δ' ἂν δοκοίη, εἴ τις αὐτὸν ἀνθρώπων ἐπιφράσαιτο οὕτω ποιέοντα. Καὶ τοῖς ἀγάλμασι δὲ τουτέοισιν εὐχονται, ὁκοῖον εἴ τις δόμοισι λεσχηνεύοιτο, οὗ τι γινώσκων θεοὺς οὐδ' ἥρωας οἵτινές εἰσι.

6 Cfr. Eraclito, 22 B 13 DK (= Athen. V 178 F; Clem., *Strom.*, I 2): [Athen. V 178 F] Δεῖ γὰρ τὸν χαρίεντα μῆτε ρυπᾶν μῆτε ἀρχμεῖν μῆτε βορβόρωι χαίρειν καθ' Ἡράκλειτον. [Clem., *Strom.*, I 2] Ὑεσ βορβόρωι ἡδονται μᾶλλον ἢ καθαρῶι ὕδατι.

Dopo Eraclito e prima di Plotino l'immagine del fango è stata ripresa da Platone e da Plutarco.

Nel *Fedone* Platone parla del fango in relazione alla contaminazione morale:

Ed è probabile che anche coloro che per noi hanno istituito i misteri non fossero stolti, ma che in realtà anticamente alludevano al fatto che colui che è giunto nell'Ade senza essere stato iniziato e senza aver partecipato ai misteri giacerà nel fango, ma chi giunge là dopo essere stato purificato e iniziato abiterà con gli dei.⁷

Platone afferma che l'anima impura dopo la morte verrà seppellita nel fango anche nella *Repubblica*, dove si legge:

Al contrario, essi (*scil.* Museo e suo figlio) nell'Ade seppelliscono in un certo fango gli empi e gli ingiusti, e li obbligano a portare acqua in un setaccio, e conducendoli quando sono ancora vivi alla cattiva fama [...].⁸

L'immagine del supplizio nel fango ricorre anche nel *De superstitione* di Plutarco:

«Oh Greci che trovano mali barbari!» per la superstizione, immergendosi nel fango, facendo abluzioni di fango, gettandosi faccia a terra, con vergogna?⁹

Plutarco annovera le immersioni nel fango fra le cose disonorevoli che la superstizione induce a fare, e ritorna a menzionare questo rito anche qualche pagina dopo:

Egli (*scil.*, chi è superstizioso) siede fuori casa vestito con un sacco, e avvolto con stracci sporchi, e spesso rotolandosi nudo nel fango confessa certi suoi colpe e peccati, mangiandolo o bevendolo o percorrendo una

7 Cfr. Plat., *Phaed.* 69 c 3-7: Καὶ κινδυνεύουσι καὶ οἱ τὰς τελετὰς ἡμῖν οὗτοι καταστήσαντες οὐ φαῦλοί τινες εἶναι, ἀλλὰ τῷ ὄντι πάσαι αἰνίττεσθαι ὅτι ὅς ἂν ἀμύητος καὶ ἀτέλεστος εἰς Ἄιδου ἀφίκηται ἐν βορβόρῳ κείσεται, ὁ δὲ κεκαθαρμένος τε καὶ τετελεσμένος ἐκεῖσε ἀφικόμενος μετὰ θεῶν οἰκήσει.

8 Cfr. Plat., *Resp.* 363 d 5-e 1: Τοὺς δὲ ἀνοσίους αὖ καὶ ἀδίκους εἰς πηλὸν τινα κατορύττουσιν ἐν Ἄιδου καὶ κοσκίνῳ ὕδωρ ἀναγκάζουσι φέρειν, ἔτι τε ζῶντας εἰς κακὰς δόξας ἄγοντες, [...].

9 Cfr. Plut., *De superst.*, 166 A: «ὦ βάρβαρ' ἐξευρόντες Ἑλληνες κακά» τῇ δεισιδαιμονίᾳ, πηλώσεις καταβορβωρώσεις βαπτισμούς, ρίψεις ἐπὶ πρόσωπον, αἰσχροῦς;

strada che il potere divino non consentiva.¹⁰

Nel *De superstitione* Plutarco menziona due volte l'atto di immergersi nel fango, ma come vero e proprio rito di purificazione anziché come metafora: quindi, il contesto è molto diverso da quello di I 6 [1], 5.¹¹

Riassumendo, alcune allusioni alle immersioni nel fango di cui Eraclito parla nei fr. 5 e 13 DK si hanno in Platone ed in Plutarco, ma i contesti in cui esse vengono inserite sono piuttosto diversi, poiché il primo le cita come metafore riprese dai misteri che fanno riferimento al supplizio riservato alle anime impure, mentre il secondo parla di vere e proprie pratiche di espiazione, a suo parere, folli ed estreme.

Di conseguenza, il riferimento al fango che troviamo in I 6 [1], 5 sembra una ripresa di concezioni eraclitee dovuta alla mediazione platonica: è Platone infatti a utilizzare il fango quale simbolo di lordura morale dell'anima.

Sempre all'interno di I 6 [1], si trova un secondo riferimento al fango in 6. 1-5:

Certo, infatti, come recita l'antico detto, la temperanza, il coraggio ed ogni virtù sono purificazioni, ed anche l'assennatezza stessa. Perciò anche i misteri giustamente dicono per enigmi che chi non si è purificato anche nell'Ade giacerà nel fango, poiché ciò che non è puro è gradito al fango per la sua malvagità, come di certo anche i maiali, non puri nel corpo, si dilettono in tale elemento.¹²

Come segnala l'*Index Fontium*, questo passo è da mettere in relazione con il già citato fr. 13 DK,¹³ dove Eraclito parla del piacere provato dai maiali nel giacere

10 Cfr. Plut., *De superstit.*, 168 D: Ἐξω κάθηται σακκίον ἔχων, καὶ περιεζωσμένος ῥάκεσι ῥυπαροῖς πολλάκις δὲ γυμνὸς ἐν πηλῷ κυλινδούμενος ἐξαγορεύει τινὰς ἀμαρτίας αὐτοῦ καὶ πλημμελείας, ὡς τότε φαγόντος ἢ πίνοντος ἢ βαδίσαντος ὁδὸν ἦν οὐκ εἶα τὸ δαιμόνιον.

11 Ancor più distante dal contesto di I 6 [1], 5 è il riferimento alle immersioni nel fango che Plutarco fa in *Bruta animalia ratione uti*, 989 F, dove, forse alludendo al fr. 13 DK di Eraclito, egli sottolinea che il maiale preferisce dormire su uno strato profondo e soffice di fango piuttosto che su mantelli e tappeti. In questo passo, l'autore allude ai bagni nel fango quale esempio limite teso a dimostrare la relatività di tutte le cose: infatti, ciò che per un uomo è disgustoso non lo è per un maiale. Il fr. 13 DK viene ripreso con la medesima finalità anche da Sesto Empirico (cfr. *Adv. Math.*, I 4. 56 e I 55) e da Clemente Alessandrino (cfr. *Protr.*, X), e ciò dimostra che il fango non veniva utilizzato soltanto quale metafora di lordura morale.

12 Cfr. I 6 [1], 6. 1-6: Ἔστι γὰρ δὴ, ὡς ὁ παλαιὸς λόγος, καὶ ἡ σωφροσύνη καὶ ἡ ἀνδρία καὶ πᾶσα ἀρετὴ κάθαρσις καὶ ἡ φρόνησις αὐτή. Διὸ καὶ αἱ τελεταὶ ὀρθῶς αἰνίττονται τὸν μὴ κεκαθαμένον καὶ εἰς Ἄιδου κείσεσθαι ἐν βορβόρῳ, ὅτι τὸ μὴ καθαρὸν βορβόρῳ διὰ κάκην φίλον· οἷα δὲ καὶ ὕες, οὐ καθαροὶ τὸ σῶμα, χαίρουσι τῷ τοιοῦτῳ.

13 Cfr. Eraclito, 22 B 13 DK (= Clem., *Strom.*, I 2): Ὑεσ βορβόρωι ἤδονται μᾶλλον ἢ καθαροῖ ὕδατι: I maiali traggono piacere dal fango piuttosto che dall'acqua pura.

nel fango. Inoltre, il brano chiarisce il riferimento al fango di I 6 [1], 5. 44-45: lì infatti Plotino sostiene che l'anima viziosa è irriconoscibile come un uomo caduto nel fango, poiché le impurità hanno reso irriconoscibile la sua vera forma; in 6. 1-5 egli spiega che i misteri parlano del supplizio nel fango poiché questo elemento è affine al vizio, come dimostra la tendenza dei maiali, animali impuri, a immergersi in esso. Il fatto che Plotino menzioni i misteri non impedisce di mettere in relazione i riferimenti di I 6 [1] con Platone, e specialmente con *Phaed.* 69 c 3-7, in cui si parla proprio dei misteri. Quindi, credo che si possa concludere che le immersioni nel fango a cui si allude in I 6 [1] siano la ripresa di immagini originariamente eraclitee (se non, addirittura, orfiche) che Plotino però riprende da Platone.

3. I 8 [51], 7. 1-3

Un altro tema originariamente eracliteo che viene ripreso nelle *Enneadi* è quello che fa del cosmo una *coincidentia oppositorum*, un insieme unitario che deriva dalla conciliazione dei contrari. A questa visione Plotino allude in I 8 [51], 7. 1-3:

Ma in che modo dunque di necessità, se c'è il bene, c'è anche il male?
Allora dunque è in questo modo, dato che nell'universo bisogna che ci sia la materia? Infatti questo cosmo è composto di necessità da elementi contrari; oppure non lo sarebbe, se non ci fosse la materia.¹⁴

All'interno del trattato dedicato alla discussione sulla natura e sull'origine del male, Plotino sostiene che il male sia ineliminabile nel cosmo in quanto connaturato alla materia.

Rintracciare la fonte da cui Plotino ha attinto l'idea che il mondo sia il frutto della conciliazione degli opposti è difficile: infatti, che Eraclito avesse sostenuto questa visione era noto a tutti fin dall'antichità. Credo però che per tentare di gettare un po' di luce su questo punto sia comunque utile esaminare le attestazioni di questa teoria in alcuni autori antichi che Plotino certamente conosceva.

L'idea che il cosmo sia unione e armonia di contrari viene riportata anche da Platone nel *Fedone*, dove serve a dimostrare l'immortalità dell'anima:

¹⁴ Cfr. I 8 [51], 7. 1-3: Ἀλλὰ πῶς οὖν ἐξ ἀνάγκης, εἰ τὸ ἀγαθόν, καὶ τὸ κακόν; Ἄρ' οὖν οὕτως ὅτι ἐν τῷ παντὶ δεῖ τὴν ὕλην εἶναι; Ἐξ ἐναντίων γὰρ ἐξ ἀνάγκης τόδε τὸ πᾶν· ἢ οὐδ' ἂν εἴη μὴ ὕλης οὐσίας.

E, dopo aver ascoltato, disse uno dei presenti - non ricordo con esattezza chi fosse - : «In nome degli dei, nei nostri discorsi di prima si era d'accordo nel dire il contrario di adesso, cioè che dal piccolo nasce il grande e dal grande il piccolo, e che questa è assolutamente la generazione dai contrari, dai contrari?». ¹⁵

Un altro riferimento a questa teoria, e questa volta con un preciso riferimento ad Eraclito, si ha in un brano del *De mundo* dello pseudo-Aristotele, poi incluso nella raccolta Diels-Kranz quale fonte del fr. 10 DK di Eraclito:

Forse la natura agogna i contrari e da questi trae l'accordo, non dai simili [...] E questa stessa cosa era il detto dell'oscuro Eraclito: «Congiungimenti: intero e non intero, concorde discorde, armonico disarmonico, e da tutte le cose l'uno e dall'uno tutte le cose». ¹⁶

In questo brano troviamo l'idea che il mondo sia fondamentalmente equilibrio e conciliazione di opposti, sintetizzata nell'espressione eraclitea «ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα».

In sintesi, Platone e lo pseudo-Aristotele fanno riferimento alla concezione d'ispirazione eraclitea secondo cui il cosmo sarebbe una conciliazione di contrari, la quale è presente anche in I 8 [51], 7. 1-3 per giustificare la presenza della materia e del male in esso. Tuttavia, visto che il riferimento di Plotino non presenta delle affinità significative né con il brano del *Fedone* né con quello del *De mundo*, è impossibile stabilire da dove sia stata ripreso e, inoltre, non si può non tener conto del fatto che Plotino possa aver attinto questa idea non da uno dei due testi, ma da altre fonti.

4. II 1 [40], 2. 10-11

In II 1 [40] Plotino confuta la tesi secondo cui il mondo sarebbe corruttibile e per questo motivo, nel secondo capitolo parla della differenza fra eternità

15 Cfr. Plat., *Phaed.* 103 a 2-8: Καὶ τις εἶπε τῶν παρόντων ἀκούσας—ὅστις δ' ἦν, οὐ σαφῶς μέμνηται - πρὸς θεῶν, οὐκ ἐν τοῖς πρόσθεν ἡμῖν λόγοις αὐτὸ τὸ ἐναντίον τῶν νυνὶ λεγομένων ὁμολογεῖτο, ἐκ τοῦ ἐλάττονος τὸ μείζον γίνεσθαι καὶ ἐκ τοῦ μείζονος τὸ ἐλάττον, καὶ ἀτεχνῶς αὕτη εἶναι ἢ γένεσις τοῖς ἐναντίοις, ἐκ τῶν ἐναντίων;

16 Cfr. ps. Arist., *De mundo*, 396 b 7-25 (= 22 B 10 DK): Ἴσως δὲ τῶν ἐναντίων ἢ φύσις γλίχεται καὶ ἐκ τούτων ἀποτελεῖ τὸ σύμφωνον, οὐκ ἐκ τῶν ὁμοίων' [...] ταῦτο δὲ τοῦτο ἦν καὶ τὸ παρὰ τῷ σκοτεινῷ λεγόμενον Ἡρακλείτῳ· συνάψεις ὅλα καὶ οὐχ ὅλα, συμφερόμενον διαφερόμενον, συνᾶιδον διᾶιδον, καὶ ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα.

individuale ed eternità specifica: mentre la prima è propria soltanto del cielo e degli astri, la seconda caratterizza gli enti della sfera sublunare, soggetti a generazione e corruzione. Stabilito questo, resta però da capire in che modo ogni corpo sensibile possa conservare la sua individualità e l'identità con se stesso, dato che la natura corporea è in perpetuo divenire; Plotino affronta tale questione sostenendo che essa non è nuova, poiché è stata sollevata anche da Platone, su questo punto in accordo con Eraclito, e che potrebbe essere risolta sulla base delle tesi aristoteliche sull'etere:

Questo infatti sembra agli altri che hanno parlato di fisica ed allo stesso Platone, non solo riguardo agli altri corpi, ma anche riguardo ai corpi celesti stessi. In che modo, infatti, egli dice, le cose che hanno corpo e sono visibili avranno l'immutabilità e l'identità? D'accordo evidentemente anche a questo proposito con Eraclito, il quale afferma che anche il sole è sempre in divenire. Per Aristotele infatti non ci sarebbe nessuna difficoltà, se si ammettessero le sue ipotesi del quinto elemento.¹⁷

Plotino attribuisce la tesi secondo cui la corporeità è sempre in divenire a Platone e "agli altri fisici" («τοῖς τε ἄλλοις τοῖς περὶ φύσεως εἰρηκόσι»), e a conferma di quanto dice cita una frase tratta dalla *Repubblica*¹⁸ ed una di Eraclito;¹⁹ la generalizzazione che egli fa però si basa su assunti platonici, visto che presuppone la distinzione fra il mondo sensibile e quello intelligibile estranea ai pensatori anteriori a Platone.

L'*Index Fontium* segnala che in 2. 11 viene citato il fr. 6 DK di Eraclito:

Il sole non soltanto, come dice Eraclito, è nuovo ogni giorno, ma è sempre nuovo di continuo.²⁰

La fonte del frammento nella raccolta Diels-Kranz è un passo della *Meteorologia* di Aristotele, che, si può supporre, Plotino conosceva; da un punto

17 Cfr. II 1 [40], 2. 6-14: Τοῦτο γὰρ δοκεῖ τοῖς τε ἄλλοις τοῖς περὶ φύσεως εἰρηκόσι καὶ αὐτῷ τῷ Πλάτωνι οὐ μόνον περὶ τῶν ἄλλων σωμάτων, ἀλλὰ καὶ περὶ τῶν οὐρανίων αὐτῶν. Πῶς γὰρ ἄν, φησι, σώματα ἔχοντα καὶ ὀρώμενα τὸ ἀπαραλλάκτως ἔξει καὶ τὸ ὡσαύτως; Συγχωρῶν καὶ ἐπὶ τούτων δηλονότι τῷ Ἡρακλείτῳ, ὃς ἔφη αἰεὶ καὶ τὸν ἥλιον γίνεσθαι. Ἀριστοτέλει μὲν γὰρ οὐδὲν ἂν πρᾶγμα εἴη, εἴ τις αὐτοῦ τὰς ὑποθέσεις τοῦ πέμπτου παραδέξατο σώματος.

18 Cfr. Plat., *Resp.* 530 b 2-3.

19 Cfr. Eraclito, fr. 22 B 6 DK.

20 Cfr. Eraclito, fr. 22 B 6 DK (= Arist., *Meteor.* 355 a 13): Ὁ ἥλιος οὐ μόνον, καθάπερ ὁ Ἡ. φησι, νέος ἐφ' ἡμέρηι ἐστίν, ἀλλ' αἰεὶ νέος συνεχῶς.

di vista lessicale e stilistico, però, non vi sono punti di contatto fra il fr. 6 DK e la ripresa che ne fa Plotino in II 1 [40], 2: è chiaro quindi che non si tratta di una citazione letterale.

Plotino menziona questa δόξα eraclitea nel contesto di una ripresa piuttosto fedele di *Resp.* 530 b 2-3,²¹ ma nel passo in questione Platone non fa alcun riferimento ad Eraclito. All'interno della *Repubblica*, però, l'idea della mutevolezza del sole sostenuta dal presocratico è attestata in 498 a 7-b 1, nel contesto di una critica al modo in cui la maggior parte degli uomini si accosta alla filosofia. Platone infatti afferma che in molti casi l'entusiasmo nei confronti della filosofia viene meno proprio quando i giovani iniziano ad entrare in contatto con la sua parte più difficile ed importante, la dialettica; ciò che prima era considerata un'attività di tutto rispetto diviene per molti prima un passatempo, per poi essere abbandonata del tutto con il sopraggiungere della vecchiaia:

Giunta la vecchiaia, eccetto pochi, si spengono molto più del sole di Eraclito, in quanto non si riaccendono di nuovo.²²

Dire che il sole si spegne e si riaccende (come, a detta di Platone, avrebbe fatto Eraclito) equivale di fatto a dire che è sempre in divenire. Quindi, si potrebbe pensare che Plotino faccia riferimento ad Eraclito ed alla sua teoria sul divenire del sole nel contesto di una ripresa di quanto sostiene Platone nella *Repubblica* proprio perché anche il riferimento alla tesi eraclitea è ripreso da questo dialogo.

La citazione del frammento nella *Meteorologia* Aristotele è molto diversa da quella di II 1 [40], 2. 10 - 11, poiché egli lo riporta alla lettera e, inoltre, il contesto in cui lo inserisce è molto diverso, visto che egli parla di come il sole non possa alimentarsi del continuo mutamento di umido e secco, come la fiamma, perché altrimenti sarebbe nuovo di continuo, proprio come sostiene Eraclito.

Vorrei infine segnalare che nei *Placita* Aezio riporta alcune δόξαι eraclitee sul sole, ma non quella cui allude Plotino: ciò fa di II 1 [40], 2. 10 -11 un caso emblematico, che dimostra come le informazioni sui presocratici riportate nelle *Enneadi* non sembrano derivare dalla tradizione dossografica ricostruibile sulla

21 Cfr. Plat., *Resp.*, 530 b 2-3: Οὐκ ἄτοπον, οἶει, ἡγήσεται τὸν νομίζοντα γίγνεσθαι τε ταῦτα ἀεὶ ὡσαύτως καὶ οὐδαμῆ οὐδὲν παραλλάττειν, σῶμά τε ἔχοντα καὶ ὀρώμενα [...]; non giudicherà stravagante, pensi, chi crede che questi (*scil.*, i corpi celesti) esistano sempre in maniera invariabile e immutabile senza mutare nulla, pur avendo corpi ed essendo visibili [...].

22 Cfr. Plat., *Resp.*, 498 a 6 - b 1: Πρὸς δὲ τὸ γῆρας ἐκτὸς δὴ τινῶν ὀλίγων ἀποσβέννυνται πολὺ μᾶλλον τοῦ Ἡρακλειτείου ἡλίου, ὅσον αὐθις οὐκ ἐξάπτονται.

base di Aezio, ma dalle opere filosofiche che Plotino leggeva e consultava.

5. II 3 [52], 7. 16 - 22

Nel trattato dedicato all'influenza dei corpi celesti sul mondo sublunare, Plotino sostiene che gli astri possono soltanto preannunciare gli eventi, ma non causarli né, in generale, influenzarli: essi sono infatti segni che lasciano intravedere il futuro agli occhi dei più esperti. Secondo Plotino, l'universo è un insieme unitario e per questo, conoscendone una parte sola, possiamo trarre informazioni sulle altre, in quanto tutte le cose sono interdipendenti:

Certo è necessario che tutte le cose siano reciprocamente connesse - e, come si è ben detto, «tutto è cospirante» non soltanto in ognuna delle cose particolari, ma ancor più e primariamente nel cosmo, e un unico principio rende il vivente molteplice uno e da tutte le cose l'uno, e come nel singolo individuo le parti svolgono ciascuna un solo compito specifico, così anche quelle del cosmo - ciascuna ha i propri compiti, quanto più che queste sono non solo delle parti, ma anche delle totalità e addirittura maggiori.²³

L'espressione «ἐκ πάντων ἓν», con cui Plotino riassume in maniera estremamente sintetica l'idea che un vivente composito derivi la sua unità da quella del principio sembra proprio un richiamo del già citato fr. 10 DK di Eraclito,²⁴ sebbene l'*Index Fontium* non ne segnali la presenza in questo brano.

Di questo frammento si è già discusso a proposito di I 8 [51], 7. 1-3. Vorrei però adesso soffermarmi sulla formula eraclitea «ἐκ πάντων ἓν», che pare essere stata utilizzata anche da Cleante per riassumere il rapporto tutto-parti. Nelle sue *Ecloghe* Stobeo riporta alcune teorie fisiche di Cleante, fra cui quella che considera il cosmo un insieme unitario da cui tutte le parti hanno origine e in cui si dissolvono:

23 Cfr. II 3 [52], 7. 16 - 22: Συνηρτῆσθαι δὴ δεῖ ἀλλήλοις τὰ πάντα, καὶ μὴ μόνον ἐν ἐνὶ τῶν καθ' ἕκαστα τοῦ εὖ εἰρημένου - σύμπνοια μία, ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον καὶ πρότερον ἐν τῷ παντί, καὶ μίαν ἀρχὴν ἐν πολὺ ζῶον ποιῆσαι καὶ ἐκ πάντων ἓν, καὶ ὡς ἐνὶ ἐκάστῳ τὰ μέρη ἓν τι ἔργον ἕκαστον εἴληφεν, οὕτω καὶ τὰ ἐν τῷ παντί ἕκαστα ἔργα ἕκαστον ἔχειν καὶ μᾶλλον ἢ ταῦτα, ὅσον μὴ μόνον μέρη, ἀλλὰ καὶ ὅλα καὶ μείζω.

24 Cfr. ps. Arist., *De mundo*, 396 b 7-25 (= 22 B 10 DK): Ἴσως δὲ τῶν ἐναντίων ἢ φύσις γλίχεται καὶ ἐκ τούτων ἀποτελεῖ τὸ σύμφωνον, οὐκ ἐκ τῶν ὁμοίων [...] ταῦτό δὲ τοῦτο ἦν καὶ τὸ παρὰ τῷ σκοτεινῷ λεγόμενον Ἡρακλείτῳ συνάψεις ὅλα καὶ οὐχ ὅλα, συμφερόμενον διαφερόμενον, συνᾶιδον διᾶιδον, καὶ ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἐνὸς πάντα: Forse la natura agogna i contrari e da questi trae l'accordo, non dai simili [...] E questa stessa cosa era il detto dell'oscuro Eraclito: «Congiungimenti: intero e non intero, concorde discorde, armonico disarmonico, e da tutte le cose l'uno e dall'uno tutte le cose».

E come alcune ragioni seminali delle parti, confluendo nei semi, si mescolano e di nuovo si dividono, generando le parti, così dall'uno nascono tutte le cose e da tutte le cose si compone l'uno, attuandosi il ciclo secondo l'orbita e armonicamente.²⁵

Ritorna in questo passo, come in II 3 [52], 7. 16 - 22, il parallelismo fra cosmo e organismo vivente, l'analisi del rapporto tutto-parti e, infine, l'espressione di origine eraclitea «ἐκ πάντων ἓν», tesa a sintetizzare il tipo di rapporto che sussiste fra il cosmo ed i suoi singoli componenti.

La presenza di queste analogie fra Plotino e Cleante, unite al fatto che in II 3 [52], 7. 16 - 22 compare anche la formula «σύμπνοια μία»²⁶ di chiara ascendenza stoica, inducono a ipotizzare che la ripresa che Plotino fa del fr. 10 DK dipenda da un'opera stoica sulla fisica, e che probabilmente nel ripetere l'espressione eraclitea l'autore non intendesse riferire la tesi del presocratico ma, piuttosto, sintetizzare in maniera particolarmente efficace la propria concezione del cosmo.

6. II 3 [52], 13. 14-16

L'intrinseca unità del cosmo, di cui Plotino parla nel cap. 7 per dimostrare che i corpi celesti sono legati agli eventi e sono in grado di preannunciarli pur non essendone la causa, viene ribadita anche nel cap. 13, in cui si dice che tutti gli enti collaborano alla vita dell'universo. Vi è però una sostanziale differenza fra gli enti inanimati e quelli animati: mentre i primi sono meri strumenti spinti ad agire dall'esterno, i secondi si suddividono fra quelli che hanno un moto indeterminato e ed hanno quindi bisogno di una guida, e quelli che, essendo dotati di razionalità, determinano in maniera autonoma i propri movimenti. Ai fini della presente ricerca è interessante il modo in cui Plotino parla del movimento degli animali irrazionali poiché, nel paragonarli a cavalli condotti da un auriga, introduce un riferimento al fr. 11 DK di Eraclito. In II 3 [52], 13. 14-17 si legge:

Per quanto riguarda gli esseri animati, gli uni hanno il movimento indeterminato, come cavalli attaccati a carri prima che l'auriga ne delinei la

25 Cfr. Stobeo, *Ecl.* I 17, 3, p. 153, 7 W. (= Ariei Did. fr. 38 Diels; SVF, [CA] 497): Καὶ ὡς περ τινὲς λόγοι τῶν μερῶν εἰς σπέρμα συνιόντες μίγνυνται καὶ αὐθις διακρίνονται γινομένων τῶν μερῶν, οὕτως ἐξ ἑνός τε πάντα γίνεσθαι καὶ ἐκ πάντων [εἰς] ἓν συγκρίνεσθαι, ὁδῶ καὶ συμφώνως διεξιούσης τῆς περιόδου.

26 Per l'origine stoica di questa espressione, cfr. Diog. Laerz., VII 140 (= SVF [B.f.], 543).

corsa «dato che sono condotti dalla frusta».²⁷

A usare la frusta è l'auriga cioè, fuor di metafora, la ragione universale; a subirla invece sono gli animali irrazionali, che non hanno la capacità di autodeterminarsi poiché sono privi di ragione. Il passo delle *Enneadi* appena citato richiama il fr. 11 DK:

Fra i viventi, quelli selvatici e domestici che si nutrono in aria, sulla terra e in acqua, nascono, crescono e muoiono obbedendo alle leggi del dio: infatti «Ogni animale è condotto dalla frusta» come dice Eraclito.²⁸

In questo brano, è il dio colui che tiene e usa la frusta, ma il contesto autorizza a ipotizzare che questo dio altro non è che la razionalità del cosmo che regola la natura e, con essa, la vita degli animali.

L'immagine dei viventi guidati dalla frusta del dio che è attestata per la prima volta nel frammento eracliteo ed è ripresa anche in II 3 [52], 13, è ben attestata anche nei dialoghi di Platone. In un passo del *Crizia* si legge infatti:

Gli dei infatti allora si divisero a sorte l'intera terra in base ai luoghi - non in base a contesa: non sarebbe infatti giusto il ragionamento secondo cui gli dei ignorano ciò che è appropriato a ciascuno di loro, né che poi, pur conoscendo ciò che maggiormente conviene ad altri, tentassero di procurarselo mediante contese - ottenendo con sorteggi in modo giusto ciò che era loro gradito abitavano le regioni e, abitandovi, come pastori di greggi, si prendevano cura di noi come loro beni e creature, senza usare la violenza sui corpi, come pastori che guidano le greggi con la frusta, ma nel modo in cui soprattutto si fa con un animale docile, guidando da poppa, attaccandosi all'anima con la persuasione come timore, in base alla loro intelligenza, così conducendo ogni mortale governandolo.²⁹

27 Cfr. II 3 [52], 13. 14-17: Τὰ δὲ ἔμψυχα, τὰ μὲν τὸ κινεῖσθαι ἀορίστως ἔχει, ὡς ὑφ' ἄρμασιν ἵπποι πρὶν τὸν ἠνίοχον ἀφορίσαι αὐτοῖς τὸν δρόμον, ἅτε δὴ πληγῆ νεμόμενα· [...].

28 Cfr. Eraclito, 22 B 11 DK (= ps. Arist., *De mundo* 401 a 8-10): Τῶν τε ζώων τά τε ἄγρια καὶ ἡμερα τά τε ἐν ἀέρι καὶ ἐπὶ γῆς καὶ ἐν ὕδατι βοσκόμενα γίνεται τε καὶ ἀκμάζει καὶ φθείρεται τοῖς τοῦ θεοῦ πειθόμενα θεσμοῖς· πᾶν γὰρ ἐρπετὸν πληγῆι νέμεται, ὡς φησὶν Ἡράκλειτος.

29 Cfr. Plat., *Critti.*, 109 b 1 - c 4: Θεοὶ γὰρ ἄπασαν γῆν ποτε κατὰ τοὺς τόπους διελάγγανον—οὐ κατ' ἔριν· οὐ γὰρ ἂν ὀρθὸν ἔχοι λόγον θεοὺς ἀγνοεῖν τὰ πρέποντα ἐκάστοις αὐτῶν, οὐδ' αὖ γινώσκοντας τὸ μᾶλλον ἄλλοις προσῆκον τοῦτο ἐτέρους αὐτοῖς δι' ἐρίδων ἐπιχειρεῖν κτᾶσθαι—δίκης δὴ κλήροις τὸ φίλον λαγγάνοντες κατόκισον τὰς χώρας, καὶ κατοικίσαντες, οἷον νομῆς ποιμνία, κτήματα καὶ θρέμματα ἑαυτῶν ἡμᾶς ἔτρεφον, πλὴν οὐ σώμασι σώματα βιαζόμενοι, καθάπερ ποιμένες κτήνη πληγῆι νέμοντες, ἀλλ' ἢ μάλιστα εὐστροφον ζῶον, ἐκ πρύμνης ἀπευθύνοντες, οἷον οἶακι πειθοῖ ψυχῆς ἐφαπτόμενοι κατὰ τὴν αὐτῶν διάνοιαν, οὕτως ἄγοντες τὸ

In questo brano Platone usa, proprio come Plotino, il termine «πληγῆ» seguito dal verbo «véμω» al participio in un contesto in cui si parla di animali "condotti" dal dio. Plotino parla di dei che guidano con la frusta gli esseri irrazionali, e Platone di dei che guidano noi esseri umani con la persuasione, e non con la frusta, come invece fanno i pastori con le greggi, cioè con gli animali privi di ragione. Tuttavia, benché le affinità fra i due autori siano molto forti, in II 3 [52], 13 Plotino non parla di pastori e greggi, ma di aurighi e cavalli, facendo chiaramente allusione al mito platonico della biga alata. Nel *Fedro* si legge:

Essa (*scil.*, l'anima) assomigli ad una potenza costituita per natura da una biga alata e da un auriga. Dunque i cavalli e gli aurighi degli dei sono tutti buoni e di buona razza, quelli degli altri sono invece misti. E per prima cosa il nostro auriga guida un carro a due, poi, dei cavalli, l'uno è bello in sé, e buono e nato da cavalli di tal specie, l'altro invece da cavalli di natura contraria ed è di natura contraria; di necessità la guida per noi è di certo difficile e molesta.³⁰

Tuttavia né qui né altrove all'interno del *Fedro* si dice che l'auriga usi il frustino per guidare i cavalli. Inoltre, Platone parla dell'anima individuale, mentre Plotino delle leggi che regolano l'universo, alludendo probabilmente all'anima del mondo.

Quindi, in sintesi, Plotino descrive il modo in cui gli animali irrazionali sono guidati nei comportamenti alludendo all'immagine della biga alata, e introducendovi un elemento "coercitivo", per così dire, assente nel *Fedro*. L'immagine degli animali guidati dal frustino deriva sicuramente da Eraclito, come il fr. 11 DK attesta, ma è ragionevole supporre che Plotino ne sia venuto a conoscenza attraverso il *Crizia*.

7. II 3 [52], 16. 45 e 16. 53

Nel cap. 16 Plotino spiega in che modo l'anima del mondo governa l'universo: egli sostiene infatti che l'anima guidi il cosmo secondo ragione, cioè collegando

θητόν πᾶν ἐκυβέρνων.

30 Cfr. Plat., *Phaedr.*, 246 a 5 - b 5: Ἐοικέτω δὴ συμφύτῳ δυνάμει ὑποπτέρου ζεύγους τε καὶ ἡνίοχου. Θεῶν μὲν οὖν ἵπποι τε καὶ ἡνίοχοι πάντες αὐτοὶ τε ἀγαθοὶ καὶ ἐξ ἀγαθῶν, τὸ δὲ τῶν ἄλλων μέμικται. Καὶ πρῶτον μὲν ἡμῶν ὁ ἄρχων συνωρίδος ἡνιοχεῖ, εἶτα τῶν ἵππων ὁ μὲν αὐτῷ καλός τε καὶ ἀγαθός καὶ ἐκ τοιούτων, ὁ δ' ἐξ ἐναντίων τε καὶ ἐναντίος· χαλεπὴ δὴ καὶ δύσκολος ἐξ ἀνάγκης ἢ περὶ ἡμᾶς ἡνιόχισις.

gli antecedenti ai conseguenti a seconda delle circostanze. L'anima infatti dispone delle potenze generatrici degli enti, e conosce sia l'esito delle sue azioni sia quello delle circostanze; dal momento che le stesse cause hanno sempre gli stessi effetti, l'anima può combinare potenze generatrici e circostanze, e prevedere il risultato di tali combinazioni. Il continuo intervento dell'anima nel corso del mondo non implica però che non possano crearsi anche enti e circostanze non buoni: infatti Plotino descrive il cosmo come una *coincidentia oppositorum* in cui gli elementi contrari si conciliano tra loro proprio come avviene in ciascun vivente. Tale conciliazione fra gli elementi positivi e quelli negativi è riconducibile, in estrema sintesi, a quella che si ha fra le ragioni seminali che, pur contenendo in potenza i difetti dei vari enti, li spinge ad essere sempre migliori di quanto non lo siano già, e la materia, che tenta sempre di produrre il peggio pur essendo subordinata al meglio. Plotino descrive questa complessa situazione in 16. 45 - 53:

Poiché anche i contrari si conciliano e senza di questi non ci sarebbe il cosmo: e infatti è così anche nel caso di ciascuno dei viventi; e la ragione li costringe al meglio e li foggia, e quanti non sono tali si trovano in potenza nelle ragioni seminali, e in atto negli enti generati, non essendo quella (*scil.*, l'anima del mondo) più in grado di agire né di risvegliare le ragioni seminali poiché la materia, con lo scuotimento che deriva dalle ragioni primordiali, anche facendo per quanto è in suo potere le cose peggiori, al contrario e nondimeno è dominata dalle cose migliori; cosicché uno solo deriva da tutte le cose, in un modo, ossia in ciascuno dei due modi negli enti generati, e in un altro nelle ragioni seminali.³¹

In questo brano è possibile rintracciare l'eco di Eraclito: sono di stampo eracliteo, infatti, sia l'idea che il mondo sia una conciliazione di contrari, dovuta all'incessante tensione fra elementi migliori ed elementi peggiori (Plotino parla del confronto fra le ragioni seminali immesse dall'anima del cosmo e le ragioni primordiali insite nella materia),³² sia l'espressione «ἐν ἐκ πάντων» riferita al

31 Cfr. II 3 [52], 16. 45-53: Ἐπεὶ καὶ τὰ ἐναντία συντελεῖ καὶ οὐκ ἄνευ τούτων κόσμος· καὶ γὰρ ἐπὶ τῶν καθ' ἕκαστα ζῴων οὕτω· καὶ τὰ μὲν βελτίω ἀναγκάζει καὶ πλάττει ὁ λόγος, ὅσα δὲ μὴ τοιαῦτα, δυνάμει κεῖται ἐν τοῖς λόγοις, ἐνεργεῖα δὲ ἐν τοῖς γενομένοις, οὐδὲν ἔτι δεομένης ἐκείνης ποιεῖν οὐδ' ἀνακινεῖν τοὺς λόγους ἤδη τῆς ὕλης τῷ σεισμῷ τῷ ἐκ τῶν προηγουμένων λόγων καὶ τὰ παρ' αὐτῆς ποιούσης τὰ χεῖρω, κρατουμένης δ' αὖ οὐδὲν ἤττον πρὸς τὰ βελτίω· ὥστε ἐν ἐκ πάντων ἄλλως ἑκατέρως γινομένων καὶ ἄλλως αὖ ἐν τοῖς λόγοις.

32 Cfr. Plat., *Tim.* 52 d, in cui si dice che la materia, prima dell'intervento demiurgico, era scossa dalle tracce degli elementi.

mondo, citazione pressoché letterale del già discusso fr. 10 DK.

Dell'interpretazione da dare al frammento e di come sia difficile stabilire da quale opera Plotino abbia attinto l'idea che il cosmo sia una *coincidentia oppositorum* si è già parlato analizzando I 8 [51], 7. 1-3; perciò vorrei adesso soffermarmi sulla formula «ἐν ἐκ πάντων» che si ritrova nel fr. 10 DK, seppur in una forma leggermente diversa (qui infatti si legge «ἐκ πάντων ἐν»), per alludere molto probabilmente alla natura composita del cosmo, che è unico nonostante la molteplicità degli enti che lo costituiscono.

Questa formula ricorre, come si è visto, sempre in II 3 [52], qualche capitolo sopra, a 7. 16-22, e ancora una volta per dimostrare che il cosmo è un vivente unico perché, pur avendo molte parti, sono tutte subordinate al medesimo principio. L'analisi dell'occorrenza di 7. 16-22 aveva indotto a ipotizzare che Plotino potesse essere entrato in contatto con questa espressione d'origine eraclitea attraverso uno scritto stoico sulla fisica; a questo punto però, visto che in II 3 [52], 16 Plotino cita il frammento in relazione alla *coincidentia oppositorum*, non si può escludere che la fonte di Plotino sia proprio il *De mundo* dello pseudo-Aristotele, dove la formula è chiamata a sintetizzare la visione eraclitea del cosmo. Le due ipotesi sono ugualmente ragionevoli e probabili, visto che «ἐν ἐκ πάντων» in II 3 [52], 7. 16-22 si accompagna all'espressione d'origine stoica «σύμπνοια μία», ed in 16. 45-53 sintetizza l'idea che il mondo sia conciliazione ed equilibrio di elementi in conflitto.

8. II 4 [12], 3. 13

Discutendo della materia, Plotino parla delle varie forme dell'indeterminato («τὸ ἀόριστον»), ossia quel tipo di realtà che, essendo priva di forma, può subordinarsi a ciò che le è superiore. L'anima è indeterminata rispetto all'Intelletto poiché quando è informata da esso diviene migliore; ci sono dei composti, quindi, persino fra gli intelligibili e, soprattutto, in natura, e tutti sono caratterizzati dal fatto di unire una componente superiore ad una inferiore. Vi è tuttavia un'importante differenza fra i composti intelligibili e quelli sensibili: mentre la materia intelligibile è immutabile, quella sensibile cambia incessantemente. Su questa caratteristica della materia Plotino si sofferma in 3. 11-13:

Qui infatti tutte [le forme] sono in ogni parte, ed una sola in ogni istante;

perciò nulla sussiste, poiché l'una scaccia l'altra; perciò essa (*scil.*, la materia) non è sempre la stessa.³³

L'incessante mutamento della materia costituisce il nucleo della filosofia di Eraclito come dimostra, ad esempio, il fr. 49a DK:

Nello stesso fiume scendiamo e non scendiamo, siamo e non siamo.³⁴

La tesi secondo cui la materia è in continuo mutamento passa in seguito da Eraclito a Platone, il quale ne farà parte integrante della propria teoria sulla materia. Il legame fra Platone ed Eraclito emerge con particolare chiarezza in alcuni significativi brani del *Cratilo*, del *Teeteto* e del *Timeo*. In *Crat.*, 402 a 6 - c 2 si legge:

Socrate: Dice Eraclito da qualche parte che «tutto si muove e nulla resta fermo», e confrontando gli enti alla corrente di un fiume dice che «due volte nelle stesso fiume non potresti entrare».

Ermogene: È così.

Socrate: Perché dunque? Ti sembra pensare in modo diverso da Eraclito chi pone a nome dei progenitori degli altri dei «Rea» e «Crono»? Credi allora che per caso abbia posto per entrambi nomi di fiumi? Come a sua volta Omero dice «Oceano genesi di dei, e come madre Teti»; e penso anche Esiodo. Anche Orfeo da qualche parte dice: «Oceano dalla bella corrente per primo iniziò il connubio / il quale sposò la sorella di Tetis, figlia della stessa madre». Rifletti dunque sul fatto che queste cose sia sono in reciproco accordo sia tendono tutte alle teorie di Eraclito.³⁵

33 Cfr. Π 4 [12], 3. 11-13: Ἐνταῦθα μὲν γὰρ παρὰ μέρος πάντα καὶ ἐν ἐκάστοτε· διὸ οὐδὲν ἐμμένει ἄλλου ἄλλο ἐξωθούντος· διὸ οὐ ταῦτόν ἀεί.

34 Cfr. Eraclito, 22 B 49a DK (= *Alleg.* 24): Ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς ἐμβαίνομέν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν, εἰμέν τε καὶ οὐκ εἶμεν.

35 Cfr. Plat., *Crat.*, 402 a 6 - c 2: Σωκράτης: Λέγει που Ἡράκλειτος ὅτι 'πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει,' καὶ ποταμοῦ ῥοῆ ἀπεικάζων τὰ ὄντα λέγει ὡς 'δις ἐς τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἂν ἐμβαίης.'

Ἐρμογένης: Ἔστι ταῦτα.

Σωκράτης: Τί οὖν; δοκεῖ σοι ἀλλοιότερον Ἡρακλείτου νοεῖν ὁ τιθέμενος τοῖς τῶν ἄλλων θεῶν προγόνους 'Ρέα' τε καὶ 'Κρόνον'; Ἄρα οἶε ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου αὐτὸν ἀμφοτέροις ρευμάτων ὀνόματα θέσθαι; Ὡσπερ αὖ Ὅμηρος 'Ὠκεανὸν τε θεῶν γένεσιν' φησιν 'καὶ μητέρα Τηθύν.' Οἶμαι δὲ καὶ Ἡσίοδος. Λέγει δέ που καὶ Ὀρφεὺς ὅτι "Ὠκεανὸς πρῶτος καλλίρροος ἤρξε γάμιοιο, / ὅς ῥα κασιγνήτην ὀμομήτορα Τηθὺν ὄπυιεν." Ταῦτ' οὖν σκόπει ὅτι καὶ ἀλλήλοις συμφωνεῖ καὶ πρὸς τὰ τοῦ Ἡρακλείτου πάντα τείνει.

In queste righe Platone cita Eraclito, Omero, Orfeo e, implicitamente, Esiodo per dimostrare che l'estrema mutevolezza della natura sensibile è una tesi nota da sempre, la cui correttezza è confermata dall'accordo di questi poeti antichi.³⁶

L'idea che la materia sia in perpetuo mutamento si trova anche nel *Teeteto*, dove si accompagna alla teoria che fa di ogni sensazione un tipo di conoscenza assai incerto:

Molto bene è stato detto allora che la conoscenza non è altro che la sensazione, e tutto ciò corrisponde alla stessa tesi che, secondo Omero, Eraclito e tutta una simile schiera, tutto si muove come un flusso, e secondo Protagora, il più sapiente di tutti, l'uomo è misura di tutte le cose, e secondo Teeteto la conoscenza è sensazione, se le cose stanno così.³⁷

Tuttavia, Platone si esprime in maniera ancor più chiara a proposito dell'indeterminatezza della materia nel *Timeo*, dove elabora e definisce la nozione di *χώρα* senza però fare riferimento ad Eraclito:

Così certo, poiché ciascuna di queste cose non appare mai come la stessa, di quale di queste si potrebbe sostenere con fermezza, senza vergognarsi, che qualsiasi cosa sia, sia questa e non un'altra? [...] essa (*scil.*, la *χώρα*) accoglie infatti sempre tutte le cose, e non prende in nessun modo e affatto nessuna forma che sia simile a nessuna delle cose che vi entrano.³⁸

La definizione platonica di *χώρα* è ripresa da Plotino nella descrizione della materia sensibile, la cui caratteristica fondamentale è l'assenza di forma e determinazione. L'idea che qualcosa non permanga mai identico a sé è di origine eraclitea, ma è chiaro che la sua ripresa fatta in II 4 [12], 3. 11-13 avviene sotto l'influenza platonica.

36 A proposito del legame fra Eraclito e Cratilo, cfr. anche Arist., *Met.* 1010 a1-2.

37 Cfr. Plat., *Theaet.* 160 d 5 - e 2: Παγκάλως ἄρα σοι εἴρηται ὅτι ἐπιστήμη οὐκ ἄλλο τί ἐστὶν ἢ αἴσθησις, καὶ εἰς ταῦτόν συμπέτωκεν, κατὰ μὲν Ὅμηρον καὶ Ἡράκλειτον καὶ πᾶν τὸ τοιοῦτον φῶλον οἷον ρεύματα κινεῖσθαι τὰ πάντα, κατὰ δὲ Πρωταγόραν τὸν σοφώτατον πάντων χρημάτων ἄνθρωπον μέτρον εἶναι, κατὰ δὲ Θεαίτητον τούτων οὕτως ἐχόντων αἴσθησιν ἐπιστήμην γίνεσθαι.

38 Plat., *Tim.* 49 d 1-3 e 50 c 1-3: Οὕτω δὴ τούτων οὐδέποτε τῶν αὐτῶν ἐκάστων φανταζομένων, ποῖον αὐτῶν ὡς ὄν ὅτιοῦν τοῦτο καὶ οὐκ ἄλλο παγίως δισχυριζόμενος οὐκ αἰσχυνεῖται τις ἑαυτόν; [...] Δέχεται τε γὰρ αἰεὶ τὰ πάντα, καὶ μορφήν οὐδεμίαν ποτὲ οὐδενὶ τῶν εἰσιόντων ὁμοίαν εἴληφεν οὐδαμῆ οὐδαμῶς.

Comunque, la mutevolezza viene definita come una delle caratteristiche principali della materia anche nel *De generatione et corruptione*, dove Aristotele sostiene che essa è un sostrato in grado di accogliere i contrari:

La materia è, soprattutto e propriamente, il sostrato che accoglie generazione e corruzione, e in un certo modo anche il sostrato per gli altri cambiamenti, poiché tutti i sostrati sono ciò che accoglie certi contrari.³⁹

Quindi, malgrado vi siano delle importanti differenze fra la *χώρα* di Platone e la *ὑλη* di Aristotele, entrambe possono essere messe in relazione con l'idea di origine eraclitea secondo cui il mondo è in continuo divenire. Tale concezione viene poi inglobata nella filosofia platonica, dove diviene la caratteristica fondamentale che differenzia la materia sensibile da quella intelligibile; in Aristotele la distinzione fra sensibile e intelligibile viene meno, ma rimane l'idea che la materia, essendo in grado di accogliere i contrari, sia soggetta a continui mutamenti. Di conseguenza, l'indeterminazione della materia è sì una teoria originariamente eraclitea, ma la ripresa che ne fa Plotino dipende dalle successive rielaborazioni di Platone e di Aristotele.

9. II 6 [17], 1. 9-10

In questo trattato Plotino parla della sostanza e delle qualità, e sostiene che nel mondo intelligibile essere e sostanza coincidano, e persino le qualità possiedano una certa *quiddità*, mentre nel sensibile si hanno soltanto enti separati, ognuno dei quali è immagine di una forma intelligibile, e le qualità di fatto sono differenze (più o meno sostanziali) fra esseri. Questa fondamentale distinzione fra la sostanza e le qualità intelligibili e quelle sensibili si ha in 1. 8 - 12:

Lassù, poiché uno solo è tutte le cose, qui invece, essendo le immagini distinte, una è una cosa e l'altra un'altra; come nel seme tutte le cose sono insieme e ciascuna è tutte le cose e la mano non è separata e separata non è la testa, ma qui sono reciprocamente divise: infatti sono immagini e non cose vere.⁴⁰

39 Cfr. Arist., *De gen. et corr.*, 320 a 2-5: Ἐστὶ δὲ ὑλὴ μάλιστα μὲν καὶ κυρίως τὸ ὑποκείμενον γενέσεως καὶ φθορᾶς δεκτικόν, τρόπον δέ τινα καὶ τὸ ταῖς ἄλλαις μεταβολαῖς, ὅτι πάντα δεκτικὰ τὰ ὑποκείμενα ἐναντιώσεών τινων.

40 Cfr. II 6 [17], 1. 8-13: Ἡ ἐκεῖ, ὅτι ἐν πάντα, ἐνθάδε δὲ διαληφθέντων τῶν εἰδώλων τὸ μὲν ἄλλο, τὸ δὲ ἄλλο· ὥσπερ ἐν μὲν τῷ σπέρματι ὁμοῦ πάντα καὶ ἕκαστον πάντα καὶ οὐ χεῖρ χωρὶς καὶ χωρὶς

Per esprimere in maniera estremamente sintetica la coesione del mondo intelligibile, Plotino si serve di due espressioni antiche, forse divenute "proverbiale", per così dire, proprio in virtù della loro antichità: «ἐν πάντα» di r. 9 e «ὁμοῦ πάντα» di r. 10. Di «ὁμοῦ πάντα» si è già discusso nella sezione dedicata ad Anassagora; adesso è opportuno soffermarci su «ἐν πάντα», che l'*Index Fontium* mette in relazione con il fr. 50 DK di Eraclito:

Dando ascolto non a me, ma alla ragione, è saggio concordare che uno solo è tutte le cose.⁴¹

In questo frammento Eraclito afferma che dietro alla molteplicità fenomenica si nasconde un'unità che fa da fondamento.

L'espressione «ἐν πάντα» viene in seguito ripresa anche da Platone nel *Parmenide*, il quale però non menziona Eraclito:

Così certo, se è uno, l'uno è tutte le cose e non è uno sia in relazione a se stesso sia allo stesso modo in relazione alle altre cose.⁴²

Tuttavia, oltre che grazie alla testimonianza platonica, il detto «ἐν πάντα» circolava ad Alessandria anche sotto forma di sentenza esplicitamente eraclitea: ne sono una prova infatti il passo di Ippolito, fonte del frammento nella raccolta Diels-Kranz, e altri due brani di Filone.

Ippolito riporta:

Eraclito dunque dice che l'universo è divisibile - indivisibile, generato - ingenerato, mortale - immortale, ragione eterna, padre - figlio, dio giusto: Eraclito dice: «Dando ascolto non a me, ma alla ragione, è saggio concordare che uno solo è tutte le cose».⁴³

Filone riprende «ἐν πάντα» in un brano del *De specialibus legibus*:

La ripartizione in membra del vivente certamente rende noto che uno

κεφαλή, ἔνθα δὲ χωρίζεται ἀλλήλων· εἶδωλα γὰρ καὶ οὐκ ἀληθῆ.

41 Cfr. Eraclito, 22 B 50 DK (= Hipp., *Ref.*, IX 9): Οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἐν πάντα εἶναι.

42 Cfr. Plat., *Parm.*, 160 b 2-3: Οὕτω δὴ ἐν εἰ ἔστιν, πάντα τέ ἐστι τὸ ἐν καὶ οὐδὲ ἓν ἐστὶ καὶ πρὸς ἑαυτὸ καὶ πρὸς τὰ ἄλλα ὡσαύτως.

43 Cfr. Hipp., *Ref.*, IX 9: Ἡ. μὲν οὖν φησὶν εἶναι τὸ πᾶν διαιρετὸν ἀδιαίρετον, γενητὸν ἀγένητον, θνητὸν ἀθάνατον, λόγον αἰῶνα, πατέρα υἱόν, θεὸν δίκαιον· "Οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἐν πάντα εἶναι" ὁ Ἡ. φησὶ.

solo è tutte le cose oppure che ciò che è dall'uno anche è verso l'uno, cosa che quelli chiamarono ricchezza e indigenza [...].⁴⁴

Ippolito e Filone ripetono «ἐν πάντα» per indicare l'unità di un insieme molteplice, proprio come Plotino, che se ne serve per evidenziare la coesione intrinseca del mondo intelligibile.

Questa espressione ricorre anche in altri passi delle *Enneadi*, cioè in III 1 [3], 4. 20, III 6 [26], 6. 21-23, V 2 [11], 1.1 e VI 5 [23], 1. 26: nei prossimi paragrafi tali riferimenti verranno analizzati per mettere in luce in quali contesti e per quali fini Plotino si serve di «ἐν πάντα».

10. III 1 [3], 4. 20

Nel trattato dedicato al destino, Plotino passa in rassegna alcune delle teorie maggiormente condivise al riguardo, ossia quella di chi pone gli atomi come principi e dei fisiologi, che riconducono tutto ciò che accade a interazioni di particelle materiali, quella di chi spiega gli avvenimenti facendo riferimento ad una certa idea di destino, quella degli astrologi e, infine, la teoria stoica della concatenazione causale. Contro coloro che sostengono posizioni deterministiche, Plotino afferma che tutte le azioni, buone o cattive che siano, dipendono in ultima analisi da noi; infatti, se poniamo che tutti gli avvenimenti accadono per necessità, e che a determinate cause corrispondono sempre e solo determinati effetti, elimineremmo non solo il libero arbitrio umano, ma anche la distinzione stessa fra cause ed effetti:

Come infatti nel caso delle nostre parti del corpo che si muovono in base al principio egemonico è assurdo dire che si muovono in base al destino - infatti una cosa è ciò che causa il movimento, un'altra ciò che lo riceve e si serve dell'impulso che deriva da esso, ma è quello per primo ciò che muove la gamba - allo stesso modo se anche nel cosmo uno solo sarà ciò che fa ogni cosa e subisce e non l'uno dall'altro secondo un nesso di cause che dipendono da altro, non è certo vero che tutto avviene secondo una causa, ma uno solo sarà tutte le cose.⁴⁵

44 Cfr. Phil., *De spec. leg.*, I 208 (V, 50 C): Ἡ δὲ εἰς μέλη τοῦ ζώου διανομὴ δηλοῖ ἥτοι ὡς ἐν τὰ πάντα ἢ ὅτι ἐξ ἑνός τε καὶ εἰς ἓν, ὅπερ οἱ μὲν κόρον καὶ χρησιμοσύνην ἐκάλεσαν [...].

45 Cfr. III 1 [3], 4. 12 - 20: Ὡς γὰρ ἐν τοῖς ἡμετέροις μέρεσι κατὰ τὸ ἡγεμονοῦν κινουμένοις ἄλογον τὸ καθ' εἰμαρμένην λέγειν κινεῖσθαι - οὐ γὰρ ἄλλο μὲν τὸ ἐνδεδωκὸς τὴν κίνησιν, ἄλλο δὲ τὸ παραδεξάμενον καὶ παρ' αὐτοῦ τῆ ὀρμῆς κεχρημένον, ἀλλ' ἐκεῖνόν ἐστι πρῶτον τὸ κινήσαν τὸ

In questo passo l'espressione d'origine eraclitea «ἐν ἔσται τὰ πάντα» esprime l'assetto unitario del cosmo, ma in chiave polemica: non si tratta infatti di un'unità dovuta alla comune dipendenza di tutti gli enti da un medesimo principio, ma di un'unione indistinta (e indistinguibile) di cause ed effetti, posta da coloro che offrono spiegazioni deterministiche a tutti gli avvenimenti.

11. III 6 [26], 6. 21-23 e III 3 [48], 7. 9

In III 6 [26] Plotino torna a utilizzare l'espressione «ἐν πάντα» in modo analogo a II 6 [17], 1, ossia assieme a «ὁμοῦ πάντα». In 6. 21-23 l'essere intelligibile viene descritto in questi termini:

Bisogna che questo sia ciò che è completamente; dunque bisogna che giunga all'essere avendo di per sé tutte le cose; e tutte le cose sono insieme, e l'Uno è tutte le cose.⁴⁶

Qui Plotino si serve di due espressioni antiche (e perciò particolarmente autorevoli) per descrivere la completa e perfetta coesione del mondo intelligibile.

Un'operazione analoga si trova anche in III 3 [48], 7.9, dove Plotino dice a proposito del principio:

Quello in cui tutte le cose si concentrano in un'unità è principio, in cui tutte le cose sono insieme ed ogni cosa è intera.⁴⁷

Anche in queste righe Plotino fa riferimento all'assoluta unità del principio utilizzando l'espressione anassagorea «ὁμοῦ πάντα» e quella «εἰς ἐν πάντα», assai simile all'eraclitea «ἐν πάντα».

Probabilmente ciò che ha spinto Plotino a unire queste due formule è la necessità di esprimere in maniera particolarmente chiara, efficace ed autorevole l'unicità e la coesione del mondo intelligibile e del principio; tale operazione però non è attestata in ciò che possediamo degli autori con cui egli era solito aprire le sue lezioni, e per questo si può supporre che sia un'elaborazione originale.

σκέλος - τὸν αὐτὸν τρόπον εἰ καὶ ἐπὶ τοῦ παντὸς ἐν ἔσται τὸ πᾶν ποιῶν καὶ πάσχον καὶ οὐκ ἄλλο παρ' ἄλλου κατ' αἰτίας τὴν ἀναγωγὴν αἰεὶ ἐφ' ἕτερον ἐχούσας, οὐ δὴ ἀληθὲς κατ' αἰτίας τὰ πάντα γίγνεσθαι, ἀλλ' ἐν ἔσται τὰ πάντα.

46 Cfr. III 6 [26], 6. 22-23: Δεῖ δ' αὐτὸ πάντα ὄν εἶναι· ἤκειν οὖν δεῖ παρ' αὐτοῦ πάντα ἔχον εἰς τὸ εἶναι· καὶ ὁμοῦ πάντα καὶ ἐν πάντα.

47 Cfr. III 3 [48], 7.9: Τὸ μὲν γὰρ εἰς ἐν πάντα ἀρχή, ἐν ἧ ὁμοῦ πάντα καὶ ὅλον πάντα.

12. V 2 [11], 1. 1

Nel trattato dedicato all'ordine ed alla "genesì" di Intelletto e Anima, Plotino cita in apertura «ἐν πάντα»:

Tutte le cose sono l'Uno e non sono Uno: infatti il principio di tutte le cose non è tutte le cose, ma tutte le cose sono in quel modo; lassù infatti, per così dire, esse corrono; piuttosto, non sono ancora ma vi saranno.⁴⁸

L'espressione eraclitea viene qui inserita in un contesto più ampio, cioè «τὸ ἐν πάντα καὶ οὐδὲ ἓν», che ripete quanto afferma Platone nel *Parmenide*:

Così certo, se è uno, l'uno è tutte le cose e non è uno sia in relazione a se stesso sia allo stesso modo in relazione alle altre cose.⁴⁹

Platone conclude così la prima parte del *Parmenide*, dedicata all'analisi del rapporto fra l'uno e i molti. In V 2 [11], 1 Plotino riprende e spiega questo passaggio, affermando che l'Uno è tutte le cose in quanto principio, ma non si identifica con esse poiché il suo modo di essere è totalmente diverso da quello degli enti che da lui derivano. Questa completa alterità però non impedisce alle sostanze sensibili di tendere verso l'unità originaria, senza mai raggiungerla pienamente.

Il «τὸ ἐν πάντα» di V 2 [11], 1.1 è pertanto una citazione non di Eraclito ma di Platone, come dimostra il contesto in cui l'espressione è inserita, cioè l'esegesi di *Parm.* 160 b 2-3, in cui viene discusso rapporto fra l'uno e la molteplicità.

13. VI 5 [23], 1. 26

Nella seconda parte della lunga discussione sull'identità con se stesso e l'interezza dell'essere compare «ἐν πάντα»:

Allora non siamo separati dall'essere ma siamo in esso, né al contrario quello da noi: allora tutti gli esseri sono uno.⁵⁰

48 Cfr. V 2 [11], 1. 1-3: Τὸ ἐν πάντα καὶ οὐδὲ ἓν· ἀρχὴ γὰρ πάντων, οὐ πάντα, ἀλλ' ἐκείνως πάντα· ἐκεῖ γὰρ οἷον ἐνέδραμε· μᾶλλον δὲ οὐπω ἐστίν, ἀλλ' ἔσται.

49 Cfr. Plat., *Parm.*, 160 b 2-3: Οὕτω δὴ ἐν εἰ ἔστιν, πάντα τέ ἐστι τὸ ἐν καὶ οὐδὲ ἓν ἐστι καὶ πρὸς ἑαυτὸ καὶ πρὸς τὰ ἄλλα ὡσαύτως. Per la citazione del passo in V 2 [11], 1. 1-3, cfr. L. Brisson, J.-F. Pradeau (ed.), *Plotin. Traité 7-21*, op. cit., pp. 220, n. 1.

50 Cfr. VI 5 [23], 1. 25-26: Οὐκ ἀπέστημεν ἄρα τοῦ ὄντος, ἀλλ' ἐσμὲν ἐν αὐτῷ, οὐδ' αὖ ἐκεῖνο

Ancora una volta, «ἐν πάντα» è collegato al rapporto fra unità e molteplicità ma, probabilmente, è l'utilizzo che ne fa Platone e la volontà di richiamarsi ad esso che spinge Plotino a inserirlo in VI 5 [23], 1. 25-26.

Riassumendo, si può concludere che «ἐν πάντα» è sì un'espressione riconducibile ad Eraclito, ma il modo in cui essa viene utilizzata nelle *Enneadi* dimostra che Plotino se ne serve per parlare del rapporto fra unità e molteplicità, molto probabilmente con l'intento di riprendere quanto Platone aveva sostenuto nel *Parmenide*.

14. II 9 [33], 18. 18-20

In II 9 [33], il trattato che conclude il ciclo di scritti dedicato alla confutazione degli gnostici,⁵¹ viene inserita una citazione letterale di Eraclito. Nel cap. 18 Plotino spiega che non si deve odiare e disprezzare il mondo sensibile attraverso l'esempio dei due abitanti della stessa bellissima casa: l'uno critica la costruzione, il costruttore e gli abitanti, mentre l'altro loda la struttura e chi l'architetto attendendo serenamente il giorno in cui lascerà la casa perché non ne avrà più bisogno. I due hanno atteggiamenti differenti non perché il primo è più saggio e pronto a partire dell'altro, ma in quanto non è in grado di sopportare ciò che invece è necessario, a differenza del secondo.

L'atteggiamento del primo abitante è, *mutatis mutandis*, lo stesso degli gnostici, i quali commettono anche un altro errore chiamando "fratelli" tutti gli uomini indistintamente, anche quelli più vili, ma non i corpi celesti e l'anima del mondo, che pure è sorella della nostra anima individuale:

Oppure ritengono degni di chiamare fratelli anche gli uomini più vili, e disdegnano di definire fratelli il sole, gli astri del cielo e l'anima del mondo con bocca folle?⁵²

L'espressione «στόματι μαινομένων» è una citazione letterale di Eraclito attestata dal fr. 92 DK:

ἡμῶν· ἐν ἅρα πάντα τὰ ὄντα.

51 Cioè, III 8 [30], V 8 [31], V 5 [32], e II 9 [33].

52 Cfr. II 9 [33], 18. 18-20: Ἡ ἀδελφοὺς μὲν καὶ τοὺς φαυλοτάτους ἀξιοῦσι προσεννέπειν, ἥλιον δὲ καὶ τοὺς ἐν τῷ οὐρανῷ ἀπαξιοῦσιν ἀδελφοὺς λέγειν οὐδὲ τὴν κόσμου ψυχὴν στόματι μαινομένων;

La Sibilla con bocca folle, secondo Eraclito, dicendo cose oscure, non abbellite e non adornate, oltrepassa i millenni con la sua voce grazie al dio.⁵³

Come si vede dal frammento, la ripresa che Plotino fa di Eraclito è letterale, e l'unica differenza fra i due autori sta nel fatto che Plotino antepone «στόματι» a «μαινομένῳ». Segnalo inoltre che II 9 [33], 18. 18-20 è l'*unico* brano delle *Enneadi* in cui compare questa espressione.

Come dimostra Marcovich nella sua edizione dei frammenti eraclitei,⁵⁴ è difficile stabilire l'esatta estensione del frammento. Esso compare infatti, con lunghezza variabile, oltre che in Plotino, anche in Plutarco, Giamblico, Proclo e Ippolito, e un'allusione ad esso è presente in Clemente. Riprendendo Kirk, Marcovich ritiene che il frammento originario fosse «Σίβυλλα μαινομένοι στόματι ἀγέλαστα φθέγγεται», e che con queste parole Eraclito intendesse far riferimento al fatto che egli, come la Sibilla, dice cose oscure (forse, una qualche verità escatologica?) ma vere, perché pronunciate per ispirazione divina.⁵⁵

Fra gli autori che riportano alla lettera il frammento, il solo che, per ragioni cronologiche, potrebbe essere stato la fonte di Plotino è Plutarco, che lo riprende nel *De Pythiae oraculis*:

Non vedi [...] che grande bellezza hanno i canti saffici, che ammaliano e stregano chi li ascolta? La sibilla con bocca folle, secondo Eraclito, dicendo cose oscure, non abbellite e non adornate, oltrepassa i millenni con la sua voce grazie al dio.⁵⁶

Il contesto in cui Plutarco cita il fr. 92 DK è molto diverso da quello in cui lo inserisce Plotino: Plotino infatti usa questa espressione per screditare gli gnostici e per sottolineare l'insensatezza dei loro discorsi, mentre Plutarco sta sviluppando un confronto fra lo stile della poesia e quello degli oracoli della Pizia (non della Sibilla quindi, come nelle intenzioni di Eraclito), il quale non ha bisogno di essere curato per risultare autorevole.

53 Cfr. Eraclito, 22 B 92 DK (= Plut., *De Pyth. or.*, 6. 397 A): Σίβυλλα δὲ μαινομένοι στόματι καθ' Ἡράκλειτον ἀγέλαστα καὶ ἀκαλλώπιστα καὶ ἀμύριστα φθεγγομένη χιλίων ἐτῶν ἐξικνεῖται τῆ φωνῆ διὰ τὸν θεόν.

54 Cfr. M. Marcovich, R. Mondolfo, L. Tarán (ed.), *Eraclito. Testimonianze, imitazioni e frammenti*, Bompiani, Milano 2012.

55 Cfr. *ibidem*, pp. 658-660.

56 Cfr. Plut., *De Pyth. or.*, 6. 397 A: Οὐχ ὀραῖς [...] ὅσιν χάριν ἔχει τὰ Σαπφικὰ μέλη, κηλοῦντα καὶ καταθέλλοντα τοὺς ἀκροωμένους; Σίβυλλα δὲ μαινομένοι στόματι καθ' Ἡράκλειτον ἀγέλαστα καὶ ἀκαλλώπιστα καὶ ἀμύριστα φθεγγομένη χιλίων ἐτῶν ἐξικνεῖται τῆ φωνῆ διὰ τὸν θεόν.

Inoltre, in Plutarco la bocca della sacerdotessa è folle perché dice cose oscure ma al tempo stesso vere, mentre per Plotino ad essere folle è la bocca degli gnostici, la quale dice cose non solo false, ma addirittura empie (infatti, essi rifiutano di considerare fratelli gli astri e l'anima del mondo, ossia le entità più divine del mondo sensibile).

Oltre al diverso contesto e al diverso significato dato all'espressione, Plotino e Plutarco differiscono anche da un punto di vista formale: Plotino cita «στόματι μαινομένῳ», mentre Plutarco «μαινομένῳ στόματι».

Un altro autore con cui mi sembra utile mettere a confronto la ripresa del fr. 92 DK fatta da Plotino è Ippolito, il quale riporta, come Plutarco, «μαινομένῳ στόματι»:

Dicono lo stesso anche i Greci, parlano così con bocca folle.⁵⁷

Il modo in cui Ippolito si serve del frammento è assai simile a quello in cui lo usa Plotino, visto che entrambi sostengono che sia folle la bocca degli avversari.

Il fatto che Plotino riprenda il fr. 92 DK in modo molto simile a Ippolito anziché a Plutarco induce a ipotizzare che egli dipenda da una particolare ricezione e utilizzazione del frammento diffusa ad Alessandria, anziché da Plutarco. Inoltre, si deve sottolineare che Plotino è l'unico autore a riportare «στόματι μαινομένῳ» anziché «μαινομένῳ στόματι», come invece fanno Plutarco, Ippolito, Giamblico e Proclo. Vista la maniera singolare in cui Plotino ripete il fr. 92 DK, si potrebbe ipotizzare che egli non dipenda da un'opera, ma che citi a memoria: è vero infatti, come ha dimostrato Whittaker,⁵⁸ che le incongruenze fra citazioni ed originale spesso sono dovute a operazioni esegetiche implicite, ma è anche vero che in II 9 [33], 18 l'inversione di «μαινομένῳ» e di «στόματι» fatta da Plotino non è di alcun rilievo da un punto di vista concettuale. Quindi, è molto probabile che Plotino citi a memoria sulla base di un testo che non aveva sottomano.

Per quanto riguarda invece la funzione del fr. 92 DK in II 9 [33], 18. 18-20, è chiaro che Plotino non se ne serve per rafforzare la propria argomentazione visto che, anche senza di esso, il senso della critica mossa contro gli gnostici è evidente.

57 Cfr. Ippolito, *Ref.* V 8, 6 (p. 90, 5 Wendl.): Λέγουσιν δὲ αὐτὸ καὶ Ἕλληνας, φησὶν οὕτως μαινομένῳ στόματι.

58 Cfr. J. Whittaker, *The Value of Indirect Tradition in the Establishment of Greek Philosophical Texts or the Art of Misquotation*, op. cit.

Quindi, più che un tassello funzionale all'ordine argomentativo, la citazione sembra essere una sorta di ornamento stilistico che sottolinea, in maniera colta ed elegante, l'insensatezza delle teorie gnostiche.

15. III 1 [3], 2. 30-31

Nel secondo capitolo del trattato dedicato al destino, Plotino passa sinteticamente in rassegna le teorie principali sostenute dai predecessori e dai contemporanei. Il capitolo si conclude con il riferimento alla «ἐπιπλοκή τῶν αἰτίων», la concatenazione delle cause, che alcuni avrebbero identificato con il destino:

Eppure, se uno parlasse di queste cose, dell'implicazione reciproca della cause, del legame che viene dall'alto, del perpetuo susseguirsi dei conseguenti agli antecedenti, del ricondursi di questi a quelli, che avvengono grazie ad essi e senza di quelli non avverrebbero, e dell'asservire i conseguenti a ciò che li precede, introdurrebbe evidentemente in un altro modo il destino.⁵⁹

L'*Index Fontium* considera questo passo un riferimento ad Eraclito sulla base di alcune testimonianze riportate da Aezio:

Eraclito identifica il fuoco periodico con il dio eterno, e il destino con la ragione che produce tutte le cose dal concorso degli opposti.

Secondo Eraclito tutto avviene secondo il destino e questo è anche fondamento della necessità.

Eraclito mostrò che l'essenza del destino è la ragione diffusa nella sostanza dell'universo. Ed essa è un corpo etereo, seme della generazione universale e della rivoluzione celeste disposta secondo misura.⁶⁰

Curiosamente, l'*Index Fontium* non mette in relazione III 1 [3], 2. 30-36 anche

59 Cfr. III 1 [3], 2. 30-36: Καὶ μὴν καὶ τὴν τῶν αἰτίων ἐπιπλοκὴν πρὸς ἄλληλα καὶ τὸν ἄνωθεν εἰρμόν καὶ τὸ ἐπεσθαι τοῖς προτέροις αἰεὶ τὰ ὕστερα καὶ ταῦτα ἐπ' ἐκεῖνα ἀνιέναι δι' αὐτῶν γενόμενα καὶ ἄνευ ἐκείνων οὐκ ἂν γενόμενα, δουλεύειν δὲ τοῖς πρὸ αὐτῶν τὰ ὕστερα, ταῦτα εἴ τις λέγοι, εἰμαρμένην ἕτερον τρόπον εἰσάγων φανεῖται.

60 Cfr. 22 A 8 DK (= Aët. I 7, 22): Ἡ. τὸ περιοδικὸν πῦρ αἰδίων, εἰμαρμένην δὲ λόγον ἐκ τῆς ἐναντιοδρομίας δημιουργὸν τῶν ὄντων; I 27, 1 Ἡ. πάντα καθ' εἰμαρμένην, τὴν δὲ αὐτὴν ὑπάρχειν καὶ ἀνάγκην; I 28, 1 Ἡ. οὐσίαν εἰμαρμένης ἀπεφαίνετο λόγον τὸν διὰ οὐσίας τοῦ παντὸς διήκοντα. Αὕτη δ' ἐστὶ τὸ αἰθέριον σῶμα, σπέρμα τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως καὶ περιόδου μέτρον τεταγμένης.

con testimonianze stoiche, sebbene il fatto che l'obiettivo polemico di Plotino siano proprio loro sia segnalato da elementi interni al trattato stesso e, seppur indirettamente, dalle testimonianze di alcuni autori.

Per quanto riguarda gli indizi contenuti in III 1 [3] sull'identificazione di questi anonimi pensatori con gli stoici, segnalo che nel cap. 7, in cui la tesi enunciata in 2. 30-36 viene confutata, si allude al tentativo (mal riuscito, secondo Plotino) fatto da alcuni filosofi di conciliare il libero arbitrio umano con l'esistenza del destino, e vengono menzionati termini e nozioni chiave della teoria stoica (si parla infatti di tendenze, principio unico, ragioni seminali e libero arbitrio).

Ai fini dell'identificazione degli anonimi pensatori a cui si allude in III 1 [3], 2. 30-36 con gli stoici anziché con Eraclito, sono particolarmente significative le testimonianze di Alessandro di Afrodisia, dove la «ἐπιπλοκή τῶν αἰτίων» viene esplicitamente definita una teoria stoica.

Nel *De fato* Alessandro infatti riporta che per gli stoici nulla avviene senza una causa, poiché fra antecedenti e conseguenti vi è un legame necessario e inscindibile:

Potrebbe infatti sorprendere il modo in cui essi definiscono le cause così che ciò che avviene per primo determina ciò che avviene dopo, e mettono in atto un certo collegamento ed un susseguirsi delle cause, e questo sarebbe addotto come causa del fatto che nulla avviene senza una causa.⁶¹

L'idea secondo cui le cause formano una vera e propria catena viene espressa, sempre nel *De fato*, anche qualche riga dopo:

Come infatti non è assurdo dire che le cause procedono all'infinito e che la loro catena e la loro serie non ha né qualcosa che sia primo né qualcosa che sia ultimo?⁶²

Infine, nelle *Questiones* Alessandro afferma che la necessità è tutto ciò che avviene secondo una catena causale:

61 Cfr. Alex., *De fato* 25, 195, 1 Bruns (= SVF, [B.f.] 948 [2]): Ὅθεν καὶ θαυμάσειεν ἂν τις αὐτοὺς τὴν τῶν αἰτίων ἀπόδοσιν τοῦτον ποιουμένους τὸν τρόπον ὡς αἰεὶ τὸ πρῶτον γεγονός αἰτιάσθαι τοῦ μετὰ τοῦτο καὶ ποιεῖν ἐπισύνδεσίν τινα καὶ συνέχειαν τῶν αἰτίων, καὶ ταύτην τοῦ μηδὲν ἀναιτίως γίνεσθαι φέρεσθαι τὴν αἰτίαν.

62 Cfr. Alex., *De fato* 25, 196, 1 Bruns (= SVF, [B.f.] 949): Πῶς γὰρ οὐκ ἄτοπον τὸ λέγειν ἐπ' ἄπειρον εἶναι καὶ τὸν εἰρμόν αὐτῶν καὶ τὴν ἐπισύνδεσιν ὡς μήτε πρῶτόν τι εἶναι μήτε ἔσχατον;

Esso (*scil.*, ciò che proviene dalla necessità) non è ciò che si produce per necessità, come dicono, ciò che avviene per forza, ma qualcosa che avviene secondo la catena delle cause.⁶³

Alessandro non usa in questi passi la stessa espressione usata da Plotino, cioè «ἐπιπλοκή τῶν αἰτίων», ma altre («ἐπισύνδεσις», «συνέχεια», «ἀκολουθία») che però sono equivalenti nel significato.

Visto che la teoria secondo cui tutti gli eventi appartenerebbero ad un unico e inscindibile nesso causale è ben attestata anche per gli autori stoici, oltre che per Eraclito, è molto probabile che Plotino intenda in III 1 [3], 2 intenda far riferimento ad essi anziché al presocratico.

Il fatto che Aezio attribuisca ad Eraclito la tesi di una concatenazione necessaria di antecedenti e conseguenti può essere spiegato sulla base di due ipotesi: è possibile, infatti, che Eraclito avesse elaborato questa teoria *in nuce*, e che essa sia stata poi ripresa e sviluppata dagli stoici, come è parimenti probabile che siano stati gli stoici a sostenere per primi tale teoria, e che l'abbiano presentata nei loro scritti come lo sviluppo di concezioni originariamente eraclitee, dandole così maggior autorevolezza.

In ogni caso, credo che in III 1 [3], 2. 30-36 Plotino faccia riferimento polemico a teorie stoiche, e non eraclitee, probabilmente sotto l'influsso del *De fato* di Alessandro o di opere dedicate al destino.

16. III 2 [47], 15. 15-18 e 16. 31-34

Nella prima parte del lungo scritto sulla provvidenza (suddiviso da Porfirio in due trattati, il 47 ed il 48), Plotino definisce la natura del cosmo e della provvidenza perlopiù "in negativo", cioè rispondendo alle critiche mosse contro la dottrina platonica da epicurei, stoici e gnostici. Uno dei punti centrali della dottrina plotiniana della provvidenza è che il cosmo è perfetto nonostante non tutte le sue parti abbiano il medesimo valore: ogni cosa infatti contribuisce all'ordine cosmico svolgendo la funzione che gli è propria, e quindi l'armonia dell'universo nasce dall'unione e dalla cooperazione di parti diverse e spesso addirittura in conflitto fra loro. Questa situazione di conflitto viene descritta attraverso l'immagine della lotta e della guerra che compare nel cap. 15:

63 Cfr. Alex., *Quaest.* I 4, p. 10, 8 (= SVF, [B.f.] 962): Οὐδ'ἔστιν τὸ ἐξ ἀνάγκης γινόμενον, ὡς φασιν, τὸ γινόμενον βίᾳ, τὸ δὲ κατὰ τὴν τῶν αἰτίων ἀκολουθίαν.

Qual è dunque la necessità della guerra implacabile fra gli animali e fra gli uomini?⁶⁴

L'immagine della guerra ritorna poi nel cap. 16, dove Plotino spiega le ragioni di tale conflittualità:

Essa (*scil.*, la ragione universale), opponendo fra loro le parti e avendole create imperfette, produsse una struttura e un'origine di lotta e così è tutt'uno, sebbene non sia una cosa sola.⁶⁵

Benché l'*Index Fontium* non metta in relazione questi brani con nessun frammento di Eraclito, l'idea secondo cui il cosmo è un tutt'uno che nasce dall'armonia di elementi discordi in conflitto fra loro è centrale nel pensiero del presocratico come attestano i fr. 50 e 8 DK:

Dando ascolto non a me, ma alla ragione, è saggio concordare che uno solo è tutte le cose.⁶⁶

Eraclito dice che ciò che è opposto si concilia e che dagli elementi discordi nasce una bellissima armonia [e tutte le cose avvengono secondo contesa].⁶⁷

Questo perenne stato conflittuale del cosmo è definito da Eraclito «πόλεμος» nel fr. 53 DK:

Guerra è padre di tutte le cose, re di tutte le cose, e fece gli uni dei e gli altri uomini, gli uni schiavi e gli altri liberi.⁶⁸

Quindi, sulla base dei frammenti eraclitei appena citati, è lecito considerare III 2 [47], 15. 15-18 e 16. 31-34 una ripresa di motivi originariamente eraclitei. Visto

64 Cfr. III 2 [47], 15. 15-16: Τίς οὖν ἡ τοῦ πολέμου τοῦ ἀκηρύκτου ἐν ζῴοις καὶ ἐν ἀνθρώποις ἀνάγκη;

65 Cfr. III 2 [47], 16. 31-34: Ἀντιθεῖς δὲ ἀλλήλοισι τὰ μέρη καὶ ποιήσας ἐνδεᾶ πολέμου καὶ μάχης σύστασιν καὶ γένεσιν εἰργάσατο καὶ οὕτως ἐστὶν εἰς πᾶς, εἰ μὴ ἐν εἴῃ.

