

Plotino e la trasformazione della filosofia nel III secolo d.C.

Riccardo Chiaradonna

Il I secolo a.C. non è, nella percezione comune, una delle epoche più importanti del pensiero antico. Ancora oggi, d'altronde, è largamente diffusa una concezione molto parziale della filosofia antica, che situa il suo culmine ad Atene tra il V e il IV secolo a.C. e riserva assai poca attenzione per la filosofia che si sviluppò nei secoli dell'ellenismo e dell'impero romano. Eppure la filosofia antica ebbe vita lunghissima dopo Platone e Aristotele; di fatto, gli ultimi filosofi pagani furono i Platonici attivi ad Atene nel VI secolo d.C., circa 900 anni dopo Platone. Inoltre, come gli studi hanno progressivamente messo in luce, i secoli successivi all'età classica furono molto ricchi e non possono essere affatto considerati come l'epoca di un lunghissimo declino dopo i vertici speculativi raggiunti con Platone e Aristotele. In effetti, ogni presentazione della filosofia antica deve affrontare problemi di periodizzazione, proprio in virtù dell'ampiezza della durata presa in esame, che si estende complessivamente dal VI secolo a.C. (l'epoca dei primi naturalisti attivi a Mileto) fino al VI d.C. (l'epoca degli ultimi Neoplatonici): circa dodici secoli di filosofia, che è compito degli storici investigare nella loro integralità.

Nei circa 1200 anni della filosofia antica, il I secolo a.C. occupa una posizione di grande rilievo, che è stata ben messa in luce, in un articolo recente, dallo studioso David Sedley. Egli ha descritto nelle linee essenziali la trasformazione che avvenne *grosso modo* all'epoca di Cicerone e Giulio Cesare; si tratta, per citare le sue parole, del «cambiamento più significativo che ebbe luogo nell'intera storia della filosofia antica, tale da dividere quella storia in due metà radicalmente distinte»¹. Questa rivoluzione segnò la fine della centralità di Atene nella filosofia antica e il suo evento simbolico fu il saccheggio di Atene da parte di Silla, nell'86 a.C., durante la guerra mitridatica, con il conseguente definitivo declino delle scuole filosofiche, la dispersione delle biblioteche e la diaspora dei filosofi in altri centri del mediterraneo. In realtà però, come mostra Sedley, il saccheggio di

¹ Sedley 2003, p. 31.

Silla fu solo una tappa all'interno di un processo più lungo, che provocò una vera rivoluzione nella cultura filosofica antica. Esso cominciò fin dalla metà del II secolo a.C. (l'ambasciata dei filosofi a Roma, nel 155 a.C., è un altro evento giustamente celebre in questa complessa trasformazione del panorama culturale) e condusse, nel I secolo a.C., al declino filosofico di Atene, insieme alla definitiva consacrazione di Roma quale nuovo centro culturale del mondo mediterraneo.

Questa evoluzione, tuttavia, non segnò un semplice trasferimento della filosofia da Atene a Roma; piuttosto, si ebbe una *decentralizzazione* della filosofia; dal declino di Atene emersero più centri filosofici sparsi nel Mediterraneo (in particolare Roma e Alessandria, ma anche Rodi, Mileto etc.), che ospitarono vari circoli di diverso orientamento. A una simile decentralizzazione – nota ancora Sedley, sviluppando un'intuizione già formulata da Pierre Hadot – è probabilmente collegato il fatto che la filosofia acquistò un sempre maggiore carattere esegetico: privata dell'interazione dialettica nell'autentico ambiente delle scuole di Atene, la filosofia assunse un aspetto libresco, strettamente connesso all'interpretazione dei propri testi fondativi. I vari circoli rivali rivendicavano infatti per sé la corretta versione delle dottrine che sostenevano e l'esegesi dei testi era un mezzo naturale per dare fondamento alle pretese di ortodossia di autori e scuole non più collegati da un'effettiva continuità istituzionale rispetto ai maestri a cui si richiamavano.

Declino di Atene, decentralizzazione e progressivo imporsi dell'esegesi come veicolo privilegiato della riflessione filosofica: sono questi gli elementi la cui nascita può essere situata nel I secolo a.C. e che segnano una svolta nella storia della filosofia antica, destinata ad avere una posterità eccezionalmente ricca. Non a caso Pierre Hadot ha collocato proprio in quest'epoca la nascita di un tipo di filosofia scolastico, attento più alla pratica dell'esegesi che alla coerenza sistematica, che sarebbe durato fino all'inizio dell'età moderna². La periodizzazione proposta da Sedley è per molti versi illuminante. In questo breve contributo vorrei tuttavia presentare alcune distinzioni supplementari che, senza mettere in questione la sua tesi (il I secolo a.C. come discrimine tra due metà della filosofia antica), permettono di approfondirla per quanto concerne la seconda delle due metà distinte, ossia i secoli successivi alla svolta del I secolo a.C.

² Cfr. Hadot 1987.

Intendo mostrare che l'opera di Plotino testimonia di un cambiamento profondo nel modo di fare filosofia. L'opera di Plotino non sarebbe pensabile senza la svolta esegetica del I secolo a.C., ma, allo stesso tempo, quello che avviene a partire dal I secolo a.C. non basta a spiegare il cambiamento che si produce nella filosofia greca durante il III secolo d.C. Per questa ragione, credo che il III secolo d.C. debba essere considerato come un periodo di trasformazione cruciale nella storia della filosofia occidentale: i mutamenti che ebbero luogo nell'arco di pochi decenni gettarono le basi per la costituzione di un nuovo modo di fare filosofia e prepararono il passaggio dal pensiero antico a quello delle epoche successive. Un evidente e ben noto elemento di novità nella filosofia del III secolo consiste nell'interazione con il Cristianesimo; essa fu per lo più aspramente conflittuale, ma Platonici e Cristiani furono animati da esigenze spesso analoghe, che rinviano a un comune contesto culturale e, in senso lato, ideologico³. Non affronterò, tuttavia, questo aspetto, che richiederebbe una trattazione estremamente complessa. Mi concentrerò invece sulle trasformazioni che riguardarono propriamente la filosofia greca del III secolo rispetto a quella delle epoche più antiche; va però ben tenuto presente che furono proprio le categorie filosofiche del III secolo d.C. a costituire il termine di riferimento privilegiato degli autori cristiani, sia come bersaglio polemico, sia come elemento di appropriazione e trasformazione⁴.

