

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI SALERNO



DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI
DOTTORATO IN RICERCHE E STUDI SULL'ANTICHITÀ, IL
MEDIOEVO E L'UMANESIMO DI SALERNO (RAMUS)
CURRICULUM 2: FILOSOFIA
DELL'ETÀ ANTICA, TARDO-ANTICA, MEDIEVALE E
UMANISTICA
(FITMU)
XXIX Ciclo
Coordinatore: Chiar.mo Prof. Giulio d'Onofrio

Titolo Tesi di Dottorato:
"Logica, metafisica e teologia.
La ricezione del *Parmenide* nel medioplatonismo"

Tesi di dottorato di:
Chiara Bonuglia

Tutor:
Chiar.mo Prof. F. Ferrari

Tutor:
Chiar.mo Prof. Ch. Helmig

Co-tutor:
Chiar.mo Prof. F. Fronterotta

ANNO ACCADEMICO 2016/2017

Logica, Metafisica e Teologia.
La ricezione del *Parmenide* nel Medioplatonismo

Indice

Introduzione	1
I – L’interpretazione Logica del <i>Parmenide</i>	32
§ 1.1 Il <i>Parmenide</i> , confutazione o esercizio logico?	33
§ 1.2 Alcinoo	38
§ 1.3 Lucio e Nicostrato	53
§ 1.4 Calveno Tauro e l’esegesi di <i>Parm.</i> 152d-153b	66
II – L’interpretazione ‘Metafisica’ del <i>Parmenide</i>	72
§ 2.1 L’Accademia antica	72
§ 2.1.1 Speusippo	79
§ 2.1.2 Senocrate	97
§ 2.2 Eudoro d’Alessandria e la rinascita del pitagorismo	103
§ 2.3 L’esegesi matematizzante del platonismo.	
Nicomaco di Gerasa e Teone di Smirne	127
§ 2.3.1 Nicomaco di Gerasa	128
§ 2.3.2 Teone di Smirne	148
§ 2.4 Moderato di Gades	158
III – L’interpretazione Teologica del <i>Parmenide</i>	180
§ 3.1 Numenio di Apamea	180
§ 3.2 Alcinoo	201
§ 3.3 L’ Anonimo Commentario al <i>Parmenide</i>	213
Conclusioni	241
Bibliografia	243

Premessa

Questo studio è il frutto di una ricerca sul *Parmenide* di Platone e si concentra sulla sua ricezione nell'epoca medioplatonica. Tale ricerca prosegue i miei passati studi su Platone, un autore a me particolarmente caro, al quale ho dedicato molto tempo e la cui lettura ha caratterizzato i miei scorsi anni. Negli ultimi tre, in particolare, ho avuto l'opportunità di approfondire il 'medioplatonismo', un periodo della storia della filosofia antica di cui conoscevo poco, e che è giunto ad appassionarmi. Ringrazio il Prof. Franco Ferrari, che ha sicuramente acceso in me l'interesse per questi studi, nei confronti del quale nutro una grande stima e anche un grande affetto. A Lui esprimo un ringraziamento speciale. Desidero manifestare la mia sincera gratitudine nei confronti del Prof. Francesco Fronterotta. Le Sue lezioni, ormai molti anni fa, furono illuminanti; oggi, la Sua competenza, la Sua disponibilità e serietà, continuano ad essere per me motivo di grande crescita. Entrambi hanno supervisionato e guidato la mia ricerca ed esprimo Loro la mia riconoscenza.

Ringrazio molto il Prof. Christoph Helmig che ha accolto con entusiasmo la mia co-tutela all'università di Köln, aiutandomi e supportandomi. Ringrazio anche il Prof. Michele Abbate, che spesso mi ha aiutata nel corso della ricerca, offrendomi sempre validi consigli, aiuti e un costante appoggio.

Ancora, desidero ringraziare il Prof. Giulio d'Onofrio, per il Dottorato FiTmu, per la presenza, la costanza, la guida. Ringrazio poi il Prof. Armando Bisogno e il Dr. Renato de Filippis per il Loro costante affiancamento nelle attività del dottorato.

Per i consigli, le osservazioni e la disponibilità dimostratami, sento di dover ringraziare il Prof. Riccardo Chiaradonna, la Prof. Angela Longo, e ancora, il Dr. Federico Maria Petrucci, e la Prof. Angela Ulacco. Ognuno di Loro, per motivi diversi, mi ha aiutata e a ciascuno vorrei esprimere la mia gratitudine. In particolare, vorrei dichiarare il mio debito nei confronti delle ricerche e degli studi condotti da Riccardo Chiaradonna e da Federico M. Petrucci, di cui mi sono avvalsa ampiamente per la scrittura della presente tesi di Dottorato.

La mia riconoscenza va alla signora Serafina Figliuzzi, ex docente di lingua greca e latina, che in anziana età ha avuto la grande pazienza di insegnarmi il greco antico. Il suo amore per il sapere e la sua disposizione a dividerlo mi hanno arricchito moltissimo.

Ringrazio per la loro umanità e generosità, Anna Pavani e Ogul Öncel, entrambi mi hanno aiutata offrendomi amicizia e sostegno a Köln, rivelandosi ora due amici.

Agli amici numerosi e preziosi, esprimo la mia graditudine. La loro vicinanza è stata per me fondamentale.

Grazie a Jacopo, il cui ampio sorriso mi ha sempre rassicurato donandomi anche nelle giornate più dure la leggerezza necessaria con cui ingannare le difficoltà. La sua costante presenza è stata per me preziosa e insostituibile. Per il sostegno, grazie a Stefano Ricciutelli, a Natale Mirti, a Francesca Condò, a zio Giancarlo. Grazie ai colleghi del Dottorato, in particolare a Federica d'Ercole e a Daniele

Granata, ora fidati amici.

Desidero riservare un pensiero ai miei genitori, per il loro supporto e per il loro impegno. Senza la forza e l'ottimismo di mia madre e senza la curiosità intellettuale di mio padre, le cui domande mi hanno da sempre accompagnata e stimolata, non sarei giunta a questo traguardo. Loro due mi hanno insegnato l'importanza dell'onestà, il valore del lavoro e il rispetto per gli altri e a loro devo un'immensa gratitudine.

Infine, un grazie speciale a mia sorella, Ilaria, sulla quale ho sempre potuto contare e che mi ha aiutata incondizionatamente. Più di tutto desidero ringraziarla per ciò che è diventata, per essersi dimostrata una donna forte, risolutiva e coraggiosa. L'ammirazione che oggi nutro nei suoi confronti non fa che accrescere ulteriormente la stima che già provavo per lei.

Ringrazio tutti coloro che mi sono stati accanto e che direttamente e indirettamente hanno contribuito alla scrittura della mia tesi di Dottorato, delle cui lacune ed eventuali refusi la responsabilità è soltanto mia.

Roma, giugno 2017

Non è possibile esprimere con adeguate parole il mio debito nei confronti di una persona a me tanto cara, assieme alla quale ho condiviso il meglio e il peggio dei miei anni e con la quale ho potuto sperimentare una reale empatia. A lei, la mia più grande amica, sono legata dal vincolo dell'amicizia, grazie al rapporto vero e duraturo che ho avuto l'opportunità e la fortuna di provare.

A lei un mio sentito grazie, per la sincerità, il sostegno, l'impegno. Per avermi spronata, per aver creduto in me, per lo spirito di condivisione, per l'ostinatezza, l'attenzione che mi ha dimostrato; a suggello dell'amicizia passata e per la fiducia che nutro in lei, le dedico questo scritto.

Ad Alice

Introduzione.

Finalità della ricerca

Il presente studio ha il fine di stabilire il ruolo che il *Parmenide* di Platone ha avuto nella filosofia medioplatonica. La presente ricerca si prefigge dunque di rispondere a una domanda chiave: il *Parmenide* era integrato nelle letture e nelle esegesi dei medioplatonici? E, se sì, che ruolo rivestiva in esse? Tale quesito sarà affrontato prendendo in considerazione alcuni fra i più importanti autori medioplatonici ed esaminando, per ognuno, quegli aspetti del loro pensiero che verosimilmente mostrano una dipendenza dal *Parmenide* platonico. In via preliminare, va sottolineato che questo tema presenta difficoltà peculiari nella misura in cui in tutti i testi medioplatonici che ci sono pervenuti, spesso in forma indiretta e frammentaria, la presenza del *Parmenide* appare piuttosto marginale e a stento dimostrabile. E tuttavia, come tenterò di mettere in luce, negli scritti di cui disponiamo sono comunque rintracciabili degli elementi che giustificano l'ipotesi di una ricezione specifica e in un certo senso rilevante del dialogo nel medioplatonismo.

Ogni autore verrà dapprima presentato in maniera generale, inquadrandone di volta in volta il contesto filosofico e le dottrine centrali. In seguito, verranno esaminati i passi più promettenti per la presente ricerca, al fine di mostrare particolari concezioni e teorie riconducibili a, o ricavabili da, quanto stabilito da Platone nel *Parmenide*. Nella maggior parte dei casi le connessioni riscontrate fra il *Parmenide* e l'autore affrontato consistono in similitudini terminologiche, affinità contenutistiche, e riproposizioni di tematiche presenti nel *Parmenide*. In ogni caso, la chiusura di ogni sezione (ognuna corrispondente all'esame di un autore, o di uno o più specifici nuclei dottrinali), presenterà delle brevi conclusioni generali, nelle quali saranno espressi dei giudizi relativi all'eventuale presenza e al ruolo del *Parmenide*.

La divisione in capitoli della presente ricerca, strutturata in interpretazioni 'logiche', 'metafisiche' e 'teologiche'¹, è ricalcata dal commentario al *Parmenide* di

¹ Nonostante queste categorie rappresentino dei 'contenitori tematici', esse non vanno prese rigidamente, poiché costituiscono perlopiù un criterio organizzativo atto a disporre l'argomento in maniera più ordinata.

Proclo. In quest'opera (631.11-641.14)², Proclo distingue in maniera piuttosto netta questi tre filoni interpretativi ricavandoli dalla tradizione precedente, e fornisce in questo modo una prova dell'effettiva esistenza di una relativamente ampia tradizione esegetica del *Parmenide*³. Tuttavia, Proclo non accosta nessun nome alle linee interpretative da lui individuate, dunque non è affatto semplice capire a chi egli alludesse. La scansione procliana, ad ogni modo, lascia spazio per ammettere che egli non si riferisse solamente ai suoi più vicini predecessori neoplatonici, ma autorizza ad ipotizzare anche l'esistenza di interpretazioni del *Parmenide* pre-plotiniane. Ciò che è stabilito da Proclo rappresenta una buona — ma non l'unica — motivazione per esaminare in maniera più approfondita e puntuale l'eventualità di una ricezione medioplatonica del *Parmenide*.

Su questa base, il fine della presente indagine non è solo dimostrare che il *Parmenide* fosse letto durante il medioplatonismo, vagliando di volta in volta in modo rigoroso le basi per questa ipotesi, ma anche e soprattutto cogliere le ripercussioni che la sua validazione ha nella considerazione che abbiamo dei medioplatonici. Ciò implica che talvolta l'analisi, a partire dall'ipotetica presenza del *Parmenide* in alcuni autori, giungerà a negarne l'effettiva veridicità. Il lettore di queste pagine vi troverà, quindi, perfino dei giudizi critici nei confronti di alcuni studi che hanno accreditato l'ipotesi che il *Parmenide* sia stato rilevante nel medioplatonismo. Ad esempio, nella sezione dedicata all'Anonimo Commentario al *Parmenide* si giungerà a respingere la tesi di G. Bechtle, il quale propose una datazione medioplatonica dello scritto⁴. D'altro canto, emergeranno numerosi e interessanti testimonianze a conferma del fatto che il *Parmenide* fosse letto e usato in modo pregnante dagli autori medioplatonici. Tali conferme si dimostreranno decisive per stabilire che il *Parmenide* ha avuto delle ripercussioni non trascurabili sul pensiero medioplatonico.