66 Cfr. Eraclito, 22 B 50 DK (= Hippol., *Ref.* IX 9): Οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἐν πάντα εἶναι.

67 Cfr. Eraclito, 22 B 8 DK (= Arist., *Eth. Nic.* 1155b 4): Ἡ. τὸ ἀντίξουν συμφέρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν [καὶ πάντα κατ' ἔριν γίνεσθαι].

68 Cfr. Eraclito, 22 B 53 DK (= Hippol., *Ref.* IX 9): Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεὺς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους.

che in questi brani Plotino non cita alla lettera alcun frammento, ma riprende e rielabora le tesi di Eraclito in modo piuttosto libero, è difficile, se non impossibile, stabilire in modo esatto quale sia stata la sua fonte; credo che si possa tentare di chiarire attraverso quali canali Plotino potrebbe essere entrato in contatto con l'idea che il cosmo abbia un assetto armonico e unitario pur essendo composto di parti in conflitto fra loro. A questo scopo, cercherò quindi di esaminare gli scritti degli autori che Plotino certamente conosceva per verificare se e in che modo le tesi eraclitee sull'armonia dei discordanti erano citate.

La tesi per cui i contrari sono complementari viene attribuita da Aristotele a Eraclito in un brano tratto dall'*Etica Eudemia*:

Altri, al contrario, credono che siano amici i contrari e Eraclito biasima il poeta che dice: «Perisca la contesa fra dei ed uomini» [scil., Omero, *Il. XVIII*, v. 107] dal momento che, se non ci fossero l'acuto e il grave non ci sarebbe armonia, né ci sarebbero gli animali senza la femmina e il maschio, che sono tra di loro contrari.⁶⁹

In questo passo però non è presente la metafora della guerra. Un procedimento analogo si trova in un passo dell'*Etica Nicomachea*, dove Aristotele sostiene che per Eraclito la discordia è all'origine di ogni cosa, ma non parla di πόλεμος:

Su questi temi (scil., il legame fra amicizia e somiglianza) alcuni conducono la ricerca ad un livello più elevato e più vicino alla scienza della natura, come Euripide, quando dice che la terra inaridita ama la pioggia e che il venerando cielo, quando è pieno di pioggia, ama cadere sulla terra, e come Eraclito quando dice che l'opposto è utile e che dai suoni differenti nasce l'armonia più bella, e che tutte le cose nascono dalla discordia.⁷⁰

Si tenga presente che Aristotele aveva attribuito anche ad altri l'idea della complementarità dei contrari, i quali, pur essendo in contrasto fra loro, derivano da un unico e medesimo principio e sono da ricondursi ad esso. Per Aristotele

69 Cfr. Arist., *Eth. Eud.*, 1235 a 25-29: Οἱ δὲ τὰ ἐναντία φίλα, καὶ Ἡράκλειτος ἐπιτιμᾷ τῷ ποιήσαντι ὡς «ἔρις ἕκ τε θεῶν καὶ ἀνθρώπων ἀπόλοιτο» (Hom. *Il.* 18.107) οὐ γὰρ ἂν εἶναι ἁρμονίαν μὴ ὄντος ὀξέος καὶ βαρέος, οὐδὲ τὰ ζῷα ἄνευ θήλεως καὶ ἄρρενος ἐναντίων ὄντων.

70 Cfr. Arist., *Eth. Nic.*, 1155 b 2-6: Καὶ περὶ αὐτῶν τούτων ἀνώτερον ἐπιζητοῦσι καὶ φυσικώτερον, Εὐριπίδης μὲν φάσκων ἐρᾶν μὲν ὄμβρου γαῖαν ξηρανθεῖσαν, ἐρᾶν δὲ σεμνὸν οὐρανὸν πληρούμενον ὄμβρου πεσεῖν ἐς γαῖαν, καὶ Ἡράκλειτος τὸ ἀντίξουν συμφέρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν καὶ πάντα κατ' ἔριν γίνεσθαι.

dunque questa tesi non è da mettersi in relazione esclusivamente con Eraclito, poiché è un tratto comune alle filosofie di diversi pensatori, come dimostrano due brani della *Metafisica*:

Quasi tutti i filosofi sono d'accordo nel ritenere che l'essere e la sostanza siano costituiti dai contrari: infatti tutti pongono come principi i contrari. Alcuni pongono come principi dispari e pari, altri caldo e freddo, altri ancora limite e illimitato, altri infine amicizia e discordia. E anche tutti gli altri contrari si riducono manifestamente all'uno e ai molti (presupponiamo questa riduzione già operata da noi altrove [cioè, a 1004 a]); quindi anche i principi degli altri filosofi si riducono interamente a questi due generi. Anche da ciò risulta evidente che è compito di un'unica scienza lo studio dell'essere in quanto essere.⁷¹

Lo stesso dicasi (*scil.*, che tutti gli elementi divengono uno) di quell'uno che i filosofi naturalisti pongono oltre gli elementi; infatti tutto si trasmuta passando da un contrario all'altro, per esempio dal caldo al freddo.⁷²

Da questi brani emerge che la trasformazione reciproca dei contrari è ritenuta da alcuni la prova dell'esistenza di un principio unitario superiore da cui tutto deriva;⁷³ è però assente l'idea per cui il mondo sarebbe uno scenario di guerra, immagine creata da Eraclito e ripresa in III 2 [47].

L'idea che il cosmo sia fondamentalmente una guerra è invece presente in un brano del *De Iside et Osiride*, dove Plutarco la attribuisce esplicitamente a Eraclito:

Osserva come questi filosofi siano in accordo. Eraclito infatti senza riserve chiama la guerra «Padre, re e signore di tutte le cose» [...].⁷⁴

71 Cfr. Arist., *Met.* 1004 b 29- 1005 a 3: Τὰ δ' ὄντα καὶ τὴν οὐσίαν ὁμολογοῦσιν ἐξ ἐναντίων σχεδὸν ἅπαντες συγκεῖσθαι· πάντες γοῦν τὰς ἀρχὰς ἐναντίας λέγουσιν· οἱ μὲν γὰρ περιττὸν καὶ ἄρτιον, οἱ δὲ θερμὸν καὶ ψυχρόν, οἱ δὲ πέρασ καὶ ἄπειρον, οἱ δὲ φιλίαν καὶ νεῖκος. Πάντα δὲ καὶ τᾶλλα ἀναγόμενα φαίνεται εἰς τὸ ἓν καὶ πλῆθος (εἰλήφθω γὰρ ἢ ἀναγωγὴ ἡμῖν), αἱ δ' ἀρχαὶ καὶ παντελῶς αἱ παρὰ τῶν ἄλλων ὡς εἰς γένη ταῦτα πίπτουσιν. Φανερόν οὖν καὶ ἐκ τούτων ὅτι μιᾶς ἐπιστήμης τὸ ὄν ἢ ὄν θεωρῆσαι.

72 Cfr. Arist., *Met.* 1067 a 5-7: Ὁ δ' αὐτὸς λόγος καὶ ἐπὶ τοῦ ἐνὸς ὃ ποιοῦσι παρὰ τὰ στοιχεῖα οἱ φυσικοί· πᾶν γὰρ μεταβάλλει ἐξ ἐναντίου, οἷον ἐκ θερμοῦ εἰς ψυχρόν.

73 Vorrei segnalare che commentando questo passo Alessandro menziona, come sostenitori dell'idea che gli enti siano costituiti da contrari, i Pitagorici ed Empedocle ma non Eraclito: cfr. Alex., *In met.*, 262. 5-15.

74 Cfr. Plut., *De Is. et Osir.*, 47. 370 D: Σκόπει δὲ τοὺς φιλοσόφους τούτοις συμφερομένους. Ἡράκλειτος μὲν γὰρ ἄντικρυς 'πόλεμον' ὀνομάζει 'πατέρα καὶ βασιλέα καὶ κύριον πάντων,' [...].

Qui Plutarco sembra essere influenzato in qualche modo dal già citato *Eth. Eud.*, 1235 a 25-29, poiché proprio come Aristotele menziona Eraclito e, nel resto del passo, *Il. XVIII*, v. 107 e le tesi di Empedocle. La citazione letterale del fr. 53 DK di Eraclito, dove al conflitto sono ricondotte l'origine e il controllo di tutte le cose, consente di mettere in relazione questo passo con *III 2* [47], 15 e 16 dove però, come si è visto, Plotino identifica con πόλεμος la struttura stessa del cosmo, ma non la sua causa prima. Quindi, la corrispondenza fra il passo delle *Enneadi* e quello del *De Iside et Osiride* è solamente parziale.

Tuttavia, Plutarco compie un'operazione analoga a quella di Plotino, sottolineando come la *struttura* del mondo sia un'armonia risultante dall'accordo dei discordi, in *De an. procr. in Tim.*, 27. 1062 B-C:

Avendo ricevuto l'identico e il diverso, per la somiglianza e la dissomiglianza dei numeri che producono accordo dal disaccordo, la vita dell'universo è intelligente, ed è armonia e ragione che guida la necessità mescolata alla persuasione, che molti chiamano destino, Empedocle Amore assieme a Contesa, Eraclito «armonia di contrari del cosmo, come quella della lira e dell'arco», Parmenide luce e tenebra, Anassagora intelletto e indeterminazione, Zoroastro dio e demone, chiamando l'uno Oromasde e l'altro Arimanio. [...] Niente dell'anima rimane puro, né non misto né separato dal resto: infatti «Armonia impercettibile è migliore di quella percepibile» secondo Eraclito, nella quale dio, mescolandole, nascose e immerse le differenze e le diversità.⁷⁵

La tesi che fa del mondo una mescolanza armonica di elementi discordanti è qui presentata come una verità molto antica, nota già ad alcuni presocratici e persino a Zoroastro. Eraclito viene annoverato fra i sostenitori di questa teoria per la sua nozione di armonia, mentre non viene detto nulla della tesi correlata ad essa, cioè che il mondo sia fondamentalmente uno stato di guerra perenne. Mentre Plotino descrive la struttura del cosmo come un tutt'uno molteplice, un'unità

75 Cfr. Plut., *De an. procr. in Tim.*, 27. 1062 B - C: Συλλαβοῦσα δὲ τὸ ταῦτόν καὶ τὸ θάτερον, ὁμοίωσι καὶ ἀνομοιότησιν ἀριθμῶν ἐκ διαφορᾶς ὁμολογίαν ἀπεργασαμένων ζωῆ τε τοῦ παντός ἐστιν ἔμφρων καὶ ἄρμονία καὶ λόγος ἄγων πειθοῖ μμιγμένην ἀνάγκην, ἣν εἰμαρμένην οἱ πολλοὶ καλοῦσιν, Ἐμπεδοκλῆς δὲ φιλίαν ὁμοῦ καὶ Νεῖκος, Ἡράκλειτος δὲ ἑπαλίντονον ἄρμονίην κόσμου ὅκωσπερ λύρης καὶ τόξου Ἐμπεδοκλῆς δὲ φῶς καὶ σκότος, Ἀναξαγόρας δὲ νοῦν καὶ ἀπειρίαν, Ζωροάστρης δὲ θεὸν καὶ δαίμονα, τὸν μὲν Ὀρομάσδην καλῶν τὸν δ' Ἀρειμάνιον [...] τῆς δὲ ψυχῆς οὐδὲν μὲν εἰλικρινὲς οὐδ' ἄκρατον οὐδὲ χωρὶς ἀπολείπεται τῶν ἄλλων ἄρμονίη γὰρ ἀφανῆς φανερῆς κρείττων καθ' Ἡράκλειτον, ἐν ἣ τὰς διαφορὰς καὶ τὰς ἑτερότητας ὁ μιγνύων θεὸς ἔκρυψε καὶ κατέδυσεν [...].

composta da elementi in conflitto, Plutarco ne parla come di un'armonia nascosta di elementi discordi, sottolineandone la concordia anziché la conflittualità.

Riassumendo, l'idea che il mondo sia composto da elementi discordanti è presente, come si è visto, in Aristotele ed in Plutarco, i quali la presentano come una teoria molto antica e la attribuiscono non solo ad Eraclito ma anche ad altri pensatori antichi. Nessuno dei due però parla esplicitamente di πόλεμος, nozione che pare essere genuinamente eraclitea sulla base del fr. 53 DK.

Un'interessante testimonianza sulla teoria dei contrari di Eraclito in cui compare anche l'immagine di πόλεμος viene fornita da Diogene Laerzio:

Dei contrari, quello che conduce alla nascita è chiamato «guerra e contesa», mentre quello che invece conduce alla distruzione ad opera del fuoco «concordia e pace», e il mutamento, secondo cui nasce il cosmo, «via all'in su e via all'in giù». ⁷⁶

Diogene riporta che Eraclito ha posto come principi una coppia di opposti, di cui l'uno è detto guerra (πόλεμος) e contesa, e l'altro pace e concordia. Qui πόλεμος non è la struttura del cosmo, ma uno dei suoi principi: la notizia riferita da Diogene quindi non può essere messa in relazione con quanto afferma Plotino in III 2 [47].

Si può ipotizzare che Plotino sottolinei che il cosmo sia teatro di una guerra incessante anziché, come fanno Aristotele e Plutarco, unità e armonia, perché in III 2 [47], 15-16 egli intende spiegare quali siano l'origine e la funzione di tale conflittualità, mentre Aristotele e Plutarco, seppur per motivi diversi, hanno l'obiettivo di dimostrare che il cosmo è fondamentalmente unitario.

Come si è visto, risulta impossibile rintracciare l'esatta fonte dei riferimenti in III 2 [47], 15-16; tuttavia, l'ipotesi che Plotino faccia riferimento a Eraclito e non ad altri (come pure sarebbe stato lecito presupporre, sulla base dei passi della *Metafisica* menzionati) sembra comprovata dal fatto che egli descrive la struttura del mondo come πόλεμος, senza porre due o più contrari come principi, come invece avrebbero fatto i pensatori a cui fa riferimento Aristotele. Quindi, credo che in III 2 [47], 15 e 16 Plotino recuperi una teoria eraclitea con l'intento di dimostrare che i conflitti fra contrari concorrono all'armonia universale grazie

⁷⁶ Cfr. Eraclito, 22 A 1 DK (= Diog. Laerz., IX 8): Τῶν δὲ ἐναντίων τὸ μὲν ἐπὶ τὴν γένεσιν ἄγον καλεῖσθαι πόλεμον καὶ ἔριν, τὸ δ' ἐπὶ τὴν ἐκπύρωσιν ὁμολογίαν καὶ εἰρήνην, καὶ τὴν μεταβολὴν ὁδὸν ἄνω κάτω, τὸν τε κόσμον γίνεσθαι κατ' αὐτήν.

all'intervento dell'Anima del mondo che, nel suo operato, si fa provvidenza.

17. III 2 [47], 16. 40 e 48

All'interno del cap. 16 si ritrovano altri due riferimenti a Eraclito, entrambi segnalati dall'*Index Fontium*. In III 2 [47], 16. 36- 41 si legge:

Dunque il dramma conduce gli elementi contrastanti quasi ad un'unica armonica concorde poiché fa la narrazione intera dei conflitti; là invece il conflitto fra le parti separate deriva dall'unica ragione: cosicché sarebbe meglio paragonarla all'armonia che deriva da elementi in conflitto, e ricercare per quale motivo gli elementi in conflitto siano nelle ragioni.⁷⁷

Si può cogliere in questo passo un riferimento al fr. 8 DK di Eraclito:

Eraclito dice che ciò che è opposto si concilia e che dagli elementi discordi nasce una bellissima armonia [e tutte le cose avvengono secondo contesa].⁷⁸

Come Eraclito, infatti, Plotino sostiene che le parti in conflitto producono un'unica armonia. Questo frammento è riportato da Aristotele nell'*Etica Nicomachea*,⁷⁹ ed il contesto in cui è citato è quello di una discussione sulla natura dell'amicizia. Per alcuni, infatti, essa sarebbe una forma di affinità basata sulla somiglianza, e Aristotele ne analizza le opinioni:

Alcuni infatti pongono che essa (*scil.*, l'amicizia) sia una qualche somiglianza e che siano amici i simili, da lì si dice che «il simile va con il simile», «la cornacchia va con la cornacchia», e altre cose del genere; altri al contrario dicono che tutti quelli dello stesso genere sono, reciprocamente, come i vasaï. E in merito a queste questioni ricercano ad un piano più elevato e più fisico Euripide, dicendo che la terra inaridita ama la pioggia e che il venerando cielo, quando è pieno di pioggia, ama cadere sulla terra, ed Eraclito, dicendo che ciò che è opposto si concilia e che dagli elementi

77 Cfr. III 2 [47], 16. 36-41: Τὸ μὲν οὖν δράμα τὰ μεμαχημένα οἷον εἰς μίαν ἀρμονίαν ἄγει σύμφωνον οἷον διήγησιν τὴν πᾶσαν τῶν μαχομένων ποιούμενος· ἐκεῖ δὲ ἐξ ἑνὸς λόγου ἢ τῶν διαστατῶν μάχη· ὥστε μᾶλλον ἂν τις τῇ ἀρμονίᾳ τῇ ἐκ μαχομένων εἰκάσειε, καὶ ζητήσῃ διὰ τί τὰ μαχόμενα ἐν τοῖς λόγοις.

78 Cfr. Eraclito, 22 B 8 DK (= Arist., *Eth. Nic.* 1155b 4): Ἡ. τὸ ἀντίξουν συμφέρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἀρμονίαν [καὶ πάντα κατ' ἔριν γίνεσθαι].

79 Cioè, Arist., *Eth. Nic.* 1155b 4-6.

discordi nasce una bellissima armonia [e tutte le cose avvengono secondo contesa],[...] Tralasciamo dunque le aporie riguardanti la fisica (non sono infatti proprie della presente ricerca).⁸⁰

La frase con cui si conclude la breve rassegna appena citata dimostra che il contesto originario delle tesi qui espresse sia fisico e non etico: quindi, è assai probabile che Aristotele compia un adattamento inserendo il fr. 8 DK all'interno di una dissertazione sull'amicizia e spostando così in un contesto etico ciò che, in realtà, Eraclito aveva sostenuto parlando della natura e del cosmo.

In III 2 [47], 16 Plotino torna ad alludere ad un'altra teoria eraclitea qualche riga dopo:

Se dunque anche qui le ragioni creano acuto e grave e li spingono all'unità, essendo ragioni di armonia, cioè alla stessa armonia, che è una ragione più grande, mentre questi sono minori e ne sono delle parti, e vediamo anche nell'universo i contrari, come bianco e nero, caldo e freddo, e ancora l'animale alato e quello non alato, quello che ha i piedi e quello senza piedi, quello che ha la ragione e quello che non ce l'ha, e tutti sono parti dell'unico vivente che è l'universo, e il cosmo è in accordo con se stesso, malgrado le sue parti siano spesso in conflitto, e l'universo è secondo ragione, ed è necessario che anche questa ragione unica sia un'unica ragione che deriva dai contrari, perché tale contrarietà conferisce la loro struttura e, per così dire, l'essenza.⁸¹

Come nella musica l'armonia nasce dall'accordo di acuto e grave, così nel cosmo essa si produce dalla conflittualità delle sue parti: i contrari infatti non sono altro che parti di quell'unico vivente che è il cosmo (sono infatti insiti già nelle

80 Cfr. Arist., *Eth. Nic.* 1155 a 32 -b 8: Οἱ μὲν γὰρ ὁμοιότητά τινα τιθέασιν αὐτὴν καὶ τοὺς ὁμοίους φίλους, ὅθεν τὸν ὁμοίον φασιν ὡς τὸν ὁμοίον, καὶ κολοῖόν ποτὶ κολοῖόν, καὶ τὰ τοιαῦτα· οἱ δ' ἐξ ἐναντίας κεραμεῖς πάντας τοὺς τοιούτους ἀλλήλοισ φασιν εἶναι. Καὶ περὶ αὐτῶν τούτων ἀνώτερον ἐπιζητοῦσι καὶ φυσικώτερον, Εὐριπίδης μὲν φάσκων ἐρᾶν μὲν ὄμβρου γαῖαν ξηρανθεῖσαν, ἐρᾶν δὲ σεμνὸν οὐρανὸν πληρούμενον ὄμβρου πεσεῖν ἐς γαῖαν, καὶ Ἡράκλειτος τὸ ἀντίξουν συμφέρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν καὶ πάντα κατ' ἔριν γίνεσθαι [...] τὰ μὲν οὖν φυσικὰ τῶν ἀπορημάτων ἀφείσθω (οὐ γὰρ οἰκεῖα τῆς παρουσίας σκέψεως).

81 III 2 [47], 16. 41-52: Εἰ οὖν καὶ ἐνταῦθα ὁξὺ καὶ βαρὺ ποιῶσι λόγοι καὶ συνίασιν εἰς ἓν, ὄντες ἁρμονίας λόγοι, εἰς αὐτὴν τὴν ἁρμονίαν, ἄλλον λόγον μείζονα, ὄντες ἐλάττους αὐτοὶ καὶ μέρη, ὁρῶμεν δὲ καὶ ἐν τῷ παντὶ τὰ ἐναντία, οἷον λευκὸν μέλαν, θερμὸν ψυχρὸν, καὶ δὴ πτερωτὸν ἄπτερον, ἄπουν ὑπόπου, λογικὸν ἄλογον, πάντα δὲ ζῶου ἐνὸς τοῦ σύμπαντος μέρη, καὶ τὸ πᾶν ὁμολογεῖ ἑαυτῷ τῶν μερῶν πολλαχοῦ μαχομένων, κατὰ λόγον δὲ τὸ πᾶν, ἀνάγκη καὶ τὸν ἓνα τοῦτον λόγον ἐξ ἐναντίων λόγον εἶναι ἓνα, τὴν σύστασιν αὐτῷ καὶ οἷον οὐσίαν τῆς τοιαύτης ἐναντιώσεως φερούσης.

ragioni seminali), e la loro conflittualità è ricondotta all'unità dalla ragione universale.

L'*Index Fontium* vede in queste righe appena citate un rimando al fr. 51 DK:

Non comprendiamo che ciò che è differente concorda con se stesso:
armonia di contrari, come dell'arco e della lira.⁸²

Pur inserendo un riferimento all'armonia musicale, anch'essa risultato di precisi accordi di elementi contrari come acuto e basso, Plotino non parla esplicitamente di lire, né sostiene la perfetta identità dei contrari, ma solo la loro conciliazione resa possibile da una ragione superiore.

Come si è visto analizzando III 2 [47], 15. 15-18 e 16. 31-34, è difficile rintracciare l'esatta fonte di questi riferimenti, sebbene sia chiaro che alla base di questi brani, come di III 2 [47], 16. 36-51, vi sia la concezione eraclitea del mondo come armonia di contrari perennemente in conflitto fra loro. Tale concezione però resta, per così dire, sullo sfondo: Plotino infatti vi allude senza citare mai Eraclito (non viene fatto il suo nome, né vi sono significative corrispondenze lessicali), e anzi rielaborando e facendo propria una simile visione del cosmo, al fine di dimostrare che senza fare appello ad un ordine superiore di realtà è impossibile rendere conto di ciò che avviene nel mondo sensibile.

18. *IV 4 [28], 41. 8*

Un altro riferimento alla concezione eraclitea di armonia come conciliazione di contrari, espressa e sintetizzata dal fr. 8 DK, si ha in *IV 4 [28]*, la seconda parte della lunga trattazione sulle aporie relative all'anima. Nel cap. 41, Plotino spiega che le preghiere vengono esaudite non perché gli astri siano veramente in grado di ascoltarle, ma perché nel cosmo ogni parte è in simpatia con le altre e nel complesso vi è un'armonia universale che rende affini fra loro tutte le cose, tanto le simili quanto le contrarie:

82 Cfr. Eraclito, 22 B 51 DK (= Hippol., *Ref.* IX 9): Οὐ ξυνιᾶσιν ὅκως διαφερόμενον ἐσωτῶι ὁμολογέει· παλίντροπος ἄρμονιη ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης.

Se anche il movimento che è in una lira va all'altra, per quanto vi è simpatia, e nel cosmo di certo vi è un'unica armonia, anche qualora derivi da contrari; e deriva dai simili e, poiché tutte le cose hanno la stessa origine, dai contrari.⁸³

Plotino riconduce l'armonia cosmica che regna e unisce gli elementi simili come quelli contrari alla loro comune origine.

L'idea che il cosmo sia il risultato del perfetto equilibrio di elementi discordi, come si è visto, è centrale nel fr. 8 DK,⁸⁴ con cui l'*Index Fontium* mette in relazione il passo appena citato. Tuttavia, in IV 4 [28], 41. 8 Plotino sostiene che l'armonia unisca anche i simili e non soltanto i contrari, e che la causa dell'armonia cosmica sia la comune origine di tutti gli enti; questi elementi però non sono presenti nel frammento eracliteo. Inoltre, anche da un punto di vista lessicale, il brano delle *Enneadi* in questione ed il frammento eracliteo non presentano significative affinità: infatti i contrari sono detti «ἐκ τῶν διαφερόντων» da Eraclito e «ἐξ ἐναντίων» da Plotino.

L'idea che i contrari siano uniti in virtù della medesima origine è però presente nella *Metafisica* di Aristotele:

Quasi tutti i filosofi sono d'accordo nel ritenere che l'essere e la sostanza siano costituiti dai contrari: infatti tutti pongono come principi i contrari. Alcuni pongono come principi dispari e pari, altri caldo e freddo, altri ancora limite e illimitato, altri infine amicizia e discordia. E anche tutti gli altri contrari si riducono manifestamente all'uno e ai molti (presupponiamo questa riduzione già operata da noi altrove [cioè, a 1004 a]); quindi anche i principi degli altri filosofi si riducono interamente a questi due generi. Anche da ciò risulta evidente che è compito di un'unica scienza lo studio dell'essere in quanto essere.⁸⁵

83 Cfr. IV 4 [28], 41. 6-9: Εἰ δὲ καὶ ἐν ἄλλῃ λύρα ἢ κίνησις ἀπ' ἄλλης ἔρχεται, ὅσον τὸ συμπαθές, καὶ ἐν τῷ παντὶ τοίνυν μία ἁρμονία, καὶ ἐξ ἐναντίων ἢ· καὶ ἐξ ὁμοίων δὲ ἐστὶ καὶ πάντων συγγενῶν καὶ τῶν ἐναντίων.

84 Cfr. Eraclito, 22 B 8 DK (= Arist., *Eth. Nic.* 1155b 4): Ἡ. τὸ ἀντίξουν συμφέρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν [καὶ πάντα κατ' ἔριν γίνεσθαι].

85 Cfr. Arist., *Met.* 1004 b 29- 1005 a 3: Τὰ δ' ὄντα καὶ τὴν οὐσίαν ὁμολογοῦσιν ἐξ ἐναντίων σχεδὸν ἅπαντες συγκεῖσθαι· πάντες γοῦν τὰς ἀρχὰς ἐναντίας λέγουσιν· οἱ μὲν γὰρ περιττὸν καὶ ἄρτιον, οἱ δὲ θερμὸν καὶ ψυχρὸν, οἱ δὲ πέρασ καὶ ἄπειρον, οἱ δὲ φιλίαν καὶ νεῖκος. Πάντα δὲ καὶ τᾶλλα ἀναγόμενα φαίνεται εἰς τὸ ἓν καὶ πλῆθος (εἰλήφθω γὰρ ἢ ἀναγωγή ἡμῖν), αἱ δ' ἀρχαὶ καὶ παντελῶς αἱ παρὰ τῶν ἄλλων ὡς εἰς γένη ταῦτα πίπτουσιν. Φανερόν οὖν καὶ ἐκ τούτων ὅτι μιᾶς ἐπιστήμης τὸ ὄν ἢ ὄν θεωρήσαι.

Quindi è probabile che in IV 4 [28], 41. 6-9 Plotino riprenda una concezione originariamente eraclitea, sviluppata però alla luce di interpretazioni e riflessioni successive.

19. III 3 [48], 1. 9-11

Plotino torna a far riferimento all'idea che l'armonia dei contrari sia dovuta alla loro comune dipendenza da un'unità superiore in III 3 [48], seconda parte del lungo scritto sulla provvidenza divenuto un trattato autonomo nell'edizione di Porfirio.

Nel capitolo iniziale dello scritto, Plotino spiega in che modo i contrari possano essere compresenti e armonizzati in un'unità superiore: i singoli enti possono essere contrari fra loro in quanto sono parti di un insieme unico e unitario, che risolve i conflitti all'interno di un'armonia superiore. In 1. 9-12 si legge infatti:

Tutte le cose, messe in moto da una certa unità, ritornano all'Uno per necessità naturale, cosicché prodotti diversi e contrari, pur essendo passati all'essere dall'Uno, sono tuttavia tratti insieme ad un ordine unico.⁸⁶

L'*Index Fontium* mette in evidenza come queste righe siano la rielaborazione di una teoria eraclitea, accostandole al fr. 10 DK,⁸⁷ dove infatti compare, proprio come in 1.9, compare l'espressione «ἐξ ἑνὸς πάντα» che sintetizza ai minimi termini la derivazione del molteplice dal principio unitario. All'interno delle *Enneadi* questa espressione è citata anche in II 3 [52], 7. 16-22 e di questa occorrenza si è già discusso: qui la citazione eraclitea è stata messa in relazione con la probabile dipendenza di Plotino da uno scritto stoico, poiché essa è in un contesto in cui si analizza il rapporto parti-insieme paragonando il cosmo ad un organismo vivente e, inoltre, si cita la formula stoica «σύμπνοια μία».⁸⁸

A ben vedere, il contesto di «ἐξ ἑνὸς πάντα» in III 3 [48], 1 non è poi molto

86 Cfr III 3 [48], 1. 9-12: Ἐκ γὰρ ἑνός τινος ὀρμηθέντα πάντα εἰς ἓν συνέρχεται φύσεως ἀνάγκη, ὥστε καὶ διάφορα ἐκφύντα καὶ ἐναντία γενόμενα τῷ ἐξ ἑνός εἶναι συνέλκεται ὁμῶς εἰς σύνταξιν μίαν [...].

87 Cfr. ps. Arist., *De mundo*, 396 b 7-25 (= 22 B 10 DK): Ἴσως δὲ τῶν ἐναντίων ἡ φύσις γλίχεται καὶ ἐκ τούτων ἀποτελεῖ τὸ σύμφωνον, οὐκ ἐκ τῶν ὁμοίων [...] ταῦτό δὲ τοῦτο ἦν καὶ τὸ παρὰ τῷ σκοτεινῷ λεγόμενον Ἡρακλείτῳ συνάψεις ὅλα καὶ οὐχ ὅλα, συμφερόμενον διαφερόμενον, συνᾶιδον διαῖδον, καὶ ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνός πάντα: Forse la natura agogna i contrari e da questi trae l'accordo, non dai simili [...] E questa stessa cosa era il detto dell'oscuro Eraclito: «Congiungimenti: intero e non intero, concorde discorde, armonico disarmonico, e da tutte le cose l'uno e dall'uno tutte le cose».

88 Cfr. *supra*, par. 5. II 3 [52], 7. 16-22.

diverso da quello di II 3 [52], 7, poiché anche qui Plotino tratta del rapporto unità-molteplicità nei termini di quello tutto-parti; il paragone che fa del cosmo un organismo vivente viene ripreso anche in questo caso, ma viene articolato in maniera leggermente diversa: in III 3 [48], 1. 12-16 la conflittualità dei singoli è assimilata non alle parti di un unico organismo (infatti queste possono essere sì diverse, ma non apertamente in guerra fra loro, altrimenti metterebbero a rischio la sopravvivenza stessa dell'organismo), ma a quella dei singoli membri di una stessa specie, facendo l'esempio dei cavalli che si mordono fra loro ma restano pur sempre legati dalla loro comune appartenenza alla specie dei cavalli.

Quindi, sebbene in III 3 [48], 1 Plotino non stia criticando le teorie degli stoici, è comunque probabile che citando «ἐξ ἐνὸς πάντα», espressione originariamente eraclitea, egli la carichi di una serie di significati e interpretazioni di provenienza stoica. Forse, sono stati proprio gli stoici a fare di quest'espressione una maniera sintetica di esprimere il rapporto tutto-parti.

20. III 5 [50], 6. 18

Nel trattato 50 Plotino si propone di definire filosoficamente l'amore attraverso l'esegesi di elementi e nozioni di natura religiosa e mitologica contenuti nel *Fedro* e nel *Simposio*. Riprendendo il racconto della nascita di Eros fatto da Platone nel *Simposio*, Plotino si interroga sulla natura dei demoni e degli dei, e sulla eventuale presenza di questi ultimi nel sensibile:

E certamente bisogna ricercare anche questo, se non vi è neppure un demone nell'intelligibile e, al contrario, in questo cosmo ci sono soltanto demoni, e il dio è delimitato nell'intelligibile, oppure «ci sono anche qui dei», e il cosmo è dio terzo, come è consuetudine dire, e se quelli fino alla luna siano ciascuno un dio.⁸⁹

Come segnala l'*Index Fontium*, l'espressione «εἰσὶ καὶ ἐνταῦθα θεοὶ» è una citazione letterale di quanto riporta Aristotele a proposito di Eraclito in *De part. anim.*, 645 a 17-22:

Proprio come si narra che Eraclito dicesse agli stranieri che volevano

⁸⁹ Cfr. III 5 [50], 6. 14-19: Καὶ δὴ καὶ τοῦτο σκεπτέον, πότῃρα δαίμων ἐν τῷ νοητῷ οὐδὲ εἶς καὶ αὐτὸς ἐν τῷ κόσμῳ τῷδε δαίμονες μόνον, θεὸς δὲ ἐν τῷ νοητῷ ἀφορίζεται, ἢ εἰσὶ καὶ ἐνταῦθα θεοὶ καὶ ὁ κόσμος θεός, ὥσπερ σύνηθες λέγειν, τρίτος καὶ οἱ μέχρι σελήνης ἕκαστος θεός.

incontrarlo, i quali, avvicinatesi, lo videro scaldarsi al forno, si fermarono (li aveva infatti invitati a entrare senza paura: c'erano infatti anche li dei), così anche nella ricerca di ciascuno degli animali bisogna procedere senza ripugnanza, poiché in tutti vi è qualcosa di naturale e di bello.⁹⁰

Plotino quindi riprende con queste parole l'idea, attribuita da Aristotele ad Eraclito (ma forse ben più antica),⁹¹ secondo cui il divino sarebbe presente in ogni parte del cosmo. Tuttavia, che Plotino citi esplicitamente da Aristotele sembra improbabile, poiché i contesti in cui i due autori inseriscono il detto eracliteo sono molto diversi: Aristotele riporta l'aneddoto in cui tale espressione sarebbe stata pronunciata e intende dimostrare che ogni cosa è degna di diventare oggetto di ricerca, Plotino invece sta parlando della collocazione di dei e demoni fra sensibile e intelligibile.

A proposito di questa espressione eraclitea (o, perlomeno, riconducibile ad Eraclito sulla base di Aristotele), si deve sottolineare che essa non mi risulta comparire nelle opere degli altri autori presi in esame come possibili fonti per le citazioni dei presocratici nelle *Enneadi*.

Inoltre, è interessante il fatto che Plotino accosti il detto eracliteo alla tesi di Numenio secondo cui il cosmo sarebbe il terzo dio;⁹² probabilmente, in questo modo egli intende dimostrare che la tesi per cui gli dei sarebbero presenti nel sensibile induce inevitabilmente a divinizzare il cosmo. Tuttavia, in mancanza di testimonianze in merito, è impossibile stabilire se ad assemblare la tesi eraclitea a quella di Numenio sia stato Plotino, Numenio o qualcun altro.

21. III 6 [26], 1. 31

Il trattato III 6 [26], che affronta il tema dell'impassibilità degli enti incorporei, cioè di anima (capp. 1-5) e materia (capp. 6-19), prende le mosse da alcune questioni relative alla passività dell'anima: infatti Plotino esamina se vizi e passioni alterino l'anima, e sostiene che ciò potrebbe avvenire se essa fosse un

90 Cfr. Arist., *De part. anim.*, 645 a 17-22 (= 22 A 9 DK): Καθάπερ Ἡ. λέγεται πρὸς τοὺς ζῆνους εἰπεῖν τοὺς βουλομένους ἐντυχεῖν αὐτῶι, οἱ ἐπειδὴ προσιόντες εἶδον αὐτὸν θερόμενον πρὸς τῶι ἰπνῶι ἔστησαν (ἐκέλευε γὰρ αὐτοὺς εἰσιέναι θαρροῦντας· εἶναι γὰρ καὶ ἐνταῦθα θεοῦς), οὕτω καὶ πρὸς τὴν ζήτησιν περὶ ἐκάστου τῶν ζώων προσιέναι δεῖ μὴ δυσωπούμενον, ὡς ἐν ἅπασιν ὄντος τινὸς φυσικοῦ καὶ καλοῦ.

91 A questo proposito, segnalo che anche a Talete viene attribuita la medesima opinione: cfr. 11 A 22 e 23 DK.

92 Cfr. Numenio, fr. 21 Des Places; il primo e il secondo dio sarebbero, secondo Numenio, entità demiurgiche.

corpo ma, se invece fosse una realtà inestesa, come una ragione o un numero, sarebbe passiva solo per analogia con gli enti corporei. In III 6 [26], 1. 31-33 si legge:

E certo, se la sua essenza è, come diciamo, un numero o una ragione, in che modo una passione potrebbe sopraggiungere in un numero o in una ragione?⁹³

L'ipotesi secondo cui l'anima sarebbe un numero è certamente ripresa da Senocrate; invece, la tesi che fa dell'anima un λόγος viene ricondotta dall'*Index Fontium* a Eraclito sulla base del fr. 115 DK:

C'è una ragione dell'anima che accresce se stessa.⁹⁴

Non è però da escludere che 1. 31-33 possa essere ispirato a *De an.* I 4, dove Aristotele riprende e discute le tesi secondo cui l'anima sarebbe λόγος e ἀριθμός. La prima teoria, cioè quella per cui l'anima è λόγος, è implicita, secondo la ricostruzione aristotelica, in quella che fa dell'anima un'armonia:

Essi dicono infatti che questa (*scil.*, l'anima) è una certa armonia: anche l'armonia infatti è mescolanza e sintesi di contrari, e il corpo è composto da contrari. Eppure, l'armonia è una certa proporzione di elementi mescolati o una sintesi, mentre l'anima non è simile a nessuna di queste.⁹⁵

Aristotele nega che l'anima sia una proporzione, poiché non può essere né quella di elementi mescolati, né quella della mescolanza stessa. Inoltre, per Aristotele l'anima non può nemmeno essere armonia, né in senso geometrico (ossia, come composizione), né in quello aritmetico (cioè come proporzione di elementi):

Ancora, se parliamo di armonia guardiamo a due cose, più propriamente in quelle fra le grandezze che hanno movimento e posizione, essa è la composizione di queste, quando siano composte in modo da non accogliere

93 Cfr. III 6 [26], 1. 31-32: Καὶ δὴ εἴτε ἀριθμὸς εἴτε λόγος, ὥς φαμεν, ἡ οὐσία αὐτῆς, πῶς ἂν πάθος ἐγγένοιτο ἐν ἀριθμῷ ἢ λόγῳ;

94 Cfr. Eraclito, 22 B 115 DK (= Stob., *Flor.* I 180a): Ψυχῆς ἐστὶ λόγος ἑαυτὸν αὔξων.

95 Cfr. Arist., *De an.* 407 b 30-34: Ἀρμονίαν γὰρ τινα αὐτὴν λέγουσι· καὶ γὰρ τὴν ἀρμονίαν κρᾶσιν καὶ σύνθεσιν ἐναντίων εἶναι, καὶ τὸ σῶμα συγκεῖσθαι ἐξ ἐναντίων. Καίτοι γε ἡ μὲν ἀρμονία λόγος τίς ἐστὶ τῶν μιχθέντων ἢ σύνθεσις, τὴν δὲ ψυχὴν οὐδέτερον οἶόν τ' εἶναι τούτων.

nulla di congenerare, e secondariamente è anche la proporzione degli elementi mescolati - in nessuno dei due sensi dunque è ragionevole, e che sia la composizione delle parti è facilmente confutabile.⁹⁶

Aristotele confuta a lungo l'idea che l'anima sia armonia nel senso di λόγος della mescolanza:

È ugualmente assurdo anche che l'anima sia la proporzione della mescolanza: infatti non ha la stessa proporzione la mescolanza degli elementi in base a cui si ha la carne e quella in base a cui si ha l'osso. Ne seguirà dunque che si avranno molte anime e per tutto il corpo, se è vero che tutte le sue parti sono composte da elementi mescolati, e che la proporzione della mescolanza è armonia e anima. Si potrebbe obiettare questo anche a Empedocle: infatti egli dice che ognuna di queste risulta da una certa proporzione; se dunque la proporzione è l'anima, o piuttosto essendo qualcos'altro sopraggiunge nelle parti? Ancora, l'Amore è causa di una mescolanza qualsiasi, o di quella che avviene secondo proporzione, e questa stessa è proporzione o qualcosa di diverso dalla proporzione. Queste teorie dunque presentano tali aporie.⁹⁷

Nel passo appena citato, Aristotele attribuisce la tesi per cui l'anima sarebbe la proporzione della mescolanza a Empedocle, e ne mette in luce alcune problematiche difficili da risolvere. Quindi, la teoria dell'anima - λόγος non viene messa in relazione con Eraclito, al quale anzi viene attribuita un'altra concezione di anima nella rassegna dei predecessori del primo libro del *De anima*:

96 Cfr. Arist., *De an.* 408 a 5-12: "Ἐτι δ' εἰ λέγομεν τὴν ἁρμονίαν εἰς δύο ἀποβλέποντες, κυριώτατα μὲν, τῶν μεγεθῶν ἐν τοῖς ἔχουσι κίνησιν καὶ θέσιν, τὴν σύνθεσιν αὐτῶν, ἐπειδὴν οὕτω συναρμόζουσιν ὥστε μηδὲν συγγενὲς παραδέχεσθαι, ἐντεῦθεν δὲ καὶ τὸν τῶν μειγμένων λόγον-οὐδετέρως μὲν οὖν εὐλογον, ἢ δὲ σύνθεσις τῶν τοῦ σώματος μερῶν λίαν εὐεξέταστος.

97 Cfr. Arist., *De an.* 408 a 13-24: "Ὁμοίως δὲ ἄτοπον καὶ τὸ τὸν λόγον τῆς μίξεως εἶναι τὴν ψυχὴν· οὐ γὰρ τὸν αὐτὸν ἔχει λόγον ἢ μίξις τῶν στοιχείων καθ' ἣν σὰρξ καὶ καθ' ἣν ὀστοῦν. Συμβήσεται οὖν πολλὰς τε ψυχὰς ἔχειν καὶ κατὰ πᾶν τὸ σῶμα, εἴπερ πάντα μὲν ἐκ τῶν στοιχείων μειγμένων, ὁ δὲ τῆς μίξεως λόγος ἁρμονία καὶ ψυχὴ. Ἀπαιτήσεται δ' ἂν τις τοῦτό γε καὶ παρ' Ἐμπεδοκλέους· ἕκαστον γὰρ αὐτῶν λόγῳ τινὶ φησὶν εἶναι· πότερον οὖν ὁ λόγος ἐστὶν ἢ ψυχὴ, ἢ μᾶλλον ἕτερόν τι οὐσα ἐγγίνεται τοῖς μέρεσιν; Ἐτι δὲ πότερον ἢ φιλία τῆς τυχούσης αἰτία μίξεως ἢ τῆς κατὰ τὸν λόγον, καὶ αὕτη πότερον ὁ λόγος ἐστὶν ἢ παρὰ τὸν λόγον ἕτερόν τι; Ταῦτα μὲν οὖν ἔχει τοιαύτας ἀπορίας.

Anche Eraclito afferma che l'anima è il principio, se è vero che è l'esalazione da cui le altre cose sono costituite; ed essa è incorporea e scorre di continuo; e ciò che è in movimento è conosciuto da ciò che si muove; e che gli enti fossero in movimento lo pensavano lui e i più.⁹⁸

Qualche riga sopra, Aristotele menziona l'altra tesi a cui allude Plotino in III 6 [26], 1. 31-33, ossia quella per cui l'anima è numero:

Poiché sembrava che l'anima fosse capace sia di muovere che di conoscere in questo modo, alcuni la costituiscono di entrambe la capacità affermando che l'anima è un numero che muove se stesso.⁹⁹

Aristotele torna poi a menzionare questa tesi anche nel cap. 4, dopo aver discusso dell'idea che fa dell'anima una proporzione:

Quella di gran lunga più insensata fra le cose dette è sostenere che l'anima sia un numero che muove se stesso: infatti per quelli che la sostengono sorgono le difficoltà precedenti che derivano dal suo muoversi,¹⁰⁰ e quelle proprie dal sostenere che essa è un numero.¹⁰¹

In queste righe Aristotele sta criticando Senocrate, al quale è riconducibile la tesi dell'anima sulla base di un certo numero di testimonianze di autori diversi.¹⁰²

Quindi, nel *De anima* di Aristotele vengono menzionate e discusse le due teorie cui allude Plotino in III 6 [26], 1. 31-33 ma, a differenza di quanto riporta l'*Index Fontium*, la tesi dell'anima come proporzione è qui messa in relazione con Empedocle anziché con Eraclito.

Una certa affinità fra III 6 [26], 1. 31-33 e *De an.* I 4 è riscontrabile non solo sulla base delle teorie sulla natura dell'anima menzionate, ma anche, ad un livello più generale, per il loro contesto: Plotino infatti si interroga in III 6 [26], 1 sulla natura di affezioni, giudizi e sensazioni, e sulle modificazioni ed i mutamenti

98 Cfr. Arist., *De an.* 405 a 24-27 (= 22 A 15 DK): Καὶ Ἡ. δὲ τὴν ἀρχὴν εἶναι φησι ψυχὴν εἴπερ τὴν ἀναθυμίασιν, ἐξ ἧς τὰλλα συνίστησιν. Καὶ ἀσωματώτατόν τε καὶ ῥέον αἰεί· τὸ δὲ κινούμενον κινουμένῳ γινώσκεισθαι· ἐν κινήσει δ' εἶναι τὰ ὄντα κάκεινος ὤφειτο καὶ οἱ πολλοί.

99 Cfr. Arist., *De an.* 404 b 28-30: Ἐπεὶ δὲ καὶ κινητικὸν ἐδόκει ἡ ψυχὴ εἶναι καὶ γνωριστικὸν οὕτως, ἔνιοι συνέπλεξαν ἐξ ἀμφοῖν, ἀποφηνάμενοι τὴν ψυχὴν ἀριθμὸν κινουῦνθ' ἑαυτὸν.

100 Cfr. Arist., *De an.* 408 b 7-18.

101 Cfr. Arist., *De an.* 408 b 32-409 a 1: Πολλὸ δὲ τῶν εἰρημένων ἀλογώτατον τὸ λέγειν ἀριθμὸν εἶναι τὴν ψυχὴν κινουῦνθ' ἑαυτὸν· ὑπάρχει γὰρ αὐτοῖς ἀδύνατα πρῶτα μὲν τὰ ἐκ τοῦ κινεῖσθαι συμβαίνοντα, ἴδια δ' ἐκ τοῦ λέγειν αὐτὴν ἀριθμὸν.

102 Cfr. fr. 85-87 e 89-119 Isnardi - Parente.

dell'anima, mentre Aristotele in *De an.* I 4 parla delle funzioni psichiche definendole movimenti dell'anima, e mostra come non si possa render conto di queste identificando il principio psichico con la proporzione o il numero.

Passando adesso ad analizzare le notizie riportate sulla definizione di anima fornita da Eraclito, vorrei sottolineare che Aristotele gli attribuisce la tesi secondo cui l'anima sarebbe una sorta di esalazione, e la stessa cosa viene poi riferita anche da Aezio e, pare, da Zenone. Nei *Placita* di Aezio si legge:

Eraclito afferma che l'anima del cosmo sia un'esalazione dell'umidità che è in esso, e che quella che è nei viventi deriva dall'esalazione esterna e da quella omogenea che è in essi.¹⁰³

Anche un passo di Eusebio (confluito nella raccolta di Von Arnim) attribuisce a Zenone ed Eraclito l'idea che l'anima sia un'esalazione:

Dunque, allo stesso modo di Eraclito, Zenone sostiene che l'anima sia esalazione e dice che essa ha capacità sensibile per questo, per il fatto che la sua parte egemonica può essere colpita dalle impressioni delle cose reali attraverso i sensori, e conservarne le impronte.¹⁰⁴

Nessuna fonte invece riporta che Eraclito abbia identificato l'anima con il λόγος; questo è già stato notato da alcuni studiosi come Marcovich, il quale ha perfino messo in dubbio l'autenticità del fr. 115 DK sottolineando come anche Eusebio, uno degli autori che allude a questa teoria, la attribuisca a Socrate e non a Eraclito.¹⁰⁵

Quindi, alla luce dell'analisi fin qui condotta si può concludere che, probabilmente, in III 6 [26], 1. 31-33 vi sia la volontà di riprendere, seppur in maniera estremamente sintetica, *De an.* 407 b 7- 408 a 24, piuttosto che una teoria eraclitea; inoltre, visto che Aristotele attribuisce l'idea che l'anima sia λόγος a Empedocle, e non a Eraclito, non c'è motivo di ritenere che Plotino alluda a quest'ultimo.

103 Cfr. Aët., IV 3, 12 (= 22 A 15 DK): Ἡ τὴν μὲν τοῦ κόσμου ψυχὴν ἀναθυμίασιν ἐκ τῶν ἐν αὐτῷ ὑγρῶν, τὴν δὲ ἐν τοῖς ζώοις ἀπὸ τῆς ἐκτὸς καὶ τῆς ἐν αὐτοῖς ἀναθυμιάσεως, ὁμογενῆ.

104 Cfr. Eus., *Praep. evang.* XV 20, 2 (= SVF [A], 141): Ἀναθυμίασιν μὲν οὖν ὁμοίως τῷ Ἡρακλείτῳ τὴν ψυχὴν ἀποφαίνει Ζήνων, αἰσθητικὴν δὲ αὐτὴν εἶναι διὰ τοῦτο λέγει, ὅτι τυποῦσθαι τε δύναται τὸ μέρος τὸ ἡγούμενον αὐτῆς ἀπὸ τῶν ὄντων καὶ ὑπαρχόντων διὰ τῶν αἰσθητηρίων καὶ παραδέχεσθαι τὰς τυπώσεις· [...].

105 Cfr. M. Marcovich, R. Mondolfo, L. Tarán (ed.), *Eraclito. Testimonianze, imitazioni e frammenti*, op. cit., p. 767.

22. VI 5 [23], 9. 14

Un altro riferimento al fr. 115 DK si ha in VI 5 [23], 9, dove Plotino discute dell'infinità e dell'onnipresenza dell'Uno.

Plotino rappresenta l'intero cosmo come una sfera (seguendo così l'opinione più comune in ambito filosofico)¹⁰⁶, che vive di un'unica e identica vita, in modo che tutte le anime siano in realtà una sola e infinita anima. Per questo motivo, sostiene Plotino, alcuni dicevano che l'anima è ἀριθμός ed altri che è λόγος che si accresce da solo: infatti la sfera del cosmo non viene mai meno, ma si estende a tutto pur rimanendo in se stessa. Ancora una volta, quindi, le due teorie vengono menzionate assieme per dimostrare la sostanziale immutabilità dell'anima:

Perciò anche alcuni dicevano che essa (*scil.*, l'anima) è un numero, altri invece che la sua natura è una <ragione> che si accresce [...].¹⁰⁷

Curando l'edizione delle *Enneadi*, Henry e Schwyzer inseriscono il termine <λόγον> accogliendo il suggerimento di Roussos, il quale mette così in relazione questo brano con il fr. 115 DK.¹⁰⁸

Come si è visto, non è stato possibile rintracciare la fonte di Plotino per il fr. 115 DK, che sembra non essere stato citato da nessuno degli autori da lui certamente letti durante le sue lezioni. Il riferimento resta quindi enigmatico, visto che nel *De anima* Aristotele parla sì dell'anima - λόγος, ma non del fatto che essa sia in grado di accrescersi autonomamente.¹⁰⁹

Probabilmente, la fonte di Plotino metteva strettamente in relazione fra loro le due definizioni di anima, ma questa operazione non è attestata in nessuna delle sue fonti tradizionali.

23. IV 3 [27], 20. 49-50

Nella prima parte del lungo trattato sulle aporie relative all'anima, Plotino

106 Cfr. Plat., *Tim.* 33 b; Arist., *De cael.* II 4.

107 Cfr. VI 5 [23], 9. 14-15: Διὸ καὶ οἱ μὲν ἀριθμὸν ἔλεγον, οἱ δὲ <λόγον> αὐτὸν αὐξοῦντα τὴν φύσιν αὐτῆς [...].

108 Cfr. la ricostruzione fatta in M. Marcovich, R. Mondolfo, L. Tarán (ed.), *Eraclito. Testimonianze, imitazioni e frammenti*, op. cit., p. 768.

109 Anche qualora si ammettesse che in VI 5 [23], 9. 14-16 «αὐξοῦντα» sia riferito a «ἀριθμὸν» anziché a «λόγον» il problema non sarebbe risolto, visto che in *De an.* 404 b 29-30 e 408 b 34-35, le fonti di Plotino, Aristotele riporta che il numero si muove, non che si accresce.

utilizza l'immagine del flusso per descrivere la natura corporea. Qui Plotino sviluppa una serie di considerazioni in relazione all'idea che l'anima non è nel corpo come in uno spazio,¹¹⁰ né come in un sostrato,¹¹¹ né come la parte nell'intero o l'intero nelle parti,¹¹² e neppure come forma nella materia.¹¹³ Tuttavia è comune a tutti l'errore di considerare l'anima come qualcosa che è nel corpo, poiché vediamo il corpo e non l'anima, dimenticando che, in realtà, in ciò che ha maggior valore sta ciò che ne ha di meno, ma non viceversa:

Se però l'anima fosse visibile e percepibile, essendo tutta pervasa di vita e diffusa egualmente fino ai confini (*scil.*, del corpo), non diremmo che l'anima è nel corpo, ma che in ciò che è più importante vi è ciò che non è tale, e nel contenente il contenuto, e in ciò che non scorre ciò che scorre.¹¹⁴

In queste righe Plotino costruisce una serie di analogie che fanno dell'anima la sostanza che ha maggior valore, il contenente e ciò che non scorre e, di rimando, fanno del corpo ciò che ha meno valore ontologico, il contenuto e ciò che scorre. L'ultima contrapposizione su cui gioca Plotino, cioè quella fra ciò che scorre e ciò che non scorre, allude ad una concezione originariamente eraclitea.

A tale concezione Platone allude più volte nei suoi dialoghi. Nel *Cratilo* si legge:

Dice in qualche modo Eraclito che «Tutto si muove e nulla sta fermo» e paragonando gli enti alla corrente di un fiume dice che «Non potresti entrare due volte nello stesso fiume».¹¹⁵

La tesi del perenne mutamento degli esseri è esposta da Platone come una teoria molto antica di cui Eraclito ha parlato ma alla quale anche Omero alludeva.¹¹⁶ Questa teoria deriverebbe, secondo Socrate, non dalla natura stessa della realtà, bensì dal fatto che i suoi sostenitori non erano in grado di costruire

110 Cfr. IV 3 [27], 20. 1-25.

111 Cfr. IV 3 [27], 20. 25-30.

112 Cfr. IV 3 [27], 20. 30-35.

113 Cfr. IV 3 [27], 20. 36-40.

114 Cfr. IV 3 [27], 20. 47-50: Εἰ δέ γε ὁρατὸν ἢ ψυχὴ καὶ αἰσθητὸν ἦν περιειλημμένον πάντῃ τῇ ζωῇ καὶ μέχρις ἐσχάτων οὐσα εἰς ἴσον, οὐκ ἂν ἔφαμεν τὴν ψυχὴν ἐν τῷ σώματι εἶναι, ἀλλ' ἐν τῷ κυριωτέρῳ τὸ μὴ τοιοῦτον, καὶ ἐν τῷ συνέχοντι τὸ συνεχόμενον, καὶ ἐν τῷ μὴ ῥέοντι τὸ ῥέον.

115 Cfr. Plat., *Crat.* 402 a 8-10: λέγει που Ἡράκλειτος ὅτι 'πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει,' καὶ ποταμοῦ ῥοῇ ἀπεικάζων τὰ ὄντα λέγει ὡς 'δὶς ἐς τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἂν ἐμβαίης.'

116 Cfr. Plat., *Crat.*, 402 a 4-6.

una scienza stabile e salda:

E certo essi (*scil.*, chi sostiene che tutto si muova) non considerano che la causa di questa opinione è la loro condizione interiore, ma che le cose stesse abbiano questa natura, nessuna di queste è salda né sicura, ma scorre e si muove ed è sempre piena di movimento e di generazione.¹¹⁷

Platone torna a menzionare l'immagine del flusso e della teoria eraclitea ad esso legata anche nel *Teeteto*, e ancora una volta attribuisce questa visione del mondo non al solo Eraclito ma anche a Omero:

Allora secondo te è stato ben detto che la sapienza non è nient'altro che sensazione, ed è riunito insieme, secondo Omero ed Eraclito e tutta una simile schiera, che tutte le cose si muovono come un flusso, e secondo Protagora, il più sapiente, l'uomo è misura di tutte le cose, e secondo Teeteto, stando così le cose, la conoscenza è sensazione.¹¹⁸

Qui Platone mette in relazione la tesi per cui tutto è in divenire con quella secondo cui la sensazione è il fondamento della conoscenza: da questo punto di vista si comprende meglio su quale base Plotino può attribuire l'immagine del flusso alla sola sfera sensibile laddove Eraclito aveva sostenuto che tutti gli enti sono in perpetuo divenire, senza fare distinzione fra piano sensibile e piano intelligibile. In altre parole, Platone aveva stabilito un nesso inscindibile fra la tesi per cui conoscenza è sensazione e quella per cui tutto scorre ed è in divenire. Poi però Platone aveva anche distinto fra conoscenza sensibile, incerta perché ha per oggetto una realtà instabile, e scienza vera e propria, che concerne le realtà intelligibili.¹¹⁹

Plotino, nel descrivere il rapporto anima-corpo in termini di flusso mostra di appartenere a questa tradizione interpretativa la cui attestazione più antica si ha in Platone.

117 Cfr. Plat., *Crat.* 411 e 1-4: Αἰτιῶνται δὴ οὐ τὸ ἔνδον τὸ παρὰ σφίσι πάθος αἴτιον εἶναι ταύτης τῆς δόξης, ἀλλὰ αὐτὰ τὰ πράγματα οὕτω πεφυκέναι, οὐδὲν αὐτῶν μόνιμον εἶναι οὐδὲ βέβαιον, ἀλλὰ ρεῖν καὶ φέρεσθαι καὶ μεστὰ εἶναι πάσης φορᾶς καὶ γενέσεως ἀεί. Accenni a questa teoria si hanno anche a 439 c-d e 440 d.

118 Cfr. Plat., *Theaet.* 160 d 5-c1: Παγκάλως ἄρα σοι εἴρηται ὅτι ἐπιστήμη οὐκ ἄλλο τί ἐστὶν ἢ αἴσθησις, καὶ εἰς ταῦτόν συμπέτωκεν, κατὰ μὲν Ὅμηρον καὶ Ἡράκλειτον καὶ πᾶν τὸ τοιοῦτον φύλον οἷον ρεύματα κινεῖσθαι τὰ πάντα, κατὰ δὲ Πρωταγόραν τὸν σοφώτατον πάντων χρημάτων ἄνθρωπον μέτρον εἶναι, κατὰ δὲ Θεαίτητον τούτων οὕτως ἐχόντων αἴσθησιν ἐπιστήμην γίνεσθαι.

119 Per questa distinzione, cfr. Plat., *Tim.* 29 b-c, dove si afferma che i discorsi sono congeneri alle realtà che hanno per oggetto, e *Resp.* 509 b- 511 e, dove si trova l'immagine della linea.

Nemmeno nel corpus aristotelico però mancano i riferimenti all'idea secondo cui, per Eraclito, tutto scorre. Nella *Metafisica* si legge infatti:

Inoltre essi, vedendo che tutta quanta la natura si muove, e che non viene detto nulla di vero su ciò che muta, conclusero che non si può dire il vero su ciò che cambia da ogni parte completamente. Da questa convinzione, infatti, derivò l'opinione più estrema fra quelle menzionate, quella di coloro che si definiscono seguaci di Eraclito e che anche Cratilo sosteneva, il quale da ultimo pensava che non bisogna dire nulla ma muoveva soltanto il dito, e rimproverava Eraclito di aver detto che non è possibile entrare due volte nello stesso fiume: neppure una volta, egli pensava.¹²⁰

Aristotele riporta che i primi fisici ammettevano l'esistenza soltanto dei sensibili,¹²¹ ma in questo modo si pregiudicavano la possibilità di dire alcunché di vero sulla natura, e di costruire così un solido sapere su di essa. Questa opinione, che Aristotele attribuisce a pressoché tutti i più importanti pensatori antichi (in *Met.* Γ, 5 vengono infatti menzionati Protagora, Empedocle, Democrito, Parmenide, Anassagora e Omero)¹²² è stata portata alle sue estreme conseguenze da Eraclito, che nega la possibilità di entrare due volte nel medesimo flusso, e dai suoi seguaci, in particolare da Cratilo, che rinunciò persino a parlare in quanto nulla si può dire su ciò che muta incessantemente.¹²³

L'immagine dello scorrere degli enti viene messa in relazione con Eraclito in altri due passi della *Metafisica*. In *Met.* 987 a 32-35 si legge:

Egli (*scil.*, Platone), essendo infatti da giovane dapprima seguace di Cratilo e delle teorie eraclitee, secondo cui tutte le cose sensibili scorrono sempre e non c'è scienza riguardo ad esse, anche in seguito mantenne in

120 Cfr. Arist., *Met.* 1010 a 7-15: Ἔτι δὲ πᾶσαν ὁρῶντες αὐτὴν κινουμένην τὴν φύσιν, κατὰ δὲ τοῦ μεταβάλλοντος οὐθὲν ἀληθεύμενον, περὶ γε τὸ πάντη πάντως μεταβάλλον οὐκ ἐνδέχεσθαι ἀληθεύειν. Ἐκ γὰρ αὐτῆς τῆς ὑπολήψεως ἐξήνθησεν ἡ ἀκροτάτη δόξα τῶν εἰρημένων, ἡ τῶν φασκόντων ἡρακλειτίζειν καὶ οἷαν Κρατύλος εἶχεν, ὃς τὸ τελευταῖον οὐθὲν ᾤετο δεῖν λέγειν ἀλλὰ τὸν δάκτυλον ἐκίνει μόνον, καὶ Ἡρακλείτῳ ἐπετίμα εἰπόντι ὅτι δις τῷ αὐτῷ ποταμῷ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι· αὐτὸς γὰρ ᾤετο οὐδ' ἅπαξ.

121 Cfr. Arist., *Met.* 1010 a 1-3: «La causa di tale opinione per essi è che ricercavano la verità riguardo agli enti, ma credevano che esistessero soltanto gli enti sensibili: Αἴτιον δὲ τῆς δόξης τούτοις ὅτι περὶ τῶν ὄντων μὲν τὴν ἀλήθειαν ἐσκόπουν, τὰ δ' ὄντα ὑπέλαβον εἶναι τὰ αἰσθητὰ μόνον».

122 Cfr. Arist., *Met.* 1009 a 5-15 e b 14-30.

123 Cfr. Alex., *In Met.* 308, 28 dove Alessandro riprende Aristotele senza aggiungere nulla su Eraclito, ma fornendo ulteriori informazioni su Cratilo.

questo modo queste convinzioni.¹²⁴

Il passaggio appena citato contiene un breve cenno alla biografia intellettuale di Platone: l'idea che le cose sensibili siano in continuo mutamento, e per questo non si possa costruire alcuna scienza di esse, è un retaggio della propria formazione eraclitea e confluirà anche nel suo pensiero più maturo.

Un procedimento analogo si trova in *Met.* 1078 b 13-15 dove, ancora una volta, Aristotele rintraccia nelle teorie eraclitee l'origine dell'espressione più matura del pensiero di Platone:

La dottrina delle idee sorse in coloro che la sostennero per il fatto di credere ai discorsi degli Eraclitei riguardo alla verità, secondo cui tutti gli enti sensibili scorrono sempre, cosicché se è vero che ci saranno una scienza di qualcosa ed una saggezza, è necessario che ci siano certe nature diverse, oltre alle sensibili, che permangono: non vi è infatti scienza di ciò che scorre.¹²⁵

Aristotele usa il verbo «ῥεῖν» in relazione alle concezioni eraclitee sulla natura sensibile anche in un brano del *De caelo*:

Altri dicono che tutto diviene e scorre, e che nulla propriamente è, ma che un'unica sostanza permane, da cui tutte queste cose nascono per trasformazione; cosa che sembrano voler dire molti altri, e anche Eraclito di Efeso.¹²⁶

Aristotele discute delle teorie antiche su generazione e corruzione e, a questo proposito, contrappone gli eleatici, che tolsero valore ontologico a questi due fenomeni, a chi invece, come Eraclito, rintracciò proprio nel divenire l'essenza stessa della realtà.

L'idea che la natura sensibile sia assimilabile ad un fiume la cui costituzione

124 Cfr. Arist., *Met.* 987 a 32- b 1: Ἐκ νέου τε γὰρ συνήθης γενόμενος πρῶτον Κρατύλῳ καὶ ταῖς Ἡρακλειτείοις δόξαις, ὡς ἀπάντων τῶν αἰσθητῶν ἀεὶ ῥεόντων καὶ ἐπιστήμης περὶ αὐτῶν οὐκ οὔσης, ταῦτα μὲν καὶ ὕστερον οὕτως ὑπέλαβεν.

125 Cfr. Arist., *Met.* 1078 b 12-17: Συνέβη δ' ἡ περὶ τῶν εἰδῶν δόξα τοῖς εἰποῦσι διὰ τὸ πεισθῆναι περὶ τῆς ἀληθείας τοῖς Ἡρακλειτείοις λόγοις ὡς πάντων τῶν αἰσθητῶν ἀεὶ ῥεόντων, ὥστ' εἶπερ ἐπιστήμη τινὸς ἔσται καὶ φρόνησις, ἑτέρας δεῖν τινὰς φύσεις εἶναι παρὰ τὰς αἰσθητὰς μενούσας· οὐ γὰρ εἶναι τῶν ῥεόντων ἐπιστήμην.

126 Cfr. Arist., *De cael.*, 298 b 29-32: Οἱ δὲ τὰ μὲν ἄλλα πάντα γίνεσθαι φασι καὶ ῥεῖν, εἶναι δὲ παγίως οὐθέν, ἐν δὲ τι μόνον ὑπομένειν, ἐξ οὗ ταῦτα πάντα μετασηματίζεσθαι πέφυκεν· ὅπερ εἰκόσασιν βούλεσθαι λέγειν ἄλλοι τε πολλοὶ καὶ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος.

muta incessantemente non viene attribuita al solo Eraclito, ma viene anzi presentata come una sorta di *communis opinio* fra la maggior parte dei filosofi dell'antichità. È indicativo a questo proposito anche *Phys.* 265 a 2-7, dove Aristotele afferma che i fisici (e non il solo Eraclito!) hanno sostenuto che tutti gli enti scorrono:

Da ciò dunque è chiaro che non parlano correttamente neppure i fisici, i quali dicono che tutti i sensibili si muovono sempre: è necessario infatti che si muovano di uno di questi movimenti, e soprattutto sulla base di quelli per alterazione; essi dicono infatti che sempre scorrono e periscono, e inoltre che la generazione e la corruzione sono un tipo di alterazione.¹²⁷

Un altro passo particolarmente significativo è *Phys.* 228 a 7-9, dove emerge con chiarezza che il verbo «ῥεῖν» (e l'immagine del divenire degli enti a cui esso rimanda) è oramai entrato a far parte del lessico filosofico, esprime un particolare aspetto della natura sensibile, ossia la sua estrema mutevolezza, e viene usato anche senza l'intenzione di riferirsi esplicitamente a Eraclito:

Si ha però un'aporia quasi simile a questa anche se la salute e in generale le condizioni e le passioni nei corpi sono una in relazione alla sostanza: infatti gli enti che le hanno sono evidentemente in movimento e scorrono.¹²⁸

Nei passi in cui Aristotele usa il verbo «ῥεῖν» e l'immagine del fiume in relazione alla natura sensibile, egli non mette in relazione questa idea con il solo Eraclito, ma considera questo pensatore come quello che ha portato alle estreme conseguenze una teoria già sostenuta anche da altri. È per questo, probabilmente, che il verbo «ῥεῖν» può essere usato anche da solo, senza la volontà di richiamarsi ad Eraclito: per la nostra sensibilità, leggere «ῥεῖν» in relazione alla natura sensibile significa essere davanti ad una citazione, o comunque ad un accenno, alla filosofia di Eraclito; i brani di Aristotele riportati precedentemente però suggeriscono che per gli antichi non era così, poiché il verbo «ῥεῖν» veniva

127 Cfr. Arist., *Phys.* 265 a 2-7: Δῆλον οὖν ἐκ τούτων ὅτι οὐδ' οἱ φυσιολόγοι καλῶς λέγουσιν οἱ πάντα τὰ αἰσθητὰ κινεῖσθαι φάσκοντες ἀεὶ· κινεῖσθαι γὰρ ἀνάγκη τούτων τινὰ τῶν κινήσεων, καὶ μάλιστα κατ' ἐκείνους [ἐστὶν] ἀλλοιοῦσθαι· ῥεῖν γὰρ φασιν ἀεὶ καὶ φθίνειν, ἔτι δὲ καὶ τὴν γένεσιν καὶ τὴν φθορὰν ἀλλοίωσιν λέγουσιν.

128 Cfr. Arist., *Phys.* 228 a 6-9: Ἔχει δ' ἀπορίαν ταύτη παραπλησίαν καὶ πότερον μία ἢ ὑγίεια καὶ ὅλως αἱ ἕξεις καὶ τὰ πάθη τῆ οὐσίας εἰσὶν ἐν τοῖς σώμασιν· κινούμενα γὰρ φαίνεται τὰ ἔχοντα καὶ ῥέοντα.

utilizzato per far riferimento ad una particolare concezione della natura sostenuta da alcuni pensatori, *fra cui* Eraclito.

Questa impressione, che si ha leggendo Aristotele,¹²⁹ sembra in parte già presente in Platone il quale, come si è visto, in *Thaet.* 160 d 3-c 1 attribuisce questa dottrina anche a Protagora e Omero.¹³⁰

Nelle testimonianze fornite da Plutarco in merito alla concezione eraclitea del flusso del divenire, si trovano citazioni e allusioni esplicite all'immagine del fiume. Si pensi infatti a *De E*, 392 B:

Non è possibile infatti entrare due volte nello stesso fiume secondo Eraclito; neppure afferrare due volte la natura mortale [...].¹³¹

Un altro passo analogo da questo punto di vista si ha anche in *Quest. nat.* 912 A:

Non potresti entrare due volte nello stesso fiume, come dice Eraclito: vi scorrono infatti acque diverse.¹³²

In questi due brani si fa riferimento al fluire della natura fisica, ma questo non viene immediatamente messo in relazione con la distinzione fra sensibile e intelligibile.

La concezione eraclitea del divenire era ben nota, naturalmente, anche all'interno dello stoicismo, come dimostra un passo di Eusebio in cui viene trasmessa una testimonianza su Zenone contenente un riferimento al fr. 91 DK:

Riguardo all'anima Cleante, confrontando le teorie di Zenone con quelle degli altri fisici, dice che per Zenone l'anima è un'esalazione sensibile, come per Eraclito. Egli infatti, volendo sottolineare il fatto che le anime, pur essendo esalazioni, sono sempre intelligenti, le assimilò ai fiumi, dicendo così: «Su coloro che entrano nei medesimi fiumi scorrono acque diverse e diverse» e «Le anime sono esalazioni dall'umido». Dunque Zenone, similmente a Eraclito, afferma che l'anima è esalazione.¹³³

129 In particolare, cfr. Arist., *Met.* 1010 a 7-15; *De cael.* 298 b 29-32; *Phys.* 265 a 2-7.

130 Gli stessi autori vengono menzionati, come si è visto, anche da Aristotele: cfr. *Met.* Γ 5.

131 Cfr. Plut., *De E*, 392 B: 'Ποταμῶ γὰρ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι δις τῶ αὐτῶ καθ' Ἡράκλειτον οὐδὲ θνητῆς οὐσίας δις ἄψασθαι [...].

132 Cfr. Plut., *Qu. nat.* 912 A: Ποταμοῖς γὰρ δις τοῖς αὐτοῖς οὐκ ἂν ἐμβαίης, ὥς φησιν Ἡράκλειτος· ἕτερα γὰρ ἐπιρρεῖ ὕδατα.

133 Cfr. Eus., *Praep. ev.* XV 20, 2 (= SVF [CA], 519; Ar. Did., fr. 39 Diels): Περὶ δὲ ψυχῆς Κλεάνθης

Stando alla testimonianza di Eusebio (l'unica nella raccolta di Von Arnim in cui si menziona l'immagine eraclitea del fiume), Cleante e Zenone avevano messo in relazione lo scorrere delle acque con la definizione dell'anima come esalazione: il perenne fluire delle acque non sembra essere stato inteso dagli Stoici come un riferimento alla mutevolezza ed alla caducità della natura, e ciò autorizza a ipotizzare che nell'antichità il fr. 91 DK e l'idea che esso descrivesse icasticamente il mondo fisico non fossero inscindibilmente connessi.

Come Cleante e Zenone, Plotino usa «ῥεῖν» in un contesto in cui si parla dell'anima; tuttavia, il fatto che la ripresa di tale verbo sia finalizzata ad esprimere il rapporto fra l'immutabilità dell'anima e la mutevolezza del corpo, e non a definire l'anima come una sorta di esalazione, indica che Plotino si inserisce nella stessa tendenza interpretativa a cui appartengono Platone ed Aristotele, e non in quella degli stoici.

L'immagine del fiume viene ricondotta all'instabilità della natura, anziché all'indagine sull'anima, anche da Sesto Empirico che, ovviamente, senza far riferimento alla distinzione fra sensibile e intelligibile, riporta che per Eraclito la corporeità è essenzialmente cambiamento:

Eraclito assimila la fluidità della nostra materia ad una rapida corrente di fiume.¹³⁴

In sintesi, il fatto che in IV 3 [27], 20. 47-50 Plotino sottolinei la differenza fra anima e corpo contrapponendo ciò che scorre a ciò che non scorre, credo che dipenda dai procedimenti analoghi compiuti da Platone e da Aristotele, i quali esprimono l'estrema mutevolezza del sensibile attraverso l'immagine del fiume e dello scorrimento (servendosi, appunto, del verbo «ῥεῖν»).

Nel solco della stessa tradizione si inserisce anche Numenio, che nel fr. 3 Des Places paragona la materia (e non, come Plotino, il corpo *stricto sensu*, cioè la materia informata da un'idea) ad un fiume per la sua instabilità:

μὲν τὰ Ζήνωνος δόγματα παρατιθέμενος πρὸς τοὺς ἄλλους φυσικοὺς φησιν, ὅτι Ζήνων τὴν ψυχὴν λέγει αισθητικὴν ἀναθυμίασιν, καθάπερ Ἡράκλειτος. Βουλόμενος γὰρ ἐμφανίσαι, ὅτι αἱ ψυχαὶ ἀναθυμιώμεναι νοεραὶ αἰεὶ γίνονται, εἴκασεν αὐτὰς τοῖς ποταμοῖς λέγων οὕτως «ποταμοῖσι τοῖσι αὐτοῖσι ἐμβαίνουσιν ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιρρεῖ». Καὶ «ψυχαὶ δὲ ἀπὸ τῶν ὑγρῶν ἀναθυμιῶνται». Ἀναθυμίασιν μὲν οὖν ὁμοίως τῷ Ἡράκλειτῳ τὴν ψυχὴν ἀποφαίνει Ζήνων.

134 Cfr. Sext. Emp., *Pyrr. Hip.* III 115: [...] Τὸν δὲ Ἡράκλειτον ὀξεῖα ποταμοῦ ῥύσει τὴν εὐκίνησιαν τῆς ἡμετέρας ὕλης ἀπεικάζειν.

La materia infatti è un fiume impetuoso e mutevole, indefinito e illimitato in profondità, in larghezza e in lunghezza.¹³⁵

Come si è visto, però, Eusebio ci restituisce un'interpretazione diversa del fr. 91 DK e dell'immagine eraclitea del fiume riportata da Zenone e da Cleante, secondo la quale le acque che scorrono sarebbero da mettere in relazione con la definizione dell'anima come esalazione intelligente. Questa via, però, non è quella percorsa da Plotino.¹³⁶

24. IV 7 [2], 3. 19-21

Plotino torna ad usare il verbo «ῥεῖν» in riferimento alla natura fisica e nel contesto di una contrapposizione fra l'estrema mutevolezza del corpo e la stabilità ontologica dell'anima. Il trattato IV 7 [2] ha per oggetto l'immortalità dell'anima che, nell'ottica platonica, può essere affermata solo dimostrando che l'anima è una sostanza distinta dal corpo e incorporea. L'irriducibilità dell'anima al corpo o, comunque, a qualcosa di corporeo viene sostenuta in IV 7 [2], 3. 18-21:

Poiché non ci sarebbe nessun corpo se non ci fosse una potenza psichica. Scorre infatti, e la sua natura è in movimento, e perirebbe quanto prima, se tutte le cose fossero corpi, e se si attribuisse ad uno di essi il nome di anima.¹³⁷

In queste righe ritroviamo lo stesso uso del verbo «ῥεῖν» che viene fatto in IV 3 [27], 20. 47-50.

Sempre all'interno di IV 7 [2] Plotino parla nuovamente del sensibile in termini di mutevolezza e flusso nel cap. 8:

Se esse (*scil.* le virtù) sono eterne e permangono, non sono corpi. Allora è necessario che sia tale anche ciò che in cui saranno; è necessario allora che non sia un corpo. Infatti non permane, ma scorre tutta quanta la natura del corpo.¹³⁸

135 Cfr. Eus., *Praep. ev.*, XV 17, 1-2 (= Numenio, fr. 3 Des Places): Ποταμὸς γὰρ ἢ ὕλη ῥοώδης καὶ ὀξύρροπος, βάθος καὶ πλάθος καὶ μῆκος ἀόριστος καὶ ἀνήνυτος.

136 Riguardo al fatto che la testimonianza di Eusebio appartenga ad una tradizione del detto eracliteo distinta e parallela a quella di Platone e di Aristotele, cfr. anche M. Marcovich, R. Mondolfo, L. Tarán (ed.), *Eraclito. Testimonianze, imitazioni e frammenti*, op. cit., p. 527.

137 Cfr. IV 7 [2], 3. 18-21: Ῥεῖ γάρ, καὶ ἐν φορᾷ αὐτοῦ ἢ φύσις, καὶ ἀπόλοιτο ἂν ὡς τάχιστα, εἰ πάντα σώματα εἴη, κἂν εἰ ὄνομα ἐνὶ αὐτῶν ψυχῆν τις θεῖτο.

138 Cfr. IV 7 [2], 8. 43-45: Εἰ δὲ αἰδίων καὶ μενόντων, οὐ σωμαίων. Δεῖ ἄρα καὶ ἐν ᾧ ἔσται τοιοῦτον

Questa volta «ῥεῖν» è inserito nel contesto di una contrapposizione fra corpo e virtù anziché fra corpo e anima; resta però il fatto che Plotino usa «ῥεῖν» per caratterizzare il corpo come qualcosa di diverso da una sostanza incorporea.

25. V 6 [24], 6. 16

Plotino usa «ῥεῖν» in relazione al divenire dei corpi in V 6 [24], trattato dedicato all'attività noetica di Intelletto e Anima. Nel cap. 6 Plotino, discutendo della molteplicità implicita nell'atto del pensare, sostiene che gli enti reali esistono nell'intelligibile non solo perché il sensibile scorre e muta, ma soprattutto perché soltanto nell'intelligibile raggiungono la compiutezza della loro essenza:

Diciamo che gli enti in quanto enti, sia ciascuno in sé come quelli che esistono veramente, esistono nell'intelligibile non solo perché gli uni permangono inalterati nell'essenza e gli altri, quanti sono nel sensibile, scorrono e non permangono - infatti forse anche fra i sensibili vi sono degli enti che permangono - ma soprattutto perché hanno da se stessi la compiutezza del loro essere.¹³⁹

Ancora una volta, «ῥεῖν» viene usato per descrivere il sensibile in contrapposizione all'intelligibile, all'interno di un contesto in cui non viene nominato Eraclito.