Come spesso accade, nella *Vita di Plotino*, premessa alla sua edizione delle *Enneadi*, Porfirio fornisce alcune notizie di estremo interesse per cogliere la relazione di Plotino rispetto al contesto culturale dell'epoca in cui visse.⁵ Ci sono innanzi tutto alcuni elementi che confermano pienamente il quadro delineato da Sedley. Uno merita di essere segnalato in primo luogo: per quello che sappiamo, Plotino non visitò mai Atene. La sua formazione ebbe luogo ad Alessandria e la sua attività di maestro si svolse a Roma, a stretto contatto con la

³ Si vedano in proposito le analisi interessanti, anche se non sempre condivisibili, di Athanassiadi 2006.

⁴ Basterà pensare, tra i molti esempi possibili, all'uso delle categorie logiche aristoteliche, desunte principalmente da Porfirio, nelle discussioni trinitarie: si veda Lang 2001.

⁵ Della *Vita di Plotino* esiste un'edizione corredata da traduzione francese in due volumi, con amplissimi apparati e note di commento, che è il punto di riferimento per chiunque si occupi di questo testo: cfr. Brisson – Goulet-Cazé – Goulet – O'Brien 1982; Brisson – Cherlonneix – Goulet-Cazé – Goulet – Grmek – Flamand – Matton – O'Brien – Pépin – Saffrey – Segonds – Tardieu – Thillet 1992.

corte imperiale di Gallieno: sono precisamente i due maggiori centri di cultura filosofica che emersero, fin dal I secolo a.C., dal declino di Atene. Porfirio (*V. Plot.* 15, 18-20) riferisce, in effetti, che Eubulo, il diadoco platonico di Atene, inviò a Plotino delle opere che trattavano di «questioni platoniche». Si è supposto che Eubulo fosse il capo di una delle quattro scuole filosofiche istituite da Marco Aurelio. Comunque sia, si tratta di una figura evanescente, che non lasciò nessuna traccia nella storia del platonismo antico. Questo non significa, evidentemente, che la filosofia fosse sparita per sempre da Atene: la persistenza di circoli filosofici è documentata tanto nel III quanto nel IV secolo. Nel V secolo si ebbe poi una rinascita di vita intellettuale ad Atene, alla quale è associata l'istituzione dell'Accademia neoplatonica da parte di Plutarco⁶. È comunque importante ricordare che l'istituzione e lo sviluppo del neoplatonismo ad Atene furono il segnale di un tentativo consapevole (e in ultima analisi destinato al fallimento) di restaurazione del passato. L'istituzione della scuola neoplatonica ateniese era infatti collegata all'intento di ristabilire la continuità con l'Accademia di Platone, purificando il platonismo da elementi estranei (cfr. Marinus, *V. Procl.*, 10, 10-11). Come è noto, si trattava di un progetto tanto filosofico quanto ideologico; la scuola di Atene fu infatti un circolo di accesa opposizione contro il Cristianesimo, fino a quando essa, in seguito a vicende sui cui dettagli non è stato ancora raggiunto un consenso unanime, fu chiusa nel 529 d.C., sotto Giustiniano. In ogni caso, la restaurazione ateniese non ricostituì affatto Atene come centro dominante di studio filosofico; anche durante l'esistenza della scuola neoplatonica, Atene fu solo uno dei centri di studio della filosofia insieme ad altri (in particolare Alessandria), per poi scomparire definitivamente dal panorama culturale.

Un altro aspetto che collega Plotino alla svolta del I secolo a.C. è lo strettissimo legame che sussiste tra filosofia ed esegesi. Sono ben noti i passi nei quali Plotino presenta sé stesso come un esegeta di Platone, che considera come la sua autorità filosofica indiscussa (cfr. in particolare IV 8 [6], 1; V 1 [10], 8); l'interpretazione di Platone e dei problemi suscitati dalla sua opera è senza alcun dubbio la componente principale della filosofia di Plotino. Porfirio, inoltre, testimonia, in un celebre passo della *Vita di Plotino* (capitolo 14), di quanto la pratica dell'insegnamento filosofico di Plotino fosse

⁶ Cfr. Saffrey – Westerink 1968, pp. XXXV-XLVIII.

collegata all'interpretazione dei testi. Queste linee meritano di essere citate per la loro importanza e anche perché, almeno a mio parere, non sempre sono state interpretate in modo adeguato. Porfirio spiega innanzi tutto che Plotino faceva uso di dottrine stoiche e peripatetiche: «Nelle sue opere sono mescolate, senza che le si noti, le dottrine stoiche così come quelle peripatetiche» (*V. Plot.* 15, 4-5).