Questa ricerca mira a stabilire che:

² C. Luna / A.-Ph. Segonds (éd.), *Proclus. Commentaire sur le Parménide de Platon*, t. I-V (8 voll.), Les Belles Lettres, Paris 2007-2013.

³ È bene notare sin da subito che Proclo non parla esplicitamente di 'interpretazioni metafisiche' del *Parmenide*. Egli, piuttosto, si esprime affermando che vi erano alcuni interpreti i quali vedevano nel *Parmenide* un'indagine sull'Essere (περὶ τοῦ ὄντος; Procl. *In Parm.* 635.33) e relativa ai 'πράγματα'. La modalità di intendere questo tipo di interpretazioni come 'metafisiche' o 'ontologiche' corrisponde a una maniera moderna di riassumere l'atteggiamento esegetico di cui parlerebbe Proclo. Cfr. G.-R. Morrow / J.-M. Dillon (eds.), *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*, Princeton University Press, Princeton 1987, p. 32.

⁴ G. Bechtle, *The Anonymous Commentary on Plato's 'Parmenides'*, Verlag Paul Haupt, Bern-Stuttgart-Wein 1999.

- 1) Il *Parmenide* — in particolare la seconda parte del dialogo (*Parm.* 137b1-166c5) — ha costituito per molti medioplatonici una sorta di modello argomentativo per la trattazione dei rapporti fra unità e molteplicità e, in maniera analoga, per quelli fra principio primo e principianti. In questo senso, il *Parmenide* avrebbe fornito una struttura logico-argomentativa di riferimento, utilizzata come supporto al *Timeo* e, in parte, per la *Repubblica*, che restano di fatto i testi principalmente interpretati e utilizzati dagli autori medioplatonici (con un'evidente priorità per la prima opera).
- 2) Alcuni filosofi medioplatonici ricorsero all'esercizio dialettico del *Parmenide*, in particolar modo alla prima serie di deduzioni logiche (*Parm.* 137c4-142a8), rintracciandovi un modello di riferimento per la 'teologia negativa'.
- 3) Più in generale, il presente studio contribuirà alla comprensione delle dinamiche legate alla diffusione del *corpus* platonico, gettando luce su aspetti decisivi dello sviluppo del medioplatonismo come la sistematizzazione del pensiero platonico, la generale tendenza alla 'teologizzazione' del paradigma eidetico e la formulazione di gerarchie ontologico-metafisiche.

Il *Parmenide* di Platone: alcuni cenni

Secondo l'ordine tetralogico tradizionalmente adottato dagli editori antichi e moderni⁵, il *Parmenide* è il primo dialogo della terza tetralogia. Esso è conservato da tre testimoni primari principali: il *Bodleianus Clarkianus* 39 (*codex B*), che è il più importante fra quelli in nostro possesso in quanto contiene le prime sei tetralogie platoniche; il *Venetus* (*codex T*, *Append. Class.*, IV, I, coll. 542); il *Vidobonensis Suppl. Gr. 7* (*codex W*)⁶. Diogene Laerzio riporta come sottotitolo del dialogo 'Sulle

⁵ Le opere di Platone sono state divise in nove gruppi di quattro da Trasillo, l'astrologo e grammatico vissuto alla corte di Tiberio. Non è del tutto certo che Trasillo fu il primo a curare la raccolta dei testi platonici, poiché vi sono alcune tracce che farebbero pensare a una divisione tetralogica o trilogica precedente all'epoca di Trasillo (Cfr. Mar. Ter. Varro, *De ling. lat.* VII 37; 88; Diog. Laert. *Vit. Phil.* III 56-62). Ad ogni modo, la divisione tetralogica è rimasta tradizionale ed è ancora impiegata, ad esempio, nell'edizione *Oxonienae* di Platone.

⁶ Tra i testimoni secondari vale la pena richiamare il *Tubingensis* M b 14 (*codex C*) e il *Marcianus gr.* 185 (*codex D*, coll. 576), talvolta portatori di lezioni di un certo interesse, benché probabilmente non antiche. Vi è poi un certo numero di papiri e alcune testimonianze relative al dettato del *Parmenide* ricavabili dalla tradizione indiretta. Cfr. F. Fronterotta, *Guida alla lettura del Parmenide di Platone*, Laterza, Bari 1998, pp. 6-8.

idee' (Περὶ ἰδεῶν), il che fa evidentemente riferimento al contenuto dell'opera, mentre con la caratterizzazione come λογικός egli ne definì l'orientamento filosofico generale, identificandolo, appunto, come 'logico' assieme al *Politico*, al *Cratilo* e al *Sofista*⁷.

Gli studiosi sono generalmente concordi nel collocare la stesura del dialogo fra il 370 e il 365 a.C. determinando, in questo modo, che il *Parmenide* apparterebbe alla fase matura della produzione letteraria di Platone. Probabilmente esso è stato scritto in seguito al *Fedone*, alla *Repubblica* e al *Menone*, e prima dei 'dialoghi dialettici', ossia il *Sofista* e il *Politico*.

Ad ogni modo, è difficile stabilire con certezza quale sia la data di composizione del dialogo, come, in generale, la stessa operazione risulta difficoltosa anche per molti degli altri dialoghi platonici. Inoltre, va tenuto presente che è probabile che Platone avesse l'abitudine di tornare a più riprese sui suoi dialoghi, revisionandoli e perfezionandoli; tutto ciò complica ulteriormente la questione della datazione degli scritti⁸. Tuttavia, esistono dei criteri grazie ai quali possiamo stabilire delle collocazioni temporali indicative; ad esempio, il fatto che il *Parmenide* presupponga la cosiddetta versione *standard* della teoria delle idee platonica⁹, ci permette di stabilire che il *Parmenide* debba appartenere a una fase piuttosto avanzata della produzione platonica.

Il *Parmenide* rappresenta senza dubbio uno fra i più enigmatici dialoghi di Platone. La complessità di questo testo ha fatto sì che molti filosofi, dall'antichità ad oggi, si siano cimentati nel proporre delle interpretazioni del dialogo volte a stabilirne l'argomento principale e a decifrarne i contenuti. Proprio l'opacità relativa al tema principale del *Parmenide* ha permesso che esso si prestasse ad essere interpretato in vari modi, a seconda degli orientamenti filosofici e degli interessi specifici degli

⁷ Cfr. Diog. Laer. *Vit. phil.* III 49.

⁸ Cfr. F. Ferrari (a cura di), *Platone. Parmenide*, Bur, Milano 2004, Introd. pp 18-20. Cfr. anche M. Vegetti, *Solo Platone non c'era*, in «Paradigmi», 62 (2003), pp. 261-277, particul. p. 263. Segnalo che nel corso della scrittura, relativamente al *Parmenide*, farò riferimento all'edizione di F. Ferrari appena indicata.

⁹ Con versione 'standard' intendo la dottrina delle idee platonica come presentata nel *Fedone*, nella *Repubblica* e nel *Simposio*, che presenta una caratterizzazione delle idee come fisse, immutabili, imperituro e del tutto trascendenti rispetto ai sensibili che ne partecipano e ne costituiscono le copie divenienti.

autori che se ne servirono¹⁰.

In linea di massima, le diverse linee interpretative del dialogo possono essere ridotte a due filoni principali: quello ‘metafisico-positivo’ e quello ‘logico-critico’¹¹. Il primo tipo di esegesi vede la possibilità di rintracciare nel *Parmenide* una dottrina positiva di Platone. A questa modalità aderirono, ad esempio, i neoplatonici, che vedevano nel *Parmenide* una trattazione della teoria dell’uno superessenziale, i cui rapporti con ciò che da esso deriva sarebbero stati indagati soprattutto nelle serie deduttive che costituiscono la *γυμνασία* contenuta nel dialogo (coincidente con la ‘seconda parte’ del *Parmenide*¹²). L’altro filone interpretativo intende l’esercizio dialettico come una *reductio ad absurdum* dell’eleatismo¹³, portavoce del quale sarebbe il personaggio di Parmenide (assieme a Zenone), e la cui presenza è legata soprattutto alla maniera ‘fisicista’ di intendere i rapporti di partecipazione connessi alla teoria delle idee platonica. La seconda modalità di interpretare il *Parmenide*, nel suo versante più propriamente logico-analitico, legge la seconda parte del *Parmenide* come un esercizio finalizzato all’acquisizione di una strumentazione logico-linguistica legata alla sintassi e alla connessione fra i concetti¹⁴.

¹⁰ Per una breve rassegna sulla storia delle interpretazioni del *Parmenide* si veda, F. Fronterotta, *Guida alla lettura del Parmenide...*, *op. cit.*, pp. 106-122.

¹¹ Cfr. F. Ferrari, *Platone. Parmenide*, *op. cit.*, Introd. pp. 11-18; cfr. anche Id., *Unità e oggetto del Parmenide. Problemi e proposte*, in M. Barbanti / F. Romano (a cura di), *Il Parmenide di Platone e la sua tradizione. Atti del III Colloquio Internazionale del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo*, Cuecm, Catania 2002, pp. 85-107.

¹² Con ‘seconda parte’ intendo la porzione del dialogo che si estende da 137b1 a 166c5, ossia tutta la serie di argomentazioni logiche che costituiscono l’esercizio dialettico del *Parmenide*. Un autore contemporaneo che aderisce all’interpretazione metafisico-ontologica è, ad esempio, J. Halfwassen, *Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin*. 2., erweiterte Auflage, Saur, München-Leipzig 2006² (Teubner, Stuttgart 1992¹), p. 265 e sgg.

¹³ Per questa modalità interpretativa, si veda soprattutto H.-F. Cherniss, *Parmenides and the «Parmenides» of Plato*, in «American Journal of Philology», 53 (1932), pp.122-138 (rist. in L. Tarán [ed.], *Selected Papers*, Brill, Leiden, pp. 281-297; G. Calogero, *Studi sull’eleatismo*, tipografia del Senato, Roma 1932, cap. V, il «*Parmenide*» platonico, pp. 269-311; Id., *Plotino, Parmenide, e il «Parmenide»*, in Atti del Convegno internazionale sul tema: ‘Plotino e il neoplatonismo in Oriente e in Occidente’, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1974, pp. 49-59.

¹⁴ Il ‘padre’ di questa linea interpretativa fu G. Ryle, il quale inaugurò la modalità di leggere il *Parmenide* in chiave logico-analitica. Cfr. G. Ryle, *Plato’s ‘Parmenides’*, in «Mind», 48 (1939), pp. 129-151, particul. p. 145 (= R.-E. Allen [ed.], *Studies in Plato’s Metaphysics*, Routledge and Kegan Paul, London 1965, pp. 97-147). Degno di nota per gli studi ‘analitici’ del *Parmenide* è J. Akrill, il quale riconoscerebbe nel *Parmenide* la prima esibizione di un nuovo orientamento platonico, la cui filosofia nei dialoghi tardi avrebbe il compito di indagare le relazioni che sussistono fra i concetti attraverso lo studio del linguaggio. Questo compito si darebbe in contrapposizione alla modalità propria dei dialoghi platonici giovanili, nei quali Platone avrebbe avuto lo scopo di comprendere il mondo sensibile. Secondo Akrill, nei dialoghi maturi Platone avrebbe esibito una dottrina delle idee secondo la quale esse non sono più caratterizzate da un preciso statuto ontologico, essendo invece concepite come strumenti *a priori* per la definizione del significato delle parole e in grado di garantire la significatività del discorso. Cfr. J.-L. Akrill, *ΣΥΜΠΛΟΚΗ ΕΙΔΩΝ*, in «Bulletin of the Institute of

Il fatto che il *Parmenide* si presti ad essere interpretato in vari modi, sia dagli interpreti moderni, sia, come vedremo più avanti, da quelli antichi, dipende fondamentalmente dall'ambiguità insita nel dialogo stesso. Non solo, infatti, non viene esplicitato quale sia l'oggetto specifico che gli interlocutori del dialogo si propongono di indagare, ma il *Parmenide* stesso si presenta scisso in due parti, le quali sono tanto diverse l'una dall'altra da rendere difficoltoso il collegamento fra le due¹⁵. In effetti, nonostante si possa riconoscere una certa continuità nelle due parti che costituiscono il *Parmenide*, il problema dell'unità del dialogo costituisce una delle difficoltà maggiori nell'interpretazione dell'opera platonica.