26. VI 4 [22], 10. 29

In VI 4 [22] si ha la prima parte del lungo trattato in cui Plotino dimostra che l'essere è unitario, in quanto è identico a se stesso in ogni sua parte. Nel cap. 10 Plotino fa riferimento al caso del sole per marcare la differenza fra sensibile e intelligibile, e ricorre di nuovo il verbo «ῥεῖν»:

E poi essi faranno derivare le cose che scorrono da una sostanza che non scorre. Certo, se il sole rimanesse immobile in un punto qualsiasi, procurerebbe la stessa luce agli stessi luoghi; ma se si dicesse che non è la stessa, ammetteremmo in questo modo che anche il corpo del sole scorre.¹⁴⁰

εῖναι· δεῖ ἄρα μὴ σῶμα εἶναι. Οὐ γὰρ μένει, ἀλλὰ ῥεῖ ἡ σώματος φύσις πᾶσα.

139 Cfr. V 6 [24], 6. 14-18: Λέγομεν τὰ ὄντα ὡς ὄντα καὶ αὐτὸ ἕκαστον καὶ τὰ ἀληθῶς ὄντα ἐν <τῷ νοητῷ τόπῳ> εἶναι οὐ μόνον, ὅτι τὰ μὲν μένει ὡσαύτως τῇ οὐσίᾳ, τὰ δὲ ῥεῖ καὶ οὐ μένει, ὅσα ἐν αἰσθήσει — τάχα γὰρ καὶ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ἔστι τὰ μένοντα — ἀλλὰ μᾶλλον, ὅτι τὸ τέλειον τοῦ εἶναι παρ' αὐτῶν ἔχει.

140 Cfr. VI 4 [22], 10. 25-29: Εἶτα καὶ οὐκ ἐκ ῥεούσης οὐσίας ῥέοντα τὰ ἐξ αὐτῆς ποιήσουσι. Καίτοι,

Con l'esempio del sole, Plotino intende confutare quanti ipotizzano che solo il principio da cui tutto discende, ossia l'Uno, sia incorruttibile e che tutto ciò che deriva da lui possa invece perire. Egli sembra alludere qui all'ipotesi eraclitea per cui il sole sarebbe nuovo ogni giorno (si dice infatti che gli stessi luoghi non sono illuminati sempre dalla stessa luce), la quale però viene respinta in quanto i corpi celesti non sono soggetti a corruzione.¹⁴¹

I pensatori contro i quali Plotino sta rivolgendo la sua critica (molto probabilmente gli gnostici) ritengono, da un lato, che solo l'Uno sia incorruttibile e Anima e Intelletto, invece, siano soggetti a distruzione, e, dall'altro, fanno derivare enti che scorrono da una sostanza che non scorre: ancora una volta, Plotino usa «ῥεῖν» per contrapporre sensibile e intelligibile.

27. VI 3 [44], 2. 1-4

Nella terza parte del lungo trattato sui generi dell'essere, Plotino sviluppa una sorta di analogia fra sensibile e intelligibile, indagando che cosa sia l'essenza del sensibile. Nella sezione iniziale del cap. 2, il concetto di divenire viene presentato come inscindibile a quello di sensibile, e troviamo qui utilizzato il verbo «ῥεῖν»:

E per prima cosa riguardo alla sua cosiddetta essenza bisogna indagare restando d'accordo che la natura dei corpi è essenza per omonimia oppure non lo è affatto, per l'adattamento del concetto che ciò che scorre, che è da dirsi propriamente «divenire».¹⁴²

Il termine «essenza» viene riferito impropriamente al sensibile giacché quest'ultimo scorre, e quindi diviene.

Come nei casi analizzati precedentemente, «ῥεῖν» viene utilizzato per indicare il divenire e all'interno di un contesto in cui non si menzionano né Eraclito né le sue teorie.

28. V 9 [5], 4. 15-16

εἰ μένοι ἰδρυθεῖς ἥλιος ὅπου οὖν, τὸ αὐτὸ φῶς ἂν παρέχοι τοῖς αὐτοῖς τόποις· εἰ δὲ λέγοι τις μὴ τὸ αὐτὸ, τούτῳ ἂν πιστῶτο τὸ τὸ σῶμα ῥεῖν τοῦ ἡλίου.

141 L'incorruttibilità dei corpi celesti viene discussa e dimostrata in II 1 [40], 6-8. Inoltre, sempre nel medesimo trattato, ma in 2. 6-11, viene esposta anche la tesi eraclitea secondo cui il sole rinascebbe ogni giorno: per la discussione del passo, cfr. supra, 4. II 1 [40], 2. 10-11.

142 Cfr. VI 3 [44], 2. 1-4: Καὶ πρῶτον περὶ τῆς λεγομένης οὐσίας θεωρητέον συγχωροῦντας τὴν περὶ τὰ σώματα φύσιν ὁμωνύμως ἢ οὐδὲ ὅλως οὐσίαν διὰ τὸ ἐφαρμόττειν τὴν ἐννοίαν ῥεόντων, ἀλλὰ γένεσιν οἰκείως λέγεσθαι.

Plotino fa riferimento al divenire nel sensibile in termini di scorrimento anche in V 9 [5]. Nel cap. 4 Plotino dimostra la superiorità dell'intelligibile sul sensibile basandosi sul perenne cambiamento a cui quest'ultimo è soggetto:

E se l'anima è nel cosmo, è necessario che ci sia qualcosa fuori del cosmo, e in questo modo è necessario che ci sia qualcosa di anteriore all'anima. Se infatti ciò che è nel cosmo è ciò che è nel corpo e nella materia, nulla resta identico: cosicché l'uomo e tutte le ragioni non sono eterni né restano gli stessi.¹⁴³

Il concetto di divenire è espresso qui non con il verbo «ῥεῖν», bensì attraverso l'espressione «οὐδὲν ταῦτόν μενεῖ»: sullo sfondo, resta però l'idea che il divenire sia un flusso in perpetuo mutamento.

29. V 5 [32], II. 19-22

In V 5 [32], dedicato al rapporto fra Intelletto e intelligibili, Plotino spiega che la sfera sensibile, pur essendo ciò con cui noi entriamo in contatto quotidianamente, in realtà possiede un grado di realtà minore dell'intelligibile e dell'Uno che si trova al di là di esso. Chi considera più veri gli enti sensibili di quelli intelligibili si comporta come chi non crede nell'esistenza di dio perché non riesce a percepirlo; questi, sostiene Plotino, sono simili a chi considera reale solo ciò che compare loro in sogno:

Come se alcuni, dormendo per tutta la vita, ritenessero degno di fede ed evidente ciò che avviene nei sogni, e se uno li svegliasse, non credendo a ciò che vedono ad occhi aperti, di nuovo tornerebbero a dormire.¹⁴⁴

In questo passo Plotino contrappone sonno e veglia, svegli e dormienti, per dimostrare che alcuni, credendo solo a ciò che cade sotto il dominio dei sensi, finiscono per confondere ciò che ha più realtà con ciò che ne ha di meno. La contrapposizione svegli - dormienti risale a Eraclito, come dimostrano i fr. 21, 26 e 73 DK. Nel fr. 21 DK si legge:

143 Cfr. V 9 [5], 4. 16-17: Καὶ εἰ ἐν κόσμῳ ψυχὴ, ἐκτὸς δὲ δεῖ τι κόσμου εἶναι, καὶ ταύτη πρὸ ψυχῆς δεῖ τι εἶναι. Εἰ γὰρ τὸ ἐν κόσμῳ τὸ ἐν σώματι καὶ ὕλῃ, οὐδὲν ταῦτόν μενεῖ· ὥστε ἄνθρωπος καὶ πάντες λόγοι οὐκ αἰδίοι οὐδὲ οἱ αὐτοί.

144 Cfr. V 5 [32], II. 19-22: Οἷον εἴ τινες διὰ βίου κοιμώμενοι ταῦτα μὲν πιστὰ καὶ ἐναργῆ νομίζοιεν τὰ ἐν τοῖς ὀνειράσιν, εἰ δὲ τις αὐτοὺς ἐξεγείρειεν, ἀπιστήσαντες τοῖς διὰ τῶν ὀφθαλμῶν ἀνεφογῶτων ὀφθεῖσι πάλιν καταδραθάνοιεν.

Anche Eraclito chiama morte la nascita dove dice «Morte è quanto vediamo da svegli, sonno è quanto vediamo dormendo».¹⁴⁵

Qui la verità viene rappresentata come uno stato di veglia, che però secondo l'interpretazione di Clemente (la fonte del frammento) si può raggiungere soltanto grazie alla morte. La stessa visione emerge anche dal fr. 26 DK:

L'uomo nella notte, avendo chiuso gli occhi, accende una luce per se stesso, e vivendo mentre dorme è simile ad un morto, mentre è sveglio è simile ad uno che dorme.¹⁴⁶

Una visione parzialmente diversa emerge invece dal fr. 73 DK:

Non bisogna agire e parlare come coloro che dormono: e infatti anche allora sembrano agire e parlare.¹⁴⁷

Qui Eraclito parla di consapevolezza in termini di veglia, ma non si fa esplicito riferimento ad una conoscenza rivelata attraverso la morte.

La contrapposizione svegli - dormienti viene ripresa anche da Platone nel *Timeo* e nella *Repubblica*. Nel *Timeo* Platone parla di diversi generi di realtà e di conoscenza, e distingue fra il piano delle idee, oggetto di pensiero, quello degli enti empirici, conoscibile attraverso l'opinione, e quello intermedio fra i due, cioè quello della *χώρα*, che può essere conosciuto attraverso un ragionamento che, come un sogno, non deriva dalla sensazione ma non è neppure razionale. Il modo in cui conosciamo la *χώρα* fa sorgere difficoltà tali da confondere *in toto* la nostra percezione del reale, spingendoci a sbagliare anche "da svegli", cioè quando esercitiamo sensazione e pensiero, le nostre abituali facoltà conoscitive:

Tutte queste cose e altre sorelle di queste, e in relazione alla natura che non appartiene al sonno ed è realmente, non siamo in grado, svegliandoci e distinguendola, di dire la verità [...].¹⁴⁸

145 Cfr. Eraclito, 22 B 21 DK (= Clem., *Strom.* III 21): Οὐχὶ καὶ Ἡ. θάνατον τὴν γένεσιν καλεῖ [...] ἐν οἷς φησὶ θάνατός ἐστιν ὅκόσα ἐγερθέντες ὀρέομεν, ὅκόσα δὲ εὐδοντες ὕπνος.

146 Cfr. Eraclito, 22 B 26 DK (= Clem., *Strom.* IV 143): Ἄνθρωπος ἐν εὐφρόνῃ φάος ἄπτεται ἐαυτῷ [ἀποθανόν] ἀποσβεσθεὶς ὄψεις, ζῶν δὲ ἄπτεται τεθνεῶτος εὐδων, [ἀποσβεσθεὶς ὄψεις], ἐγρηγορῶς ἄπτεται εὐδοντος.

147 Cfr. Eraclito, 22 B 73 DK (= Marc. Anton. IV 46): Οὐ δεῖ ὥσπερ καθεύδοντας ποιεῖν καὶ λέγειν· καὶ γὰρ καὶ τότε δοκοῦμεν ποιεῖν καὶ λέγειν.

148 Cfr. Plat., *Tim.* 52 b 6 - c 2: Ταῦτα δὴ πάντα καὶ τούτων ἄλλα ἀδελφὰ καὶ περὶ τὴν ἄπνον καὶ ἀληθῶς φύσιν ὑπάρχουσιν ὑπὸ ταύτης τῆς ὀνειρώξεως οὐ δυνατοὶ γιγνόμεθα ἐγερθέντες

L'antitesi sonno - veglia rimanda, da un lato, all'idea di consapevolezza e di illusione e, dall'altro, alla confusione che è tale da non poter essere dissipata nemmeno dopo il risveglio.

Platone usa l'immagine del sogno anche nella *Repubblica*, e ancora una volta in relazione alle due modalità conoscitive di intelletto e sensazione:

Dunque chi crede nelle cose belle, ma non crede né alla bellezza in sé né, se qualcuno lo conduce alla sua conoscenza, è in grado di seguirlo, ti sembra vivere in sonno o in veglia? Ricerca. Il sognare allora non è questo, cioè che uno, sia dormendo sia vegliando, crede che il simile non sia simile a quello (*scil.*, quello a cui somiglia), ma è identico a ciò che sembra? [...] Chi al contrario ritiene che esista il bello in sé ed è in grado di contemplare sia esso sia le cose che ne partecipano, e ritiene che le cose che ne partecipano non siano il bello in sé, e che il bello in sé non sia le cose che ne partecipano, ti sembra invece che viva sveglio o in sogno?¹⁴⁹

In questo passo Platone paragona chi non coglie né comprende l'esistenza delle idee ad un dormiente e, al contrario, chi capisce che gli enti sensibili partecipano di un'idea a chi è sveglio. In altre parole, è la consapevolezza di chi abbraccia la dottrina delle idee a determinare la distinzione sonno - veglia.

Il contesto di questo brano è assai simile a quello di V 5 [32], 11. 19-22, perché anche lì Plotino accusa di confondere sogno e realtà coloro che non comprendono che gli enti sensibili non sono i soli enti ma, al contrario, hanno meno dignità ontologica di quelli che non si colgono con i sensi. Il contesto in cui Platone usa la metafora sonno - veglia nel *Timeo* invece è piuttosto diverso da quello di V 5 [32], poiché Plotino non parla della *χώρα* né di un piano di realtà intermedio fra sensibile e intelligibile: per questo motivo, è probabile che la fonte di V 5 [32], 11. 19-22 sia *Resp.* 476 c 2- d 3.¹⁵⁰

διοριζόμενοι τάληθες λέγειν, [...].

149 Cfr. Plat., *Resp.* 476 c 2 - d 3: Ὁ οὖν καλὰ μὲν πράγματα νομίζων, αὐτὸ δὲ κάλλος μήτε νομίζων μήτε, ἂν τις ἠγῆται ἐπὶ τὴν γνῶσιν αὐτοῦ, δυνάμενος ἔπεσθαι, ὄναρ ἢ ὕπαρ δοκεῖ σοι ζῆν; Σκόπει δέ. Τὸ ὄνειρώττειν ἄρα οὐ τόδε ἐστίν, ἐάντε ἐν ὕπνῳ τις ἐάντ' ἐγρηγορῶς τὸ ὁμοίον τῷ μὴ ὁμοίον ἀλλ' αὐτὸ ἠγῆται εἶναι ᾧ ἕοικεν; [...] Ὁ τάναντία τούτων ἠγούμενός τέ τι αὐτὸ καλὸν καὶ δυνάμενος καθορᾶν καὶ αὐτὸ καὶ τὰ ἐκείνου μετέχοντα, καὶ οὔτε τὰ μετέχοντα αὐτὸ οὔτε αὐτὸ τὰ μετέχοντα ἠγούμενος, ὕπαρ ἢ ὄναρ αὐτὸ καὶ οὗτος δοκεῖ σοι ζῆν;

150 Vorrei comunque segnalare che la contrapposizione fra svegli e dormienti è ripresa anche da Plutarco (cfr. *Quom. quis sent.*, 80 F), Filone (cfr. *Quaest. in Gen.*, 1-18) e Clemente (cfr. *Strom.*, III 21); tuttavia, non ho ritenuto opportuno inserire nel paragrafo la traduzione e l'analisi di questi brani perché l'obiettivo di questa ricerca (ossia, rintracciare la fonte del riferimento ai presocratici di volta in volta preso in considerazione) può dirsi raggiunto in questo caso dopo aver dimostrato

30. V 9 [5], 5. 29-34

Nel trattato dedicato alle ipostasi, Plotino discute della natura dell'Intelletto e, fra le questioni prese in esame, vi è quella relativa al contenuto del suo pensiero. Essendo sempre in atto, l'Intelletto non può che pensare se stesso, cioè gli intelligibili che sono al suo interno, archetipi eterni di ciò che esiste nel sensibile. È per questa ragione, spiega Plotino, che si può identificare essere e pensiero seguendo Parmenide,¹⁵¹ oppure, con Aristotele, la scienza di ciò che è immateriale con il suo oggetto,¹⁵² e che si può indagare se stessi come uno degli enti, come dice Eraclito, o, infine, parlare di reminiscenza come Platone:

Allora giustamente «La stessa cosa infatti è il pensare e l'essere» e «la scienza degli enti immateriali è identica al suo oggetto» e «Investigai me stesso come uno degli enti»; e le anamnesi: nulla infatti è al di fuori degli enti neppure nello spazio; ma essi restano sempre in se stessi senza ricevere cambiamento né corruzione; anche per questo sono realmente enti.¹⁵³

In queste righe Plotino cita Parmenide, Aristotele, Eraclito e Platone per dimostrare che la sua teoria dell'identità di Intelletto e idee era già nota agli antichi e implicita nelle loro tesi.

A proposito di Eraclito, in questo brano Plotino cita il fr. 101 DK:

Ho indagato me stesso.¹⁵⁴

Questo frammento ricorre anche in IV 8 [6], 1. 16-17: l'analisi di questo passo (e del frammento in esso citato) è rimandata alla sezione dedicata alle rassegne degli antichi nelle *Enneadi*; per adesso, basti mettere in luce che in IV 8 [6], 1. 16-17 il fr. 101 DK viene presentato come un incoraggiamento a ricercare per quale motivo l'anima, sostanza intelligibile, si trova nel sensibile, mentre qui gli si attribuisce il senso che indagare se stessi equivale a indagare gli intelligibili, che

la dipendenza di V 5 [32], 11. 19-22 da Platone.

151 Cfr. Parmenide, fr. 28 B 3 DK.

152 Cfr. Arist., *De an.* 430 a 3-4; 431 a 1-2.

153 Cfr. V 9 [5], 5. 29-34: Ὁρθῶς ἄρα τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶ τε καὶ εἶναι καὶ ἡ τῶν ἄνευ ὕλης ἐπιστήμη ταῦτὸν τῷ πράγματι καὶ τὸ ἐμαυτὸν ἐδιζήσάμην ὡς ἐν τῶν ὄντων· καὶ αἱ ἀναμνήσεις δέ· οὐδὲν γὰρ ἔξω τῶν ὄντων οὐδ' ἐν τόπῳ, μένει δὲ αἰεὶ ἐν αὐτοῖς μεταβολὴν οὐδὲ φθορὰν δεχόμενα· διὸ καὶ ὄντως ὄντα.

154 Cfr. Eraclito, 22 B 101 DK (= Plut., *Adv. Colot.* 20, 1118 C): Ἐδιζήσάμην ἐμεωυτόν.

si identificano con l'Intelletto che li racchiude e li fa esistere. In entrambi i passi, l'indagine su se stessi, sulla propria interiorità, permette di accedere alle più alte verità metafisiche, e questo è reso possibile dalla sostanziale affinità ontologica fra l'anima e le ipostasi.

31. VI 3 [44], 11. 24-25

Nella terza parte del lungo scritto sui generi dell'essere, Plotino parla anche della relatività di certi valori e, fra le qualità annoverate come esempi, menziona la bellezza:

Per quale motivo non si potrebbe dire che anche il bello è fra i relativi? Ma diciamo che il bello è in sé ed è una qualità, e che "più bello" è fra i relativi; certo anche ciò che è detto bello potrebbe apparire brutto rispetto ad altro, come la bellezza di un uomo rispetto a un dio: la scimmia più bella, si dice, è brutta in confronto ad un altro genere; ma esiste il bello in sé, però in relazione ad altro è o più bello o il contrario.¹⁵⁵

L'esistenza del relativo non implica l'inesistenza dell'idea in sé, e per dimostrare questo punto Plotino mette sinteticamente a confronto la bellezza del dio, quella dell'uomo e quella della scimmia: si tratta di tre gradi diversi di bellezza, tutti però legati all'idea del bello in sé.

La bellezza dell'uomo viene messa a confronto con quella della scimmia anche nel fr. 82 DK di Eraclito, come segnala l'*Index Fontium*:

La scimmia più bella è brutta, messa a confronto con il genere degli uomini.¹⁵⁶

La fonte del frammento è un brano dell'*Ippia maggiore* in cui Platone fa sostenere a Socrate che la bellezza, come altre qualità, sembra cambiare ed essere determinata dalle circostanze, e proprio per rafforzare la sua argomentazione cita esplicitamente Eraclito:

155 Cfr. VI 3 [44], 11. 21-26: Ἐπειτα διὰ τί οὐ καὶ τὸ καλὸν λέγοιτο ἂν τῶν πρὸς τι; Ἀλλὰ φαμεν καλὸν μὲν καθ' ἑαυτὸ καὶ ποιόν, κάλλιον δὲ τῶν πρὸς τι· καίτοι καὶ καλὸν λεγόμενον φανείη ἂν πρὸς ἄλλο αἰσχρόν, οἷον ἀνθρώπου κάλλος πρὸς θεόν· πιθήκων, φησὶν, ὁ κάλλιστος αἰσχρὸς συμβάλλειν ἐτέρῳ γένει· ἀλλ' ἐφ' ἑαυτοῦ μὲν καλόν, πρὸς ἄλλο δὲ ἢ κάλλιον ἢ τοῦναντίον.

156 Cfr. Eraclito, 22 B 82 DK (= Plat., *Hipp. maior* 289 a): Πιθήκων ὁ κάλλιστος αἰσχρὸς ἀνθρώπων γένει συμβάλλειν.

E sia, capisco, Ippia, che allora bisogna rispondere così a chi domanda queste cose: «Uomo, riconosci che è valido il detto di Eraclito, secondo cui "La scimmia più bella è brutta a confronto con il genere degli uomini", e la pentola più bella è brutta a confrontarla con il genere delle ragazze, come dice Ippia il sofista». Non è così, Ippia?¹⁵⁷

Più sotto Platone riprende ancora una volta Eraclito per dimostrare la relatività di certe affermazioni, mentre la nozione di «in sé» esclude qualsiasi interpretazione relativistica:

Oppure anche Eraclito non dice che la stessa cosa che tu chiami in causa, sostenendo che: «Il più sapiente degli uomini sembra una scimmia in confronto al dio sia per sapienza, sia per bellezza, sia per tutte le altre qualità?»¹⁵⁸

In queste righe quindi Eraclito è menzionato come un pensatore che avrebbe posto le basi per una teoria relativistica, proprio come avviene nel *Teeteto*, in cui Eraclito viene messo in relazione con Protagora ed Omero.¹⁵⁹

La relatività delle qualità e dei giudizi ad esse correlate è al centro anche della citazione eraclitea di Plotino che, inoltre, riprende pressoché alla lettera Platone: è quindi attraverso *Hipp. maior* 289 a-b che Plotino entra in contatto con il fr. 82 DK di Eraclito.

32. VI 5 [23], 10. 11

Nella seconda parte del lungo trattato sull'identità dell'essere, Plotino inserisce una citazione di Eraclito per dimostrare che il pensiero, essendo unico ed intero in ogni sua parte, è comune a tutti:

E infatti anche il pensiero è intero per tutti; perciò il parlare è anche comune, poiché non è in parte qui e in parte lì: infatti sarebbe ridicolo, e il pensiero avrebbe bisogno di uno spazio.¹⁶⁰

157 Cfr. Plat., *Hipp. maior* 289 a 1-5: Εἶεν· μανθάνω, ὃ Ἰππία, ὡς ἄρα χρὴ ἀντιλέγειν πρὸς τὸν ταῦτα ἐρωτῶντα τάδε· ὃ ἄνθρωπε, ἀγνοεῖς ὅτι τὸ τοῦ Ἡρακλείτου εὖ ἔχει, ὡς ἄρα 'πιθήκων ὁ κάλλιστος αἰσχρὸς ἀνθρώπων γένει συμβάλλειν,' καὶ χυτρῶν ἢ καλλίστη αἰσχρὰ παρθένων γένει συμβάλλειν, ὡς φησὶν Ἰππίας ὁ σοφός. Οὐχ οὕτως, ὃ Ἰππία;

158 Cfr. Plat., *Hipp. maior* 289 b 3-6: Ἡ οὐ καὶ Ἡράκλειτος αὐτὸ τοῦτο λέγει, ὃν σὺ ἐπάγῃ, ὅτι 'ἀνθρώπων ὁ σοφώτατος πρὸς θεὸν πίθηκος φανεῖται καὶ σοφία καὶ κάλλει καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσιν;'

159 Cfr. *supra*, par. 22. *IV* 3 [27], 20. 49-50.

160 Cfr. VI 5 [23], 10. 11-13: Καὶ γὰρ καὶ τὸ φρονεῖν πᾶσιν ὅλον· διὸ καὶ ξυνὸν τὸ φρονεῖν, οὐ τὸ μὲν

L'*Index Fontium* segnala che l'espressione «ξυνὸν τὸ φρονεῖν» è una citazione del fr. 113 DK di Eraclito:

Comune a tutti è il pensiero.¹⁶¹

Fra gli autori che Plotino probabilmente conosceva, a citare questo frammento o, comunque, a riportare l'idea che il pensiero sia unico e chi pensa in realtà partecipa di questo, sono stati Sesto Empirico e Plutarco.

In *Adv. math.* VII 133 Sesto riporta:

Poco dopo egli (*scil.*, Eraclito), proseguendo, aggiunge: «Perché bisogna seguire ciò che è insieme e ciò che è comune (ciò che è insieme infatti è ciò che è comune); ma, malgrado la ragione sia comune, i più vivono come se avessero un proprio pensiero».¹⁶²

Nell'interpretazione che Sesto dà del frammento, Eraclito avrebbe sostenuto che la ragione comune e ciò che appare a tutti sono attendibili, mentre non lo sono le cose che appaiono a ciascuno individualmente.

L'idea che il pensiero sia comune a tutti è però attribuibile anche agli stoici, come dimostra, ad esempio, una testimonianza fornita da Plutarco in *De Is. et Osir.*, 369 A:

E neppure infatti bisogna porre come demiurgo della materia senza qualità un'unica ragione e un'unica provvidenza, che tutto circonda e domina, come gli Stoici.¹⁶³

La ripresa eraclitea da parte di Plotino è però puramente letterale, poiché in VI 5 [23], 10 il fr. 113 DK è usato per esprimere in maniera incisiva la teoria per cui il pensiero, proprio come l'anima, si trova tutto intero in differenti sostanze contemporaneamente, e questa tesi è diversa da quella sostenuta da Eraclito, secondo il quale il pensiero che è comune a tutti è immanente tanto nel mondo

ὄδε, τὸ δὲ ὠδὶ ὄν· γελοῖον γάρ, καὶ τόπου δεόμενον τὸ φρονεῖν ἔσται.

161 Cfr. Eraclito, 22 B 113 DK (= Stob., *Flor.* I 179): Ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονέειν.

162 Cfr. Sext. Emp., *Adv. math.* VII 133: Ὀλίγα προδιελθὼν ἐπιφέρει 'διὸ δεῖ ἔπεσθαι τῷ (ξυνῶ, τουτέστι τῷ) κοινῷ' (ξυνὸς γὰρ ὁ κοινός). 'Τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνοῦ ζῶουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν.'

163 Cfr. Plut. *De Is. et Osir.*, 369 A: Οὔτε γὰρ [...] θετέον [...] οὔτ' ἀποίου δημιουργὸν ὕλης ἓνα λόγον καὶ μίαν πρόνοιαν, ὡς οἱ Στωικοί, περιγινομένην ἀπάντων καὶ κρατοῦσαν.

naturale in senso lato quanto in quello prettamente umano e sociale.¹⁶⁴

33. *Conclusion*

I riferimenti ad Eraclito contenuti nelle *Enneadi* sono di varia natura: alcuni infatti sono impliciti, mentre altri espliciti, e inoltre alcuni sono vere e proprie citazioni letterali, mentre altri sono riprese piuttosto generiche di teorie che sono state elaborate da Eraclito ma che con il passare del tempo erano divenute idee o immagini metaforiche riprese da molti altri autori e adattati ai contesti più diversi.

Come abbiamo visto in questo capitolo, alcune immagini metaforiche usate originariamente da Eraclito arrivano a Plotino soprattutto grazie alla mediazione di Platone e, seppur in misura minore, di Aristotele: è questo il caso, infatti, I 6 [1], 5. 44-45 e 6. 3-5, dove si paragona il vizio morale al fango, di II 4 [12], 3. 13, brano in cui la materia è detta in perpetuo cambiamento, di III 2 [47], 15. 15-18 e 16. 31-34, passi costruiti attorno all'idea della *coincidentia oppositorum*, di III 2 [47], 16. 40 e 48 e di IV 4 [28], 41. 8, dove si ribadisce il concetto che il mondo, malgrado i contrasti e le lotte interne, sia comunque un'insieme unitario e armonico, e di V 5 [32], 11. 19-22, passo in cui si contrappongono svegli e dormienti.

Anche la maggior parte delle citazioni letterali di frammenti eraclitei sembrano essere ripresi dai dialoghi platonici: tale provenienza infatti è ben attestata per II 3 [52], 13. 14-18, II 6 [17], 1. 8-10, III 1 [3], 4. 20, III 6 [26], 6. 21-23, V 2 [11], 1.1, VI 5 [23], 1. 26, e VI 3 [44], 11. 24-25.

Vi sono anche alcuni casi in cui Plotino cita alla lettera delle espressioni di Eraclito, senza però riprenderle da Platone, bensì da altri autori: questo dato è emerso analizzando I 6 [1], 3. 29-30, II 3 [52], 7. 16-22 e 16. 45-53, II 9 [33], 18. 18-20, V 9 [5], 5. 29-34 e VI 5 [23], 10. 11.

Infine, vi sono alcuni brani dove non è certo se Plotino stia richiamando tesi propriamente (o interamente) eraclitee: dubbi del genere infatti sussistono per III 1 [3], 2. 30-36, III 6 [26], 1. 31 e VI 5 [23], 9. 14, IV 3 [27], 20. 49-50, IV 7 [2], 3. 19-21, V 6 [24], 6. 16, VI 4 [22], 10. 29, VI 3 [44], 2. 1-4 e V 9 [5], 4. 15-16.

Non bisogna dimenticare che riferimenti e citazioni di Eraclito sono presenti anche in IV 8 [6], 1. 11. 16 e 5. 6-7, ed in V 1 [10], 2. 42 e 9. 3-5, ma di questi

¹⁶⁴ Il λόγος eracliteo è valido per tutti in quanto è un sostrato razionale ai livelli logico, ontologico, epistemologico ed etico: cfr. M. Marcovich, R. Mondolfo, L. Tarán (ed.), Eraclito. *Testimonianze, imitazioni e frammenti*, op. cit., pp. 437 e 441-445.

passi discuterò nel capitolo dedicato esclusivamente alle rassegne dei predecessori contenute nelle *Enneadi*, visto che ciò che viene riportato a proposito di Eraclito può essere letto e interpretato correttamente solo alla luce della visione complessiva della filosofia antica fatta propria da Plotino.

7.

Riferimenti ai pitagorici nelle Enneadi

Analisi dei brani e considerazioni sulle possibili fonti

1. *II 3 [52], 13. 45-46*

In II 3 [52] Plotino discute del modo in cui gli astri influiscono su ciò che avviene nella sfera sublunare, esercitando la loro influenza e rendendo possibile la divinazione. Tuttavia Plotino ritiene che l'influsso che gli astri esercitano sia limitato: nel cap. 13 egli spiega infatti che nulla può modificare l'ordinamento razionale del cosmo, né la natura degli enti, ma soltanto alterare (in meglio o in peggio) alcuni aspetti modificandone la costituzione fisica. Per esprimere in maniera più chiara questo punto, Plotino si aiuta con l'esempio della lira, che se non è ben accordata non accoglie né riproduce l'esatta armonia:

Essa (*scil.*, una parte del cosmo) rende peggiore <una cosa> o quando dà debolezza al corpo o quando diviene accidentalmente causa di malvagità per l'anima che simpatizza con essa e che da essa è stata respinta in basso, o, poiché il corpo ha una cattiva costituzione, quando produce un ostacolo all'attività che dall'anima si rivolge verso questo; come una lira che non è così accordata da ricevere l'esatta armonia per produrre suoni musicali.¹

¹ Cfr. II 3 [52], 13. 41-46: Χείρον δὲ ἐργάζεται ἢ κατὰ σῶμα ἀσθένειαν διδόν ἢ τῇ ψυχῇ τῇ συμπαθεῖ καὶ παρ' αὐτοῦ δοθείση εἰς τὸ κάτω κατὰ συμβεβηκὸς φαυλότητος αἴτιον γινόμενον ἢ σώματος κακῶς συντεθέντος ἐμπόδιον τὴν εἰς αὐτὸ ἐνέργειαν δι' αὐτὸ ποιῆσαι· οἷον οὐχ οὕτως ἀρμοσθείσης λύρας, ὡς δέξασθαι τὸ ἀκριβὲς ἀρμονίας εἰς τὸ μουσικοῦς ἀποτελεῖν τοὺς φθόγγους.

Nella sezione conclusiva di questo passo, il corpo è assimilato ad una lira che non sempre è ben accordata. Un paragone analogo viene sviluppato anche da Platone in *Phaed.* 85 e 3- 86 a 3:

In questo, c'è un punto certo in cui anche riguardo all'armonia se uno dicesse questo stesso discorso di lira e di corde, cioè che l'armonia è qualcosa di invisibile, di incorporeo e di perfettamente bello e divino in una lira ben accordata, ma la lira stessa e le corde sono corpi, di forma corporea, composti e terreni, e congeneri del mortale.²

Platone fa sostenere al pitagorico Simmia che la lira, pur essendo corporea (e quindi essendo immagine del corpo) riesce a produrre un'armonia incorporea che, fuor di metafora, rappresenta l'anima.

Non è però chiaro se questa tesi, e cioè l'idea che l'anima si venga a produrre a partire da una sorgente fisica, sia realmente stata sostenuta dai pitagorici. Un indicazione in questo senso sembra essere infatti fornita da Aristotele, che nel passo del *De anima* dove inizia a discutere della dottrina dell'anima - armonia non fa il nome dei pitagorici:

Anche un'altra opinione è stata tramandata a proposito dell'anima, per molti non meno persuasiva di nessuna di quelle menzionate, un ragionamento che ha dato conto di sé, come nei tribunali, anche nelle discussioni che si sono tenute in comune.³

Tuttavia, vi è una testimonianza di Macrobio confluita nella raccolta Diels-Kranz che attribuisce esplicitamente questa dottrina a Pitagora ed al suo seguace Filolao:

Pitagora e Filolao [dissero che l'anima è] armonia.⁴

Non è da escludere però che alla base delle testimonianze di Aristotele e di

2 Cfr. Plat., *Phaed.* 85 e 3- 86 a 3: Ταύτη ἔμοιγε, ἢ δ' ὅς, ἢ δὴ καὶ περὶ ἀρμονίας ἄν τις καὶ λύρας τε καὶ χορδῶν τὸν αὐτὸν τοῦτον λόγον εἴποι, ὡς ἡ μὲν ἀρμονία ἀόρατον καὶ ἀσώματον καὶ ἀγκαλόν τι καὶ θεῖόν ἐστιν ἐν τῇ ἡρμοσμένη λύρα, αὐτὴ δ' ἡ λύρα καὶ αἱ χορδαὶ σώματά τε καὶ σωματοειδῆ καὶ σύνθετα καὶ γεώδη ἐστὶ καὶ τοῦ θνητοῦ συγγενῆ.

3 Cfr. Arist., *De an.* 407 b 27-29: Καὶ ἄλλη δὲ τις δόξα παραδέδοται περὶ ψυχῆς, πιθανὴ μὲν πολλοῖς οὐδεμιᾶς ἦττον τῶν λεγομένων, λόγον δ' ὥσπερ εὐθύνοις δεδωκυῖα κἀν τοῖς ἐν κοινῷ γεγεννημένοις λόγοις.

4 Cfr. Macrobi. *S. Scip.* I 14, 19 (= 44 A 23 DK): Pythagoras et Philolaus harmoniam.

Macrobio vi sia proprio *Phaed.* 85 e - 86 a 3: se così fosse, Platone sarebbe l'unico testimone antico ad attribuire ai pitagorici l'idea che l'anima sia una forma di armonia.⁵

Tralasciando la questione dell'affidabilità di Platone quale fonte per la ricostruzione storico-filosofica di questa teoria, ai fini della presente ricerca è interessante rilevare che Plotino in II 3 [52], 13. 45-46 riprende l'immagine della lira per sostenere che, se il corpo si fa debole, a causa della propria costituzione o di quella della sua anima, non è più in grado di svolgere bene le sue funzioni, proprio come una lira non accordata: ciò di cui si sta parlando qui non è la natura dell'anima, e quindi la tesi dell'anima - armonia, ma il paragone che assimila la lira al corpo. Dunque, Plotino riprende certamente Platone, senza però essere interessato a sviluppare le implicazioni della tesi pitagorica (o attribuita ai Pitagorici) legate all'accostamento di corpo e lira.

2. IV 7 [2], 8 (4). 3-9

L'anima viene assimilata all'armonia prodotta da uno strumento musicale anche in IV 7 [2], scritto che dimostra l'immortalità dell'anima. La necessità di separare nettamente la natura del corpo da quella dell'anima induce Plotino a confutare, nel cap. 8 (4), la definizione pitagorica dell'anima come armonia, ed è all'interno di questo contesto che il corpo viene di nuovo paragonato ad uno strumento a corda:

Poiché essa (*scil.*, l'anima) è di un'altra natura, bisogna ricercare quale essa sia. Allora dunque è una cosa diversa dal corpo, ma è qualcosa del corpo come un'armonia? Infatti i seguaci di Pitagora, dicendo che l'armonia è questo, in un modo diverso pensarono che fosse qualcosa di simile, come l'armonia delle corde. Come infatti in questo cosmo, se le corde sono tese, si aggiunge qualcosa a quelle, come un'affezione che è detta armonia, allo stesso modo, poiché il nostro corpo consiste in una mescolanza di elementi dissimili, un certo tipo di mescolanza produce vita e anima, che sono l'affezione della mescolanza.⁶

5 Cfr. B. Centrone, M. Valgimigli (ed.), *Platone. Fedone*, Laterza, Roma-Bari 2014, p. 215, n. 93.

6 Cfr. IV 7 [2], 8 (4). 1-9: Ἐπεὶ δὲ ἄλλης φύσεως, δεῖ ζητεῖν, τίς αὐτή. Ἄρ' οὖν ἕτερον μὲν σῶματος, σῶματος δὲ τι, οἷον ἁρμονία; Τοῦτο γὰρ ἁρμονίαν τῶν ἀμφὶ Πυθαγόραν λεγόντων ἕτερον τρόπον ᾗθησαν αὐτὸ τοιοῦτόν τι εἶναι οἷον καὶ ἡ περὶ χορδᾶς ἁρμονία. Ὡς γὰρ ἐνταῦθα ἐντεταμένων τῶν χορδῶν ἐπιγίνεται τι οἷον πάθημα ἐπ' αὐταῖς, ὃ λέγεται ἁρμονία, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ τοῦ ἡμετέρου σῶματος ἐν κράσει ἀνομοίων γινομένου τὴν ποιὰν κράσιν ζῶν τε ἐργάζεσθαι καὶ ψυχὴν οὖσαν τὸ ἐπὶ τῇ κράσει πάθημα.

Plotino confuta questa tesi con una serie di argomenti già citati da altri:⁷ egli sottolinea infatti che l'armonia è successiva alle corde, mentre l'anima è anteriore al corpo; che l'anima spesso si contrappone al corpo mentre l'armonia non può fare nulla di simile; che l'anima è sostanza; che la definizione di armonia si adatta meglio a quella di salute; che ogni parte del corpo è il risultato di una mescolanza diversa, e quindi per ogni individuo dovrebbero esserci molte anime anziché una sola; e, soprattutto, che prima dell'anima - armonia dovrebbe esserci un'altra anima, proprio come è necessario che vi sia un musicista a infondere l'armonia nelle corde.

Questi argomenti si ritrovano disseminati in alcuni scritti di Platone e di Aristotele, che possono quindi essere considerati come fonti di 8 (4).

La tesi dell'anima - armonia rimanda al già citato *Phaed.* 85 e 3 - 86 a 3,⁸ dove Platone, richiama questa teoria, prima di confutarla dimostrando che l'anima non è anteriore al corpo (come invece lo è l'armonia rispetto alle corde), poiché essa non cessa di esistere quando il corpo si ammala e si turba l'equilibrio della mescolanza.⁹ Su questo punto Platone ritorna anche qualche pagina dopo, a 92 a 6- b 7:

Ma allora è necessario per te, ospite tebano, cambiare opinione, qualora tu permanga in questa convinzione che l'armonia sia qualcosa di composto e che l'anima è una certa armonia composta da elementi disposti nel corpo: infatti non lo ammetterai certo, dicendo che l'armonia, che è composta, esistesse prima che ci fossero quegli elementi da cui è necessario che fosse costituita [...] Ti accorgi dunque - disse quello - che ti capita di dire questo, qualora tu affermi che l'anima esisteva da prima e che giunge alla forma e al corpo dell'uomo e che era costituita da elementi che ancora non esistevano?¹⁰

7 Cfr. IV 7 [2], 8 (4). 10.

8 Cfr. Plat., *Phaed.* 85 e 3- 86 a 3: In questo, c'è un punto certo in cui anche riguardo all'armonia se uno dicesse questo stesso discorso di lira e di corde, cioè che l'armonia è qualcosa di invisibile, di incorporeo e di perfettamente bello e divino in una lira ben accordata, ma la lira stessa e le corde sono corpi, di forma corporea, composti e terreni, e congeneri del mortale: Ταύτη ἔμοιγε, ἢ δ' ὅς, ἢ δὴ καὶ περὶ ἁρμονίας ἄν τις καὶ λύρας τε καὶ χορδῶν τὸν αὐτὸν τοῦτον λόγον εἴποι, ὡς ἡ μὲν ἁρμονία ἄορατον καὶ ἀσώματον καὶ πάγκαλόν τι καὶ θεῖόν ἐστιν ἐν τῇ ἡρμοσμένη λύρα, αὐτὴ δ' ἡ λύρα καὶ αἱ χορδαὶ σώματά τε καὶ σωματοειδῆ καὶ σύνθετα καὶ γεώδη ἐστὶ καὶ τοῦ θνητοῦ συγγενῆ.

9 Cfr. Plat., *Phaed.* 86 c-d.

10 Cfr. Plat., *Phaed.* 92 a 6- b 7: Ἀλλὰ ἀνάγκη σοι, ἔφη, ὃ ξένη Θηβαῖε, ἄλλα δόξαι, ἐάνπερ μείνη ἡδε ἡ οἴησις, τὸ ἁρμονίαν μὲν εἶναι σύνθετον πρᾶγμα, ψυχὴν δὲ ἁρμονίαν τινὰ ἐκ τῶν κατὰ τὸ σῶμα ἐντεταμένων συγκεῖσθαι· οὐ γάρ που ἀποδέξῃ γε σαντοῦ λέγοντος ὡς πρότερον ἦν ἁρμονία συγκειμένη, πρὶν ἐκεῖνα εἶναι ἐξ ὧν ἔδει αὐτὴν συντεθῆναι. [...] Αἰσθάνη οὖν, ἢ δ' ὅς, ὅτι ταῦτά σοι συμβαίνει λέγειν, ὅταν φῆς μὲν εἶναι τὴν ψυχὴν πρὶν καὶ εἰς ἀνθρώπου εἶδος τε καὶ σῶμα

Anche il secondo degli argomenti utilizzati da Plotino, ossia quello per cui l'anima può contrapporsi al corpo mentre l'armonia non può fare altrettanto nei confronti delle corde, si ritrova all'interno del *Fedone*:

Dunque non eravamo d'accordo nei ragionamenti di prima sul fatto che, se essa (*scil.*, l'anima) fosse armonia, non potrebbe mai produrre suoni contrari al modo in cui sono tesi o allentati o toccati o in altro modo alterati quegli elementi dai quali risulta costituita, ma seguirà quelli e non potrebbe mai guidarli?¹¹

Questa tesi è strettamente correlata a quella secondo cui l'anima è una sostanza: se così non fosse, infatti, essa non potrebbe avere desideri e pulsioni contrari a quelli del corpo.

L'idea di un'armonia data da elementi in equilibrio fra loro è più appropriata, secondo Plotino, per la definizione di salute e per tutto ciò che riguarda il corpo; lo stesso argomento è utilizzato da Aristotele in *De an.* 408 a 2-4:

Dire «armonia» si adatta piuttosto a ciò che riguarda la salute, e, in generale alle virtù del corpo, che a ciò che riguarda l'anima.¹²

Anche l'argomento richiamato da Plotino subito dopo, ossia quello per cui nel medesimo corpo dovrebbero esserci tante anime quante sono le costituzioni di ogni sua parte viene riportato nel *De anima*:

Ne seguirà dunque che si hanno molte anime e in tutto il corpo, se è vero che tutto è costituito da elementi mescolati, e il rapporto della mescolanza è armonia e anima.¹³

L'idea che, in generale, nulla di animato può scaturire dal disordine è già emersa in alcuni brani centrali della polemica di Plotino contro coloro che pongono come principi atomi ed enti materiali, e di questo argomento si è già

ἀφικέσθαι, εἶναι δὲ αὐτὴν συγκειμένην ἐκ τῶν οὐδέπω ὄντων; Questo argomento viene ripreso in seguito anche da Aristotele: cfr. *De an.*, 407 b 32-34.

11 Cfr. Plat., *Phaed.*, 94 c 3-7: Οὐκοῦν αὖ ὠμολογήσαμεν ἐν τοῖς πρόσθεν μήποτ' ἂν αὐτὴν, ἄρμονίαν γε οὖσαν, ἐναντία ἄδειν οἷς ἐπιτείνονται καὶ χαλῶτο καὶ ψάλλοιτο καὶ ἄλλο ὅτιοῦν πάθος πάσχοι ἐκεῖνα ἐξ ὧν τυγχάνοι οὖσα, ἀλλ' ἔπεσθαι ἐκείνοις καὶ οὐποτ' ἂν ἡγεμονεύει;

12 Cfr. Arist., *De an.* 408 a 2-3: Ἀρμόζει δὲ μᾶλλον καθ' ὑγιείας λέγειν ἄρμονίαν, καὶ ὅλως τῶν σωματικῶν ἀρετῶν, ἢ κατὰ ψυχῆς.

13 Cfr. Arist., *De an.* 408 a 16-19: Συμβήσεται οὖν πολλάς τε ψυχὰς ἔχειν καὶ κατὰ πᾶν τὸ σῶμα, εἴπερ πάντα μὲν ἐκ τῶν στοιχείων μεμιγμένον, ὁ δὲ τῆς μίξεως λόγος ἄρμονία καὶ ψυχή.

discusso nel capitolo dedicato alle citazioni ed ai riferimenti agli atomisti nelle *Enneadi*.

In IV 7 [2], 8 (4) si nota che Plotino confuta la tesi dell'anima - armonia richiamando e assemblando argomenti ripresi dal *Fedone* e dal *De anima*: non è possibile stabilire però se Plotino sia stato colui che li ha messi insieme, o se dipenda dall'opera di qualche altro autore.¹⁴

Non è chiaro se, attaccando la tesi dell'anima - armonia, Plotino intenda confutare i pitagorici o meno: infatti egli dice che i seguaci di Pitagora riducevano l'anima ad armonia "in modo diverso". Qualora i pitagorici non siano il bersaglio polemico di Plotino, è probabile che egli confuti questa tesi per criticare una delle numerose opzioni teoretiche possibili relative alla definizione dell'anima, oppure per confutare altri pensatori che identificarono l'anima con l'armonia, ma in maniera diversa rispetto ai pitagorici antichi.

3. III 5 [50], 1. 21-23

Nella sezione iniziale del trattato dedicato all'eros, Plotino si chiede se l'amore sia un dio, un demone o una passione dell'anima e, a questo proposito, evidenzia che esso nasca da una naturale tendenza dell'individuo verso il bello. Da questa prospettiva l'amore non ha nulla di vergognoso, giacché la natura stessa crea guardando al bello e all'ordine, mentre il brutto e il disordine appartengono ad un ambito di realtà opposte:

E infatti la natura, guardando al bello, crea e guarda al determinato, il quale è nella colonna del bene; l'indeterminato invece è brutto ed è proprio dell'altra colonna.¹⁵

Le due «συστοιχία», ossia le due colonne, a cui accenna Plotino sono le classificazioni di dieci principi che sarebbero state compilate dai pitagorici secondo la testimonianza fornita da Aristotele nella *Metafisica*:

14 Si potrebbe pensare che Alessandro di Afrodisia possa aver assemblato alcuni argomenti aristotelici e altri platonici nella sezione del suo *De anima* dedicata alla confutazione di quanti definiscono l'anima come armonia (cfr. Alex., *De an.* 24. 18 - 26. 30): in realtà non è così, perché l'unico argomento richiamato sia da Alessandro sia da Plotino è quello (d'origine aristotelica) secondo cui sarebbe più corretto definire armonia la salute e non l'anima: cfr. Alex., *De an.* 25. 5-8.

15 Cfr. III 5 [50], 1. 21-23: Καὶ γὰρ ἡ φύσις πρὸς τὸ καλὸν βλέπουσα ποιεῖ καὶ πρὸς τὸ ὀρισμένον βλέπει, ὃ ἐστὶν ἐν τῇ τοῦ ἀγαθοῦ συστοιχίᾳ· τὸ δὲ ἀόριστον αἰσχροὺν καὶ τῆς ἐτέρας συστοιχίας.

Altri fra questi (*scil.*, fra i pitagorici) dicono che i principi sono dieci, dicendo che sono in colonna:

limite - illimitato
dispari - pari
uno - molteplice
destra - sinistra
maschio - femmina
fermo - mosso
retto - curvo
luce - tenebra
buono - cattivo
quadrato - rettangolo¹⁶

Aristotele però non attribuisce questa tesi a *tutti* i seguaci del pitagorismo indistintamente: mentre alcuni avrebbero considerato queste dieci coppie di opposti come gli elementi costitutivi del reale, altri avrebbero rintracciato i principi nei numeri, i quali sarebbero stati a loro volta composti dal dispari (o limitato) e dal pari (o illimitato) attraverso la mediazione dell'Uno, che è pari e dispari al tempo stesso.¹⁷

Come suggerisce l'*Index Fontium*, la fonte di III 5 [50], 1. 21-23 è quasi certamente *Met.* 986 a-b, poiché Plotino richiama due coppie di opposti (limite e illimitato, bello e brutto) presenti anche nella classificazione pitagorica riportata da Aristotele, e inoltre, come Aristotele, usa il termine συστοιχία.

Segnalo inoltre che Aristotele parla della suddivisione pitagorica dei principi in coppie di opposti anche in due passi dell'*Etica Nicomachea*. In *Et. Nic.* 1096 b 5-7 Aristotele fa un breve riferimento alle colonne elaborate dai pitagorici mentre critica la distinzione platonica fra enti sensibili ed enti in sé:

I pitagorici sembrano dire qualcosa di più conveniente su di esso, ponendo l'uno nella colonna dei beni; con loro di certo sembra essere d'accordo anche Speusippo.¹⁸

16 Cfr. Arist., *Met.* 986 a 22 - b 28 (= 24 A 3 DK): Ἐτεροι δὲ τῶν αὐτῶν τούτων τὰς ἀρχὰς δέκα λέγουσιν εἶναι τὰς κατὰ συστοιχίαν λεγομένας, πέρασ καὶ ἄπειρον, περιττὸν καὶ ἄρτιον, ἕν καὶ πλῆθος, δεξιὸν καὶ ἀριστερόν, ἄρρεν καὶ θῆλυ, ἡρεμοῦν καὶ κινούμενον, εὐθὺ καὶ καμπύλον, φῶς καὶ σκότος, ἀγαθὸν καὶ κακόν, τετράγωνον καὶ ἑτερόμηκες.

17 Cfr. Arist., *Met.* 986 a 15-21.

18 Cfr. Arist., *Et. Nic.* 1096 b 5-7: Πιθανώτερον δ' εἰκόσασιν οἱ Πυθαγόρειοι λέγειν περὶ αὐτοῦ, τιθέντες ἕν τῇ τῶν ἀγαθῶν συστοιχίᾳ τὸ ἕν· οἷς δὴ καὶ Σπεύσιππος ἐπακολουθήσαι δοκεῖ.

Un altro passo in cui Aristotele accenna alle coppie di opposte individuate dai pitagorici si ha qualche riga sotto, a 1106 b 27 -30:

Ancora, si può sbagliare in molti modi (infatti il male è proprio dell'indefinito, come pensavano i pitagorici, il bene invece del definito) [...].¹⁹

Nel suo commento alla *Metafisica*, anche Alessandro di Afrodisia sottolinea che Aristotele ha parlato delle dieci coppie di principi pitagorici anche in altre opere, oltre alla *Metafisica* stessa:

Egli (*scil.*, Aristotele) parla di questi argomenti anche nei libri *Sul cielo* e, in maniera più precisa, nelle *Dottrine dei Pitagorici*.²⁰

Infine, è opportuno segnalare che anche Plutarco accenna, seppur indirettamente, alle colonne di contrari individuati dai pitagorici nel *De Iside et Osiride* e nelle *Quaestiones Romanae*. In *Quaest. Rom.*, 102. 288 D vengono riprese le coppie maschio - femmina e pari - dispari:

Oppure perché essi (*scil.*, i Romani), come i pitagorici, ritengono che, del numero, quello pari sia maschio e quello dispari femmina? Infatti il numero pari è generativo, sia combinato al valore di un numero pari sia diviso in unità, proprio come la femmina procura uno spazio intermedio vuoto, e resta sempre qualcosa di pieno del numero dispari: perciò essi ritengono che l'uno si addica al maschio e l'altro alla femmina.²¹

In *De Is. et Osir.*, 47. 370 E invece Plutarco richiama tutte le categorie citate da Aristotele, sebbene con qualche lieve differenza terminologica:

I pitagorici esprimono le loro categorie attraverso molti nomi, quella del

19 Cfr. Arist., *Et. Nic.* 1106 b 27-30: "Ἐτι τὸ μὲν ἀμαρτάνειν πολλαχῶς ἔστιν (τὸ γὰρ κακὸν τοῦ ἀπείρου, ὡς οἱ Πυθαγόρειοι εἶκαζον, τὸ δ' ἀγαθὸν τοῦ πεπερασμένου) [...]."

20 Cfr. Alex., *In Met.* 41. 30 - 42. 5 (= 58 B 4 DK): Λέγει δὲ περὶ τούτων καὶ ἐν τοῖς Περι οὐρανοῦ καὶ ἐν ταῖς τῶν Πυθαγορικῶν δόξαις ἀκριβέστερον.

Le *Dottrine dei Pitagorici* sono un testo di cui ci sono giunti soltanto frammenti e testimonianze.

21 Cfr. Plut., *Quaest. Rom.*, 102. 288 D: "Ἡ καθάπερ οἱ Πυθαγορικοὶ τοῦ ἀριθμοῦ τὸν μὲν ἄρτιον θῆλυν ἄρρενα δὲ τὸν περιττὸν ἐνόμιζον; Γόνιμος γὰρ ἔστι καὶ κρατεῖ τοῦ ἀρτίου συντιθέμενος, καὶ διαιρουμένων εἰς τὰς μονάδας ὁ μὲν ἄρτιος καθάπερ τὸ θῆλυ χώραν μεταξὺ κενῆν ἐνδίδωσι, τοῦ δὲ περιττοῦ μόριον αἰεὶ τι πλήρες ὑπολείπεται· διὸ τὸν μὲν ἄρρενι τὸν δὲ θήλει πρόσφορον νομίζουσιν.

bene con l'Uno, il determinato, quello che permane, il diritto, il dispari, il quadrato, l'uguale, il destro, il luminoso, mentre quella del male come la Diade, l'indeterminato, quello che si muove, il curvo, il pari, l'oblungo, il disuguale, il sinistro, l'oscuro, poiché, secondo loro, questi sono i principi della generazione.²²

Tuttavia, sebbene alla classificazione delle dieci coppie di opposti rintracciate dai pitagorici (o, perlomeno, da alcuni di loro) facciano riferimento non soltanto Aristotele, ma anche altri autori quali Alessandro e Plutarco, ritengo assai probabile che la fonte di III 5 [50], 1, 21-23 sia proprio *Met.* 986 a 22 - b 28, come segnalato dall'*Index Fontium*: questo passo di Aristotele infatti è l'attestazione per noi più antica e completa delle συστοιχίαi pitagoriche.

4. VI 7 [38], 20. 1-8

Un secondo riferimento alle coppie di opposti che, stando ad Aristotele, i pitagorici avrebbero posto come principi si trova in VI 7 [38], trattato dedicato alla molteplicità delle idee ed al Bene. Nel cap. 20 Plotino sostiene che tutti gli enti tendono all'Intelletto in quanto esso è per loro un bene e, per dimostrarlo, menziona una serie di opposizioni in cui il primo termine rappresenta il polo positivo e il secondo quello negativo:

Poiché certo non confidiamo per ora nei desideri per stabilire che cosa siano l'essenza e la qualità, allora bisogna ricorrere ai giudizi ed alle opposizioni fra cose, come ordine - disordine, simmetria - asimmetria, salute - malattia, forma - informe, esistenza - corruzione, in generale consistenza - annullamento? Chi dubiterebbe infatti che, di queste, i primi termini in ciascuna coppia non sono nell'idea del Bene?²³

Le coppie di opposti elencate devono essere analizzate non dal nostro punto di vista, che è sempre parziale e individuale, cioè dai nostri desideri, bensì attraverso

22 Cfr. Plut., *De Is. et Osir.*, 47. 370 E: Οἱ μὲν Πυθαγορικοὶ διὰ πλείονων ὀνομάτων κατηγοροῦσι τοῦ μὲν ἀγαθοῦ τὸ ἐν τὸ πεπερασμένον τὸ μένον τὸ εὐθὺ τὸ περισσὸν τὸ τετράγωνον τὸ ἴσον τὸ δεξιὸν τὸ λαμπρόν· τοῦ δὲ κακοῦ τὴν δυάδα τὸ ἄπειρον τὸ φερόμενον τὸ καμπύλον τὸ ἄρτιον τὸ ἐτερόμηκες τὸ ἄνισον τὸ ἀριστερόν τὸ σκοτεινόν, ὡς τοιαύτας ἀρχὰς γενέσεως ὑποκειμένας.

23 Cfr. VI 7 [38], 20. 1-7: Ἐπειδὴ τοίνυν ἀπιστοῦμεν ἐν τῷ παρόντι ταῖς ὀρέξεσι πρὸς τὰς τοῦ τί ἐστὶν ἢ ποῖόν ἐστι θέσεις, ἄρα χρὴ πρὸς τὰς κρίσεις ἰέναι καὶ τὰς τῶν πραγμάτων ἐναντιώσεις, οἷον τάξις ἀταξία, σύμμετρον ἀσύμμετρον, ὑγίαν νόσον, εἶδος ἀμορφίαν, οὐσίαν φθοράν, ὅλως συστασίαν ἀφάνισιν; Τούτων γὰρ τὰ πρῶτα καθ' ἑκάστην συζυγίαν τίς ἂν ἀμφισβητήσῃ μὴ οὐκ ἐν ἀγαθοῦ εἶδει εἶναι;

l'esame oggettivo dell'essenza e delle sue qualità, in modo da poter stabilire che cosa debba essere messo in relazione con il Bene.

Il modo in cui Plotino imposta il ragionamento richiama le συστοιχίαι menzionate da Aristotele nel già citato *Met.* 986 a 22 - b 28,²⁴ poiché anche in quel caso, come si è visto nel precedente paragrafo, si ha una classificazione di coppie di contrari di cui rappresenta il polo positivo e l'altro quello negativo. Tuttavia, la serie di opposti riportata in VI 7 [38], 20 non coincide né con quella di *Met.* 986 a 22 - b 28, né nelle altre menzionate in altre opere.

5. III 7 [45], 2. 1-4, 7. 23-27 e 8. 20-23

Nel trattato in cui vengono definiti eternità e tempo, Plotino allude a due teorie pitagoriche senza però attribuirle esplicitamente al pitagorismo.

La prima allusione si ha nel cap. 2, dove Plotino distingue fra eternità e Intelletto:

Dunque, che cosa mai bisogna dire che sia l'eternità? Forse è la stessa essenza intelligibile, come se qualcuno dicesse che il tempo è l'intero cielo e il cosmo? E infatti anche questa opinione sostenevano alcuni, si dice, riguardo al tempo.²⁵

Questa teoria viene poi ripresa nel cap. 7, dove Plotino espone le teorie più significative sostenute dai predecessori a proposito del tempo, tutte accomunate dal fatto di mettere in relazione tempo e movimento:

24 Cfr. Arist., *Met.* 986 a 22 - b 28 (= 24 A 3 DK): Altri fra questi (*scil.*, fra i pitagorici) dicono che i principi sono dieci, dicendo che sono in colonna: limite - illimitato / dispari - pari / uno - molteplice / destro - sinistro / maschio - femmina / fermo - mosso / retto - curvo / luce - tenebra / buono - cattivo / quadrato - rettangolo: "Ἐτεροι δὲ τῶν αὐτῶν τούτων τὰς ἀρχὰς δέκα λέγουσιν εἶναι τὰς κατὰ συστοιχίαν λεγομένας, πέρασ καὶ ἄπειρον, περιττὸν καὶ ἄρτιον, ἔν καὶ πλήθος, δεξιὸν καὶ ἀριστερόν, ἄρρεν καὶ θῆλυ, ἡρεμοῦν καὶ κινούμενον, εὐθὺ καὶ καμπύλον, φῶς καὶ σκότος, ἀγαθὸν καὶ κακόν, τετράγωνον καὶ ἑτερόμηκες.

25 Cfr. III 7 [45], 2. 1-4: Τίνα οὖν ποτε χρῆ φάναι τὸν αἰῶνα εἶναι; Ἄρα γε τὴν νοητὴν αὐτὴν οὐσίαν, ὥσπερ ἂν εἴ τις λέγοι τὸν χρόνον τὸν σύμπαντα οὐρανὸν καὶ κόσμον εἶναι; Καὶ γὰρ αὐτὴ καὶ ταύτην τὴν δόξαν ἔσχον τινές, φασί, περὶ τοῦ χρόνου.

Fra coloro che lo (*scil.*, il tempo) chiamano movimento, gli uni lo chiamerebbero movimento in generale, gli altri quello del cosmo; invece coloro che lo chiamano mosso, lo chiamerebbero sfera del cosmo; e altri [lo dicono come] qualcosa del movimento o intervallo del movimento, gli uni in quanto misura, gli altri in quanto sua conseguenza in generale, ed è proprio o di ciascuno o di quello regolare.²⁶

Plotino distingue qui fra chi sostiene che il tempo sia il movimento (identificandolo o con quello generale o con quello del cosmo), e chi, al contrario, pensa che esso sia ciò che viene mosso, e cioè la sfera delle stelle fisse, e, ancora, chi lo considera come qualcosa di strettamente connesso al movimento, come il suo intervallo, la sua misura o la sua conseguenza. Fra queste, la teoria riconducibile al pitagorismo è quella che identifica il tempo con la sfera del cosmo, alla quale Plotino aveva accennato anche in 2. 1-4. Tale teoria viene ripresa e criticata anche nel cap. 8:

Se certo il tempo non è il movimento della sfera, difficilmente potrebbe essere la sfera stessa, poiché dal suo movimento si suppose che fosse il tempo.²⁷

La teoria richiamata in questi brani viene riferita anche da Aristotele in *Phys.* IV, 10, dove sono elencati una serie di problemi legati all'esistenza ed alla natura del tempo:

Alcuni infatti dicono che esso (*scil.*, il tempo) sia il movimento del tutto, altri invece la sfera stessa [...] La sfera del tutto sembrò essere il tempo a coloro che lo dicevano, poiché tutte le cose sono nel tempo e nella sfera del tutto; ma ciò che è stato detto è così grossolano che non vale la pena di esaminare le implicazioni possibili di questo argomento.²⁸

Aristotele non dice esplicitamente quali pensatori avessero identificato la sfera

26 Cfr. III 7 [45], 7. 23-27: Τῶν δὲ κινήσιν λεγόντων οἱ μὲν πᾶσαν κίνησιν ἂν λέγοιεν, οἱ δὲ τὴν τοῦ παντός· οἱ δὲ τὸ κινούμενον λέγοντες τὴν τοῦ παντός ἂν σφαῖραν λέγοιεν· οἱ δὲ κινήσεως τι ἢ διάστημα κινήσεως, οἱ δὲ μέτρον, οἱ δ' ὅλως παρακολουθοῦν αὐτῇ· καὶ ἡ πάσης ἢ τῆς τεταγμένης.

27 Cfr. III 7 [45], 8. 20-22: Εἰ τοίνυν μηδὲ ἡ κίνησις τῆς σφαίρας ὁ χρόνος, σχολῆ γ' ἂν ἡ σφαῖρα αὐτῇ, ἢ ἐκ τοῦ κινεῖσθαι ὑπενοήθη χρόνος εἶναι.

28 Cfr. Arist., *Phys.*, 218 a 32 - b 1 e 5-9: Ἡ δὲ τοῦ ὅλου σφαῖρα ἔδοξε μὲν τοῖς εἰποῦσιν εἶναι ὁ χρόνος, ὅτι ἔν τε τῷ χρόνῳ πάντα ἐστὶν καὶ ἐν τῇ τοῦ ὅλου σφαίρᾳ· ἔστιν δ' εὐθηκώτερον τὸ εἰρημένον ἢ ὥστε περὶ αὐτοῦ τὰ ἀδύνατα ἐπισκοπεῖν.

del cosmo con il tempo, ma è possibile supporre che siano stati i pitagorici sulla base di una notizia trasmessa dalla dossografia di Aezio:

Pitagora [diceva che] il tempo è la sfera dell'involucro.²⁹

Questa tesi viene messa in relazione con il pitagorismo anche da Simplicio, il quale nel suo commento alla *Fisica* riporta che alcuni, non comprendendo la definizione di tempo data da Archita, sostennero che per i pitagorici esso si identificasse con la sfera delle stelle fisse. Simplicio aggiunge che, al contrario, furono gli stoici a ritenere che il tempo fosse la più esterna delle sfere celesti:

Non è chiaro dunque nemmeno che cosa sia (*scil.*, il tempo), se è vero che alcuni dicono che il tempo sia il movimento e la rotazione del tutto [...], alcuni [pensano che sia] la sfera stessa del cielo, come riferiscono che abbiano detto i pitagorici coloro che, forse, intesero male Archita, il quale diceva che il tempo è estensione dell'intera natura del cosmo, oppure come dicevano alcuni degli stoici; altri invece [pensano che il tempo sia] semplicemente il movimento.³⁰

Commentando *Phys.* 218 a 32-b 9, Simplicio riporta che la tesi che fa del tempo la sfera delle stelle fisse fu sostenuta da una corrente dello stoicismo, ma che alcuni, non comprendendo pienamente gli insegnamenti di Archita, la attribuirono ai pitagorici. Proprio basandosi su questo passo di Simplicio, l'*Index Fontium* mette in relazione la definizione di tempo a cui accenna Plotino in III 7 [45], 2, 7 e 8 con il pitagorismo; come si è visto, però, né Plotino né Aristotele (che Plotino certamente riprende, visto che entrambi discutono della natura del tempo impostando l'indagine allo stesso modo e citando la medesima tesi) attribuiscono questa particolare definizione di tempo a dei pensatori ben precisi.

Sembra probabile però che Aristotele parli proprio dei pitagorici non solo perché egli non poteva di certo parlare degli stoici, ma anche perché Aezio attribuisce loro esplicitamente una teoria assai simile. Plotino, a sua volta, riprende Aristotele, e la notizia che riporta non mira a riportare alla luce una teoria

29 Cfr. Aët., I 21, 1 (= 58 B 33 DK): Πυθαγόρας τὸν χρόνον τὴν σφαῖραν τοῦ περιέχοντος εἶναι.

30 Cfr. Simpl., *In Phys.* 700. 16-20 (= SVF [B.f.], 516): Ἄδηλον οὖν καὶ τὸ τί ἐστίν, εἴπερ οἱ μὲν τὴν τοῦ ὄλου κίνησιν καὶ περιφορὰν τὸν χρόνον εἶναι φασιν [...] Οἱ δὲ τὴν σφαῖραν αὐτὴν τοῦ οὐρανοῦ, ὡς τοὺς Πυθαγορείους ἱστοροῦσι λέγειν οἱ παρακούσαντες ἴσως τοῦ Ἀρχύτου λέγοντος καθόλου τὸν χρόνον διάστημα τῆς τοῦ παντὸς φύσεως, ἢ ὡς τινες τῶν Στωϊκῶν ἔλεγον· οἱ δὲ τὴν κίνησιν ἀπλῶς.

antica ma, piuttosto, a confutare una delle possibili vie teoretiche percorribili quando si discute della natura del tempo.

6. V 1 [10], 5. 9

Nel cap. 5 di V 1 [10] Plotino spiega il processo con cui Intelletto ed essere derivano dall'Uno, ossia quello con cui dal principio primo procede il numero intelligibile, che produce e determina la Diade indefinita:

Il numero infatti non è primo e anche prima della Diade c'è l'Uno, e per seconda c'è la Diade e, essendo stata generata dall'Uno, ha quello come suo limite, ma essa è indefinita di per sé; quando venga definita, è già numero; il numero è come una sostanza: è numero anche l'anima.³¹

La tesi che fa dell'anima un numero è stata elaborata nell'ambito dell'Accademia antica, e vi è un gran numero di frammenti e di testimonianze che attestano come essa sia stata sostenuta da Senocrate.³² Questa definizione è correlata alla teoria secondo cui il numero intelligibile deriva dalla Monade e dalla Diade indefinita mediante un procedimento di determinazione della seconda da parte della prima. Tale tesi viene riportata da Aristotele nella *Metafisica*, il quale la attribuisce a Platone:

Ancora, oltre ai sensibili ed alle idee egli (*scil.*, Platone) dice che ci sono enti matematici intermedi a questi, che si differenziano dai sensibili perché sono eterni e immobili, e dalle forme perché ve ne sono molte simili, ma ogni forma è ciascuna solamente una.³³

Aristotele riferisce che alcuni elementi di questa teoria erano già stati elaborati dai pitagorici:

31 Cfr. V 1 [10], 5. 6-9: 'Ο γὰρ ἀριθμὸς οὐ πρῶτος· καὶ γὰρ πρὸ δυάδος τὸ ἓν, δεύτερον δὲ δυὰς καὶ παρὰ τοῦ ἑνὸς γεγενημένη ἐκεῖνο ὀριστὴν ἔχει, αὕτη δὲ ἀόριστον παρ' αὐτῆς· ὅταν δὲ ὀρισθῆ, ἀριθμὸς ἤδη· ἀριθμὸς δὲ ὡς οὐσία· ἀριθμὸς δὲ καὶ ἡ ψυχὴ.

32 Cfr. frr. 85-87 e 89-119 Isnardi - Parente.

33 Cfr. Arist., *Met.* 987 b 14-18: Ἔτι δὲ παρὰ τὰ αἰσθητὰ καὶ τὰ εἶδη τὰ μαθηματικὰ τῶν πραγμάτων εἶναι φησι μεταξύ, διαφέροντα τῶν μὲν αἰσθητῶν τῷ αἴδιᾳ καὶ ἀκίνητα εἶναι, τῶν δ' εἰδῶν τῷ τὰ μὲν πόλλ' ἄττα ὅμοια εἶναι τὸ δὲ εἶδος αὐτὸ ἓν ἕκαστον μόνον.

Che l'uno è di certo sostanza, e che non c'è qualcos'altro che può essere definito «uno», egli (*scil.*, Platone) lo diceva in modo quasi uguale ai pitagorici, e allo stesso modo di quelli <diceva> che i numeri sono cause della sostanza degli altri enti.³⁴

Plotino (come forse già altri prima di lui) lega la teoria della genesi del numero intelligibile a quella che fa dell'anima un numero, come emerge con particolare chiarezza da V 1 [10], 5. 6-9: se i numeri corrispondono agli intelligibili (poiché sia gli uni che gli altri derivano dalla determinazione della Diade indefinita da parte dell'Uno), e l'Anima ha anch'essa natura intelligibile (in quanto è prodotto dell'Intelletto), si può dedurre che l'Anima è un numero intelligibile.³⁵ Inoltre, è anche possibile che l'anima sia definita numero poiché, stando a quanto riporta Aristotele in *Met.* 987 b 14-18, proprio come i numeri essa si distingue dagli enti sensibili per la sua eternità e la sua immobilità, e dalla forme in quanto ogni anima è, proprio in quanto anima, simile alle altre.

Alla definizione dell'anima come numero accenna anche Aristotele nel *De anima*, come dimostrano due brani significativi al riguardo:

Poiché sembrava che l'anima fosse capace sia di muovere che di conoscere in questo modo, alcuni la costituiscono di entrambe la capacità affermando che l'anima è un numero che muove se stesso.³⁶

Quella di gran lunga più insensata fra le cose dette è sostenere che l'anima sia un numero che muove se stesso: infatti per quelli che la sostengono sorgono le difficoltà precedenti che derivano dal suo muoversi, e quelle proprie dal sostenere che essa è un numero.³⁷

Tuttavia, in nessuno di questi due brani vengono menzionati i pitagorici ai quali, invece, Aristotele attribuisce la tesi per cui l'anima sarebbe un pulviscolo o qualcosa di inerente ad esso:

34 Cfr. Arist., *Met.* 987 b 22-25: Τὸ μέντοι γε ἓν οὐσίαν εἶναι, καὶ μὴ ἕτερόν γέ τι ὄν λέγεσθαι ἓν, παραπλησίως τοῖς Πυθαγορείοις ἔλεγε, καὶ τὸ τοὺς ἀριθμοὺς αἰτίους εἶναι τοῖς ἄλλοις τῆς οὐσίας ὡσαύτως ἐκείνοις: [...].

35 Su questo punto, cfr. anche L. Brisson, J.-F. Pradeau (ed.), *Plotin. Traités 7-21*, op. cit., pp. 186-187, n. 84-85.

36 Cfr. Arist., *De an.* 404 b 27-30: Ἐπεὶ δὲ καὶ κινητικὸν ἐδόκει ἢ ψυχὴ εἶναι καὶ γνωριστικὸν οὕτως, ἔνιοι συνέπλεξαν ἐξ ἀμφοῖν, ἀποφηνάμενοι τὴν ψυχὴν ἀριθμὸν κινεῖσθαι ἑαυτὸν.

37 Cfr. Arist., *De an.* 408 b 32- 409 a 1: Πολὺ δὲ τῶν εἰρημένων ἀλογώτατον τὸ λέγειν ἀριθμὸν εἶναι τὴν ψυχὴν κινεῖσθαι ἑαυτὸν: ὑπάρχει γὰρ αὐτοῖς ἀδύνατα πρῶτα μὲν τὰ ἐκ τοῦ κινεῖσθαι συμβαίνοντα, ἴδια δ' ἐκ τοῦ λέγειν αὐτὴν ἀριθμὸν.

Sembra che anche ciò che viene sostenuto dai pitagorici abbia lo stesso significato: dissero infatti alcuni di loro che l'anima è il pulviscolo nell'aria, altri invece che è ciò che lo muove, e riguardo a questo si dice che sembra muoversi di continuo, anche qualora non ci sia affatto vento.³⁸

La notizia che Pitagora avrebbe sostenuto, già prima di Senocrate, che l'anima fosse un numero viene trasmessa da Aezio:

Pitagora dice che l'anima è un numero che muove se stesso, e per numero intende l'intelletto. Similmente anche Senocrate.³⁹

Non vi sono però prove sufficienti per affermare che Plotino abbia ripreso questa tesi da una dossografia anziché da scritti di altro genere: è molto probabile infatti che egli sia entrato in contatto con questa teoria di Senocrate (che sviluppa la teoria platonica, ma probabilmente di origine pitagorica,⁴⁰ dei numeri intelligibili) attraverso un trattato filosofico (forse il *De anima* di Aristotele, o forse l'opera di un altro autore antico), piuttosto che grazie ad una compilazione dossografica.

7. III 6 [26], 1. 31

Il trattato dedicato all'impassibilità degli enti incorporei si apre con una dissertazione sulle passioni e su come queste riescano ad alterare l'anima, che è incorporea. Nel primo capitolo Plotino accenna alla tesi per cui l'anima sarebbe un numero:

E certo se la sua (*scil.*, dell'anima) essenza è, come diciamo, un numero o una ragione, in che modo una passione potrebbe sopraggiungere in un numero o in una ragione?⁴¹

38 Cfr. Arist., *De an.* 404 a 18-21: "Εοικε δὲ καὶ τὸ παρὰ τῶν Πυθαγορείων λεγόμενον τὴν αὐτὴν ἔχειν διάνοιαν· ἔφασαν γάρ τινες αὐτῶν ψυχὴν εἶναι τὰ ἐν τῷ ἀέρι ζύσματα, οἱ δὲ τὸ ταῦτα κινῶν, περὶ δὲ τούτων εἴρηται ὅτι συνεχῶς φαίνεται κινούμενα, κἂν ἢ νηνεμία παντελής.

39 Cfr. Aët., IV 2, 1: Πυθαγόρας ἀριθμὸν αὐτὸν κινῶντα, τὸν δὲ ἀριθμὸν ἀντὶ τοῦ νοῦ παραλαμβάνει. Ὁμοίως δὲ καὶ Ξενοκράτης.

40 Per quanto riguarda la ripresa di teorie pitagoriche all'interno dell'Accademia antica, cfr. Arist., *Eth. Nic.* 1096 b 5-7, e *Met.* 1072 b 31-34, dove si parla di un legame fra Speusippo e i pitagorici.

41 Cfr. III 6 [26], 1. 31-32: Καὶ δὴ εἴτε ἀριθμὸς εἴτε λόγος, ὧς φαμεν, ἢ οὐσία αὐτῆς, πῶς ἂν πάθος ἐγγένοιτο ἐν ἀριθμῷ ἢ λόγῳ;

L'*Index Fontium* considera questo brano come un riferimento al pitagorismo sulla base della testimonianza fornita da Aezio in IV 2, 1, di cui si è parlato sopra:

Pitagora dice che l'anima è un numero che muove se stesso, e per numero intende l'intelletto. Similmente anche Senocrate.⁴²

Tuttavia, come è già emerso analizzando V 1 [10], 5.9, il più celebre sostenitore della teoria per cui l'anima sarebbe un numero è Senocrate, il quale forse è stato influenzato da analoghe idee pitagoriche: tuttavia, sembra assai più probabile che Plotino riprenda questa teoria con l'intenzione di riferirsi a Senocrate piuttosto che a Pitagora.

8. VI 5 [23], 9. 14

Di questo brano si è in parte già discusso nel capitolo dedicato a Eraclito, poiché qui Plotino riferisce insieme la tesi secondo cui l'anima sarebbe un λόγος che accresce se stesso (che l'*Index Fontium* riconduce a Eraclito), e quella invece che fa di essa un numero; entrambe mirano a spiegare per quale motivo il cosmo non solo non cessa mai di esistere, ma rimane anche sempre lo stesso:

Perciò anche alcuni dicevano che essa (*scil.*, l'anima) è un numero, altri invece che la sua natura è una <ragione> che si accresce [...].⁴³

42 Cfr. Aët., IV 2, 1: Πυθαγόρας ἀριθμὸν αὐτὸν κινεῖντα, τὸν δὲ ἀριθμὸν ἀντὶ τοῦ νοῦ παραλαμβάνει. Ὁμοίως δὲ καὶ Ξενοκράτης.