Il senso di questa asserzione può essere chiarito, ritengo, sulla base della comune pratica di appropriazione di teorie di altre scuole da parte attuata dai Platonici dal I secolo a.C. in poi. Il loro scopo non era infatti quello di ricostruire in modo storicamente fedele la filosofia di Platone, ma quello di restaurare e difendere la *vera* filosofia, associata all'insegnamento antico di Platone, contro le innovazioni e i fraintendimenti più recenti⁷. Inoltre, ben presto si impose l'idea che le filosofie di Aristotele e degli Stoici fossero semplici evoluzioni del pensiero di Platone, che avevano tratto da Platone le loro tesi e motivazioni originarie, sviluppandole però in modo non adeguato. Da questo atteggiamento generale nasce la tendenza (documentata già per Platonici del I secolo a.C. come Antioco di Ascalona ed Eudoro di Alessandria) ad *appropriarsi* liberamente di quelle teorie del Peripato e della Stoa che erano considerate "vere", integrandole nella dottrina platonica in quanto parte di una comune eredità riconducibile a Platone. Una simile pratica non è descritta in modo adeguato con il termine "eclettismo", che fa pensare alla costituzione di una filosofia intenzionalmente composita, ottenuta scegliendo le teorie migliori delle varie scuole. I Platonici non erano affatto "eclettici" in questo senso, poiché il loro scopo era quello di ricostituire la vera filosofia (ossia quella di Platone) integrando e subordinando ad essa le teorie vere delle scuole più recenti, che erano considerate parte di un'eredità comune (si può parlare di "integrazione subordinata" al platonismo per descrivere questa pratica)⁸. Non sorprende, dunque, che teorie specificamente aristoteliche furono riprese dai Platonici anteriori a Plotino e direttamente attribuite a Platone: è quello che, ad esempio, accade nel *Didaskalikos* di Alcino, un manuale di filosofia platonica generalmente datato tra I d.C. e II d.C., per dottrine distintive della logica aristotelica come le categorie o la classificazione dei sillogismi (cfr. Alcin., *Didaskalikos* 6, p. 158, 17-18, e 39-40; p. 159, 43 Hermann). Lo stesso avviene per le tesi stoiche, che sono riprese e

⁷ Cfr. Frede 1999: 779-780.

⁸ Si vedano gli studi raccolti in Bonazzi – Opsomer 2009.

fatte proprie all'interno del quadro dottrinale platonico, senza essere identificate esplicitamente come stoiche (basterà pensare all'appropriazione, da parte dei Platonici di età imperiale, di tesi caratterizzanti dell'etica stoica, oppure della dottrina delle “ragioni seminali”, tipica della fisica e della teologia stoiche). Questo non impediva però ai medesimi autori di prendere posizione ostile verso lo stoicismo, identificando come Stoici solo quegli elementi che non potevano essere assimilati nel proprio modo di pensare. Credo che le parole di Porfirio possano essere spiegate facendo riferimento a questa pratica, ormai diffusa da secoli quando Plotino compose i suoi trattati.

Se Plotino si fosse limitato a interpretare Platone integrando il suo insegnamento con alcune acquisizioni della Stoa e/o del Peripato, egli non avrebbe fatto altro se non perpetuare un modo di fare filosofia ormai tradizionale alla sua epoca. Ma Plotino non si limitava a questo. Subito dopo le linee prima citate, il resoconto di Porfirio sull'insegnamento di Plotino continua introducendo elementi di estremo interesse:

... spesso è impiegata (καταπεπύκνωται)⁹ la *Metafisica* di Aristotele. Non ignorava nessun cosiddetto “teorema”, né nella geometria, né nella meccanica, né nell'ottica, né nella musica; tuttavia, non era preparato a trattare queste discipline in modo approfondito. Nelle riunioni si faceva leggere i commenti, ad esempio quelli di Severo, Cronio, Numenio, Gaio o Attico, e tra i Peripatetici quelli di Aspasio, Alessandro, Adrasto e di altri in funzione dell'argomento (*V. Plot.* 14, 10-14).

Lascio da parte le considerazioni relative alla familiarità di Plotino con le discipline matematiche e mi concentro sul resto del passo citato. Porfirio attesta (1) che Plotino faceva uso frequentemente della *Metafisica* di Aristotele; (2) che nelle sue lezioni si serviva (presumibilmente per comprendere le opere di Platone e di Aristotele) dei commenti redatti da filosofi platonici e aristotelici. In breve: Porfirio ci presenta la pratica dell'insegnamento plotiniano come collegata alla lettura e all'interpretazione dettagliata delle opere di Aristotele (principalmente la *Metafisica*) e di Platone.

⁹ Sul significato di questo verbo si veda la nota *ad loc.* di A.-Ph. Segonds in Brisson ... Thillet 1992, pp. 262-263.

Come si è notato, già i Platonici prima di Plotino facevano uso di teorie aristoteliche incorporandole al loro insegnamento. Anche se vi è dibattito sulla questione, è probabile che l'opera di Attico *Contro coloro che vogliono interpretare le dottrine di Platone attraverso quelle di Aristotele*, frammenti della quale sono trasmessi da Eusebio di Cesarea, fosse una reazione contro questa pratica diffusa tra i Platonici. Si potrebbe pensare, ed è stato infatti talora supposto, che Plotino non facesse altro se non proseguire il tipo di filosofia dei Platonici aristotelizzanti che lo avevano preceduto (ad esempio Alcino). La situazione è però più complessa. Porfirio non si limita infatti a dire che Plotino introduceva teorie aristoteliche nel suo insegnamento, ma afferma anche che egli usava la *Metafisica* ed era familiare con la tradizione dei commentatori peripatetici.

Questo aspetto del suo insegnamento segnala un'effettiva novità rispetto agli autori che lo avevano preceduto. È infatti ragionevole supporre che solo con Plotino si impose tra i Platonici lo studio dettagliato delle opere di Aristotele e dei suoi commentatori, insieme allo studio delle opere di Platone e dei suoi commentatori. In effetti, per quanti tentativi siano stati fatti di retrodatare questa pratica al platonismo imperiale pre-plotiniano¹⁰, sembra che si abbia qui un vero elemento di novità.