Il *Parmenide* prende avvio dalla proposta di Socrate di rileggere la prima ipotesi del primo argomento di Zenone¹⁶. Quest'ultimo, a sua volta, intendeva difendere la tesi parmenidea dell'unità del tutto attraverso la confutazione dell'ipotesi 'che i molti siano' (127d6-128e4). Le contraddizioni mostrate da Zenone relativamente all'ammissione della molteplicità si scontrano con la tesi dell'esistenza delle realtà intelligibili, separate dal mondo empirico che Socrate vi appone. Socrate, dunque, ricorre alla formulazione della dottrina delle idee come obiezione alle assurdità che secondo Zenone deriverebbero dall'accettare la molteplicità del reale. Ogni cosa empirica, infatti, sarebbe secondo Socrate 'una' in virtù della partecipazione all'idea dell'unità, e 'molteplice' secondo la partecipazione all'idea di molteplicità, non determinando in questo modo che unità e molteplicità (in quanto contraddittori l'uno rispetto all'altro) coesistano nello stesso tempo e relativamente allo stesso sensibile, se non per partecipazione a dei diversi corrispettivi eidetici. In questo modo, secondo Socrate, la teoria delle idee platonica sarebbe in grado di sciogliere tutte le contraddizioni che Zenone connette alla molteplicità sensibile¹⁷, l'ammissione della quale, secondo Zenone, avrebbe comportato un'infrazione del

Classical Studies», 2 (1955) (= R.-E. Allen, *Studies in Plato's Metaphysics*, *op. cit.*, pp. 199-206 e = G. Vlastos (ed.), *Plato I: Metaphysics and Epistemology*, Doubleday & Anchor, New York 1970, pp. 201-209). Le intuizioni di Akrill, furono in un certo senso estremizzate da G. Owen, per il quale si veda soprattutto, G.-E.-L. Owen, *Platon on not-Being*, in G. Vlastos, *Plato I...op. cit.*, pp. 223-267 (= G.-E.-L. Owen [ed. by M. Nussbaum], *Logic, Science and Dialectic, Collected Papers in Greek Philosophy*, Cornell University Press, Ithaca-New York, pp. 104-137).

¹⁵ G. Ryle ipotizzò che il *Parmenide*, così come lo conosciamo, rappresenterebbe, in realtà, l'unione di due scritti diversi; cfr. G. Ryle, *Plato's Progress*, Cambridge University Press, Cambridge 1966 (tr. it. M. Stefanoni, in G. Cambiano, *Per una lettura di Platone*, Guerini e Associati, Milano 1991, pp. 220-226).

¹⁶ Sembra che Zenone avesse scritto un'opera costituita di quaranta argomenti atti a mostrare l'assurdità della tesi della molteplicità dell'essere. Cfr. Procl. *In Parm.* 694, 23-25.

¹⁷ Cfr. F. Fronterotta, *Guida alla lettura del Parmenide...*, *op. cit.*, pp. 10-11.

principio di non contraddizione¹⁸. Socrate, inoltre, nota che nel caso descritto non vi sarebbe alcun tipo di contraddittorietà; diversamente, invece, sarebbe se l'analisi di Zenone non si limitasse al campo sensibile ma pretendesse di valere anche per le realtà intelligibili, mostrando in questo modo che l'idea dell'unità sarebbe in sé molteplice e quella di molteplicità sarebbe in sé una. In altre parole, secondo Socrate, l'opposizione fra uno e molteplice, e il riconoscimento che la stessa cosa possa essere simile e dissimile (129b1-c2), considerata sul piano sensibile non recherebbe problemi, poiché il meccanismo della partecipazione dei sensibili alle forme sarebbe in grado di disinnescare quella che agli occhi di Zenone doveva implicare una inaggirabile contraddittorietà. La partecipazione 'verticale' fra sensibile e idea non comporta infatti l'identificazione del sensibile con la forma che è di per sé inalterabile. Al contrario, seria e problematica sarebbe la medesima questione applicata alla dimensione intelligibile. Il mondo delle idee platoniche è infatti costituito di Forme di per sé autosufficienti e perfette che non debbono la loro esistenza, né tantomeno il predicato che essenzialmente pertiene loro, a un'altra entità cui esse debbano partecipare a loro volta. La partecipazione, in effetti, non ha valenza biunivoca; essa funziona solamente per i sensibili.

Ad ogni modo, Zenone, aderendo al monismo parmenideo, e in particolare a un monismo di tipo predicazionale (per il quale ogni singola realtà si identifica nella sua totalità con il predicato che la definisce), non riconosce la validità dell'argomento di Socrate. Secondo Zenone, infatti, la partecipazione delle idee da parte dei sensibili determinerà anch'essa delle assurdità: se il sensibile coincide totalmente con l'idea partecipata ciò comporterà la conseguenza assurda che l'idea, in quanto presente nella sua interezza nei particolari che la partecipano, si troverà ad essere separata da se stessa (131b1-2); oppure, se il sensibile partecipa solamente di una parte dell'idea, la partecipazione apporterà una scissione dell'idea nella quale sarà inevitabilmente introdotta la molteplicità, facendo sì che essa non sia più essenzialmente una.

Tutte le difficoltà ravvisate da Zenone contro l'accettazione dell'ipotesi del pluralismo ontologico e della teoria delle idee fanno in realtà capo a una concezione essenzialmente fisicista e fisicizzante delle relazioni di partecipazione che sono intese da Zenone 'alla lettera', cioè come un concreto 'prendere parte' del sensibile all'idea partecipata. Allo stesso tempo, una tale concezione si basa sull'adozione di una

¹⁸ Cfr. F. Ferrari, *Platone. Parmenide, op. cit.*, Introd. p. 30.

prospettiva che schiaccia totalmente la dimensione predicativa su quella identitaria¹⁹. Al contrario, Socrate, nel suo ragionamento, ricorre alla distinzione tra l' 'è' identitario e l' 'è' copulativo (o partecipativo) che consente di salvaguardare la separazione fra idee e sensibili, riabilitando in qualche modo anche il dato fenomenico²⁰ e la molteplicità che caratterizza il mondo sensibile.

La prima parte del *Parmenide* rivela dunque l'impossibilità di conciliare due posizioni fondamentalmente antitetiche: quella eleatica, che intende la partecipazione in termini spazializzanti e la analizza con categorie mereologiche, e dall'altra parte quella platonica, esibita tramite il personaggio di Socrate, che ricorre alla partecipazione come uno strumento efficace per mostrare l'incommensurabilità fra idea e partecipante e per meglio specificare il relativo rapporto di 'modello/copia'.

La concezione esposta da Socrate si serve inevitabilmente del concetto di separazione ontologica fra le forme e i particolari partecipanti. Quest'ammissione determina però un'ulteriore conseguenza. Se, infatti, le forme devono essere concepite nella loro assoluta austerità come è possibile che esse siano conosciute?

In seguito al dibattito fra Socrate e Zenone, l'anziano Parmenide, che nel dialogo figurava come autorevole spettatore del confronto fra in due, giunge anch'egli a presentare delle argomentazioni critiche relative alla dottrina delle idee. Parmenide quindi, approfondisce la questione dell'estensione del campo eidetico (affronta cioè il problema di quali oggetti debbano ammettere un'idea corrispondente), esamina la nozione di partecipazione e infine affronta il tema della conoscibilità delle idee da parte degli uomini a partire dall'assunto della loro separatezza ontologica.

In questo modo Parmenide arriva ad ipotizzare che un eventuale interlocutore, pur se avverso alla teoria delle idee esposta da Socrate, a un certo punto potrebbe perfino acconsentire ad essa, fermo restando, però, che alle idee, così come profilate da Socrate, sia del tutto negata la possibilità di una loro conoscenza da parte degli uomini (135a4-5). Ecco che, in questo modo, nel dialogo è proclamata quella che è definita essere 'la difficoltà più grande' (μέγιστον δὲ τόδε, 133-135b4). Se infatti si assume fino in fondo che le idee esistono in sé e per sé (αὐτὰ καθ'αὐτά), mentre le cose empiriche esistono solamente in virtù della partecipazione alle idee; e se si accetta la netta separazione (χωρισμός) fra i due mondi (quello dell'essere proprio

¹⁹ Cfr. *Ivi*, pp. 31-33.

²⁰ Cfr. *Ivi*, p. 35.

delle idee, e quello del divenire proprio dei sensibili), allora bisognerà anche ammettere la totale inconoscibilità delle idee da parte degli uomini. Inoltre, dati questi assunti come premesse, ne risulterà anche che esiste una scienza che pertiene gli intelligibili e un'altra che assume come contenuto le cose cose empiriche; gli uomini, appartenendo alla sfera sensibile non avranno in alcun modo accesso alle verità dei generi superiori, pertendendo loro solamente la 'conoscenza' dei sensibili. Se ciò è vero, accadrà inoltre che, dall'altro versante, chi possieda la scienza suprema delle idee sarà necessariamente la divinità, con la conseguenza che quest'ultima, relegata al mondo delle forme e limitata dalla invalicabile separazione ontologica, non potrà esercitare alcuna azione sulle cose umane né, tantomeno, conoscerle²¹.

Alla fine, l'ipotesi eidetica introdotta da Socrate determina due difficoltà principali, entrambe legate al presupposto del χωρισμός ontologico sul quale si appoggia la dottrina delle idee stessa. Assunta seriamente la partecipazione, ne conseguiranno, dunque, i seguenti interrogativi:

- se le idee sono partecipate dalle cose, potranno esse conservare il loro *status* di enti supremi che si definiscono in base alla loro perfezione e fissità? È dunque ammissibile una partecipazione che tenga conto e rispetti una così netta separazione come quella che caratterizza la 'teoria dei due mondi' platonica?

E, dal versante eidetico:

- se le idee sono radicalmente separate, in che modo esse possono essere partecipate dalle cose empiriche?²²

Il collegamento fra la prima e la seconda parte del *Parmenide* dovrebbe connettersi a questi due interrogativi. Vediamo in che modo.

Parmenide sembra arrestarsi di fronte al fatto che le idee sembrano veramente non essere conoscibili per gli uomini. Eppure, egli afferma: 'se qualcuno, di fronte a tutte le difficoltà appena enumerate e ad altre simili, non sarà disposto ad ammettere che esistono forme degli enti e non separerà una forma determinata per ciascun

²¹ Cfr. F. Fronterotta, *Guida alla lettura del Parmenide...*, *op. cit.*, pp. 75-77.

²² Cfr. *Ivi*, p. 78. Interessante è la soluzione di F. Ferrari, il quale riconosce che la separazione fra idee e partecipanti potrebbe essere intesa come una separazione di tipo asimmetrico. In quest'ottica sarebbero solamente le idee ad essere veramente separate, nella misura in cui esse sono del tutto autosufficienti. I sensibili, al contrario, dal momento che non esistono in se stessi, non potrebbero dirsi del tutto separati, poiché dipendenti dalle idee cui essi partecipano. La nozione di separazione, spiegata in questo modo, avrebbe anche il vantaggio di recuperare il peculiare significato di 'somiglianza' che si dà nella relazione 'modello/copia', tipica della descrizione dei rapporti fra idee e partecipanti (accanto alla relazione di 'causa/causato'). Anche in quest'ultimo caso, sarebbero i sensibili (copia) a somigliare alle forme (modelli), e non viceversa. Cfr. F. Ferrari, *Platone. Parmenide*, *op. cit.*, Introd. pp. 93-96.

singolo tipo di realtà, non avrà dove rivolgere il pensiero perché non è disposto a concedere che esista un'idea sempre identica di ciascuno degli esseri, e così facendo distruggerà completamente la potenza delle dialettica (δύναμις τοῦ διαλέγεσθαι)²³.