43 Cfr. VI 5 [23], 9. 14-16: Διὸ καὶ οἱ μὲν ἀριθμὸν ἔλεγον, οἱ δὲ <λόγον> αὐτὸν αὔξοντα τὴν φύσιν αὐτῆς [...].

Le due tesi sull'anima sono probabilmente menzionate assieme in quanto il termine «λόγος» si deve intendere qui nel senso di «proporzione matematica» e, da questo punto di vista, sostenere che l'anima sia un numero non è poi molto diverso dal dire che essa sia un rapporto fra numeri. Inoltre, un altro motivo che potrebbe aver indotto Plotino a mettere insieme le due posizioni teoretiche è forse il loro comune legame con il pitagorismo: da un lato, infatti, Empedocle, a cui il *De anima* riconduce la tesi dell'anima - λόγος,⁴⁴ viene considerato da Plotino una sorta di seguace di Pitagora⁴⁵ e, dall'altro, la definizione dell'anima fornita da Senocrate potrebbe essere messa in relazione, in qualche misura, con il pitagorismo, perché l'idea che l'anima sia un numero sembra essersi sviluppata, stando a *Met.* 987 b 14 - 25, a seguito di una ripresa e di una rielaborazione di teorie pitagoriche avvenuta all'interno dell'Accademia platonica.⁴⁶

9. VI 6 [34], 16. 45

Il trattato dedicato ai numeri contiene un riferimento all'idea che anche l'anima sia un numero all'interno del cap. 16, in cui Plotino distingue fra il numero che è presente negli enti sensibili "dall'interno", cioè prima che qualcuno lo conti, e quello invece che si genera "dall'esterno", ossia nel momento in cui un soggetto conta. Stabilito quindi che in ciascuno di noi c'è un numero che discende dai numeri primi e veri, i quali sono fonte di esistenza,⁴⁷ Plotino afferma che il numero che è in noi è la nostra essenza, e cioè l'anima, e che essa partecipa dunque del numero e dell'armonia:

Esso è <il numero> della nostra essenza; partecipando - egli (*scil.*,

44 Cfr. Arist., *De an.*, 408 a 13-24.

45 Cfr. V 1 [10], 9, dove Plotino riporta le teorie di Anassagora, Eraclito, Empedocle e Aristotele sull'Uno, e presenta questi autori come coloro che, fra gli antichi, hanno seguito gli insegnamenti di Pitagora e di Ferecide. Una trattazione più attenta ed esauriente di questo aspetto viene svolta nel capitolo dedicato alle rassegne dei presocratici nelle *Enneadi*.

46 Cfr. Arist., *Met.* 987 b 14-18: Ancora, oltre ai sensibili ed alle idee egli (*scil.*, Platone) dice che ci sono enti matematici intermedi a questi, che si differenziano dai sensibili perché sono eterni e immobili, e dalle forme perché ve ne sono molte simili, ma ogni forma è ciascuna solamente una: Ἔτι δὲ παρὰ τὰ αἰσθητὰ καὶ τὰ εἶδη τὰ μαθηματικὰ τῶν πραγμάτων εἶναι φησι μεταξύ, διαφέροντα τῶν μὲν αἰσθητῶν τῷ αἰδία καὶ ἀκίνητα εἶναι, τῶν δ' εἰδῶν τῷ τὰ μὲν πόλλ' ἄττα ὅμοια εἶναι τὸ δὲ εἶδος αὐτὸ ἐν ἑκάστων μόνον; cfr. anche *Met.* 987 b 22-25: Che l'uno è di certo sostanza, e che non c'è qualcos'altro che può essere definito «uno», egli (*scil.*, Platone) lo diceva in modo quasi uguale ai pitagorici, e allo stesso modo di quelli <diceva> che i numeri sono cause della sostanza degli altri enti: Τὸ μέντοι γε ἐν οὐσίαν εἶναι, καὶ μὴ ἕτερόν γε τι ὄν λέγεσθαι ἐν, παραπλησίως τοῖς Πυθαγορείοις ἔλεγε, καὶ τὸ τοὺς ἀριθμοὺς αἰτίους εἶναι τοῖς ἄλλοις τῆς οὐσίας ὡσαύτως ἐκείνοις.

47 Cfr. VI 6 [34], 15. 34-37.

Platone) dice - del numero e dell'armonia, anch'essa a sua volta è numero e armonia: infatti non è corpo, dice qualcuno, né grandezza; il numero allora è l'anima, se è vero che è essenza.⁴⁸

In questo brano è molto interessante osservare l'operazione esegetica messa in atto da Plotino: la tesi che fa dell'anima un numero (probabilmente riconducibile, come si è visto, ad un ripensamento accademico di teorie pitagoriche) diviene più chiara grazie a Platone che, in *Tim.* 36 e 6- 37 a 1, racconta di come il divino artefice abbia disteso l'anima attorno al mondo generando sia il cielo, corpo visibile, sia l'anima, sostanza invisibile partecipe di ragionamento e armonia:

E furono generati certo il corpo visibile del cielo e questa invisibile, anima partecipe di ragionamento e di armonia, che è la migliore delle sostanze generate dal migliore degli intelligibili eterni.⁴⁹

Si noti però che in questo brano Platone dice che l'anima è partecipe dell'armonia e del ragionamento, e non del numero, come invece riporta Plotino: d'altra parte, è anche vero che nella sezione del *Timeo* dedicata alla creazione dell'anima del mondo, Platone non dice mai esplicitamente che l'anima è numero, ma sostiene che essa sia stata formata attraverso una serie di rapporti numerici e di progressioni geometriche,⁵⁰ con cui l'anima si fa, da insieme di relazioni numeriche, estensione. E l'esistenza di uno stretto legame fra estensione e numero sembra essere stata sostenuta anche da altri nell'Accademia antica, ed è ben attestata per quanto riguarda Senocrate.⁵¹

Ritornando adesso al testo di VI 6 [34], 16. 43-45, la modifica che Plotino fa della ripresa di Platone inserendo «ἀριθμός» anziché «λογισμός» può essere spiegata pensando che, nel *Timeo*, il «λογισμός» con cui il demiurgo crea l'anima del mondo è, di fatto, la costruzione di rapporti matematici e geometrici che consentono di passare dal non-esteso all'estensione: da questo punto di vista, quindi, «ἀριθμός» e «λογισμός» non sono poi tanto diversi.

Quanto si legge in VI 6 [34], 16 è quindi un accenno a *Tim.* 36 e - 37 a,

48 Cfr. VI 6 [34], 16. 43-45: Ἡ ὁ τῆς οὐσίας ἡμῶν· μετέχουσα φησιν ἀριθμοῦ καὶ ἀρμονίας καὶ ἀριθμὸς αὐτῆ καὶ ἀρμονία· οὔτε γὰρ σῶμά φησὶ τις οὔτε μέγεθος· ἀριθμὸς ἄρα ἢ ψυχῆ, εἴπερ οὐσία.

49 Cfr. Plat., *Tim.* 36 e 5- 37 a 2: Καὶ τὸ μὲν δὴ σῶμα ὄρατὸν οὐρανοῦ γέγονεν, αὐτὴ δὲ ἀόρατος μὲν, λογισμοῦ δὲ μετέχουσα καὶ ἀρμονίας ψυχῆ, τῶν νοητῶν ἀεὶ τε ὄντων ὑπὸ τοῦ ἀρίστου ἀρίστη γενομένη τῶν γεννηθέντων.

50 Cfr. Plat., *Tim.* 35 b - 36 b.

51 Cfr. Senocrate, fr. 195-196 Isnardi - Parente.

interpretato inserendovi elementi che in parte sono impliciti nel *Timeo* stesso e, in parte, sembrano derivare da rielaborazioni successive avvenute all'interno dell'Accademia stessa.

10. V 1 [10], 1. 4

Seguendo le indicazioni dell'*Index Fontium*, il trattato V 1 [10] contiene due riferimenti al pitagorismo. Il primo si trova in V 1 [10], 1.1-6, e riguarda le cause per cui le anime si sono incarnate, perdendo così di vista la loro origine:

Che cos'è allora che ha fatto sì che le anime si dimenticassero del dio padre, e pur essendo parti di lassù e interamente sue, si sono dimenticate sia di se stesse sia di quello? Principio del male per esse dunque furono l'audacia, la nascita, la prima alterità e la volontà di appartenere a se stesse.⁵²

Le anime si dimenticano della loro origine e della loro vera natura a causa non solo dell'incarnazione, ma anche della stessa naturale tendenza a incarnarsi, con le quali si allontanano dal loro divino padre, ossia l'Intelletto, definito «produttore e padre del cosmo» da Platone in *Tim.* 28 c 3.⁵³

Come cause della discesa dell'anima nel sensibile vengono annoverate l'audacia, la nascita, la prima alterità, ossia il fatto stesso che l'Anima si distingue dall'Intelletto, e, soprattutto, la volontà di essere distinti e distanti dall'origine. Queste cause creano una sorta di equilibrio fra libertà e necessità, che rende possibile descrivere la discesa dell'anima nel sensibile al tempo stesso come il frutto di una discesa volontaria e il risultato un ineluttabile processo ontologico, per cui l'anima non può esimersi dall'attrazione verso il sensibile, malgrado ciò rappresenti per essa una degradazione dal punto di vista ontologico. Il concetto di «τόλμα» con cui Plotino apre la lista dei principi del male per l'anima, è di origine neopitagorica, come segnala anche l'*Index Fontium* mettendo in relazione V 1 [10], 1. 4 con Plutarco, *De Is. et Osir.* 381 F:

I pitagorici adornarono anche numeri e figure con denominazioni di dei.

Chiamarono infatti il triangolo equilatero Atena nata dalla testa di Zeus e Tritogenia, poiché è diviso da tre perpendicolari tirate dai tre angoli; l'Uno

52 Cfr. V 1 [10], 1. 1-6: Τί ποτε ἄρα ἐστὶ τὸ πεποιηκὸς τὰς ψυχὰς πατρὸς θεοῦ ἐπιλαθέσθαι, καὶ μοίρας ἐκεῖθεν οὐσας καὶ ὅλως ἐκείνου ἀγνοῆσαι καὶ ἑαυτὰς καὶ ἐκεῖνον; Ἀρχὴ μὲν οὖν αὐταῖς τοῦ κακοῦ ἡ τόλμα καὶ ἡ γένεσις καὶ ἡ πρώτη ἑτερότης καὶ τὸ βουλευθῆναι δὲ ἑαυτῶν εἶναι.

53 Cfr. Plat., *Tim.* 28 c 3: Ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντός.

invece Apollo, per il rifiuto della molteplicità e per la semplicità della monade; e il due contesa e audacia.⁵⁴

Plutarco riporta che per i pitagorici l'audacia («τόλμα») è legata alla diade, ossia alla rottura di un'unità originaria: da questo punto di vista, quindi, non si è distanti da ciò che dice Plotino, sostenendo che la τόλμα è una delle cause che inducono l'anima a prendere le distanze dal mondo intelligibile e a iniziare un processo di individuazione dall'Intelletto.

Il passo del *De Iside et Osiride* consente quindi di rintracciare nel pitagorismo l'origine del concetto di «τόλμα»; le testimonianze in nostro possesso, però, non permettono di rintracciare la fonte precisa di V 1 [10], 1. 1-6, ma soltanto di cogliere un'eco neopitagorica in ciò che dice Plotino a proposito dell'incarnazione.

Tale eco si fa sentire non soltanto nel concetto di audacia («τόλμα»), ma anche negli altri due elementi considerati come origini del male, e cioè la generazione («γένεσις») e la prima alterità («πρώτη ἑτερότης»): come ha evidenziato John M. Rist nel suo studio *Monism. Plotinus and Some Predecessors*, Plotino si è certamente distaccato dal neopitagorismo cessando di considerare la Diade Indefinita, e la molteplicità di cui essa è causa, come un principio negativo autonomo (opponendo così una visione monista al dualismo neopitagorico), ma ha comunque conservato in V 1 [10], 1. 1-6 degli spunti neopitagorici perché, affermando che il male è legato alla nascita ed alla prima alterità, ammette implicitamente che, se l'anima non esistesse in maniera autonoma, non potrebbe fare la scelta sbagliata, e cioè quella di condurre un'esistenza distinta anziché ritornare alla sua origine attraverso l'*unio mystica*.⁵⁵

In sintesi, quindi, possiamo concludere che i concetti di «τόλμα», «γένεσις» e «πρώτη ἑτερότης» richiamati in V 1 [10], 1. 1-6 si ispirano certamente a idee neopitagoriche, ma non possono essere considerate a pieno titolo delle riprese poiché Plotino dà a queste nozioni un nuovo significato.

11. V 5 [32], 6. 27-28

54 Cfr. Plut., *De Is. et Osir.*, 381 F: Οἱ δὲ Πυθαγόρειοι καὶ ἀριθμοὺς καὶ σχήματα θεῶν ἐκόσμησαν προσηγορίας. Τὸ μὲν γὰρ ἰσόπλευρον τρίγωνον ἐκάλουν Ἀθηῶν κορυφαγεννή καὶ τριτογένειαν, ὅτι τρισὶ καθέτοις ἀπὸ τῶν τριῶν γωνιῶν ἀγομέναις διαιρεῖται· τὸ δ' ἐν Ἀπόλλωνα πλήθους ἀποφάσει καὶ δι' ἀπλότητα τῆς μονάδος· ἔριν δὲ τὴν δυάδα καὶ τόλμαν.

55 Cfr. J.M. Rist, *Monism. Plotinus and Some Predecessors*, "Harvard studies in classical philology" 69 (1965), pp. 329-344, in part. pp. 340-341.

Plotino torna a menzionare ancora una volta i pitagorici in relazione all'Uno anche nel trattato V 5 [32], dove viene discussa la presenza e l'immanenza degli intelligibili all'interno dell'Intelletto. In 6. 26-28 si legge:

Forse anche questo nome, «Uno», contiene la negazione nei confronti dei molti. Perciò i pitagorici fra loro lo chiamavano simbolicamente anche «Apollo» per la negazione dei molti.⁵⁶

Secondo Plotino il nome «Apollo» sarebbe un'implicita negazione del molteplice in quanto, in «Ἀπόλλων» l'α privativo viene anteposto a «πολλῶν», ai molti.⁵⁷

Come segnala l'*Index Fontium*, un'osservazione analoga a proposito dei pitagorici e della loro abitudine a denominare «Apollo» l'Uno viene fatta da Plutarco nel già citato *De Is. et Osir.*, 381 F:

I pitagorici adornarono anche numeri e figure con denominazioni di dei. Chiamarono infatti [...] l'Uno Apollo, per il rifiuto della molteplicità e per la semplicità della Monade; e il due contesa e audacia.⁵⁸

Quindi, come Plotino, anche Plutarco riporta che i pitagorici avrebbero usato il nome «Apollo» per riferirsi all'assoluta semplicità ed alla trascendenza della Monade. Plutarco e Plotino sono gli unici autori a riportare questa notizia, e individuando nella trascendenza e nell'assoluta semplicità le caratteristiche fondamentali del principio divino si inseriscono in una tradizione che affonda le sue radici nel neopitagorismo alessandrino.⁵⁹

56 Cfr. V 5 [32], 6. 26-28: Τάχα δὲ καὶ τὸ ἕν ὄνομα τοῦτο ἄρσιν ἔχει πρὸς τὰ πολλὰ. Ὅθεν καὶ Ἀπόλλωνα οἱ Πυθαγορικοὶ συμβολικῶς πρὸς ἀλλήλους ἐσήμαινον ἀποφάσει τῶν πολλῶν.

57 Plotino menziona qui l'Apollo della tradizione pitagorica, senza però tener conto dei numerosi altri aspetti del dio che la mitologia greca gli attribuiva, e che sono inconciliabili con l'Uno: per questo motivo, V 5 [32], 6. 26-30 è uno dei passi che consente a Werner Beierwaltes di dimostrare che Plotino, pur richiamando in qualche rara occasione la tradizione mitologica (sia menzionandone i miti, sia proponendo spiegazioni etimologiche di nomi di dei e semi-dei), non vi accenna mai in modo fedele, ma la modifica sempre in base alle esigenze del pensiero filosofico, facendo dell'elemento mitico (racconto o nome che sia) un'esempio noto a tutti utile a chiarire meglio le proprie idee: cfr. W. Beierwaltes, *Pensare l'Uno. Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi*, Vita e Pensiero, Milano 1992, pp. 109-114 (I ed.: W. Beierwaltes, *Denken des Einen. Studien zur Neuplatonischen Philosophie und ihren Wirkungsgeschichte*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1985).

58 Cfr. Plut., *De Is. et Osir.*, 381 F: Οἱ δὲ Πυθαγόρειοι καὶ ἀριθμοὺς καὶ σχήματα θεῶν ἐκόσμησαν προσηγορίαις. Τὸ μὲν γὰρ [...] ἐκάλουν [...] τὸ δ' ἕν Ἀπόλλωνα πλήθους ἀποφάσει καὶ δι' ἀπλότητα τῆς μονάδος· ἔρην δὲ τὴν δυάδα καὶ τόλμαν.

59 L'idea che il divino sia semplice e trascendente è stata messa in relazione con il neopitagorismo alessandrino da John Whittaker, il quale ha dimostrato come questa concezione si ritrovi, prima

Tuttavia, l'esegesi del nome «Ἀπόλλων» proposta dai pitagorici non era l'unica avanzata nell'antichità. Macrobio riporta infatti che Cleante avrebbe messo in relazione «Ἀπόλλων» con «ἀπ' ἄλλων καὶ ἄλλων», per il fatto che il dio sorge in zone sempre diverse del cielo:

Per Cleante (Apollo) ὡς ἀπ' ἄλλων καὶ ἄλλων τόπων τὰς ἀνατολὰς ποιούμενον, poiché sorge da zone del cielo sempre diverse.⁶⁰

Il passo di Macrobio mostra quindi che i pitagorici non furono gli unici a tentare di razionalizzare perché il dio Apollo avesse proprio quel nome e, di riflesso, che Plotino sembra abbracciare l'esegesi proposta dai pitagorici anziché quella elaborata da Cleante.

12. VI 4 [22], 5. 5-6

Nella prima parte del lungo trattato dedicato all'unità, all'integrità e all'identità con se stesso dell'essere, Plotino usa il termine «ἄένναος» che, come segnala l'*Index Fontium*, è strettamente legato al pitagorismo. Nella sezione finale del cap. 4, Plotino sostiene che l'Anima è un'ipostasi unitaria, pur essendo composta da una molteplicità di anime in atto, proprio come risulta unitaria una scienza che è composta di numerosi teoremi. Della compresenza di unità e molteplicità all'interno dell'Anima Plotino parla anche all'inizio del cap. 5, dimostrando che essa non è grande in virtù della sua massa, e quindi nulla può staccarsi da lei poiché nulla la altera:

In che modo infatti non sarà presente quella che non diminuisce, ma è una natura eterna che non scorre?⁶¹

L'eternità dell'Anima viene espressa da Plotino attraverso l'aggettivo «ἄένναος» che, sulla base di una testimonianza fornita da Aezio, può essere messo in relazione con il pitagorismo in quanto compare nel giuramento che gli antichi pitagorici facevano sulla tetradè:

che in Plotino, anche nelle pagine di Clemente Alessandrino e negli scritti ermetici: cfr. J. Whittaker, *Neopythagoreanism and the Transcendent Absolute*, in "Symbolae Osloenses" 44, 1969, pp. 109-125 (poi in Id., *Studies in Platonism and Patristic Thought*, Variorum Reprints, London 1984, pp. 77- 83).

60 Cfr. Macr., *Sat.* I 17, 8 (= SVF, [CA] 540): Cleanthes (Apollinem) ὡς ἀπ' ἄλλων καὶ ἄλλων τόπων τὰς ἀνατολὰς ποιούμενον, quod ab aliis atque aliis locorum declinationibus faciat ortus.

61 Cfr. VI 4 [22], 5. 5-6: Πῶς γὰρ ἀποστατεῖ οὐκ ἐπιλείπουσα, ἀλλ' ἄένναος οὕσα φύσις οὐ ρέουσα;

No, per chi alla nostra anima diede la tetrade, che detiene la fonte e le radici della natura eterna.⁶²

La presenza dell'aggettivo «ἀένναος» in VI 4 [22], 5. 5-6 sembra legata alla volontà di dare maggior rilievo ad una questione importante (ossia, quella dell'eternità dell'anima) attraverso l'utilizzo di un termine antico, e quindi con uno stile aulico, piuttosto che all'intenzione di richiamare il giuramento in uso presso gli antichi pitagorici.

13. VI 6 [34], 5. 10-13

In VI 6 [34], trattato in cui si discute dei numeri e della loro natura, Plotino si sofferma sulle diverse concezioni del numero e cita quella sostenuta dai pitagorici. Al numero infatti si può attribuire un'unità estrinseca, considerandolo un mero accostamento di enti singoli,⁶³ oppure si può concepire il numero come la sintesi di singole unità;⁶⁴ infine, si possono pensare i numeri alla maniera dei pitagorici, cioè come delle analogie di sostanze e qualità sensibili. Quest'ultimo modo di vedere i numeri viene citato in 5. 10-13:

Oppure (si pensino i numeri) tali quali dicevano i pitagorici, che sembravano definire i numeri sulla base dell'analogia, ad esempio la tetrade come giustizia ed un'altra cosa in un altro modo; in quella maniera si unisce soprattutto alla molteplicità della cosa, che è tuttavia una, anche il numero, tanto uno quanto decade.⁶⁵

Plotino riferisce che i pitagorici definivano i numeri «ἐκ τοῦ ἀνάλογου», cioè per analogia con gli enti sensibili, e adduce l'esempio del numero quattro, da essi considerato come l'analogo della giustizia. Così facendo, aggiunge Plotino, ogni cosa è una, ossia è definita da un numero che ne esprime le caratteristiche sostanziali pur essendo molteplice.

Alcune informazioni importanti sul modo in cui i pitagorici concepivano il numero e sulla relazione fra numeri ed enti vengono fornite da Aristotele in *Met.*

62 Cfr. Aët., I 3, 8-11 (= ps. Plut., I 3, 8-11; Stob., *Ecl.*, I 10, 12. 3-6): Οὐ μὰ τὸν ἀμετέρα ψυχα παραδόντα τετρακτὸν, παγὰν ἀενάου φύσεως ριζώματα ἔχουσαν.

63 Cfr. VI 4 [34], 5. 4-6.

64 Cfr. VI 4 [34], 5. 6-9.

65 Cfr. VI 6 [34], 5. 10-13: Ἡ οἶους ἔλεγον οἱ Πυθαγόρειοι, οἱ ἐδόκουν λέγειν ἀριθμοὺς ἐκ τοῦ ἀνάλογου, οἷον δικαιοσύνην τετράδα καὶ ἄλλον ἄλλως· ἐκείνως δὲ μᾶλλον τῷ πλήθει τοῦ πράγματος ἐνὸς ὄντος ὁμῶς καὶ τὸν ἀριθμὸν συζυγῆ, τοσοῦτον ἓν, οἷον δεκάδα.

985 b 29 - 986 a 3, brano che infatti viene messo in relazione con VI 6 [34], 5. 10-13 all'interno dell'*Index Fontium*:

Poiché per natura i numeri sono i primi di queste (*scil.*, le scienze matematiche), in queste essi (*scil.*, i pitagorici) credevano di vedere molte somiglianze con le cose che sono e che divengono, ancor più che nel fuoco, nella terra e nell'acqua, cioè che una tale proprietà dei numeri fosse la giustizia, un'altra l'anima e l'intelletto, un'altra ancora il momento opportuno e, in breve, allo stesso modo ciascuna delle altre, e ancora vedendo le note e gli accordi delle armonie dei numeri - poiché di certo nelle altre cose sembrava che l'intera natura fosse resa simile ai numeri, e i numeri sembravano principi primi di tutta la natura, pensavano che gli elementi dei numeri fossero elementi di tutti gli enti, e che il cielo intero fosse armonia e numero.⁶⁶

Stando alla testimonianza di Aristotele, i pitagorici furono indotti a vedere nei numeri i principi del reale da tre fattori: il primo è legato al fatto che le proprietà dei numeri sono, secondo loro, le stesse di enti sensibili e di valori quali, ad esempio, la giustizia;⁶⁷ il secondo invece è dovuto all'importanza dei numeri in campo musicale; infine, il terzo motivo per cui i pitagorici consideravano i numeri come principi sta nel fatto che l'intera realtà è riconducibile ad essi, e quindi il loro principio deve essere il principio anche dell'intera natura.

Per descrivere in che senso i numeri siano cause del reale e, quindi il tipo di rapporto che li lega agli enti sensibili Aristotele usa il verbo «ἀφωμοιῶσθαι», «rendere simile». Sul modo esatto con cui gli enti venissero assimilati ai numeri, Aristotele ritorna qualche pagina dopo, in *Met.* 987 b 11-13:

I pitagorici infatti dicono che gli enti esistono per imitazione dei numeri, Platone invece per partecipazione, cambiando la parola.⁶⁸

66 Cfr. Arist., *Met.* 985 b 26 - 986 a 3: Ἐπεὶ δὲ τούτων οἱ ἀριθμοὶ φύσει πρῶτοι, ἐν δὲ τούτοις ἐδόκουν θεωρεῖν ὁμοιώματα πολλὰ τοῖς οὕσι καὶ γιγνομένοις, μᾶλλον ἢ ἐν πυρὶ καὶ γῆ καὶ ὕδατι, ὅτι τὸ μὲν τοιονδὶ τῶν ἀριθμῶν πάθος δικαιοσύνη τὸ δὲ τοιονδὶ ψυχῆ τε καὶ νοῦς ἕτερον δὲ καιρὸς καὶ τῶν ἄλλων ὡς εἰπεῖν ἕκαστον ὁμοίως, ἔτι δὲ τῶν ἀρμονιῶν ἐν ἀριθμοῖς ὀρώντες τὰ πάθη καὶ τοὺς λόγους, ἐπεὶ δὴ τὰ μὲν ἄλλα τοῖς ἀριθμοῖς ἐφαίνοντο τὴν φύσιν ἀφωμοιῶσθαι πᾶσαν, οἱ δ' ἀριθμοὶ πάσης τῆς φύσεως πρῶτοι, τὰ τῶν ἀριθμῶν στοιχεῖα τῶν ὄντων στοιχεῖα πάντων ὑπέλαβον εἶναι, καὶ τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀρμονίαν εἶναι καὶ ἀριθμὸν.

67 Su questo punto, cfr. anche Arist., *Met.* 1090 a 20-25.

68 Cfr. Arist., *Met.* 987 b 11-13: Οἱ μὲν γὰρ Πυθαγόρειοι μιμήσει τὰ ὄντα φασὶν εἶναι τῶν ἀριθμῶν, Πλάτων δὲ μεθέξει, τοῦνομα μεταβαλὼν.

Stando alla testimonianza di Aristotele, i pitagorici e Platone avrebbero parlato allo stesso modo del rapporto fra principi primi (separati dal sensibile) ed enti. Si noti però che nulla di simile viene detto da Plotino, il quale sostiene che i pitagorici avrebbero detto che gli enti veri sono analoghi ai sensibili, e non i modelli da cui il mondo dipende per imitazione.

Sembra però che l'espressione «ἐκ τοῦ ἀνάλογοῦ», che Plotino usa in VI 6 [34], 5, possa essere ricondotta ad Aristotele sulla base di una testimonianza relativa ad un'opera perduta sui pitagorici fornita da Alessandro. Commentando la sezione della *Metafisica* dedicata ai principi dei pitagorici,⁶⁹ Alessandro si sofferma su alcune teorie citate da Aristotele tentando di chiarirle anche alla luce di notizie riportate in altri scritti del *corpus* aristotelico; mentre egli parla della regolarità dei moti descritti dai corpi celesti, usa il termine «ἀναλογία»:

Essi (*scil.*, i pitagorici), avendo fissato la loro (*scil.*, dei corpi celesti) posizione in base all'armonia, facevano sì che i dieci corpi in movimento, da cui è composto il cosmo, distassero l'uno dall'altro secondo distanze armoniche, e si muovessero in proporzione alle distanze, come si è detto, gli uni più velocemente e gli altri più lentamente, e che i corpi che si muovevano più lentamente producessero note più gravi, e quelli più veloci note più acute, e da quelle, prodotte secondo corrispondenze armoniche, nascesse un complesso armonioso, eppure noi non lo percepiamo perché vi siamo abituati sin dall'infanzia.⁷⁰

Quindi, per spiegare in che modo i numeri siano causa secondo il pitagorismo, Aristotele usa il termine «μίμησις» (che considera, in fin dei conti, sinonimo di «μέθεξις»), e non «ἀναλογία», come invece fa Plotino. Anche il termine «ἀναλογία» sembra essere stato usato da Aristotele, ma per spiegare la relazione fra corpi celesti e musica cosmica, anziché il rapporto fra numeri ed enti.

Visto che, fra gli autori presi in considerazione come possibili fonti di Plotino, Aristotele e Alessandro forniscono le testimonianze per noi più complete sul tipo di rapporto stabilito dai pitagorici fra enti e numeri ma, al tempo stesso, usano

⁶⁹ Cfr. in part. Arist., *Met.*, 985 b 26 - 986 a 10.

⁷⁰ Cfr. Alex., *In Met.*, 41. 3-9: Καθ' ἁρμονίαν δὲ τὴν τούτων τάξιν ἐποίουν λαβόντες τὸ τὰ δέκα τὰ κινούμενα σώματα, ἐξ ὧν ὁ κόσμος, διεστάναι ἀπ' ἀλλήλων κατὰ τὰς ἁρμονικὰς ἀποστάσεις, κινεῖσθαι τε κατὰ ἀναλογίαν τῶν διαστημάτων, ὡς προείρηκε, τὰ μὲν θᾶπτον αὐτῶν τὰ δὲ βραδύτερον, καὶ φερόμενα ἤχους ποιεῖν τὰ μὲν βραδύτερον βαρυτέρους τὰ δὲ θᾶπτον ὀξύτερους, ἐξ ὧν γιγνομένων ἀναλογίαις ἁρμονικαῖς ἐναρμόνιον ἦχον γίνεσθαι, οὐ μὴν κατακοῦειν ἡμᾶς διὰ τὴν ἐκ παίδων συντροφίαν.

termini parzialmente diversi da quelli che troviamo in VI 6 [34], 5. 10-13, è possibile che Plotino si sia servito dell'espressione «ἐκ τοῦ ἀνάλογοῦ» senza avere l'intenzione di citare o di ricollegarsi ad una specifica fonte.

14. *Conclusion*

All'interno delle *Enneadi* Plotino menziona idee, concetti e termini di ascendenza pitagorica, la maggior parte dei quali sono ben attestati all'interno delle opere di Platone e di Aristotele.

Platone infatti, nel *Fedone*, attribuisce al pitagorico Simmia l'idea che l'anima derivi spontaneamente da una particolare costituzione del corpo, proprio come l'armonia da una lira ben accordata; a questa immagine allude anche Plotino in II 3 [52], 13. 45-46 e, inoltre, anche in IV 7 [2], 8 (4). 3-9, dove il riferimento è però seguito da una serie di argomentazioni volte a confutarlo che derivano dal *Fedone* e dal *De anima* di Aristotele.

Anche i riferimenti alla definizione di anima come numero, che si hanno in V 1 [10], 5. 9, III 6 [26], 1. 31, VI 5 [23], 9. 14, e VI 6 [34], 16. 45, sembrano derivare dalle notizie riportate da Aristotele, soprattutto nel *De anima*, e dagli sviluppi che questa nozione d'origine pitagorica aveva avuto fra gli Accademici, a partire da Platone stesso nel *Timeo*.

Inoltre, Plotino dà prova di conoscere anche le dieci coppie di contrari posti come principi dai pitagorici (alle quali fa riferimento in III 5 [50], 1. 21-23 e VI 7 [38], 20. 1-8), la loro idea che i numeri siano, in qualche modo, analoghi degli enti sensibili (menzionata in VI 6 [34], 5. 10-13), e la loro particolare concezione del tempo (riportata, per essere confutata, in III 7 [45], 2.4, 7. 25 e 8. 20-23); tutte nozioni, queste, per le quali Aristotele costituisce ancor oggi la fonte privilegiata.

Vi sono però alcuni casi in cui è difficile rintracciare con sicurezza le fonti: si tratta del riferimento alla nozione di τόλμα in V 1 [10], 1.4, dell'uso del nome «Apollo» per alludere simbolicamente all'Uno in V 5 [32], 6. 27-28, e dell'impiego dell'aggettivo «ἀεννάος» in VI 4 [22], 5. 5-6, tutti però concetti e idee di chiara origine pitagorica.

Infine, vorrei segnalare che vi sono altri due riferimenti al pitagorismo in IV 8 [6], 1. 18-23 e in V 1 [10], 9. 29, ed entrambi sono di fondamentale importanza per capire quale concezione Plotino aveva di questa corrente di pensiero e, soprattutto, quale ruolo le attribuiva all'interno del panorama filosofico antico: su

di essi però mi soffermerò nella sezione dedicata alle rassegne degli antichi contenute nelle *Enneadi*, perché la reale portata di questi brani può essere compresa soltanto tenendo conto anche di quanto Plotino dice a proposito degli altri predecessori.

8.

Riferimenti a Parmenide nelle Enneadi

Analisi dei brani e considerazioni sulle possibili fonti

1. I 4 [46], 10. 5-6

Il trattato I 4 [46] parla della felicità («εὐδαιμονία»), definita come il risultato di un percorso personale influenzato maggiormente dalla volontà piuttosto che dalla buona o dalla cattiva sorte. Nel cap. 10, per dimostrare che il saggio riesce ad essere felice anche nei momenti difficili, Plotino afferma che l'intellezione non dipende dalla rappresentazione o, in generale, dalle attività legate all'esercizio:

Perché non agirà l'Intelletto stesso, e l'Anima che gli è attorno, che è anteriore alla sensazione e in generale alla percezione? È necessario infatti che ciò che è anteriore alla percezione sia un atto, se è vero che «sono la stessa cosa il pensare e l'essere».¹

Alcune facoltà dell'anima non dipendono dal soggetto, perché sono legate non alla sua anima, ma all'Intelletto e all'Anima discorsiva: quindi, esse non sono in alcun modo influenzate da sensazione, percezione e rappresentazione, tutte attività legate al dato sensibile. Plotino continua sostenendo che, se l'oggetto dell'intellezione è anteriore a quello della percezione, allora anche l'intellezione è anteriore alla percezione e, a sostegno di questa affermazione, cita il fr. 3 DK di Parmenide, che pone l'identità di pensiero ed essere:

... sono la stessa cosa il pensare e l'essere.²

1 Cfr. I 4 [46], 10. 3-6: Αὐτὸς δὲ ὁ νοῦς διὰ τί οὐκ ἐνεργήσει καὶ ἡ ψυχὴ περὶ αὐτὸν ἢ πρὸ αἰσθήσεως καὶ ὄλως ἀντιλήψεως; Δεῖ γὰρ τὸ πρὸ ἀντιλήψεως ἐνέργημα εἶναι, εἶπερ « τὸ αὐτὸ τὸ νοεῖν καὶ εἶναι ».

2 Cfr. Parmenide, 28 B 3 DK (= Clem., *Strom.* VI 23; Plot., V 1 [10], 8): ... Τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι. Probabilmente, i due infiniti («νοεῖν», «εἶναι») non sono soggetti, ma complementi del pronome (τὸ ... αὐτὸ) o dell'unità sintattica costituita dal pronome e dal verbo («τὸ ... αὐτὸ ἐστίν»), perciò la traduzione più fedele e corretta sarebbe «Vi è una sola e identica cosa per pensare e per essere», poiché, secondo Parmenide, è una e identica cosa quella che si pensa e quella che è: cfr. P. Aubenque (ed.), *Études sur Parménide*, Tome I, J. Vrin, Paris 1987, pp. 19-20. Tuttavia, Plotino non intende in questo modo il frammento, e nella mia traduzione (così come nelle pagine seguenti) viene accettata e seguita l'interpretazione di Plotino, senza tener conto della sua mancata fedeltà al significato originario dell'espressione parmenidea.

È interessante rilevare che il frammento non compare negli scritti degli autori più antichi, e che le prime attestazioni a noi note si hanno negli *Stromata* di Clemente e nelle *Enneadi*. Tuttavia, come si è detto nel primo capitolo, a differenza di Plotino, Clemente mette in relazione il frammento con un brano di Aristofane e, nel complesso, non sembra conoscere bene il contesto in cui esso era inserito in origine. Pertanto, Plotino è una fonte molto più attendibile di Clemente, ma su questo punto mi soffermerò in seguito, discutendo della rassegna di V 1 [10], 8-9.

Fare delle ipotesi sulle possibili fonti da cui Plotino potrebbe aver ripreso il fr. 3 DK di Parmenide è molto difficile, visto che egli stesso è per noi il suo testimone più antico e autorevole. Quindi, per risolvere la questione si possono formulare tre ipotesi: la prima è che Plotino abbia ripreso il frammento direttamente dall'opera di Parmenide; la seconda, invece, è che egli dipenda dagli scritti di altri autori che però sono andati perduti; infine, la terza è che Plotino sia entrato in contatto con questo frammento grazie ad una tradizione orale che potrebbe aver appreso da Ammonio, e che, a sua volta, si sarebbe riflessa nel suo insegnamento, come sembra suggerire Porfirio quando afferma che, nelle sue lezioni, Plotino tentava di far rivivere il *voûs* di Ammonio.³ Purtroppo, nessuna delle tre ipotesi può essere sottoposta a verifica, e quindi la questione di quale sia la fonte da cui Plotino ha appreso il fr. 3 DK di Parmenide è destinata, almeno per adesso, a rimanere un mistero.

2. III 5 [50], 7. 49-53

Plotino fa riferimento al fr. 3 DK anche in III 5 [50], il trattato in cui si definisce filosoficamente l'amore. Nel cap. 7 Plotino sviluppa un'esegesi del mito relativo alla nascita di Eros riportato nel *Simposio*, che si conclude con una digressione epistemologica nella quale le differenti forme di amore vengono

3 Porfirio mette in relazione l'insegnamento del suo maestro con i metodi di Ammonio in due punti della *Vita di Plotino*: cfr. *VP.* 3, 32-35: Plotino per molto tempo continuò a non scrivere nulla, facendo però le lezioni secondo l'insegnamento di Ammonio; e così per dieci anni interi continuò ad insegnare ad alcuni, e a non scrivere nulla: Πλωτῖνος δὲ ἄχρι μὲν πολλοῦ γράφων οὐδὲν διέτελεσεν, ἐκ δὲ τῆς Ἀμμωνίου συνουσίας ποιούμενος τὰς διατριβάς· καὶ οὕτως ὅλων ἐτῶν δέκα διέτελεσε, συνῶν μὲν τισι, γράφων δὲ οὐδέν; cfr. anche *VP.* 14, 12-16: Non si leggeva però semplicemente un passo di questi (*scil.*, i commenti e gli scritti di Severo, Cronio, Numenio, Attico, Aspasio, Alessandro, Adrasto e altri), ma egli (*scil.*, Plotino) era originale, sia essendo diverso da tutti nell'attività teoretica, sia portando lo spirito di Ammonio nelle lezioni: Ἐλέγετο δὲ ἐκ τούτων οὐδὲν καθάπαξ, ἀλλ' ἴδιος ἦν καὶ ἐξηλλαγμένος ἐν τῇ θεωρίᾳ καὶ τὸν Ἀμμωνίου φέρων νοῦν ἐν ταῖς ἐξετάσεσιν.

messe in relazione con i vari atti intellettivi. In base a questo ragionamento, le anime superiori danno vita ad una forma di amore che è essenza e bellezza, mentre quelle inferiori provano un amore aberrante e contro natura, una passione inscindibile e indistinguibile dal vizio. Inoltre, ogni tipo di amore è analogo ad una forma di pensiero:

Come i pensieri falsi che non hanno essenza di per sé, mentre quelli realmente veri, eterni e definiti che hanno insieme il pensiero, l'oggetto intelligibile e l'essere non soltanto in generale, ma anche in ciascun ente che riguarda realmente l'oggetto intelligibile e l'intelletto che è in ciascuna forma.⁴

Qui il fr. 3 DK non è citato alla lettera, ma viene comunque presupposto: Plotino infatti afferma che nel mondo intelligibile pensiero, pensante ed essere sono reciprocamente connessi.

3. III 8 [30], 8. 6-8

In III 8 [30] si discute del rapporto che la natura instaura con l'Uno, che viene descritto in termini di contemplazione. Dopo aver affermato l'unità dell'Intelletto, Plotino spiega che essa consiste nella coincidenza e nell'identità di pensante e pensato:

Poiché la contemplazione procede dalla natura all'Anima e da questa all'Intelletto, e poiché le contemplazioni divengono sempre più affini e interne ai contemplanti, e nell'anima virtuosa gli oggetti conosciuti procedono verso l'identificazione con il sostrato, dato che aspirano all'Intelletto, in esso è evidente che entrambi (*scil.*, pensante e pensato) sono una cosa sola, non per affinità, come nell'anima migliore, ma per essenza, e perché «La stessa cosa sono il pensare e l'essere».⁵

Ancora una volta, Plotino ricorre al fr. 3 DK per esprimere, attraverso

4 Cfr. III 5 [50], 7. 49-53: Ὡσπερ ψευδῆ νοήματα οὐκ ἔχοντα τὰς ὑπ' αὐτὰ οὐσίας, καθάπερ τὰ ἀληθῆ ὄντως καὶ αἰδία καὶ ὀρισμένα ὁμοῦ τὸ νοεῖν καὶ τὸ νοητὸν καὶ τὸ εἶναι ἔχοντα οὐ μόνον ἐν τῷ ἀπλῶς, ἀλλὰ καὶ ἐν ἐκάστῳ περὶ τὸ νοητὸν ὄντως καὶ νοῦν τὸν ἐν ἐκάστῳ εἶδει.

5 Cfr. III 8 [30], 8. 1-8: Τῆς δὲ θεωρίας ἀναβαινούσης ἐκ τῆς φύσεως ἐπὶ ψυχὴν καὶ ἀπὸ ταύτης εἰς νοῦν καὶ αἰεὶ οἰκειότερων τῶν θεωριῶν γιγνομένων καὶ ἐνουμένων τοῖς θεωροῦσι καὶ ἐπὶ τῆς σπουδαίας ψυχῆς πρὸς τὸ αὐτὸ τῷ ὑποκειμένῳ ἰόντων τῶν ἐγνωσμένων ἅτε εἰς νοῦν σπευδόντων, ἐπὶ τούτου δηλονότι ἤδη ἐν ἄμφω οὐκ οἰκειώσει, ὥσπερ ἐπὶ τῆς ψυχῆς τῆς ἀρίστης, ἀλλ' οὐσίαι καὶ τῷ ταῦτόν τὸ εἶναι καὶ τὸ νοεῖν εἶναι.

un'espressione antica, autorevole e, per così dire, proverbiale, la perfetta unità dell'Intelletto.

4. V 6 [24], 6. 21-22

Un altro riferimento al fr. 3 DK di Parmenide si ha in V 6 [24], dove Plotino parla delle attività noetiche caratteristiche di ciascuna ipostasi. Discutendo di quella propria dell'Intelletto, Plotino mette in luce l'intrinseca molteplicità di questo principio, sottolineando che, nella sua pienezza, l'essere è inscindibilmente connesso al pensiero ed alla vita:

L'essere è nella sua pienezza quando abbia la forma del pensare e del vivere. Allora sono insieme il pensare, il vivere e l'essere nell'essere. Allora se è essere, è anche Intelletto, e se è Intelletto è anche essere, e il pensare è insieme con l'essere.⁶

L'Intelletto quindi è molteplice perché, in quanto tale, non può non avere in sé anche l'essere e la vita.⁷

5. V 9 [5], 5. 29-30

Nel trattato dedicato alla descrizione del mondo intelligibile, Plotino torna a ribadire che l'Intelletto coincide con il vero essere: il creatore del cosmo infatti concepisce i suoi pensieri sotto forma di archetipi, e non di impronte, degli enti. Tali archetipi non possono non essere che eterni e impassibili, e quindi devono esistere all'interno di un Intelletto che è anteriore a qualsiasi potenza. Per questo l'Intelletto viene a coincidere con l'essere e, alla luce di questo assunto, si comprendono meglio alcune espressioni utilizzate dai predecessori:

Correttamente allora <è stato detto> «Sono la stessa cosa infatti pensare ed essere»,⁸ e «La scienza di ciò che è privo di materia coincide con

6 Cfr. V 6 [24], 6. 20-22: Πλήρες δέ ἐστι τὸ εἶναι, ὅταν εἶδος τοῦ νοεῖν καὶ ζῆν λάβῃ. Ὁμοῦ ἄρα τὸ νοεῖν, τὸ ζῆν, τὸ εἶναι ἐν τῷ ὄντι. Εἰ ἄρα ὄν, καὶ νοῦς, καὶ εἰ νοῦς, καὶ ὄν, καὶ τὸ νοεῖν ὁμοῦ μετὰ τοῦ εἶναι.

7 Cfr. P. Hadot, *Être, Vie et Pensée chez Plotin et avant Plotin*, in *Sources de Plotin*, tome V, op. cit., 1960, pp. 107-141: in questo studio fondamentale si mette in luce che il legame fra essere, vita e pensiero stabilito da Plotino è influenzato da alcuni passi di Platone (in part., *Soph.* 248 c- 249 a; *Tim.* 39 c) e di Aristotele (in part., *Met.* Α) e dal concetto stoico di *tonos*.

8 Cfr. Parmenide, 28 B 3 DK.

l'oggetto»,⁹ e «Investigai me stesso come uno degli enti»,¹⁰ e le anamnesi:¹¹ non vi è nulla infatti al di fuori degli enti, nemmeno nello spazio, ma essi permangono sempre in se stessi senza ricevere mutamento né corruzione: anche perciò sono realmente esseri.¹²

In questo brano Plotino dimostra che l'essere e l'Intelletto sono indissolubili, e che l'Intelletto si identifica con le forme, citando il fr. 3 DK di Parmenide, un'espressione tratta dal *De anima* di Aristotele e il fr. 101 DK di Eraclito, e facendo riferimento alle anamnesi teorizzate da Platone in vari passaggi delle sue opere: Plotino quindi supporta la propria concezione del mondo intelligibile facendo riferimento a Parmenide, Aristotele, Eraclito e Platone, tutti autori che compaiono anche in V 1 [10], 8-9, la lunga rassegna costruita per dimostrare che la dottrina delle tre ipostasi e l'articolazione del mondo intelligibile era già nota, in certa misura, agli antichi.

6. VI 7 [34], 41. 18

Discutendo in VI 7 [34] dell'origine della molteplicità delle idee, Plotino sostiene che grazie all'Intelletto gli enti sensibili e divini possono cogliere il vero essere, e ne spiega il motivo:

Per noi infatti il pensiero è una bella cosa, poiché l'anima ha bisogno di avere l'Intelletto, ed è una bella cosa anche per l'Intelletto, poiché l'Essere si identifica con esso, e il pensiero lo ha creato; dunque è necessario che questo sia unito al pensiero, e che percepisca sempre il pensiero di se stesso, poiché quello è questo, poiché i due sono uno; se fosse uno solo, basterebbe a se stesso e non avrebbe bisogno di percepire.¹³

Nell'Intelletto, malgrado essere e pensiero coincidano, resta la distinzione fra il pensante, ciò che viene pensato, e l'attività stessa del pensiero, e questa

9 Cfr. Arist., *De an.* 430 a 3; 431 a 1-3.

10 Cfr. Eraclito, 22 B 101 DK.

11 Cfr. Plat., *Men.* 80 d-81 c; *Phaed.* 72 e - 76 a; *Phaedr.* 248 e - 250 c.

12 Cfr. V 9 [5], 5. 29 - 34: Ὁρθῶς ἄρα τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶ τε καὶ εἶναι καὶ ἡ τῶν ἄνευ ὕλης ἐπιστήμη ταῦτόν τῳ πράγματι καὶ τὸ ἐμαυτὸν ἐδιζήσάμην ὡς ἐν τῶν ὄντων· καὶ αἱ ἀναμνήσεις δέ· οὐδὲν γὰρ ἔξω τῶν ὄντων οὐδ' ἐν τόπῳ, μένει δὲ αἰεὶ ἐν αὐτοῖς μεταβολὴν οὐδὲ φθορὰν δεχόμενα· διὸ καὶ ὄντως ὄντα.

13 Cfr. VI 7 [38], 41. 17-22: Ἡμῖν μὲν γὰρ ἡ νόησις καλόν, ὅτι ψυχῇ δεῖται νοῦν ἔχειν, καὶ νῶ, ὅτι τὸ εἶναι αὐτῷ ταῦτόν, καὶ ἡ νόησις πεποίηκεν αὐτόν· συνεῖναι οὖν δεῖ τῇ νοήσει τοῦτον καὶ σύνεσιν αὐτοῦ λαμβάνειν αἰεὶ, ὅτι τοῦτο τοῦτο, ὅτι τὰ δύο ἓν· εἰ δ' ἐν ἧν μόνον, ἤρκεσεν ἂν αὐτῷ καὶ οὐκ ἂν ἐδεήθη λαβεῖν.

molteplicità introduce una sorta di imperfezione, di carenza, nel mondo intelligibile e divino, che fanno sì che l'Intelletto non possa essere riconosciuto come la vera origine del reale.

7. I 7 [54], 1. 19-20

Le riprese (letterali o meno) del fr. 3 DK fin qui analizzate, e cioè quelle di I 4 [46], 10. 5-6, III 5 [50], 7. 49-53, III 8 [30], 8. 6-8, V 6 [24], 6. 21-22, V 9 [5], 5. 29-30 e VI 7 [38], 41. 18 sono tutte segnalate dall'*Index Fontium*. Vi sono però anche altri brani, non menzionati all'interno dell'*Index Fontium*, dove Plotino afferma l'identità di essere e pensiero, e che quindi possono essere messi in relazione con il fr. 3 DK di Parmenide. All'analisi di questi passaggi saranno dedicati i seguenti paragrafi.

Il primo riferimento (seguendo, come per gli altri brani analizzati, l'ordine enneadico stabilito da Porfirio) al fr. 3 DK non segnalato nell'*Index Fontium* si trova in I 7 [54], 1. 19-20:

E infatti poiché esso (*scil.*, il Bene) è al di là dell'essenza, è al di là anche dell'atto e al di là dell'Intelletto e del pensiero.¹⁴

Plotino tenta di caratterizzare il Bene sostenendo che esso è al di là dell'essenza, dell'atto, dell'Intelletto e del pensiero: in questo modo, egli afferma implicitamente che essere, atto, Intelletto e pensiero coincidono.

8. V 1 [10], 4. 26-29

In V 1 [10] Plotino descrive l'Intelletto come la totalità delle forme, e afferma che queste sono, al tempo stesso, enti reali e oggetti di pensiero, poiché ognuna di loro, facendo parte dell'Intelletto, è essere e pensiero:

Ciascuna di queste (*scil.*, le forme) è Intelletto ed essere, e il loro insieme è tutto l'Intelletto e tutto l'essere, poiché l'Intelletto fa sussistere l'essere nel pensare, e l'essere, per il fatto di essere pensato, dà all'Intelletto il pensare e l'essere.¹⁵

14 Cfr. I 7 [54], 1. 19-20: Καὶ γὰρ ὅτι ἐπέκεινα οὐσίας, ἐπέκεινα καὶ ἐνεργείας καὶ ἐπέκεινα νοῦ καὶ νοήσεως.

15 Cfr. V 1 [10], 4. 26-29: Ἐκαστον δὲ αὐτῶν νοῦς καὶ ὄν ἐστι καὶ τὸ σύμπαν πᾶς νοῦς καὶ πᾶν ὄν, ὁ μὲν νοῦς κατὰ τὸ νοεῖν ὑφιστάς τὸ ὄν, τὸ δὲ ὄν τῷ νοεῖσθαι τῷ νῷ διδόν τὸ νοεῖν καὶ τὸ εἶναι.

L'identità di essere e pensiero viene chiamata in causa per descrivere lo statuto delle forme.

9. V 4 [7], 2. 44

In V 4 [7] Plotino discute della derivazione di tutta la realtà dal Primo. Passando a parlare dell'Intelletto, egli ribadisce che esso si identifica non solo con le forme, ma anche con l'essere:

L'essere infatti non è un cadavere né una non-vita, né un non -pensante: certo Intelletto ed essere sono la stessa cosa.¹⁶

L'identità di pensiero ed essere consente qui a Plotino di dimostrare che l'essere è qualcosa di vivo, poiché pensa; è chiaro che qui, oltre al fr. 3 DK di Parmenide, Plotino sta richiamando *Soph.* 248 e 7 - 249 a 2, dove Platone afferma che l'essere è dotato di pensiero e pieno di vita:

Così facilmente saremo persuasi che veramente movimento, vita, anima e pensiero non sono presenti nell'essere completo, e che esso non vive né pensa, ma è splendido e venerabile, pur senza avere intelletto, e pur rimanendo immobile?¹⁷

Questo passo dimostra come la descrizione che Plotino fa dell'essere e dell'Intelletto è fortemente influenzata da quanto sostiene Platone nel *Sofista* e che, molto probabilmente, tutte le riprese (più o meno letterali) del fr. 3 DK di Parmenide, sono motivate non tanto dall'intenzione di ricollegarsi alla filosofia di Parmenide quanto, piuttosto, da quella di ribadire ciò che aveva detto Platone a proposito di essere e pensiero, sottolineandolo con un'espressione arcaica (quale appunto doveva apparire il fr. 3 DK) per conferirgli maggiore autorevolezza. Lo stretto legame che, secondo Plotino, unisce Parmenide e Platone emerge soprattutto in V 1 [10], 8: rimando l'analisi dettagliata della questione al capitolo dedicato interamente alle rassegne.

16 Cfr. V 4 [7], 2. 43-44: Τὸ γὰρ ὄν οὐ νεκρὸν οὐδὲ οὐ ζωὴ οὐδὲ οὐ νοῦν· νοῦς δὴ καὶ ὄν ταῦτόν.

17 Cfr. Plat., *Soph.* 248 e 7 - 249 a 2: Ὡς ἀληθῶς κίνησιν καὶ ζωὴν καὶ ψυχὴν καὶ φρόνησιν ἢ ῥαδίως πεισθησόμεθα τῷ παντελῶς ὄντι μὴ παρῆναι, μηδὲ ζῆν αὐτὸ μηδὲ φρονεῖν, ἀλλὰ σεμνὸν καὶ ἅγιον, νοῦν οὐκ ἔχον, ἀκίνητον ἔστὸς εἶναι;

10. IV 7 [2], 9. 11

L'obiettivo di IV 7 [2] è quello di dimostrare l'immortalità dell'anima, la quale viene descritta come il principio di movimento in grado di trasmettere il moto agli enti e la vita ai corpi. Quest'ultimo punto viene messo in evidenza sottolineando che non tutti gli enti ricevono la vita da altro, poiché esiste una natura che la possiede in maniera originaria ed eternamente:

Di certo infatti non tutti gli enti ricevono la vita dall'esterno; altrimenti procederebbero all'infinito; ma è necessario che vi sia una certa natura che viva originariamente, la quale deve essere di necessità imperitura e immortale, poiché è principio di vita anche per gli altri enti.¹⁸

Per parlare dell'eternità dell'anima, Plotino usa i due aggettivi «ἀνώλεθρον» e «ἀθάνατον»: come segnala l'*Index Fontium*, il primo, «ἀνώλεθρον», rimanda al fr. 8. 3 DK di Parmenide,¹⁹ dove appunto il filosofo designa l'essere come ingenerato e imperituro:

[...] Su questa via ci sono molti segnali / che l'essere è ingenerato e imperituro.²⁰

Tuttavia, la ripresa che Plotino fa di Parmenide non è diretta, in quanto la stessa espressione di 9. 11, cioè «ἀνώλεθρον καὶ ἀθάνατον» viene usata in riferimento all'anima da Platone in *Phaed.* 95 c 1:

Certo <è questa> la questione principale di ciò che cerchi: pretendi che si dimostri che la nostra anima sia imperitura e immortale, se un uomo, un filosofo in punto di morte, essendo fiducioso e ritenendo che una volta morto là starà molto meglio, che se avesse vissuto secondo un altro stile di vita, avrà fiducia ma non una fiducia sciocca e vana.²¹

18 Cfr. IV 7 [2], 9. 9-12: Οὐ γὰρ δὴ πάντα ἐπακτῶ ζωῆ χρηταί· ἢ εἰς ἄπειρον εἶσιν· ἀλλὰ δεῖ τινα φύσιν πρώτως ζῶσαν εἶναι, ἣν ἀνώλεθρον καὶ ἀθάνατον εἶναι δεῖ ἐξ ἀνάγκης, ἄτε ἀρχὴν ζωῆς καὶ τοῖς ἄλλοις οὖσαν.

19 Denis O' Brien sostiene che l'uso di questi due aggettivi da parte di Parmenide indica che l'eternità dell'essere da lui posta non deve essere intesa come l'atemporalità degli enti logico-matematici (del tipo: "quattro è un numero pari"), né come l'eterno presente dell'esistenza divina, bensì come una modalità di essere che si avvera incessantemente perché senza inizio né fine: cfr. D. O'Brien, *Temps et intemporalité chez Parménide*, "Les Études Philosophiques" 3 (1980), pp. 257-272.

20 Cfr. Parmenide, 28 B 8, vv. 2-3 DK: Ταύτη δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι / πολλὰ μάλ', ὡς ἀγέννητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν.

21 Cfr. Plat., *Phaed.* 95 b 8 - c 4: Ἔστι δὲ δὴ τὸ κεφάλαιον ὧν ζητεῖς· ἀξιοῖς ἐπιδειχθῆναι ἡμῶν τὴν ψυχὴν ἀνώλεθρόν τε καὶ ἀθάνατον οὖσαν, εἰ φιλόσοφος ἀνὴρ μέλλων ἀποθανεῖσθαι, θαρρῶν τε

Ritengo quindi che Plotino si serva di questi due aggettivi per parlare dell'immortalità dell'anima con l'intenzione di alludere a *Phaed.* c 1, piuttosto che ai versi di Parmenide.

11. III 7 [45], 5. 21

In III 7 [45], dove si affronta la questione del rapporto fra eternità e tempo, Plotino definisce l'eternità come una forma di vita infinita e completa, la quale può essere considerata come una manifestazione divina, dal momento che è una forma d'essere immutabile, identica e stabile:

E bene si potrebbe dire che l'eternità è dio che si mostra e si manifesta qual è, l'essere come immutabile, identico e stabile nella sua vita.²²

L'*Index Fontium* segnala che l'aggettivo «ἀτρεμῆς», «immutabile»,²³ viene usato in riferimento all'essere anche da Parmenide, nel fr. 8. 3-4 DK:

[...] che l'essere è ingenerato e imperituro / è infatti un intero, ed è immutabile e senza fine.²⁴

È interessante sottolineare che, fra gli autori presi in esame come possibili fonti di Plotino, nessuno usa l'aggettivo «ἀτρεμῆς» in riferimento all'essere; l'unico parallelo riscontrabile con III 7 [45], 5. 21 è un brano tratto dagli *Stromata* di Clemente, considerato dalla raccolta Diels-Kranz una delle fonti stesse del frammento 8. 3 :

Parmenide [...] su dio scrive circa questo: «assai numerosi, che l'essere è ingenerato e imperituro / è infatti un intero, ed è immutabile e senza fine».²⁵

Quindi, Clemente e Plotino, entrambi autori legati all'ambiente culturale

καὶ ἡγούμενος ἀποθανῶν ἐκεῖ εὖ πράξειν διαφερόντως ἢ εἰ ἐν ἄλλῳ βίῳ βιοῦς ἐτελεύτα, μὴ ἀνόητόν τε καὶ ἡλίθιον θάρρος θαρρήσει.

22 Cfr. III 7 [45], 5. 20-22: Καὶ καλῶς ἂν λέγοιτο ὁ αἰὼν θεὸς ἐμφαίνων καὶ προφαίνων ἑαυτὸν οἷός ἐστι, τὸ εἶναι ὡς ἀτρεμῆς καὶ ταῦτόν καὶ οὕτως καὶ τὸ βεβαίως ἐν ζωῇ.

23 L'aggettivo «ἀτρεμῆς» rimanda ad una metafora di tipo militare: definendo così l'essere, Parmenide ne descrive icasticamente la posizione occupata nei confronti della verità: cfr. G. Jameson, "Well- rounded Truth" and Circular Thought in Parmenides, "Phronesis" 3 (1958), pp. 15-30.

24 Cfr. Parmenide, 28 B 8, vv. 3-4 DK: Ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν,/ ἐστι γὰρ οὐλομελές τε καὶ ἀτρεμῆς ἢ δ' ἀτέλεστον.

25 Cfr. Clem., *Strom.* V 113: Π. δὲ [...] ὧδε πως περὶ τοῦ θεοῦ γράφει "πολλὰ ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν,/ ἐστι γὰρ οὐλομελές τε καὶ ἀτρεμῆς ἢ δ' ἀτέλεστον".

alessandrino, sembrano essere le fonti più antiche, oltre che per il fr. 3 DK, anche per il fr. 8. 3 DK.

12. III 7 [45], II. 3-4

Plotino torna a definire l'eternità con toni che ricordano il fr. 8 DK di Parmenide anche nel cap. 11, dove mostra come dall'eternità sia sorto il tempo:

Certo è necessario che noi ritorniamo di nuovo a quel modo d'essere che dicevamo essere caratteristico dell'eternità, quella vita immutabile, tutta insieme e senz'altro infinita, completamente stabile, che è ferma nell'Uno e rivolta all'Uno.²⁶

L'*Index Fontium* mette in relazione questo brano con il fr. 8. 4-6 DK di Parmenide:

Infatti è un intero, ed è immutabile e senza fine; / né era un tempo, né sarà, poiché adesso è tutto insieme / uno, continuo: infatti quale sua origine cercherai di esso?²⁷

Nel fr. 8. 4-6 DK ed in III 7 [45], II. 1-4 compaiono espressioni molto simili: Plotino infatti descrive il modo d'essere dell'eternità come «ἀτρεμῆ», «ὁμοῦ πᾶσαν» e «ἄπειρον»; già prima di lui, Parmenide aveva caratterizzato il vero essere come «ἀτρεμῆς» e «ὁμοῦ πᾶν», e aveva usato «ἀτέλεστον» che, in sostanza, è molto simile ad «ἄπειρον». Tuttavia, nessuno degli autori presi in considerazione quali possibili fonti di Plotino cita il fr. 8. 4-6 DK di Parmenide.

13. III 7 [45], II. 53-54

Plotino sostiene che l'eternità è un modo d'essere caratteristico dell'Intelletto, mentre il tempo è quello proprio dell'Anima, la quale presenta fra le sue caratteristiche principali quella di essere unitaria nel continuo:

26 Cfr. III 7 [45], II. 1-4: Δεῖ δὴ ἀναγαγεῖν ἡμᾶς αὐτοὺς πάλιν εἰς ἐκείνην τὴν διάθεσιν ἣν ἐπὶ τοῦ αἰῶνος ἐλέγομεν εἶναι, τὴν ἀτρεμῆ ἐκείνην καὶ ὁμοῦ πᾶσαν καὶ ἄπειρον ἤδη ζωὴν καὶ ἀκλινη πάντη καὶ ἐν ἐνὶ καὶ πρὸς ἓν ἐστῶσαν.

27 Cfr. Parmenide, 28 B 8, vv. 4-6 DK: Ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν, / ἐστι γὰρ οὐλομελές τε καὶ ἀτρεμῆς ἢ δ' ἀτέλεστον / οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, / ἔν, συνεχές· τίνα γὰρ γένναν διζήσεαι αὐτοῦ;

Anziché dell'indivisibilità e dell'unità, essa (*scil.*, l'Anima) è l'immagine dell'Uno, l'Uno nella continuità [...].²⁸

L'Anima infatti non ha l'indivisibilità e l'unità proprie dell'eternità (e dell'Intelletto), ma conserva un'immagine di essa pur scandendosi nella temporalità e nel sensibile. In questo passo l'*Index Fontium* coglie un ulteriore riferimento alla continuità dell'essere vero di cui parla Parmenide nel fr. 8. 6 DK.²⁹

14. VI 4 [22], 4. 25

Il trattato VI 4 [22], la prima parte della lunga discussione dell'integrità e dell'identità dell'essere, contiene nel cap. 4 un altro riferimento al fr. 8 DK, laddove Plotino spiega che l'essere intelligibile è molteplice e, in questo senso, è alterità:

L'essere infatti è tutto insieme, anche qualora sia, in questo modo, molteplice: infatti l'essere confina con l'essere, ed è tutto insieme, e l'Intelletto è molteplice per alterità, non per lo spazio, ed è tutto insieme.³⁰

L'idea che l'essere sia molteplice senza perdere la sua intrinseca unità è espressa in maniera tanto sintetica quanto efficace dall'espressione «ὁμοῦ πᾶν» che, come si è visto analizzando III 7 [45], 11. 3-4, è attestata anche nel fr. 8. 5 DK di Parmenide.³¹ Inoltre, anche l'espressione «ἐὸν [...] ἐόντι πελάζει», che allude alla coesione ed alla continuità dell'essere, è una ripresa letterale di Parmenide, e precisamente di 8. 25 DK:

Perciò tutto è continuo: l'essere infatti confina con l'essere.³²

I versi del fr. 8 DK che Plotino riporta, però, non sono attestati negli altri autori antichi considerati come sue possibili fonti.

15. VI 6 [34], 18. 7

Nello scritto VI 6 [34], dedicato interamente alla natura dei numeri, Plotino

28 Cfr. III 7 [45], 11. 53-54: [...] Ἀντὶ δὲ ἀδιαστάτου καὶ ἐνὸς εἰδῶλον τοῦ ἐνὸς τὸ ἐν συνεχεῖαι ἔν, [...].

29 Cfr. Parmenide, 28 B 8, vv. 4-6 DK.

30 Cfr. VI 4 [22], 4. 24-26: Ὅμοῦ γὰρ πᾶν τὸ ὄν, κἂν πολὺ οὕτως ἦ· ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει, καὶ πᾶν ὁμοῦ, καὶ νοῦς πολὺς ἑτερότητι, οὐ τόπω, ὁμοῦ δὲ πᾶς.

31 Cfr. Parmenide, 28 B 8, vv. 5-6 DK.

32 Cfr. Parmenide, 28 B 8, v. 25 DK: Τῶι ξυνεχῆς πᾶν ἐστίν· ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει.

spiega anche quale funzione essi abbiano nell'intelligibile. Nel cap. 18, infatti, si dice che lì il numero, come ogni altra realtà, è infinito poiché limiti e misure non servono:

Ma quello che è, è tutto, in quanto è uno, e insieme e intero certo, e non è determinato da un certo limite, ma è quello che è poiché è in se stesso.³³

L'*Index Fontium* considera questo passo come un riferimento al fr. 8. 5-6 DK di Parmenide,³⁴ poiché in entrambi i testi si dice che l'essere è uno, «έν», e tutto insieme, «όμοῦ πᾶν».

16. VI 6 [34], 18. 42

Un altro riferimento al fr. 8. 6 DK di Parmenide in VI 6 [34], 18 viene colto dall'*Index Fontium* qualche riga dopo:

E se ci fosse qualcosa di contrario, esso non subirebbe nulla da questo contrario; se questo (*scil.*, un contrario) ci fosse, non questo avrebbe creato l'essere, ma un altro anteriore a lui e comune (*scil.*, a entrambi i contrari), e quello allora sarebbe stato l'essere; cosicché in questo modo dice bene Parmenide che uno è l'essere.³⁵

Come si è visto, l'unicità è uno degli attribuiti che Parmenide riconosce all'essere nel già citato fr. 8. 6 DK;³⁶ tuttavia, una tesi del genere viene ripetuta e attribuita all'antico filosofo anche da Platone in un passo del *Parmenide*:

Tu infatti nei tuoi versi dici che uno è il tutto e di ciò fornisci delle prove in modo eccellente.³⁷

Platone, sebbene riporti che per Parmenide l'unicità è attribuito del tutto e non dell'essere, non è poi molto lontano da Plotino, visto che entrambi riconoscono

33 Cfr. VI 6 [34], 18. 6-8: Ἄλλ' ὅς ἐστι, πᾶς ἐστὶν ἐν ὧν καὶ ὁμοῦ καὶ ὅλος δὴ καὶ οὐ περιειλημμένος πέρατι τινι, ἀλλ' ἑαυτῷ ὧν ὅς ἐστι.

34 Cfr. Parmenide, 28 B 8, vv. 5-6 DK.

35 Cfr. VI 6 [34], 18. 39-42: Καὶ εἰ ἐναντίον τι ἦν, ἀπαθὲς ἂν ἦν τοῦτο ὑπ' αὐτοῦ τοῦ ἐναντίου· ὃν δὲ αὐτὸ οὐκ ἂν τοῦτο ἐποίησεν ὄν, ἀλλ' ἕτερον πρὸ αὐτοῦ κοινόν, καὶ ἦν ἐκεῖνο τὸ ὄν· ὥστε ταύτη Παρμενίδης ὀρθῶς ἐν εἰπῶν τὸ ὄν· [...].

36 Cfr. Parmenide, 28 B 8, vv. 5-6 DK.

37 Cfr. Plat., *Parm.*, 128 a 7 - b 2: Σὺ μὲν γὰρ ἐν τοῖς ποιήμασιν ἐν φηῖς εἶναι τὸ πᾶν, καὶ τούτων τεκμήρια παρέχει καλῶς τε καὶ εὖ· ὁδε δὲ αὖ οὐ πολλά φησιν εἶναι, τεκμήρια δὲ καὶ αὐτὸς πάμπολλα καὶ παμμεγέθη παρέχεται.

che il presocratico ha posto un'unità superiore ed anteriore alla molteplicità di un insieme composito, sia esso il cosmo o l'essere. Visto che l'unicità dell'essere parmenideo era ben nota agli antichi, non è necessario pensare che quanto Plotino riporta in VI 6 [34], 18. 42 dipenda direttamente dai versi di Parmenide.

17. IV 3 [27], 5. 5-6

In IV 3 [27], la prima parte del trattato sulla aporie relative all'anima, Plotino sostiene che nell'intelligibile nessun essere viene mai meno o perisce, a differenza di quanto invece accade quotidianamente nel sensibile:

Oppure, nessuno degli enti perisce; poiché lassù le intelligenze non periscono, perché non sono divise nella corporeità, rivolte verso l'uno, ma ciascuna resta nell'alterità, avendo ciò che è l'essere.³⁸

L'*Index Fontium* mette in relazione questo con il fr. 8. 19 DK:

In che modo poi l'essere potrebbe perire? In che modo l'essere potrebbe nascere?³⁹

Tuttavia, ciò che riporta Plotino è un riferimento assai vago al frammento di Parmenide: infatti, che l'essere intelligibile sia eterno ed immortale non è un'idea che può essere messa in relazione solo ed esclusivamente con il fr. 8. 19 DK.

18. IV 7 [2], 9. 16 - 19

Anche in IV 7 [2], trattato dedicato all'immortalità dell'anima, Plotino ribadisce che l'essere vero è eterno:

Da dove infatti esso (*scil.*, l'essere primo) nascerebbe, e verso che cosa morirebbe? E se bisogna considerare l'attributo dell'essere, sarà necessario che esso non sia talvolta essere e talvolta non essere.⁴⁰

Come nel caso di IV 3 [27], 5. 5-6, l'*Index Fontium* mette in relazione l'osservazione fatta da Plotino circa l'eternità dell'essere autentico con il già citato

38 Cfr. IV 3 [27], 5. 5-7: Ἡ ἀπολείται οὐδὲν τῶν ὄντων· ἐπεὶ κακεῖ οἱ νόες οὐκ ἀπολοῦνται, ὅτι μή εἰσι σωματικῶς μεμερισμένοι, εἰς ἓν, ἀλλὰ μένει ἕκαστον ἐν ἑτερότητι ἔχον τὸ αὐτὸ ὃ ἐστὶν εἶναι.

39 Cfr. Parmenide, 28 B 8, v. 19 DK: Πῶς δ' ἂν ἔπειτ' ἀπόλοιτο ἕόν; πῶς δ' ἂν κε γένοιτο;

40 Cfr. IV 7 [2], 9. 16-19: Πόθεν γὰρ ἂν καὶ γένοιτο, ἢ εἰς τί ἀπόλοιτο; Καὶ εἰ δεῖ ἐπαληθεύειν τὴν τοῦ ὄντος προσηγορίαν, αὐτὸ οὐ ποτὲ μὲν εἶναι, ποτὲ δὲ οὐκ εἶναι δεήσει.

fr. 8. 19 DK,⁴¹ sebbene in realtà non credo che sia necessario considerare questa idea come il risultato dell'influsso di Parmenide.

19. *Conclusion*

Degli eleati, Plotino menziona nelle *Enneadi* il solo Parmenide e, precisamente, soltanto due frammenti: il fr. 3 DK e alcuni versi del lungo fr. 8 DK.

Riferimenti (letterali e non) al fr. 3 DK sono presenti in I 4 [46], 10. 5-6, III 5 [50], 7. 49-53, III 8 [30], 8. 6-8, V 6 [24], 6. 21-22, V 9 [5], 5. 29-30, VI 7 [38], 41. 18, I 7 [54], 1. 19-20, V 1 [10], 4. 26-29 e V 4 [7], 2. 44, ed in ogni passo sono funzionali a descrivere il mondo intelligibile. Non è possibile rintracciare la fonte da cui Plotino ha attinto il frammento, visto che, da un lato, non si ha la prova inconfutabile che egli citasse a partire dal poema stesso di Parmenide e, dall'altro, nessun altro autore antico dà prova di conoscere meglio di lui il contesto da cui il frammento è ripreso; tuttavia, il fatto che anche Clemente lo abbia citato negli *Stromata* (sebbene dando l'impressione di non conoscerne pienamente il significato), dimostra che il fr. 3 DK circolava nell'ambito culturale alessandrino in cui Plotino aveva completato la propria formazione filosofica.

Come si è visto, l'altro frammento parmenideo a cui Plotino fa riferimento è il fr. 8 DK, di cui cita qualche verso in IV 7 [2], 9. 11, III 7 [45], 5. 21, 11. 3-4 e 53-54, VI 4 [22], 4. 25 e VI 6 [34], 18. 7 e 42: analogamente a quanto avviene per il fr. 3 DK, anche le riprese del fr. 8 DK consentono a Plotino di esporre alcuni aspetti fondamentali del mondo intelligibile. Quindi, diversamente da quanto avviene con altri pensatori antichi, Plotino menziona sempre Parmenide e le sue teorie "in positivo", per così dire, e cioè senza avere mai l'intenzione di confutarlo, ma con l'obiettivo di dimostrare che la propria visione del mondo intelligibile (in particolar modo per quanto riguarda l'aspetto dell'essere, ancor più di quello che rimanda all'Intelletto ed al pensiero) riprende ciò che quell'antico pensatore aveva già sostenuto.

Due riprese del fr. 8. 19 DK si hanno anche in IV 3 [29], 5. 5-6 e IV 7 [2], 9. 16-19, ma, visto che riguardano l'idea che l'essere sia eterno e imperituro, è difficile sostenere che Plotino possa essere entrato in contatto con questa concezione solo attraverso una lettura diretta di Parmenide.

41 Cfr. Parmenide, 28 B 8, v. 19 DK.

L'importanza di Parmenide, ed il particolare rapporto che sussiste fra le sue concezioni e quelle di Platone, emerge anche in V 1 [10], 8. 18-23; questo passo però verrà discusso e analizzato nella sezione dedicata alle rassegne degli antichi contenute nelle *Enneadi*, perché solo alla luce di quanto viene detto a proposito di tutti i predecessori si può comprendere pienamente che significato aveva assunto la filosofia di Parmenide agli occhi di Plotino.

9.

Dalla tarda antichità all'antichità:

Plotino interprete della filosofia degli antichi

1. *Introduzione*

In questo capitolo vorrei esaminare i riferimenti collettivi agli antichi pensatori che troviamo nelle *Enneadi*. Tali riferimenti sono di due tipi: da un lato troviamo infatti delle vere e proprie rassegne, in cui Plotino nomina esplicitamente alcuni filosofi riportandone citazioni e teorie; dall'altro invece si hanno dei riferimenti estremamente generici, con cui Plotino menziona alcune teorie senza però dire con esattezza chi le abbia sostenute.

In questo capitolo una particolare attenzione verrà dedicata alle rassegne di IV 8 [6] e V 1 [10], che saranno però analizzate a partire però da una prospettiva diversa rispetto a quella degli altri studi condotti precedentemente: come ho fatto per tutti i passi analizzati in questa tesi, proverò a rintracciare nelle opere di altri autori antichi le notizie e le interpretazioni riferite da Plotino, per comprendere se veramente tutto ciò che egli riporta derivi da una dossografia, o se piuttosto non sia il risultato di una rielaborazione originale che lo ha indotto ad unire autonomamente elementi trovati in opere di autori diversi. Inoltre, benché la presente ricerca riguardi esclusivamente i riferimenti ai presocratici, analizzando le rassegne dei predecessori contenuti nelle *Enneadi* non si può non prendere in considerazione anche quanto Plotino riferisce a proposito di Platone e di Aristotele, visto che il ruolo a loro assegnato all'interno della tradizione di pensiero qui delineata consente di comprendere meglio anche il modo in cui gli altri pensatori qui menzionati venivano letti e interpretati. Grazie all'analisi delle rassegne di IV 8 [6] e di V 1 [10], e dei passi in cui Plotino chiama in causa l'insieme dei suoi predecessori, spero di mettere in luce la visione che egli aveva della filosofia greca nel suo complesso.

2. *IV 8 [6], 1. 18-23*

Nel trattato IV 8 [6] Plotino affronta la questione, assai complessa, dei motivi che hanno spinto l'anima a discendere nel sensibile, e del tipo di relazione che

essa intrattiene con il corpo dopo essersi incarnata. Fin dalle prime righe del trattato, infatti, Plotino afferma che l'anima appartiene ad un ordine di realtà sovrasensibile, e lo dimostra facendo appello alle proprie esperienze personali,¹ al proprio risveglio dal sogno corporeo (ἐγρήγορσις) che gli dà la consapevolezza di poter vivere la vita più nobile unificandosi con il divino e ponendosi al di sopra di ogni altro intelligibile.²

All'unione con il divino però segue la discesa dall'intuizione alla ragione discorsiva, e la consapevolezza dell'origine divina dell'anima fa sorgere subito l'interrogativo sul perché essa, che ha una natura intelligibile, si degradi incarnandosi e, malgrado riesca a ritornare alla propria origine, non può esimersi dal ridiscendere ancora una volta nel sensibile.³

Plotino si dichiara fin da subito ben consapevole che l'interrogativo da lui posto non è nuovo, e costruisce una rassegna di opinioni e citazioni di coloro che, fra gli antichi, hanno affrontato la questione, per dimostrare che la risposta è già stata trovata dalla tradizione filosofica greca e può essere riscoperta mediante un lavoro di esegesi.⁴

In IV 8 [6], 1. 11-23 si legge:

Eraclito infatti, il quale ci invita a indagare questo (*scil.*, perché l'anima si trovi in un corpo), ponendo passaggi⁵ necessari da un contrario all'altro, e dicendo «via in su e in giù»⁶ e «mutando riposa»⁷ e «è fatica lavorare e obbedire agli stessi padroni»,⁸ lascia intravedere il suo ragionamento, trascurando di renderlo chiaro a noi, forse perché, secondo lui, ciascuno deve

1 Il trattato inizia con l'avverbio «πολλάκις», «spesso», con cui Plotino indica di aver avuto più volte l'esperienza del risveglio dal corpo, che gli dà la consapevolezza della natura intelligibile e divina dell'anima: cfr. IV 8 [6], 1.1.

2 Cfr. IV 8 [6], 1. 1-8.

3 Cfr. IV 8 [6], 1. 8-11.

4 In realtà la risposta che viene data in IV 8 [6] alle questioni relative all'incarnazione dell'anima non ha niente a che vedere con la tradizione filosofica greca: infatti Plotino espone in questo trattato la teoria dell'anima non discesa, secondo cui l'anima, pur dividendosi nei corpi e nelle parti del corpo, resta comunque unica e unitaria poiché la sua facoltà più elevata, ossia quella razionale, permane nell'intelligibile anche a seguito dell'incarnazione. Fra gli studiosi prevale la tendenza ad attribuire a Plotino la paternità di tale teoria; tuttavia John Phillips ha ipotizzato che questa non fosse in realtà un'elaborazione originale di Plotino, bensì la ripresa di tesi di Numenio e, a sostegno della sua conclusione, cita i riferimenti alla teoria dell'anima non discesa presenti nel commento al *Timeo* di Calcidio (cfr. *In Tim.* 27-31 e 54-55) che, secondo lui, dipenderebbero non da Plotino ma da Numenio: cfr. J. Phillips, *Numenian Psychology in Calcidius?*, "Phronesis" 48, 2003, pp. 132-151, in part. pp. 144-151.

5 Cfr. Eraclito, 22 B 90 DK.

6 Cfr. Eraclito, 22 B 60 DK.

7 Cfr. Eraclito, 22 B 84a DK.

8 Cfr. Eraclito, 22 B 84b DK.

ricercare da sé, come anche lui ricercando ha trovato.⁹

Empedocle, poi, avendo detto che è legge per le anime colpevoli di cadere quaggiù ed essendo divenuto egli stesso esule per decreto divino, è giunto confidando nella folle Contesa,¹⁰ ed ha svelato ciò a cui anche Pitagora, credo, ed i suoi seguaci alludevano in modo oscuro riguardo a questo ed a molti altri argomenti. Ma egli anche per la forma poetica non è stato chiaro.