Quello che conosciamo della filosofia tra il 100 a.C. e il 200 d.C. mostra che l'aristotelismo era solo una tra le varie correnti filosofiche esistenti (e lo stesso valeva per il platonismo nelle sue molteplici manifestazioni). Le filosofie ellenistiche e il neopirronismo fiorirono durante tutto il II secolo d.C. e, per quello che sappiamo, la pratica di commentare i trattati aristotelici di scuola non si estese molto al di là dei filosofi peripatetici. La conoscenza dei trattati di Aristotele al di fuori degli Aristotelici professionisti rimase modesta fino al III secolo: ancora Alessandro di Afrodisia (il più importante commentatore peripatetico di Aristotele dell'antichità, vissuto tra II e III secolo d.C.) lamentava, ad esempio, che la dottrina aristotelica della mistione fosse poco nota anche tra i filosofi (cfr. *Mixt.* 13). Vi furono naturalmente delle eccezioni. Le *Categorie* in particolare furono, per ragioni che devono ancora essere chiarite adeguatamente, lette e commentate sia da filosofi peripatetici, sia da autori di altre scuole (platonici e stoici). Fin dal I secolo a.C. il

¹⁰ Cfr. Karamanolis 2006, le cui conclusioni discuto criticamente in Chiaradonna 2008.

platonico pitagorizzante Eudoro di Alessandria conobbe sicuramente le *Categorie* e il I libro della *Metafisica* (ma, forse, anche altri libri della *Metafisica*, in particolare il XII); l'autore di un anonimo commento del *Teeteto*, datato tra il I a.C. e il I d.C., lesse i *Topici*, o almeno alcune parti di quest'opera; Plutarco sembra avere una conoscenza dettagliata dell'etica di Aristotele e non vi è forse ragione per dubitare dell'esistenza di due sue opere sulle *Categorie* e sui *Topici*, i cui titoli sono trasmessi nel catalogo di Lampria; inoltre, la conoscenza di alcuni scritti aristotelici di scuola è presupposta dai trattati pitagorici apocrifi generalmente datati tra il I a.C. e il II d.C.¹¹.

D'altra parte, non appare corretto esagerare il grado di familiarità con il *corpus* aristotelico da parte dei Platonici anteriori a Plotino. Sicuramente, alcuni di essi si appropriarono, nel modo prima descritto, di teorie risalenti ad Aristotele, ma non è affatto sicuro che questa operazione si basasse su una lettura diretta dei trattati di scuola. Sembra invece che gli autori platonici prima del III secolo si siano fondati su fonti indirette piuttosto che sullo studio e approfondito di Aristotele; questo vale persino per quei filosofi che più da vicino si confrontano con Aristotele, ad esempio Attico, le cui critiche sono largamente dipendenti da concetti propri delle filosofie ellenistiche¹². Si può dunque concludere che la lettura e il commento delle opere aristoteliche di scuola rimasero, fino a tutto il II secolo, principalmente confinate ai filosofi peripatetici e un lavoro approfondito sui trattati non fu al centro dell'attività dei Platonici prima del 200 d.C. Un'eccezione potrebbe essere Galeno, che ebbe un'estesa conoscenza di Aristotele e scrisse numerosi commenti, soprattutto alle opere logiche; ma Galeno non può essere considerato un Platónico se non in modo molto indiretto e mediato.

Se si paragona con questa situazione precedente, l'opera di Plotino colpisce per la sua novità. Per apprezzare il suo carattere innovatore non basta enunciarne le dottrine fondamentali (ad esempio i tre principi ipostatici, la dottrina dell'Uno sovraessenziale, la concezione dell'Intelletto e delle idee, la discesa dell'anima o la teoria della materia, la conversione e il misticismo). Per ciascuna di queste dottrine si possono trovare paralleli nella tradizione precedente e lo stesso vale persino per alcuni aspetti caratterizzanti dell'esegesi di

¹¹ Maggiori dettagli e riferimenti in Chiaradonna – Rashed 2010, p. 267.

¹² Secondo l'autorevole parere di Paul Moraux, la discussione polemica di Aristotele proposta da Attico non presuppone uno studio di prima mano. Cfr. Moraux 1984, p. 580.

Platone, come l'interpretazione teologica delle ipotesi *Parmenide*¹³. Tutto questo è indubbio, ma il *modo* in cui Plotino argomenta a favore delle proprie dottrine è originale e privo di precedenti nel platonismo imperiale. È interessante paragonare, ad esempio, i frammenti superstiti di Numenio di Apamena (un importante filosofo platonico pitagorizzante del II d.C.) sulla classificazione dei principi divini con i trattati plotiniani nei quali sono sviluppate dottrine simili. Fin dall'antichità, la presenza di indubbi punti di contatto tra le loro filosofie spinse ad accusare Plotino di aver plagiato Numenio (cfr. *V. Plot.* 18).

Il parallelo tra Numenio e Plotino è spesso riproposto ed è attualmente sottolineato soprattutto da parte di quegli interpreti i quali tendono a negare che Plotino abbia rappresentato un'autentica cesura nel platonismo antico. Gli specialisti si sono concentrati sull'esame delle singole tesi difese dai due filosofi, ponendo in evidenza, ad esempio, che la distinzione tra il primo dio assolutamente semplice e il secondo dio provvisto di potere demiurgico, formulata da Numenio, presenta punti di contatto con la distinzione plotiniana tra Uno e Intelletto. Analogamente, la caratterizzazione del primo dio o primo Intelletto di Numenio sembra prefigurare, almeno in parte, la teoria plotiniana dell'Uno ineffabile e incomprendibile; ulteriori paralleli per queste tesi plotiniane sono stati trovati in altri luoghi della tradizione medioplatonica.