Nonostante tutte le difficoltà implicate nell'ammissione della partecipazione, Parmenide sembra in qualche modo comprendere la rilevante portata filosofica dell'ipotesi eidetica. Ciò nonostante, a questo punto del dialogo, Parmenide sposta la discussione sulla pertinenza metodologica delle argomentazioni di Socrate. Parmenide avvisa, quindi, che non basta essere consapevoli della necessità delle idee; occorre prima di tutto possedere delle solide basi logiche e dialettiche che rendano in grado di condurre l'argomentazione in maniera esatta. Socrate, nonostante lo slancio bello e divino che mostra spingerlo verso i ragionamenti (135d2-3), necessiterebbe ancora di una formazione adeguata in grado di sorreggere e difendere le sue affermazioni.

È dunque con questo monito che l'esercizio dialettico è inaugurato. Un esercizio propedeutico, dunque, alla formazione di un giovane filosofo, simile a quello di cui si era servito Zenone all'inizio del dialogo allorché aveva intenzione di confutare l'ammissione della molteplicità.

Parmenide fornisce allora delle direttive in base alle quali l'esercizio dovrà essere svolto. Bisognerà che vengano analizzate le conseguenze che derivano dall'ammettere un'ipotesi, sia ponendo l'ipotesi iniziale in maniera affermativa, sia in maniera negativa. Per entrambi i casi l'ipotesi andrà analizzata considerando l'oggetto dell'ipotesi da due differenti punti di vista, ossia in relazione a se stesso e in relazione alle altre cose²⁴.

Parmenide propone quindi di partire dalla propria ipotesi, ponendo, dunque, che l'uno sia e ipotizzando anche, secondo le linee direttive annunciate, che l'uno non sia. Ad ogni ipotesi (quella positiva: 'se l'uno è', e quella negativa 'se l'uno non è; εἴ τε ἓν ἐστὶν εἴ τε μὴ ἔν), corrisponderanno quattro serie deduttive: le prime due relative all'oggetto dell'ipotesi considerato prima in relazione a se stesso e poi in relazione alle altre cose; le seconde due, relative alle altre cose considerate prima in se stesse e poi considerate in rapporto all'oggetto dell'ipotesi. L'esercizio, in questo modo, sarà costituito da otto serie di deduzioni, quattro per ogni ipotesi di partenza.

Il fatto che Parmenide espliciti che si debba partire dall'uno in sé,

²³ Cfr. Plat. *Parm.* 135b5-c2. Trad. F. Ferrari.

²⁴ Cfr. F. Ferrari, *Platone. Parmenide.* Introd. pp. 102-104.

proponendo di esaminare la ‘sua’ ipotesi (τοῦ ἑνός αὐτοῦ; 137b3), lascerebbe spazio per pensare che l’oggetto della seconda parte del *Parmenide*, che coincide *in toto* con lo svolgimento dell’esercizio dialettico, tratti dell’uno del poema di Parmenide²⁵. In realtà non abbiamo elementi sufficienti per comprendere a che cosa propriamente corrisponda l’uno analizzato nelle serie deduttive della seconda parte del *Parmenide*.

Fra gli studiosi, vi è chi ha pensato di poter identificare l’uno delle serie deduttive con l’uno del poema di Parmenide, chi l’ha identificato con l’idea dell’unità (parallelamente all’idea della molteplicità identificata negli ‘altri dall’uno’)²⁶, oppure, ancora, chi con l’unità aritmetica o con la monade intesa come principio dei numeri²⁷.

Franco Ferrari fa giustamente notare i rischi della pretesa di voler identificare l’uno con una sola entità. Egli spiega che sarebbe più ragionevole abbandonare la convinzione che con il termine ‘uno’ Parmenide si stia riferendo alla medesima realtà in tutte le serie deduttive che costituiscono l’esercizio. Costituendo esso un allenamento dialettico, molto probabilmente l’oggetto dell’esercizio potrebbe non essere sempre lo stesso, proprio perché l’intento della γυμνασία potrebbe mirare ad affinare la metodologia, indipendentemente dagli oggetti trattati. Di fatto la γυμνασία offrirebbe spunti per identificare l’oggetto dell’esercizio in diversi modi senza del resto fornire elementi tali da poterne prendere per vero nessuno in maniera definitiva²⁸.

Dal canto nostro, sembrerebbe che Platone, nelle serie deduttive che costituiscono l’esercizio dialettico, stia rinviando al rapporto di partecipazione che si pone fra le idee e i sensibili²⁹. Probabilmente ogni serie deduttiva pone in esame un

²⁵ Cfr. L. Brisson, *Platone. ‘Parmenide’*, ed. it. a cura di A. Riccardo, Loffredo, Napoli 1998 p. 44 e sgg. (= L. Brisson, *Platon, Parménide*, Flammarion, Paris 1994); Id., *S’il (le monde) est un. La seconde partie du ‘Parménide’ de Platon considérée du point de vue de Parménide et de Zénon*, in M. Barbanti / F. Romano, *Il Parmenide di Platone... op. cit.*, pp. 41-57.

²⁶ Ad esempio, cfr. S.-C. Rickless, *How Parmenides Saved the Theory of Forms*, in «*Philosophical Review*», 107 (1998), pp. 501-554.

²⁷ Cfr. A. Graeser, *Prolegomena zu einer Interpretation des zweiten Teils des Platonischen ‘Parmenides’*, Haupt, Bern 1999, pp. 21 e *passim*; Id., *Platons ‘Parmenides’*, Steiner, Stuttgart 2003, pp. 41-51. Per una veloce trattazione dei vari modi di interpretare l’uno delle ipotesi del *Parmenide* si veda, F. Ferrari, *Platone. Parmenide*. Introd. pp. 124-128.

²⁸ F. Ferrari, *Platone. Parmenide*. Introd. pp. 128-130.

²⁹ Similmente alla posizione di F. Fronterotta, al quale rinvio per maggiore chiarezza. Cfr. F. Fronterotta, *Guida alla lettura del Parmenide... op. cit.*, pp. 89-91, 104-105; Id., *MEΘEXIΣ. La teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche. Dai dialoghi giovanili al Parmenide*, Scuola Normale Superiore, Pisa 2001, pp. 296-297. Cfr. anche R.-E. Allen, *Plato’s Parmenides*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1998, pp. 183-184 e C.-C. Meinwald, *Plato’s ‘Parmenides’*, Oxford University Press, Oxford 1991, p. 177 n. 10 e *passim*. (In entrambi questi due

aspetto della partecipazione la quale, effettivamente, trova delle risposte differenti a seconda se la si giudichi dal punto di vista eidetico oppure da quello dei sensibili. Con ciò si intende dire che quando, ad esempio, l' 'uno che è' è analizzato in relazione a se stesso, esso esibisce delle caratteristiche proprie delle idee intese al di fuori della partecipazione. Al contrario, quando l' 'uno che è' è analizzato in rapporto agli altri dall'uno, esso mostrerebbe le conseguenze per le idee poste in relazione alla partecipazione dei sensibili, ma sempre dal punto di vista dell'uno. Quando, invece, si analizzano le conseguenze degli altri dall'uno posti in relazione all' 'uno che è', (propriamente nella terza serie deduttiva), le conseguenze che ne derivano sarebbero valide per i partecipanti proprio perché analizzati dal punto di vista partecipativo, e così via per tutte le altre serie di deduzioni logiche. Si ritiene, dunque, che l' 'uno che è', posto in relazione agli 'altri dall'uno', potrebbe riassumere la situazione di generale paradigmaticità delle idee rispetto ai partecipanti, cioè ai molti che rappresentano la pluralità delle cose empiriche.

In generale, inoltre, molte delle aporie presenti nella prima parte del dialogo si ripresentano nel corso dello svolgimento dell'esercizio, nel quale spesso compaiono categorie spaziali, temporali (o concetti derivati dalle scienze matematiche), che funzionano come una sorta di categorie da applicare alla particolare situazione 'ontologica' che ogni serie potrebbe significare.

Alla luce di tutto ciò sembra lecito poter cogliere degli indizi che lascerebbero pensare che gli argomenti dibattuti nella prima parte del *Parmenide* possano essere gli stessi affrontati nella seconda parte, sebbene in questa essi siano trattati in maniera più astratta, in base a schemi logici e secondo la precisa metodologia proposta da Parmenide. Ad esempio, nella prima parte del *Parmenide* possiamo osservare che: 1) l'opzione della pluralità degli enti è vagliata per mezzo dell'applicazione del metodo ipotetico di Zenone; 2) la soluzione alle contraddizioni che emergono da questa ipotesi sono combattute da Socrate per mezzo della formulazione dell'ipotesi eidetica, che garantisce l'esistenza per ogni partecipante molteplice di un corrispettivo stabile e unitario (l'idea); 3) la difficoltà più grande enunciata da Socrate consisterebbe nel mostrare che l'idea è in sé contemporaneamente una e molteplice; 4) il meccanismo della partecipazione è analizzato da Zenone e da Parmenide in base a categorie spazializzanti e mereologiche.

studi gli autori considerano l'uno come assimilabile alla forma platonica in generale). Per questi spunti, cfr. F. Ferrari, *Platone. Parmenide, op. cit.*, Introd. p. 127 n. 224.

Tutti questi argomenti, ed altri ancora che non è possibile analizzare qui nel dettaglio, farebbero pensare che la corrispondenza ‘uno-idee’ o ‘uno-sfera intelligibile’, e quella ‘altri dall’uno-cose empiriche’, sia stata in qualche misura preannunciata nel corso delle prime argomentazioni del *Parmenide*.

Una differenza fra la prima e la seconda parte del *Parmenide* risiederebbe nel fatto che il dialogo fra gli eleati e Socrate, che è trattato nella prima parte, presenta degli argomenti aporetici che difficilmente possono essere risolti, a causa della mancanza di esperienza del giovane Socrate. Nella seconda parte, invece, la discussione tenuta fra Parmenide e il giovane Aristotele manifesterebbe una metodologia che, allorché acquisita, permetterebbe a Socrate di giungere a dimostrare la plausibilità della sua proposta e a sciogliere le aporie legate alla teoria delle idee.

Il fatto che l’esercizio abbia finalità propedeutiche non è inconciliabile con un’interpretazione della seconda parte del *Parmenide* che riconosce nell’oggetto dell’ipotesi un contenuto preciso. La metodologia che propone Parmenide deve essere adeguatamente esercitata proprio perché gli argomenti di cui Socrate mostrava di voler discutere meritavano di poggiare su una solida struttura logico-argomentativa. Non a caso, il metodo che l’esercizio intende potenziare è il metodo dialettico, notoriamente utilizzato da Platone per la ‘conoscenza’ delle idee.

La proposta di identificare l’uno delle ipotesi con la paradigmaticità eidetica, e gli altri dall’uno con i sensibili, presenta comunque dei limiti e delle difficoltà. Ad esempio, è difficile sostenere questa interpretazione senza chiedersi perché mai, allora, Platone avrebbe sottinteso le idee con ‘l’uno’, applicandovi delle categorie spaziali e temporali che risultano essere del tutto inadeguate alla costituzione stessa delle idee (essendo essenzialmente del tutto inalterabili e perfette)³⁰.

Si può concludere, allora, che l’esercizio dialettico costituisca una ginnastica filosofica di alto livello pur non ammettendo che Platone abbia qui trascurato l’oggetto del discorso. Ci sembra che l’ ‘uno’ e gli ‘altri dall’uno’, seppur non corrispondano puntualmente alle idee e ai partecipanti, indaghino in una maniera del tutto peculiare i rapporti di partecipazione fra sensibili e idee, analizzati da più punti di vista a seconda dell’articolazione delle serie deduttive.

Di seguito si propone uno schema nel quale compare la struttura delle serie

³⁰ Cfr. F. Fronterotta, *MEΘEXIS. La teoria platonica delle idee...*, op. cit., p. 293 e F. Ferrari, *Platone. Parmenide*, op. cit., Introd. p. 126.

deduttive del *Parmenide*, con le relative conseguenze cui giunge ognuna.