Ci rimane allora il divino Platone, il quale ha detto numerose e belle cose sull'anima e sulla sua discesa quaggiù ha discusso in molti passi dei suoi dialoghi, cosicché abbiamo la speranza di apprendere da lui qualcosa di chiaro. Che cosa dice allora questo filosofo? Non sembrerà dire la stessa cosa dappertutto, affinché uno avrebbe potuto conoscere facilmente il suo proposito, ma disprezzando ovunque l'intero sensibile e biasimando la comunanza dell'anima con il corpo, dice che l'anima è *in catene*¹¹ e che è sepolta in esso,¹² e che è *grande il discorso pronunciato nei Misteri*,¹³ che dice che l'anima è in carcere; e *la caverna* per lui,¹⁴ come per Empedocle *l'antro*,¹⁵ indica - mi sembra - questo universo, dove dice che *liberazione dalle catene*¹⁶ e *ascesa dalla caverna*¹⁷ per l'anima sono *il viaggio* verso l'intelligibile.¹⁸ E nel *Fedro* la *perdita delle ali* è la causa della sua caduta quaggiù;¹⁹ e dei *cicli* secondo lui portano di nuovo quaggiù l'anima che era risalita,²⁰ e dei *giudizi*²¹ ne inviano altre quaggiù, e delle *sorti*, dei *casi* e delle *necessità*.²² Ed egli, pur biasimando in tutti questi brani l'arrivo dell'anima nel corpo, nel *Timeo* parlando di questo universo loda il cosmo e dice che esso è un *dio beato*²³ e che l'anima è stata data dal *buon demiurgo*²⁴ affinché questo cosmo fosse *intelligente*,²⁵ in quanto era necessario che esso fosse

9 Cfr. Eraclito, 22 B 101 DK.

10 Cfr. Empedocle, 31 B 115, vv. 13-14 DK.

11 Cfr. Plat., *Phaed.*, 65 c 11- d 1; 67 d 1.

12 Cfr. Plat., *Crat.*, 400 c 2.

13 Cfr. Plat., *Phaed.*, 62 b 2-5.

14 Cfr. Plat., *Resp.*, VII, 514 a 5.

15 Cfr. Empedocle, 31 B 120 DK.

16 Cfr. Plat., *Resp.* VII, 515 c 4-5.

17 Cfr. Plat., *Resp.* VII, 517 b 4-5.

18 Cfr. Plat., *Resp.* VII, 517 b 4-5.

19 Cfr. Plat., *Phaedr.*, 246 a 2 - 247 c 2.

20 Cfr. Plat., *Phaedr.*, 247 d 5.

21 Cfr. Plat., *Phaedr.*, 249 a 6.

22 Cfr. Plat., *Resp.* X, 619 d 7.

23 Cfr. Plat., *Tim.*, 34 b 8-9.

24 Cfr. Plat., *Tim.*, 29 a 3.

25 Cfr. Plat., *Tim.*, 30 b 8.

intelligente, ma senza anima non sarebbe potuto esserlo.²⁶ Dunque per questo motivo sono state mandate dal dio sia l'anima dell'universo sia quella di ciascuno di noi, affinché esso (*scil.*, il cosmo) fosse perfetto:²⁷ poiché era necessario che anche nel cosmo sensibile vi fossero questi stessi generi dei viventi, quanti ce ne sono in quello intelligibile.²⁸

In questo brano Plotino sostiene che della natura divina dell'anima e della sua caduta nel sensibile hanno parlato gli esponenti della tradizione di pensiero che nasce con Pitagora e comprende Eraclito, Empedocle e Platone. Tale tradizione non è però del tutto omogenea al suo interno poiché i suoi rappresentanti, pur sostenendo le medesime teorie, non sono stati ugualmente chiari ed espliciti nel riferirle. Eraclito infatti ha parlato per enigmi e allusioni, forse per stimolare gli altri a intraprendere la ricerca, che non può che essere individuale ed autonoma; ciò che Eraclito suggerisce viene riferito anche da Empedocle il quale, con una serie di immagini, descrive l'incarnazione come un'esilio a cui l'anima viene è condannata a seguito di una colpa commessa, probabilmente rivelando ciò a cui anche i pitagorici accennavano. I pitagorici alludono («ἠνίττοντο»), Eraclito lascia intravedere il suo ragionamento («εἰκάζειν ἔδωκεν»), Empedocle svela («παρεγύμνου») ma non è stato chiaro anche a causa della forma poetica («καὶ διὰ ποίησιν οὐ σαφεῖ εἶναι»): l'unica possibilità che rimane per capire perché l'anima

26 Cfr. Plat., *Tim.*, 30 b 1-6.

27 Cfr. Plat., *Tim.*, 92 c 8.

28 Cfr. IV 8 [6], 1. 11-50: Ὁ μὲν γὰρ Ἡράκλειτος, ὃς ἡμῖν παρακελεύεται ζητεῖν τοῦτο, «ἀμοιβὰς» τε «ἀναγκαίᾳς» τιθέμενος «ἐκ τῶν ἐναντίων, ὀδόν» τε «ἀνω κάτω» εἰπὼν καὶ «μεταβάλλον ἀναπαύεται» καὶ «κἀματός ἐστι τοῖς αὐτοῖς μοχθεῖν καὶ ἄρχεσθαι» εἰκάζειν ἔδωκεν ἀμελήσας σαφῆ ἡμῖν ποιῆσαι τὸν λόγον, ὡς δέον ἴσως παρ' αὐτῷ ζητεῖν, ὥσπερ καὶ αὐτὸς ζητήσας εὔρεν. Ἐμπεδοκλῆς τε εἰπὼν ἀμαρτανούσαις νόμον εἶναι ταῖς ψυχαῖς πεσεῖν ἐνταῦθα καὶ αὐτὸς «φυγὰς θεόθεν» γενόμενος ἦκειν «πίσυνος μαινομένῳ νείκει» τοσοῦτον παρεγύμνου, ὅσον καὶ Πυθαγόρας, οἶμαι, καὶ οἱ ἀπ' ἐκείνου ἠνίττοντο περὶ τε τούτου περὶ τε πολλῶν ἄλλων. Τῷ δὲ παρῆν καὶ διὰ ποίησιν οὐ σαφεῖ εἶναι. Λεῖπεται δὴ ἡμῖν ὁ θεῖος Πλάτων, ὃς πολλὰ τε καὶ καλὰ περὶ ψυχῆς εἶπε περὶ τε ἀφίξεως αὐτῆς πολλαχῆ εἴρηκεν ἐν τοῖς αὐτοῦ λόγοις, ὥστε ἐλπίδα ἡμῖν εἶναι λαβεῖν παρ' αὐτοῦ σαφές τι. Τί οὖν λέγει ὁ φιλόσοφος οὗτος; Οὐ ταῦτόν λέγων πανταχῆ φανεῖται, ἵνα ἂν τις ἐκ ῥαδίας τὸ τοῦ ἀνδρὸς βούλημα εἶδεν, ἀλλὰ τὸ αἰσθητὸν πᾶν πανταχοῦ ἀτιμάσας καὶ τὴν πρὸς τὸ σῶμα κοινωνίαν τῆς ψυχῆς μεμψάμενος ἐν «δεσμῶ» τε εἶναι καὶ τεθάφθαι ἐν αὐτῷ τὴν ψυχὴν λέγει, καὶ «τὸν ἐν ἀπορρήτοις λεγόμενον λόγον μέγαν» εἶναι, ὃς «ἐν φρουρᾷ» τὴν ψυχὴν φησιν εἶναι· καὶ «τὸ σπήλαιον» αὐτῷ, ὥσπερ Ἐμπεδοκλεῖ τὸ «ἄντρον», τόδε τὸ πᾶν — δοκῶ μοι — λέγειν, ὅπου γε «λύσειν τῶν δεσμῶν» καὶ «ἄνοδον» ἐκ τοῦ σπηλαίου τῆ ψυχῆ φησιν εἶναι τὴν «πρὸς τὸ νοητὸν» πορείαν. Ἐν δὲ Φαίδρω πτερορρύησιν αἰτίαν τῆς ἐνταῦθα ἀφίξεως· καὶ περίοδοι αὐτῷ ἀνελοῦσαν ἄλιν φέρουσι τῆδε, καὶ κρίσεις δὲ καταπέμπουσιν ἄλλας ἐνταῦθα καὶ κλήροι καὶ τύχαι καὶ ἀνάγκαι. Καὶ ἐν τούτοις ἅπασι μεμψάμενος τὴν τῆς ψυχῆς ἄφιξιν πρὸς σῶμα, ἐν Τιμαίῳ περὶ τοῦδε τοῦ παντὸς λέγων τὸν τε κόσμον ἐπαίνει καὶ «θεὸν» λέγει εἶναι «εὐδαίμονα» τὴν τε ψυχὴν παρὰ «ἀγαθοῦ τοῦ δημιουργοῦ» πρὸς τὸ «ἐννοῦν» τόδε τὸ πᾶν εἶναι δεδόσθαι, ἐπειδὴ ἔννοον μὲν αὐτὸ ἔδει εἶναι, ἄνευ δὲ ψυχῆς οὐχ οἷόν τε ἦν τοῦτο γενέσθαι. Ἡ τε οὖν ψυχὴ ἢ τοῦ παντὸς τούτου χάριν εἰς αὐτὸ παρὰ τοῦ θεοῦ ἐπέμφθη, ἢ τε ἐκάστου ἡμῶν, πρὸς τὸ τέλεον αὐτὸ εἶναι· ἐπειδὴ ἔδει, ὅσα ἐν νοητῷ κόσμῳ, τὰ αὐτὰ ταῦτα γένη ζῶων καὶ ἐν τῷ αἰσθητῷ ὑπάρχειν.

si trovi in un corpo ci è data da Platone, che ha affrontato l'argomento a più riprese. Tuttavia, discutere di questo tema da una prospettiva platonica non è affatto semplice: infatti, come Plotino stesso riconosce, Platone in alcuni scritti sembra considerare la permanenza dell'anima nel corpo come una condanna, una punizione da espiare, mentre nel *Timeo* egli valuta positivamente questo fenomeno poiché è proprio grazie alla presenza dell'anima che il cosmo è un dio beato, intelligente e perfetto.²⁹ Nel corso del trattato, Plotino risolverà questa aporia dimostrando che la tradizione è unitaria e che Platone non si contraddice, in quanto l'incarnazione dell'anima è dovuta ad una necessità cosmologica, per la quale ogni anima ha una naturale tendenza («ὄρεξις») a prendersi cura della corporeità, ed è proprio in virtù di questa sua propensione che esiste il mondo fisico.³⁰

Plotino torna a far riferimento ai suoi predecessori anche qualche capitolo dopo, a 5. 5-7:

Di certo non sono in reciproca contraddizione la semina nel divenire o la discesa per il perfezionamento dell'universo, o la punizione o la caverna, o la necessità e la volontà, poiché la necessità implica la volontà, e l'essere nel corpo come un male; neppure (lo sono) l'esilio dal dio di Empedocle e il vagabondaggio, né la colpa da cui deriva l'espiazione, e neppure il riposo nella fuga di Eraclito, né in generale la discesa volontaria e, al contrario, involontaria.³¹

Parlando della fuga dal dio, del vagabondaggio, della pena e della colpa Empedocle riconosce che l'anima, scendendo nel divenire, passa ad un luogo inferiore rispetto alla sua vera natura. Le immagini usate da Empedocle vengono messe in relazione da Plotino con «il riposo nella fuga» e «la discesa volontaria e quella involontaria» di cui parla Eraclito e con una serie di espressioni usate da Platone. Riprendendo sinteticamente le espressioni già menzionate nel cap. 1, Plotino ribadisce che la tradizione cui fa riferimento è unitaria e che i pensatori esprimono, seppur con parole diverse, la medesima teoria.

29 Cfr. IV 8 [6], 1. 26-51.

30 Cfr. IV 8 [6], 5.

31 Cfr. IV 8 [6], 5. 1-7: Οὐ τοίνυν διαφωνεῖ ἀλλήλοις ἢ τε εἰς γένεσιν σπορὰ ἢ τε εἰς τελείωσιν κάθοδος τοῦ παντός, ἢ τε δίκη τό τε σπήλαιον, ἢ τε ἀνάγκη τό τε ἐκούσιον, ἐπεὶ περ ἔχει τὸ ἐκούσιον ἢ ἀνάγκη, καὶ τὸ ἐν κακῷ τῷ σώματι εἶναι· οὐδ' ἢ Ἐμπεδοκλέους φυγὴ ἀπὸ τοῦ θεοῦ καὶ πλάνη οὐδ' ἢ ἀμαρτία, ἐφ' ἢ ἢ δίκη, οὐδ' ἢ Ἡρακλείτου ἀνάπαυλα ἐν τῇ φυγῇ, οὐδ' ὅλως τὸ ἐκούσιον τῆς καθόδου καὶ τὸ ἀκούσιον αὐτῆς.

La caduta dall'intelligibile al sensibile è sì una degradazione per l'anima ma, di per sé, non è una colpa: lo diventa, però, se l'anima si confonde con il corpo al punto tale da perdere di vista la propria origine.³² Il rapporto con il corpo, inoltre, è diverso a seconda che si parli di anima cosmica o di anima individuale: mentre la prima non subisce alcuna alterazione ad opera del corpo del cosmo, che è perfetto ed obbedisce al primo cenno,³³ la seconda, avendo a che fare con un corpo di natura inferiore, che rischia continuamente di disperdersi, si trova sempre in grandi difficoltà e talvolta finisce per essere contaminata da ciò che, al contrario, dovrebbe governare.³⁴

La spiegazione che Plotino dà della discesa dell'anima nel sensibile è, almeno nelle intenzioni dell'autore, l'esegesi di ciò che è stato detto, più o meno velatamente, dagli antichi. Gli antichi a cui Plotino fa riferimento non sono, però, tutti i predecessori, ma solo gli appartenenti ad una ben precisa tradizione di pensiero inaugurata da Pitagora, e cioè Eraclito, Empedocle e Platone,³⁵ gli unici ad aver colto e trasmesso la verità sulla natura dell'anima e sulla sua unione con il corpo. Come ha messo in luce Burkert in *Plotin, Plutarch und die platonisierende Interpretation von Heraklit und Empedocles*,³⁶ nell'interpretare Eraclito ed Empedocle alla luce di Platone, Plotino si inserisce in una tradizione esegetica piuttosto corrente ad Alessandria; inoltre, anche Mansfeld all'interno del suo studio *Heresiology in Context. Hippolytus' Elenchos as a Source for Greek Philosophy*, dimostra che rassegne per certi aspetti analoghe a quella di IV 8 [6] (oltre che di V 1 [10]) vengono citate anche da Plutarco nel *De anima procreatione in Timaeo*, da Clemente negli *Stromata* e da Filone nelle

32 Cfr. IV 8 [6], 4. 10-30.

33 Cfr. IV 8 [6], 2. 15-18.

34 Cfr. IV 8 [6], 2. 5-15 e 26-30. Segnalo inoltre che, oltre all'anima cosmica e a quelle individuali, Plotino individua anche un terzo livello dell'anima, quello dell'anima universale, identificabile con l'Anima-ipostasi, che consiste nell'unione di tutte le anime considerate nel loro rapporto con l'Intelletto, e separatamente da qualsiasi corporeità.

35 Le testimonianze relative alla trasmigrazione delle anime che ci sono state trasmesse da Empedocle e Platone (oltre che da Pindaro ed Erodoto, non menzionati da Plotino) non autorizzano a ipotizzare una loro dipendenza dal pitagorismo, poiché dimostrano soltanto che essi erano a conoscenza di movimenti religiosi, impossibili da identificare con certezza, che credevano nella metempsicosi. Spesso si è sostenuto che tali movimenti fossero legati all'orfismo, con cui il pitagorismo sembra presentare alcuni punti in comune; tuttavia, in base alle informazioni in nostro possesso, sappiamo che i seguaci di questo movimento credevano nella preesistenza dell'anima rispetto alla vita terrena e in un al di là organizzato secondo un sistema di premi e punizioni, e non si hanno informazioni circa un ipotetico ciclo di reincarnazioni: cfr. L. Brisson, *Platon, Pythagore et les Pythagoriciens*, in M. Dixsaut, A. Brancacci (ed.), *Platon source des Présocratiques*, op. cit., pp. 21-46, in part. pp. 42-43.

36 Cfr. W. Burkert, *Plotin, Plutarch und die platonisierende Interpretation von Heraklit und Empedocles*, op. cit.

*Quaestiones in Genesim.*³⁷

Tuttavia, è bene sottolineare che le analogie rintracciate da Mansfeld fra Plotino ed altri autori della tarda antichità sono parziali. Infatti, in *De an. procr. in Tim.*, 27-28, Plutarco fa l'esegesi di *Tim.* 35 A-B, dove si parla della creazione dell'anima del mondo da parte del demiurgo, spiegando che grazie alla mescolanza di Identico e Diverso l'anima tiene assieme le somiglianze e le differenze dei numeri che producono la concordia nella diversità, di cui hanno parlato anche Empedocle (opponendo Amore e Contesa), Eraclito (sostenendo che l'armonia del cosmo è duplice, come lo sono l'arco e la lira), Parmenide (ponendo come principi Luce e Tenebra), e Anassagora (individuando nell'Intelletto e nell'Indefinito le cause prime). Come Plotino quindi, anche Plutarco discute della natura dell'anima da una prospettiva platonica menzionando, fra gli altri, Eraclito ed Empedocle, ma l'analogia fra i due autori finisce qui: infatti il tema di IV 8 [6] è la caduta dell'anima nel sensibile, mentre nel *De anima procreatione in Timaeo* si parla della costituzione dell'anima del mondo, e inoltre, i frammenti che Plotino richiama non sono gli stessi citati da Plutarco.³⁸

Parzialmente più affine a IV 8 [6] è quanto viene riportato negli *Stromata*. In *Strom.*, III 2, 12.1 - 21.1, Clemente dimostra che la morte è una liberazione per l'anima citando Pitagora, Eraclito, Empedocle e Platone, e cioè tutti i pensatori menzionati da Plotino. Tuttavia Clemente e Plotino, pur facendo appello alle medesime autorità, non riportano esattamente le stesse citazioni, poiché i frammenti di Eraclito e di Empedocle a cui fanno riferimento sono diversi.³⁹

Mansfeld segnala anche *Strom.*, V 1, 9. 1-7, dove Clemente torna a menzionare Empedocle ed Eraclito in relazione ai modi di purificare l'anima; anche questa volta, però, i frammenti riportati non sono quelli citati da Plotino.⁴⁰

Infine, Mansfeld inserisce nella stessa tradizione di Plutarco, Clemente e Plotino anche Filone, poiché anch'egli considera Empedocle ed Eraclito due autorità per quanto riguarda la discussione sulla natura dell'anima, pur nominandoli separatamente: in *Quaest. in Gen.* I 70-71 egli cita il fr. 115 DK di

37 Cfr. J. Mansfeld, *Heresiography in Context. Hippolytus' Elenchos as a Source for Greek Philosophy*, op. cit., pp. 286-290 (Plutarco), 311-312 (Clemente), 313-314 (Filone).

38 Come si è visto, Plotino cita di Eraclito i fr. 90, 60, 84 a-b DK e allude al fr. 101 DK, Plutarco invece il fr. 51 DK; per quanto riguarda Empedocle, Plotino parla dell'esilio del dio e della colpa commessa (facendo riferimento al fr. 115 DK), mentre Plutarco menziona soltanto le opposte forze di Amore e Contesa).

39 Clemente infatti cita, di Eraclito, il fr. 22 DK e, di Empedocle, i fr. 118, 125 e 124 DK.

40 Clemente riporta il fr. 114 DK di Empedocle e il fr. 28 DK di Eraclito.

Empedocle per dimostrare che la permanenza dell'anima sulla terra è in realtà un esilio, proprio come fa Plotino in IV 8 [6], 1. 19-20, e in *Quaest. in Gen.* IV 152 lo status dell'anima disincarnata viene descritto facendo riferimento al fr. 62 DK di Eraclito. L'affinità fra Filone e Plotino, quindi, consiste non tanto nelle autorità chiamate in causa da entrambi per discutere della natura dell'anima (Filone infatti non costruisce una rassegna analoga a quella di IV 8 [6], 1) ma, piuttosto, nell'usare il fr. 115 DK di Empedocle e, di conseguenza, l'immagine dell'esilio, per rappresentare la permanenza dell'anima nel mondo.

In sintesi, il confronto fra Plotino, Plutarco, Clemente e Filone sul modo di citare le teorie psicologiche di Eraclito e di Empedocle ha messo in luce che, come segnala Mansfeld, tutti questi autori considerano i due presocratici come autorità per quanto riguarda la discussione sulla natura dell'anima, ma al tempo stesso ne riportano frammenti diversi, e li inseriscono anche all'interno di contesti diversi. Tuttavia, si deve sottolineare che Plutarco cita Eraclito ed Empedocle in relazione alla composizione dell'anima cosmica, mentre Plotino, Filone e Clemente, e cioè tutti autori legati all'ambiente culturale alessandrino, li menzionano discutendo dell'anima individuale e della sua esistenza nel sensibile: è quindi possibile ipotizzare che ad Alessandria vi fosse una tradizione esegetica che considerava Eraclito ed Empedocle come i più autorevoli esponenti di un sapere relativo all'anima ed al suo destino, e che tale tradizione fosse leggermente diversa da quella di cui Plutarco si fa il portavoce.

Come si è visto nel primo capitolo, le citazioni dei presocratici in IV 8 [6] hanno attirato l'attenzione di molti studiosi, i quali le hanno analizzate per tentare di individuare da quali fonti esse dipendano. Per quanto riguarda questi brani la questione delle fonti quindi è già stata affrontata, e tutti coloro che se ne sono occupati concordano nel sostenere che Plotino dipenda da un'opera a carattere secondario (un manuale o, più probabilmente, una dossografia), che, come suggerisce Mansfeld, probabilmente appartiene alla medesima tradizione dei *Placita* di Aezio.⁴¹ Nelle prossime pagine tenterò di verificare questa ipotesi mettendo in evidenza eventuali assonanze fra quanto riporta Plotino e ciò che è attestato nelle opere di altri autori, *in primis* Platone e Aristotele.

41 Per l'analisi degli studi sulle rassegne plotiniane e la sintesi degli argomenti usati da Mansfeld, cfr. *supra*, cap. 1.

2.1. Eraclito

La rassegna di pensatori di IV 8 [6], 1 si apre, come si è visto, con Eraclito, il quale ha invitato a ricercare per quali motivi l'anima si trovi nel sensibile servendosi di alcune immagini enigmatiche. I passaggi necessari fra contrari sono sicuramente un rimando al fr. 90 DK, poiché il termine «ἀμοιβάς» riportato da Plotino sembra un'eco dell'eracliteo «ἀνταμοιβή»:

Tutte le cose sono scambi con il fuoco e il fuoco tutte le cose, come i beni con l'oro e l'oro con i beni.⁴²

Parlando della via in su e di quella in giù Plotino cita il fr. 60 DK:

La via in su e in giù è una sola e la medesima.⁴³

Per quanto riguarda invece le espressioni «μεταβάλλον ἀναπαύεται» e «κάματός ἐστι τοῖς αὐτοῖς μοχθεῖν καὶ ἄρχεσθαι», segnalo che Plotino è la fonte stessa dei frammenti nella raccolta Diels-Kranz, la quale li pone nella stessa sequenza in cui si trovano in IV 8 [6], 1:

Mutando si riposa.⁴⁴

È fatica lavorare e obbedire agli stessi padroni.⁴⁵

Infine, Plotino conclude la sequenza di citazioni eraclitee spiegando che le espressioni usate da Eraclito sono volutamente oscure, giacché devono servire da stimolo ad una ricerca personale, che lui stesso ha intrapreso. L'idea che l'indagine che Eraclito vuole sollevare sia individuale è suggerita, secondo l'interpretazione plotiniana, dal fr. 101 DK che in questo brano non viene citato esplicitamente ma al quale si allude:

Ho indagato me stesso.⁴⁶

Tutti questi frammenti vengono intesi da Plotino come indicazioni dal

42 Cfr. Eraclito, 22 B 90 DK (= Plut. *de E*, 8. 388): Ε. πυρός τε ἀνταμοιβή τὰ πάντα καὶ πῦρ ἀπάντων ὅκωσπερ χρυσοῦ χρήματα καὶ χρημάτων χρυσός.

43 Cfr. Eraclito, 22 B 60 DK (= Hippol. *Refut.* IX 10): Ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὄντη.

44 Cfr. Eraclito, 22 B 84a DK (= Plotin, IV 8, 1): Μεταβάλλον ἀναπαύεται.

45 Cfr. Eraclito, 22 B 84b DK (= Plotin, IV 8, 1): Κάματός ἐστι τοῖς αὐτοῖς μοχθεῖν καὶ ἄρχεσθαι.

46 Cfr. Eraclito, 22 B 101 DK (= Plut. *Adv. Colot.* 20. 1118 C): Ἐδιζήσαμην ἐμεωυτόν.

significato escatologico: benché non sia detto esplicitamente, l'anima è il soggetto sottinteso che passa da un contrario all'altro (ovvero, verosimilmente, dalla vita alla morte e viceversa), che percorre un'unica e stessa via in direzioni opposte (passando, dall'ottica plotiniana, dall'intelligibile al sensibile e dal sensibile all'intelligibile), che trova riposo nel cambiamento poiché è sempre costretta ad obbedire al medesimo padrone (anticipando così l'idea che l'anima si incarni per una necessità cosmologica, ossia per rendere vitale e quindi migliore il cosmo, e per un bisogno spontaneo e ineludibile insito nella sua natura, che la porta a prendersi cura della corporeità).

Dopo aver messo a confronto le citazioni di Plotino con le corrispondenti espressioni di Eraclito, possiamo adesso a ricercare in che modo questi frammenti sono stati citati e interpretati da altri autori noti a Plotino.

Dei frammenti eraclitei di IV 8 [6], Platone riporta soltanto il fr. 60 DK in due dialoghi, il *Filebo* e il *Fedone*. Nel *Filebo* si legge:

Dici benissimo. Ma, credo, infatti dici questo, che è necessario che accada sempre a noi una cosa di queste, come dicono i saggi: sempre infatti tutte le cose scorrono in alto e in basso.⁴⁷

Qui, l'espressione «ἄνω τε καὶ κάτω» non fa riferimento ai passaggi ed ai mutamenti dell'anima, bensì alle due direzioni possibili in cui il corpo viene agitato provando piacere e dolore. Segnalo inoltre che il cambiamento cui sono soggetti i corpi sono espressi con «ἅπαντα [...] ῥεῖ», espressione che allude al perenne divenire eracliteo: quindi, l'intera espressione «ἅπαντα ἄνω τε καὶ κάτω ῥεῖ» è da intendersi come un riferimento a Eraclito, e con essa Platone dimostra di intendere anche la «via in su e in giù» in relazione al continuo divenire della natura corporea, anziché al destino dell'anima.

Platone cita «ἄνω τε καὶ κάτω» anche nel *Fedone*, e ancora una volta parlando del mutamento dei corpi:

⁴⁷ Cfr. Plat., *Phileb.*, 43 a 1-3: Κάλλιστ' εἶπες. Ἀλλὰ γὰρ οἶμαι τόδε λέγεις, ὡς αἰεὶ τι τούτων ἀναγκαῖον ἡμῖν συμβαίνειν, ὡς οἱ σοφοὶ φασιν· αἰεὶ γὰρ ἅπαντα ἄνω τε καὶ κάτω ῥεῖ.

E soprattutto certo sai che coloro che perdono tempo con le antilogie finiscono per credere di esser diventati sapientissimi e di essere i soli ad aver capito che né fra le cose né fra i discorsi vi è nulla di sicuro né di stabile, ma tutti gli enti si muovono continuamente, come nell'Euripo, su e giù e in nessun momento nulla resta fermo in nessun punto.⁴⁸

Similmente a quanto avviene nel *Filebo*, anche nel *Fedone* Platone si serve di Eraclito per dimostrare che il mutamento incessante è la caratteristica fondamentale della corporeità. Quindi, per Platone ciò che percorre la strada in su e in giù non è l'anima con le sue incarnazioni, ma la natura fisica con i suoi continui cambiamenti.

Aristotele dà prova di conoscere il fr. 60 DK, sebbene non citi l'espressione «ἄνω τε καὶ κάτω». Nella *Fisica* infatti si legge:

Bisogna infatti che ci sia un atto per entrambi: infatti il movente è per la potenza, e il motore è per l'atto, ma è principio d'atto di un mobile, cosicché uno solo è l'atto di entrambi, come è lo stesso l'intervallo da uno a due e da due a uno, e la via in salita e quella in discesa.⁴⁹

In questo passo l'immagine della strada che, pur essendo percorribile nelle due opposte direzioni, è unica viene utilizzata come esempio per chiarire quale tipo di rapporto sussista fra l'atto del motore e quello del mosso; siamo quindi assai distanti sia dal divenire corporeo di cui parla Platone sia dalle vicende dell'anima cui allude Plotino.

Nel *De E apud Delphos* Plutarco riporta il fr. 90 DK, e questo passo costituisce la fonte stessa della raccolta Diels-Kranz:

48 Cfr. Plat., *Phaed.*, 90 c 1-5: Καὶ μάλιστα δὴ οἱ περὶ τοὺς ἀντιλογικοὺς λόγους διατρίψαντες οἴσθ' ὅτι τελευτῶντες οἴονται σοφώτατοι γεγονέναι καὶ κατανενοηκέναι μόνοι ὅτι οὔτε τῶν πραγμάτων οὐδενὸς οὐδὲν ὑγιᾶς οὐδὲ βέβαιον οὔτε τῶν λόγων, ἀλλὰ πάντα τὰ ὄντα ἀτεχνῶς ὥσπερ ἐν Εὐρίπῳ ἄνω κάτω στρέφεται καὶ χρόνον οὐδένα ἐν οὐδενὶ μένει.

49 Cfr. Arist., *Phys.* 202 a 15-19: Δεῖ μὲν γὰρ εἶναι ἐντελέχειαν ἀμφοῖν· κινητικὸν μὲν γὰρ ἐστὶν τῷ δύνασθαι, κινεῖν δὲ τῷ ἐνεργεῖν, ἀλλ' ἔστιν ἐνεργητικὸν τοῦ κινητοῦ, ὥστε ὁμοίως μία ἢ ἀμφοῖν ἐνέργεια ὥσπερ τὸ αὐτὸ διάστημα ἐν πρὸς δύο καὶ δύο πρὸς ἓν, καὶ τὸ ἄναντες καὶ τὸ κάταντες.

Infatti, come quella sostituisce a se stessa il cosmo e al contrario dal mondo di nuovo porta a termine se stessa, come dice Eraclito: « Il fuoco si trasforma in tutte le cose, e tutte nel fuoco, proprio come l'oro nei beni e i beni nell'oro », così l'incontro del cinque con se stesso non produce nulla di imperfetto né di estraneo, ma ha mutamenti determinati: infatti genera se stesso o la decade, cioè o qualcosa che gli è proprio o qualcosa di perfetto.⁵⁰

In questo passo Plutarco cita il frammento per mettere in luce che il numero cinque si comporta come il fuoco posto da Eraclito: in entrambi i casi infatti si ha una causa che, trasformandosi, produce il mondo, ossia un prodotto perfetto e intrinsecamente legato ad essa che, con il tempo, è destinato ad essere riassorbito nella sua origine.

Plutarco inoltre riporta anche il fr. 101 DK nell'*Adversus Colotem*, segnalando che, prima di Socrate, già Eraclito aveva parlato della necessità di indagare se stessi:

Eraclito, come avendo compiuto qualcosa di grande e di nobile, dice:
«Investigai me stesso».⁵¹

Plutarco stabilisce una relazione diretta fra il frammento di Eraclito e la prescrizione socratica di conoscere se stessi, ma non fa uno specifico riferimento alla natura dell'anima né ad una sua dimensione ultraterrena.

Il fr. 60 DK è attestato anche all'interno della raccolta di Von Arnim, fra le testimonianze su Crisippo. Cleomede riporta che la terra è dotata di una forza straordinaria e per questo riesce ad alimentare il cielo e gli astri senza mai consumarsi, poiché le sue perdite sono bilanciate da aria e cielo; è a questo processo che allude Eraclito parlando di una via in su e in giù:

Infatti, dice Eraclito, vi è la via in su e in giù, che per natura si sviluppa attraverso l'intera realtà e si trasforma, assecondando in tutto il demiurgo per la guida e la conservazione dell'insieme.⁵²

50 Cfr. Plut., *De E*, 388 E: Ὡς γὰρ ἐκείνην φυλάττουσαν ἐκ μὲν ἑαυτῆς τὸν κόσμον ἐκ δὲ τοῦ κόσμου πάλιν αὖ ἑαυτὴν ἀποτελεῖν 'πυρὸς τ' ἀνταμείβεσθαι πάντα' φησὶν ὁ Ἡράκλειτος 'καὶ πῦρ ἀπάντων, ὅκωσπερ χρυσοῦ χρήματα καὶ χρημάτων χρυσός': οὕτως ἢ τῆς πεμπάδος πρὸς ἑαυτὴν σύνοδος οὐδὲν οὔτ' ἀτελὲς οὔτ' ἀλλότριον γεννᾶν πέφυκεν, ἀλλ' ὀρισμένως ἔχει μεταβολάς· ἢ γὰρ αὐτὴν ἢ τὴν δεκάδα γεννᾶ, τουτέστιν ἢ τὸ οἰκεῖον ἢ τὸ τέλειον.'

51 Cfr. Plut., *Adv. Col.*, 1118 C: Ὁ δ' Ἡράκλειτος ὡς μέγα τι καὶ σεμνὸν διαπεπραγμένος 'ἐδιζήσαμην' φησὶν 'ἐμεωυτόν' [...].

52 Cfr. SVF, [B.f.], 572 (= Cleomedes, *Circul. doct.* I 11,75): Ὁδὸς γὰρ ἄνω κάτω, φησὶν ὁ

Il brano suggerisce che la via in su e in giù di Eraclito è data dallo scambio di esalazioni fra cielo e terra, grazie al quale l'equilibrio generale del cosmo può mantenersi inalterato nella sua globalità. A tale interpretazione sembra in parte far riferimento anche Diogene Laerzio il quale, nella sezione della sua opera dedicata ad Eraclito, afferma che il mondo esiste in virtù dei mutamenti, detti appunto «via in su e in giù», che altro non sono che condensazioni ed esalazioni:

Il mutamento è la via in su e in giù, secondo cui viene a nascere il cosmo. Il fuoco infatti, condensandosi, diventa umido e, fattosi ancora più consistente, diventa acqua, e l'acqua solidificandosi si trasforma in terra: e questa è la via in giù. Viceversa, poi, si scioglie la terra, dalla quale nasce l'acqua e da questa tutto il resto: egli infatti riconduce quasi tutte le cose alle evaporazioni dal mare; e questa è la via in su.⁵³

I passi di Cleomede e di Diogene Laerzio dimostrano quindi che alcuni pensatori, fra cui Crisippo (e come lui, probabilmente, la maggior parte degli stoici) considerarono la via in su e in giù di cui parla Eraclito come un riferimento alle condensazioni ed alle esalazioni con cui i quattro elementi naturali si spostano fra terra e cielo.

In conclusione, sulla base dei passi analizzati, possiamo affermare che l'interpretazione che Plotino dà delle espressioni eraclitee citate in IV 8 [6], 1 è molto originale, e non trova riscontro negli autori solitamente annoverati nelle sue fonti, che pure riportano i medesimi frammenti. Per quanto riguarda il fr. 60 DK, infatti, si è mostrato come esso venga utilizzato anche da Platone nel *Filebo* e nel *Fedone*, ed in entrambi i casi come un'immagine legata al divenire corporeo; il frammento compare anche nella *Fisica* (sebbene non come citazione vera e propria, ma come riferimento), e Aristotele se ne serve come di un'immagine efficace per dimostrare la sostanziale unità di due fenomeni logicamente distinti quali, appunto, l'atto del motore e quello del mosso; un'interpretazione ancora diversa viene data da Crisippo, che considera la via in su e in giù non tanto il

⁵³ Ἡράκλειτος, δι' ὅλης <τῆς> οὐσίας τρέπεσθαι καὶ μεταβάλλειν πεφυκίας, εἰς πᾶν <δὲ> τῷ δημιουργῷ ὑπέικουσης εἰς τὴν τῶν ὄλων διοίκησιν καὶ διαμονήν.

53 Cfr. Diog. Laerz., IX 8-9 (= Eraclito, 22 A 1 DK): [...] Καὶ τὴν μεταβολὴν ὁδὸν ἄνω κάτω, τόν τε κόσμον γίνεσθαι κατ' αὐτήν. (9) Πυκνούμενον γὰρ τὸ πῦρ ἐξυγραινέσθαι συνιστάμενόν τε γίνεσθαι ὕδωρ, πηγνύμενον δὲ τὸ ὕδωρ εἰς γῆν τρέπεσθαι· καὶ ταύτην ὁδὸν ἐπὶ τὸ κάτω εἶναι. Πάλιν τε αὖ τὴν γῆν χεῖσθαι, ἐξ ἧς τὸ ὕδωρ γίνεσθαι, ἐκ δὲ τούτου τὰ λοιπά, σχεδὸν πάντα ἐπὶ τὴν ἀναθυμίασιν ἀνάγων τὴν ἀπὸ τῆς θαλάττης· αὕτη δὲ ἐστὶν ἢ ἐπὶ τὸ ἄνω ὁδός.

mutamento generale connesso al divenire quanto, piuttosto, un ben preciso fenomeno di scambi di esalazioni fra terra e cielo, grazie al quale l'equilibrio cosmico si mantiene inalterato. Ben diverso da tutti questi appena citati invece è il significato che Plotino attribuisce al frammento, che vede in esso un'allusione ai passaggi fra intelligibile e sensibile compiuti dall'anima.

Il fr. 90 DK e il fr. 101 DK, invece, sono riportati dal solo Plutarco, ma ancora una volta essi vengono interpretati in maniera diversa da come fa Plotino: come si è visto, infatti, Plutarco non li mette mai in relazione né con la natura sovrasensibile dell'anima, né con il sapere relativo ad essa.

I frammenti 84 a e b DK, invece, non sono riportati da nessuno degli autori antichi presi in esame in questa tesi come possibili fonti di Plotino.

I pensatori che più si avvicinano a Plotino nell'interpretare la filosofia di Eraclito come un'insieme di allusioni ed enigmi relativi all'origine divina e intelligibile dell'anima sono, come ha segnalato Mansfeld, Clemente e Filone, i quali però non riportano la stessa rassegna di frammenti citata in IV 8 [6], 1. Comunque, questo dimostra che l'interpretazione dei detti eraclitei ripresa da Plotino doveva essere stata elaborata e tramandata all'interno dell'ambiente culturale alessandrino, sebbene in IV 8 [6], 1 non manchino degli elementi di originalità introdotti da Plotino stesso.

2.2. *Empedocle*

In IV 8 [6], 1 Plotino sostiene che Eraclito ha parlato delle diverse vicende dell'anima invitandoci ad approfondire la ricerca, senza però dire che la discesa dell'anima dall'intelligibile al sensibile sia per essa una degradazione; tale idea compare invece con Empedocle, il quale ha definito l'incarnazione come esilio e punizione delle anime colpevoli. Così facendo, Empedocle ha avuto il merito di chiarire quanto lasciavano intendere i pitagorici, sebbene la scelta di affidare il suo pensiero alla poesia abbia lasciato dei punti oscuri nel suo messaggio.

Plotino, riportando che per Empedocle la caduta dell'anima sia una forma di esilio dagli dei dovuto alla Contesa, fa chiaramente riferimento a fr. 115, vv. 13-14 DK:

Anch'io adesso sono uno di questi (*scil.*, dei demoni costretti a incarnarsi), esule per decreto divino e vagante, confidando nella folle Contesa.⁵⁴

L' espressione «φυγὰς θεόθεν» è ripresa letteralmente da Plotino, e anche «πίσυνος μαινομένοι νεϊκεῖ» è una citazione pressoché letterale, visto che nel frammento empedocleo ritroviamo gli stessi termini ma in ordine diverso (cioè «νεϊκεῖ μαινομένοι πίσυνος»). Inoltre, nel ripetere le parole di Empedocle, Plotino sembra attribuirgli lo stesso significato che esse avevano originariamente, poiché le intende come una descrizione del destino cui è condannata l'anima che si incarna.

Il fr. 115 DK di Empedocle viene esplicitamente citato in alcuni passi dei *Moralia*. Nel *De exilio* infatti Plutarco ne cita i vv. 1,3, 5-6 e, infine, il v. 13 il quale, come si è visto, è riportato anche da Plotino:

Empedocle, avendo scritto come preludio all'inizio del poema filosofico: «È vaticinio di necessità, antico decreto degli dei / se uno commettendo un'uccisione contaminati di sangue le membra / come demoni che hanno avuto in sorte una lunga vita / per tre volte diecimila stagioni errino lontano dai beati / e anch'io adesso lo sono, esule dal dio e errante», dimostra che non soltanto lui ma, al suo seguito, tutti noi ci siamo allontanati da lì e che siamo stranieri ed esiliati.⁵⁵

Quindi Plotino e Plutarco danno prova di conoscere il fr. 115 DK, sebbene ne riportino versi diversi, con l'unica eccezione del v. 13, citato da entrambi. Inoltre il fr. 115 DK viene inteso dai due pensatori allo stesso modo, cioè come un'allusione all'incarnazione (considerata una forma di punizione) ed alle pene che l'anima deve scontare dopo la morte.

Si deve infine segnalare che la raccolta Diels-Kranz si basa proprio su IV 8 [6],

54 Cfr. Empedocle, 31 B 115, vv. 13-14 DK (= Plut., *De exil.* 17, 607 C; Plut., *De Isid.*, 361 C; Plot., IV 8 [6], 1): Τῶν καὶ ἐγὼ νῦν εἶμι, φυγὰς θεόθεν καὶ ἀλήτης, νεϊκεῖ μαινομένοι πίσυνος.

55 Cfr. Plut., *De ex.*, 607 c-d: Ὁ δ' Ἐμπεδοκλῆς ἐν ἀρχῇ τῆς φιλοσοφίας προαναφωνήσας Ἔστιν ἀνάγκης χρῆμα, θεῶν ψήφισμα παλαιόν, / εὐτὲ τις ἀμπλακίησι φόνω φίλα γυῖα μίγη, / δαίμονες οἳ τε μακροαῖονος λελόγησιν βίοιο· / τρίς μιν μυρίας ὥρας ἀπὸ μακάρων ἀλάθησθαι. / Τὴν καὶ ἐγὼ νῦν εἶμι φυγὰς θεόθεν καὶ ἀλήτης·

Οὐχ ἑαυτόν, ἀλλ' ἀφ' ἑαυτοῦ πάντας ἀποδείκνυσι μετανάστας ἐνταῦθα καὶ ξένους καὶ φυγάδας ἡμᾶς ὄντας.

Plutarco fa riferimento al fr. 115 DK anche in *De vit. aer. ael.*, 477 c, in cui però cita i vv. 9-12 non riportati in IV 8 [6], 1. 18-23.

1. 18-23 per ricostruire i vv. 13-14 del frammento: Plotino infatti sembra essere la fonte più autorevole e precisa del v. 13, e l'unica del v. 14.

Un altro elemento centrale nel riferimento a Empedocle di IV 8 [6], 1 consiste nell'accostamento del suo pensiero a quello di Pitagora: qui Plotino sostiene infatti che le teorie empedoclee ripetono, *forse*, ciò che anche Pitagora ha sostenuto. L'idea che Empedocle abbia ripreso tesi di ascendenza pitagorica è presente anche nel *De esu carniū* di Plutarco, dove si riporta che per gli antichi le dottrine di entrambi erano legge:

Se qualcuno ponesse i libri ed i discorsi l'uno contro l'altro, troverebbe che quelli seguono le filosofie degli Sciti, dei Sogdiani e dei Melancleni, di cui Erodoto, esaminandole, dubita, mentre le dottrine di Pitagora e di Empedocle erano leggi degli antichi Greci, assieme ai pasti che non hanno bisogno di fuoco.⁵⁶

Plutarco dà per scontato che i suoi lettori vedano in Empedocle un pitagorico, o perlomeno un pensatore che ha ripreso e sostenuto le medesime teorie; l'interpretazione che Plotino dà della filosofia empedoclea sembra quindi essere piuttosto diffusa nella tarda antichità.

Il riferimento a Empedocle di IV 8 [6], 1 si conclude con la critica alla forma poetica utilizzata dal presocratico, la quale gli avrebbe impedito di esprimersi con chiarezza. La stessa critica era già stata mossa ad Empedocle da Aristotele nella *Retorica*, dove egli paragona lo stile del presocratico alle parole ingannevoli e ambigue degli indovini:

Sono tali infatti coloro che dicono queste cose in poesia, come Empedocle: infatti il lungo giro di parole inganna, e gli ascoltatori provano ciò che provano anche molti dinnanzi agli indovini; qualora infatti essi dicano cose ambigue, le approvano.⁵⁷

56 Cfr. Plut., *De esu carn.*, 998 a: Εἰ δὲ θεῖη τις τὰ βιβλία παρ' ἄλληλα καὶ τοὺς λόγους, ἐκεῖνα μὲν Σκύθαις φιλοσοφεῖσθαι καὶ Σογδιανοῖς καὶ Μελαγχλαῖνοις, περὶ ὧν Ἡρόδοτος ἱστορῶν ἀπιστεῖται τὰ δὲ Πυθαγόρου καὶ Ἐμπεδοκλέους δόγματα νόμοι τῶν παλαιῶν ἦσαν Ἑλλήνων καὶ αἱ ἄυροι δίαται.

57 Cfr. Arist., *Ret.*, 1407 a 42-45: Οἱ γὰρ τοιοῦτοι ἐν ποιήσει λέγουσιν ταῦτα, οἷον Ἐμπεδοκλῆς· φενακίζει γὰρ τὸ κύκλω πολὺ ὄν, καὶ ἀσχουσιν οἱ ἀκροαταὶ ὅπερ οἱ πολλοὶ παρὰ τοῖς μάντεσιν· ὅταν γὰρ λέγωσιν ἀμφίβολα, συμπαρανεύουσιν.

Aristotele parla della necessità di andare oltre il senso letterale delle parole di Empedocle anche in *Met.*, 985 a 21-b 5.

In sintesi, dall'analisi fin qui condotta emerge che Plotino può essere messo in relazione con Plutarco per l'interpretazione data al fr. 115 DK, e per il fatto che entrambi lo citano alla lettera; è però da escludere che Plutarco possa essere la fonte di Plotino, giacché quest'ultimo ne riporta il v. 14 non attestato in Plutarco, né in altri autori tradizionalmente considerati come sue fonti. L'idea che Pitagora ed Empedocle condividessero le medesime convinzioni viene espressa da Plotino e, fra gli autori che probabilmente possono averlo influenzato, dal solo Plutarco: come hanno dimostrato di studi di Mansfeld su numerose rassegne di presocratici della tarda antichità, tale accostamento nasce dall'idea che l'intera filosofia greca sia nata grazie a Pitagora e che Empedocle in particolare sembra essere stato suo discepolo in quanto sostenitore di una visione del mondo dualistica (pitagorismo e dualismo erano infatti considerati inscindibili).⁵⁸ Infine, nel riferimento ad Empedocle di IV 8 [6], 1 Plotino parla del modo enigmatico con cui il presocratico si è espresso, dicendo che esso non gli ha permesso di esporre chiaramente le teorie pitagoriche (o presunte tali), ma solo di alludervi. Come si è visto, la stessa critica era già stata fatta ad Empedocle da Aristotele nella *Retorica*, dove la forma poetica è considerata d'intralcio per l'esposizione dei concetti.

Sempre in IV 8 [6], 1 Plotino allude ad un'altra espressione empedoclea: egli menziona infatti l'antro («ἄντρος») di cui parla Empedocle paragonandolo alla caverna platonica, entrambi simboli che alludono al cosmo visibile in cui l'anima scende incarnandosi. La stessa immagine viene poi ripetuta poco dopo, a 3.5, in cui si ribadisce che tale antro è il mondo:

Riguardo all'anima umana, la quale è detta essere tutta nel corpo a soffrire ed essere afflitta trovandosi fra tristezze, desideri, paure ed altri mali, e per essa il corpo è prigioniero e tomba, e il cosmo è per questa caverna e antro [...].⁵⁹

L'antro di Empedocle è un'allusione al fr. 120 DK, come evidenzia anche l'*Index Fontium*:

Arrivammo sotto questa caverna coperta ...⁶⁰

58 Cfr. J. Mansfeld, *Heresiography in Context*, op. cit., pp. 272-278.

59 Cfr. IV 8 [6], 3. 1-5: Περὶ δὲ τῆς ἀνθρωπείας ψυχῆς, ἣ ἐν σώματι πάντα λέγεται κακοπαθεῖν καὶ ταλαιπωρεῖν ἐν ἀνοίαις καὶ ἐπιθυμίαις καὶ φόβοις καὶ τοῖς ἄλλοις κακοῖς γιγνομένη, ἣ καὶ δεσμός τὸ σῶμα καὶ τάφος, καὶ ὁ κόσμος αὐτῇ σπήλαιον καὶ ἄντρον [...].

60 Cfr. Empedocle, 31 B 120 DK (= Porfirio, *De antro nymph.*, 61,19): Ἠλύθομεν τόδ' ὑπ' ἄντρον

Non è facile però stabilire in che modo Plotino possa essere entrato in contatto con questo frammento, giacché nessun autore solitamente annoverato fra le sue fonti lo menziona o vi allude, e la fonte stessa della raccolta Diels-Kranz è Porfirio che, probabilmente, attinge alla stessa opera da cui dipende Plotino.

2.3. *Pitagora*

Il riferimento a Pitagora ed ai suoi seguaci che troviamo nella rassegna di IV 8 [6] è particolarmente interessante poiché, nella sua brevità, è la sintesi di quella che doveva essere la visione della storia della filosofia greca secondo Plotino: un cammino che la verità stessa sulle entità metafisiche e sull'ordinamento del reale compie fra i sapienti, o meglio fra alcune determinate scuole di pensiero, che inizia con le teorie dei pitagorici, a sua volta riprese e trasmesse con un po' più di chiarezza da Empedocle, ed è proseguito poi attraverso le oscure espressioni di Eraclito (il quale non dice ma allude, per stimolare ciascuno alla ricerca personale) e raggiunge poi la sua meta, ossia la sua espressione più chiara e compiuta grazie a Platone. Plotino quindi rintraccia nel pitagorismo il punto di partenza di questa lunga catena di trasmissione della verità. Tale origine resta però fondamentalmente incerta secondo Plotino, poiché essa viene individuata non attraverso l'esegesi di citazioni ed idee effettivamente sostenute da alcuni pitagorici (come avviene con Eraclito, Empedocle e Platone), ma sulla base di due considerazioni: la prima è data dal presupposto accordo fra Eraclito ed Empedocle, e la seconda dal fatto di dare per scontato che Empedocle abbia sostenuto le medesime posizioni dei pitagorici.

In questa ricostruzione resta comunque un margine di incertezza, e Plotino ne è ben consapevole, tanto che, nel mettere in relazione Empedocle e Pitagora inserisce nell'inciso «οἶμαι» («credo»): che i due presocratici abbiano sostenuto le medesime teorie è probabile, ma non certo, sia perché Empedocle non è stato del tutto chiaro, sia perché i pitagorici non dicono ma *alludono* («ἠνύττοντο»), cioè usano una modalità espressiva che rimanda implicitamente alle rivelazioni divine.⁶¹ Quindi, l'incertezza insita nella ricostruzione del pensiero antico proposta

ὑπόστεγον

61 Il verbo «αἰνύττεσθαι» (che, letteralmente, significa «parlare con parole velate») fa riferimento ad una modalità espressiva enigmatica, che Plotino attribuisce non soltanto ai pitagorici ma anche, in generale, ai miti ed ai discorsi ispirati alla divinità. All'interno delle *Enneadi* vi sono nove occorrenze del verbo «αἰνύττεσθαι»: esso viene usato in relazione ai miti in I 6 [1], 8. 11-19 (Se infatti qualcuno vi accorresse volendo coglierli come verità, come colui che voleva prendere

da Plotino mi sembra dovuta dalla mancanza di chiarezza che, da un lato, consiste nel fatto che né Empedocle né i pitagorici si sono espressi in maniera sufficientemente esplicita e, dall'altro, rende solo probabile, ma non certo, che i pitagorici siano il punto di partenza della tradizione di pensiero riportata in IV 8 [6], 1.

Empedocle quindi è visto come il portavoce delle teorie pitagoriche, poiché è grazie alle sue citazioni che Plotino riesce a risalire al significato oscuro delle loro enigmatiche allusioni. Nella sezione su Empedocle ho già esposto i motivi, rintracciati da Mansfeld, per cui questo presocratico poteva essere considerato vicino al pitagorismo; adesso invece vorrei segnalare alcuni passi che riportano tale interpretazione.

Nell'*Adversus logicos*, Sesto Empirico cita il fr. 109 DK di Empedocle a conferma di tesi pitagoriche:

I pitagorici dicono che esso (*scil.*, il criterio) è la ragione, ma non in generale, bensì quella fondata sulle matematiche, come diceva anche Filolao, e che contemplando gli enti della natura dell'universo è affine ad essa, «poiché il simile è compreso dal simile».⁶²

l'immagine bella trasportata dall'acqua, come allude un mito, mi pare [...] Come Ulisse narra di essere fuggito dalla maga Circe e da Calipso alludendo, mi sembra, di non voler rimanere [...]: Εἰ γάρ τις ἐπιδράμοι λαβεῖν βουλόμενος ὡς ἀληθινόν, οἷα εἰδώλου καλοῦ ἐφ' ὕδατος ὄχουμένου, ὁ λαβεῖν βουληθεῖς, ὡς πού τις μῦθος, δοκῶ μοι, αἰνίττεται [...] Ἀναξόμεθα οἷον ἀπὸ μάγου Κίρκης φησὶν ἢ Καλυψοῦς Ὀδυσσεὺς αἰνιττόμενος, δοκεῖ μοι, μείναι οὐκ ἀρεσθεῖς [...]), IV 3 [27], 14. 5 (È possibile che a questo significato alluda il mito secondo cui, dopo che Prometeo ebbe plasmato la donna, la adornarono anche gli altri dei: Οἷον εἰκὸς καὶ τὸν μῦθον αἰνίττεσθαι, ὡς πλάσαντος τοῦ Προμηθέως τὴν γυναῖκα ἐπέκόσμησαν αὐτὴν καὶ οἱ ἄλλοι θεοί), V 1 [10], 7. 33 ([...] come anche i misteri e i miti su gli dei dicono in modo allusivo che Crono, il più sapiente degli dei, prima che Zeus nascesse teneva di nuovo in sé ciò che generava: Ὡς τὰ μυστήρια καὶ οἱ μῦθοι οἱ περὶ θεῶν αἰνίττονται Κρόνον μὲν θεὸν σοφώτατον πρὸ τοῦ Δία γενέσθαι ἃ γεννᾷ πάλιν ἐν ἑαυτῷ ἔχειν), V 8 [31], 4. 26-27 ([...] Linceo, il quale dicono che vedesse anche le viscere della terra, alludendo il mito agli occhi di lassù: Οἷος ὁ Λυγκεὺς ἐλέγετο καὶ τὰ εἴσω τῆς γῆς ὄραν τοῦ μύθου τοὺς ἐκεῖ αἰνιττομένου ὀφθαλμούς), VI 9 [9], 9.31 e 11. 27 (Anche ogni anima è Afrodite: e a ciò alludono sia la nascita di Afrodite sia Eros che da lei è nato. [...] Queste cose dunque sono immagini: allora ad esse alludono i saggi fra i profeti, affinché si veda quel dio: Καὶ ἔστι πᾶσα ψυχὴ Ἀφροδίτη· καὶ τοῦτο αἰνίττεται καὶ τὰ τῆς Ἀφροδίτης γενέθλια καὶ ὁ Ἔρως ὁ μετ' αὐτῆς γενόμενος. [...] Ταῦτα μὲν οὖν μιμήματα· καὶ τοῖς οὖν σοφοῖς τῶν προφητῶν αἰνίττεται, ὅπως θεὸς ἐκεῖνος ὀρᾶται); «αἰνίττεσθαι» esprime invece il vero significato di alcune immagini allegoriche in III 4 [15], 5.4 (Anche la cosiddetta scelta di lassù allude alla deliberazione dell'anima ed alla sua discesa completa e dappertutto: Ἡ καὶ ἡ αἴρεσις ἐκεῖ ἢ λεγομένη τὴν τῆς ψυχῆς προαίρεσιν καὶ διάθεσιν καθόλου καὶ πανταχοῦ αἰνίττεται) e III 6 [26], 19. 26 (Ragion per cui, credo, anche gli antichi sapienti, facendo allusioni segretamente e nei riti, rappresentano Ermete l'antico con l'organo della generazione sempre in attività [...]: Ὅθεν, οἶμαι, καὶ οἱ πάλοι σοφοὶ μυστικῶς καὶ ἐν τελεταῖς αἰνιττόμενοι Ἑρμῆν μὲν ποιοῦσι τὸν ἀρχαῖον τὸ τῆς γενέσεως ὄργανον ἀεὶ ἔχοντα πρὸς ἐργασίαν [...]). Per il significato di «αἰνίττεσθαι» ed il suo legame con le rivelazioni divine, cfr. C. D'Ancona (ed.), *Plotino. La discesa dell'anima nei corpi (Enn. IV 8 [6])*, op. cit., p. 141.

⁶² Cfr. Sesto Emp., *Adv. Math.*, VII, 92 (= 44 A 29 DK): Οἱ δὲ Πυθαγορικοὶ τὸν λόγον μὲν φασιν, οὐ κοινῶς δέ, τὸν δὲ ἀπὸ τῶν μαθημάτων περιγινόμενον, καθάπερ ἔλεγε καὶ ὁ Φιλόλαος, θεωρητικόν

Un procedimento per certi aspetti analogo si trova anche in Diogene Laerzio, il quale non usa le parole di Empedocle per chiarire le teorie pitagoriche (come fanno Plotino e Sesto) ma mette ugualmente in relazione il presocratico con il pitagorismo riportando che proprio alcuni esponenti di questa corrente di pensiero sarebbero stati suoi maestri:

Timeo racconta nel nono libro che egli (*scil.*, Empedocle) dicendo che una volta, riconosciuto colpevole di divulgare le dottrine, come anche Platone in seguito, gli venne vietato di parteciparvi; egli stesso rammenta Pitagora dicendo : «Tra quelli vi era un uomo di sovrumana sapienza, il quale certo acquistò un'immensa ricchezza di senno» [B 129]. Altri però riportano che egli dicesse questo riguardo a Parmenide. Neante dice che fino a Filolao ed Empedocle i pitagorici mettevano in comune i loro discorsi; quando però egli le rese pubbliche con i suoi versi, stabilirono la legge di non comunicarle a nessun poeta (e si dice che anche Platone subì questo: infatti anche lui ne fu escluso). Quale di questi ascoltò Empedocle certo non lo disse: infatti la lettera nota come di Telauges, dove si dice che fu discepolo di Ippaso e di Brotino, non è degna di fede.⁶³

τε ὄντα τῆς τῶν ὄλων φύσεως ἔχειν τινὰ συγγένειαν πρὸς ταύτην, ἐπεὶ περ ὑπὸ τοῦ ὁμοίου τὸ ὅμοιον καταλαμβάνεσθαι πέφυκεν (Empedocle, 31 B 109 DK).

63 Cfr. Diog. Laerz., VII, 54 -55 (= 31 A 1 DK): Ἀκούσαι δ' αὐτὸν Πυθαγόρου Τίμαιος διὰ τῆς ἐνάτης ἱστορεῖ, λέγων ὅτι καταγνωσθεὶς ἐπὶ λογοκλοπίας τότε καθὰ καὶ Πλάτων τῶν λόγων ἐκωλύθη μετέχειν. Μεμνήσθαι δὲ καὶ αὐτὸν Πυθαγόρου λέγοντα· ἦν δὲ τις ἐν κείνοισιν ἀνὴρ περιώσια εἰδώς ὃς δὴ μήκιστον πραπίδων ἐκτήσατο πλοῦτον'. Οἱ δὲ τοῦτο εἰς Παρμενίδην αὐτὸν λέγειν ἀναφέροντα. (55) Φησὶ δὲ Νεάνθης ὅτι μέχρι Φιλολάου καὶ Ἐμπεδοκλέους ἐκοινωνοῦν οἱ Πυθαγόρικοι τῶν λόγων· ἐπεὶ δ' αὐτὸς διὰ τῆς ποιήσεως ἐδημοσίωσεν αὐτά, νόμον ἔθεντο μηδενὶ μεταδώσειν ἐποποιῶν (τὸ δ' αὐτὸ καὶ Πλάτωνα παθεῖν φησι· καὶ γὰρ τοῦτον κωλυθῆναι). Τίνος μὲντοι γε αὐτῶν ἤκουσεν ὁ Ἐμπεδοκλῆς, οὐκ εἶπε· τὴν γὰρ περιφερομένην ὡς Τηλαύγους ἐπιστολὴν ὅτι τε μετέσχεν Ἰπάσου καὶ Βροτίνου, μὴ εἶναι ἀξιόπιστον.

Oltre a stabilire dei rapporti di discepolato con alcuni esponenti del pitagorismo, questo passo fa riferimento ad una vera e propria esclusione che Empedocle (e dopo di lui Platone) avrebbero subito da parte degli altri membri della scuola, a causa della loro attività di divulgazione di verità e teorie segrete. Proprio come Plotino, quindi, anche Diogene mostra di considerare Empedocle e Platone come degli esponenti del pitagorismo che avrebbero reso pubblico ciò che gli altri membri di questa scuola di pensiero volevano tener segreto, sebbene in IV 8 [6] non si faccia alcun riferimento a pene ed esclusioni che i due pensatori avrebbero subito, ed anzi si giudichi positivamente il fatto che entrambi (ma soprattutto Platone) abbiano trasmesso le verità che i pitagorici non rivelavano, se non a pochi iniziati.

In sintesi, proprio come Plotino anche Diogene Laerzio e Sesto Empirico vedono in Empedocle non un semplice seguace di Pitagora, bensì il portavoce delle sue teorie.

2.4. *Platone*

Con il riferimento a Platone si conclude la rassegna di IV 8 [6], 1: tale conclusione non è dovuta al fatto che Platone è cronologicamente successivo ai presocratici citati, bensì alla maggior chiarezza con cui egli si è espresso, chiarezza che permette a Plotino, ed ai suoi lettori, di conoscere la verità sulla discesa dell'anima nel sensibile.

La lettura dei dialoghi platonici però, pur essendo di fondamentale importanza per risolvere la questione, solleva una grossa difficoltà: infatti vi sono alcuni passaggi del *Fedone*, della *Repubblica* e del *Fedro* in cui si dice che per l'anima il corpo è una prigionia, il mondo è una caverna e l'incarnazione una condanna, mentre nel *Timeo* la discesa dell'anima è ciò che perfeziona il cosmo e gli dà valore. Risolvere questa (apparente) contraddizione sarà uno degli obiettivi del trattato.

Platone è il punto di arrivo della tradizione inaugurata da Pitagora e quindi, da questo punto di vista, egli è legato a *tutti* i pensatori menzionati in IV 8 [6], 1; tuttavia, sembra che Plotino lo metta in relazione diretta soprattutto con Empedocle: infatti egli identifica la caverna di *Repubblica* VII con l'antro del fr. 120 DK, considerandoli entrambi allusioni al cosmo sensibile. Non è chiaro se Plotino abbia elaborato autonomamente questa particolare interpretazione

dell'antro empedocleo (ripresa poi anche da Porfirio, fonte del frammento nell'edizione Diels-Kranz) o se l'abbia ripresa da altri; in ogni caso, è opportuno sottolineare che Empedocle e Platone (o, perlomeno, il Platone di *Repubblica*, *Fedro* e *Fedone*) sono accomunati dal fatto di considerare la presenza dell'anima nel mondo come la conseguenza di una vera e propria caduta, piuttosto che di una discesa.

Nella rassegna di IV 8 [6], 1, le espressioni di Eraclito e, soprattutto, di Empedocle (che probabilmente ripetono quanto i pitagorici predicavano in segreto) e quelle tratte dal *Fedro*, dal *Fedone* e dalla *Repubblica* descrivono l'esistenza dell'anima incarnata come un'esperienza negativa; un punto di svolta è invece rappresentato dai riferimenti al *Timeo*, che mostrano quanto valore abbia per il cosmo la presenza dell'anima, e tracciano la distinzione fra l'anima del mondo e quella individuale. Agli occhi di Plotino, quindi, uno dei grandi meriti di Platone consiste nell'aver fornito più informazioni rispetto agli altri, mostrando quanto vi sia di buono e di bello nella vita dell'anima nel sensibile, e mettendo in evidenza che esiste non solo l'anima individuale, ma anche quella universale.

L'altro grande merito che Plotino attribuisce a Platone consiste nell'essersi espresso con più chiarezza rispetto ai suoi predecessori, cosicché l'esegesi attenta e precisa dei suoi dialoghi consente di arrivare alla verità ed alla risoluzione dei problemi teorici. Tale giudizio trova un precedente in Platone stesso, che nel *Sofista* si presenta come il più autorevole ed esplicito interprete delle espressioni volutamente oscure degli antichi. Lo Straniero infatti (che nel dialogo è la maschera di Platone) introduce l'indagine sull'essere e sul modo in cui le idee comunichino fra loro in questo modo:

Essi (*scil.*, gli antichi), disprezzandoci, non si curarono affatto dei molti, cioè di noi: infatti ognuno di loro conclude il loro ragionamento senza darsi pensiero se li seguiamo quando parlano o se restiamo indietro.⁶⁴

La teoria dei generi sommi, quindi, viene presentata quasi come un'interpretazione ed un'esplicitazione delle dottrine esoteriche degli antichi. L'immagine di Platone che Plotino dipinge in IV 8 [6], 1, quindi, si basa non

⁶⁴ Cfr. Plat., *Soph.*, 243 a 7- b1: Ὅτι λίαν τῶν πολλῶν ἡμῶν ὑπεριδόντες ὀλιγόρησαν· οὐδὲν γὰρ φροντίσαντες εἴτ' ἐπακολουθοῦμεν αὐτοῖς λέγουσιν εἴτε ἀπολειπόμεθα, περαίνουσι τὸ σφέτερον αὐτῶν ἕκαστοι.

soltanto sull'interpretazione originale di alcuni selezionati passi, ma anche su quanto l'antico filosofo ha esplicitamente detto di sé nei suoi dialoghi.

2.5. *Conclusioni*

Riassumendo, la rassegna di IV 8 [6],¹ individua, all'interno del panorama potenzialmente vasto dei predecessori, una tradizione di pensiero ben precisa che ha colto la verità sulla natura e sull'incarnazione dell'anima. Tale tradizione inizia con Pitagora, prosegue con Eraclito e Empedocle, e raggiunge il suo culmine con Platone, il quale se ne è fatto il portavoce in vari punti dei suoi scritti. Benché non lo dica esplicitamente, è Plotino stesso l'ultimo rappresentante di questa tradizione, al quale spetta il compito di riportare alla luce i motivi per cui l'anima (sia universale che individuale) si trova nel sensibile, attraverso l'esegesi delle espressioni degli antichi e, soprattutto, del testo platonico, con le sue apparenti discordanze.

La verità quindi è nota da sempre, ma non sempre viene riconosciuta come tale, e il lavoro di esegesi e di interpretazione dei testi antichi (o, meglio, di *determinati* testi antichi) è il punto di partenza dell'indagine, la quale non è un approdo a risultati inediti, ma una riscoperta ed una riaffermazione di idee e concetti che rischiano continuamente di perdersi nell'oblio.

3. *V 1 [10], 8-9*

L'altra lunga rassegna di predecessori contenuta nelle *Enneadi* si trova all'interno di V 1 [10], trattato che affronta il tema della tripartizione ipostatica della realtà intelligibile. Fin dalle prime pagine, infatti, Plotino parla dell'anima (distinguendo, ancora una volta, fra l'anima individuale e quella cosmica)⁶⁵ per introdurre poi, gradualmente, l'Intelletto che, rispetto all'Anima, è superiore e anteriore in quanto la fa esistere informandola; l'Intelletto è al tempo stesso pensiero ed essere, e si identifica con la totalità delle realtà intelligibili:⁶⁶ la sua intrinseca molteplicità, però, lascia intuire che esso non può essere il primo principio, ma che debba esserci un altro genere di realtà unitario che gli dà forma e origine.⁶⁷ L'Intelletto quindi viene a configurarsi come un'immagine divisibile dell'Uno indivisibile, giacché il principio che dà forma ed esistenza all'Intelletto (e

65 Cfr. V 1 [10], 1-2.

66 Cfr. V 1 [10], 3-4.

67 Cfr. V 1 [10], 5-6.

a tutto il resto del reale) deve essere totalmente diverso rispetto da ciò che produce, una potenza di tutte le cose che, pur non rassomigliando a nessuna di esse, dà loro l'essere trasmettendo forma e determinazione.⁶⁸

Dopo aver dimostrato che è l'ordinamento stesso del reale a richiedere che tutto discenda dall'Uno, dall'Intelletto e dall'Anima, Plotino passa ad esaminare la tradizione filosofica greca per dare prova che già gli antichi (o meglio, alcuni di loro) avevano individuato nei principi ipostatici le radici della realtà. A questa rassegna sono dedicati due capitoli: nel cap. 8 vengono esposte le teorie di Platone e di Parmenide, mentre nel cap. 9 sono menzionati Anassagora, Eraclito, Empedocle, Aristotele e, infine, i pitagorici e Ferecide, che hanno inaugurato la tradizione di pensiero alla quale appartengono tutti i pensatori nominati. In V 1 [10], 8-9 si legge:

8. E perciò anche Platone pone tre gradi, tutte le cose ruotano attorno al re di tutte le cose - dice infatti riguardo al primo - e il secondo attorno alle realtà seconde e attorno alle realtà terze il terzo.⁶⁹ E dice anche che vi è un padre della causa,⁷⁰ chiamando causa l'Intelletto:⁷¹ infatti per lui l'Intelletto è demiurgo, e dice che questo ha creato l'Anima in quel cratere.⁷² Dice che il padre della causa che è Intelletto è il Bene e ciò che è al di là dell'Intelletto e aldilà dell'essenza.⁷³ In molti luoghi dice che l'essere e l'Intelletto sono l'idea: cosicché Platone sa che dal Bene deriva l'Intelletto, e dall'Intelletto l'Anima. E questi discorsi non sono nuovi né di oggi, ma sono stati fatti anticamente in modo non esplicito, e i discorsi di ora sono l'interpretazione di quelli, dando prova con le testimonianze che queste opinioni sono antiche sulla base degli scritti di Platone. Anteriormente, dunque, anche Parmenide accennò a tale opinione, in quanto identificò essere e Intelletto, e non pose l'essere nelle cose sensibili, dicendo: «Sono lo stesso infatti pensare ed essere».⁷⁴ E dice che questo è immobile⁷⁵ - aggiungendogli certo il pensare - negandogli ogni movimento corporeo, affinché resti nel medesimo stato, e lo rappresenta come la massa di una sfera,⁷⁶ poiché racchiude tutte le cose e poiché il

68 Cfr. V 1 [10], 6-7.

69 Cfr. Platone, *Epistola II*, 312 e 1-4.

70 Cfr. Platone, *Epistola VI*, 323 d.

71 Cfr. Platone, *Phaed.*, 97 c 1-2.

72 Cfr. Plat., *Tim.*, 34 b-35 b; 41 d 4-5.

73 Cfr. Plat., *Resp.*, VI, 509 b 9.

74 Cfr. Parmenide, 28 B 3 DK.

75 Cfr. Parmenide, 28 B 8, v. 26 DK.

76 Cfr. Parmenide, 28 B 8, v. 43 DK.

pensiero non è all'esterno, ma è dentro di sé. Però, parlando dell'Uno nei suoi scritti,⁷⁷ veniva accusato per il fatto che questo Uno risultava molteplice. Invece il *Parmenide* di Platone, parlando con più esattezza, distingue fra loro il primo Uno, il quale è propriamente Uno,⁷⁸ e il secondo, chiamandolo uno-molti,⁷⁹ e il terzo, uno-e-molti.⁸⁰ E così egli è concorde con le tre nature.

9. Anassagora, dicendo che l'Intelletto è puro e non mescolato, pone anche lui che il primo principio è semplice e che l'Uno è separato,⁸¹ ma per la sua antichità non è stato preciso.⁸² Anche Eraclito sapeva che l'Uno è eterno e intelligibile: infatti i corpi divengono sempre, e scorrono.⁸³ E per Empedocle la Contesa separa, e l'Amore è l'Uno⁸⁴ - ed egli pone questo incorporeo, e gli elementi come materia. Aristotele in seguito pose il primo come separato⁸⁵ e intelligibile,⁸⁶ ma dicendo che questo pensa se stesso al contrario non ne fa il primo; e rendendo intelligibili anche molte altre cose, e tante quante sono le sfere nel cielo, affinché ciascun motore muova ciascuna sfera, parla delle realtà che si trovano nell'intelligibile in modo diverso da Platone, ponendo il verisimile che non ha necessità. Si potrebbe dubitare se sia anche verisimile: infatti sarebbe più verisimile che tutte le sfere, contribuendo ad un unico ordine, guardassero all'Uno e primo. [...] ⁸⁷ Cosicché fra gli antichi soprattutto coloro che concordarono con le teorie di Pitagora e dei suoi seguaci e di Ferecide riguardo a questa essenza ne accettarono la natura; però gli uni ne trattarono nei loro scritti, gli altri invece la spiegarono non negli scritti, ma nelle lezioni non scritte oppure ne tacquero del tutto.⁸⁸

77 Cfr. *Parmenide*, 28 B 8, v. 6 DK.

78 Cfr. Plat., *Parm.*, 137 c - 142 a.

79 Cfr. Plat., *Parm.*, 144 e.

80 Cfr. Plat., *Parm.*, 155 e.

81 Cfr. Anassagora, 59 B 12 DK; cfr. anche Arist., *De an.*, 405 a 13.

82 Cfr. Arist., *Met.*, 989 b 19.

83 Cfr. Eraclito, 22 A 1 DK; cfr. anche Arist., *Met.*, 987 a 33-34 e 1078 b 14-15; *De cael.*, 298 b 29-33.

84 Cfr. Empedocle, 31 B 17, vv. 7-8 DK; cfr. anche Arist., *Met.*, 1001 a 12-15.

85 Cfr. Arist., *De an.*, 430 a 17.

86 Cfr. Arist., *Met.*, 1072 a 26. L'identificazione dell'intelletto agente del *De anima* con quella dell'intelletto divino della *Metafisica* viene ripresa da Alex., *De an.*, 89. 11-21: cfr. M. Ninci (ed.), *Plotino. Il pensiero come diverso dall'Uno. Quinta Enneade*, Milano 2000, p. 268.

87 Nella citazione ho ommesso 9. 15-27 perché qui Plotino espone una serie di critiche ad Aristotele non rilevanti per un'indagine sulla concezione della storia della filosofia che emerge dalle *Enneadi*.

88 Cfr. V 1 [10], 8-9:[8] Καὶ διὰ τοῦτο καὶ τὰ Πλάτωνος τριτὰ τὰ <πάντα περὶ τὸν πάντων βασιλέα> — φησὶ γὰρ πρῶτα — καὶ <δεύτερον περὶ τὰ δεύτερα καὶ περὶ τὰ τρίτα τρίτον>. Λέγει δὲ καὶ <τοῦ αἰτίου> εἶναι <πατέρα> αἴτιον μὲν τὸν νοῦν λέγων· δημιουργὸς γὰρ ὁ νοῦς αὐτῷ· τοῦτον δὲ φησὶ τὴν ψυχὴν ποιεῖν ἐν τῷ κρατῆρι ἐκείνῳ. Τοῦ αἰτίου δὲ νοῦ ὄντος πατέρα φησὶ τάχαθον καὶ τὸ ἐπέκεινα νοῦ καὶ <ἐπέκεινα οὐσίας>. Πολλαχοῦ δὲ τὸ ὄν καὶ τὸν νοῦν τὴν ἰδέαν λέγει· ὥστε Πλάτωνα εἰδέναι ἐκ μὲν τάχαθου τὸν νοῦν, ἐκ δὲ τοῦ νοῦ τὴν ψυχὴν. Καὶ εἶναι τοὺς λόγους

Questa rassegna presenta un importante punto di contatto con quella di IV 8 [6], 1: in entrambi i casi, infatti, i filosofi che hanno intravisto la verità sulla questione esaminata rientrano tutti in una tradizione di pensiero riconducibile al pitagorismo. Al di là delle reciproche diversità, nell'interpretazione plotiniana i filosofi menzionati avrebbero sostenuto tutti le medesime teorie.

Vi è però anche una differenza fra le rassegne di IV 8 [6] e V 1 [10]: nella seconda infatti compaiono anche Parmenide, Anassagora e Ferecide, che non vengono menzionati nella prima; l'assenza di questi autori in IV 8 [6] è probabilmente dovuta al fatto che già nella tarda antichità non si aveva notizia del fatto che essi avessero parlato dell'immortalità dell'anima e, del resto, nemmeno nella raccolta Diels-Kranz vi sono testimonianze o frammenti significativi di teorie psicologiche sostenute da questi autori.

Per quanto riguarda invece la questione delle fonti, le rassegne di presocratici di V 1 [10] e di IV 8 [6] sono state già prese in esame da numerosi e autorevoli studiosi, i quali hanno ritenuto che esse rappresentassero due rami distinti di una stessa tradizione dossografica, ripresa, oltre che da Plotino, anche da altri autori della tarda antichità.⁸⁹ Come ho già fatto occupandomi di IV 8 [6], 1, anche in questo paragrafo mi propongo di analizzare i riferimenti agli antichi in V 1 [10] da

τούσδε μὴ καινοὺς μηδὲ νῦν, ἀλλὰ πάλαι μὲν εἰρησθαι μὴ ἀναπεπταμένως, τοὺς δὲ νῦν λόγους ἐξηγητὰς ἐκείνων γεγονέναι μαρτυροῖς πιστωσαμένους τὰς δόξας ταύτας παλαιὰς εἶναι τοῖς αὐτοῦ τοῦ Πλάτωνος γράμμασιν. Ἦπτετο μὲν οὖν καὶ Παρμενίδης πρότερον τῆς τοιαύτης δόξης καθόσον εἰς ταῦτο συνῆγεν ὄν καὶ νοῦν, καὶ τὸ ὄν οὐκ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ἐτίθετο <τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶ τε καὶ εἶναι> λέγων. Καὶ <ἀκίνητον> δὲ λέγει τοῦτο — καίτοι προστιθεὶς τὸ νοεῖν — σωματικὴν πᾶσαν κίνησιν ἐξαίρων ἀπ' αὐτοῦ, ἵνα μὲνη ὡσαύτως, καὶ <ὄγκω σφαῖρας> ἀπεικάζων, ὅτι πάντα ἔχει περιειλημμένα καὶ ὅτι τὸ νοεῖν οὐκ ἔξω, ἀλλ' ἐν ἑαυτῷ. Ἐν δὲ λέγων ἐν τοῖς ἑαυτοῦ συγγράμμασιν αἰτίαν εἶχεν ὡς τοῦ ἐνὸς τούτου πολλὰ εὕρισκομένου. Ὁ δὲ παρὰ Πλάτωνι Παρμενίδης ἀκριβέστερον λέγων διαιρεῖ ἀπ' ἀλλήλων τὸ πρῶτον ἔν, ὃ κυριώτερον ἔν, καὶ δεύτερον <ἐν πολλὰ> λέγων, καὶ τρίτον <ἐν καὶ πολλὰ>. Καὶ σύμφωνος οὕτως καὶ αὐτὸς ἐστὶ ταῖς φύσεσι ταῖς τρισίν.

[9] Αναξαγόρας δὲ νοῦν καθαρὸν καὶ ἀμιγῆ λέγων ἀπλοῦν καὶ αὐτὸς τίθεται τὸ πρῶτον καὶ χωριστὸν τὸ ἔν, τὸ δ' ἀκριβὲς δι' ἀρχαιότητα παρήκε. Καὶ Ἡράκλειτος δὲ τὸ ἔν οἶδεν αἰδίον καὶ νοητόν· τὰ γὰρ σώματα γίνεταί αἰεὶ καὶ ρέοντα. Τῷ δὲ Ἐμπεδοκλεῖ τὸ <νεῖκος> μὲν διαιρεῖ, ἢ δὲ <φιλία> τὸ ἔν — ἀσώματον δὲ καὶ αὐτὸς τοῦτο — τὰ δὲ στοιχεῖα ὡς ὕλη. Ἀριστοτέλης δὲ ὕστερον <χωριστόν> μὲν τὸ πρῶτον καὶ <νοητόν, νοεῖν> δὲ αὐτὸ <ἑαυτὸ> λέγων ἄλλιν αὐτὸ πρῶτον ποιεῖ· πολλὰ δὲ καὶ ἄλλα νοητὰ ποιῶν καὶ τοσαῦτα, ὅποσαι ἐν οὐρανῷ σφαῖραι, ἵν' ἕκαστον ἐκάστην κινή, ἄλλον τρόπον λέγει τὰ ἐν τοῖς νοητοῖς ἢ Πλάτων, τὸ εὐλογον οὐκ ἔχον ἀνάγκην τιθέμενος. Ἐπιστήσειε δ' ἂν τις, εἰ καὶ εὐλόγως· εὐλογώτερον γὰρ πάσας πρὸς μίαν σύνταξιν συντελοῦσας πρὸς ἔν καὶ τὸ πρῶτον βλέπειν. [...] Εἰ δὲ ἕκαστον ἀρχή, κατὰ συντυχίαν αἱ ἀρχαὶ ἔσοντα· καὶ διὰ τί συνέσοντα καὶ πρὸς ἔν ἔργον τὴν τοῦ παντὸς οὐρανοῦ συμφωνίαν ὁμοιοῖσει; Πῶς δὲ ἴσα πρὸς τὰ νοητὰ καὶ κινούμενα τὰ ἐν οὐρανῷ αἰσθητὰ; Πῶς δὲ καὶ πολλὰ οὕτως ἀσώματα ὄντα ὕλης οὐ χωρίζουσας; Ὡστε τῶν ἀρχαίων οἱ μάλιστα συντασσόμενοι αὐτὸ τοῖς Πυθαγόρου καὶ τῶν μετ' αὐτὸν καὶ Φερεκίδους δὲ περὶ ταύτην μὲν ἔσχον τὴν φύσιν· ἀλλ' οἱ μὲν ἐξεργάσαντο ἐν αὐτοῖς αὐτῶν λόγοις, οἱ δὲ οὐκ ἐν λόγοις, ἀλλ' ἐν ἀγράφοις ἐδείκνυον συνουσίας ἢ ὅλως ἀφείσαν.