Questo è, beninteso, plausibile, e sarebbe d'altronde molto strano che Plotino avesse elaborato la sua filosofia in una sorta di *vacuum* concettuale, senza tener conto del contesto in cui operava: ciò vale per lui come per ogni altro filosofo, da Platone ai giorni nostri. Tuttavia, simili paralleli sono, almeno a mio parere, in parte, criticabili. È ad esempio piuttosto riduttivo affermare che la differenza tra la dottrina dell'Uno plotiniano e quella del primo dio di Numenio consiste nel semplice fatto che il primo dio di Numenio è pur sempre un intelletto (fr. 16, 2-4 des Places) mentre il primo principio plotiniano è al di sopra di ogni forma di pensiero e conoscenza (cfr., ad esempio, VI 9 [9], 6.48-50; V 6 [24], 5.4-5; V 3 [49], 13.11-12). Tutto ciò è vero, ma non rende conto della reale diversità tra i due autori, che non consiste tanto nelle *tesi* sostenute, ma nel *modo* in cui sono sostenute. Quello che colpisce in Numenio (così come in altri Platonici prima di Plotino) è che la sua filosofia si presenta di fatto

¹³ Cfr. l'eccellente studio di Tornau 2000.

come una semplice sequenza di *dottrine* che restano assai poco articolate dal punto di vista concettuale; le tesi di Numenio e dei suoi colleghi sono enunciate piuttosto che argomentate. La massima prudenza è necessaria: molto ci sfugge di Numenio e possediamo solo alcuni frammenti della sua opera *Sul Bene*, per lo più trasmessi da una fonte non imparziale come Eusebio di Cesarea. Se si ammette che i frammenti superstiti offrano un quadro tutto sommato fedele della sua opera, però, sembra corretto concludere che Numenio proponesse una semplice enumerazione e una caratterizzazione di principi metafisici, elaborata sulla base dell'esegesi di Platone (soprattutto del *Timeo* e della *Repubblica*: (cfr. fr. 11 sgg. des Places). Non si riesce a comprendere, tuttavia, quale concezione del pensiero o della causalità faccia da sfondo a questa classificazione. In Numenio si ha una gerarchia metafisica alla quale non corrisponde l'elaborazione di un apparato concettuale e filosofico usato per argomentare in favore di essa e per giustificare le teorie che vi sono sostenute.

Una distanza ancora più grande emerge quando si paragona la metafisica di Plotino alle dottrine di quegli Gnostici platonizzanti (i Sethiani), i cui scritti circolavano alla scuola di Plotino (cfr. *V. Plot.* 16) e che è ora divenuto abbastanza di moda indicare come “fonti” della filosofia di Plotino¹⁴. È possibile che vi siano corrispondenze tra singole tesi difese da Plotino e alcuni elementi delle teologie gnostiche a lui contemporanee, ma questo non deve oscurare la differenza sostanziale che separa la narrativa mitica delle teogonie gnostiche (per quanto essa fosse influenzata dalla filosofia platonica) rispetto alla metafisica di Plotino, fondata sull'argomentazione filosofica.

Se tutto questo è vero, rimane da stabilire come Plotino elaborò il proprio apparato concettuale, che cosa gli permise di sviluppare la propria metafisica non come una mera sequenza di dottrine e una classificazione di principi, ma come un'articolata concezione filosofica. Penso che in questo abbia svolto un ruolo cruciale la sua familiarità con Aristotele e i commentatori peripatetici. Ciò non implica affatto che Plotino desumesse da Aristotele e dai Peripatetici le tesi portanti della sua filosofia; tutt'altro: Plotino è consapevole della differenza che separa Platone e Aristotele su alcune opzioni filosofiche fondamentali¹⁵. Quello che egli trae da Aristotele e dai commentatori è però l'apparato di concetti, distinzioni,

¹⁴ Cfr. ad esempio Turner 2006, la cui impostazione non mi sembra corretta.

¹⁵ Si veda la presentazione generale in Chiaradonna 2009.

argomentazioni e nozioni che egli usa per costruire la propria filosofia, ossia – per così dire – i mattoni con cui costruisce la propria versione del platonismo. Per questo i trattati plotiniani sull'Uno e l'Intelletto sono intessuti di riferimenti a concetti aristotelici desunti dalla *Metafisica*, dalla *Fisica* e dal *De anima*, in particolare circa la teoria della sostanza, della predicazione, del movimento, della potenza e dell'atto, alla cui interpretazione critica Plotino dedica un intero trattato (cfr. II 5 [25]).

A ben guardare, in Plotino tesi generali tratte dall'interpretazione di Platone sono sviluppate e dimostrate mediante un uso originale di concetti desunti da Aristotele e piegati agli scopi propri della riflessione plotiniana. Ciò è evidente, per esempio, nella discussione del mondo fisico (cfr. III 6 [26]; VI 3 [44], etc.). Plotino elabora un generale dualismo ontologico ispirato a Platone (principalmente al *Timeo*) e sviluppa una complessa concezione dei corpi come immagini delle sostanze intelligibili, la cui matrice platonica è manifesta. Tutto questo, però, è ottenuto non attraverso la ripresa dell'apparato di concetti elaborato da Platone (ad esempio la dottrina dei triangoli atomici e dei poliedri regolari del *Timeo*), ma mediante un uso originale di nozioni tipiche della fisica aristotelica (materia, forma, sostrato, categorie, etc.). Per questa ragione, la fisica di Plotino è stata giustamente definita come uno "pseudomorfismo": essa infatti è costruita con i concetti propri della fisica ilemorfica, i quali sono usati per argomentare in favore di tesi profondamente diverse da quelle di Aristotele (per Plotino, infatti, non vi sono sostanze nel mondo dei corpi). Un altro esempio può essere tratto dal trattato VI 2 [43], dove Plotino presenta una difficile teoria dei generi intelligibili fondata, nelle sue linee generali, sull'esegesi del *Sofista* di Platone (cfr. VI 2 [43], 7-8). Quando, però, Plotino spiega nel dettaglio come si articola il rapporto tra l'Intelletto e le sue divisioni interne (cfr. VI 2 [43], 19-20), egli non fa altro che recuperare, in un contesto molto diverso da quello originale, dottrine tipiche di Aristotele e dei commentatori peripatetici: la teoria del genere, della specie e della differenza, la distinzione tra atto e potenza etc.