Serie:

Conseguenze:

1 ^a (137c4-142a8)	esamina le conseguenze per l'uno considerato in se stesso.	l'uno non partecipa dell'essere, e non possiede alcun tipo di determinazioni. Non è e non è uno; non può essere nominato né definito né opinato né conosciuto.
2 ^a (142b1-157b5)	esamina le conseguenze per l'uno in relazione agli altri (= uno che partecipa dell'essere).	l'uno possiede e può possedere ogni tipo di determinazione.
3 ^a (157b6-159b1)	esamina le conseguenze degli altri dall'uno considerati in rapporto all'uno che è.	gli altri dall'uno possiedono e possono possedere ogni tipo di determinazione.
4 ^a (159b2-160b4)	esamina le conseguenze per gli altri dall'uno considerati in rapporto a se stessi.	gli altri dall'uno non sono in grado di assumere alcun tipo di determinazione.
5 ^a (160b5-163b6)	esamina le conseguenze per l'uno che non è, considerato in rapporto agli altri dall'uno.	l'uno che non è (= che non si identifica con gli altri dall'uno = è diverso dagli altri dall'uno), possiede una serie di caratteristiche e non ne possiede alcune altre. Di esso, si dà scienza, conoscenza, opinione e discorso.
6 ^a (163b7-164b4)	esamina le conseguenze per l'uno che non è, considerato rispetto a sé.	l'uno che non è (= che non partecipa affatto dell'essere), non è, non sarà, né sarà mai in un certo modo; esso è privo di ogni tipo di

		determinazione.
7 ^a (164b5-165e1)	esamina le conseguenze per gli altri dall'uno, considerati in rapporto all'uno che non è.	gli altri dall'uno potranno solamente sembrare, ammettendo una serie di apparenze, compresa quella dell'unità (= appaiono uno ma non sono uno).
8 ^a (165e2-166c5)	esamina le conseguenze per gli altri dall'uno considerati in rapporto a se stessi e considerando che l'uno non è.	gli altri dall'uno non possono assumere nessuna determinazione né possono ammettere alcun tipo di apparenza (= non sono e non appaiono).

La corretta comprensione di questo schema e delle conseguenze che derivano dall'analisi dei vari rapporti in cui sono posti l'uno e gli altri dall'uno dipende in larga parte dalla corretta individuazione dell'uso del senso del verbo essere in questione. L'esercizio dialettico, infatti, si serve di un'alternanza nell'uso dell' 'è', che in alcuni casi va inteso nel suo senso esistenziale (ad esempio, nella sesta serie di deduzioni in cui la negazione si riferisce precisamente all'essere dell'uno), in altri, nel suo senso identitario-predicativo (come nella quinta serie in cui il non essere dell'uno indica il non essere 'qualcosa' di determinato, e, al pari, il suo essere diverso da ciò che egli non è).

Il *Parmenide* tra medioplatonismo e neoplatonismo: *status quaestionis*

Non vi sono dubbi sul fatto che il *Parmenide* presenti delle difficoltà interpretative notevoli. Se la prima parte del dialogo mostra una serie di aporie, per lo più legate alla maniera eleatica di intendere la dottrina delle idee e la loro partecipazione da parte dei sensibili (mostrando, peraltro, quanto Platone stesso fosse consapevole dei 'limiti' della sua dottrina e dando prova della sua particolare perspicacia, difendendosi in anticipo dalle eventuali critiche che gli si potevano muovere³¹), la seconda parte del

³¹ Assumo implicitamente che Platone non abbia revisionato la dottrina delle idee in maturità come, al contrario, alcuni studiosi hanno creduto, ravvisando proprio nel *Parmenide* uno fra i dialoghi nei quali Platone avrebbe mostrato un simile ripensamento a proposito delle idee. Fra questi ultimi,

dialogo risulta ancora più intricata e difficoltosa. Nonostante ciò, anzi probabilmente anche grazie all'indecifrabilità che domina l'esercizio dialettico, il *Parmenide* ha avuto una lunga tradizione.

Fra le più importanti letture del dialogo vi è quella di Plotino. Egli infatti, in *Enneadi* V, 1, 8, 1-27, afferma che la dottrina delle tre ipostasi (uno, intelletto, anima), era stata già espressa da Platone nel *Parmenide*, e più precisamente nelle prime tre serie deduttive del dialogo. Secondo Plotino, la prima serie di deduzioni, nella quale si giunge a negare all'uno qualsiasi tipo di determinazione, corrisponderebbe alla prima ipostasi (l'Uno); alla seconda serie, che discute dell'uno che partecipa dell'essere, corrisponderebbe la seconda ipostasi dell'Intelletto; infine al passo 155e3-157b4 (che analizza l' 'uno che è' nei suoi rapporti con il tempo e interpretato dai neoplatonici come una serie deduttiva a sé), corrisponderebbe la terza ipostasi. In questo modo Plotino, riconoscendo nell'uno dell'esercizio dialettico 'l'Uno oltre l'essere' e, più in generale, derivando dal dialogo platonico i capisaldi della sua filosofia, avrebbe dato l'avvio ad una precisa interpretazione del *Parmenide*, che sarebbe sopravvissuta nei filosofi successivi influenzando tutto il neoplatonismo. L'operazione esegetica attuata da Plotino avrebbe così reso il *Parmenide* 'il dialogo platonico di riferimento per eccellenza e l'archeologia fondamentale in cui il neoplatonismo ha trovato l'essenza della propria teologia e della filosofia *tout court*'³². In effetti, la lettura plotiniana del *Parmenide* fu ripresa dai suoi discepoli Amelio e Porfirio, e approfondita in seguito soprattutto dagli esponenti neoplatonici della scuola di Atene, fondata da Plutarco di Atene e successivamente retta da Siriano e da Proclo. L'interpretazione neoplatonica del *Parmenide*³³ sarebbe stata poi portata,

alcuni ritennero che Platone, nei dialoghi più tardi, avrebbe modificato la dottrina delle idee considerando queste come definitivamente separate dalle copie materiali, rinunciando in un certo senso, ad intendere le idee come cause efficienti. Altri, invece, riconoscendo l'esistenza effettiva di un'evoluzione del pensiero platonico, hanno sostenuto che le idee, a partire dal *Parmenide*, si sarebbero ridotte a semplici concetti, privi di esistenza reale, con la funzione di categorie generali del pensiero, specialmente del linguaggio. Per i primi, cfr. H. Jackson, *Plato's Later Theory of Ideas, II: the 'Parmenides'*, in «Journal of Philology», 9 (1881), pp. 287-331; A.-E. Taylor (ed.), *Philosophical Studies*, Macmillan & Co., London 1934, pp. 28-90; per i secondi, cfr. G. Ryle, *Plato's 'Parmenides'*, *art. cit.*, pp. 129-151; G.-E.-L. Owen, *The Place of the 'Timaeus' in Plato's Dialogues*, in «Classical Quarterly», 3 (1953), pp. 79-95 (=E.-R. Allen [ed.] *Studies in Plato's Metaphysics*, *op. cit.*, pp. 313-338); W.-D. Ross, *Plato's Theory of Ideas*, Clarendon Press, Oxford 1951.

³² F. Fronterotta, *Guida alla lettura del Parmenide...*, *op. cit.*, p. 107.

³³ Per l'interpretazione neoplatonica del *Parmenide* segnalo gli studi di: F.-M. Cornford, *Plato and Parmenides*, Routledge and Kegan Paul, London 1939, pp. v-ix, 131-134; L. Brisson, *Annexe I, Les interprétations du 'Parménide' dans l'antiquité*, pp. 71-81, in Id., *Platon. Parménide*, *op. cit.*; J. Combès, *Damascius lecteur du 'Parménide' dans l'Antiquité*, in Id., *Études Platoniciennes*, Jérôme Millon, Grenoble 1989, pp. 65-99; Id., *Négativité et procession des principes chez Damascius*, in

per un certo verso, alle sue estreme conseguenze da Damascio (V-VI sec. d.C.), il quale nelle sue opere (nel *De primis principiis* e nell'*in Parmenidem*), avrebbe affermato la totale non conoscibilità dell'uno come principio primo, a sua volta derivato dall'uno della prima serie deduttiva della seconda parte del *Parmenide*, affermandone l'assoluta ineffabilità e consolidando in questo modo la teologia negativa. Damascio, inoltre, offre un'interpretazione per ogni serie deduttiva del *Parmenide*, identificando ognuna di esse con un corrispettivo ontologico: dall'Uno ineffabile rinvenuto nella prima serie, fino al nulla assoluto e imperscrutabile che corrisponde alla nona serie di deduzioni. In sostanza, Damascio individua nella prima serie deduttiva l'uno totalmente ineffabile; nelle successive quattro serie, la natura dell'essere in tutte le sue declinazioni, e, infine, nelle ultime quattro serie (dalla sesta alla nona, che costituiscono le serie negative dell'esercizio dialettico), egli ravvisa la struttura del mondo empirico e diveniente, delineando nel complesso una complicata gerarchia di principi³⁴.

A quanto sembra, dunque, fu Plotino colui che per primo decretò una 'riscoperta' del *Parmenide* platonico, determinandone la sua fortuna successiva: in effetti, in base all'inaugurazione del sistema ipostatico da parte di Plotino e considerando il grande sviluppo che la tradizione esegetica del *Parmenide* ha avuto in tutto il neoplatonismo, si tende ad assumere che il *Parmenide* sia stato il testo capitale per i neoplatonici, mentre che il *Timeo* lo sia stato per il periodo precedente a Plotino, che convenzionalmente è chiamato 'medioplatonismo'.

Ora, è innanzitutto necessario riconoscere che una scansione così netta come quella appena delineata semplifica estremamente la questione della ricezione dei due importanti dialoghi platonici. Il *Timeo* fu senza ombra di dubbio il testo centrale per il medioplatonismo. Allo stesso tempo, però, sarebbe scorretto pensare che il *Parmenide* assunse primaria importanza nel neoplatonismo a scapito del *Timeo*. Se infatti Plotino ammise di connettere la dottrina delle tre ipostasi al *Parmenide* platonico, non per questo declassò il *Timeo*. Al contrario, Plotino mantenne e, sotto certi aspetti, perfino

AA.VV., *Recherches sur la tradition platonicienne [Platon, Aristote, Proclus, Damascius]*, Vrin, Paris 1977, pp. 119-141; F. Fronterotta, *Guida alla lettura del Parmenide...*, *op. cit.*, pp. 106-110; L.-P. Gerson, *The 'Neoplatonic' Interpretation of Plato's Parmenides*, in «The International Journal of the Platonic Tradition», 10/1 (2016), pp. 65-94.

³⁴ Cfr. L.-G. Westerink / J. Combès, (éd.), *Damascius. Traité des Premiers Principes*. Vol I: *De l'ineffable e de l'un*. Vol. II: *De la triade et de l'unifié*; Vol. III: *De la procession de l'unifié*, Les belles lettres, Paris 1986; e L.-G. Westerink / C. Luna / A.-Ph. Segonds / J. Combès (éd.), *Damascius. Commentaire sur le Parménide de Platon*, Les belles lettres, Paris 2003. Si veda anche F. Fronterotta, *Guida alla lettura del Parmenide...*, *op. cit.*, pp. 107-110.

rafforzò il ruolo di preminenza del *Timeo*, che riveste una posizione centrale nelle *Enneadi* e nella costruzione del platonismo plotiniano. La questione va dunque posta in termini differenti. Confermata la centralità del *Timeo* nel medioplatonismo, e riconoscendo che una scansione troppo netta che vede una corrispondenza precisa fra un dato periodo filosofico a uno specifico testo non è realmente efficace, occorre domandarsi se davvero le vicende connesse all'interpretazione del *Parmenide* siano collegate solamente a Plotino o se, invece, non sia esistita una precedente tradizione esegetica del *Parmenide*, collocabile proprio nel medioplatonismo.