⁸⁹ Cfr. J. Mansfeld, *Heriography in context*, op. cit., pp. 300-307; sulle differenze fra IV 8 [6], 1 e V 1 [10], 8-9, e sulla questione delle fonti ritornerò in seguito.

un punto di vista parzialmente diverso rispetto a quello degli altri studiosi che prima di me le hanno esaminate: vorrei infatti capire se tutto ciò che Plotino riporta può essere ricondotto a raccolte dossografiche e a tradizioni anteriori, o se per caso esso non sia una reinterpretazione originale di elementi e notizie già riportate anche dagli altri autori considerati come sue possibili fonti.

3.1. *Platone*

Per dimostrare che Uno, Intelletto e Anima erano principi già noti agli antichi, Plotino inizia la rassegna di V 1 [10] con Platone il quale, come è già emerso in IV 8 [6], 1, è il filosofo che più di altri ha trasmesso la verità in maniera chiara e compiuta. Secondo Plotino, la dottrina delle tre ipostasi può essere colta in una serie di passi appartenenti ad opere diverse: è chiaro quindi che per rintracciare la verità occorre un attento lavoro di esegesi, che colga e metta insieme le diverse affermazioni disseminate nell'intero corpus platonico nella sua globalità, senza limitarsi a quanto viene detto, caso per caso, nei singoli dialoghi. Passiamo adesso ad esaminare quali siano i passaggi ripresi nell'esegesi plotiniana.

Il punto di partenza è dato dalla distinzione dei tre livelli di realtà posta nella *Epistola II* (che Plotino, come tutti gli antichi, riteneva autentica), dove si dice piuttosto esplicitamente che esistono tre gradi di realtà e che ognuno di essi ha un proprio principio, benché il Primo principio sia, a sua volta, principio di ogni cosa.⁹⁰

Così infatti stanno tutte le cose. Tutto sta attorno al Re di tutto, e tutto è finalizzato a lui, e quello è causa di tutte le cose belle. In relazione al Secondo vi stanno le cose seconde e in relazione al Terzo le cose terze.⁹¹

Plotino passa poi a citare l'*Epistola VI*, in cui Platone dice che vi è un padre della causa:

Guida e padre della causa.⁹²

90 Cfr. V 1 [10], 8. 1-3.

91 Cfr. ps.-Plat., *Ep. II*, 312 e 1-4: Ὡδε γὰρ ἔχει. Περὶ τὸν πάντων βασιλέα πάντ' ἐστὶ καὶ ἐκείνου ἔνεκα πάντα, καὶ ἐκεῖνο αἴτιον ἀπάντων τῶν καλῶν· δεύτερον δὲ περὶ τὰ δεύτερα, καὶ τρίτον περὶ τὰ τρίτα.

92 Cfr. ps.-Plat., *Ep. VI*, 323 d 3: [...] Τοῦ τε ἡγεμόνος καὶ αἰτίου πατέρα [...].

Questa espressione viene spiegata alla luce di *Phaed.* 97 c 1-2, dove il ruolo di causa viene attribuito all'Intelletto:

Ma un giorno, ascoltando un tale che leggeva dal libro, come egli disse, di Anassagora, il quale diceva che allora l'intelletto è ciò che ordina e causa tutte le cose, mi piacque questa causa, e mi sembrò che in un certo modo era bello che l'intelletto fosse la causa di tutte le cose [...].⁹³

Nel brano del *Fedone* appena citato, da cui Plotino certamente dipende per la sua identificazione di causa ed Intelletto, Platone menziona anche Anassagora, a cui Socrate riconosce il merito di aver individuato in una natura intelligente il principio ordinatore e causale di ogni cosa. Il riferimento ad Anassagora e la sovrapposizione, per così dire, fra la teoria anassagora e l'interpretazione platonica si perde in V 1 [10], 8, dove Plotino attribuisce a Platone di aver designato l'Intelletto come causa; l'importanza di Anassagora però non verrà tralasciata da Plotino, il quale farà riferimento al presocratico nel capitolo successivo.

Oltre che con la causa, l'Intelletto viene identificato con il demiurgo, il quale ha creato l'anima (sia quella cosmica che quella individuale), come viene spiegato nel *Timeo*.⁹⁴ Anche l'Intelletto, che è causa dell'Anima, ha a sua volta una causa sopra di sé, che Platone indica come Bene e pone al di là dell'essere e dell'intelletto stesso;⁹⁵ il riferimento qui è a *Resp.* VI, 509 b, dove Platone sostiene per bocca di Socrate che gli oggetti conoscibili riprendono dal Bene sia la facoltà di essere conosciuti che l'essenza e l'esistenza stessa, sebbene il Bene di per sé non abbia essenza ma anzi la trascenda:

E si può dire certo che per gli oggetti conoscibili non solo proviene dal Bene il fatto di essere conosciuti, ma ottengono anche da quello l'esistenza e l'essenza, malgrado il Bene non sia essenza, ma trascenda ancora l'essenza per dignità e potenza.⁹⁶

93 Cfr. Plat., *Phaed.* 97 b 8- c 3: Ἀλλ' ἀκούσας μὲν ποτε ἐκ βιβλίου τινός, ὡς ἔφη, Ἀναξαγόρου ἀναγινώσκοντος, καὶ λέγοντος ὡς ἄρα νοῦς ἐστὶν ὁ διακοσμῶν τε καὶ πάντων αἴτιος, ταύτη δὴ τῇ αἰτία ἦσθην τε καὶ ἔδοξέ μοι τρόπον τινὰ εὖ ἔχειν τὸν νοῦν εἶναι πάντων αἴτιον [...].

94 Cfr. V 1 [10], 8. 5-6. Per la creazione dell'anima cosmica, cfr. Plat., *Tim.* 34 b- 35 b; la nascita dell'anima individuale viene descritta invece in *Tim.* 41 d 4-5.

95 Cfr. V 1 [10], 8. 7-8.

96 Cfr. Plat., *Resp.* VI, 509 b 6-9: Καὶ τοῖς γινωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γινώσκεισθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεῖα καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.

Affermando che la causa dell'Intelletto è trascendenza assoluta, e rimarcando che Intelletto, essere e idee coincidono,⁹⁷ Plotino dimostra che la causa dell'Intelletto non può essere un principio a sua volta intellettuale, ma qualcosa che sia totalmente diverso da ogni natura esistente, pensante e pensabile. La sezione della rassegna di V 1 [10] dedicata a Platone si conclude con una ricapitolazione dei principi ipostatici da lui riconosciuti.⁹⁸ egli ha parlato del Bene, dell'Intelletto e dell'Anima, ed ha capito che fra questi principi vige un ordine gerarchico, poiché ogni ipostasi deriva da quella che gli è anteriore ontologicamente e, al tempo stesso, superiore assiologicamente.

In sintesi, nell'interpretazione plotiniana quanto viene detto esplicitamente nell'*Epistola II* a proposito dei tre gradi di realtà viene ripreso anche in altri testi: Platone parla infatti nel *Fedone* della funzione causale dell'Intelletto, e nel *Timeo* tale funzione causale viene chiarita spiegando che l'Intelletto è causa dell'Anima; nell'*Epistola VI*, egli sostiene che anche l'Intelletto deve avere una causa, ed una serie di citazioni ed allusioni riprese dalla *Repubblica* dimostra che tale causa è un principio trascendente identificabile come Bene.

La teoria delle tre ipostasi quindi non è presentata come una novità introdotta da Plotino, ma come il risultato di un lavoro di analisi dei testi platonici che, a loro volta, riportano gli oscuri ragionamenti degli antichi: per questo motivo, dopo aver esaminato quanto sostiene Platone al riguardo, Plotino passa a ripercorrere le affermazioni analoghe (o considerate tali) sostenute dai pensatori più antichi.

3.2. *Parmenide*

Dopo aver parlato di Platone, Plotino inizia la sua panoramica sui predecessori con Parmenide. In realtà, quanto egli dice sul presocratico in parte continua l'esegesi dei testi platonici, in quanto sarà proprio il *Parmenide* di Platone a gettar luce sulle enigmatiche espressioni del Parmenide storico.

Il legame fra Platone e Parmenide viene messo in luce da Plotino citando il fr. 3 DK:

La stessa cosa infatti sono il pensare e l'essere.⁹⁹

97 Cfr. V 1 [10], 8. 8-9.

98 Cfr. V 1 [10], 8. 9-10.

99 Cfr. Parmenide, 28 B 3 DK: Τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.

Tale frammento pone l'identità di essere e pensiero e, nell'interpretazione plotiniana, stabilisce implicitamente che l'essere vero non trova posto nel sensibile. In questo modo, il fr. 3 DK viene ad affermare la distinzione fra sensibile ed intelligibile, oltre a confermare l'identità di essere e pensiero posta da Platone. Secondo Plotino, però, Parmenide ha anche attribuito all'essere una caratteristica di cui Platone non parla: l'immobilità. Di questa dottrina ne è prova il fr. 8 DK, v. 26:

Ma immobile nei limiti dei possenti legami.¹⁰⁰

L'assenza di movimento implica l'immutabilità, e secondo Plotino questa non è incompatibile con il fatto che l'essere possa pensare, facoltà che non produce alcuna modificazione in chi la esercita.

Che Parmenide abbia visto nell'immobilità una delle principali caratteristiche dell'essere viene testimoniato, oltre che dal frammento appena citato, anche da Platone e Sesto Empirico. Platone infatti nel *Teeteto* dice a proposito di Parmenide:

E le altre cose, quante i Melissi ed i Parmenidi, contrapponendosi a tutti questi, sostengono fermamente, cioè che tutto è uno e che rimane in sé non avendo spazio in cui muoversi. [...] Qualora gli immobilizzatori del tutto sembrino dire cose più veritiere, fuggiremo presso di loro da coloro che muovono le realtà immobili.¹⁰¹

Sullo sfondo, vi è la distinzione tracciata in questo dialogo fra i seguaci di Eraclito, i quali ritengono che gli enti siano in perpetuo movimento/mutamento, e gli eleatici, che attribuiscono all'essere vero la più completa e perfetta stabilità.

Una notizia analoga a proposito di Parmenide viene riportata anche da Sesto Empirico, il quale definisce ancora una volta gli Eleatici «στασιῶται», «immobilizzatori», sostenendo però che sia stato Aristotele (e non Platone) a coniare questa espressione:

Sostengono che non esista (*scil.*, il movimento) i seguaci di Parmenide e

100 Cfr. Parmenide, 28 B 8, v. 26 DK: Ἀὐτὰρ ἀκίνητον μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν.

101 Cfr. Plat., *Theaet.* 180 e 1- 181 a 8 (= 28 A 26 DK): Καὶ ἄλλα ὅσα Μέλισσοί τε καὶ Παρμενίδαι ἐναντιούμενοι πᾶσι τούτοις δισχυρίζονται, ὡς ἐν τε πάντα ἐστὶ καὶ ἔστηκεν αὐτὸ ἐν αὐτῷ οὐκ ἔχον χώραν ἐν ἧ κινεῖται. [...] Ἐὰν δὲ οἱ τοῦ ὅλου στασιῶται ἀληθέστερα λέγειν δοκῶσι, φευξόμεθα παρ' αὐτοῦς ἀπ' αὐτῶν τὰ ἀκίνητα κινούντων.

Melisso, che Aristotele ha chiamato «immobilizzatori e non-naturalisti», «immobilizzatori» dall'immobilità, e «non-naturalisti» perché principio di movimento è la natura, che essi eliminarono dicendo che nulla si muove.¹⁰²

Nei passi di Platone e di Sesto Empirico si sottolinea come Parmenide e gli altri eleatici abbiano enfatizzato l'immobilità e l'immutabilità dell'essere, ma non si riporta l'aggettivo «ἀκίνητον» che compare sia nel fr. 8 DK che nel testo di Plotino.

Proprio per sottolineare l'assenza di mutamento e di movimento, Parmenide ha utilizzato l'immagine della sfera, che Plotino stesso riprende: nel resoconto di V 1 [10], 8. 20-22, tale immagine è funzionale a mostrare che tutti gli enti sono interni all'essere così come anche tutti gli atti di pensiero, i quali non ne sono mai al di fuori. Anche l'immagine della sfera che Parmenide avrebbe usato viene attestata nel fr. 8 DK, v. 43:

Inoltre, poiché vi è un limite estremo, è perfetto / da ogni lato, simile ad una massa di una sfera ben rotonda[...].¹⁰³

Plotino non soltanto ripete l'immagine parmenidea ma, usando l'espressione «ὄγκῳ σφαιράρας», mostra anche di citare il fr. 8 DK, v. 43 letteralmente (seppur parzialmente: manca infatti «εὐκύκλου»).

All'immagine della sfera elaborata da Parmenide si fa riferimento anche nel *Sofista* di Platone e nel commento alla *Metafisica* di Alessandro di Afrodisia. Nel *Sofista* lo Straniero dice:

Se certo è intero, come anche Parmenide afferma, «da ogni lato, simile ad una massa di una sfera ben rotonda/ dal centro uguale in ogni parte: infatti né in qualche modo più grande/ né in qualche modo più piccolo è necessario che si trovi da una o dall'altra parte», l'essere, essendo di tal genere, ha un centro e delle estremità e, avendo ciò, è necessario che abbia ogni parte.¹⁰⁴

102 Cfr. Sext., *Adv. math.* X, 46 (= 28 A 26 DK): Μὴ εἶναι δὲ [*scil.*, τὴν κίνησιν] οἱ περὶ Παρμενίδην καὶ Μέλισσον, οὓς ὁ Ἀριστοτέλης "στασιώτας τε καὶ ἀφυσικούς" κέκληκεν, στασιώτας μὲν ἀπὸ τῆς στάσεως, ἀφυσικούς δὲ ὅτι ἀρχὴ κινήσεως ἐστὶν ἡ φύσις, ἣν ἀνεῖλον φάμενοι μηδὲν κινεῖσθαι.

103 Cfr. Parmenide, 28 B 8, vv. 42-43 DK: Αὐτὰρ ἐπεὶ πείρας πύματων, τετελεσμένον ἐστὶ / πάντοθεν, εὐκύκλου σφαιρῆς ἐναλίγκιον ὄγκῳ [...].

104 Cfr. Plat., *Soph.*, 244 e 2-6: Εἰ τοίνυν ὅλον ἐστίν, ὥσπερ καὶ Παρμενίδης λέγει, πάντοθεν εὐκύκλου σφαιρῆς ἐναλίγκιον ὄγκῳ, μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντη· τὸ γὰρ οὔτε τι μείζον οὔτε τι βαιότερον πελέναι χρεόν ἐστὶ τῆ ἢ τῆ, τοιοῦτόν γε ὄν τὸ ὄν μέσον τε καὶ ἔσχατα ἔχει, ταῦτα δὲ ἔχον πᾶσα ἀνάγκη μέρη ἔχειν.

Platone riporta un numero maggiore di versi del fr. 8 DK rispetto a Plotino, e la sua ripresa risulta quindi più puntuale e completa: oltre a riportare i versi parmenidei, Platone spiega anche che l'immobilità dell'essere è correlata alla sua immutabilità.

Come ho già anticipato, anche Alessandro fa riferimento all'immagine parmenidea della sfera nel commento alla *Metafisica*, riprendendo la notizia riportata da Teofrasto:

Riguardo a Parmenide ed alla sua dottrina, anche Teofrasto nel primo libro della *Fisica* parla così: « Parmenide, figlio di Pireto di Elea, venne dopo di lui (parla anche di Senofane) e percorse l'una e l'altra strada. E infatti dimostra che tutto è eterno e tenta di attribuire una genesi agli enti, non considerando allo stesso modo le due strade, ma ritenendo che secondo verità tutto è uno, ingenerato e di forma sferica, ma secondo l'opinione dei molti spiega l'origine dei fenomeni ponendo due principi, fuoco e terra, l'uno come materia e l'altro come causa e agente».¹⁰⁵

Questo brano è interessante perché consente di capire che la notizia dell'immagine della sfera era stata trasmessa nell'antichità anche da Teofrasto; tuttavia Alessandro non riporta alcun verso di Parmenide.

Si noti però che né Parmenide, né Platone, né Alessandro né Teofrasto fanno riferimento alla presenza del pensiero all'interno della sfera dell'essere di cui parla Plotino, tesi che infatti sembra anticipare e legittimare la compresenza delle idee nell'Intelletto.

L'altro concetto di Parmenide richiamato da Plotino è quello dell'Uno,¹⁰⁶ a proposito del quale, però, il presocratico non si sarebbe espresso con coerenza poiché di fatto l'Uno da lui posto sarebbe una molteplicità; vengono però taciuti i motivi per cui tale Uno sarebbe in realtà molteplice.¹⁰⁷

105 Cfr. Alex., *In met.*, 31. 7-15 (= 28 A 7 DK): Περὶ Παρμενίδου καὶ τῆς δόξης αὐτοῦ καὶ Θεόφραστος ἐν τῷ πρώτῳ Περὶ τῶν φυσικῶν οὕτως λέγει· "τούτῳ δὲ ἐπιγεγόμενος Π. Πύρητος ὁ Ἐλεάτης" (λέγει δὲ [καὶ] Ξενοφάνην) "ἐπ' ἀμφοτέρων ἦλθε τὰς ὁδοὺς. Καὶ γὰρ ὡς αἰδιὸν ἐστὶ τὸ πᾶν ἀποφαίνεται καὶ γένεσιν ἀποδιδόναι πειράται τῶν ὄντων, οὐχ ὁμοίως περὶ ἀμφοτέρων δοξάζων, ἀλλὰ κατ' ἀλήθειαν μὲν ἐν τὸ πᾶν καὶ ἀγένητον καὶ σφαιροειδὲς ὑπολαμβάνων, κατὰ δόξαν δὲ τῶν πολλῶν εἰς τὸ γένεσιν ἀποδοῦναι τῶν φαινομένων δύο ποιῶν τὰς ἀρχάς, πῦρ καὶ γῆν, τὸ μὲν ὡς ὕλην τὸ δὲ ὡς αἴτιον καὶ ποιῶν."

106 Spesso Parmenide è stato considerato dagli studiosi come un monista: questa visione viene però discussa e criticata, alla luce di argomenti legati alla storia della filosofia, alla dossografia ed al significato dei frammenti stessi, in J. Barnes, *Parmenides and the Eleatic One*, "Archiv für Philosophie" 61 (1979), pp. 1-21.

107 Cfr. V 1 [10], 8. 22-24.

È interessante rilevare che la stessa critica era stata mossa a Parmenide nella *Fisica*, dove Aristotele confuta le tesi che fanno dell'essere un'unità. In *Phys.* 185 b 5-25 si legge:

Ancora, poiché anche l'uno stesso si dice in molti modi, come anche l'essere, bisogna indagare in quale modo dicono che il tutto è uno. L'uno è detto o continuo, o indiviso, o in quanto è una sola la definizione e l'essenza di ciò che è, come pozione inebriante e vino. Se certo è continuo, l'uno è molteplice: infatti il continuo è divisibile all'infinito. [...] Ma certo se è uno in quanto indivisibile, non sarà né quantità né qualità, e neppure l'essere sarà infinito, come dice Melisso, né determinato, come anche Parmenide: infatti è indivisibile il limite, non il limitato. Ma eppure, se tutti gli enti sono uno per la definizione, come tunica ed indumento, avviene che essi ripetono il ragionamento di Eraclito: la stessa cosa infatti sarà essere secondo il bene e secondo il male, e secondo il bene e secondo il non-bene [...] ed è lo stesso essere secondo la qualità e secondo la quantità.¹⁰⁸

In queste righe Aristotele nega che tutto sia uno, prendendo in considerazione i tre modi possibili in cui qualcosa può essere detto «uno»: l'uno è tale infatti o in quanto continuo, o in quanto indiviso, oppure perché la definizione e l'essenza della cosa si identificano. Mentre il terzo possibile senso di «uno» offre l'occasione per sviluppare una critica contro Eraclito, il secondo offre ad Aristotele lo spunto per confutare apertamente gli eleati. Tuttavia, è il primo significato di «uno», ossia l'uno come indiviso che, secondo Aristotele, fa dell'uno una molteplicità: nel costruire questa critica non si fa però alcun esplicito riferimento agli eleati, contro i quali Plotino in V 1 [10] muove la stessa critica.

L'uno degli eleati è stato invece messo in relazione con la molteplicità da Platone nel *Sofista*, dove lo Straniero confuta Parmenide dimostrando che l'essere è certamente uno, ma al tempo stesso è composto di parti, che lo rendono una pluralità. La critica dello Straniero si conclude infatti così:

108 Cfr. Arist., *Phys.* 185 b 5-25: Ἐτι ἐπεὶ καὶ αὐτὸ τὸ ἐν πολλαχῶς λέγεται ὡς περὶ καὶ τὸ ὄν, σκεπτέον τίνα τρόπον λέγουσιν εἶναι ἐν τὸ πᾶν. Λέγεται δ' ἐν ἡ τὸ συνεχές ἢ τὸ ἀδιαίρετον ἢ ὧν ὁ λόγος ὁ αὐτὸς καὶ εἷς ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι, ὡς περὶ μέθου καὶ οἴνου. Εἰ μὲν τοίνυν συνεχές, πολλὰ τὸ ἐν-εἰς ἄπειρον γὰρ διαίρετον τὸ συνεχές. [...] Ἀλλὰ μὴν εἰ ὡς ἀδιαίρετον, οὐθὲν ἔσται ποσὸν οὐδὲ ποιόν, οὐδὲ δὴ ἄπειρον τὸ ὄν, ὡς περὶ Μελισσός φησιν, οὐδὲ πεπερασμένον, ὡς περὶ Παρμενίδης· τὸ γὰρ πέρασ ἀδιαίρετον, οὐ τὸ πεπερασμένον. Ἀλλὰ μὴν εἰ τῷ λόγῳ ἐν τὰ ὄντα πάντα ὡς λώπιον καὶ ἰμάτιον, τὸν Ἡρακλείτου λόγον συμβαίνει λέγειν αὐτοῖς· ταῦτόν γὰρ ἔσται ἀγαθῶ καὶ κακῶ εἶναι, καὶ ἀγαθῶ καὶ μὴ ἀγαθῶ εἶναι [...] καὶ τὸ τοιῶδι εἶναι καὶ τοσῶδι ταῦτόν.

L'essere infatti, essendo in un certo modo sottoposto ad essere uno, non apparirà in qualche modo identico all'uno, ed eppure tutte le cose saranno più di uno.¹⁰⁹

È probabile quindi che Plotino, nell'accusare Parmenide di aver parlato dell'uno come di una molteplicità, si sia ispirato non a passi analoghi a *Phys.* 185 b, dove il concetto di unità degli antichi veniva esaminato e sottoposto a critica, bensì al *Sofista*. È vero che Plotino, menzionando l'uno parmenideo, fa riferimento allo scritto stesso del presocratico, e che questo quindi potrebbe indicare che Plotino avesse a disposizione lo scritto di Parmenide;¹¹⁰ è anche possibile, però, che Plotino possa fare un simile riferimento perché cita da una fonte fidata che, a sua volta, secondo lui doveva conoscere molto bene l'opera di Parmenide, e una fonte fidata potrebbe essere appunto Platone, che agli occhi di Plotino è il più autorevole interprete della filosofia antica.

Inoltre, la possibile influenza di questo dialogo sul V 1 [10], 8 sembra confermata dal fatto che nel *Sofista*, come si è visto, vengono citati anche i versi di Parmenide in cui compare l'immagine della sfera. In sintesi, è molto probabile che il resoconto della filosofia di Parmenide che troviamo in V 1 [10], 8 dipenda, in parte, dal *Sofista*, poiché è in questo dialogo che si fa riferimento sia all'immagine della sfera e, con essa, all'immutabilità e l'immobilità dell'essere (in *Soph.*, 244 e 2-6), sia all'idea che l'uno parmenideo sia molteplice (*Soph.*, 245 b 6-7).

Tuttavia, l'unico dialogo platonico menzionato esplicitamente in V 1 [10], 8 è, appunto, il *Parmenide*, al quale Plotino attribuisce il merito di aver parlato in maniera più precisa («ἀκριβέστερον») del filosofo da cui prende il nome: a differenza di Parmenide, Platone ha distinto fra l'Uno in senso proprio, l'uno-molti e l'uno-e-molti, i quali nell'esegesi plotiniana corrispondono, rispettivamente, all'Uno, all'Intelletto e all'Anima.¹¹¹ All'interno del *Parmenide*, infatti, Platone sviluppa tre ragionamenti circa la relazione fra uno e molteplice, ognuno dei quali è, in realtà, un'ipotesi e non un'affermazione circa la tripartizione del mondo intelligibile.¹¹² Con la prima ipotesi, infatti, Platone (per bocca di Parmenide)

109 Cfr. Plat., *Soph.*, 245 b 6-7: Πεπονηθός τε γὰρ τὸ ἓν εἶναι πως οὐ ταῦτόν ὃν τῷ ἐνὶ φανεῖται, καὶ πλέονα δὴ τὰ πάντα ἐνὸς ἔσται.

110 Su questo punto, cfr. G. Stamatellos, *Plotinus and the Presocratics*, op. cit., pp. 20-21.

111 Cfr. V 1 [10], 8. 24-27.

112 Molti studi sono stati dedicati alla recezione plotiniana del *Parmenide*: fra questi, il primo a

analizza l'uno in senso proprio, ossia in relazione a se stesso, e arriva a definirlo come unità assoluta, priva di parti e trascendente.¹¹³ In seguito, viene formulata la seconda serie di ragionamenti che descrive l'uno-molti, ossia un'unità che è sì organica, ma non omogenea, poiché al suo interno contiene parti differenti.¹¹⁴ Infine, l'ultima ipotesi esaminata è quella di uno-e-molti, cioè di una molteplicità che conserva solo l'immagine dell'unità originaria.¹¹⁵ Non stupisce, quindi, che Plotino rintracci nel *Parmenide* platonico, anziché in quello storico, gli elementi che consentono di inserire a pieno titolo il presocratico nella tradizione di pensiero delineata in V 1 [10], 8-9.

Come ho tentato di mettere in luce in questo paragrafo analizzando il riferimento a Parmenide di V 1 [10], 8. 15-27, il modo in cui Plotino ripensa il contributo di questo autore alla teoria delle tre ipostasi dipende molto, in realtà, da quanto afferma Platone il quale, nel *Sofista*, riporta le citazioni del fr. 8 DK che Plotino ripete in V 1 [10], 8, e nel *Parmenide* fornisce le coordinate che consentiranno a Plotino di ricondurre il Parmenide storico alla tradizione di pensiero descritta in V 1 [10], 8-9. Il fatto che in 8. 23 si faccia riferimento all'opera stessa di Parmenide potrebbe far supporre che Plotino riprenda la sue informazioni su Parmenide direttamente dal suo scritto; tuttavia, la grande influenza esercitata dal *Sofista* e dal *Parmenide* mi sembrano limitare fortemente questa possibilità, rendendo assai più probabile che il resoconto della filosofia parmenidea di V 1 [10], 8 sia ispirato all'immagine del presocratico che Platone aveva tracciato nei suoi dialoghi. Tale ipotesi non è incompatibile, mi sembra, con il fatto che Plotino menzioni l'opera di Parmenide in 8.23: infatti nel *Sofista* Platone critica l'uno parmenideo proprio prendendo le mosse dalla citazione letterale di alcuni versi del fr. 8 DK, e quindi Plotino potrebbe dare per scontato che Platone, colui che ha trasmesso e reso più accessibili le antiche teorie, riporti *esattamente* quanto Parmenide aveva scritto.

Vi è però un elemento che non è attestato né nei dialoghi platonici, né in nessun'altra fonte antica: si tratta del fr. 3 DK, che Plotino cita e di cui è, assieme

mettere in luce il modo in cui le tre ipostasi siano correlate alle tre ipotesi è E.R. Dodds, *The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic One*, "The Classical Quarterly" 22, 1928, pp. 129-142.

113 Cfr. Plat., *Parm.*, 137 c-142 a.

114 Cfr. Plat., *Parm.*, 144 e.

115 Cfr. Plat., *Parm.*, 155 e.

a Clemente, l'unico testimone antico.¹¹⁶ Per spiegare la presenza di questo frammento (che all'interno delle *Enneadi* viene citato più volte per dimostrare che l'Intelletto si identifica con gli intelligibili, idee e sostanze al tempo stesso) credo che si possano avanzare tre ipotesi. È possibile infatti che il fr. 3 DK fosse contenuto in un'opera di commento al *Sofista* o al *Parmenide*, da cui Plotino riprende alcuni elementi riportati in V 1 [10], 8; quindi i due dialoghi avrebbero influenzato anche *indirettamente*, oltre che *direttamente*, l'idea che Plotino aveva di Parmenide. La seconda ipotesi invece è quella secondo cui Plotino abbia ripreso tale frammento da una tradizione orale, probabilmente riconducibile ad Ammonio Sacca che, com'è noto, non ha mai messo per iscritto la propria visione del platonismo. Infine, la terza ipotesi è che Plotino, colpito dal fatto che Parmenide sia stato l'unico presocratico a cui Platone ha dedicato un intero dialogo (un dialogo, per giunta, fondamentale dal suo punto di vista), sia stato spinto a leggere il suo scritto e che, quindi, il fr. 3 DK sia una citazione ripresa direttamente da esso; tuttavia, anche ammettendo una conoscenza diretta del testo parmenideo, è chiaro che essa è avvenuta attraverso il filtro platonico, poiché la visione di Parmenide che Plotino restituisce in V 1 [10], 8 è sostanzialmente la stessa che emerge dal *Sofista* e dal *Parmenide*. Purtroppo non è possibile verificare nessuna delle tre ipotesi sopra menzionate; tuttavia il debito di Plotino nei confronti di Platone è innegabile.

3.3. *Anassagora*

A proposito di Anassagora, Plotino sostiene che egli ha ammesso l'Uno, principio primo e semplice, ponendo l'Intelletto puro e non mescolato, ma non si è espresso chiaramente a causa della sua antichità:

Anassagora, dicendo che l'Intelletto è puro e non mescolato, pone anche lui che il primo principio è semplice e che l'Uno è separato, ma per la sua antichità non è stato preciso.¹¹⁷

Qui l'Intelletto puro e non mescolato viene equiparato all'Uno primo e

¹¹⁶ Come ho già evidenziato nel primo capitolo, Plotino non può aver ripreso il fr. 3 DK da Clemente poiché dà prova di conoscere meglio di lui il significato ed il contesto originario del frammento: su questo punto, cfr. V. Cilento, *Parmenide in Plotino*, op. cit.

¹¹⁷ Cfr. V 1 [10], 9. 1-3: Ἀναξαγόρας δὲ νοῦν καθαρὸν καὶ ἀμιγῆ λέγων ἀπλοῦν καὶ αὐτὸς τίθεται τὸ πρῶτον καὶ χωριστὸν τὸ ἓν, τὸ δ' ἀκριβὲς δι' ἀρχαιότητα παρήκε.

semplice; il passo può quindi essere messo in relazione con il fr. 12 DK di Anassagora,¹¹⁸ in cui si sostiene che l'Intelletto è «καθαρώτατον» e «μόνον ἐφ'ἑαυτοῦ», sebbene nel frammento non vi siano elementi che consentano di identificarlo con l'Uno.

Per capire su quali basi Plotino identifica l'Intelletto anassagoreo con l'Uno, è utile gettare uno sguardo alle opere di Aristotele. In *Phys.* 203 a 23 -33 si legge:

E quello (*scil.*, Anassagora) dice che una qualsiasi delle parti è un miscuglio allo stesso modo dell'insieme, poiché si vede che una cosa qualsiasi nasce da una cosa qualsiasi: infatti da lì sembra dire ad un certo punto «Tutte le cose insieme», come questa carne e quest'osso, e così qualsiasi cosa; e tutte allora, e di certo insieme: infatti non solo vi è un principio della distinzione in ciascuna cosa, ma ve n'è anche uno di tutte le cose. Poiché infatti ciò che è generato nasce da un tale corpo, vi è una nascita di tutte le cose ma non simultaneamente, e bisogna che ci sia un certo principio della generazione, e *che esso sia uno solo, "Intelletto" come quello lo chiama*, e l'Intelletto a partire da un certo momento agisce pensando; cosicché è necessario che tutte le cose siano insieme ed a un certo punto inizino a muoversi.¹¹⁹

118 Cfr. Anassagora, 59 B 12 DK (= Simpl., *Phys.* 164, 24): Τὰ μὲν ἄλλα παντὸς μοῖραν μετέχει, νοῦς δὲ ἐστὶν ἄπειρον καὶ αὐτοκρατὲς καὶ μέμεικται οὐδενὶ χρήματι, ἀλλὰ μόνος αὐτὸς ἐπ' ἑωυτοῦ ἐστὶν. εἰ μὴ γὰρ ἐφ' ἑαυτοῦ ἦν, ἀλλὰ τεοὶ ἐμέμεικτο ἄλλοι, μετεῖχεν ἂν ἀπάντων χρημάτων, εἰ ἐμέμεικτό τεοὶ· ἐν παντὶ γὰρ παντὸς μοῖρα ἔνεστιν, ὥσπερ ἐν τοῖς πρόσθεν μοι λέλεκται· καὶ ἂν ἐκόλυεν αὐτὸν τὰ συμμεμειγμένα, ὥστε μηδενὸς χρήματος κρατεῖν ὁμοίως ὡς καὶ μόνον ἔόντα ἐφ' ἑαυτοῦ. Ἔστι γὰρ λεπτότατόν τε πάντων χρημάτων καὶ καθαρώτατον, καὶ γνώμην γε περὶ παντὸς πᾶσαν ἴσχει καὶ ἰσχύει μέγιστον· καὶ ὅσα γε ψυχὴν ἔχει καὶ τὰ μείζω καὶ τὰ ἐλάσσω, πάντων νοῦς κρατεῖ. Le altre cose prendono parte a tutto, l'Intelletto invece è infinito, indipendente e non si mescola a nulla, ma è solo in se stesso. Se infatti non fosse in sé, ma si mescolasse ad altro, parteciperebbe di ogni cosa, se mescolata ad una qualsiasi: in tutto infatti c'è parte di tutto, come ho detto precedentemente; e le cose mescolate lo ostacolerebbero, cosicché non dominerebbe su nessuna cosa, come invece fa quando è solo in sé. E infatti è la più leggera di tutte le cose e la più pura, ed ha anche una conoscenza completa di tutto e moltissimo potere; e quante cose hanno vita, sia le più grandi che le più piccole, su tutte domina l'Intelletto.

119 Cfr. Arist., *Phys.*, 203 a 23-33: Καὶ ὁ μὲν ὅτιοῦν τῶν μορίων εἶναι μίγμα ὁμοίως τῷ παντὶ διὰ τὸ ὄραν ὅτιοῦν ἐξ ὅτουοῦν γιγνόμενον· ἐντεῦθεν γὰρ ἔοικε καὶ ὁμοῦ ποτὲ πάντα χρήματα φάναι εἶναι, οἷον ἦδε ἢ σὰρξ καὶ τόδε τὸ ὄστοῦν, καὶ οὕτως ὅτιοῦν· καὶ πάντα ἄρα· καὶ ἅμα τοῖνον· ἀρχὴ γὰρ οὐ μόνον ἐν ἐκάστῳ ἔστι τῆς διακρίσεως, ἀλλὰ καὶ πάντων. Ἐπεὶ γὰρ τὸ γιγνόμενον ἐκ τοῦ τοιοῦτου γίνεταί σώματος, πάντων δ' ἔστι γένεσις πλὴν οὐχ ἅμα, καὶ τίνα ἀρχὴν δεῖ εἶναι τῆς γενέσεως, αὕτη δ' ἐστὶν μία, οἷον ἐκεῖνος καλεῖ νοῦν, ὁ δὲ νοῦς ἀπ' ἀρχῆς τινος ἐργάζεται νοήσας· ὥστε ἀνάγκη ὁμοῦ ποτὲ πάντα εἶναι καὶ ἄρξασθαί ποτε κινούμενα (corsivo mio).

Visto che, per Anassagora, tutto è mescolato, è necessario che vi sia un principio di generazione, e che esso sia Uno e Intelletto. Aristotele parla dell'Uno in relazione ad Anassagora anche in *Phys.* 187 a 12-26, in cui sostiene che Empedocle ed Anassagora abbiano posto l'esistenza dell'Uno-Molti:

Altri filosofi pensano che dall'Uno si separino le realtà contrarie ivi contenute, come dice Anassimandro e quanti dicono che vi sia l'Uno-molti, come Empedocle e Anassagora; infatti dalla mescolanza anche questi separano le altre cose. Essi differiscono però fra loro perché l'uno fa di queste cose un processo ricorrente, l'altro invece unico, e l'uno pone infinite particelle, omogenee e contrarie, e l'altro solo i cosiddetti elementi. Sembra che Anassagora pensasse che le particelle sono infinite in questo modo, perché prendeva per vera l'opinione comune fra i fisici secondo cui nulla si genera dal non-essere (per questo infatti dicono così, che tutte le cose erano insieme, e la tale generazione consiste in un'alterazione, ed altri invece in aggregazione e disgregazione).¹²⁰

Nella dottrina di Anassagora quindi Aristotele può vedere la compresenza e la relazione fra unità e molteplicità poiché, stando alla sua particolare lettura, l'Uno sarebbe l'Intelletto, e i Molti le omeomerie.

Anche all'interno della *Metafisica* Aristotele afferma che Anassagora ha parlato dell'Uno. Egli infatti, facendo una critica dei principi (*in primis* materiali) posti dai predecessori, menziona Anassagora assieme ad Empedocle, Anassimandro e Democrito:

E questo è l'Uno di Anassagora: meglio infatti del «Tutte le cose insieme» - e della mescolanza di Empedocle e di Anassimandro, e di come dice Democrito - è « Tutte le cose erano insieme in potenza, ma non in atto».¹²¹

120 Cfr. Arist., *Phys.*, 187 a 20-31: Οἱ δ' ἐκ τοῦ ἐνὸς ἐνούσας τὰς ἐναντιότητας ἐκκρίνεσθαι, ὥσπερ Ἀναξίμανδρός φησι, καὶ ὅσοι δ' ἐν καὶ πολλὰ φασὶν εἶναι, ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς καὶ Ἀναξαγόρας· ἐκ τοῦ μίγματος γὰρ καὶ οὗτοι ἐκκρίνουσι τᾶλλα. Διαφέρουσι δὲ ἀλλήλων τῶ τὸν μὲν περίοδον ποιεῖν τούτων, τὸν δ' ἅπαξ, καὶ τὸν μὲν ἄπειρα, τὰ τε ὁμοιομερῆ καὶ τὰναντία, τὸν δὲ τὰ καλούμενα στοιχεῖα μόνον. Ἔοικε δὲ Ἀναξαγόρας ἄπειρα οὕτως οἰηθῆναι διὰ τὸ ὑπολαμβάνειν τὴν κοινὴν δόξαν τῶν φυσικῶν εἶναι ἀληθῆ, ὡς οὐ γιγνομένου οὐδενὸς ἐκ τοῦ μὴ ὄντος (διὰ τοῦτο γὰρ οὕτω λέγουσιν, ἦν ὁμοῦ πάντα, καὶ τὸ γίγνεσθαι τοιούδε καθέστηκεν ἀλλοιοῦσθαι, οἱ δὲ σύγκρισιν καὶ διάκρισιν)· [...].

121 Cfr. Arist., *Met.*, 1069 b 20-23: Καὶ τοῦτ' ἔστι τὸ Ἀναξαγόρου ἐν· βέλτιον γὰρ ἢ "ὁμοῦ πάντα" — καὶ Ἐμπεδοκλέους τὸ μῖγμα καὶ Ἀναξίμανδρου, καὶ ὡς Δημόκριτός φησιν—"ἦν ὁμοῦ πάντα δυνάμει, ἐνεργείᾳ δ' οὐ". [...].

Non basta dire «Tutte le cose insieme»: esse sono diverse infatti per la materia, poiché perché ne sono nate infinite e non una sola? L'Intelletto infatti è uno cosicché se anche la materia fosse una, passerebbe all'atto ciò di cui la materia era potenza.¹²²

L'Uno posto da Anassagora si identifica, secondo Aristotele, con l'«ὁμοῦ πάντα» in 1069 b 20-23, e con l'Intelletto in 1069 b 29-32 (dove si esclude che anche la materia sia una perché, altrimenti, non esisterebbe il molteplice).

Quindi sembra assai probabile che Plotino possa aver identificato l'Intelletto di Anassagora con l'Uno sviluppando una serie di suggestioni presenti nella *Fisica* e nella *Metafisica*. Forse Plotino è stato influenzato, oltre che da Aristotele, anche dai suoi commentatori, poiché essi potrebbero verosimilmente aver ripreso e sviluppato l'interpretazione che fa dell'Uno il principio fondamentale posto da Anassagora (e forse anche dagli altri presocratici), sebbene non si possa quantificare con precisione tale influenza, in quanto non tutti i commenti alla *Fisica* e alla *Metafisica* ci sono pervenuti. Tuttavia si è trasmesso il commento alla *Metafisica* di Alessandro di Afrodisia, che mostra l'effettiva ripresa dell'interpretazione aristotelica che fa dell'Uno un elemento centrale della filosofia di Anassagora. In *In Met.* 28. 10- 14 Alessandro sostiene infatti che Anassagora avrebbe potuto chiamare i suoi principi Uno e Indeterminato:

Dunque egli (*scil.*, Aristotele) proseguendo dimostra che la dottrina di Anassagora è in accordo con quella di Platone, il quale è successivo. Egli infatti, dopo aver esposto l'intento di Anassagora e per quale motivo dicesse, per le cose che dice, che l'Uno e l'Indeterminato sono principi, aggiunge: «Egli intende certo qualcosa di assai simile a quelli che ne hanno parlato in seguito e a ciò che appare».¹²³

Il brano fa riferimento a *Met.* 984 a 11 ss.,¹²⁴ in cui però Aristotele non parla

122 Cfr. Arist., *Met.*, 1069 b 29-32: Οὐδ' ἰκανὸν ὅτι ὁμοῦ πάντα χρήματα· διαφέρει γὰρ τῇ ὕλῃ, ἐπεὶ διὰ τί ἄπειρα ἐγένετο ἄλλ' οὐχ ἓν; Ὁ γὰρ νοῦς εἷς, ὥστ' εἰ καὶ ἡ ὕλη μία, ἐκεῖνο ἐγένετο ἐνεργεῖα οὐ ἡ ὕλη ἢν δυνάμει.

123 Cfr. Alex., *In Met.* 28. 10-14: Προελθὼν μέντοι τὴν δόξαν αὐτοῦ σύμφωνον δείκνυσι τῇ Πλάτωνος, ὅς ὕστερος ἐγένετο. Ἐξηγησάμενος γὰρ τὴν βούλησιν αὐτοῦ καὶ ὅτι δι' ὃν λέγει λέγει ἂν τὸ ἓν καὶ τὸ ἀόριστον ἀρχάς, ἐπιλέγει "βούλεται μέντοι τι παραπλήσιον τοῖς τε ὕστερον λέγουσι καὶ τοῖς φαινομένοις μᾶλλον."

124 Cfr. Arist., *Met.* 984 a 11-16: Anassagora di Clazomene, essendo per età anteriore ad Empedocle ma posteriore per le opere, dice che i principi sono infiniti: infatti dice che quasi tutte le omeomerie, proprio come acqua e fuoco, così si generano e si corrompono, soltanto per aggregazione e disgregazione, e in altro modo non si generano né si corrompono ma permangono

della coppia di principi Uno-Indeterminato, bensì delle cause materiali poste dai predecessori le quali, rivelandosi ben presto insufficienti a spiegare la complessità dei fenomeni, sono state seguite dalla scoperta degli altri tre tipi di cause. Quindi, quanto afferma Alessandro in *In Met.* 28. 10- 14 non è una mera ripresa del brano della *Metafisica* cui fa riferimento, ma l'attestazione dell'esistenza e della diffusione di interpretazioni e rielaborazioni basate su suggestioni e concetti di Aristotele. Pertanto, la particolare lettura della filosofia di Anassagora (e, più in generale, di quella antica) che Plotino fa in V 1 [10] probabilmente si basa sui passi della *Fisica* e della *Metafisica* sopra citati, e sulle loro rielaborazioni sviluppate dai commentatori successivi.

3.4. Eraclito

Dopo aver discusso di Platone, Parmenide ed Anassagora, tutti autori che avrebbero parlato della natura intelligibile, Plotino passa ad Eraclito, al quale viene riconosciuto di aver posto la distinzione fra sensibile ed intelligibile: egli infatti ha parlato dell'Uno eterno ed intelligibile e della natura corporea, sempre in divenire.¹²⁵ La dimensione del divenire viene indicata anche attraverso l'uso del verbo «ῥεῖν», «scorrere», il quale viene utilizzato per indicare ciò che riguarda il corpo e la sua instabilità anche da Platone ed Aristotele.

Per quanto riguarda Platone, un passo particolarmente rappresentativo al riguardo¹²⁶ si ha nel *Cratilo*, dove egli dice esplicitamente che Eraclito ha paragonato gli enti alla corrente del fiume:

Dice in qualche modo Eraclito che «tutto si muove e nulla sta fermo» e paragonando gli enti alla corrente di un fiume dice che «non potresti entrare due volte nello stesso fiume».¹²⁷

in eterno: Αναξαγόρας δὲ ὁ Κλαζομένιος τῆ μὲν ἡλικία πρότερος ὢν τούτου τοῖς δ' ἔργοις ὕστερος ἀπείρους εἶναι φησι τὰς ἀρχάς· σχεδὸν γὰρ ἅπαντα τὰ ὁμοιομερῆ καθάπερ ὕδωρ ἢ πῦρ οὕτω γίνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι φησι, συγκρίσει καὶ διακρίσει μόνον, ἄλλως δ' οὐτε γίνεσθαι οὐτ' ἀπόλλυσθαι ἀλλὰ διαμένειν αἰδία.

125 Cfr. V 1 [10], 9. 3-5. Un'interpretazione simile del pensiero di Eraclito, tesa cioè a intendere la compresenza fra la mutevolezza corporea e il λόγος immutabile e unificante nei termini di una contrapposizione fra divenire ed essere, si ha in P. K. Curd, *Knowledge and Unity in Heraclitus*, "The Monist" 74 (1991), pp. 531-549.

126 La rassegna completa dei passi di Platone, di Aristotele e degli altri autori antichi che hanno messo in relazione il divenire corporeo con il flusso si trova all'interno della sezione su Eraclito, nel paragrafo dedicato all'analisi di IV 3 [27], 20. 49-50.

127 Cfr. Plat., *Crat.*, 402 a 8-10: Λέγει που Ἡράκλειτος ὅτι 'πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει,' καὶ ποταμοῦ ῥοῆ ἀπεικάζων τὰ ὄντα λέγει ὡς 'δὶς ἐς τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἂν ἐμβαίης.'

Qui non compare il verbo «ῥεῖν», ma il riferimento allo scorrere del fiume autorizza comunque a mettere in relazione il passo con la visione di Eraclito che si ha in V 1 [10], 9.

Anche Aristotele nella *Metafisica* ha menzionato questa concezione eraclitea, ravvisandovi una delle radici della dottrina platonica delle idee: infatti è proprio riprendendo la constatazione, fatta da Eraclito, che la natura corporea è instabile e mutevole, che Platone arriva a porre un ordine di realtà superiore e immutabile. In *Met.* 1078 b 13-16 si legge:

La dottrina delle idee sorse in coloro che la sostennero perché credevano ai discorsi degli eraclitei riguardo alla verità, secondo cui tutti gli enti sensibili scorrono sempre, cosicché se è vero che ci saranno una scienza di qualcosa e una saggezza, è necessario che ci siano certe nature diverse, oltre a quelle sensibili, che permangono: non vi è infatti scienza di ciò che scorre.¹²⁸

Questo passo spiega perché ad Eraclito può essere riconosciuto il merito di aver intravisto per primo la distinzione fra sensibile ed intelligibile: avendo individuato nella mutevolezza la caratteristica essenziale della corporeità, egli ha messo in luce l'esigenza che vi sia un ordine superiore di realtà, stabile ed inalterabile, aprendo così la strada alla dottrina platonica delle idee.

Tuttavia in V 1 [10], 8 Plotino riporta che Eraclito ha capito non solo che la realtà si suddivide in due piani ontologicamente distinti, ma anche che al di sopra di tutto vi è l'Uno eterno e intelligibile. Né fra i frammenti di Eraclito, né nei testi di altri autori antichi vi è qualcosa che possa far presupporre che egli abbia posto un principio simile: è probabile quindi che questa particolare interpretazione sia nata nella tarda antichità e sia da mettere in relazione con l'ambiente culturale alessandrino, poiché Mansfeld ha messo in luce che anche nella dossografia di Aezio il fuoco di cui parla Eraclito è caratterizzato in modo simile all'Uno a cui si accenna in V 1 [10], 9.¹²⁹

3.5. Empedocle

128 Cfr. Arist., *Met.*, 1078 b 13-16: Συνέβη δ' ἡ περὶ τῶν εἰδῶν δόξα τοῖς εἰποῦσι διὰ τὸ πεισθῆναι περὶ τῆς ἀληθείας τοῖς Ἡρακλειτείοις λόγοις ὡς πάντων τῶν αἰσθητῶν ἀεὶ ῥεόντων, ὥστ' εἴπερ ἐπιστήμη τινὸς ἔσται καὶ φρόνησις, ἑτέρας δεῖν τινὰς φύσεις εἶναι παρὰ τὰς αἰσθητὰς μενούσας· οὐ γὰρ εἶναι τῶν ῥεόντων ἐπιστήμην.

129 Cfr. J. Mansfeld, *Heresiography in Context*, op. cit., pp. 272-278.

Subito dopo Eraclito viene menzionato Empedocle, che, come lui, ha parlato dell'Uno incorporeo, identificandolo con Amore e contrapponendolo, da un lato, a Contesa, che disgrega anziché unire, e, dall'altro, agli elementi corporei.¹³⁰

L'*Index Fontium* mette in relazione quanto viene qui detto a proposito di Empedocle con i fr. 17, vv. 6-8 DK e 26, vv. 5-6 DK:

E queste cose mutando continuamente non cessano mai / una volta ricongiungendosi tutte in uno per opera di Amore / un'altra volta portate ciascuna in direzioni opposte per l'odio di Contesa.¹³¹

Una volta ricondotte in un solo cosmo per opera di Amore, un'altra portate ciascuna in direzioni opposte per l'odio di Contesa.¹³²

I due frammenti parlano del processo perpetuo per cui tutte le cose ciclicamente si riuniscono in Uno ad opera di Amore e si separano trascinate da Contesa.

L'identificazione plotiana della φιλία empedoclea con l'Uno per certi aspetti trova un precedente in Aristotele. Nella *Fisica* infatti si legge:

Se si ammette che in un dato momento nulla si muove, è necessario che ciò avvenga in due modi: infatti, o è come dice Anassagora [...] o come dice Empedocle, cioè che le cose si muovono a turno e di nuovo si fermano, si muovono quanto l'Amore crei l'uno dai molti, o la Contesa crei dall'uno i molti, e si fermano nei periodi intermedi.¹³³

L'Amore è ciò che presiede all'unione del molteplice, ed in tal senso verrebbe ad assumere la stessa funzione dell'Uno plotiniano.

Il legame fra Amore e unità/Uno è inoltre tratteggiato come identificazione vera e propria di φιλία e ἕν in due brani della *Metafisica*:

130 Cfr. V 1 [10], 9, 5-7.

131 Cfr. Empedocle, 31 B 17, vv. 6-8 DK: Καὶ ταῦτ' ἀλλάσσοντα διαμπερὲς οὐδαμὰ λήγει./ ἄλλοτε μὲν Φιλότητι συνερχόμεν' εἰς ἓν ἅπαντα./ ἄλλοτε δ' αὖ δίχ' ἕκαστα φορεύμενα Νείκεος ἔχθει.

132 Cfr. Empedocle, 31 B 26, vv. 5-6 DK: Ἄλλοτε μὲν Φιλότητι συνερχόμεν' εἰς ἓνα κόσμον./ ἄλλοτε δ' αὖ δίχ' ἕκαστα φορούμενα Νείκεος ἔχθει.

133 Cfr. Arist., *Phys.*, 250 b 26-29: Εἰ δὴ ἐνδέχεται ποτε μηδὲν κινεῖσθαι, διχῶς ἀνάγκη τοῦτο συμβαίνειν· ἢ γὰρ ὡς Ἀναξαγόρας λέγει [...] ἢ ὡς Ἐμπεδοκλῆς ἐν μέρει κινεῖσθαι καὶ πάλιν ἡρεμεῖν, κινεῖσθαι μὲν ὅταν ἡ φιλία ἐκ πολλῶν ποιῆ τὸ ἓν ἢ τὸ νεῖκος πολλὰ ἐξ ἑνός, ἡρεμεῖν δ' ἐν τοῖς μεταξύ χρόνοις.

Se infatti essa (*scil.*, Contesa) non ci fosse nelle cose, tutte sarebbero Uno, come egli dice.¹³⁴

I fisici invece <la pensano diversamente>, come Empedocle, poiché dice che cos'è l'Uno riconducendolo a qualcosa di più noto: sembrerebbe infatti dire che questo è l'Amore (questa certamente è causa per tutte le cose dell'essere un'unità).¹³⁵

Nel primo passo lo Sfero empedocleo è chiamato Uno, e nel secondo Aristotele si domanda se Essere e Uno si identifichino o meno, riportando che alcuni (come Platone ed i pitagorici) ritengono che Essere e Uno siano l'essenza stessa, appunto, di Essere e Uno, mentre altri (i fisici) rispondono in maniera diversa alla medesima questione, e fra questi è menzionato Empedocle che riduce lo ἓν ad Amore, che presiede all'unità di tutte le cose.

Sulla base dei passi della *Metafisica* appena citati si può affermare che anche Aristotele, prima di Plotino, ha identificato l'Amore empedocleo con l'Uno, e inoltre all'interno di un'opera che, stando alla testimonianza di Porfirio,¹³⁶ di frequente era il punto di partenza delle lezioni di Plotino.

Ciò che Aristotele dice nella *Metafisica* a proposito dell'identificazione di Uno e Amore e della loro funzione unificatrice viene ripetuto in seguito anche da Alessandro nel suo commento, senza apportare variazioni o aggiunte sostanziali.¹³⁷

Due notizie che Plotino riporta su Empedocle vengono riferite anche da Aristotele (e da Alessandro, che da lui dipende), e cioè che Amore e unisce e Contesa separa, e che Amore assolve la funzione dell'Uno all'interno della filosofia empedoclea: alla luce del confronto fra V 1 [10], 9. 5-7 e i passi della *Fisica* e della *Metafisica* sopra riportati è ragionevole ipotizzare che Plotino abbia attinto da Aristotele sia le sue informazioni sulle azioni di Amore e Contesa sia l'identificazione di Amore ed Uno.

Resta ora da capire su quali basi Plotino può sostenere che anche l'Amore/Uno

134 Cfr. Arist., *Met.*, 1000 b 1-2: Εἰ γὰρ μὴ ἦν ἐν τοῖς πράγμασιν, ἐν ᾧ ἦν ἅπαντα, ὡς φησὶν.

135 Cfr. Arist., *Met.*, 1001 a 12-15: Οἱ δὲ περὶ φύσεως, οἷον Ἐμπεδοκλῆς ὡς εἰς γνωριμώτερον ἀνάγων λέγει ὅτι τὸ ἓν ἐστὶν· δόξειε γὰρ ἂν λέγειν τοῦτο τὴν φιλίαν εἶναι (αἰτία γοῦν ἐστὶν αὕτη τοῦ ἓν εἶναι πᾶσιν) [...].

136 Cfr. Porfirio, *VP* 14. 5-6.

137 Cfr. Alex., *In met.*, 219. 16-35; 224. 7-15.

di cui parla Empedocle è incorporeo: infatti lo Sfero, che si ha quando tutti gli elementi si congiungono per opera di Amore, dovrebbe essere sì un'unità, ma di natura corporea, in quanto pura somma di enti materiali. Tuttavia, ancora una volta Aristotele fornisce un prezioso aiuto per la comprensione del passo. In *Phys.* 205 a 4-5 egli, discutendo dell'infinito, riferisce che per alcuni fisici l'Uno è al di là degli elementi:

Lo stesso discorso [cioè, che in un dato momento tutto diventi infinito] vale anche riguardo all'Uno, quando i fisici lo pongono oltre gli elementi.¹³⁸

Aristotele parla di un Uno che alcuni pongono oltre gli elementi naturali: il passo verso l'idea di un Uno che sia anche immateriale è breve, ed è ragionevole pensare che Plotino lo abbia fatto.

Dall'analisi svolta fino ad ora, è emerso che nella *Metafisica* e nella *Fisica* si trovano notizie ed interpretazioni relative ad Empedocle molto affini a quelle riportate in V 1 [10], 9. 5-7: si è dimostrato infatti che nella *Metafisica* Amore è identificato con l'Uno, nella *Fisica* si riporta che alcuni fisici avrebbero posto l'Uno oltre gli elementi (rendendo così possibile a Plotino di intenderlo come immateriale), ed in entrambe le opere si parla della funzione separatrice di Contesa e di quella unificatrice di Amore. Quindi, nell'esegesi del pensiero di Empedocle fatta a V 1 [10], 9. 5-7 Plotino non fa che ripetere una serie di idee, notizie ed osservazioni sul presocratico già attestate in Aristotele.

3.6. Aristotele

L'elenco di coloro che hanno parlato dell'Uno si conclude con Aristotele, che lo ha caratterizzato come separato e intelligibile ma, definendolo pensiero di pensiero, lo rende inadatto a svolgere la funzione di principio primo.

Nell'attribuire ad Aristotele l'idea che l'Uno sia separato, Plotino probabilmente si basa sulla definizione dell'intelletto agente data nel *De anima*:

E questo intelletto (*scil.*, l'intelletto agente) è separato, impassibile e non mescolato, essendo atto per essenza: infatti l'agente ha sempre più valore di ciò che subisce, ed è principio della materia.¹³⁹

138 Cfr. Arist., *Phys.*, 205 a 4-5: Ὁ δ' αὐτὸς λόγος καὶ ἐπὶ τοῦ ἑνός, οἷον ποιοῦσι παρὰ τὰ στοιχεῖα οἱ φυσικοί.

139 Cfr. Arist., *De an.*, 430 a 17-19: Καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγής, τῇ οὐσίᾳ ὄν

Invece, la tesi per cui il primo è al tempo stesso intelletto e oggetto noetico, e quindi pensando pensa se stesso, emerge dalla *Metafisica*:

L'intelletto pensa se stesso in base alla comprensione dell'intelligibile: diviene infatti intelligibile intuendo e pensando, cosicché intelletto e intelligibile coincidono.¹⁴⁰

Non è stato però Plotino a identificare il primo motore della *Metafisica* con l'intelletto agente del *De anima*: tale procedimento esegetico è stato infatti compiuto da Alessandro di Afrodisia, e Plotino lo riprende senza nutrire il minimo dubbio sulla correttezza di questa interpretazione.¹⁴¹

La seconda critica di Plotino ad Aristotele riguarda la molteplicità delle sfere celesti: in *Met.* XII Aristotele sostiene che le sfere celesti ed i pianeti abbiano un loro motore, e tenta di calcolare il numero esatto sviluppando un ragionamento verisimile, ma non necessario. Plotino sostiene che, in questo modo, Aristotele si sarebbe allontanato dall'insegnamento platonico, giacché avrebbe moltiplicato il numero degli intelligibili per metterlo in relazione con i moti celesti.¹⁴² In altre parole, il primo principio teorizzato da Aristotele non è Uno, giacché è una molteplicità di intelligibili, una dualità di pensante e pensato ed una quantità (verosimilmente esatta) di sfere celesti.

Alle critiche appena elencate, ne seguono altre, che non analizzerò poiché non sono rilevanti ai fini della presente ricerca. Comunque, come si è visto, Plotino include Aristotele nella tradizione di pensiero che, più o meno esplicitamente o più o meno confusamente, ha colto e trasmesso la verità ma, a differenza di quanto avviene con gli altri pensatori menzionati, sviluppa contro di lui una serie di argomenti per dimostrare, da un lato, che l'Uno da lui posto in realtà non può essere il primo principio e, dall'altro, che egli si è allontanato dall'insegnamento platonico. Mentre i presocratici sono "rimproverati", per così dire, di non essere stati abbastanza chiari, Aristotele sembra piuttosto accusato di aver apportato modifiche al mondo intelligibile descritto da Platone, e nell'ottica di Plotino ciò sembra ancor più grave perché egli si sarebbe consapevolmente distaccato dagli

ἐνέργεια· ἀεὶ γὰρ τιμιάτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ὕλης.

140 Cfr. Arist., *Met.*, 1072 b 20-21: Αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ· νοητὸς γὰρ γίγνεται θιγγάνων καὶ νοῶν, ὥστε ταῦτὸν νοῦς καὶ νοητόν.

141 Cfr. Alex., *De an.* 89. 11-21.

142 Cfr. V 1 [10], 9. 9-14.

insegnamenti del suo maestro, il quale ha esposto in maniera evidente ed esauriente la verità. Si noti inoltre che, da un punto di vista cronologico, Aristotele è il pensatore più tardo ad essere menzionato nella rassegna: sembra quindi che, agli occhi di Plotino, già con lui la filosofia ha iniziato a perdere di vista la verità, tanto che dopo di lui nessun altro pensatore ha ripreso e portato avanti in maniera significativa gli insegnamenti di Ferecide, Pitagora, Parmenide, Anassagora, Eraclito, Empedocle e Platone. In questo modo si afferma implicitamente che i filosofi d'età ellenistica si sono distaccati dal vero sapere, e che è necessario riprendere in mano i testi e gli insegnamenti degli antichi per poterlo riportare alla luce.

3.7. *I pitagorici e Ferecide*

Dopo aver sviluppato una serie di critiche ad Aristotele, Plotino conclude la sua rassegna menzionando i pitagorici e Ferecide, riconosciuti come gli iniziatori di questa tradizione di pensiero relativa all'Uno ed alla tripartizione del mondo intelligibile.

Nel suo studio *Heresiography in Context*, Mansfeld mette in relazione la rassegna di V 1 [10] con una tradizione esegetica che fa di Pitagora l'iniziatore di una corrente filosofica i cui principali esponenti sono Platone, Empedocle ed Eraclito, e che avrebbe per oggetto la costituzione del mondo intelligibile e la sua separazione da quello sensibile. Com'è noto, prima di Plotino nessuno ha parlato della tripartizione ipostatica del cosmo intelligibile in Uno, Intelletto e Anima, ma Mansfeld ritiene che la rassegna di V 1 [10] possa essere messa in relazione, per i temi affrontati ed i filosofi citati, con passi analoghi contenuti nelle opere di Plutarco, Numenio e Clemente. Questi pensatori, infatti, hanno tutti parlato della distinzione fra il cosmo sensibile e quello intelligibile, attribuendo questa teoria, oltre che a Platone, anche ad alcuni presocratici e, per questo motivo, Mansfeld sostiene che tutte le rassegne sul mondo intelligibile da loro riportate appartengano ad una tradizione esegetica elaborata da autori legati al medio-platonismo e all'aristotelismo fra I sec. a.C. e II sec. d.C.¹⁴³

Non si deve trascurare però che le rassegne sul mondo intelligibile riportate da Plutarco, Numenio, Clemente e Plotino, pur menzionando i medesimi filosofi antichi, si differenziano in maniera significativa per le finalità con cui si ricorre

143 Cfr. J. Mansfeld, *Heresiography in Context*, op. cit., pp. 315-316.

agli antichi, e per le teorie ed i frammenti citati. Plutarco infatti in *De Is. et Osir.*, 48-49 pone la distinzione fra il dio, principio del bene, e il *daimon*, fonte del male, e interpreta in chiave dualistica le teorie degli atomisti, degli stoici, dei pitagorici, di Euripide, Eraclito, Empedocle, Anassagora, Platone e di altri personaggi indicati collettivamente (come teologi, legislatori e poeti); inoltre, sono incentrate sul dualismo anche le altre rassegne plutarchee cui fa riferimento Mansfeld, ossia quelle di *De soll. anim.*, 7, *De vit. aer. al.*, 830 F-831 A, *De esu carn.*, 996 B-C e *De exil.*, 607 C, in cui compaiono riferimenti a Eraclito ed Empedocle. La tradizione da cui dipenderebbero i passi di Plutarco appena menzionati è la stessa, secondo Mansfeld, che ha influenzato anche il fr. 52 des Places di Numenio, dove si parla del dualismo in termini di Uno e Diade, e dell'accordo di Pitagora e Platone al riguardo, e *Strom.*, V 14, 102. 3 ss., dove Clemente parla della distinzione fra sensibile e intelligibile facendo riferimento a Empedocle, Eraclito, gli stoici e Platone.¹⁴⁴

Tuttavia, come Mansfeld stesso riconosce,¹⁴⁵ la rassegna di V 1 [10], 8-9 mette in atto una vera e propria revisione della tradizione: Plotino infatti considera gli autori menzionati come eredi di un sapere che è stato trasmesso a partire dai pitagorici (e in questo è affine a Plutarco, Numenio, Clemente) ma ritiene che il *contenuto* di questo sapere non sia la distinzione fra due piani di realtà e fra i due principi opposti da cui tutto deriva, bensì la teoria delle tre ipostasi, la quale emerge attraverso un attento lavoro di esegesi svolto su *determinati* passi appartenenti ad opere diverse di *determinati* autori. In altre parole, Plotino cita in parte gli stessi filosofi menzionati anche da Plutarco, Numenio e Clemente come autorità sulla trattazione del mondo intelligibile, ma dà alle loro parole ed alle loro teorie un significato totalmente nuovo: per questo motivo, credo che l'operazione esegetica che egli compie non abbia dei legami profondi con la tradizione ricostruita da Mansfeld in *Heresiography in Context*, e che sia piuttosto il punto di arrivo di una ricerca nuova e innovativa, forse iniziata ad Alessandria alla scuola di Ammonio.

Come ho già accennato, la tradizione di ascendenza pitagorica di V 1 [10] è più vasta di quella a cui Plotino fa riferimento in IV 8 [6], poiché include anche Parmenide, Anassagora, Aristotele e Ferecide. L'assenza di questi pensatori in IV

144 Cfr. J. Mansfeld, *Heresiography in Context*, op. cit., pp. 274-300 e 307-316.

145 Cfr. J. Mansfeld, *Heresiography in Context*, op. cit., pp. 300-301.

8 [6], 1 sarebbe dovuta, secondo Mansfeld, all'esistenza di due rami ben distinti all'interno della tradizione dossografica da cui dipendono entrambe le rassegne plotiniane,¹⁴⁶ tuttavia, mi sembra doveroso segnalare che nemmeno fra le testimonianze ed i frammenti di Anassagora, Parmenide e Ferecide contenuti nella raccolta Diels-Kranz vi sono dei riferimenti all'incarnazione dell'anima, e ciò lascia supporre che questi presocratici non ne avessero parlato nei loro scritti. In altre parole, è possibile che Plotino non avrebbe ritenuto opportuno inserire Anassagora, Parmenide e Ferecide in una rassegna sull'incarnazione dell'anima perché questi pensatori non avrebbero detto nulla di significativo al riguardo, e quindi il fatto che la rassegna di V 1 [10] sia più estesa di quella di IV 8 [6] sarebbe dovuto non alla dipendenza da fonti parzialmente diverse, né ad un ripensamento sulla tradizione antica, ma ad un'attenta selezione del materiale.

3.7.1. *Platone e Pitagora: testimonianze*

Come si è detto, Plotino non è l'unico autore ad aver individuato all'interno della filosofia antica una tradizione di pensiero che avrebbe colto la verità, ad aver visto in Pitagora il suo iniziatore e ad aver stabilito una stretta connessione fra pitagorismo e platonismo.

Prima che in ambiti aristotelici e medio-platonici della tarda antichità, questa particolare interpretazione della filosofia antica è in parte presente già in Aristotele, che in *Met.* 987 a-b sviluppa un lungo confronto fra le teorie di Platone e quelle degli Eraclitei, di Socrate e dei pitagorici sulla differenza fra idee ed enti sensibili, e su Uno e Diade, mettendone in evidenza affinità e divergenze. A proposito del rapporto di Platone con il pitagorismo si legge:

Dopo le filosofie di cui si è parlato, sorse la dottrina di Platone, che segue in molti punti questi (*scil.*, i pitagorici), ma che ha anche elementi diversi dalla filosofia degli italici. [...] Per quanto riguarda la partecipazione egli (*scil.*, Platone) innovò soltanto il nome: infatti i pitagorici dicono che gli enti esistono «per imitazione» dei numeri, Platone invece «per partecipazione», cambiando il nome. [...] Per quanto riguarda il fatto che l'Uno è sostanza, e non qualcos'altro di cui esso si predica, egli (*scil.*, Platone) parla in modo pressoché uguale ai pitagorici, ed allo stesso modo di

146 Questa è la spiegazione fornita da Mansfeld: cfr. J. Mansfeld, *Heresiography in Context*, op. cit., p. 306.

quelli <egli ritiene che> i numeri siano cause della sostanza per gli altri enti.¹⁴⁷

Nel brano appena citato Aristotele rintraccia nel pitagorismo le radici della speculazione platonica, sostenendo che concetti fondamentali della filosofia di Platone come la partecipazione, l'Uno e la derivazione dei sensibili dai numeri ideali siano stati ripresi dai pitagorici, senza apportarvi alcuna significativa modifica.

Anche in *Met.* 1001 a 9-14, Aristotele torna a mettere in relazione i pitagorici e Platone per la loro concezione dell'Uno e dell'Essere, proprio come viene fatto in V 1 [10], 8-9:

Platone ed i pitagorici infatti affermano che l'Essere e l'Uno non sono nient'altro, ma che questa è la loro natura, poiché secondo loro la loro essenza è l'essenza dell'Uno e dell'Essere; ma altri <parlano in modo diverso> riguardo alla natura, come Empedocle che, riconducendolo a qualcosa di più noto, dice ciò che l'Uno è: egli sembrerebbe infatti dire che questo è Amore (certo questa è la causa dell'essere uno per tutte le cose), altri che è fuoco, e altri ancora invece dicono che l'aria sia questo Uno e l'Essere, dal quale gli enti esistono e sono generati.¹⁴⁸

In questo brano Aristotele sottolinea la divergenza fra i pitagorici e Platone da un lato, i quali hanno sostenuto che l'essenza dell'Uno non è nient'altro che l'Uno, e quella dell'Essere è solo l'Essere stesso, e, dall'altro, i fisici, i quali tentano di ricondurre l'Uno a qualcosa di più noto, come l'Amore, il fuoco o l'aria. Quindi, Aristotele accosta Platone e i pitagorici per questioni metafisiche, senza menzionare Eraclito e Empedocle né come esponenti del pitagorismo, né come precursori di Platone.¹⁴⁹

147 Cfr. Arist., *Met.* 987 a 29 -b 25: Μετὰ δὲ τὰς εἰρημένας φιλοσοφίας ἡ Πλάτωνος ἐπεγένετο πραγματεία, τὰ μὲν πολλὰ τούτοις ἀκολουθοῦσα, τὰ δὲ καὶ ἴδια παρὰ τὴν τῶν Ἰταλικῶν ἔχουσα φιλοσοφίαν. [...] Τὴν δὲ μέθεξιν τοῦνομα μόνον μετέβαλεν· οἱ μὲν γὰρ Πυθαγόρειοι μιμήσει τὰ ὄντα φασὶν εἶναι τῶν ἀριθμῶν, Πλάτων δὲ μεθέξει, τοῦνομα μεταβαλὼν. [...] Τὸ μέντοι γε ἔν οὐσίαν εἶναι, καὶ μὴ ἕτερόν γέ τι ὄν λέγεσθαι ἔν, παραπλησίως τοῖς Πυθαγορείοις ἔλεγε, καὶ τὸ τοὺς ἀριθμοὺς αἰτίους εἶναι τοῖς ἄλλοις τῆς οὐσίας ὡσαύτως ἐκείνοις· [...].

148 Cfr. Arist., *Met.* 1001 a 9-17: Πλάτων μὲν γὰρ καὶ οἱ Πυθαγόρειοι οὐχ ἕτερόν τι τὸ ὄν οὐδὲ τὸ ἔν ἀλλὰ τοῦτο αὐτῶν τὴν φύσιν εἶναι, ὡς οὐσης τῆς οὐσίας αὐτοῦ τοῦ ἐν εἶναι καὶ ὄντι· οἱ δὲ περὶ φύσεως, οἷον Ἐμπεδοκλῆς ὡς εἰς γνωριμώτερον ἀνάγων λέγει ὅ τι τὸ ἔν ἐστιν· δόξειε γὰρ ἂν λέγειν τοῦτο τὴν φιλίαν εἶναι (αἰτία γοῦν ἐστὶν αὕτη τοῦ ἐν εἶναι πᾶσιν), ἕτεροι δὲ πῦρ, οἱ δ' ἀέρα φασὶν εἶναι τὸ ἔν τοῦτο καὶ τὸ ὄν, ἐξ οὗ τὰ ὄντα εἶναι τε καὶ γεγονένα.

149 Segnalo che Alessandro di Afrodisia, commentando *Met.* 1001 a 9-15, non aggiunge né dice nulla di diverso rispetto ad Aristotele: cfr. *In Met.*, 224. 7-15.

Platone e Pitagora vengono accostati anche da Plutarco nel *De Iside et Osiride*. In *De Isid. et Osir.*, 354 D-E si legge:

Perciò, essi (*scil.*, gli Egizi) chiamano «Amun» il primo dio, che identificano con l'universo, affinché, invocandolo e chiamandolo, quello, che è invisibile e nascosto, divenga per loro visibile e manifesto: dunque era tanto grande la circospezione della sapienza relativa alle cose divine degli Egizi. Ne sono testimoni anche i più saggi fra i Greci: Solone, Talete, Platone, Eudosso, Pitagora, come alcuni dicono, e Licurgo, poiché giunsero in Egitto e si incontrarono con i sacerdoti. [...] Soprattutto questo (*scil.*, Pitagora), come sembra, essendosi meravigliato e avendo ammirato quegli uomini, copiò il loro simbolismo e ciò che riguardava i misteri, mescolando agli enigmi le dottrine.¹⁵⁰

In questo brano si riconosce una certa affinità fra le teorie di Platone e quelle di Pitagora, che però sembrano dovute alla loro comune dipendenza dall'insegnamento degli Egizi, anziché ad una derivazione della filosofia platonica da quella pitagorica, come invece si afferma in *Met.* 987 a-b.

Il legame fra Platone e Pitagora viene delineato in maniera molto simile a *De Is. et Osir.*, 354 E-F anche da Numenio nel fr. 1a des Places, dove gli insegnamenti dei due pensatori vengono considerati espressioni di un sapere ben più antico, noto anche ai Bramini, agli Ebrei, ai Magi ed agli Egizi:

Su questo punto, ciò che è stato detto e contrassegnato dalle testimonianze di Platone, si dovrà oltrepassare e metterlo in relazione con i discorsi di Pitagora, e richiamarsi ai popoli celebri, riportandone i riti, le teorie e i loro fondamenti che seguivano in accordo con Platone, quanti posero i Britanni, gli Ebrei, i Magi e gli Egizi.¹⁵¹

150 Cfr. Plut., *De Is. et Osir.*, 9. 354 D-10. 354 E-F: Διὸ τὸν πρῶτον θεόν, ὃν τῶ παντὶ τὸν αὐτὸν νομίζουσιν, ὡς ἀφανῆ καὶ κεκρυμμένον ὄντα προσκαλούμενοι καὶ παρακαλοῦντες ἐμφανῆ γενέσθαι καὶ δῆλον αὐτοῖς, Ἀμοῦν λέγουσιν. Ἡ μὲν οὖν εὐλάβεια τῆς περὶ τὰ θεῖα σοφίας Αἰγυπτίων τσαύτη ἦν. Μαρτυροῦσι δὲ καὶ τῶν Ἑλλήνων οἱ σοφώτατοι, Σόλων Ἐθαλῆς Πλάτων Ἐὔδοξος Πυθαγόρας, ὡς δ' ἐνίοι φασί, καὶ Λυκοῦργος, εἰς Αἴγυπτον ἀφικόμενοι καὶ συγγεγόμενοι τοῖς ἱερεῦσιν. [...] Μάλιστα δ' οὗτος, ὡς ἔοικε, θαυμασθεὶς καὶ θαυμάσας τοὺς ἄνδρας ἀπεμιμήσατο τὸ συμβολικὸν αὐτῶν καὶ μυστηριῶδες, ἀναμίξας αἰνίγμασι τὰ δόγματα.

151 Cfr. Numenio, fr. 1 a des Places (= Eus., *Praep. ev.*, IX, 7. 1): Εἰς δὲ τοῦτο δεήσει εἰπόντα καὶ σημηνάμενον ταῖς μαρτυρίας ταῖς Πλάτωνος ἀναχωρήσασθαι καὶ συνδήσασθαι τοῖς λόγοις τοῦ Πυθαγόρου, ἐπικαλέσασθαι δὲ τὰ ἔθνη τὰ εὐδοκιμοῦντα, προσφερόμενον αὐτῶν τὰς τελετὰς καὶ τὰ δόγματα τὰς τε ἰδρύσεις συντελουμένας Πλάτωνι ὁμολογουμένως, ὁπόσας Βραχμᾶνες καὶ Ἰουδαῖοι καὶ Μάγοι καὶ Αἰγύπτιοι διέθεντο.

La testimonianza di Eusebio, fonte del frammento, riporta che nel suo scritto suo bene («περὶ τὰγαθοῦ») Numenio si proponeva di mettere in luce il legame fra le teorie di Platone e di Pitagora e i riti di alcuni popoli selezionati, considerati come manifestazioni differenti della medesima sapienza.¹⁵²

Dai passi di Aristotele, Numenio, e Plutarco analizzati, emerge che questi autori videro una certa continuità fra la filosofia di Platone e quella pitagorica, sebbene per motivi diversi: Aristotele infatti parla di una ripresa parziale della metafisica pitagorica effettuata da Platone; Numenio e Plutarco invece presentano il platonismo ed il pitagorismo come due manifestazioni greche di un sapere originariamente orientale.

Quindi Plotino, riconducendo la tradizione di pensiero di cui Platone è l'apice al pitagorismo, sembra ripetere un'*opinio communis*; tuttavia la tradizione da lui ricostruita presenta due elementi originali: da un lato infatti, Plotino non fa alcun riferimento ad un'origine orientale di tale sapere, né parla di rapporti fra gli esponenti della tradizione da lui descritta e maestri o sapienti non greci; dall'altro considera Platone come colui che ha chiarito le oscure allusioni dei pitagorici, e che ha permesso ai suoi successori di cogliere la verità attraverso l'esegesi dei suoi scritti.

3.7.2. Ferecide

Assieme a Pitagora ed ai suoi seguaci, fra gli iniziatori della tradizione Plotino menziona Ferecide, autore di una teologia in prosa¹⁵³ in cui il cosmo veniva ricondotto a tre principi primi, chiamati Zeus, Chronos e Chtonia. Plotino non è l'unico autore a mettere in relazione Ferecide e Pitagora: infatti, che vi fosse uno stretto legame fra i due viene riportato anche da Diogene Laerzio, il quale afferma che Ferecide fu il maestro di Pitagora e venne sepolto da lui, e che alcuni attribuiscono a quest'ultimo degli aneddoti che invece, secondo altri, avrebbero come protagonista Ferecide.

La sezione dedicata a Ferecide della raccolta Diels-Kranz non è molto vasta

152 Dominic O'Meara sostiene che le rassegne di IV 8 [6] e di V 1 [10] sono portavoce di una visione "pitagorica" della storia della filosofia che è già attestata in Numenio e che sarà poi ripresa dai neoplatonici successivi, in particolare da Giamblico: cfr. D. O'Meara, *Plotin historien de la philosophie (Enn. IV 8 et V 1)*, in A. Brancacci (ed.), *Philosophy and Doxography in the Imperial Age*, Olschki, Firenze 2005, pp. 103-112.