A prezzo di qualche esagerazione, si può dire che, così come la fisica di Plotino è ispirata al *Timeo* e costruita *per opposizione* all'ilemorfismo aristotelico, la sua dottrina della molteplicità noetica è ispirata dal *Sofista* e costruita *per opposizione* alla dottrina aristotelica del genere e, in particolare, per opposizione alla tesi aristotelica che

vede nel genere un mero analogo del sostrato materiale rispetto alla differenza. È probabile che la stessa riflessione critica su Aristotele (in particolare sulle obiezioni indirizzate da Aristotele alla teoria delle idee) abbia condotto Plotino a elaborare la sua complessa dottrina della causalità fondata sulla differenza e l'eterogeneità tra la causa e ciò che da essa dipende, dottrina che è a fondamento della sua teoria dell'Uno superiore all'essere e al pensiero¹⁶, per la quale ogni parallelo nella tradizione precedente appare in ultima analisi insoddisfacente.

Per riassumere: i trattati di Plotino testimoniano di una trasformazione profonda della filosofia rispetto a quella dei decenni precedenti, trasformazione che non va tanto associata all'invenzione di nuove singole dottrine, quanto a un diverso modo complessivo di argomentare, ora fondato sullo studio dettagliato dei trattati di Aristotele e sulla ripresa di concetti e teorie formulati da Aristotele e dai commentatori peripatetici, adattati a un diverso pensiero. La posterità di questa rivoluzione fu immensa, poiché a partire da Porfirio, l'allievo di Plotino ed editore delle *Enneadi*, i filosofi platonici furono anche commentatori di Aristotele, tanto che lo studio di Aristotele diventò parte stabile del *curriculum* di studio neoplatonico¹⁷. Si impose l'idea generale e difesa, anche se in misura diversa, da tutti i Neoplatonici a partire da Porfirio, che vi fosse un'armonia tra le filosofie di Aristotele e di Platone e che lo studio delle opere del primo fosse propedeutico allo studio delle opere del secondo. Se si tiene conto del fatto che i Neoplatonici esercitarono un influsso sulle epoche successive principalmente grazie alla loro esegesi di Aristotele (basta pensare all'importanza dell'*Isagoge* di Porfirio sui Padri della Chiesa, oppure al ruolo dei commenti neoplatonici ad Aristotele per la genesi della filosofia medievale), non è esagerato affermare che l'uso di Aristotele e dei commentatori da parte di Plotino segna una autentica rivoluzione nel modo di fare filosofia, che caratterizzò i secoli posteriori fino all'inizio dell'età moderna.

Ancora un volta, è interessante paragonare Plotino con Numenio per apprezzare la portata di questa novità. L'orizzonte culturale entro cui si muove Numenio è ancora sostanzialmente dominato dalle filosofie ellenistiche e dai dibattiti che le avevano animate, mentre scarso peso ha Aristotele (nei frammenti superstiti, l'unico riferimento

¹⁶ Cfr. D'Ancona 1992.

¹⁷ Cfr. la discussione in D'Ancona 2005.

di una certa estensione ad Aristotele, comunque molto generico, è quello contenuto nel fr. 25, 107-117 des Places), nessun peso ha la riflessione dei commentatori peripatetici. Tra i Peripatetici, il solo menzionato da Numenio è Teofrasto (richiamato come maestro di Arcesilao nel fr. 25 des Places) mentre di commentatori come Andronico di Rodi o Boeto di Sidone non vi è menzione. Nessun ruolo hanno in Numenio (almeno nei frammenti superstiti) teorie e concetti desunti da Aristotele. Come testimonia Nemesio di Emesa, Numenio rivolse alla teoria stoica dell'anima come un corpo delle critiche che ricordano molto gli argomenti sviluppati da Plotino nel trattato IV 7 [2] (fr. 4b Des Places). È in effetti molto plausibile che Plotino si basasse su obiezioni già elaborate dai Platonici che lo avevano preceduto e che avevano discusso a fondo le dottrine stoiche criticate da lui. Tuttavia, non c'è nessun indizio in favore dell'ipotesi che le obiezioni di Numenio alla psicologia stoica fossero collegate, come accade in Plotino (VI 3 [44]), a una più generale concezione del mondo fisico fondata sull'esame critico della teoria aristotelica della sostanza sensibile.¹⁸

In un solo caso si può supporre con certezza che la discussione di Aristotele sviluppata da Plotino avesse un precedente nel platonismo più antico: si tratta delle obiezioni rivolte contro la dottrina delle *Categorie* nei trattati *Sui generi dell'essere* (cfr. in particolare VI 1 [42]) per le quali, come testimonia il commentatore neoplatonico Simplicio, Plotino si basava su materiale precedente, in particolare sugli argomenti indirizzati contro Aristotele da Lucio e Nicostrato i quali, con buona probabilità anche se non con certezza, furono due filosofi platonici di età post-ellenistica. Si tratta, però, di un'eccezione più apparente che reale. Come si è notato prima, le *Categorie* furono l'unico trattato di Aristotele la cui lettura si impose largamente, fin dal I a.C., anche al di fuori dei circoli peripatetici: non sorprende dunque che Plotino potesse fondarsi, in questo caso, su discussioni preesistenti. In secondo luogo, la ripresa plotiniana degli argomenti di Lucio e Nicostrato avviene all'interno di una trattazione molto più estesa e complessa di quella che si può ragionevolmente attribuire alle eventuali fonti di Plotino. Questa trattazione riguarda le nozioni fondamentali della fisica di Aristotele, criticate da Plotino alla luce della teoria platonica dei principi e della causalità, ed è sviluppata nei trattati VI 1-3 [42-44] *Sui generi dell'essere*, ma anche nel successivo