Come già accennato, nel medioplatonismo il *Timeo* costituiva il testo principale di riferimento per lo studio e la corretta comprensione del pensiero di Platone. Quella di 'medioplatonismo' è una nozione storiografica resa autorevole da K. Praechter³⁵ per designare il periodo che grossomodo si estende fra il I sec. a.C. e il III d.C., che si caratterizza per una forte tendenza all'esegesi testuale. Questa pratica, in effetti, fu inaugurata proprio durante il medioplatonismo e contestualmente alla riscoperta dei *veteres*, elemento che pure costituisce una delle caratteristiche proprie del movimento. Proprio la pratica del commento ai testi autorevoli è in effetti uno dei tratti peculiari che contraddistinguono il medioplatonismo³⁶. Il *Timeo* fu il testo maggiormente commentato dagli autori medioplatonici, i quali avevano lo scopo di mostrare la compiutezza e la sistematicità del pensiero di Platone: in questo periodo si assiste a un vero e proprio *revival* del platonismo, e molti degli aspetti della dottrina platonica furono riabilitati in reazione allo scetticismo Accademico e dogmatizzati.

³⁵ Cfr. F. Ueberweg (hrsg. von K. Praechter), *Grundriss der Geschichte der Philosophie, I: Die Philosophie des Altertums*, Berlin 1926 e L. Catana, *The Origin of the Division between Middle Platonism and Neoplatonism*, in «Apeiron», 46 (2013), pp. 166-200.

³⁶ La letteratura sul medioplatonismo è piuttosto corposa e negli ultimi anni gli studi sugli autori medioplatonici sono decisamente cresciuti di numero. Mi limito a segnalare alcuni più recenti studi di riferimento: P. Donini, *Medioplatonismo e filosofi medioplatonici. Una raccolta di studi*, in «Elenchos» XI (1990) pp. 79-93; F. Ferrari, *I commentari specialistici alle sezioni matematiche del Timeo*, in A. Brancacci (a cura di), *La filosofia in età imperiale*, Bibliopolis, Napoli 2000, pp. 171-224; Id., *Verso la costituzione del sistema: il medioplatonismo*, in «Paradigmi» 21, Roma 2003, pp. 345-54; Id., *Esegesi, commento e sistema nel medioplatonismo*, in A. Neschke-Hentschke (hrsg.), *Argumenta in Dialogos Platonis, Teil I: Platoninterpretation und ihre Hermeneutik von der Antike bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts, Akten des internationalen Symposiums vom 27.-29. April 2006 im Istituto Svizzero di Roma*, Schwabe Verlag, Basel 2010, pp. 51-76; M. Bonazzi / R. Chiaradonna, *Prima di Plotino: le correnti filosofiche in età imperiale*, in R. Chiaradonna (a cura di), *Filosofia tardoantica*, Carocci Editore, Roma 2012, pp. 25-46, particul. p. 25 e sgg; A. Michalewski, *La puissance de l'intelligible. La théorie plotinienne des Formes au miroir de l'héritage médioplatonicien*, Leuven University Press, Leuven 2014, pp. 9-45; F.-M. Petrucci, *L'esegesi e il commento di Platone (a partire dall'esegesi della cosmogonia del Timeo)*, in «Rivista di storia della filosofia», 2 (2015), pp. 295-320.

Oltre al *Timeo*³⁷, vi fu anche la ripresa di alcune tematiche esposte in altri dialoghi platonici, come ad esempio il *Fedone*, la *Repubblica*, il *Fedro* e il *Sofista*, ma citazioni e riprese del *Parmenide* non compaiono in maniera esplicita in nessuno degli autori medioplatonici, ad eccezione di Alcino³⁸ e di una citazione da parte del platonico Calveno Tauro³⁹.

Il silenzio che in qualche misura investe il *Parmenide* per secoli ci sembra più sospetto di quanto non possa apparire. Fra le tendenze tipiche della prima età imperiale, va elencata anche la generale tendenza alla pitagorizzazione del pensiero di Platone. In effetti nell'epoca medioplatonica vi furono molti autori che si appellarono all'autorità di Pitagora, spesso con l'intenzione di dimostrare il vincolo essenziale che legava le dottrine platoniche a quelle pitagoriche, mostrando anche la volontà di retrodatare alcune dottrine di Platone, che, allorché dimostrate essere di matrice pitagorica, acquisivano maggiore dignità e riconoscimento. La riscoperta del pitagorismo fu, dunque, in parte indipendente dalla volontà di stabilire un platonismo dogmatico, ma, dall'altra parte, rappresentò anche una strategia atta a rafforzare tale dogmatismo. I filosofi platonici che maggiormente attinsero alla sapienza pitagorica sono attualmente e convenzionalmente chiamati 'neopitagorici'. È bene notare che la stessa categoria di 'neopitagorismo' presenta dei problemi, poiché in realtà non vi sono motivi sufficienti per isolare dei tratti distintivi che ne caratterizzerebbero peculiarmente l'indirizzo filosofico. Sarebbe quindi più appropriato parlare semplicemente di platonici pitagorizzanti⁴⁰. Ad ogni modo, in particolare i filosofi platonici di orientamento pitagorico, fra i quali troviamo Eudoro d'Alessandria, Teone di Smirne, Nicomaco di Gerasa, Moderato di Gades e Numenio, sembrano aver preso spunto dal *Parmenide* di Platone, pur non citandolo esplicitamente come testo autorevole. È infatti molto probabile che questi filosofi — ognuno in maniera differente — si siano serviti del *Parmenide*, in particolare della seconda parte del dialogo, per trarvi un modello di riferimento per lo studio dei rapporti che

³⁷ Per la ricezione del *Timeo* resta fondamentale lo studio di M. Baltes, *Die Weltentstehung des platonische Timaios nach den Antiken Interpreten*, Brill, Leiden 1976.

³⁸ Cfr. Alc. *Did.* VI, X.

³⁹ Cfr. Aul. Gell. *noct. att.* VII 13, 1-12, pp. 267, 4-268, 8 (Marshall).

⁴⁰ Cfr. B. Centrone, *Cosa significa essere pitagorico in età imperiale. Per una riconsiderazione della categoria storiografica del Neopitagorismo*, in A. Brancacci, *La filosofia in età imperiale, op. cit.*, pp. 137-169 e Id., *Medioplatonismo e neopitagorismo: un confronto difficile*, in «Rivista di storia della filosofia», 2 (2015), pp. 399-423.

intercorrono fra l'uno, inteso come principio, e i principianti. Più in generale, è possibile che il *Parmenide* abbia costituito per loro un esempio per la trattazione dei rapporti fra unità e molteplicità.

Una simile prospettiva è del resto alla base di un luogo comune della *scholarship* platonica. In un suo famoso articolo Dodds propose che una prima interpretazione metafisica del *Parmenide* di Platone fosse presente già in Speusippo, il quale avrebbe influenzato i suoi successori sino al punto che le teorie di Speusippo avrebbero avuto delle ripercussioni fino al neoplatonismo⁴¹. Nell'ottica di Dodds, Speusippo sarebbe un vero e proprio precursore delle teorie neoplatoniche dell'uno. La tesi di Dodds non solo riconosceva in Speusippo il fondatore della concezione neoplatonica dell'uno, ma ravvisava anche in Moderato di Gades un'interpretazione del *Parmenide*. Secondo Dodds, quest'ultimo, interpretando le serie deduttive della seconda parte del *Parmenide*, avrebbe costruito un sistema metafisico basato su 'tre Uno'⁴² che anticipava quello delle tre ipostasi plotiniane, ponendosi, in questo modo, in prosecuzione con una linea interpretativa inaugurata da Speusippo in Accademia. Dodds, inoltre, dichiarò che il *Parmenide* ebbe una grande influenza sul trascendentalismo 'neopitagorico', che, in generale, avrebbe anticipato il pensiero dei neoplatonici. La presente ricerca si ripromette di riconsiderare una simile lettura in modo più cauto e approfondito. In effetti, è probabile che l'idea di una forte influenza del *Parmenide* dal punto di vista ontologico sia eccessiva, come il significativo caso di Eudoro può già indicare. Le teorizzazioni eudoriane dell'uno e la trascendizzazione del principio primo rispetto al secondo uno (inteso come principio dei numeri e posto in contrapposizione alla Diade), a prima vista fortemente legate al *Parmenide*, rivelano in realtà una netta dipendenza dalle dottrine dei principi elaborate dagli accademici, e non propriamente dal *Parmenide*, il parallelo con il quale risulta dunque piuttosto debole⁴³. Le teorie protoaccademiche, d'altronde, mostrano esse stesse un

⁴¹ Cfr. E.-R. Dodds, *The Parmenides of Plato and the Neoplatonic One*, in «Classical Quarterly», 22 (1928), pp. 129-142.

⁴² Cfr. *Simpl. In Phys.*, 9, 230, 34-231, 20 (Diels).

⁴³ È comunque degno di nota che Sesto Empirico, nel suo *Πρὸς ἀριθμητικούς*, menzioni e commenti un passaggio della prima parte del *Parmenide* (*Parm.* 129b-d) affermando un'opposizione fra Monade e Diade simile a quella di Eudoro, e facendovi corrispondere l'opposizione che nel *Parmenide* è stabilita fra l'Uno e i Molti. Secondo Sesto Empirico, l'Uno starebbe ad indicare la forma intelligibile, mentre ai Molti corrisponderebbero gli enti sensibili. Cfr. *Sext. Emp. Adv. Math.* 11-20. Cfr. Th.-A. Szlezák, *The Indefinite Dyad in Sextus Empiricus's Report (Adversus Mathematicos 10.248-283) and Plato's Parmenides* e L. Brisson, *The Reception of the Parmenides before Proclus*; entrambi in J.-D. Turner / K. Corrigan, (eds.), *Plato's Parmenides and its Heritage. History and*

collegamento con il *Parmenide*, nella misura in cui, soprattutto Speusippo, e, in parte, Senocrate, rielaborano la dottrina delle idee platonica in chiave matematica e in base a un orientamento di tipo pitagorico. Speusippo presenta una dottrina dei principi che si fa erede di alcune argomentazioni presenti nelle serie deduttive del *Parmenide*, soprattutto in relazione al rapporto ‘uno/altri dall’uno’, molto probabilmente intepretato dal filosofo accademico come un parametro cui riferire il rapporto fra unità e molteplicità. Inoltre, la teorizzazione di un ‘uno’ superessenziale⁴⁴, benché in sé problematica, si pone in continuità con la prima serie di deduzioni del *Parmenide* e con la relativa concezione dell’uno del tutto indeterminato. A ciò si aggiunge che, per quanto riguarda Senocrate, la distinzione categoriale fra enti ‘per sé’ (καθ’ αὐτό) e ‘relativi ad altro’ (πρός τι)⁴⁵ pone un parallelo con la struttura generale che domina l’esercizio dialettico, il quale fonda l’andamento delle argomentazioni sulla distinzione fra i due soggetti logici (uno / altri dall’uno), che reggono le serie deduttive. In altri termini, ciò che è fondamentale considerare con cura è la possibilità di una ricezione mediata e orientata del *Parmenide*. Ciò emergerà anche nella mia analisi di Nicomaco di Gerasa e Teone di Smirne, filosofi platonici con forti interessi per le matematiche. In generale, infatti, in entrambi possiamo notare una matematizzazione del pensiero platonico, o comunque, un approccio matematizzante alle dottrine platoniche. Entrambi si occuparono, inoltre, di definire i rapporti fra Uno e unità, nell’ambito di una gerarchia di principi metafisico-matematici. La questione della ripresa del *Parmenide* da parte di questi due autori risulta più tecnica, cioè maggiormente legata ad assonanze terminologiche e teoriche che è possibile notare dalla lettura parallela delle rispettive opere dei due filosofi (l’*Introductio arithmeticae* di Nicomaco e *Expositio Rerum Mathematicarum* di Teone). E tuttavia, l’analisi di questi autori offrirà spunti estremamente interessanti e peculiari. Per quanto riguarda Nicomaco, ad esempio, è altamente probabile che egli abbia interpretato la seconda parte del *Parmenide* come una sorta di archetipo per il sistema scientifico. Nicomaco, infatti, distingue quattro scienze in base al ‘quanto numerico’ (scienze della quantità) e alla ‘grandezza estesa’ (scienze dell’estensione). Entrambe queste scienze si suddividono, poi, in base alle categorie di ‘in sé / in relazione ad altro’, ‘quiete /

Interpretation from the Old Academy to Later Platonism and Gnosticism, II voll., Society of Biblical Literature, Atlanta 2010, rispettivamente vol. 1, pp. 79-91 e vol. 2, pp. 49-63, particul. p. 53 n. 24.