153 La teologia di Ferecide sarebbe stata la prima, stando alla testimonianza di Teopompo trasmessa da Diogene Laerzio: cfr. Ferecide, A 1 DK (= Diog. Laerz., I, 116).

(comprende infatti soltanto 12 testimonianze e 13 frammenti) ma malgrado ciò le poche informazioni in nostro possesso ci autorizzano ad affermare che Ferecide veniva considerato dagli antichi un'autorità per quanto riguarda l'immortalità dell'anima e l'esistenza di un principio primo (τὸ ἄριστον).

Per quanto riguarda l'immortalità dell'anima è significativo ciò che riporta Cicerone nelle *Tuscolanae*:

In verità credo certo che anche altri lo fecero per tanti secoli, ma per quanto rimane di attestato per iscritto, per la prima volta Ferecide di Siro disse che le anime degli uomini sono eterne, e di sicuro egli era antico; visse infatti sotto il regno di quello della mia stirpe (*scil.*, Servio Tullio).¹⁵⁴

Per quanto riguarda invece la teoria sul principio primo di Ferecide è importante la testimonianza fornita dalla *Metafisica* di Aristotele, certamente nota a Plotino:

Poiché coloro che mescolano a queste (*scil.* alle teologie) anche ciò che non è mitico dicono ogni cosa come Ferecide e certi altri che pongono il principio generatore come il sommo, e i Magi e, fra i sapienti successivi, come Empedocle e Anassagora, l'uno facendo dell'Amore un elemento, l'altro invece facendo dell'Intelletto un principio. Fra quelli che dicono che le essenze sono immobili, alcuni sostengono che l'Uno in sé sia il Bene in sé; essi credevano certo che l'essenza di quello fosse soprattutto l'Uno.¹⁵⁵

Aristotele discute la tesi secondo cui l'Uno sarebbe il Bene e menziona quali suoi sostenitori Ferecide, Empedocle e Anassagora, oltre ai platonici; si deve notare che anche Plotino cita gli stessi autori per dimostrare che la teoria delle tre ipostasi (la quale prevede che Uno e Bene coincidano) era nota già nell'antichità, e aggiunge all'elenco anche Eraclito, Parmenide ed i pitagorici. Inoltre, proprio come Aristotele, Plotino identifica l'Uno con l'Amore di Empedocle e l'Intelletto di Anassagora, e ciò dimostra che l'interpretazione riportata da Plotino (secondo

154 Cfr. Cic., *Tusc.*, I 16, 38 (= 7 A 5 DK): Itaque credo equidem etiam alios tot saeculis, sed quod litteris exstet, Ph. Syrius primum dixit animos esse hominum sempiternos, antiquus sane; fuit enim meo regnante gentili.

155 Cfr. Arist., *Met.* 1091 b 8- 15 (*Met.* 1091 b 8 -11 = 7 A 7 DK): Ἐπεὶ οἱ γε μεμιγμένοι αὐτῶν καὶ τῶ μὴ μυθικῶς πάντα λέγειν, οἷον Φερεκύδης καὶ ἕτεροὶ τινες, τὸ γεννῆσαν πρῶτον ἄριστον τιθέασι, καὶ οἱ Μάγοι, καὶ τῶν ὑστέρων δὲ σοφῶν οἷον Ἐμπεδοκλῆς τε καὶ Ἀναξαγόρας, ὁ μὲν τὴν φιλίαν στοιχεῖον ὁ δὲ τὸν νοῦν ἀρχὴν ποιήσας. Τῶν δὲ τὰς ἀκινήτους οὐσίας εἶναι λεγόντων οἱ μὲν φασιν αὐτὸ τὸ ἐν τὸ ἀγαθὸν αὐτὸ εἶναι· οὐσίαν μὲντοι τὸ ἐν αὐτοῦ ᾧοντο εἶναι μάλιστα.

cui Ferecide sarebbe all'inizio di una corrente di pensiero che pone l'Uno come principio, e che l'Uno così concepito ricorre anche nelle opere di Empedocle e di Anassagora sotto il nome, rispettivamente, di Amore e Intelletto), è effettivamente molto antica e, sulla base alle attestazioni rimaste, può essere fatta risalire ad Aristotele.

3.7.3. *Qualche precisazione sulla nozione aristotelica di «Uno»*

Le affinità fra Aristotele e Plotino per quanto riguarda il concetto di Uno sono in realtà superficiali perché l'Uno di cui si parla nella *Metafisica* è molto diverso da quello teorizzato nelle *Enneadi*. Per chiarire che cos'è l'Uno per Aristotele è molto utile l'analisi dei diversi significati che si possono attribuire a questa nozione sviluppata in *Met.* 1052 a 34 - b 1:

Dunque si dice l'uno in tutti questi sensi, come il continuo per natura e come intero, e come individuo e come universale, e tutti questi sono «uno» poiché sono indivisibili, degli uni (*scil.*, del continuo per natura e dell'intero), il movimento, degli altri (*scil.*, dell'individuo e dell'universale), l'intellezione o la nozione.¹⁵⁶

Aristotele attribuisce all'Uno quattro diversi significati: sono detti «uno» infatti ciò che è continuo per natura, l'intero che abbia in sé la causa della propria continuità, il particolare e l'universale, tutti enti caratterizzati dall'indivisibilità. E proprio l'indivisibilità, assieme alla capacità di essere una misura, definiscono secondo Aristotele l'essenza dell'Uno:

Lo stesso dicasi anche della causa dell'Uno e di tutti gli altri concetti simili, perciò anche l'essenza dell'Uno consiste nell'essere indivisibile, cioè è questo perché è particolare, separabile per il luogo o per la forma o per il pensiero, oppure consiste anche nell'essere intero e indivisibile, e soprattutto nell'essere misura prima in ciascun genere di realtà e principalmente nella quantità: infatti da lì è stato esteso agli altri generi.¹⁵⁷

156 Cfr. Arist., *Met.*, 1052 a 34 - b 1: Λέγεται μὲν οὖν τὸ ἓν τοσαυταχῶς, τό τε συνεχές φύσει καὶ τὸ ὅλον, καὶ τὸ καθ' ἕκαστον καὶ τὸ καθόλου, πάντα δὲ ταῦτα ἓν τῷ ἀδιαίρετον εἶναι τῶν μὲν τὴν κίνησιν τῶν δὲ τὴν νόησιν ἢ τὸν λόγον. Cfr. anche *Met.*, 1015 b 16 - 1016 b 18.

157 Cfr. Arist., *Met.*, 1052 b 14-20: Οὕτω καὶ ἐπὶ αἰτίου καὶ ἐνός καὶ τῶν τοιούτων ἀπάντων, διὸ καὶ τὸ ἐνὶ εἶναι τὸ ἀδιαίρετόν ἐστιν εἶναι, ὅπερ τόδε ὄντι καὶ ἰδίᾳ χωριστῶ ἢ τόπῳ ἢ εἴδει ἢ διανοίᾳ, ἢ καὶ τὸ ὅλῳ καὶ ἀδιαίρετόν, μάλιστα δὲ τὸ μέτρῳ εἶναι πρώτῳ ἐκάστου γένους καὶ κυριώτατα τοῦ ποσοῦ· ἐντεῦθεν γὰρ ἐπὶ τὰ ἄλλα ἐλήλυθεν.

In sintesi, per Aristotele l'Uno può essere inteso come un continuo, un intero, un individuo o un universale, e la sua essenza consiste nell'indivisibilità e nella misura. Egli sostiene che tale nozione era nota già ai suoi predecessori, i quali però hanno definito l'Uno in modi differenti:

Bisogna indagare se esso (*scil.*, l'Uno) esista secondo la sostanza o secondo la natura, proprio come nel libro delle aporie abbiamo discusso su che cosa sia l'Uno, e in che modo bisogna intenderlo, se l'Uno è una certa essenza di per sé, proprio come dissero i Pitagorici prima e Platone poi, o piuttosto una qualche natura fa da sostrato ed è necessario definirlo in modo più comprensibile o meglio come i fisici: infatti fra quelli l'uno dice che l'Uno sia Amore, l'altro che sia aria, l'altro ancora che sia infinito.¹⁵⁸

Aristotele individua i due modi in cui i predecessori hanno definito l'Uno: i pitagorici e Platone lo hanno considerato come una sostanza in sé, mentre i fisici ne hanno parlato in maniera più semplicistica, identificandolo ora con l'Amore che unisce, ora con un elemento come l'aria, ora invece con l'indefinito. Non tutti i fisici però hanno considerato l'Uno come un principio estremamente semplice da individuare: sempre nella *Metafisica*, infatti, Aristotele riporta che alcuni, osservando la reciproca trasformazione dei contrari, hanno pensato che l'Uno si trovasse al di là degli elementi. In *Met.* 1067 a 5-7 si legge:

Lo stesso ragionamento vale anche riguardo all'Uno che i fisici pongono oltre gli elementi: tutto infatti muta a partire da un contrario, come dal caldo al freddo.¹⁵⁹

Sulla base dei passi appena analizzati possiamo affermare che anche Aristotele nella *Metafisica* ha parlato dell'Uno che alcuni predecessori avrebbero posto come principio, mettendo in evidenza che i pitagorici e Platone lo hanno definito come una sostanza, mentre i fisici come un ente (per alcuni elemento, per altri forza) più "comprensibile", cioè più facilmente riconoscibile. Fra i teorici dell'Uno

158 Cfr. Arist., *Met.*, 1053 b 9-16: Κατὰ δὲ τὴν οὐσίαν καὶ τὴν φύσιν ζητητέον ποτέρως ἔχει, καθάπερ ἐν τοῖς διαπορήμασιν ἐπήλθομεν τί τὸ ἓν ἐστὶ καὶ πῶς δεῖ περὶ αὐτοῦ λαβεῖν, πρότερον ὡς οὐσίας τινὸς οὐσίας αὐτοῦ τοῦ ἑνός, καθάπερ οἱ τε Πυθαγόρειοί φασι πρότερον καὶ Πλάτων ὕστερον, ἢ μᾶλλον ὑπόκειται τις φύσις καὶ πῶς δεῖ γνωριμωτέρως λεχθῆναι καὶ μᾶλλον ὥσπερ οἱ περὶ φύσεως· ἐκείνων γὰρ ὁ μὲν τις φιλίαν εἶναι φησι τὸ ἓν ὁ δ' ἀέρα ὁ δὲ τὸ ἄπειρον.

159 Cfr. Arist., *Met.*, 1067 a 5-7: Ὁ δ' αὐτὸς λόγος καὶ ἐπὶ τοῦ ἑνός ὁ ποιοῦσι παρὰ τὰ στοιχεῖα οἱ φυσικοί· πᾶν γὰρ μεταβάλλει ἐξ ἐναντίου, οἷον ἐκ θερμοῦ εἰς ψυχρόν.

Aristotele menziona, oltre ai pitagorici e Platone, anche Empedocle, Anassagora e Anassimandro.

È possibile rintracciare un punto di contatto fra Plotino e Aristotele nel fatto per entrambi gli antichi avrebbero definito il principio primo come Uno, pur avendone parlato in maniera diversa. Tuttavia Aristotele, distinguendo fra chi lo ha considerato una sostanza e chi invece ne ha dato una definizione più semplice e immediata, dà prova di non ricondurre tutti gli autori che hanno parlato dell'Uno ad un'unica tradizione inaugurata da Pitagora e Ferecide, come invece fa Plotino in V 1 [10], 9. 27-32. Inoltre, si deve riconoscere che Plotino di certo non dipende da Aristotele per quanto riguarda la propria concezione dell'Uno: tanto i riferimenti a Platone ed a Parmenide in V 1 [10], 8 quanto lo studio di Dodds *The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic One*, hanno infatti dimostrato che egli definisce (per così dire) l'Uno principalmente sulla base di *Rep.* 509 b 9-10 e sulle tre ipotesi formulate nel *Parmenide*.¹⁶⁰

Aristotele invece definisce l'Uno come misura prima e quindi come principio del conoscibile, che varia a seconda dei generi cui fa riferimento:

L'essenza per l'Uno consiste nell'essere un certo principio di un numero: infatti la misura prima è principio, in effetti ciò che conosciamo per primo è questo, la prima misura di ciascun genere; l'Uno dunque è principio del conoscibile riguardo a ciascuno. L'Uno non è lo stesso in tutti i generi.¹⁶¹

In conclusione, Plotino e Aristotele hanno in comune il fatto di aver considerato l'Uno un argomento centrale nella filosofia degli antichi, e di aver interpretato in questo senso l'Amore di Empedocle e l'Intelletto di Anassagora. È innegabile però che vi siano delle profonde differenze fra la concezione plotiniana dell'Uno e quella aristotelica. Tuttavia, si deve segnalare che fra gli autori presi in considerazione come possibili fonti di Plotino, Aristotele è il solo a parlare di una tradizione di pensiero relativa all'Uno che inizia con Pitagora e Ferecide: è quindi possibile che ciò che Plotino riporta sia un'interpretazione originale della visione della storia della filosofia che dipende, *direttamente o indirettamente*, dalla

160 Cfr. E. Dodds, *The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic One*, op. cit., pp. 129-142.

161 Cfr. Arist., *Met.*, 1016 b 18-21: Τὸ δὲ ἐνὶ εἶναι ἀρχὴν τινὴ ἐστὶν ἀριθμοῦ εἶναι· τὸ γὰρ πρῶτον μέτρον ἀρχή, ᾧ γὰρ πρῶτον γνωρίζομεν, τοῦτο πρῶτον μέτρον ἐκάστου γένους· ἀρχὴ οὖν τοῦ γνωστοῦ περὶ ἕκαστον τὸ ἔν. Οὐ ταῦτό δὲ ἐν πᾶσι τοῖς γένεσι τὸ ἔν.

3. 8. *Conclusion*

Nei precedenti paragrafi ho cercato di sviluppare un sintetico confronto fra la concezione della storia della filosofia che emerge da IV 8 [6], 1 e da V 1 [10], 8-9, dove una serie di filosofi vengono considerati come esponenti di una medesima tradizione di pensiero che nasce con Pitagora e raggiunge il suo culmine con Platone, e delle operazioni simili compiute da altri autori antichi. Tale confronto non mira a rintracciare con esattezza le fonti di Plotino, dal momento che già Burkert e Mansfeld¹⁶² hanno mostrato che le rassegne di IV 8 [6] e di V 1 [10] sono legate ad una tradizione esegetica diffusa nell'ambiente culturale alessandrino, probabilmente riconducibile al commento di Eudoro alla *Metafisica* aristotelica. Il confronto fra Plotino e gli altri autori della tarda antichità mira piuttosto a comprendere sotto quale luce gli antichi vedevano i loro predecessori e, nello specifico, se Pitagora, Platone, Aristotele, Eraclito, Empedocle, Parmenide ed Anassagora venivano considerati i portavoce della medesima tradizione anche in altre rassegne anteriori a quelle qui esaminate.

Da questa indagine è emerso che già altri autori avevano interpretato in maniera assai simile a Plotino il pensiero degli antichi: infatti i riferimenti a Platone e Parmenide sono ripresi da testi platonici, quelli ad Anassagora, Eraclito ed Empedocle ripetono giudizi già espressi nella *Metafisica* e nella *Fisica*, e la critica ad Aristotele si fonda su elementi che troviamo nel *De anima* di Alessandro oltre che in alcune opere aristoteliche; inoltre, come si è visto, anche altri pensatori della tarda antichità avevano posto un legame fra le teorie di Platone e gli insegnamenti di Pitagora,¹⁶³ oppure fra Empedocle e Pitagora,¹⁶⁴ ravvisando in quest'ultimo l'iniziatore della tradizione filosofica greca.

Tuttavia, nessun altro autore costruisce una rassegna analoga a quella di V 1 [10], né per i pensatori e le teorie menzionati, né per l'argomento affrontato e gli obiettivi posti (cioè, dimostrare che la costituzione del cosmo intelligibile era in qualche modo già nota agli antichi), né per l'interpretazione che viene data alla filosofia degli antichi. La tradizione che Plotino delinea non sembra affondare le

162 Cfr. W. Burkert, *Plotin, Plutarch und die platonisierende Interpretation von Heraklit und Empedokles*, op. cit.; cfr. anche J. Mansfeld, *Heraclitus, Empedocles and Others in a Middle Platonist Cento in Philo of Alexandria*, op. cit.

163 Cfr. *supra*, par. 7.1. *Platone e Pitagora: testimonianze*.

164 Cfr. *supra*, par. 2.3. *Pitagora*.

sue radici in Oriente: essa inizia con Pitagora e Ferecide, e non vengono menzionati né rapporti di discepolato né, in generale, alcun tipo di contatto fra questi pensatori ed i popoli orientali. Inoltre, contrariamente a quanto fanno altri autori, Plotino non considera il perno di questa tradizione Pitagora, ma Platone, perché è principalmente grazie a lui che si possono ricollegare i frammenti di verità proferiti confusamente dai presocratici. Visto che la rassegna di V 1 [10], 8-9 presenta sia elementi tradizionali (ossia, una serie di giudizi e interpretazioni già attestati in altre opere antiche) sia tratti fortemente innovativi, è possibile che essa sia il frutto di una riflessione originale di Plotino su di una tradizione corrente ad Alessandria; in tale riflessione, forse, confluiscono alcuni elementi con cui egli è entrato in contatto grazie ad Ammonio.

4. III 7 [45], 1. 7-16

Come mettono in luce le rassegne di IV 8 [6] e V 1 [10], Plotino ritiene che nel vasto ambito della tradizione filosofica greca solo un gruppo di pensatori ha colto e tramandato la verità; essa quindi si configura non come un patrimonio comune a tutti i filosofi antichi, ma come un insieme di teorie di natura metafisica al quale solo pochi hanno avuto accesso. Tale visione emerge con chiarezza anche nel riferimento ai predecessori che troviamo in III 7 [45], 1. 7-16, dove Plotino parla delle definizioni di eternità e di tempo date dagli antichi:

Certo, quando tentiamo di procedere al loro (*scil.*, di eternità e tempo) esame, e come di avvicinarci, essendo di nuovo incerti per le opinioni, poiché abbiamo preso in considerazione le affermazioni degli antichi su questi temi, l'una diversa dall'altra ma, sotto forme diverse, forse anche simili, essendoci arrestati ad esse e avendo ritenuto che fosse sufficiente, se siamo interrogati, riferire ciò che quelli pensavano, soddisfatti cessiamo di ricercare ancora su questi argomenti. Dunque è necessario credere che alcuni fra gli antichi e beati filosofi abbiano trovato la verità; è utile indagare chi l'abbia massimamente raggiunta e in che modo anche noi potremmo avere conoscere questi argomenti.¹⁶⁵

165 Cfr. III 7 [45], 1. 7-16: Πειρώμενοι μὴν εἰς ἐπίστασιν αὐτῶν ἰέναι καὶ οἷον ἐγγὺς προσελθεῖν πάλιν αὖ ταῖς γνώμαις ἀποροῦντες τὰς τῶν παλαιῶν ἀποφάσεις περὶ αὐτῶν ἄλλος ἄλλας, τάχα δὲ καὶ ἄλλως τὰς αὐτὰς λαβόντες ἐπὶ τούτων ἀναπαυσάμενοι καὶ αὐτάρκες νομίσαντες, εἰ ἔχοιμεν ἐρωτηθέντες τὸ δοκοῦν ἐκείνοις λέγειν, ἀγαπήσαντες ἀπαλλαττόμεθα τοῦ ζητεῖν ἔτι περὶ αὐτῶν. Εὐρηκέναι μὲν οὖν τινὰς τῶν ἀρχαίων καὶ μακαρίων φιλοσόφων τὸ ἀληθὲς δεῖ νομίζειν· τίνες δ' οἱ τυχόντες μάλιστα, καὶ πῶς ἂν καὶ ἡμῖν σύνεσις περὶ τούτων γένοιτο, ἐπισκέψασθαι προσήκει.

Impostando la ricerca in questo modo, Plotino mostra di essere influenzato dal metodo dialettico aristotelico, secondo il quale l'analisi del tema viene svolta attraverso la discussione delle più autorevoli opinioni già espresse al riguardo.¹⁶⁶ Ciò che è di maggior interesse ai fini della nostra ricerca è il giudizio che qui Plotino esprime a proposito di tutti i filosofi che hanno parlato di eternità e tempo: su questi argomenti gli antichi hanno formulato varie ipotesi, tutte diverse e al tempo stesso simili fra loro, e spesso chi ha ripreso l'indagine dopo di loro si è limitato a riprendere quanto era già stato detto, senza tentar di distinguere attraverso un'indagine razionale chi di loro abbia colto la verità; ripetere quanto è già stato detto però non è sufficiente, giacché solo *alcuni* filosofi hanno scovato il vero, ed occorre capire chi siano stati sottoponendo al rigido vaglio della critica le teorie antiche. L'importanza dell'analisi razionale delle opinioni antiche è messa in luce dalla correlazione di «δεῖ νομίζειν» e di «ἐπισκέψασθαι προσήκει» che troviamo alle righe 15-16: è *necessario credere* che alcuni beati filosofi abbiano trovato la verità, ma al tempo stesso è anche *utile indagare* chi siano stati questi filosofi, e per poter far questo bisogna esaminare attentamente le loro teorie.

Gli antichi a cui si fa riferimento in III 7 [45], 1 non sono i presocratici: infatti nel corso del trattato Plotino discuterà tesi platoniche,¹⁶⁷ stoiche,¹⁶⁸ epicuree¹⁶⁹ e peripatetiche,¹⁷⁰ e farà solo un breve riferimento a quelle pitagoriche.¹⁷¹ Tuttavia, il brano è significativo in quanto mette in luce che nelle *Enneadi* l'indagine sulla storia della filosofia è indissolubilmente legata a quella teoretica e, soprattutto, che Plotino considera la tradizione filosofica non come un'eredità da accogliere interamente e acriticamente, ma come un patrimonio all'interno del quale alcuni lasciti sono più preziosi di altri.

5. VI 1 [42], 1. 1-5

Il trattato VI 1 [42], che costituisce la prima parte del luogo scritto sui generi dell'essere, si apre con una rassegna dei predecessori, tesa a dimostrare in che modo essi avessero parlato del numero e della natura dei principi da essi ammessi:

166 Cfr. Arist., *Phys.*, 218 a 31- b 20; cfr. anche S. K. Strange, *Plotinus on the Nature of Eternity and Time*, in L. P. Schrenk (ed.), *Aristotle in Late Antiquity*, The Catholic University of America Press, Washington D.C., 1994, pp. 22-53.

167 Cfr. III 7 [45], 2; 6; 13.

168 Cfr. III 7 [45], 8. 23-69.

169 Cfr. III 7 [45], 10. 1-8.

170 Cfr. III 7 [45], 9 e 10. 9-17.

171 Cfr. III 7 [45], 8. 1-20.

infatti alcuni ne avrebbero posti uno solo, altri molteplici, altri addirittura infiniti, e ogni corrente di pensiero ha identificato il principio con una sostanza diversa. Plotino non fa i nomi delle correnti di pensiero cui allude in queste righe, ma è facile riconoscere a quali pensatori intendesse riferirsi:

Sul numero e la natura degli enti indagarono anche gli antichi, dicendo gli uni che sono uno, gli altri che sono di numero definito ed altri ancora che sono infiniti, e ciascuno di loro, definendo, chi in un modo e chi in un altro, quell'uno e quelli determinati e anche quelli infiniti; e queste teorie, esaminate a sufficienza dai loro successori, devono essere lasciate da parte da noi.¹⁷²

L'*Index Fontium* mette in relazione questo passo con *Met.*, 984 a, dove Aristotele menziona alcuni pensatori sintetizzandone le teorie:

Anassimene e Diogene posero l'aria come anteriore all'acqua e come principio per eccellenza fra i corpi semplici, invece Ippaso di Metaponto ed Eraclito di Efeso il fuoco, Empedocle i quattro elementi, aggiungendone un quarto, la terra, ai tre già menzionati (questi infatti permangono sempre e non sono soggetti a divenire se non per aumento e diminuzione, congiungendosi in uno o distaccandosi dall'uno). Anassagora di Clazomene, che per età è anteriore a questo ma per le opere gli è posteriore, afferma che i principi sono infiniti: infatti egli dice che quasi tutte le omeomerie si generano e si corrompono così come l'acqua o il fuoco, soltanto per unione e disgregazione, ma in altro modo non si generano né si corrompono ma permangono eterne.¹⁷³

Aristotele riporta che Anassimene, Diogene, Ippaso ed Eraclito avrebbero

172 Cfr. VI 1 [42], 1- 1-5: Περὶ τῶν ὄντων πόσα καὶ τίνα ἐζήτησαν μὲν καὶ οἱ πάνυ παλαιοί, ἔν, οἱ δὲ ὀρισμένα, οἱ δὲ ἄπειρα εἰπόντες, καὶ τούτων ἕκαστοι οἱ μὲν ἄλλο οἱ δὲ ἄλλο τὸ ἔν, οἱ δὲ τὰ πεπερασμένα καὶ αὐτὰ τὰ ἄπειρα εἰπόντες· καὶ τοῖς μετ' αὐτοῦ ἐξετασθεῖσαι αὐταὶ αἱ δόξαι ἰκανῶς ἀφετέαι ἡμῖν.

173 Cfr. Arist., *Met.*, 984 a 5-16 (= 13 A 4; 22 A 5; 31 A 6 DK): Ἄναξιμένης δὲ ἀέρα καὶ Διογένης πρότερον ὕδατος καὶ μάλιστα ἀρχὴν τιθέασιν τῶν ἀπλῶν σωμάτων, Ἰππασος δὲ πῦρ ὁ Μεταποντῖνος καὶ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος, Ἐμπεδοκλῆς δὲ τὰ τέτταρα, πρὸς τοῖς εἰρημένοις γῆν προστιθεὶς τέταρτον (ταῦτα γὰρ αἰεὶ διαμένειν καὶ οὐ γίνεσθαι ἀλλ' ἢ πληθεῖν καὶ ὀλιγότῃ, συγκρινόμενα καὶ διακρινόμενα εἰς ἓν τε καὶ ἐξ ἑνός). Ἀναξαγόρας δὲ ὁ Κλαζομένιος τῇ μὲν ἡλικίᾳ πρότερος ὢν τούτου τοῖς δ' ἔργοις ὕστερος ἀπείρους εἶναι φησὶ τὰς ἀρχάς· σχεδὸν γὰρ ἅπαντα τὰ ὁμοιομερῆ καθάπερ ὕδωρ ἢ πῦρ οὕτω γίνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι φησὶ, συγκρίσει καὶ διακρίσει μόνον, ἄλλως δ' οὔτε γίνεσθαι οὔτ' ἀπόλλυσθαι ἀλλὰ διαμένειν αἴδια.

posto un solo principio, Empedocle quattro, cioè un numero finito, ed Anassagora invece un numero infinito, in quanto riteneva che tutte le omeomerie si generano e si corrompono soltanto mediante aggregazione e disgregazione, e rimanendo nella loro sostanza eterne.

Forse, però, quando parla di chi ha posto infiniti principi Plotino alluderebbe non al solo Anassagora, ma anche agli atomisti. Tale possibilità viene ammessa anche dall'*Index Fontium*, che mette in relazione VI 1 [42], 1. 1-2 con questi pensatori sulla base di un frammento del *Περὶ Δημοκρίτου* di Aristotele trasmesso da Simplicio:

Una breve postilla dal *Su Democrito* di Aristotele mostrerà la concezione di quegli uomini: « Democrito ritiene che la natura degli enti eterni consiste in piccole essenze infinite nel numero[...]».¹⁷⁴

Tuttavia, credo che le informazioni riportate in VI 1 [42] derivino da un'unica fonte, e non da opere distinte di Aristotele. La rassegna che Plotino fa dei suoi predecessori sulla base del numero dei principi da essi individuati sembra infatti ricalcare piuttosto fedelmente l'incipit della *Fisica*:

È certo necessario che il principio sia uno o più di uno [...] se sono più di uno, sono o di numero finito o di numero infinito.¹⁷⁵

Aristotele si propone qui di presentare una sintesi della filosofia greca, mostrando come l'indagine sui principi ha portato alcuni a riconoscerne uno soltanto, sia esso mobile o immobile, altri invece molti, limitati o infiniti (e questi ultimi, a loro volta, sarebbero di generi diversi o di uno solo). Alle stesse conclusioni sarebbero giunti, secondo Aristotele, anche chi si è interrogato sul numero degli enti, tentando di capire se gli elementi primari siano uno, molti o infiniti.¹⁷⁶

174Cfr. Simpl., *De cael.*, 294. 33 (= 68 A 37 DK): Ὀλίγα δὲ ἐκ τῶν Ἀριστοτέλους Περὶ Δημοκρίτου παραγραφέντα δηλώσει τὴν τῶν ἀνδρῶν ἐκείνων διάνοιαν. Ἐ. ἡγεῖται τὴν τῶν αἰδίων φύσιν εἶναι μικρὰς οὐσίας πλῆθος ἀπείρους.

175 Cfr. Arist., *Phys.*, 184 b 5-16 e 18: Ἀνάγκη δ' ἦτοι μίαν εἶναι τὴν ἀρχὴν ἢ πλείους [...]. Εἰ δὲ πλείους, ἢ πεπερασμένους ἢ ἀπείρους [...].

176 L'idea di ripercorrere la filosofia degli antichi sulla base dei principi che essi ammettono è già presente in Platone: cfr. *Soph.* 242 c 5-6: «Mi sembra che Parmenide abbia dialogato in modo affabile con noi e con chiunque mai si sia accinto a giudicare sulla determinazione di quanti e quali siano gli enti; Εὐκόλως μοι δοκεῖ Παρμενίδης ἡμῖν διειλέχθαι καὶ πᾶς ὅστις πρόποτε ἐπὶ κρίσιν ὄρησε τοῦ τὰ ὄντα διορίσασθαι πόσα τε καὶ ποῖά ἐστιν». A questa affermazione segue la sintesi

Da un punto di vista testuale, quindi, VI 1 [42], 1-5 presenta maggiori affinità con il modello di presentazione dei predecessori utilizzato da Aristotele nella *Fisica* piuttosto che con *Met.* 984 a 5-16. L'obiettivo di questa rassegna non è quindi ricostruire gli insegnamenti di una tradizione di pensiero che ha colto la verità, ma dare al lettore una visione d'insieme dei modi possibili in cui è stato storicamente affrontato l'argomento che di lì a poco anche Plotino analizzerà di nuovo, proprio in polemica con Aristotele.

6. VI 1 [42], 30. 29-32

Oltre che in apertura, anche nel corso di VI 1 [42] gli antichi costituiscono per Plotino un punto di riferimento fondamentale per sviluppare le proprie teorie. Questi infatti sono di nuovo menzionati, e ancora una volta collettivamente, in 30. 29-32:

Riguardo a questi, quanti posero in modo diverso gli enti o i principi degli enti, se infiniti o se di numero finito, se corporei o se incorporei, oppure anche entrambi insieme, è possibile prenderli in esame separatamente riguardo a ciascuna questione per chi prende in considerazione anche ciò che è stato detto dagli antichi contro le loro opinioni.¹⁷⁷

Questo brano mette in luce che Plotino può riferirsi collettivamente agli antichi per due diverse finalità: da un lato, quella di riportare alla luce una verità che solo una determinata tradizione di pensiero ha colto (come emerge in IV 8 [6] e V 1 [10]), e dall'altro, quella di prendere in considerazione le loro opinioni che, seppur antiche, rappresentano le varie soluzioni teoretiche che possono essere adottate nella discussione di un problema.

7. VI 3 [44], 28. 8-11

Gli antichi vengono menzionati collettivamente anche in VI 3 [44], che nell'ordinamento di Porfirio costituisce la terza parte della lunga dissertazione,

delle teorie di Senofane, di Eraclito e di Empedocle, i quali vengono alla fine rimproverati per non essere stati abbastanza espliciti. Tuttavia, malgrado anche Platone avesse sintetizzato le filosofie dei predecessori sulla base del numero e della natura dei loro principi, è chiaro che in VI 1 [42], 1. 1-5 Plotino riprende il modello di presentazione utilizzato da Aristotele in *Phys.* 184 b.

¹⁷⁷ Cfr. VI 1 [42], 30. 29-32: Περὶ δὲ τῶν ὅσοι ἄλλως τὰ ὄντα ἢ τὰς ἀρχὰς τῶν ὄντων ἔθεντο, εἴτε ἄπειρα εἴτε πεπερασμένα, εἴτε σώματα εἴτε ἀσώματα, ἢ καὶ τὸ συναμφοτέρον, χωρὶς περὶ ἐκάστων ἔξεστι ζητεῖν λαμβάνουσι καὶ τὰ παρὰ τῶν ἀρχαίων πρὸς τὰς δόξας αὐτῶν εἰρημένα.

originariamente continua, sui generi dell'essere. In 28. 8-11 Plotino fa riferimento agli antichi e, come già in VI 1 [42], 1. 1-5 e 30. 29-32, con l'obiettivo di mostrare sinteticamente in che modo essi avevano parlato del tema che lui stesso sta affrontando:

È possibile anche dividere il relativo come venne diviso dagli antichi, in cause produttrici, in misure, in eccessi, in difetti e in generale in ciò che si distingue per somiglianze e differenze.¹⁷⁸

Gli antichi di cui Plotino sta parlando non sono di certo i presocratici, né la tradizione filosofica greca nel suo complesso, bensì Aristotele ed i suoi seguaci, come dimostra *Met.* 1020 b 26-31, dove si espongono i vari significati di «relativo»:

Si dicono «relativo», da un lato, le cose che stanno come il doppio rispetto alla metà, il triplo rispetto ad un terzo, e in generale come il multiplo rispetto al sottomultiplo e l'eccesso rispetto a ciò che è ecceduto; dall'altro, come ciò che può riscaldare rispetto a ciò che può essere riscaldato e come ciò che può tagliare rispetto a ciò che può essere tagliato, e in generale l'agente rispetto al paziente; inoltre, come ciò che è misurabile rispetto alla misura, o come il conoscibile rispetto alla scienza e il sensibile rispetto alla sensazione.¹⁷⁹

Questo passo espone per esteso quali tipi di relazioni rientrino nella categoria del relativo, e rispetto ad esso VI 3 [44] sembra configurarsi come una sintesi. Il fatto che Plotino non parli di Aristotele, ma degli antichi, potrebbe suggerire che, in realtà, le suddivisioni del relativo a cui allude non sono soltanto quelle stabilite da Aristotele in *Met.* 1020 b 26-31, ma anche quelle analoghe individuate da altri autori.

In ogni caso, quali che siano le fonti a cui Plotino fa implicito riferimento, ai fini della presente ricerca è interessante sottolineare che gli antichi di cui si parla

178 Cfr. VI 3 [44], 28. 8-11: Ἔστι δὲ καὶ τὰ πρὸς τι διαιρεῖν, ὥσπερ διήρηται τοῖς ἀρχαίοις, τὰ μὲν ὡς ποιητικά, τὰ δὲ ὡς μέτρα, τὰ δ' ἐν ὑπεροχῇ καὶ ἐλλείψει, τὰ δ' ὅλως χωρίζοντα ὁμοίτησι καὶ διαφοραῖς.

179 Cfr. Arist., *Met.*, 1020 b 26-31: Πρὸς τι λέγεται τὰ μὲν ὡς διπλάσιον πρὸς ἡμισυ καὶ τριπλάσιον πρὸς τριτημόριον, καὶ ὅλως πολλαπλάσιον πρὸς πολλοστημόριον καὶ ὑπερέχον πρὸς ὑπερεχόμενον· τὰ δ' ὡς τὸ θερμαντικὸν πρὸς τὸ θερμαντὸν καὶ τὸ τμητικὸν πρὸς τὸ τμητόν, καὶ ὅλως τὸ ποιητικὸν πρὸς τὸ παθητικόν· τὰ δ' ὡς τὸ μετρητὸν πρὸς τὸ μέτρον καὶ ἐπιστητὸν πρὸς ἐπιστήμην καὶ αἰσθητὸν πρὸς αἴσθησιν.

in VI 3 [44], 28 non sono i presocratici, e che le loro posizioni vengono riprese (sebbene in maniera assai schematica) in quanto strade teoretiche sempre percorribili.

8. IV 3 [27], 25. 27-32

Nelle *Enneadi* è presente un altro riferimento generico agli antichi con cui Plotino non intende riferirsi ai presocratici. Tale riferimento si trova in V 3 [27], 25. 27-32:

Certo non bisogna dire che l'anima ricorda nello stesso modo in cui diciamo che si rievoca il ricordo delle cose che ha innate, ma che quando essa si trova quaggiù le possiede senza averle in atto una per una, e soprattutto quando arriva quaggiù. Gli antichi sembrano attribuire anche il fatto di averle già in atto alle anime che hanno in atto ciò di cui hanno memoria e reminiscenza.¹⁸⁰

Come segnala l'*Index Fontium*, questo brano rimanda a *Phaed.* 72 e 1- 73 a 3, dove Cebete parla del legame fra l'argomento delle anamnesi e l'immortalità dell'anima, giacché l'anima deve aver appreso in una fase precedente alla vita sensibile le sue conoscenze innate:

Eppure - disse Cebete interrompendo - Socrate, anche in base a quel discorso, se è vero, che tu sei solito ripetere spesso, secondo cui per noi l'apprendimento non è altro che un ricordo che affiora, anche in base ad esso è necessario che noi abbiamo appreso in un qualche periodo di tempo anteriore ciò che adesso ricordiamo. E questo è impossibile, se la nostra anima non fosse esistita prima di nascere sotto questa forma umana; cosicché anche in questo modo sembra che l'anima sia qualcosa di immortale.¹⁸¹

Visto che IV 3 [27], 25. 27-32 è una ripresa di un passo dal *Fedone*, gli antichi

180 Cfr. IV 3 [27], 25. 27-32: Οὐ τοίνυν οὐδὲ ψυχὴν φατέον μνημονεύειν τὸν αὐτὸν τρόπον οἷον λέγομεν τὸ μνημονεύειν εἶναι ὧν ἔχει συμφύτων, ἀλλ' ἐπειδὴ ἐνταῦθά ἐστιν, ἔχειν καὶ μὴ ἐνεργεῖν κατ' αὐτά, καὶ μάλιστα ἐνταῦθα ἠκούσῃ. Τὸ δὲ καὶ ἐνεργεῖν ἤδη — ταῖς ἐνεργούσαις ἃ εἶχον μνήμην καὶ ἀνάμνησιν προστιθέναι εὐόικασιν οἱ παλαιοί.

181 Cfr. Plat., *Phaed.*, 72 e 1- 73 a 3: Καὶ μὴν, ἔφη ὁ Κέβης ὑπολαβὼν, καὶ κατ' ἐκεῖνον γε τὸν λόγον, ὃ Σώκρατες, εἰ ἀληθὴς ἐστίν, ὃν σὺ εἴωθας θαμὰ λέγειν, ὅτι ἡμῖν ἢ μάθησις οὐκ ἄλλο τι ἢ ἀνάμνησις τυγχάνει οὐσα, καὶ κατὰ τοῦτον ἀνάγκη που ἡμᾶς ἐν προτέρῳ τινὶ χρόνῳ μεμαθηκέναι ἃ νῦν ἀναμνησκόμεθα. Τοῦτο δὲ ἀδύνατον, εἰ μὴ ἦν που ἡμῖν ἢ ψυχὴ πρὶν ἐν τῷδε τῷ ἀνθρωπίνῳ εἶδει γενέσθαι· ὥστε καὶ ταύτη ἀθάνατον ἢ ψυχὴ τι εἶκεν εἶναι.

(«οἱ παλαιοί») menzionati da Plotino probabilmente sono i platonici o, per estensione, quegli esponenti della tradizione di pensiero di cui Platone si fa portavoce.¹⁸² infatti una teoria chiaramente platonica, come quella della reminiscenza, viene presentata in IV 3 [27] come un patrimonio comune degli antichi, sebbene non vi sia traccia di questa teoria nelle opere di altri predecessori, presocratici e non. Quindi, il cenno assai generico agli antichi di IV 3 [27], 25. 27-32 in realtà non fa riferimento alla totalità dei predecessori, ma ad una ben precisa corrente di pensiero cui Plotino intende ricollegarsi, e sembra suggerire che i suoi esponenti siano gli unici οἱ παλαιοί dei quali è opportuno riprendere le teorie a proposito del tema affrontato.

9. V 1 [10], 6. 2-8

Plotino fa un riferimento generico agli antichi, con il preciso obiettivo di riferirsi in realtà a *determinati* pensatori antichi, anche in V 1 [10], 6. 2-8:

Adesso infatti l'anima ha la necessità che queste cose esistano, e desidera rispondere a questo problema già dibattuto dagli antichi sapienti, cioè in che modo dall'Uno che è tale quale noi diciamo essere l'Uno, possa venire all'esistenza una qualsiasi realtà, sia molteplicità, sia diade, sia numero, ma quello non è rimasto in se stesso, e sia sorta la tanto grande molteplicità che si vede fra gli enti, e che crediamo che debba risalire a quello.¹⁸³

In questo passo Plotino presenta il rapporto fra l'Uno e il molteplice come un problema già noto e ampiamente dibattuto dagli antichi sapienti: questa visione della storia della filosofia sarà poi ripresa e discussa più ampiamente poco dopo, nei capitoli 8-9 che, come si è visto, espongono le teorie di Platone, Parmenide, Empedocle, Eraclito, Aristotele, i pitagorici e Ferecide sulla costituzione del cosmo intelligibile e sulla distinzione fra i due piani di realtà. In sintesi, ritengo molto probabile che gli antichi a cui Plotino si ricollega in questo passo siano gli stessi nominati nei cap. 8-9 e, di conseguenza, qui, proprio come in VI 1 [42], 30. 29-32, l'allusione assai generica ai predecessori sia in realtà un richiamo ad una

¹⁸² Mi riferisco, cioè, alla tradizione di pensiero delineata in IV 8 [6],1 e V 1 [10], 8-9.

¹⁸³ Cfr. V 1 [10], 6. 2-8: Νῦν μὲν γὰρ τὴν ἀνάγκην τοῦ εἶναι ταῦτα ἢ ψυχῆ ἔχει, ἐπιποθεῖ δὲ τὸ θρυλλούμενον διὰ τοῦτο καὶ παρὰ τοῖς πάλαι σοφοῖς, πῶς ἐξ ἑνὸς τοιούτου ὄντος, οἷον λέγομεν τὸ ἐν εἶναι, ὑπόστασιν ἔσχεν ὅτιοῦν εἴτε πλῆθος εἴτε δυὰς εἴτε ἀριθμός, ἀλλ' οὐκ ἔμεινεν ἐκεῖνο ἐφ' ἑαυτοῦ, τοσοῦτον δὲ πλῆθος ἐξερρήνῃ, ὃ ὁρᾶται μὲν ἐν τοῖς οὐσίῃ, ἀνάγειν δὲ αὐτὸ πρὸς ἐκεῖνο ἀξιούμεν.

ben precisa tradizione di pensiero.

10. *Conclusion*

L'analisi delle rassegne e dei riferimenti collettivi agli antichi sviluppata nei precedenti paragrafi ha permesso di mettere in luce la concezione che Plotino aveva della tradizione filosofica nel suo complesso, e di individuare una serie di riferimenti, notizie ed interpretazioni delle più antiche teorie già attestate in altri autori a lui certamente noti.

In IV 8 [6], 1 Plotino delinea una tradizione di pensiero assai antica, inaugurata dai Pitagorici e proseguita poi da Empedocle, Eraclito e Platone, la quale aveva come uno dei suoi argomenti centrali il problema del rapporto dell'anima, divina e intelligibile, con il corpo, sensibile. Anche altri autori della tarda antichità, legati all'ambito culturale alessandrino, citano questi medesimi pensatori quali autorità a proposito dell'anima e della sua incarnazione, ma l'analogia con Plotino è solamente parziale in quanto, come ho tentato di dimostrare, le loro rassegne differiscono da quella di IV 8 [6], 1 per le citazioni utilizzate e per le finalità perseguite.

La tradizione di pensiero menzionata in IV 8 [6], 1 si ritrova anche in V 1 [10], dove Pitagora è considerato, assieme a Ferecide, il capostipite di una corrente di pensiero che si è interrogata sul rapporto fra l'Uno e il molteplice, e che comprende anche, oltre ad Eraclito, Empedocle e Platone, anche Parmenide, Anassagora e Aristotele. Le rassegne di IV 8 [6] e di V 1 [10] si differenziano dunque per gli autori citati, giacché quella di V 1 [10] è più ampia: tale differenza è dovuta però non ad un vero e proprio ripensamento sulla tradizione effettuato da Plotino ma, piuttosto, al fatto che né nelle opere né nelle testimonianze di Ferecide, Parmenide, Anassagora e Aristotele si ha notizia di un passaggio dell'anima dall'intelligibile al sensibile. Sembra anzi possibile cogliere una certa continuità fra la tradizione delineata in IV 8 [6] e quella di V 1 [10] in quanto Plotino, pur affrontando argomenti diversi, intende presentarsi in entrambi i casi come colui che, grazie ad un'attenta esegesi, riporta alla luce e, a sua volta, tramanda una serie di verità note e diffuse (in modo più o meno esplicito, più o meno confuso) dai filosofi che hanno appreso e sviluppato gli insegnamenti dei pitagorici. In questo modo, Plotino delinea una tradizione di sapere che pare interamente greca, in quanto egli non dice nulla dei possibili rapporti fra Pitagora

e sacerdoti o pensatori orientali, a differenza di quanto invece hanno fatto altri autori della tarda antichità.¹⁸⁴ Per quanto riguarda le possibili fonti, si deve notare che la rassegna di V 1 [10], 8-9 presenta degli interessanti punti di contatto con notizie, riferimenti e interpretazioni presenti nei testi platonici e in quelli aristotelici e che, inoltre, anche altri autori della tarda antichità citano alcuni presocratici attribuendo loro la distinzione fra sensibile e intelligibile; tuttavia, nessun altro mette insieme questi dati dando vita ad una visione della storia della filosofia comparabile con quella che si ha in Plotino.

Il fatto che solo alcuni predecessori abbiano colto la verità, e non tutti indistintamente in virtù della loro antichità, emerge con maggior chiarezza in III 7 [45], 1, dove Plotino, discutendo di eternità e tempo, ribadisce che attraverso un'analisi delle opinioni degli antichi è possibile capire quali di queste più si sono avvicinate al vero: quindi, ciò che l'età antica ci ha consegnato è un materiale prezioso su cui riflettere, e non un insieme di teorie da accettare acriticamente.

Nella lunga discussione sui generi dell'essere, che a seguito dell'intervento di Porfirio si articola nei trattati VI 1 [42], VI 2 [43] e VI 3 [44], Plotino si riferisce tre volte agli antichi in generale. Il primo riferimento, che si trova in VI 1 [42], 1, è dovuto alla volontà di riprendere il modello di presentazione seguito da Aristotele nella *Fisica*, in base al quale i predecessori vengono suddivisi a seconda del numero e della natura dei principi da essi posti; sempre all'interno del medesimo trattato, Plotino torna a menzionare gli antichi parlando della necessità di servirsi delle loro opinioni come ausilio per sviluppare l'indagine.

È chiaro però che, pur parlando degli antichi in generale, Plotino intende in realtà riferirsi a *determinati* autori antichi: ciò diviene ancora più esplicito nel riferimento di VI 3 [44], 28, dove si parla delle loro discussioni sul concetto di relativo, che evidentemente non tutti i predecessori avevano portato avanti, e in quello di IV 3 [27], 25, dove la teoria della reminiscenza viene attribuita in modo generico agli antichi, mentre in realtà essa è centrale nel platonismo.

L'analisi dei riferimenti ai predecessori di IV 8 [6], V 1 [10], III 7 [45], VI 1 [42], VI 3 [44] e IV 3 [27] ha permesso di mettere in luce che, agli occhi di Plotino, la filosofia greca nel suo complesso si articola in un insieme di teorie diverse per il grado di verità raggiunto: infatti, è solo sottoponendole ad un esame

¹⁸⁴ A questo proposito, segnalo che invece Porfirio, nella *Vita di Pitagora*, mette esplicitamente in relazione Pitagora con il sapere orientale, sostenendo che il suo maestro fu Zoroastro: cfr. Porfirio, *Vita di Pitagora*, 12.

razionale che si può stabilire quali debbano essere accolte e quali invece siano da respingere. All'interno di questo panorama filosofico, quindi, alcuni pensatori si sono avvicinati più di altri alla verità: chi siano costoro viene esplicitato nelle rassegne di IV 8 [6] e V 1 [10], dove viene ricostruita una linea di trasmissione del sapere di natura metafisica che inizia con i pitagorici, raggiunge il suo culmine con Platone e, dopo un periodo di oscurità corrispondente, grosso modo, all'età ellenistica¹⁸⁵ viene riportata alla luce grazie ad un lavoro di attenta esegesi dal suo ultimo erede, Plotino.

¹⁸⁵ Si noti infatti che Aristotele è l'ultimo rappresentante di questa tradizione ad essere menzionato, e che, tra l'altro, la decadenza sembra iniziare proprio con lui, il quale si è distaccato parzialmente dall'insegnamento di Platone.

10.

I ritratti dei predecessori tracciati nelle Enneadi

Anassagora, Empedocle, Eraclito, Parmenide ed i pitagorici nelle descrizioni di Plotino

1. *Introduzione*

Nei capitoli 2-8 ho cercato di rintracciare le possibili fonti di tutti i riferimenti ai presocratici che ho rinvenuto leggendo le *Enneadi*. Nel cap. 9, invece, la ricerca delle fonti è stata parzialmente messa da parte, in quanto l'attenzione è stata rivolta prevalentemente alla concezione della storia della filosofia che Plotino lascia emergere dalle rassegne dei predecessori costruite in alcuni suoi trattati.

L'obiettivo del presente capitolo è quello di raccogliere e di unire le conclusioni delle analisi svolte nei capitoli precedenti, per tentare di comprendere quale immagine Plotino aveva di Anassagora, Eraclito, Empedocle, Parmenide e dei pitagorici, tutti filosofi citati esplicitamente nelle rassegne di IV 8 [6] e di V 1 [10], in quanto portavoce dei frammenti di verità che saranno poi riuniti ed esposti in modo chiaro e compiuto da Platone.

Il metodo con cui si tenterà di capire quale posto Plotino aveva assegnato a ciascun pensatore è questo: a partire dai giudizi espressi su ognuno di loro in IV 8 [6] ed in V 1 [10], si procederà ad una rilettura delle citazioni e dei riferimenti *espliciti* relativi al destino dell'anima ed alla struttura del mondo intelligibile rintracciabili negli altri trattati enneadici, al fine di individuare eventuali punti di contatto o di rottura fra il posto ed il ruolo che Plotino assegna a questi pensatori nella propria visione della storia della filosofia, e le finalità con cui vi fa riferimento in altri suoi scritti.

2. *Anassagora*

Anassagora compare soltanto nella rassegna di V 1 [10], nella sezione iniziale del cap. 9:

Anassagora, dicendo che l'Intelletto è puro e non mescolato, pone anche lui che il primo principio è semplice e che l'Uno è separato, ma per la sua

antichità non è stato preciso.¹

Ad Anassagora viene attribuito il merito di aver compreso che l'Intelletto è puro («καθαρόν») e non mescolato («ἀμιγῆ»), e che quindi il primo principio è semplice; tuttavia Plotino sottolinea anche che, a causa della sua antichità, egli non è riuscito a distinguere in maniera precisa fra Uno e Intelletto.

Come si è visto nel capitolo sui riferimenti ad Anassagora, vi sono diciotto occorrenze dell'espressione «ὁμοῦ πάντα» nelle *Enneadi*, e ognuna di esse è chiamata a descrivere la coesione e l'unità del mondo intelligibile: mai, però, essa viene accostata al nome di Anassagora. L'unico riferimento esplicito al filosofo, in cui la sua teoria dell'intelletto viene accennata (e criticata) si ha in II 4 [12], 7. 2-3:

Anassagora, facendo della materia una mescolanza, e dicendo non che è adatta a ricevere ogni cosa, ma che possiede ogni cosa in atto, distrugge l'Intelletto che introduce poiché non fa di esso ciò che dà la figura e la forma, né ciò che è anteriore alla materia, ma ciò che le è simultaneo. Ed è impossibile che esso sia simultaneo. Se infatti la mescolanza partecipa dell'essere, questo è anteriore; se anche la mescolanza fosse questo essere, bisognerà porre un ulteriore terzo elemento al di sopra di questi. Se dunque è necessario che il demiurgo sia anteriore, perché c'è bisogno che le forme siano nella materia sotto forma di particelle, e in seguito l'Intelletto le separi tra difficoltà interminabili, mentre essa, in quanto priva di qualità, ha la possibilità di introdurre su di essa, nella sua interezza, la qualità e la figura? E come è possibile che tutto sia in tutto?²

Avendo posto la materia come una mescolanza in cui ogni cosa è in atto, fa dell'intelletto una causa che non è anteriore ad essa, ma che le è simultanea: figura e forma infatti non vengono trasmesse dall'Intelletto alla materia, perché sono già

1 Cfr. V 1 [10], 9. 1-2: Ἀναξαγόρας δὲ νοῦν καθαρὸν καὶ ἀμιγῆ λέγων ἀπλοῦν καὶ αὐτὸς τίθεται τὸ πρῶτον καὶ χωριστὸν τὸ ἓν, τὸ δ' ἀκριβὲς δι' ἀρχαιότητα παρήκε.

2 Cfr. II 4 [12], 7. 2-13: Ἀναξαγόρας δὲ τὸ μίγμα ὕλην ποιῶν, οὐκ ἐπιτηδειότητα πρὸς πάντα, ἀλλὰ πάντα ἐνεργεῖα ἔχειν λέγων ὄν εἰσάγει νοῦν ἀναιρεῖ οὐκ αὐτὸν τὴν μορφήν καὶ τὸ εἶδος διδόντα ποιῶν οὐδὲ πρότερον τῆς ὕλης ἀλλ' ἅμα. Ἀδύνατον δὲ τὸ ἅμα. Εἰ γὰρ μετέχει τὸ μίγμα τοῦ εἶναι, πρότερον τὸ ὄν· εἰ δὲ καὶ τοῦτο ὄν τὸ μίγμα, κάκεινο, ἄλλου ἐπ' αὐτοῖς δεήσει τρίτου. Εἰ οὖν πρότερον ἀνάγκη τὸν δημιουργὸν εἶναι, τί ἔδει τὰ εἶδη κατὰ σμικρὰ ἐν τῇ ὕλῃ εἶναι, εἶτα τὸν νοῦν διὰ πραγμάτων ἀνηγύτων διακρίνειν ἐξὸν ἀποίῳ οὐσῃ τὴν ποιότητα καὶ τὴν μορφήν ἐπὶ πᾶσαν ἐκτεῖναι; Τὸ τε πᾶν ἐν παντὶ εἶναι πῶς οὐκ ἀδύνατον;

Segnalo che il termine «ὕλην» di r. 7 è una congettura di Steinhart adottata nell'edizione di Henry e Schwyzer: in realtà, la lezione unanime di tutti i manoscritti è «ὕδωρ», che però non sembra avere molto senso in questo contesto. Su questo punto, cfr. L. Brisson, J.-F. Pradeau (ed.), *Plotin. Traités 7-21*, Paris 2003, p. 268, n. 47.

immanenti in essa.

Se confrontiamo la critica che Plotino fa qui ad Anassagora con il giudizio espresso in V 1 [10], 9, ne emerge che, innegabilmente Anassagora ha compreso la necessità che vi sia un Intelletto puro e non mescolato, ma in realtà esso sembra superfluo nella costituzione del mondo fisico, visto che la materia contiene già ogni cosa in atto.

Oltre a riflettere categorie aristoteliche,³ questo giudizio ripete anche quello espresso da Platone nel *Fedone* e nel *Filebo*.

Nel *Fedone* Socrate critica Anassagora in questo modo:

Certo da questa meravigliosa speranza, amico, venivo allontanato, poiché procedendo nella lettura e comprendendo, mi accorgevo che quest'uomo non si serviva affatto dell'intelletto né attribuiva cause all'ordinamento delle cose, ma considerava come cause l'aria, l'etere, l'acqua e molte cose insolite.⁴

Qui Platone rimprovera ad Anassagora di non aver spiegato i fenomeni naturali facendo riferimento ad una mente ordinatrice; nondimeno, nel *Filebo*, sembra di intravedere l'ombra di Anassagora nel riferimento agli antichi a cui è attribuito il merito di aver riconosciuto che, da sola, la materia non basta a spiegare la complessità della natura:⁵

Non crederai certo che abbiamo pronunciato questo discorso invano, Protarco, bensì esso è alleato di quelli che anticamente dichiaravano che l'intelletto governa sempre il cosmo.⁶

3 Plotino applica le categorie di atto e potenza per spiegare in che modo gli enti sensibili che si andranno a costituire siano già presenti nella materia primordiale, ripetendo così procedimenti analoghi già messi in atto nella *Metafisica*: per una discussione più estesa della questione, rimando al paragrafo su II 4 [12], 7. 2-3 nel capitolo su Anassagora.

4 Cfr. Plat., *Phaed.* 98 b 6 - c 2 (= 59 A 47 DK): Ἀπὸ δὴ θαυμαστῆς ἐλπίδος, ὃ ἑταῖρε, ὠχόμην φερόμενος, ἐπειδὴ προῖὼν καὶ ἀναγιγνώσκων ὄρω ἄνδρα τῷ μὲν νῶ οὐδὲν χρώμενον οὐδέ τινας αἰτίας ἐπαιτιώμενον εἰς τὸ διακοσμεῖν τὰ πράγματα, ἀέρας δὲ καὶ αἰθέρας καὶ ὕδατα αἰτιώμενον καὶ ἄλλα πολλὰ καὶ ἄτοπα.

5 Probabilmente Platone è stato influenzato dalla nozione anassagorea di intelletto in maniera molto più profonda e incisiva di quanto non lasci intendere nei suoi riferimenti espliciti ad Anassagora, dal momento che in *Leg.* 966 d - e una via di accesso privilegiata per il divino è individuata proprio nell'intelletto, che è descritto con echi del fr. 12 DK: cfr. L. Pepe, *Le livre d'Anaxagore lu par Platon*, in M. Dixsaut, A. Brancacci (ed.), *Platon source des Présocratiques*, op. cit., pp. 109-115.

6 Cfr. Plat., *Phil.* 30 d 5-7: Τοῦτον δὴ τὸν λόγον ἡμᾶς μὴ τι μάτην δόξης, ὃ Πρώταρχε, εἰρηκέναι, ἀλλ' ἔστι τοῖς μὲν πάλαι ἀποφηναμένοις ὡς αἰεὶ τοῦ παντὸς νοῦς ἄρχει σύμμαχος ἐκείνοις.

Il discorso di Socrate, di cui quello sull'intelletto sarebbe alleato, è quello secondo cui ogni cosa nel cosmo è disposta da una mente ordinatrice superiore: si può quindi dire che, in sostanza, la teoria di Anassagora, malgrado i suoi limiti, anticipa quella di Platone.

Tenendo conto dei due fondamentali riferimenti espliciti ad Anassagora rintracciabili nelle *Enneadi*, si può concludere che agli occhi di Plotino il contributo più significativo che questo antico pensatore ha dato alla scoperta ed alla divulgazione della verità consiste nella sua teoria del νοῦς; teoria di cui, però, egli non sembra aver colto fino in fondo la portata, visto che attribuisce alla materia la capacità di trasmettere figura e forma agli enti sensibili. Quindi, è chiaro che Plotino, leggendo attraverso le categorie di atto e potenza la concezione anassagorea della materia, risente in maniera significativa l'influenza di Aristotele; tuttavia, è Platone a fornirgli le lenti attraverso cui guardare Anassagora.

3. Empedocle

Empedocle compare in entrambe le rassegne dei predecessori, e ciò significa che, secondo Plotino, egli avrebbe anticipato con le sue teorie sia la dottrina dell'anima non discesa che quella relativa alla struttura del mondo intelligibile.

In IV 8 [6] si legge:

Empedocle, poi, avendo detto che è legge per le anime colpevoli di cadere quaggiù ed essendo divenuto egli stesso esule per decreto divino, è giunto confidando nella folle Contesa, ed ha svelato ciò a cui anche Pitagora, credo, ed i suoi seguaci alludevano in modo oscuro riguardo a questo ed a molti altri argomenti. Ma egli anche per la forma poetica non è stato chiaro.⁷

Parlando della sua esperienza personale, Empedocle afferma che l'anima si incarna perché deve espiare una colpa che ha commesso: con questa narrazione, egli rivela in qualche modo anche gli oscuri insegnamenti dei pitagorici, ma non si è espresso con chiarezza.

All'interno delle *Enneadi* Plotino non torna più a parlare delle peregrinazioni dell'anima raccontate da Empedocle nei suoi versi. Tuttavia è presente una

⁷ Cfr. IV 8 [6], 1. 18-23: Ἐμπεδοκλῆς τε εἰπὼν ἀμαρτανούσαις νόμον εἶναι ταῖς ψυχαῖς πεσεῖν ἐνταῦθα καὶ αὐτὸς «φυγὰς θεόθεν» γενόμενος ἤκειν «πίσυνος μαινομένῳ νείκει» τοσοῦτον παρεγύμνου, ὅσον καὶ Πυθαγόρας, οἶμαι, καὶ οἱ ἀπ' ἐκείνου ἠνίπτοντο περὶ τε τούτου περὶ τε πολλῶν ἄλλων.

citazione letterale del fr. 112 DK in IV 7 [2], trattato dedicato all'immortalità dell'anima:

«Salute, io per voi sono un dio immortale», ascendendo al divino ed essendo proteso all'assimilazione con esso.⁸

Questo riferimento, preciso sebbene anonimo, dimostra che Plotino considerava Empedocle come un'autorità per le questioni attinenti all'anima.

Anche in V 1 [10] Empedocle compare in quanto considerato un'autorità, ma questa volta, com'è noto, per quanto riguarda la struttura del reale:

E per Empedocle la Contesa separa, e l'Amore è l'Uno - ed egli pone questo incorporeo, e gli elementi come materia.⁹

Nella ricostruzione di Plotino, Empedocle è stato in grado di riconoscere che, nel cosmo, operano due forze antitetiche, e cioè l'Amore/Uno e la Contesa, e che ciò dà origine a due diversi piani di realtà, quello, incorporeo, dell'Uno, e quello degli elementi materiali.

Il riferimento agli elementi rimanda a II 4 [12], 7. 1-2, dove Empedocle viene criticato per averli identificati con la materia:

Empedocle, avendo posto gli elementi nella materia, ha la loro corruzione che lo smentisce.¹⁰

Quindi, Plotino ripete sia in questo brano sia in V 1 [10], 9 che gli elementi di Empedocle hanno natura materiale, mostrando così di intendere la filosofia del presocratico sulla base di concezioni aristoteliche, come avviene nel caso di Anassagora.

Amore e Contesa, le forze costitutive del reale, vengono menzionate in III 2 [47], 2. 2-5, dove però non compare il nome di Empedocle:

Certo da quel cosmo vero e unico si crea questo che non è veramente uno; certo è molteplice e diviso l'uno dall'altro ed è divenuto estraneo, e

8 Cfr. IV 7 [2], 10. 39: Χαίρετ', ἐγὼ δ' ὑμῖν θεὸς ἄμβροτος πρὸς τὸ θεῖον ἀναβὰς καὶ τὴν πρὸς αὐτὸ ὁμοίότητα ἀτενίσας.

9 Cfr. V 1 [10], 9. 5-7: Τῷ δὲ Ἐμπεδοκλεῖ τὸ <νεῖκος> μὲν διαίρει, ἡ δὲ <φιλία> τὸ ἓν — ἀσώματων δὲ καὶ αὐτὸς τοῦτο — τὰ δὲ στοιχεῖα ὡς ὕλη.

10 Cfr. II 4 [12], 7.1-2: Ἐμπεδοκλῆς δὲ τὰ στοιχεῖα ἐν ὕλῃ θέμενος ἀντιμαρτυροῦσαν ἔχει τὴν φθορὰν αὐτῶν.

«non più solo Amore, ma anche Contesa» per la separazione spaziale e nella carenza di necessità ogni cosa è nemica di ogni altra.¹¹

Analogamente a quanto accade in V 1 [10], la Contesa è vista come la forza che disgrega, poiché rompe l'unità originaria che sussiste solo nel mondo intelligibile.¹²

La concezione di Amore quale forza cosmica compare anche in VI 7 [38], 14. 18-22, dove esso viene considerato una pallida imitazione di quello che tiene assieme il mondo intelligibile:

La divisione si trova non fra le cose mescolate insieme, che certo concorrono all'unità, ma questo è il cosiddetto Amore nel cosmo, non quello che si trova in questo cosmo: infatti questo lo imita, essendo Amore di enti separati; quello vero si ha nel fatto che tutte le cose sono uno e nulla mai si separa.¹³

Si può quindi concludere che, sia per quanto riguarda la dottrina dell'anima¹⁴ che in merito alla funzione di Amore e Contesa, Plotino dipinge la stessa immagine di Empedocle che emerge da IV 8 [6] e V 1 [10] anche negli altri trattati in cui vi fa dei riferimenti espliciti menzionandone il nome o riportandone citazioni letterali.

4. *Eraclito*

Come Empedocle ed i pitagorici, Eraclito compare sia in IV 8 [6] che in V 1 [10], a dimostrazione che, per Plotino, egli avrebbe anticipato (seppur imperfettamente) Platone su due questioni fondamentali quali il percorso

11 Cfr. III 2 [47], 2. 1-5: Ὑφίσταται γοῦν ἐκ τοῦ κόσμου τοῦ ἀληθινοῦ ἐκείνου καὶ ἐνὸς κόσμος οὗτος οὐχ εἷς ἀληθῶς· πολὺς γοῦν καὶ εἰς πλῆθος μεμερισμένος καὶ ἄλλο ἀπ' ἄλλου ἀφροστηκὸς καὶ ἀλλότριον γεγενημένον καὶ οὐκέτι φιλία μόνον, ἀλλὰ καὶ ἔχθρα τῇ διαστάσει καὶ ἐν τῇ ἐλλείψει ἐξ ἀνάγκης πολέμιον ἄλλο ἄλλω.

12 Parzialmente diverso è il caso di IV 4 [28], 40. 5-6, dove Plotino parla della forza coesiva di Amore senza però rimandare al mondo intelligibile.

13 Cfr. VI 7 [38], 14. 18-22: Ἡ δὲ διαίρεσις ἐγκείται οὐ συγκεχυμένων, καίτοι εἰς ἓν ὄντων, ἀλλ' ἔστιν ἡ λεγομένη ἐν τῷ παντὶ φιλία τοῦτο, οὐχ ἡ ἐν τῷδε τῷ παντί· μιμεῖται γὰρ αὕτη ἐκ διεστηκόντων οὐσα φίλη· ἡ δὲ ἀληθὴς πάντα ἐν εἶναι καὶ μήποτε διακριθῆναι.

14 La stessa interpretazione della filosofia di Empedocle sull'anima che emerge da IV 8 [6] e IV 7 [2] è ripresa, in sostanza, anche da Porfirio in *VP* 22, dove si riporta l'oracolo di Apollo su Plotino: ad Amelio, che aveva chiesto al dio dove si trovasse il suo defunto maestro, si risponde descrivendo l'anima di Plotino come il demone empedocleo, che grazie all'incarnazione si è purificato, entrando così a far parte di una dimensione superiore. Su questo punto, cfr. M.J. Edwards, *A Late Use of Empedocles: the Oracle on Plotinus*, "Mnemosyne" 43 (1990), pp. 151 - 154.

dell'anima dall'intelligibile al sensibile e l'autentica struttura del reale.

In IV 8 [6] si legge:

Eraclito infatti, il quale ci invita a indagare questo (*scil.*, perché l'anima si trovi in un corpo), ponendo passaggi necessari da un contrario all'altro, e dicendo «via in su e in giù» e «mutando riposa» e «è fatica lavorare e obbedire agli stessi padroni», lascia intravedere il suo ragionamento, trascurando di renderlo chiaro a noi, forse perché, secondo lui, ciascuno deve ricercare da sé, come anche lui ricercando ha trovato.¹⁵

Eraclito ha intrapreso un cammino di ricerca introspettivo e individuale, e con le sue oscure allusioni vuole spingere gli altri a fare altrettanto, lasciando intendere che l'orizzonte terreno non rappresenta il limite dell'esistenza dell'anima.

Uno dei frammenti eraclitei a cui si allude in IV 8 [6], ossia il fr. 101 DK, relativo all'indagine su se stesso, è citato letteralmente in V 9 [5], 5. 29-34, sebbene in questo passo non compaia il nome di Eraclito:

Allora giustamente «La stessa cosa infatti è il pensare e l'essere» e «la scienza degli enti immateriali è identica al suo oggetto» e «Investigai me stesso come uno degli enti»; e le anamnesi: nulla infatti è al di fuori degli enti neppure nello spazio; ma essi restano sempre in se stessi senza ricevere cambiamento né corruzione; anche per questo sono realmente enti.¹⁶

Secondo Plotino il fr. 101 DK, assieme ad alcune espressioni di Parmenide ed Aristotele, ed alle anamnesi di Platone, può essere compreso solo alla luce della presenza degli intelligibili all'interno dell'Intelletto che li pensa.

Quindi, come in IV 8 [6], anche qui Eraclito è visto come colui che ha insegnato che il percorso di analisi sulla propria interiorità può condurre alla scoperta delle più alte verità metafisiche.¹⁷

15 Cfr. IV 8 [6], 1. 11-16: Ὁ μὲν γὰρ Ἡράκλειτος, ὃς ἡμῖν παρακελεύεται ζητεῖν τοῦτο, «ἀμοιβάς» τε «ἀναγκαίως» τιθέμενος «ἐκ τῶν ἐναντίων, ὀδόν» τε «ἄνω κάτω» εἰπὼν καὶ «μεταβάλλον ἀναπαύεται» καὶ «κάματός ἐστι τοῖς αὐτοῖς μοχθεῖν καὶ ἄρχεσθαι» εἰκάζειν ἔδωκεν ἀμελήσας σαφῆ ἡμῖν ποιῆσαι τὸν λόγον, ὡς δεόν ἴσως παρ' αὐτῷ ζητεῖν, ὥσπερ καὶ αὐτὸς ζητήσας εὔρεν.

16 Cfr. V 9 [5], 5. 29-34: Ὅρθῶς ἄρα τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶ τε καὶ εἶναι καὶ ἡ τῶν ἄνευ ὕλης ἐπιστήμη ταῦτόν τῳ πράγματι καὶ τὸ ἐμαυτὸν ἐδιζήσάμην ὡς ἐν τῶν ὄντων· καὶ αἱ ἀναμνήσεις δέ· οὐδὲν γὰρ ἔξω τῶν ὄντων οὐδ' ἐν τόπῳ, μένει δὲ ἀεὶ ἐν αὐτοῖς μεταβολὴν οὐδὲ φθορὰν δεχόμενα· διὸ καὶ ὄντως ὄντα.

17 Secondo l'interpretazione di David Wiggins, Eraclito avrebbe effettivamente individuato nell'anima la via di accesso privilegiata alle verità sovrasensibili, dal momento che grazie ad essa si può cogliere il λόγος del mondo; tuttavia, non bisogna dimenticare che nei frammenti eraclitei essa è considerata non come un'entità di natura superiore al mondo sensibile, ma come un

Come in IV 8 [6], anche in V 1 [10] a Eraclito viene attribuita la consapevolezza che la dimensione fisica non è l'unica possibile: se per l'anima ciò significa che esiste un'altra esistenza oltre a quella corporea, ad un livello più generale ciò comporta che, al di là del corpo e del suo incessante divenire, vi è un principio eterno e intelligibile, l'Uno:

Anche Eraclito sapeva che l'Uno è eterno e intelligibile: infatti i corpi divengono sempre, e scorrono.¹⁸

La tesi del divenire di tutto ciò che non è intelligibile viene attribuita esplicitamente a Eraclito anche in II 1 [40], 2. 10-11, dove Plotino riporta che, stando all'antico filosofo, persino il sole sarebbe in continuo mutamento.¹⁹

Questo infatti sembra agli altri che hanno parlato di fisica ed allo stesso Platone, non solo riguardo agli altri corpi, ma anche riguardo ai corpi celesti stessi. In che modo, infatti, egli dice, le cose che hanno corpo e sono visibili avranno l'immutabilità e l'identità? D'accordo evidentemente anche a questo proposito con Eraclito, il quale afferma che anche il sole è sempre in divenire. Per Aristotele infatti non ci sarebbe nessuna difficoltà, se si ammettessero le sue ipotesi del quinto elemento.²⁰

È interessante rilevare che, per Plotino, Eraclito è colui che ha dedotto l'esistenza di un piano di realtà e di un Uno superiore dal fatto che gli enti sensibili non hanno alcuna stabilità ontologica: visione, questa, che rispecchia fedelmente quanto afferma Aristotele nella *Metafisica*, dove sono messi in relazione il flusso eracliteo e la teoria delle idee platonica. In *Met.* 987 a 32-b1 si legge:

Egli (*scil.*, Platone), essendo infatti da giovane dapprima seguace di

elemento, al pari di fuoco e aria: cfr. D. Wiggins, *Heraclitus' conceptions of flux, fire and material persistence*, in M. Schofield, M. Nussbaum (ed.), *Language and Logos. Studies in ancient Greek philosophy presented to G. E. L. Owen*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982, pp. 1-32, in part. pp. 28-29.

18 Cfr. V 1 [10], 9. 3-5: Καὶ Ἡράκλειτος δὲ τὸ ἐν οἶδεν αἰδῖον καὶ νοητὸν· τὰ γὰρ σώματα γίγνεται αἰεὶ καὶ ῥέοντα.

19 Come si è visto nel capitolo dedicato ai riferimenti ad Eraclito, la tesi per cui anche il sole sarebbe soggetto al divenire è ripresa (e criticata) anche in VI 4 [22], 10. 29, ma questa volta in forma anonima.

20 Cfr. II 1 [40], 2. 6-13: Τοῦτο γὰρ δοκεῖ τοῖς τε ἄλλοις τοῖς περὶ φύσεως εἰρηκόσι καὶ αὐτῷ τῷ Πλάτωνι οὐ μόνον περὶ τῶν ἄλλων σωμάτων, ἀλλὰ καὶ περὶ τῶν οὐρανίων αὐτῶν. Πῶς γὰρ ἂν, φησι, σώματα ἔχοντα καὶ ὀρώμενα τὸ ἀπαραλλάκτως ἔξει καὶ τὸ ὡσαύτως; Συγχωρῶν καὶ ἐπὶ τούτων δηλονότι τῷ Ἡρακλείτῳ, ὃς ἔφη αἰεὶ καὶ τὸν ἥλιον γίνεσθαι. Ἀριστοτέλει μὲν γὰρ οὐδὲν ἂν πρᾶγμα εἶη, εἴ τις αὐτοῦ τὰς ὑποθέσεις τοῦ πέμπτου παραδέξαιτο σώματος.

Cratilo e delle teorie eraclitee, secondo cui tutte le cose sensibili scorrono sempre e non c'è scienza riguardo ad esse, anche in seguito mantenne in questo modo queste convinzioni.²¹

In sintesi, l'idea per cui Eraclito ha anticipato le riflessioni platoniche con le sue osservazioni sul perenne divenire degli enti può essere in parte messa in relazione con Aristotele.²²

5. *Parmenide*

Parmenide compare solo in V 1 [10], proprio come Anassagora: ciò dimostra che, agli occhi di Plotino, questi filosofi avrebbero contribuito alla trasmissione della verità solo per ciò che riguarda l'articolazione del reale, tacendo sulla natura dell'anima o, comunque, dicendo al riguardo cose poco significative.

In V 1 [10] Plotino riporta:

In molti luoghi dice che l'essere e l'Intelletto sono l'idea: cosicché Platone sa che dal Bene deriva l'Intelletto, e dall'Intelletto l'Anima. E questi discorsi non sono nuovi né di oggi, ma sono stati fatti anticamente in modo non esplicito, e i discorsi di ora sono l'interpretazione di quelli, dando prova con le testimonianze che queste opinioni sono antiche sulla base degli scritti di Platone. Anteriormente, dunque, anche Parmenide accennò a tale opinione, in quanto identificò essere e Intelletto, e non pose l'essere nelle cose sensibili, dicendo: «Sono lo stesso infatti pensare ed essere». E dice che questo è immobile - aggiungendogli certo il pensare - negandogli ogni movimento corporeo, affinché resti nel medesimo stato, e lo rappresenta come la massa di una sfera, poiché racchiude tutte le cose e poiché il pensiero non è all'esterno, ma è dentro di sé. Però, parlando dell'Uno nei suoi scritti, veniva accusato per il fatto che questo Uno risultava molteplice. Invece il *Parmenide* di Platone, parlando con più esattezza, distingue fra loro il primo Uno, il quale è propriamente Uno, e il secondo, chiamandolo uno-molti, e il terzo, uno-e-molti. E così egli è concorde con le tre nature.²³

21 Cfr. Arist., *Met.* 987 a 32 - b 1: Ἐκ νέου τε γὰρ συνήθης γενόμενος πρῶτον Κρατύλω και ταῖς Ἡρακλειτείοις δόξαις, ὡς ἀπάντων τῶν αἰσθητῶν αἰεὶ ρεόντων και ἐπιστήμης περὶ αὐτῶν οὐκ οὔσης, ταῦτα μὲν και ὕστερον οὕτως ὑπέλαβεν.

22 Come si è visto nel capitolo dedicato a Eraclito, Platone nel *Cratilo* attribuisce ad Eraclito l'idea del flusso degli enti sensibili, ma non dice mai esplicitamente che proprio questa concezione del mondo fisico lo ha indotto ad elaborare la teoria delle idee.

23 Cfr. V 1 [10], 8. 8-27: Πολλαχοῦ δὲ τὸ ὄν και τὸν νοῦν τὴν ἰδέαν λέγει· ὥστε Πλάτωνα εἰδέναι ἐκ μὲν τάχα τοῦ τὸν νοῦν, ἐκ δὲ τοῦ νοῦ τὴν ψυχήν. Καὶ εἶναι τοὺς λόγους τούσδε μὴ καινοὺς μηδὲ

In questo brano l'immagine di Parmenide si fonde e si confonde con quella di Platone. Utilizzando il *Parmenide* platonico come chiave di lettura per decifrare le ambigue espressioni del Parmenide storico, Plotino coglie nell'antico pensatore la prefigurazione della distinzione fra l'Uno, l'Intelletto (inteso come identità di pensiero ed essere, immobile e stabile), e l'Anima.

Come è emerso nel cap. 8, Plotino torna più volte a citare letteralmente il fr. 3 DK ed alcuni versi ripresi dal lungo fr. 8 DK (sebbene non esattamente gli stessi riportati in V 1 [10]), ed ogni volta per mettere in evidenza aspetti relativi al mondo intelligibile.

L'unico passo delle *Enneadi* in cui Parmenide è menzionato per nome è VI 6 [34], 18. 39-42:

E se ci fosse qualcosa di contrario, esso non subirebbe nulla da questo contrario; se questo (*scil.*, un contrario) ci fosse, non questo avrebbe creato l'essere, ma un altro anteriore a lui e comune (*scil.*, a entrambi i contrari), e quello allora sarebbe stato l'essere; cosicché in questo modo dice bene Parmenide che uno è l'essere.²⁴

Plotino ripete che Parmenide ha sostenuto che uno è l'essere autentico, e ancora una volta la base del suo giudizio è probabilmente il *Parmenide* platonico, dove Socrate riporta che l'antico filosofo avrebbe sostenuto tale tesi nel suo poema:

Tu infatti nei tuoi versi dici che uno è il tutto e di ciò fornisci delle prove in modo eccellente.²⁵

νῦν, ἀλλὰ πάλαι μὲν εἰρησθαι μὴ ἀναπεπταμένως, τοὺς δὲ νῦν λόγους ἐξηγητὰς ἐκείνων γεγονέναι μαρτυρίοις πιστωσαμένους τὰς δόξας ταύτας παλαιὰς εἶναι τοῖς αὐτοῦ τοῦ Πλάτωνος γράμμασιν. Ἦπτετο μὲν οὖν καὶ Παρμενίδης πρότερον τῆς τοιαύτης δόξης καθόσον εἰς ταῦτο συνῆγεν ὄν καὶ νοῦν, καὶ τὸ ὄν οὐκ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ἐτίθετο <τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶ τε καὶ εἶναι> λέγων. Καὶ <ἀκίνητον> δὲ λέγει τοῦτο — καίτοι προστιθεὶς τὸ νοεῖν — σωματικὴν πᾶσαν κίνησιν ἐξαιρῶν ἀπ' αὐτοῦ, ἵνα μένη ὡσαύτως, καὶ <ὄγκῳ σφαίρας> ἀπεικάζων, ὅτι πάντα ἔχει περιειλημμένα καὶ ὅτι τὸ νοεῖν οὐκ ἔξω, ἀλλ' ἐν ἑαυτῷ. Ἐν δὲ λέγων ἐν τοῖς ἑαυτοῦ συγγράμμασιν αἰτίαν εἶχεν ὡς τοῦ ἐνὸς τούτου πολλὰ εὕρισκομένου. Ὁ δὲ παρὰ Πλάτωνι Παρμενίδης ἀκριβέστερον λέγων διαιρεῖ ἀπ' ἀλλήλων τὸ πρῶτον ἐν, ὃ κυριώτερον ἐν, καὶ δεύτερον <ἐν πολλὰ> λέγων, καὶ τρίτον <ἐν καὶ πολλὰ>. Καὶ σύμφωνος οὕτως καὶ αὐτὸς ἐστι ταῖς φύσεσι ταῖς τρισίν.