¹⁸ Per una diversa interpretazione, cfr. Karamanolis 2006, p. 144.

trattato III 7 [45] *Sull'eternità e il tempo*. Per quanto possiamo giudicare, tutto questo non ha nessun precedente diretto nel platonismo anteriore a Plotino¹⁹.

Ci si può chiedere che cosa abbia determinato una simile rivoluzione e che cosa l'abbia preparata²⁰. Ogni risposta è soggetta a critica, perché poco o nulla sappiamo di molti filosofi che operarono intorno a Plotino (a cominciare dal suo maestro Ammonio Sacca). Inoltre, fatta salva l'eccezione di Platone, egli non cita quasi mai espressamente le sue fonti e gli autori con cui si sta confrontando: questo rende particolarmente difficile decifrare i riferimenti contenuti delle sue argomentazioni. La prudenza è dunque necessaria, ma è plausibile supporre che l'esegesi sistematica di Aristotele sviluppata da Alessandro di Afrodisia svolse un ruolo cruciale nel rendere i trattati accessibili anche ai filosofi di altre scuole e in particolare ai Platonici. Fu grazie ai commenti e agli scritti di Alessandro che Aristotele e l'aristotelismo furono pienamente assimilati dai Platonici. In effetti, il fatto che Alessandro fu probabilmente l'ultimo commentatore peripatetico non deve oscurare la sua importanza per la tradizione platonica posteriore a lui. A partire da Plotino, infatti, Aristotele fu molto spesso letto e compreso proprio attraverso l'esegesi di Alessandro, i cui scritti fornirono la base sulla quale i Neoplatonici costruirono la loro lettura dei trattati di Aristotele. Gli studi più recenti hanno d'altronde chiarito nei dettagli quanto profondo ed esteso sia il debito dei neoplatonici verso Alessandro di Afrodisia, a cominciare da Porfirio, la cui celebre teoria degli universali e della predicazione, che tanta importanza ebbe per la filosofia e la teologia dei secoli posteriori, altro non è se non una versione – semplificata e adattata per scopi pedagogici – della teoria della forma essenziale elaborata da Alessandro. La dipendenza di Plotino rispetto ad Alessandro di Afrodisia è stata spesso fatta oggetto di studio e può essere considerata ormai come un fatto ben stabilito. Come si è visto prima, Porfirio attesta che i commenti di Alessandro erano letti alla scuola di Plotino e i paralleli tra i due autori su temi come la dottrina del pensiero, l'anima, la provvidenza, la forma immanente, sono troppo chiari e caratterizzanti per pensare che siano accidentali o semplicemente basati sull'uso di fonti comuni. È dunque

¹⁹ Cfr. Chiaradonna 2005.

²⁰ In questo paragrafo sintetizzo quello che, con maggiori dettagli e riferimenti, argomenta in Chiaradonna –Rashed 2010.

ragionevole concludere che l'integrazione dello studio di Aristotele nel platonismo, che caratterizza la trasformazione della filosofia nel III secolo, si basò (1) sull'esegesi complessiva e sistematizzante dei trattati da parte di Alessandro: (2) sul confronto dettagliato con la filosofia di Aristotele che Plotino elaborò proprio sulla base di Alessandro di Afrodisia. Occorre usare, evidentemente, molta prudenza nel formulare simili conclusioni. Come si è già notato, mentre le opere di Plotino sono giunte fino a noi, quelle di altri Platonici anteriori o contemporanei a lui sono andate perdute: ciò rende impossibile raggiungere la certezza sulla sua posizione storica. La familiarità di Plotino con Aristotele potrebbe anche dipendere dall'insegnamento orale di Ammonio Sacca, il suo maestro di filosofia ad Alessandria, almeno se si considerano fededegne alcune testimonianze molto controverse di Ierocle trasmesse da Fozio, che attestano l'interesse di Ammonio per Aristotele. Non è possibile rispondere in modo definitivo a simili obiezioni, ma rimane molto difficile negare che le notizie superstiti sui Platonici anteriori a Plotino e la posterità di Plotino tra i commentatori neoplatonici di Aristotele suggeriscono che la sua opera segnò una autentica svolta nella ricezione di Aristotele. Di conseguenza, l'ipotesi secondo cui l'estesa conoscenza di Aristotele fu una caratteristica propria e innovativa del platonismo di Plotino rimane, a mio avviso, la più plausibile.