⁴⁴ Come risulta soprattutto dai frammenti 62 e 72 (Isnardi Parente).

⁴⁵ Cfr. Xen. fr. 15 Isnardi Parente.

movimento’, specificandosi in aritmetica, musica, geometria e astronomia. La suddivisione delle scienze di Nicomaco coincide sostanzialmente con quella delineata da Proclo nel suo commentario ad Euclide⁴⁶, che egli esplicita essere di matrice pitagorica. Un dato significativo è costituito dal fatto che Proclo, in base a quanto egli afferma nel suo commentario al *Parmenide*⁴⁷, riconosce che la struttura metodologica tramite la quale si articola l’esercizio dialettico si spiega ‘geometricamente’, costituendo una sorta di modello geometrico di riferimento per la suddivisione delle scienze. La possibilità che Nicomaco abbia ravvisato nella seconda parte del *Parmenide* la stessa struttura geometrica sulla base della quale operare una scansione delle scienze, al pari di Proclo, risulta quindi molto probabile. In generale, poi, sia per Nicomaco che per Teone l’esigenza di teorizzare la differenza fra l’uno considerato in se stesso e l’uno in relazione ad altro, pongono, almeno in maniera ipotetica, il parallelo con il *Parmenide*. In particolare in relazione a Teone, se si eseguisse l’esperimento di sostituire nel *Parmenide* i termini ‘uno’ e ‘altri’ dell’esercizio dialettico con ‘uno in sé’ (o numero intelligibile) e ‘uno nei sensibili’ (o numero nel sensibile), si otterrebbe una discussione coerente con la dottrina dei principi delineata da Teone. Da tutto ciò ne deriva che sia per Teone che per Nicomaco è possibile ammettere un’interpretazione ontologico-metafisica (laddove sia l’ontologia che la metafisica hanno un connotato di tipo matematico) delle argomentazioni presenti nella seconda parte del *Parmenide* platonico, benché ciò sia possibile in termini ben diversi da quelli generalmente stabiliti dalla critica.

Ciò conduce a una specifica tipologia di ricezione del *Parmenide*, in particolare la sua interpretazione ‘logica’. Se il *Parmenide* costituì per molti medioplatonici — come io sostengo — un parametro logico-argomentativo, d’altro canto, esso fu anche un punto di riferimento per la logica platonica *tout court*. Tale questione pone inevitabilmente il problema della ricezione dell’aristotelismo nel medioplatonismo. Alcino, ad esempio, credette di poter individuare nel *Parmenide* sia un utilizzo delle figure sillogistiche, sia uno schema completo delle dieci categorie aristoteliche. In effetti, benché gli scritti di Aristotele fra i I secolo a.C. e il III secolo d.C. fossero conosciuti e commentati prevalentemente da peripatetici, le *Categorie* costituiscono un’eccezione. Le *Categorie* erano infatti conosciute e commentate

⁴⁶ Cfr. Procl. *In Eucl.* 35, 21-36, 7 (Friedlein).

⁴⁷ Cfr. Procl. *In Parm.* VII, 1151, 38 sgg.

anche da autori platonici (e stoici); Eudoro di Alessandria, in questo senso, costituisce un caso emblematico⁴⁸. Non possiamo stabilire con certezza quale sia stata la modalità di approccio di molti medioplatonici ai testi di Aristotele, non potendo cioè decretare se molti di loro disponessero direttamente dei trattati aristotelici o se (cosa più probabile), si basassero su fonti indirette. Tuttavia, come vedremo meglio, una conoscenza di Aristotele durante l'epoca imperiale, specialmente delle *Categorie*, è attestata, mentre l'utilizzo diretto del *corpus* aristotelico costituisce un argomento di discussione molto più complesso, nella misura in cui un suo uso è dimostrabile solamente a partire da Plotino.

Tuttavia, al di là del caso di Eudoro, il quale sembra non opporre particolare resistenza all'accettazione della teoria delle categorie, e a quello di Alcino, che relativamente all'aristotelismo sembra mostrare un approccio generalmente integrazionista rispetto teorie di Platone, vi furono anche alcuni fervidi oppositori dell'aristotelismo. Fra questi possiamo rintracciare certamente Attico, il quale addirittura scrisse un'opera incentrata sull'impossibilità di accordare le dottrine aristoteliche a Platone (*πρὸς τοὺς διὰ τῶν Ἀριστοτέλους τὰ Πλάτωνος ὑπισχνουμένους*)⁴⁹, e Lucio e Nicostrato, due filosofi platonici di età post-ellenistica che avanzarono delle critiche specifiche alla dottrina categoriale, le quali, parzialmente, furono riprese da Plotino. Proprio in questo quadro va collocato l'uso mirato del *Parmenide*, che sembra quindi costituire una controparte Platonica.

A tutto ciò si aggiunge che il *Parmenide* costituì un punto di riferimento per alcune speculazioni teologiche intorno alla natura dei principi. Il medioplatonismo, infatti, è generalmente caratterizzato da un forte orientamento teologico che si dispiega 'nella tendenza ad operare una sorta di teologizzazione della sfera intelligibile, ossia a decretare il primato della divinità nei confronti dell'essere, della

⁴⁸ Cfr. R. Chiaradonna, *Autour d'Eudore: Les débuts de l'exégèse des catégories dans le Moyen Platonisme*, in M. Bonazzi / J. Opsomer (eds.), *The origin of the Platonic System. Platonisms of the Early Empire and their Philosophical Contexts*, Peeters, Leuven 2009, pp. 89-111; Per maggiori dettagli si vedano, 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 on Ancient Philosophy», 38, (2010), p. 251-297; Cfr. Th. Auffret / M. Rashed, *Aristote, Métaphysique A 6, 988A 7-14, Eudore d'Alexandrie et l'histoire ancienne du texte de la Métaphysique*, in K. Alpers / Ch. Brockmann / D. Harlfinger / D.-R. Reinsch (hrsgg.), *Serta Graeca. Beiträge zur Erforschung griechischer Texte*, Band 30, Dr. Ludwig Reichert Verlag, Wiesbaden 2014, pp. 55-84. Si veda anche, *infra*, I cap.

⁴⁹ Cfr. É. des Places, *Atticus. Fragments*, Les belles lettres, Paris 1977.

teologia nei confronti dell'ontologia'⁵⁰. Questa tendenza è manifestata da molti autori dell'epoca imperiale, certamente in maniera diversa, ma, in generale, è lecito affermare che le speculazioni teologiche derivavano da una rielaborazione da parte dei vari filosofi dei problemi che ruotavano attorno al rapporto del demiurgo del *Timeo*, con l'idea del Bene sancita da Platone nel VI libro della *Repubblica*, assieme, in qualche caso, a una considerazione del primo motore immobile di cui parla Aristotele nel XII libro della *Metafisica*⁵¹. Tutto ciò portò a una riconsiderazione del ruolo del paradigma eidetico e della sua posizione rispetto alla divinità (cosa che nella maggior parte dei casi portò gli autori medioplatonici a postulare un intelletto divino che contenesse le idee come suoi pensieri)⁵², e a una formulazione, variamente attestata fra gli autori medioplatonici, di gerarchie divine che spesso sembrano anticipare i sistemi teologico-metafisici del neoplatonismo, come ad esempio, in Alcinoo e in Numenio. E tuttavia, in questo quadro il *Parmenide* costituì un punto di riferimento per la descrizione della divinità trascendente e inconoscibile da parte degli uomini. Questa concezione è presente soprattutto in Alcinoo, il quale, nel X capitolo del *Didaskalikos*, definisce il primo dio 'ἄρρητος', indicibile (o ineffabile). Alcinoo descrive il primo dio attraverso la congiunzione di temi aristotelici (come è evidente nella ripresa di Alcinoo del tema del motore immobile) e platonici, come rivela il suo utilizzo della metafora solare della *Repubblica*. Alcinoo riprende inoltre le conseguenze che derivano dall'analisi della prima serie di deduzioni del *Parmenide* sia per definire l'impossibilità di una conoscenza diretta del Dio, del quale si potrà dare una conoscenza solamente in maniera mediata (per via di astrazione, analogia ed eminenza), sia per dimostrare l'incorporeità del Dio. In sostanza, Alcinoo reimpiegò le argomentazioni che Platone utilizza nella prima serie deduttiva per dimostrare l'incorporeità dell'uno, applicandole alla nozione del primo Dio. A proposito della conoscenza del Dio, la teologia negativa, che coincide con la prima delle tre forme di conoscenza che gli si addicono, procede secondo la negazione di una serie di attributi

⁵⁰ Cfr. F. Ferrari, *Metafisica e teologia nel medioplatonismo*, in «Rivista di storia della filosofia», 2 (2015), pp. 321-337, cit. p. 322.

⁵¹ Cfr. F. Ferrari, *La teologia di Aristotele nel medioplatonismo*, in Y. Lehmann (éd.), *Aristoteles Romanus. La réception de la science aristotélicienne dans l'Empire gréco-romain*, Brepols, Turnhout 2012, pp. 299-312.

⁵² Cfr. M. Baltes (A. Hüffmeier, M.-L. Lakmann and M. Vorwerk, eds.), *ΔΙΑΝΟΗΜΑΤΑ. Kleine Schriften zu Platon und zum Platonismus*, B. G. Teubner, Stuttgart-Leipzig 1999, particul. pp. 81-111; F. Ferrari, *Dottrina delle idee nel medioplatonismo*, in F. Fronterotta / W. Leszl (a cura di), *Eidos-Idea. Platone, Aristotele e la tradizione platonica*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2005, pp. 233-246; J. Dillon, *The Ideas as Thoughts of God*, «Études Platoniciennes», 8 (2011), pp. 31-42.

e coppie di predicati che fanno eco alla procedura utilizzata da Platone nel *Parmenide*. Dunque, mentre per alcuni autori (ad esempio Numenio) una ripresa del *Parmenide* appare piuttosto improbabile, per Alcino le cose stanno evidentemente in maniera diversa.

Vi è però un'opera che merita una specifica attenzione e che è al centro di un intenso dibattito. L' Anonimo Commentario al *Parmenide*, sulla cui paternità non c'è consenso, ci è pervenuto in forma frammentaria in sei fogli⁵³ che commentano il *Parmenide* dal passo 137a fino a 143a, rapportandosi quindi con buona parte della prima serie di deduzioni fino a circa la metà della seconda serie. Il commentatore anonimo presenta un'interpretazione del dialogo platonico in chiave teologica, identificando l'Uno della prima serie deduttiva con il Dio trascendente, assolutamente semplice e del tutto inaccessibile alla conoscenza umana. L'anonimo commentatore dichiara che l'unico modo 'possibile' per esprimersi sul Dio è quello apofatico, che consiste nel negare al Dio ogni tipo di determinazione. Il commentario, tuttavia, presenta una serie di argomenti che permettono di riconoscervi un'interpretazione in chiave neoplatonica del *Parmenide*. In questo studio si è ritenuto opportuno inserire una sezione dedicata al 'commentario anonimo' poiché fra le ipotesi che miravano a decifrare chi fosse l'autore del commentario, vi è stata quella proposta da G. Bechtle, il quale stabilì una datazione medioplatonica dello scritto⁵⁴. In effetti, il commentario anonimo al *Parmenide* presenta molti punti di contatto con il medioplatonismo e numerose concordanze con la dottrina di Numenio, questione messa in evidenza da Bechtle, il quale ipotizzò che l'autore anonimo del commentario potesse essere un filosofo appartenente alla cerchia del filosofo di Apamea. Tuttavia, i punti evidenziati da Bechtle non sembrano essere sufficienti per accogliere la sua tesi, e per questo esso non può essere impiegato per cogliere la ricezione medioplatonica del *Parmenide*.