24 Cfr. VI 6 [34], 18. 39 - 42: Καὶ εἰ ἐναντίον τι ἦν, ἀπαθὲς ἂν ἦν τοῦτο ὑπ' αὐτοῦ τοῦ ἐναντίου· ὄν δὲ αὐτὸ οὐκ ἂν τοῦτο ἐποίησεν ὄν, ἀλλ' ἕτερον πρὸ αὐτοῦ κοινόν, καὶ ἦν ἐκεῖνο τὸ ὄν· ὥστε ταύτη Παρμενίδης ὀρθῶς ἐν εἰπὼν τὸ ὄν.

25 Cfr. Plat., *Parm.*, 128 a 7 - b 2: Σὺ μὲν γὰρ ἐν τοῖς ποιήμασιν ἐν φῆς εἶναι τὸ πᾶν, καὶ τούτων τεκμήρια παρέχῃ καλῶς τε καὶ εὖ· ὁδε δὲ αὖ οὐ πολλὰ φησιν εἶναι, τεκμήρια δὲ καὶ αὐτὸς ἀμύπολλα καὶ παμμεγέθη παρέχεται.

Il ritratto di Parmenide tracciato nelle *Enneadi*, probabilmente, ha come modello non il Parmenide storico, bensì quello che rivive nelle pagine dell'omonimo dialogo di Platone.²⁶

6. Pitagorici

Né in IV 8 [6] né in V 1 [10] Plotino espone dettagliatamente le tesi pitagoriche, e tuttavia, in entrambi i trattati, compare il nome di Pitagora, malgrado i contorni della sua figura non vengano mai definiti ma solo tratteggiati.

In IV 8 [6], 1 è Empedocle a portare per mano, per così dire, i pitagorici:

Empedocle, poi, avendo detto che è legge per le anime colpevoli di cadere quaggiù ed essendo divenuto egli stesso esule per decreto divino, è giunto confidando nella folle Contesa, ed ha svelato ciò a cui anche Pitagora, credo, ed i suoi seguaci alludevano in modo oscuro riguardo a questo ed a molti altri argomenti.²⁷

La tesi secondo cui l'anima commette una colpa e sconta la sua pena attraverso una serie di reincarnazioni è stata sì esposta da Empedocle, ma egli probabilmente ha soltanto reso noto ciò che i pitagorici già sapevano ma si comunicavano fra loro in segreto, attraverso simboli ed immagini.

Questi filosofi sono menzionati, sempre su questioni inerenti alla vera natura dell'anima, anche in IV 7 [2], 8 (4). 3-9:

Poiché essa (*scil.*, l'anima) è di un'altra natura, bisogna ricercare quale essa sia. Allora dunque è una cosa diversa dal corpo, ma è qualcosa del corpo come un'armonia? Infatti i seguaci di Pitagora, dicendo che l'armonia è questo, in un modo diverso pensarono che fosse qualcosa di simile, come l'armonia delle corde. Come infatti in questo cosmo, se le corde sono tese, si aggiunge qualcosa a quelle, come un'affezione che è detta armonia, allo

26 La stessa immagine di Parmenide descritta nelle *Enneadi* rivivrà, sostanzialmente immutata, anche nelle opere di Proclo: infatti, benché Proclo inserisca numerose citazioni testuali di questo autore, mentre Plotino lo cita e vi alluda solo raramente, entrambi ritengono che il *Parmenide* platonico riprende e chiarisce il poema del Parmenide storico. Assumendo che la verità è una soltanto e si rivela progressivamente, Plotino e Proclo interpretano i versi di Parmenide a partire dal *Parmenide* e colgono in essi la stessa teoria su Uno ed essere, ma su due piani differenti: cfr. C. Guérard, *Parménide d'Élée chez les Neoplatoniciens*, in P. Aubenque (ed.), *Études sur Parménide*, Tome II, J. Vrin, Paris 1987, pp. 294-313.

27 Cfr. IV 8 [6], 1. 18-23: Ἐμπεδοκλῆς τε εἰπὼν ἀμαρτανούσαις νόμον εἶναι ταῖς ψυχαῖς πεσεῖν ἐνταῦθα καὶ αὐτὸς «φυγὰς θεόθεν» γενόμενος ἤκειν «πίσυνος μαινομένῳ νείκει» τοσοῦτον παρεγύμνου, ὅσον καὶ Πυθαγόρας, οἶμαι, καὶ οἱ ἀπ' ἐκείνου ἠνίπτοντο περὶ τε τούτου περὶ τε πολλῶν ἄλλων.

stesso modo, poiché il nostro corpo consiste in una mescolanza di elementi dissimili, un certo tipo di mescolanza produce vita e anima, che sono l'affezione della mescolanza.²⁸

I seguaci di Pitagora (e non Pitagora!) hanno sostenuto che l'anima è una sorta di armonia, mettendola così in relazione con la costituzione e la disposizione del corpo. Si noti, tra l'altro, che questa visione non è del tutto compatibile con quella di IV 8 [6]: se infatti l'anima preesiste al corpo in cui cade a seguito di una colpa, non si comprende fino in fondo in che modo possa essere prodotta («ἐργάζεσθαι») da un corpo caratterizzato da una determinata composizione fisica. Quindi, è possibile cogliere un punto di rottura fra la concezione dell'anima attribuita ai pitagorici in IV 8 [6] e quella a cui si accenna in IV 7 [2], dato dal fatto che o l'anima preesiste al corpo e si incarna, o sorge come prodotto spontaneo da un corpo di un certo tipo.

Pitagora viene menzionato anche in V 1 [10] e, analogamente a quanto si legge in IV 8 [6], ancora una volta Plotino non gli attribuisce alcuna dottrina precisa, ma si limita a rintracciare in lui l'origine delle tesi esposte da altri:

Cosicché fra gli antichi soprattutto coloro che concordarono con le teorie di Pitagora e dei suoi seguaci e di Ferecide riguardo a questa essenza ne accettarono la natura; però gli uni ne trattarono nei loro scritti, gli altri invece la spiegarono non negli scritti, ma nelle lezioni non scritte oppure ne tacquero del tutto.²⁹

Inoltre, Plotino ribadisce anche qui che i pitagorici non si sono espressi in modo del tutto esplicito, poiché alcuni di loro hanno preferito affidare ad una trasmissione orale i loro insegnamenti.

Accenni al contenuto della dottrina pitagorica sul cosmo intelligibile sono presenti in V 5 [32] ed in VI 6 [34]. In V 5 [32], 6. 26-28 si legge:

28 Cfr. IV 7 [2], 8 (4). 1-9: Ἐπεὶ δὲ ἄλλης φύσεως, δεῖ ζητεῖν, τίς αὕτη. Ἄρ' οὖν ἕτερον μὲν σῶματος, σῶματος δὲ τι, οἷον ἁρμονία; Τοῦτο γὰρ ἁρμονίαν τῶν ἀμφὶ Πυθαγόραν λεγόντων ἕτερον τρόπον φήθησαν αὐτὸ τοιοῦτόν τι εἶναι οἷον καὶ ἡ περὶ χορδᾶς ἁρμονία. Ὡς γὰρ ἐνταῦθα ἐντεταμένον τῶν χορδῶν ἐπιγίνεται τι οἷον πάθημα ἐπ' αὐταῖς, ὃ λέγεται ἁρμονία, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ τοῦ ἡμετέρου σῶματος ἐν κράσει ἀνομοίων γινομένου τὴν ποιὰν κράσιν ζωὴν τε ἐργάζεσθαι καὶ ψυχὴν οὔσαν τὸ ἐπὶ τῇ κράσει πάθημα.

29 Cfr. V 1 [10], 9. 28-32: Ὡστε τῶν ἀρχαίων οἱ μάλιστα συντασσόμενοι αὐτῷ τοῖς Πυθαγόρου καὶ τῶν μετ' αὐτὸν καὶ Φερεκύδους δὲ περὶ ταύτην μὲν ἔσχον τὴν φύσιν· ἀλλ' οἱ μὲν ἐξεργάσαντο ἐν αὐτοῖς αὐτῶν λόγοις, οἱ δὲ οὐκ ἐν λόγοις, ἀλλ' ἐν ἀγράφοις ἐδείκνυον συνουσίας ἢ ὅλως ἀφεῖσαν.

Forse anche questo nome, «Uno», contiene la negazione nei confronti dei molti. Perciò i pitagorici fra loro lo chiamavano simbolicamente anche «Apollo» per la negazione dei molti.³⁰

Secondo Plotino, i pitagorici avrebbero definito il principio primo «Apollo» perché consapevoli della sua estrema semplicità. Il rapporto fra l'Uno e i molti è l'argomento che sta alla base anche dell'altro riferimento, e cioè di VI 6 [34], 5. 10-13:

Oppure (si pensino i numeri) tali quali dicevano i pitagorici, che sembravano definire i numeri sulla base dell'analogia, ad esempio la tettrade come giustizia ed un'altra cosa in un altro modo; in quella maniera si unisce soprattutto alla molteplicità della cosa, che è tuttavia una, anche il numero, tanto uno quanto decade.³¹

Stabilendo che tra i numeri, principi intelligibili, e gli enti sensibili sussiste un rapporto di analogia, i pitagorici riescono a coniugare la molteplicità fisica con il sottile ma stabile equilibrio fra unicità (intesa come unitarietà) e pluralità, costitutivo di ogni numero.

È interessante sottolineare che mai nelle *Enneadi* Plotino attribuisce una tesi a Pitagora, ma preferisce sempre parlare di pitagorici: dato l'alone di mistero in cui questi pensatori hanno avvolto i loro insegnamenti, esposti e trasmessi con allusioni anziché con argomentazioni, attraverso immagini e simboli anziché attraverso definizioni e spiegazioni, Plotino preferisce non esporsi troppo circa il reale contenuto del loro pensiero, sebbene riconosca innegabilmente ai pitagorici il merito di aver gettato quei semi di verità che hanno dato i loro frutti più belli e maturi con Platone.

7. Conclusioni

Nel presente capitolo sono state messe a confronto le informazioni e le citazioni di Anassagora, Empedocle, Eraclito, Parmenide ed i pitagorici riportate nelle rassegne dei predecessori di IV 8 [6] e V 1 [10], con i riferimenti espliciti e

30 Cfr. V 5 [32], 6. 26-28: Τάχα δὲ καὶ τὸ ἕν ὄνομα τοῦτο ἄρσιν ἔχει πρὸς τὰ πολλὰ. Ὅθεν καὶ Ἀπόλλωνα οἱ Πυθαγορικοὶ συμβολικῶς πρὸς ἀλλήλους ἐσήμαινον ἀποφάσει τῶν πολλῶν.

31 Cfr. VI 4 [34], 5. 10-13: Ἡ οἴους ἔλεγον οἱ Πυθαγόρειοι, οἱ ἐδόκουν λέγειν ἀριθμοὺς ἐκ τοῦ ἀνάλογοῦ, οἷον δικαιοσύνην τετράδα καὶ ἄλλον ἄλλως· ἐκείνως δὲ μᾶλλον τῷ πλήθει τοῦ πράγματος ἐνὸς ὄντος ὅμως καὶ τὸν ἀριθμὸν συζυγῆ, τοσοῦτον ἕν, οἷον δεκάδα.

le citazioni letterali di questi stessi pensatori riportati in altri passi enneadici; lo scopo era quello di verificare se Plotino ha un'immagine coerente di questi filosofi, e quindi ogni volta che vi fa riferimento attribuisce loro sempre le medesime teorie e ripete il medesimo giudizio, oppure se nel tracciare quello che potremmo definire come il "percorso della verità" in IV 8 [6] ed in V 1 [10] commette *consapevolmente* qualche forzatura al fine di attribuire agli antichi le proprie teorie sull'anima e sul mondo intelligibile. È ben noto, infatti, che solo compiendo delle forzature si possono attribuire la tesi dei due piani di realtà e delle peregrinazioni dell'anima (o perlomeno nei termini in cui vengono sintetizzate ed esposte da Plotino) ad Anassagora, Empedocle, Eraclito, Parmenide ed ai pitagorici; tuttavia, alla luce dell'analisi svolta in questo capitolo, si può affermare che tali forzature non sono state compiute intenzionalmente da Plotino, il quale riporta sempre le medesime notizie, ripetendo le stesse considerazioni, quando fa riferimento a questi pensatori: ciò dimostra che nelle rassegne di IV 8 [6] e di V 1 [10] egli delinea la tradizione a cui lui stesso vuole ricollegarsi mettendo insieme i dati che ha sui suoi predecessori, ma senza fare aggiustamenti o forzature. Ovviamente, la tradizione tracciata da Plotino è teoreticamente orientata: non è una storia della filosofia, ma una sua visione della storia della filosofia, e come tale è costruita sulle interpretazioni, piuttosto che su notizie attendibili e inconfutabili; ciononostante, l'atteggiamento che Plotino ha verso quelli che considera i suoi predecessori, tanto in IV 8 [6] e V 1 [10] quanto in altri passi in cui li cita individualmente, rivela che, per lui, questi pensatori non sono soltanto nomi vuoti da citare per dare maggior autorità e sostegno alle proprie dottrine, bensì sono coloro che hanno sparso qualche seme di verità che Platone prima e lui stesso poi hanno raccolto ed esposto compiutamente.

Plotino, quindi, aveva un'immagine ben precisa di ognuno dei suoi predecessori. Anassagora è colui che ha sbagliato a dire che la materia fosse un composto di elementi eterogenei ma, come riconosce anche Platone, ha avuto il merito di intuire che al di sopra di tutto vi è un Intelletto puro e non mescolato.

Parmenide ha colto che l'essere è sostanzialmente pensiero, e che è stabile ed eterno, e che è Uno; tuttavia, che tipo di rapporto sussista realmente fra Uno e Intelletto è stato portato alla luce dal *Parmenide* platonico, dove si trova la coerenza e la chiarezza che manca al Parmenide storico.

A differenza di Anassagora e Parmenide, Eraclito, Empedocle e i pitagorici

vengono menzionati anche per questioni attinenti all'anima, oltre che a proposito del mondo intelligibile. A Eraclito, Plotino riconosce il merito di aver compreso che il sensibile muta ma l'intelligibile permane (ripetendo in parte un giudizio che già avevano espresso Platone ed Aristotele), e che l'interiorità è la porta d'accesso per l'intelligibile.

Empedocle ha rivelato che l'esistenza umana è la conseguenza di una colpa commessa dall'anima, che l'ha indotta a incarnarsi per purificarsi; inoltre, egli ha descritto quale sia la struttura del cosmo, distinguendo tra la materia, composta di elementi, e le due forze cosmiche di Contesa e Amore, di cui la prima disgrega e la seconda aggrega; tuttavia, l'Amore che unisce e tiene assieme il mondo fisico non è che una pallida imitazione di quello vero, ossia la forza unificatrice dell'Uno, che agisce nella maniera più piena ed efficace solo nel mondo intelligibile.

Infine, Plotino annovera fra i suoi predecessori anche i pitagorici, sebbene non esponga dettagliatamente il contenuto delle loro teorie, molto probabilmente perché quanto loro hanno sostenuto è stato rivelato dagli altri predecessori menzionati in V 1 [10] per quanto riguarda la distinzione fra sensibile e intelligibile, e da Empedocle, per ciò che riguarda l'anima. Si noti però che, fra i casi analizzati in questo capitolo, la dottrina pitagorica dell'anima rappresenta l'unica parziale contraddizione fra ciò che Plotino riporta in una rassegna e una notizia riferita in un altro passo: infatti, in IV 8 [6] egli sembra attribuire a questi pensatori la stessa concezione dell'anima sostenuta da Empedocle, secondo la quale l'anima preesiste al corpo in cui si incarna, ma in IV 7 [2] afferma che per i pitagorici (o, perlomeno, per alcuni di loro) l'anima è il risultato spontaneo di una determinata costituzione fisica. Questo punto di rottura può forse essere spiegato alla luce di quella incertezza e di quella difficoltà nel ricostruire le teorie pitagoriche a cui lo stesso Plotino fa riferimento sia in IV 8 [6] sia in V 1 [10].

La coerenza con cui Plotino delinea e ripete il profilo dei suoi predecessori, e assegna a ciascuno di loro un posto determinato nel processo di progressivo disvelamento della verità che, secondo lui, si attua lungo la storia della filosofia greca, mostra che egli aveva una ben precisa visione della tradizione. Tale visione non è di certo il fulcro del suo pensiero, ma è anzi orientata ed animata da interessi teoretici, e non storici; tuttavia, il fatto che dalle *Enneadi* emerga una riflessione sulla tradizione che discrimina fra chi ne fa parte (appunto,

Anassagora, Eraclito, Empedocle, Parmenide, i pitagorici, Platone e, seppur con qualche remora, Aristotele) e chi invece ne è escluso (come, ad esempio, i pensatori di Mileto, gli atomisti, ma anche tutte le scuole ellenistiche e i contemporanei di Plotino, cioè quei filosofi che non sono mai menzionati per nome nelle *Enneadi*), e che tale tradizione sia coerente, in quanto le rassegne complessive di IV 8 [6] e V 1 [10] non presentano forzature rispetto a quanto viene detto in altri trattati a proposito dei medesimi pensatori citati, autorizza a parlare di una storia della filosofia tracciata da Plotino.

Conclusione

Plotino cita più volte i presocratici all'interno delle *Enneadi*, sia per avvalorare le proprie tesi che per confutare quelle altrui. L'analisi di tutti questi riferimenti, condotta all'interno della presente ricerca, ha messo in luce che, da un lato, non vi sono elementi sufficienti per affermare che Plotino citi direttamente dalle opere dei presocratici, e che, dall'altro, l'ipotesi che gode di maggior credito fra gli studiosi che si sono occupati della questione relativa alle fonti di tali riferimenti, in base alla quale Plotino li avrebbe ripresi da dossografie e manuali, in realtà non si poggia su solide basi testuali, visto che le notizie e le citazioni di presocratici contenute nelle *Enneadi* sono in molti casi attestate anche da autori e testi che Plotino consultava pressoché quotidianamente, come testimonia Porfirio nella biografia del suo maestro.

Volendo tracciare un bilancio complessivo, si può concludere che Aristotele sembra essere la fonte principale per la conoscenza che Plotino aveva di Anassagora e per quelle tesi che si possono ricondurre ad Alcmeone ed Anassimandro, due pensatori che nelle *Enneadi* non vengono mai citati per nome; per quanto riguarda gli atomisti, invece, si deve segnalare che non è stato possibile trovare la fonte esatta di numerosi riferimenti e, forse, ciò è dovuto al fatto che a porre gli atomi come principi sono stati non solo loro, ma anche gli epicurei, e proprio questi ultimi, quindi, potrebbero essere il bersaglio polemico di alcuni brani di cui non è possibile stabilire la provenienza; per quanto riguarda Empedocle, Eraclito ed i pitagorici, invece, si è potuto rintracciare in Aristotele e Platone la fonte di un certo numero di riferimenti, sebbene non si possa trascurare che la concezione che Plotino aveva di questi pensatori risenta in maniera significativa di un certo modo di interpretare le loro teorie che, a partire (molto probabilmente) da Eudoro di Alessandria, si era diffusa nella tarda antichità all'interno di una tradizione fondamentalmente platonica; infine, per quanto riguarda Parmenide, l'unico degli eleatici ad essere menzionato da Plotino, si deve segnalare che esso viene citato e interpretato essenzialmente secondo l'immagine di questo autore che emerge dal *Parmenide* platonico, sebbene si debba riconoscere che Plotino stesso costituisce la fonte più autorevole del fr. 3 DK, più volte utilizzato per sintetizzare la tesi, essenziale, dell'identità di essere e pensiero.

Tuttavia, analizzando tutti questi riferimenti con l'obiettivo di risalire alle loro fonti, non si è mai persa di vista l'originalità di Plotino, che si manifesta, in alcuni casi, assemblando elementi già attestati, in forma separata, in altri scritti a lui noti, e, in altri, dando un significato nuovo e innovativo a quanto alcuni prima di lui avevano già riportato.

Oltre a mettere in evidenza, laddove è stato possibile, l'origine dei riferimenti ai presocratici di volta in volta analizzati, con questa ricerca si è anche tentato di far emergere quale idea Plotino avesse dei suoi predecessori, esaminandone sia le rassegne collettive (con particolare attenzione per quelle di IV 8 [6] e V 1 [10]), sia i ritratti dei pensatori più antichi che vengono esplicitamente nominati, ossia Anassagora, Empedocle, Eraclito, i pitagorici e Parmenide. In questo modo, si è potuto stabilire che Plotino intende ricollegarsi, con la sua attività teoretico-esegetica, ad una tradizione di pensiero anteriore che è nata con il pitagorismo, si è sviluppata e diffusa grazie ad Empedocle, Eraclito, Anassagora e Parmenide, ed ha raggiunto il suo culmine con Platone, che ha espresso nella maniera più chiara e perfetta la verità circa la struttura del reale e la natura dell'anima; dopo di lui, con Aristotele, è iniziato un periodo di decadenza che ha toccato il fondo con gli autori ellenistici, nelle *Enneadi* confutati sempre in modo anonimo perché non considerati degni nemmeno di essere nominati. A porre fine a tale periodo è Plotino stesso, il quale, affrontando questioni cruciali con i propri presupposti teorici e la sua peculiare interpretazione del platonismo, si ricollega alla tradizione antica delineata soprattutto in IV 8 [6] e V 1 [10] per riportarne in auge le verità cadute nell'oblio. Non è però esatto sostenere che Plotino abbia considerato la filosofia greca dalla sua fase nascente fino a Platone come una sorta di "età dell'oro" *tout-court*: infatti, all'interno di questo periodo, *solo alcuni* (e cioè, Pitagora, Anassagora, Empedocle, Eraclito, Parmenide e, ovviamente, Platone) hanno colto e diffuso la verità, mentre non si può dire lo stesso di altri pensatori che, pure, da un punto di vista cronologico, appartengono al medesimo periodo (come i milesii e gli atomisti, ad esempio). Quindi, ripercorrendo la storia della filosofia antica, Plotino individua e delinea una tradizione ben precisa, interamente greca, che ha colto, elaborato e messo in circolazione una serie di teorie il cui nucleo dottrinale è costituito dal platonismo.

Con questa ricerca si è arrivati a ricostruire il retroterra teorico della visione che Plotino aveva della storia della filosofia, ed a stabilire che nelle *Enneadi* non

vi sono elementi sufficienti per affermare che i riferimenti ai presocratici possono essere messi in relazione con tradizioni dossografiche affini o coincidenti con quella ricostruibile sulla base dei *Placita* di Aezio, né tantomeno con le opere originali di questi autori; piuttosto, la maggior parte delle citazioni e delle informazioni riportate da Plotino sono già attestate nelle opere che, come testimonia Porfirio, costituivano il punto di partenza delle sue lezioni, e che quindi possono essere ragionevolmente considerate come sue fonti.

Questo cammino di ricerca, però, non può certo dirsi concluso: resta infatti da chiarire quale sia l'origine di un certo numero di riferimenti per i quali non si è potuto né rintracciare la fonte, né rinvenire dei punti di contatto o delle consonanze nelle opere di altri autori. Ciò dimostra che è necessario percorrere ancora altre vie di ricerca, esaminando il modo in cui i presocratici venivano citati e interpretati nelle opere degli autori cristiani attivi ad Alessandria nei primi secoli d.C. (come, ad esempio, Clemente, Epifanio, Eusebio), e verificando se, nella trasmissione delle δόξαι più antiche, un ruolo significativo può essere stato giocato dall'educazione impartita ai retori, visto che in 28 A 20 DK Menandro allude allo studio e all'emulazione dei poemi di Parmenide ed Empedocle, inducendo a ipotizzare che questi venissero ancora letti e studiati nella tarda antichità, sebbene al di fuori di un curriculum di studi strettamente filosofico. Soltanto dopo aver battuto anche queste vie di ricerca, si potrà dire di essere giunti ad un punto fermo sia per quanto riguarda lo studio dei modi in cui le conoscenze sui presocratici si sono tramandate fino alla tarda antichità (e, da lì, ai giorni nostri, visto che la raccolta Diels-Kranz si nutre in larga parte di fonti appartenenti a questo periodo), sia in merito all'individuazione delle fonti di Plotino.

Bibliografia

EDIZIONI E TRADUZIONI DEI TESTI CITATI

Aezio

Diels, H. (ed.), *Ē*, Cambridge University Press, Cambridge 2010 (I ed. Weidmann, Berlin 1879)

Mansfeld, J., Runia, D.T., *Aëtiana. The Method and Intellectual Context of a Doxographer; Vol. II: The Compendium. I-II*, Brill, Leiden 2009

Torraca, L. (ed.), *I dossografi greci*, Cedam, Padova 1961

Alessandro di Afrodizia

Accattino P., Donini, P. (ed.), *Alessandro di Afrodizia. L'anima*, Laterza, Roma-Bari 1996

Bruns, I. (ed.), *Scripta Minora*, vol. I-II, Reimer, Berlin 1887, 1892 (Commentaria in Aristotelem Graeca, Supplementum Aristotelicum 2.2)

Diels, H. (ed.), *Commentaria in Aristotelem Graeca*, Reimer, Berlin, 1882–1909:

- Hayduck, M. (ed.), Vol. 1: *On the Metaphysics*, 1891

- Wallies, M. (ed.), Vol. 2.1: *On Prior Analytics I*, 1883

- Wallies, M. (ed.), Vol. 2.2.: *On the Topics*, 1891

- Wallies, M. (ed.), Vol. 2.3.: *On Sophistical Refutations*, 1898

- Wendland, P. (ed.), Vol. 3.1.: *On De sensu*, 1901

- Hayduck, M. (ed.), Vol. 3.2.: *On Meteorology*, 1899

Fazzo, S., Zonta, M. (ed.), *Alessandro di Afrodizia. La Provvidenza, Questioni sulla provvidenza*, Rizzoli, Milano 2008

Genequand, C. (ed.), *Alexander of Aphrodisias. On the Cosmos*, Brill, Leiden-Boston 2001

Groisard, J. (ed.), *Alexandre d'Aphrodise. Sur la mixtion et la croissance (De mixtione)*, Les Belles Lettres, Paris 2013

Mueller, I., Gould, J. (ed.), *Alexander of Aphrodisias. On Aristotle's "Prior Analytics 1.8-13"*, Bloomsbury, London 1999

- *Alexander of Aphrodisias. On Aristotle's "Prior Analytics 1.14-22"*, Bloomsbury, London 1999

- *Alexander of Aphrodisias. On Aristotle's "Prior Analytics 1.32-46"*, Bloomsbury, London 2006

Van Ophuijsen, J.M. (ed.), *Alexander of Aphrodisias. On Aristotle's "Topics 1"*, Bloomsbury, London 2001

Sharples, R.W. (ed.), *Alexander of Aphrodisias. Ethical Problems*, Bloomsbury, London 1990

- *Alexander of Aphrodisias. Quaestiones 1.1 - 2.15*, Bloomsbury, London 1992

- *Alexander of Aphrodisias. Quaestiones 2.16 - 3.15*, Bloomsbury, London 1998

Schroeder, F., Todd, R.B. (ed.), *Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect. The De Intellectu attributed to Alexander of Aphrodisias and Themistius' Paraphrase of Aristotle De Anima 3.4-8*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 2008

Thillet, P. (ed.), *Alexandre d'Aphrodisias. De fato ad imperatores: Version latine de Guillaume de Moerbeke*, J.Vrin, Paris, 1963

Towey, A. (ed.), *Alexander of Aphrodisias. On Aristotle's "On Sense Perception"*, Cornell University Press, Ithaca 2000

Aristotele

Bekker, I. (ed.), *Aristotelis Opera ex recensione I. Bekkeri edidit Academia Regia Borussica*, vol. I-V, De Gruyter, Berolini 1831-1870

Carbone, A.L. (ed.), *Aristotele. L'anima e il corpo. Parva Naturalia*, Bompiani, Milano 2002

- Dorati, M. (ed.), *Aristotele. Retorica*, Mondadori, Milano 1996
- Fermani, A. (ed.), *Aristotele. Le tre etiche: Etica Eudemia, Etica Nicomachea, Grande Etica, Sulle virtù e sui vizi*, Bompiani, Milano 2008
- Hett, W.S. (ed.), *Aristotle. Minor Works: On Colours. On Things Heard. Physiognomics. On Plants. On Marvellous Things Heard. Mechanical Problems. On Indivisible Lines. The Situations and Names of Winds. On Melissus, Xenophanes, Gorgias*, Loeb, Cambridge 1936
- Laurenti, R., (ed.), *Aristotele. I frammenti dei dialoghi*, tomi I-II, Loffredo, Napoli 1987
- Lozza, G. (ed.), *Aristotele. La Costituzione degli Ateniesi*, Mondadori, Milano 1991
- Migliori, M., Palpacelli, L. (ed.), *Aristotele. La generazione e la corruzione*, Bompiani, Milano 2013
- Mignucci, M. (ed.), *Aristotele. Analitici secondi. Organon IV*, Laterza, Roma-Bari 2007
- Movia, G. (ed.), *Aristotele. L'anima*, Bompiani, Milano 2001
- Pepe, L. (ed.), *Aristotele. Meteorologia*, Bompiani, Milano 2003
- Pesce D. (ed.), *Aristotele. Poetica*, Bompiani, Milano 2000
- Radice, R. (ed.), *Aristotele. Fisica*, Bompiani, Milano 2011
- Reale, G. (ed.), *Aristotele. Trattato sul cosmo per Alessandro*, Vita e Pensiero, Milano 1995
- *Aristotele. Metafisica*, Bompiani, Milano 2000
- Smith, J.A, Ross, D.W. (ed.), *The Works of Aristotle Translated into English*, vol. I-XII, Clarendon Press, Oxford 1908-1952
- Vanotti, G., *Aristotele. De mirabilibus auscultationibus*, Edizioni Studio Tesi,

Padova 1997

Viano, C.A. (ed.), *Aristotele. Politica*, Bur, Milano 2002

Zanatta, M. (ed.), *Aristotele. I dialoghi*, Bur, Milano 2008

Attico

Des Places, É. (ed.), *Atticus. Fragments*, Les Belles Lettres, Paris 1977

Cicerone

Antonini, F. (ed.), *Cicerone. Il fato*, Bur, Milano 1994

Timpanaro, S. (ed.), *Cicerone. Della divinazione*, Garzanti, Milano 1988

Clemente Alessandrino

Le Boulluec, A. (ed.), *Clément d'Alexandrie. Les Stromates V*, Les Éditions du Cerfs, Paris 1981

Stählin, O. (ed.), *Clemens Alexandrinus Stromata*, (3rd ed. by L. Früchtel and U. Treu) vols. I–II, De Gruyter, Berlin 1960–1985

Diogene Laerzio

Genaille, R. (ed.), *Diogène Laërce. Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, Tome I-II, GF Flammarion, Paris 1965

Epicuro

Russello, F. (ed.), *Epicuro. Lettere sulla fisica, sul cielo e sulla felicità*, Bur, Milano 1994

Serra, G. (ed.), *Epicuro. Scritti morali*, Bur, Milano 1987

Filone di Alessandria

Mercier, C. (ed.), *Philon d'Alexandrie. Quaestiones et solutiones in Genesisim*, I-II

vol., Les Éditions du Cerf, Paris 1979

Galeno

Corpus Medicorum Graecorum, various editors, De Gruyter, Leipzig - Berlin, 1914–2016

Kühn, C.G. (ed.), *C. Galeni Opera Omnia*, 20 volumes, Olms, Hildesheim 1964–65 (I ed. 1821–33)

Marquardt, J., Müller, I., Helmreich G. (ed.), *C. Galeni Pergameni Scripta Minora*, 3 volumes, Teubner, Leipzig, 1884–93

Gaio

Gioè, A. (ed.), *Filosofi medioplatonici del II secolo d.C. Testimonianze e frammenti: Gaio, Albino, Lucio, Nicostrato, Tauro, Severo, Arpocrazione*, Bibliopolis, Roma 2002

Lucrezio

Giancotti, F. (ed.), *Lucrezio. La natura*, Garzanti, Milano 1994

Numenio

Des Places, É. (ed.), *Numénius. Fragments*, Les Belles Lettres, Paris, 1973

Platone

Adorno, F. (ed.), *Platone. Gorgia*, Laterza, Roma-Bari 1997
- *Platone. Menone*, Laterza, Roma-Bari, 1997

Bonazzi, M. (ed.), *Platone. Menone*, Einaudi, Torino 2010

Burnet, J. (ed.), *Platonis Opera recognovit brevique adnotatione critica instruxit I. Burnet*, Tomus I-IV, Oxford Classical Texts, Oxford, 1900–1907

Centrone, B. (ed.), *Platone. Sofista*, Einaudi, Torino 2008

- Centrone, B., Valgimigli M. (ed.), *Platone. Fedone*, Laterza, Roma-Bari 2014
- Ferrari, F., Poli, S. (ed.), *Platone. Le leggi*, Bur, Milano 2005
- Fronterotta, F. (ed.), *Platone. Timeo*, Bur, Milano 2006
- Petrucci, F. M. (ed.), *Platone. Ippia maggiore. Ippia minore. Ione. Menesseno*, Einaudi, Torino 2012
- Pradeau, J.-F., Fronterotta, F. (ed.), *Platon. Hippias majeur. Hippias mineur*, GF Flammarion, Paris 2005
- Savino, E. (ed.), *Platone. Simposio, Apologia di Socrate, Critone, Fedone*, Mondadori, Milano 1987
- Sartori, F., Centrone, B. (ed.), *Platone. La Repubblica*, Laterza, Roma-Bari 1997
- Tondelli, M. (ed.), *Platone. Fedro*, Mondadori, Milano 2005
- Plotino*
- Armstrong, A.H. (ed.), *Plotinus. The Enneads*, 7 volumes, Loeb, Cambridge, 1968-88
- Bréhier, É. (ed.), *Plotin. Ennéades*, Les Belles Lettres, Paris 1923-1938
- Brisson, L., Pradeau, J.-F. et alii (ed.), *Plotin. Traités*, 9 volumes, GF Flammarion, Paris, 2002-2010
- D'Ancona, C. (ed.), *Plotino. La discesa dell'anima nei corpi (IV 8 [6]). Plotiniana Arabica (Pseudo-Teologia di Aristotele, capitoli 1 e 7; "Detti del sapiente greco")*, Il Poligrafo, Padova 2003
- Dufour, R., *Sur le ciel: Ennéade II 1 (40)*, J. Vrin, Paris 2003
- Faggini, G. (ed.), *Plotino. Enneadi*, Bompiani, Milano 2010
- Henry, P., Schwyzer, H.-R. (ed.), *Plotini Opera ediderunt P. Henry, et H.-R.*

Schwyzler, accedunt Plotiniana arabica quae anglice vertit G. Lewis, I-III, Museum Lessianum, Paris - Bruxelles -Leiden 1951-1973 (editio maior)

- Plotini Opera ediderunt P. Henry, et H.-R. Schwyzler, I-III, Clarendon Press, Oxford 1964 - 1982 (editio minor)

Ninci, M. (ed.), *Plotino. Il pensiero come diverso dall'Uno. Quinta Enneade*, Bur, Milano 2000

Wilberding, J., *Plotinus' Cosmology. A Study of Ennead II. 1 [40]*, Oxford University Press, Oxford 2006

Porfirio

Sodano, A.R., Girgenti, G. (ed.), *Porfirio. Vita di Pitagora*, Rusconi, Milano 1998

Plutarco

Babbitt, F. C. et alii (ed.), *Plutarch's Moralia*, XIV volumes, Loeb, Cambridge 1927 - 1969

Presocratici

Diano, C., Serra, G. (ed.), *Eraclito. I frammenti e le testimonianze*, Mondadori, Milano 2004

Marcovich, M., Mondolfo, R., Tarán, L. (ed.), *Eraclito. Testimonianze, imitazioni e frammenti*, Bompiani, Milano 2012

Reale, G. (ed.), *I Presocratici. Prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti nella raccolta di Hermann Diels e Walther Kranz*, Bompiani, Milano 2008

Senocrate

Isnardi Parente, M. (ed.), *Senocrate e Ermodoro. Testimonianze e frammenti. Edizione rivista e aggiornata a cura di Tiziano Dorandi*, Edizioni della Normale, Pisa 2012

Sesto Empirico

Bury, R.G. (ed.), *Sextus Empiricus*, 4 volumes, Loeb, Cambridge 1939–49

Pellegrin, P. (ed.), *Sextus Empiricus. Esquisses Pyrrhoniennes*, Seuil, Paris 1997

- *Sextus Empiricus. Contre le professeur*, Seuil, Paris 2002

Russo, A. (ed.), *Sesto Empirico. Contro i logici*, Laterza, Roma-Bari 1975

- *Sesto Empirico. Schizzi pirroniani*, Laterza, Roma - Bari 1988

Spinelli, E. (ed.), *Sesto Empirico. Contro gli Etici*, Bibliopolis, Roma 1995

Severo

Gioè, A. (ed.), *Filosofi medioplatonici del II secolo d.C. Testimonianze e frammenti: Gaio, Albino, Lucio, Nicostrato, Tauro, Severo, Arpocrazione*, Bibliopolis, Roma 2002

Stoici antichi

Radice, R. (ed.), *Stoici antichi. Tutti i frammenti secondo la raccolta di Hans von Arnim*, Bompiani, Milano 2006

STUDI CITATI

Alberti, A., Sharples, R.B. (ed.), *Aspasius: The Earliest Extant Commentary on Aristotle's Ethics*, De Gruyter, Berlin 1999

Alt, K., *Weltflucht und Weltbejahung. Zur Frage des Dualismus bei Plutarch, Numenius, Plotin*, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz 1993

- *Zur Auffassung von Seele und Geist bei Platon, Mittelplatonikern, Plotin*, "Hyperboreus" 11 (2005), pp. 30-59

Armstrong, A. H., *Was Plotinus a magician?*, "Phronesis" 1 (1955), pp. 73-79

- *Tradition, Reason and Experience in the Thought of Plotinus*, in *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente. Atti del Convegno internazionale, Roma, 5-9 ottobre 1970*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1974, pp. 171 –

Aubenque, P. (ed.), *Études sur Parménide, Tome I-II*, J. Vrin, Paris 1987

Babut, D., *Parerga. Choix d'articles de Daniel Babut (1974-1994)*, Publications de la Maison de l'Orient et de la Méditerranée, Lyon 1994

- *L'unité de l'Académie selon Plutarque. Notes en marge d'un débat ancien et toujours actuel*, in Bonazzi, M., Levy, C., Steel, C. (ed.), *A platonic Pythagoras. Platonism and Pythagoreanism in the Imperial Age*, Brepols, Turnhout 2007, pp. 63-98

Baltes, M., *La dottrina dell'anima in Plutarco*, "Elenchos" 21, 2000, pp. 245-270

Barbanti, M., *Empedocle in Plotino e in Porfirio*, "Giornale di Metafisica" 21, 1999, pp. 217-233

Barnes, J., *Parmenides and the Eleatic One*, "Archiv für Philosophie" 61 (1979), pp. 1-21

Beierwaltes, W., *Pensare l'Uno. Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi*, Vita e Pensiero, Milano 1992 (I ed.: W. Beierwaltes, *Denken des Einen. Studien zur Neuplatonischen Philosophie und ihren Wirkungsgeschichte*, Klostermann, Frankfurt, 1985)

Blumenthal, H. J., *Alexandria as a Centre of Greek Philosophy in Later Classical Antiquity*, "Illinois Classical Studies" 18, 1993, pp. 307-325

Bonazzi, M., *Plotino e la tradizione pitagorica*, "Acme" 53, 2000, pp. 38-73

Brancacci, A., *La notion de Présocratique*, in Dixsaut, M., Brancacci, A. (ed.), *Platon sources des présocratiques. Exploration*, J. Vrin, Paris 2002, pp. 7-12

Brenk, F.E., *An Imperial Heritage: The Religious Spirit of Plutarch of Chaironeia*, in Haase, W., Temporini, H. (ed.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, Vol. 36.1, De Gruyter, Berlin/ New York 1987, pp. 248-350

Brisson, L., *Platon, Pythagore et les Pythagoriciens*, Dixsaut, M., Brancacci, A.

(ed.), *Platon sources des présocratiques. Exploration*, J. Vrin, Paris 2002, pp. 21-46

Brittain, C., Palmer, J., *The New Academy's Appeals to the Presocratics*, "Phronesis" XLVI, 2001, pp. 38-72

Burkert, W., *Plotin, Plutarch und die platonisierende Interpretation von Heraklit und Empedokles*, in J. Mansfeld, L. M. de Rijk (ed.), *Kephalaion. Studies in Greek Philosophy and its Continuation offered to C. J. de Vogel*, Van Gorcum, Assen 1975, pp. 137-146.

Calogero, G., *Plotino, Parmenide e il «Parmenide»*, in *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente. Atti del Convegno internazionale, Roma, 5-9 ottobre 1970*, Accademia nazionale dei Lincei, Roma 1974, pp. 49-59

- *Studi sull'eleatismo*, La Nuova Italia, Firenze 1977 (1^a ed.: Tipografia del Senato, Roma 1932)

Charrue, J.-M., *Plotin Lecteur de Platon*, Les Belles Lettres, Paris 1978

- *Ammonius et Plotin*, "Revue Philosophique de Louvain" 102, 2004, pp. 72-103

Chiaradonna, R., *Plotino*, Carocci, Roma 2009

Cilento, V., *Parmenide in Plotino*, "Giornale critico della filosofia italiana" 43, 1964, pp. 194-203; poi in Id., *Saggi su Plotino*, Mursia, Milano 1973, pp. 194-203

Clark, G. H., *Plotinus on the Eternity of the World*, "The Philosophical Revue" 58, 1949, pp. 130-140

Corrigan, K., *Plotinus Theory of Matter-Evil and the Question of Substance: Plato, Aristotle and Alexander of Aphrodisias*, Peeters, Leuven 1996

Curd, P. K., *Knowledge and Unity in Heraclitus*, "The Monist" 74 (1991), pp. 531-549

D'Ancona, C., *Determinazione e indeterminazione nel sovrasensibile secondo Plotino*, "Rivista di Storia della Filosofia" 45, 1990, p. 437-474

- *La doctrine de la création 'mediante intelligentia' dans le Liber de Causis et*

dans ses sources, "Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques" 76, 1992, pp. 209-233

- *Amorphon kai aneideon. Causalité des formes et causalité de l'Un chez Plotin*, "Revue de Philosophie Ancienne", 10, 1992, pp. 69-113

- *Plotinus and the later Platonic philosophers on the causality of the First Principle*, in Gerson, L.P. (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge University Press, New York 1996, pp. 356-383

- *Separation and the Forms. A Plotinian Approach*, "American Catholic Philosophical Quarterly" 71, 1997, pp. 367-403

- *"To bring back the Divine in us to the Divine in the All". VP 2, 26-27 once again*, in Kobusch, T., Erler, M. (ed.), *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens, Akten des Internationaler Kongreß vom 13.-17 März 2001 in Würzburg*, Saur, München 2002, pp. 517-565

- *Plotino: memoria di eventi e anamnesi di intelligibili*, in Sassi, M.M. (ed.), *Tracce nella mente. Teorie della memoria da Platone ai moderni, Atti del convegno Pisa, Scuola Normale Superiore, 25-26 settembre 2006*, Edizioni della Normale, Pisa 2007, pp. 67-98

- *Plotino e le "parti" dell'anima*, in Bruschi, R. (ed.), *Dentro di sé, sopra di sé. Percorsi della psiche fra ellenismo e neoplatonismo*, Ets, Pisa 2007, pp. 185-210

- *The Libraries of the Neoplatonists. Proceedings of the Meeting of the European Science Foundation Network "Late Antiquity and Arabic Thought. Patterns in the Constitution of European Culture"*, Brill, Leiden-Boston 2007

- *Plotin*, in R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, vol. V a, Editions du CNRS, Paris 2012, pp. 937-982

- *Hellenistic Philosophy in Baghdad. Plotinus' anti-Stoic Argumentations and their Arabic Survival*, "Studia graeco-arabica" 5, 2015, pp. 165-204

Dillon, J., *The Middle Platonists. A Study of Platonism, 80 B.C. to A.D. 220*, Cornell University Press, London 1977

- *Empedocles' Cosmic Cycle in the Later Platonist Tradition*, in Dillon, J., Dixsaut, M. (ed.), *Agonistas. Essays in Honour of Denis O'Brien*, Ashgate, Aldershot- Brookfield U.S.A.- Singapore- Sidney, 2005, pp. 227-234

Dodds, E. R., *The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic One*,

"The Classical Quarterly" 22, 1928, pp. 129-142

- *Numenius and Ammonius*, in *Les Sources de Plotin, Dix exposés et Discussions*, Fondation Hardt, Vandœuvres-Genève 1960, pp. 3-32

- *Tradition and Personal Achievement in the Philosophy of Plotinus*, "The Journal of Roman Studies" 50, 1960, pp. 1-7

Donini, P., *Le scuole, l'anima, l'impero. La filosofia antica da Antioco a Plotino*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1982

- *Plutarco, Ammonio e l'Academia*, in Brenk, F.E., Gallo, I. (ed.), *Miscellanea Plutarchea. Atti del I convegno di studi su Plutarco, Roma, 23 novembre 1985*, Giornale Filologico Ferrarese, Ferrara 1986, pp. 97-110

- *Lo scetticismo accademico, Aristotele e l'unità della tradizione platonica secondo Plutarco*, in Cambiano, G. (ed.), *Storiografia e dossografia nella filosofia antica*, Tirrenia Stampatori, Torino 1986, pp. 204-226

- *Medioplatonismo e filosofi medio platonici. Una raccolta di studi*, "Elenchos" 11, 1990, pp. 79-93

- *II De facie di Plutarco e la teologia medioplatonica*, in Gersh, S., Kannengiesser, C. (ed.), *Platonism in Late Antiquity*, Notre Dame, University Press, 1992, pp. 103-114

- *Testi e commenti, manuali e insegnamento: la forma sistematica della filosofia in età postellenistica*, in Haase, W., Temporini, H. (ed.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II 36.7*, De Gruyter, Berlin - New York 1994, pp. 5027-5100

- *Platone e Aristotele nella tradizione pitagorica secondo Plutarco*, in Jiménez, A.P., García Lopez, J., Aguilar, R.M. (ed.), *Plutarco, Platón y Aristóteles. Actas del V Congreso Internacional de la I.P.S. (Madrid-Cuenca, 4-7 Mayo de 1999)*, Ediciones Clásicas, Madrid 1999, pp. 9-24

- *L'eredità accademica e i fondamenti del platonismo in Plutarco*, in Barbanti, M., Giardina, G.R., Manganaro, P. (ed.), *Unione e Amicizia. Omaggio a Francesco Romano*, CUECM, Catania 2002, pp. 247-274

- *Tra Academia e pitagorismo. Il platonismo nel De genio Socratis di Plutarco*, in Bonazzi, M., Levy, C., Steel, C. (ed.), *A platonic Pythagoras. Platonism and Pythagoreanism in the Imperial Age*, Brepols, Turnhout 2007, pp. 99-125

Dorandi, T., *Le stylet et la tablette. Dans le secret des auteurs antiques*, Les Belles

Lettres, Paris 1999

- *Nell'officina dei classici*, Carocci, Roma 2007

Dörrie, H., *Der platoniker Eudoros von Alexandria*, "Hermes" 79, 1944, pp. 25-38
(poi in Id., *Platonica minora*, Wilhelm Fink, München 1976, pp. 297-309)

- *Ammonios der Lehrer Plotins*, "Hermes" 83, 1955, pp. 439-437 (poi in Id.,
Platonica minora, Wilhelm Fink, München 1976, pp. 324-360)

- *Die Frage nach dem Transzendenten im Mittelplatonismus*, "Entretiens sur
l'Antiquité Classique" 5, 1957, pp. 193-223, (poi in Id., *Platonica minora*,
Wilhelm Fink, München 1976, pp. 211 – 228)

- *Die schultradition im Mittelplatonismus und Porphyrios*, "Entretiens sur
l'Antiquité Classique" 12, 1965, pp. 1- 25 (poi in Id., *Platonica minora*, Wilhelm
Fink, München 1976, pp. 406- 419)

- *Die Erneuerung des Platonismus im ersten Jahrhundert vor Christus*, in Schuhl,
P.-M., Hadot, P. (ed.), *Le Néoplatonisme. Colloques Internationaux du Centre
National de la Recherche Scientifique (Royaumont, 9. -13. Juni 1969)*, Editions du
CNRS, Paris 1971, pp. 17-33 (poi in Id., *Platonica minora*, Wilhelm Fink,
München 1976, pp. 154-165)

- *Plotino, tradizionalista o innovatore?*, in *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e
in Occidente. Atti del Convegno internazionale, Roma, 5-9 ottobre 1970*,
Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1974, pp. 195-201, in part. pag. 200; poi
compreso, con qualche aggiunta, in Id., *Platonica minora*, Wilhelm Fink,
München 1976, pp. 375-389 con il titolo *Tradition und Erneuern in Plotins
Philosophieren*

Dumont, J.-P., *Plotin et la doxographie épicurienne*, in *Néoplatonisme. Mélanges
offerts à Jean Trouillard (Cahiers de Fontenay, n° 19- 20-21-22)*, Fontenay aux
Roses 1981, pp. 191 - 204

Edwards, M.J., *A Late Use of Empedocles: the Oracle on Plotinus*, "Mnemosyne"
43 (1990), pp. 151 - 154

Eon, A., *La notion plotinienne d'exégèse*, "Revue International de la Philosophie"
24, 1970, pp. 252- 289

Fairbanks, A. *On Plutarch's Quotation from the Early Greek Philosophers*, "Transaction and Proceedings of the American Philological Association", 28 (1897), pp. 75-87

Fattal, M., *D'une herméneutique du cosmos à une ontologie de l'esprit: Héraclite et Plotin*, in Vegleris, E. (ed.), *Cosmo et psychè. Mélanges offerts à Jean Frère*, Georg Olms, Hildesheim/Zürich/New York, pp. 293-30

Ferrari, F., *Dio: Padre e Artefice. La teologia di Plutarco in Plat. Quaest. 2*, in Gallo, I. (ed.), *Plutarco e la religione. Atti del VI Convegno plutarco (Ravello, 29-31 maggio 1995)*, M. D'Auria, Napoli 1996, pp. 395- 409

- *Plutarch. Platonismus und Tradition*, in Erler, M., Graeser, A. (ed.), *Philosophen des altertums. Von Hellenismus bis zur Spätantike. Eine Einführung*, Primus, Darmstadt 2000, pp. 109-127

Frede, M., *Doxographie, historiographie philosophique et historiographie historique de la philosophie*, "Revue de Métaphysique et de Morale" 97, 1992, pp. 311-326

- *Aëtiana*, "Phronesis" 44, 1999, pp. 153-149

Frenkian, A. M., *L'enseignement oral dans l'école de Plotin*, "Maia" 16, 1964, pp. 353-366

Froidefond, Ch., *Plutarque et le platonisme*, in Haase, W., Temporini, H. (ed.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, Vol. 36.1, De Gruyter, Berlin/ New York 1987, pp. 185-233

Gannagé, E., *Alexandre d'Aphrodise In de generatione et corrutione apud Gabir b. Hayyān, Kaltarsrīf*, "Documenti e studi sulla tradizione Filosofica Medievale", 9 (1998), pp. 35-86

Gatti, M. L., *Plotinus: The Platonic tradition and the foundation of Neoplatonism*, in Gerson, L.P. (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge University Press, New York 1996, pp. 10-37

Gelzer, T., *Plotins Interesse an den Vorsokratikern*, "Museum Helveticum" 39,

1982, pp. 101-131

Gemelli Marciano, L. (ed.), *Democrito e l'Accademia. Studi sulla trasmissione dell'atomismo antico da Aristotele a Simplicio*, De Gruyter, Berlin-New York 2007

Gerson, L. P., *Plotinus. The Argument of the Philosophers*, Routledge, London - New York 1996

Gottschalk, H. B., *Aristotelian Philosophy in the Roman World from the Time of Cicero to the End of the Second Century A.D.*, in Haase, W., Temporini, H. (ed.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt, Vol. 36.2*, De Gruyter, Berlin/ New York 1987, pp. 1079-1174

Goulet, R., *La conservation et la transmission des textes philosophiques grecs*, in C. D'Ancona (ed.), *The Libraries of the Neoplatonists. Proceedings of the Meeting of the European Science Foundation Network "Late Antiquity and Arabic Thought. Patterns in the Constitution of European Culture"*, Brill, Leiden - Boston 2007, pp. 29-61

Goulet-Cazé, M. O., *L'arrière-plan scolaire de la Vie de Plotin*, in Brisson, L., Goulet-Cazé, M.O., Goulet, R., O'Brien, D., (ed.), *Porphyre. La Vie de Plotin*, tome I, J. Vrin, Paris 1982, pp. 231-276

Guérard, C., *La théologie négative dans l'apophantisme grec*, "Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques" 68, 1984, pp. 183-200

- *Parménide d'Élée chez les Neoplatoniciens*, in Aubenque, P. (ed.), *Études sur Parménide, Tome II*, J. Vrin, Paris 1987, pp. 294-313

Hadot, I., *La vie et l'œuvre de Simplicius d'après des sources grecques et arabes*, in Ead. (ed.), *Simplicius. Sa vie, son œuvre, sa survie, Actes du colloque international de Paris, 29 sept.-1 oct. 1985*, De Gruyter, Berlin-New York 1987, pp. 10-21

Hadot, P., *Être, Vie et Pensée chez Plotin et avant Plotin*, in *Sources de Plotin, Dix exposés et Discussions, tome V, Fondation Hardt, Vandœuvres-Genève* 1960,

pp. 107-141

- *Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité*, "Museum Helveticum" 36, 1979, pp. 201-223

- *L'«amour magicien» aux origines de la notion de «magia naturalis»: Platon, Plotin, Marsile Ficin*, "Revue Philosophique de la France et de l'Étranger", 172, 1982, pp. 283-292

- *Théologie, exégèse, révélation, écriture, dans la philosophie grecque*, in Tardieu, M. (ed.), *Les règles de l'interprétation*, Les Éditions du Cerf, Paris 1987, pp. 13-34; poi in P. Hadot, *Études de philosophie ancienne*, Les Belles Lettres, Paris 1998, pp. 28-58

- *Plotino o la semplicità dello sguardo*, Einaudi, Torino 1999, pp. 119-120 (I ed.: P. Hadot, *Plotin ou la simplicité du regard*, Gallimard, Paris 1973)

Harder, R., *Eine neue Schrift Plotins*, "Hermes" 71, 1936, pp. 1-10; poi in Id., *Kleine Schriften*, Beck, München 1960, pp. 303 - 313

- *Plotins Schriften, Band V. Porphyrios. Über Plotins Leben und über die Ordnung seiner Schriften*, Meiner, Hamburg 1958

- *Quelle oder Tradition?* in E.R. Dodds (ed.), *Les sources de Plotin, Dix exposés et Discussions, tome V, Fondation Hardt, Vandœuvres-Genève* 1960, pp. 325-339

Hershbell, J.P., *Plutarch as a Source for Empedocles Re-examined*, "The American Journal of Philology" 92, 1971, pp. 156-184

- *Plutarch and Parmenides*, "Greek, Roman and Byzantine Studies" 13 (1972), pp. 193-208

- *Plutarch and Heraclitus*, "Hermes" 105 (1977), pp. 179-201

- *Plutarch and Democritus*, "Quaderni urbinati di cultura classica" 10 (1982), pp. 81-111

- *Plutarch and Anaxagoras*, "Illinois Classical Studies" 8 (1982), pp. 141-158

- *Plutarch and the Milesian Philosophers*, "Hermes" 114 (1986), pp. 172-185

Hiller, E., *De Adrasti Peripatetici in Platonis Timaeum commentario*, "Rheinisches Museum für Philologie", 1871, pp. 581-589

Hoffmann, P., *La problématique du titre des traités d'Aristote selon les commentateurs grecs. Quelques exemples, et Titrologie et paratextualité* in

Fredouille, J.-C. *et alii* (ed.), *Titres et articulations du texte*, Institut des Études Augustiniennes, Paris, 1997, pp. 75-103 e 581-589

- *La fonction des prologues exégétiques dans la pensée pédagogique néoplatonicienne*, e *Épilogue sur les prologues, ou Comment entrer en matière*, in Roussel, B., Dubois, J.-D., (ed.), *Entrer en matière*, Les Éditions du Cerf, Paris 1998, pp. 209-245 e 485-506

- *What was Commentary in Late Antiquity? The Example of the Neoplatonic Commentators*, in Gill, M. L., Pellegrin, P. (ed.), *A Companion to Ancient Philosophy*, Blackwell, Malden, MA, Oxford 2006, pp. 597-622

- *Les bibliothèques philosophiques d'après le témoignage de la littérature néoplatonicienne des V et de VI siècles*, in C. D'Ancona (ed.), *The Libraries of the Neoplatonists. Proceedings of the Meeting of the European Science Foundation Network "Late Antiquity and Arabic Thought. Patterns in the Constitution of European Culture"*, Brill, Leiden - Boston 2007, pp. 135-153

Inwood, B., *The Poem of Empedocles. A Text and Translation with an Introduction*, University of Toronto Press, Toronto 1992

Isnardi Parente, M., *Introduzione a Plotino*, Laterza, Roma- Bari 1984

- *Plotino lettore delle Epistole di Platone*, in Brancacci, A. (ed.), *Antichi e moderni nella filosofia di età imperiale. Atti del II Colloquio Internazionale. Roma, 21-23 settembre 2000*, Bibliopolis, Roma 2001, pp. 197- 211

Jevons, F. R., *Dequantitation in Plotinus's cosmology*, "Phronesis" 9, 1964, pp. 64- 71

Kirk, G., Raven, S., Schofield, M. (ed.), *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge University Press, Cambridge 2010 (I ed. 1957)

Langerbeck, H., *The philosophy of Ammonius Saccas*, "The Journal of Hellenic Studies" 77, 1957, pp. 67 – 74

Le Boulluec, A., *La notion d'hérésie dans la littérature grecque, IIe-IIIe siècles, t. 1, De Justin à Irénée, t. 2, Clément d'Alexandrie et Origène*, Études augustiniennes, Paris 1985

Leszl, W., *Zeller e i presocratici*, "Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia", 3a s., 1989, XIX, pp. 1143-1187

Lloyd, K., *Non-Propositional Thought in Plotinus*, "Phronesis" 31 (1986), pp. 258-265

Mansfeld, J., *Aristotle and Others on Thales, or the Beginnings of Natural Philosophy*, "Mnemosyne" 38, 1985, pp. 109-129

- *Heraclitus, Empedocles and Others in a Middle Platonist Cento in Philo of Alexandria*, "Vigiliae Christianae", 38, 1985, pp. 131-156; poi in Id., *Studies in Later Greek Philosophy and Gnosticism*, Variorum Reprints, London 1989, pp. 131-156

- *Studies in Later Greek Philosophy and Gnosticism*, Variorum Reprints, London 1989

- *Studies in the Historiography of Greek Philosophy. A selection of papers and one review, with preface, corrections, addenda and indices loco rum potiorum and nominum*, Van Gorcum, Assen 1990

- *Doxography and dialectic: the Sitz im Leben of the Placita*, in Haase, W. H. , Temporini, I. (ed.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, Vol. 36.4, De Gruyter, Berlin - New York 1990, pp. 3076-3229

- *Heresiography in Context. Hippolytus' Elenchos as a Source for Greek Philosophy*, Brill, Leiden 1992

- *Aristotle, Plato and the Preplatonic Doxography and Chronography*, in G. Cambiano (ed.), *Storiografia e dossografia nella filosofia antica*, Tirrenia Stampatori, Torino 1986, pp. 1-59; poi in Id., *Studies in the Historiography of Greek Philosophy. A selection of papers and one review, with preface, corrections, addenda and indices locorum potiorum and nominorum*, Van Gorcum, Assen 1990

- *Physikai doxai and problēmata physika from Aristotle to Aëtius (and beyond)*, in Fortenbaugh, W.W. – Gutas, D. (ed.), *Theophrastus: His Psychological, Doxographical and Scientific Writings*, Rutgers, New Brunswick/London, 1992, pp. 63-111; poi in Mansfeld, J. – Runia, D. T. , *Aëtiana. The Method and Intellectual Context of a Doxographer. Vol. III: Studies in the Doxographical Traditions of Ancient Philosophy*, Brill, Leiden 2010, pp. 33-97

- *Prolegomena. Questions to be settled before the study of an author, or a text*, Brill, Leiden 1994

- *Prolegomena mathematica from Apollonius of Perga to late Neoplatonism*, Brill, Leiden 1998

- *Doxographical Studies, Quellenforschung, Tabular Presentation and Other Varieties of Comparativism*, in Burkert, W., Gemelli Marciano, L., Martelli, E., Orelli, L. (ed.), *Fragmentssammlungen philosophischer Texte der Antike – Le raccolte dei frammenti di filosofi antichi. Atti del Seminario Internazionale Ascona, Centro Stefano Franscini 22-27 September 1996*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gottingen 1998, pp. 16-49, poi in J. Mansfeld – D. T. Runia, *Aëtiana, Vol. III, : Studies in the Doxographical Traditions of Ancient Philosophy*, Brill, Leiden 2010, pp. 3-31

Mansfeld, J., Runia, D.T., *Aëtiana. The Method and Intellectual Context of a Doxographer, Vol. I: The Sources*, Brill, Leiden 1997

- *Aëtiana. The Method and Intellectual Context of a Doxographer. Vol. II, Part one-two*, Brill, Leiden 2009

- *Aëtiana. The Method and Intellectual Context of a Doxographer. Vol. III: Studies in the Doxographical Traditions of Ancient Philosophy*, Brill, Leiden 2010

Martin, H. M. Jr., *Amatorius, 756 E-F: Plutarch's citation of Parmenides and Hesiod*, "The American Journal of Philology", 90 (1969), pp. 183-200

Mazzarelli, Ph., *Plotinus Enneads 2.2*, "Transactions and Proceedings of the American Philological Association" 74, 1943, pp. 179-191 (poi in Id., *Kleine philosophische Schriften*, Olms, Hildesheim/New York 1976, pp. 396-408)

Mondolfo, R., *Evidence of Plato and Aristotle relating to the Ekpyrosis in Heraclitus*, "Phronesis" 3, 1958, pp. 75-82

Morau, P., *L'Aristotelismo presso i Greci*, vol. I-II, Vita e Pensiero, Milano 2000 (ed. or.: *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*, De Gruyter, vol. I: Berlin 1973; vol. II: Berlin/New York 1984)

Moreau, J., *Plotin ou la gloire de la philosophie antique*, J. Vrin, Paris 1970

- *Plotin et la Tradition Hellénique*, "Revue International de la Philosophie" 24,

1970, pp. 171 – 180

Motta, A., *Gli antecedenti storici del Platonismo: il ruolo dei Presocratici secondo i Neoplatonici*, "Peitho. Examina Antiqua" 1/5 (2014), pp. 43-58

Moreschini, C., *Religione e filosofia in Plutarco*, in Gallo, I. (ed.), *Plutarco e la religione. Atti del VI Convegno plutarco (Ravello, 29-31 maggio 1995)*, D'Auria, Napoli 1996, pp. 29-48

Narbonne, J.M., *Une anticipation du dualisme de Plotin en 51 [I 8] 6, 33-34: le De Iside et Osiride (369 A-E) de Plutarque* in Narbonne, J.M., Poirier, P.H. (ed.), *Gnose et philosophie. Études en hommage à Pierre Hadot*, J. Vrin, Paris 2009, pp. 87-95

O'Brien, D., *Temps et intemporalité chez Parménide*, "Les Études Philosophiques" 3 (1980), pp. 257-272

- *Empedocles Revisited*, "Ancient Philosophy" 15 (1995), pp. 403-470

O'Meara, D. J., *Pythagoras Revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, Oxford University Press, Oxford 1989

- *Plotinus. An Introduction to the Enneads*, Clarendon Press, Oxford 1993

- *The hierarchical ordering of reality in Plotinus*, in Gerson, L.P. (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge University Press, New York 1996, pp. 66- 81

- *Plotin historien de la philosophie (Enn. IV 8 et V 1)*, in A. Brancacci (ed.), *Philosophy and Doxography in the Imperial Age*, Olschki, Firenze 2005, pp. 103-112

Obbink, D., *The Addressees of Empedocles*, "Materiali e discussione per l'analisi di testi classici" 31 (1993), pp. 51-98

Osborne, C., *Empedocles Recycled*, "Classical Quarterly" XXXVII (1987), pp. 24-50

Owen, G. E. L., *Eleatic Questions*, "Classical Quarterly" 10, 1960, pp. 84-102

Pasquali, G., *Storia della tradizione e critica del testo*, Le Monnier, Firenze 1934

Pepe, L., *Le livre d'Anaxagore lu par Platon*, in Dixsaut, M., Brancacci, A.(ed.), *Platon sources des présocratiques. Exploration*, J. Vrin, Paris 2002, pp. 109-115

Phillips, J., *Plato's Psychogonia in Later Platonism*, "Classical Quarterly" 52 (2002), pp. 231-247

- *Numenian Psychology in Calcidius?*, "Phronesis" 48 (2003), pp. 132-151

Rist, J.M., *Monism. Plotinus and Some Predecessors*, "Harvard studies in classical philology" 69 (1965), pp. 329-344

- *Plotinus. The Road to Reality*, Cambridge University Press, Cambridge 1980 (1^a ed. 1967)

Santaniello, C., *Plutarco e i presocratici*, in Gallo, I. (ed.), *La biblioteca di Plutarco. Atti del IX Convegno plutarcheo. Pavia, 13-15 giugno 2002*, D'Auria, Napoli 2004, pp. 107-133

Sassi, M.M., *Gli inizi della filosofia: in Grecia*, Bollati Boringhieri, Torino 2009

Schwyzler, H.R., *Ammonios Sakkas, der Lehrer Plotins*, Westdeutscher, Düsseldorf 1981

Sleeman, J. H., Pollet, G., *Lexicon Plotinianum*, Brill, Leiden/Leuven 1980

Snell, B., *Heraklit, Fragment 10*, "Hermes" 76, 1941, pp. 84-87

Stamatellos, G., *Plotinus and the Presocratics. A Philosophical Study of Influences in Plotinus' Enneads*, State University of New York Press, Albany 2007

Strange, S. K., *Plotinus on the Nature of Eternity and Time*, in Schrenk, L. P. (ed.), *Aristotle in Late Antiquity*, The Catholic University of America Press, Washington D.C., 1994, pp. 22-53

Szlezák, T.A., *Plotins und die geheimen Lehren des Ammonios*, in Holzhey, H., Zimmerli, W.C., (ed.), *Esoterik und Exoterik der Philosophie. Beiträge zur Geschichte und Sinn philosophischer Selbstbestimmung*, Schwabe Basel, Basel/Stuttgart 1977, pp. 52-69

Taormina, D., *Plotino lettore dei "dialoghi giovanili" di Platone*, in Brancacci, A. (ed.), *Antichi e moderni nella filosofia di età imperiale. Atti del II Colloquio Internazionale. Roma, 21-23 settembre 2000*, Brepols, Roma 2001, pp. 137 -196

Tardieu, M., *Ṣābiens coraniques et "Ṣābiens " de Ḥarrān*, "Journal Asiatique" 274 (1986), pp. 22-25

- *Les calendriers en usage à Ḥarrān d'après les sources arabes et le commentaire de Simplicius à la Physique d'Aristote*, in I. Hadot (ed.), *Simplicius. Sa vie, son œuvre, sa survie. Actes du colloque international de Paris, 29 sept.-1 oct. 1985*, De Gruyter, Berlin-New York 1987, pp. 40-57

- *Les Paysages reliques. Routes et haltes syriennes d'Isidore à Simplicius*, Peeters, Paris-Louvain 1990

Teodorsson, S.-T., *Anaxagoras y Plotino. El problema de la realidad ontológica de las cosas sensoriales*, "Cuadernos de filología clásica", 11 (2001), pp. 31-47

Theiler, W., *Plotin und die Antike Philosophie*, "Museum Helveticum" 1, 1944, pp. 209 – 225

- *Ammonios der Lehrer des Origenes*, in Id., *Forschungen zum Neuplatonismus*, De Gruyter, Berlin 1966, pp. 1-45

- *Der Platonismus Plotins als Erfüllung der antiken Philosophie*, in *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente. Atti del Convegno Internazionale, Roma 5-9 Ottobre 1970*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1974, pp. 147-158

Tielemann, T., *Plotinus on the Seat of the Soul: Reverberations of Galen and Alexander in Enn. IV 3 [27], 23*, "Phronesis" 43, 1998, pp. 306-325

Turner, E. G., *The Typology of the Early Codex*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1977

Vorwerk, M., *Maker or Father? The Demiurge from Plutarch to Plotinus*, in Mohr, R.D., Sattler, B.M. (ed.), *One Book, the Whole Universe: Plato's Timaeus Today*, Parmenides, Las Vegas 2010, pp. 79-100

Westerink, L. G., *Proclus et les Présocratiques*, in Pépin, J., Saffrey, H. D. (ed.),

Proclus Lecteur et interprète des Anciens, Actes du colloque international du CNRS, Paris (2-4 octobre 1985), Éditions du CNRS, Paris 1985, pp. 105-112

Whittaker, J., *Ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας*, "Vigiliae Christianae" 23, 1969, pp. 91-104; poi in Id., *Studies in Platonism and Patristic Thought*, Variorum Reprints, London 1984, pp. 91-104

- *Neopythagoreanism and the Transcendent Absolute*, in "Symbolae Osloenses" 44, 1969, pp. 109-125; poi in Id., *Studies in Platonism and Patristic Thought*, Variorum Reprints, London 1984, pp. 77- 83

- *Plutarch, Platonism and Christianity*, in Blumenthal, H.J., Markus, M.A., (ed.), *Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in honour of A.H. Armstrong*, Variorum Reprints, London 1981, pp. 50-63

- *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. Papers Given at the Twenty-Third Annual Conference on Editorial Problems. University of Toronto 6-7 November 1987*, AMS Press, New York 1989, pp. 63- 95

- *Plotinus ad Alexandria: Scholastic Experiences in the Second and Third Centuries*, "Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale" VIII, 1997, pp. 162-169

Wiggins, D., *Heraclitus' conceptions of flux, fire and material persistence*, in Schofield, M., Nussbaum M. (ed.), *Language and Logos. Studies in ancient Greek philosophy presented to G. E. L. Owen*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982, pp. 1-32

Wilberding, J., "Creeping Spatiality": *The Location of Nous in Plotinus' Universe*, "Phronesis" 50, 2005, pp. 315- 334

-*Porphiry and Plotinus on the Seed*, "Phronesis" 53 (2008), pp. 406-432

Witt, R.E., *Albinus and the History of Middle Platonism*, Cambridge University Press, Cambridge 1971

Wright, M.R., *Philosopher Poets: Parmenides and Empedocles*, in C. Atherton (ed.), *Form and Content in Didactic Poetry*, Levante Editori, Bari, 1997, pp. 1-22

Indice

2 Introduzione

6 Riferimenti ai presocratici nelle *Enneadi*: considerazioni sulle caratteristiche e sulle probabili fonti

7 1. Caratteristiche principali delle citazioni dei presocratici nelle *Enneadi*

8 1.1. Le citazioni esplicite

10 1.2. Le citazioni implicite

11 1.3. Le citazioni letterali

12 1.4. Le citazioni non letterali

13 2. Alterazioni possibili nelle citazioni

18 3. I trattati di Plotino, fra *excerpta* e tradizioni orali

21 4. Da dove derivano le citazioni dei presocratici nelle *Enneadi*? Ipotesi a confronto

21 4.1.1. Fonti secondarie a carattere dossografico: studi

31 4.1.2. Fonti secondarie a carattere dossografico: considerazioni

35 4.2. Gli autori antichi quali fonti di Plotino per i riferimenti ai presocratici

39 4.3. Le opere dei presocratici quali fonti di Plotino

44 5. Conclusione

49 Riferimenti ad Alcmeone e Anassimandro nelle *Enneadi*: analisi dei brani e considerazioni sulle possibili fonti

49 1. Riferimento ad Alcmeone nelle *Enneadi*: IV 3 [27], 23. 21-25

52 2. Riferimenti ad Anassimandro nelle *Enneadi*

52 2.1. II 4 [12], 7. 13-18

57 2.2. VI 6 [34], 3. 25-26

59 2.3. Conclusione

61 Riferimenti ad Anassagora nelle *Enneadi*: analisi dei brani e considerazioni sulle possibili fonti

61 1. I 1 [53], 8. 3-8

73 2. II 1 [40], 6. 23-24

82 3. I 8 [51], 2. 15-19

83 4. II 6 [17], 1. 10-12

84 5. III 2 [47], 2. 19-21

86 6. III 3 [48], 7. 9

87 7. III 6 [26], 6. 21-23

88 8. IV 4 [28], 11. 27

89 9. V 3 [49], 15. 20-21

89 10. V 3 [49], 17. 10

90 11. V 8 [31], 9. 3

91 12. V 9 [5], 6. 2-3 e 18

92 13. V 9 [5], 7. 12-13

92 14. VI 4 [22], 14. 4-7

93 15. VI 5 [23], 4. 23 e 5. 3-4

94 16. VI 5 [23], 6. 3

94 17. VI 6 [34], 7. 1-4

95 18. VI 7 [38], 33. 7-8

96 19. I 6 [1], 3. 19-23

103 20. V 1 [10], 8. 4-5

110 21. V 3 [49], 3. 21-22

113 22. V 3 [49], 6. 11-12

114 23. V 3 [49], 14. 14

115 24. V 8 [31], 3. 25-26

116 25. VI 2 [43], 8. 5-8

116 26. VI 8 [39], 5.2

117 27. VI 9 [9], 3. 26

118 28. II 7 [37], 1. 5-8

120 29. III 6 [26], 19. 19-22

123 30. IV 4 [28], 30. 18-20

127 31. V 3 [49], 2. 20-23

129 32. V 3 [49], 12. 15

130 33. VI 3 [44], 25. 1-5

132 34. Conclusione

136 Riferimenti agli Atomisti nelle *Enneadi*: analisi dei brani e considerazioni sulle possibili fonti

136 1. II 4 [12], 7. 20-28

141 2. II 4 [12], 11. 29

145 3. II 7 [37], 1. 5-8

147 4. III 1 [3], 2. 9-15

153 5. III 1 [3], 3. 9-25

158 6. III 6 [26], 12. 22-25

168 7. IV 4 [28], 29. 32-33

170 8. IV 5 [29], 2. 12-13

172 9. IV 7 [2], 3. 1-3

176 10. V 9 [5], 3. 15

179 11. VI 3 [44], 25. 1-5

180 12. VI 3 [44], 25. 30-35

183 13. Conclusione

186 Riferimenti ad Empedocle nelle *Enneadi*: analisi dei brani e considerazioni sulle possibili fonti

186 1. I 4 [46], 8. 2-5

189 2. II 4 [12], 7.1-2

191 3. III 2 [47], 2. 2-5

194 4. IV 3 [27], 24. 11-20

199 5. IV 4 [28], 40. 5-6

201 6. IV 5 [29], 2. 8-10

205 7. IV 7 [2], 10. 39

207 8. VI 7 [38], 14. 18-22

208 9. V 5 [32], 7. 26-29

209 10. VI 3 [44], 25. 1-5 e 26-27

211 11. VI 2 [43], 2. 16-18

213 12. Conclusione

216 Riferimenti ad Eraclito nelle *Enneadi*: analisi dei brani e considerazioni sulle possibili fonti

216 1. I 6 [1], 3. 29 - 30

217 2. I 6 [1], 5. 44 - 45 e 6. 3-5

221 3. I 8 [51], 7. 1-3

222 4. II 1 [40], 2. 10-11

224 5. II 3 [52], 7. 16 - 22

226 6. II 3 [52], 13. 14-16

229 7. II 3 [52], 16. 45 e 16. 53

230 8. II 4 [12], 3. 13

233 9. II 6 [17], 1. 9-10

235 10. III 1 [3], 4. 20

236 11. III 6 [26], 6. 21-23 e III 3 [48], 7. 9

237 12. V 2 [11], 1. 1

237 13. VI 5 [23], 1. 26

238 14. II 9 [33], 18. 18-20

241 15. III 1 [3], 2. 30-31

243 16. III 2 [47], 15. 15-18 e 16. 31-34

249 17. III 2 [47], 16. 40 e 48

251 18. IV 4 [28], 41. 8

253 19. III 3 [48], 1. 9-11

254 20. III 5 [50], 6. 18

255 21. III 6 [26], 1. 31

259 22. VI 5 [23], 9. 14

260 23. IV 3 [27], 20. 49-50

268 24. IV 7 [2], 3. 19-21

269 25. V 6 [24], 6. 16

269 26. VI 4 [22], 10. 29

270 27. VI 3 [44], 2. 1-4

270 28. V 9 [5], 4. 15-16

271 29. V 5 [32], 11. 19-22

274 30. V 9 [5], 5. 29-34

275 31. VI 3 [44], 11. 24-25

276 32. VI 5 [23], 10. 11

278 33. Conclusione

281 Riferimenti ai pitagorici nelle *Enneadi*: analisi dei brani e considerazioni sulle possibili fonti

281 1. II 3 [52], 13. 45-46

283 2. IV 7 [2], 8 (4). 3-9

286 3. III 5 [50], 1. 21-23

289 4. VI 7 [38], 20. 1-8

290 5. III 7 [45], 2. 1-4 , 7. 23-27 e 8. 20-23

292 6. V 1 [10], 5. 9

295 7. III 6 [26], 1. 31

295 8. VI 5 [23], 9. 14

296 9. VI 6 [34], 16. 45

298 10. V 1 [10], 1. 4

300 11. V 5 [32], 6. 27-28

301 12. VI 4 [22], 5. 5-6

302 13. VI 6 [34], 5. 10-13

305 14. Conclusione

307 Riferimenti a Parmenide nelle *Enneadi*: analisi dei brani e considerazioni sulle possibili fonti

307 1. I 4 [46], 10. 5-6

309 2. III 5 [50], 7. 49-53

310 3. III 8 [30], 8. 6-8

311 4. V 6 [24], 6. 21-22

311 5. V 9 [5], 5. 29-30

312 6. VI 7 [34], 41. 18

313 7. I 7 [54], 1. 19-20

313 8. V 1 [10], 4. 26-29

314 9. V 4 [7], 2. 44

314 10. IV 7 [2], 9. 11

316 11. III 7 [45], 5. 21

317 12. III 7 [45], 11. 3-4

317 13. III 7 [45], 11. 53-54

318 14. VI 4 [22], 4. 25

319 15. VI 6 [34], 18. 7

319 16. VI 6 [34], 18. 42

320 17. IV 3 [27], 5. 5-6

320 18. IV 7 [2], 9. 16 - 19

321 19. Conclusione

324 Dalla tarda antichità all'antichità: Plotino interprete della filosofia degli antichi

324 1. Introduzione

324 2. IV 8 [6], 1. 18-23

332 2.1. Eraclito

337 2.2. Empedocle

340 2.3. Pitagora

343 2.4. Platone

345	2.5. Conclusione
346	3. V 1 [10], 8-9
349	3.1. Platone
352	3.2. Parmenide
359	3.3. Anassagora
362	3.4. Eraclito
364	3.5. Empedocle
366	3.6. Aristotele
368	3.7. I pitagorici e Ferecide
370	3.7.1. Platone e Pitagora: testimonianze
373	3.7.2. Ferecide
375	3.7.3. Qualche precisazione sulla nozione aristotelica di «Uno»
378	3. 8. Conclusione
379	4. III 7 [45], 1. 7-16
381	5. VI 1 [42], 1. 1-5
383	6. VI 1 [42], 30. 29-32
384	7. VI 3 [44], 28. 8-11
385	8. IV 3 [27], 25. 27-32
386	9. V 1 [10], 6. 2-8
387	10. Conclusione

391 I ritratti dei predecessori tracciati nelle *Enneadi*: Anassagora, Empedocle, Eraclito, Parmenide ed i pitagorici nelle descrizioni di Plotino

391 1. Introduzione

391 2. Anassagora

394 3. Empedocle

396 4. Eraclito

399 5. Parmenide

401 6. Pitagorici

403 7. Conclusione

408 **Conclusione**

412 **Bibliografia**

436 **Indice**