In questo contributo ho sottolineato gli aspetti propriamente filosofici della trasformazione del III secolo d.C. lasciando da parte altri elementi sui quali si è soffermata l'attenzione degli specialisti in anni recenti. Se il platonismo si impose, dal III secolo in poi, come l'unica corrente superstite della filosofia antica, credo che molto sia dovuto alla sua capacità di integrare in sé il patrimonio concettuale di altre scuole elaborando una visione filosofica organica della realtà, nella quale svolge un ruolo decisivo l'uso di categorie filosofiche aristoteliche. Non voglio negare che vi siano altri aspetti propri della rivoluzione del III secolo. In particolare, gli specialisti hanno messo in evidenza come la trasformazione della filosofia tra II e III secolo e l'imporsi del Platonismo come unica corrente superstite della filosofia greca fossero collegati all'atmosfera spirituale di quell'epoca. Si è sottolineato che i Neoplatonici agirono, in fondo, secondo categorie mentali simili a quelle dei loro contemporanei (e rivali) cristiani, cercando nella filosofia di Pitagora e di Platone una via di salvezza. Nella tarda antichità il platonismo diventò così qualcosa di simile a una "religione del libro" i cui adepti ricercarono, ciascuno a suo

modo, l'uniformità e l'ortodossia del dogma lottando contro l'eresia²¹. Tutto questo non è sbagliato, ma non deve condurre a interpretare la tradizione neoplatonica come una semplice corrente ideologica, oppure come una soteriologia rivale rispetto alla soteriologia cristiana. I neoplatonici da Plotino in poi reagirono *a loro modo* alle spinte culturali del loro tempo; la loro ricerca di salvezza e la loro lotta ideologica per l'ortodossia sono strettamente associate all'elaborazione di una complessa e raffinata lettura della tradizione filosofica, che deve essere interpretata mediante categorie filosofiche e costituisce il loro lascito più durevole alla tradizione posteriore.

BIBLIOGRAFIA

- Algra – Barnes – Mansfeld – Schofield 1999: K.A. Algra – J. Barnes – J. Mansfeld – M. Schofield M. (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge 1999
- Athanassiadi 2006: P. Athanassiadi, *La lutte pour l'orthodoxie dans le platonisme tardif du Numénius à Damascius*, Paris 2006
- Bonazzi – Celluprica 2005: M. Bonazzi – V. Celluprica (a cura di), *L'eredità platonica. Studi sul platonismo da Arcesilao a Proclo*, Napoli 2005
- Bonazzi – Opsomer 2009: M. Bonazzi – J. Opsomer (eds.), *The Origins of the Platonic System. Platonisms of the Early Empire and their Philosophical Context*, Leuven 2009
- Brisson – Cherlonneix – Goulet-Cazé – Goulet – Grmek – Flamand – Matton – O'Brien – Pépin – Saffrey – Segonds – Tardieu – Thillet 1992: *Porphyre. La Vie de Plotin*, vol. II: *Études d'introduction, texte grec, traduction et notes* par L. Brisson – J.-L. Cherlonneix – R. Goulet – M. Grmek – J.-M. Flamand – S. Matton – D. O'Brien – J. Pépin – H.D. Saffrey – A.-Ph. Segonds – M. Tardieu – P. Thillet, Paris 1992
- Brisson – Goulet-Cazé – Goulet – O'Brien 1982: *Porphyre. La Vie de Plotin*, vol. I: *Travaux préliminaires et Index grec complet* par L. Brisson – M.-O. Goulet-Cazé – R. Goulet – D. O'Brien, avec une préface de J. Pépin, Paris 1982
- Chiaradonna 2005: R. Chiaradonna, *Plotino e la corrente antiaristotelica del platonismo imperiale: analogie e differenze*, in Bonazzi – Celluprica 2005, pp. 235-274

²¹ Cfr. Athanassiadi 2006.

- 2008: R. Chiaradonna, Review of Karamanolis 2006, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 90 2008, pp. 229-234
- 2009: R. Chiaradonna, *Plotino*, Roma 2009
- Chiaradonna – Rashed 2010: R. Chiaradonna – M. Rashed, *Before and After the Commentators: An Exercise in Periodization. A discussion of Richard Sorabji*, *The Philosophy of the Commentators, 200-600 AD*, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 38 2010, pp. 251-297
- D’Ancona 1992: C. D’Ancona, *ΑΜΟΡΦΟΝ ΚΑΙ ΑΝΕΙΔΕΟΝ. Causalité des formes et causalité de l’Un chez Plotin*, *Revue de Philosophie Ancienne* 10 (1992), pp. 71-113
- 2005: C. D’Ancona, *Il neoplatonismo alessandrino: alcune linee della ricerca contemporanea*, *Adamantiu* 11 (2005), pp. 9-38
- Frede 1999: M. Frede, *Epilogue*, in Algra – Barnes – Mansfeld – Schofield 1999, pp. 771-797
- Hadot 1987: P. Hadot, *Théologie, exégèse, révélation, écriture dans la philosophie grecque*, in Tardieu 1987, pp. 13-34
- Karamanolis 2006: G. Karamanolis, *Plato and Aristotle in Agreement? Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry*, Oxford 2006
- Lang 2001: U.M. Lang, *John Philoponus and the Controversies over Chalcedon in the Sixth Century. A Study and Translation of the Arbitrator*, Leuven 2001
- Morau 1984: P. Morau, *Der Aristotelismus bei den Griechen*, vol. II: *Der Aristotelismus im I. und II. Jh.n. Chr.*, Berlin-New York 1984
- Saffrey – Westerink 1968: H.D. Saffrey – L.G. Westerink, *Proclus. Théologie Platonicienne*, Texte établi et traduit, vol. I, Paris 1968
- Sedley 2003: D. Sedley, *Philodemus and the Decentralisation of Philosophy*, *Cronache Ercolanesi* 33 (2003), pp. 31-42
- Tardieu 1987: M. Tardieu (éd.), *Les règles de l’interprétation*, Paris 1987
- Tornau 2000: Ch. Tornau, *Die Prinzipienlehre des Moderatos von Gades. Zu Simplikios in Ph. 230,34-231,24 Diels*, *Rheinisches Museum* 143 (2000), pp. 197-220
- Turner 2006: J. Turner, *The Gnostic Sethians and Middle Platonism: Interpretations of the Timaeus and Parmenides*, *Vigiliae Christianae* 60 (2006), pp. 9-64