La ricognizione di Proclo

Come abbiamo visto, e come sarà affrontato più nel dettaglio nelle pagine che seguono, è lecito ammettere che il *Parmenide* sia stato letto e, in alcuni casi,

⁵³ Cfr. le edizioni di P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, 2 voll., Études Augustiniennes, Paris 1968 (vol. II); A. Linguisti, *Commentarium in Platonis «Parmenidem»*, in «Corpus dei papiri filosofici greci e latini: testi e lessico nei papiri di cultura greca e latina, III, Commentari», Olschki, Firenze 1995, pp. 63-202.

⁵⁴ Cfr. G. Bechtle, *The Anonymous Commentary...*, *op. cit.*

utilizzato, dagli autori medioplatonici. È utile però che questa ricerca prenda le mosse da una testimonianza antica circa i possibili approcci al dialogo, ovvero dalla già evocata schematica dossografia di Proclo.

Nel commentario al *Parmenide*, Proclo distingue in maniera piuttosto chiara tre interpretazioni (o tre linee interpretative principali)⁵⁵ a lui precedenti, tratteggiando in questo modo una breve ‘storia delle interpretazioni del *Parmenide*’. Tali interpretazioni sono identificate come: 1) logica (630.34-635.25); 2) ‘ontologica’ (635.26-640.15); 3) teologica (640.16-645.8). Proclo descrive i tre filoni interpretativi nel modo seguente:

- L’interpretazione logica si fonderebbe sul carattere sostanzialmente dialettico della discussione presente nel dialogo platonico. I sostenitori di questa esegesi, pur essendo tutti d’accordo nel riconoscere il *Parmenide* come un dialogo ‘logico’, si dividono però sulla sua esatta definizione. In effetti, secondo Proclo, alcuni vedevano nel dialogo 1a) una confutazione (ἀντιγραφή) di Zenone (631.11-633.12); altri, invece, affermavano che il *Parmenide* costituisse meramente un 1b) esercizio logico (634.6-635.25).

1a) Per comprendere in che senso il *Parmenide* costituirebbe una confutazione, Proclo spiega che Platone ha praticato tre tipi di confutazione⁵⁶: per imitazione (ad esempio, nel *Menesseno*⁵⁷); per contraddizione (ad esempio, nel *Teeteto*⁵⁸); per imitazione e contraddizione (ad esempio, nel *Fedro*⁵⁹). Il tipo di confutazione

⁵⁵ In realtà, Proclo parla di due interpretazioni, pur tuttavia distinguendo una terza interpretazione, quella che lui fa risalire al suo maestro Siriano, alla quale Proclo aderisce specificandola ulteriormente (costituendo, poi, di fatto, la base interpretativa del suo commentario al *Parmenide*). Per tale motivo, ho assunto che le modalità di cui parla Proclo siano tre e non due, come, dunque, mi sembra che faccia lo stesso Proclo.

⁵⁶ Questa divisione è tuttavia problematica; non è del tutto chiaro, infatti, come queste tre tipologie dell’interpretazione ‘confutatoria’ possano costituire tutte un’ἀντιγραφή, né a quale genere letterario essa debba precisamente corrispondere. Su questo problema, cfr. D.-D. Butorac, *ANTIΓΡΑΦΗ in Proclus* In *Parmenidem: a Correction of the Budé Edition*, in «The Classical Quarterly», 65 (2015), pp. 310-320.

⁵⁷ Proprio come nel *Menesseno*, il personaggio di Menesseno imita il discorso di Tucidide; cfr. Plat. *Meness.* 236d4-249d2. L’allusione è alla celebre orazione funebre di Pericle da parte di Tucidide, (*Thuc. Hist.* II 34-36).

⁵⁸ Proclo si riferisce al passo del dialogo in cui Platone scrive contro Protagora: ‘l’uomo è misura di tutte le cose’ e mostrando, invece come l’uomo non lo sia affatto; cfr. Plat. *Theaet.* 152a-161e.

⁵⁹ Il riferimento di Proclo è qui al discorso pronunciato da Socrate contro il sofista Lisia. In questa occasione Socrate assume la stessa tesi di Lisia ma ripropone i discorsi di Lisia secondo un

utilizzato da Platone nel *Parmenide* sarebbe riconducibile al primo tipo, cioè alla confutazione per imitazione. Esso si caratterizza di specifiche proprietà che sono identificabili nei seguenti passaggi: Platone 1) imita il modello di Zenone, 2) aggiunge ciò che manca al modello imitato, 3) supera il modello.

1b) Che il *Parmenide* costituisca una ginnastica logica⁶⁰, una λογική γυμνασία — spiega Proclo —, dipende da un'interpretazione che si basa su tale argomento: il *Parmenide* si compone di tre parti che sono identificabili in successione con i tre temi che le caratterizzano: 'le aporie sulle idee' (*Parm.* 130a3-135c7: prima parte); 'la descrizione del metodo' (*Parm.* 135c8-137c3: seconda parte), che Parmenide designa come adatto per 'coloro che amano contemplare la verità' (φιλοθεάμονες); 'l'applicazione di questo metodo' (*Parm.* 137c4-166c5). Sarebbe proprio per mancanza di esercizio in questo metodo che Socrate non sarebbe riuscito a difendere l'ipotesi delle Forme. Il *Parmenide* costituirebbe nel suo insieme un esempio metodologico dello stesso genere di quello 'del pescatore' utilizzato da Platone nel *Sofista* per spiegare il metodo della divisione. Le tre parti del *Parmenide* avrebbero così lo scopo di allenare alla discussione dialettica (Procl. *In Parm.*, 634.6-635.2)⁶¹ o, più semplicemente, alla

nuovo ordine logico (e non, alla rinfusa, come aveva fatto Lisia). Disarmando il suo interlocutore, Socrate giunge alla fine ad affermare la tesi opposta a quella pronunciata; cfr. Plat. *Phaedr.* 243a sgg.

⁶⁰ Può darsi che qui il riferimento di Proclo sia ad Albino (*Isagoge*, III). Cfr. anche Diog. Laert. *Vit. Phil.* III 58: Diogene Laerzio classifica il *Parmenide* come 'λογικός', ma senza indicare se intendesse tale λογικός in maniera costruttiva o distruttiva; per questo argomento, Cfr. G.-R. Morrow / J.-M. Dillon, *Proclus' Commentary...*, *op. cit.*, p. 30 n. 17. Per una ricostruzione dell'interpretazione logica così come ne parla Proclo, cfr. C. Steel, *Proclus et l'interprétation 'logique' du Parménide*, in L.-G. Benakis (éd.), *Néoplatonism et Philosophie Médiévale*, Actes du Colloque international de Corfou 6-8 octobre 1995, Turnhout 1997, p. 67-92.

⁶¹ Proclo aggiunge che, i sostenitori di questa modalità interpretativa, distinguono questo metodo da quello indicato da Aristotele nei *Topici* laddove Aristotele parla dell'utilizzo della tecnica del 'pro e del contro' anch'egli nei termini di 'esercizio/allenamento' (γυμνασία). Aristotele distingue quattro tipi di problemi e 'per ciascuno di loro mostra un'abbondanza di argomenti'. I quattro problemi di cui parla Proclo coincidono con i quattro 'predicabili' che definiscono le quattro modalità in cui un predicato può essere attribuito a un soggetto: 'genere', 'definizione', 'proprio' e 'accidente' (=γένος, ὄρος, ἴδιον, συμβεβηχός; cfr. Arist. *Top.* I 4, 101 b 11-25; 5, 101 b 37 sgg.). Teofrasto nei *Topici* ridurrà questi a soli due: 'definizione' e 'accidente' condensando il 'genere' e i problemi riguardanti il 'genere' con quelli riguardanti l' 'accidente', e il 'proprio' con i problemi riguardanti la 'definizione'; Cfr. G.-R. Morrow / J.-M. Dillon, *Proclus' Commentary...*, *op. cit.*, p. 32. È probabile che Proclo, con questo inciso, volesse distinguere il metodo insegnato nel *Parmenide*, in quanto appropriato ai filosofi, da quello insegnato da Aristotele, che invece poteva essere impiegato dai retori e "che conviene a coloro che si lanciano alla caccia d'opinioni, piuttosto che contribuire alla caccia della verità in sé".

tecnica dell'argomentazione.

Entrambe le interpretazioni di tipo logico, secondo Proclo, sono da respingere poiché mancano il vero obiettivo del dialogo, avendo esse congedato lo studio delle realtà⁶². Ad ogni modo, Proclo conviene sul fatto che parlare di un metodo nel *Parmenide*, equivarrebbe a parlare della dialettica. Fra i sostenitori dell'interpretazione logica, invece, vi sarebbe stato anche chi non avrebbe riconosciuto la presenza del metodo dialettico nel dialogo (*In Parm.* 648.1-658.30). Costoro⁶³ negherebbero l'utilizzo della dialettica nel *Parmenide* per le seguenti ragioni:

- Nel *Parmenide*, Parmenide si rivolge al giovane Socrate, mentre la dialettica nella *Repubblica* era stata classificata da Platone come non adatta ai giovani (*Resp.* VII, 537e-539d)⁶⁴.
- Il metodo presente nel *Parmenide* utilizza la tecnica della discussione basata su 'pro e contro' riconosciuta da Aristotele nei *Topici*⁶⁵ come 'esercizio/allenamento' (γυμνασία), e non come 'dialettica'.
- Il metodo utilizzato nel *Parmenide* è definito un 'vaniloquio', 'chiacchiera', (ἀδολεσχία)⁶⁶ da Parmenide stesso (*Parm.* 135 D 5) e non è chiamata 'dialettica', la quale è invece presente nei caratteri differenti, essendo ad esempio definita nella *Repubblica* (*Resp.* VII, 534e) come il 'coronamento della conoscenza', e nel *Sofista* (*Soph.* 253e) come adatta solamente ai

⁶² Ulteriori argomentazioni su Proclo contro l'interpretazione logica sono presenti nella *Teologia Platonica*. Cfr. particolarmente, Procl. *Theol. Plat.* I, 8, 33.13-18; 9, 34.1-6; 36, 20-37.14; 38.4-7; 38.22-39.6. Cfr. M. Abbate (a cura di), Prefazione di W. Beierwaltes. Introduzione di G. Reale, *Proclo. Teologia Platonica*. Bompiani, Milano 2005.

⁶³ Questi sostenitori, a rigore, presenterebbero una terza variante dell'interpretazione logica nella misura in cui riconoscerebbero nel dialogo un esercizio logico pur se non propriamente incentrato sul metodo dialettico.

⁶⁴ Cfr. F. Ferrari, *Platone. Parmenide*, *op. cit.*, Introd. pp. 106-107.

⁶⁵ Cfr. Arist. *Top.* VIII 14.163a36-b16.

⁶⁶ La traduzione francese (Luna-Segonds) è resa con il termine 'radotage'; cfr. C. Luna / A.-Ph. Segonds, *Commentaire sur le Parménide de Platon*, *op. cit.*, I, p. CDLXXVI; Morrow, nella sua traduzione in inglese, utilizza il termine 'babbling'; Cfr. G.-R. Morrow / J.-M. Dillon, *Proclus' Commentary...*, *op. cit.*, p. 40. Ad ogni modo, nel *Parmenide*, Parmenide consiglia a Socrate di imporsi l'esercizio di 'quell'attività che appare inutile e che dai molti viene definita chiacchiera'; cfr. Plat. *Parm.* 135d3-6: " ἔλκυσον δὲ σαυτὸν καὶ γύμνασαι μᾶλλον διὰ τῆς δοκούσης ἀχρήστου εἶναι καὶ καλουμένης ὑπὸ τῶν πολλῶν ἀδολεσχίας, ἕως ἔτι νέος εἶ: εἰ δὲ μὴ, σὲ διαφεύξεται ἢ ἀλήθεια ". Dunque, non è che Parmenide definisca questo metodo come un' 'ἀδολεσχία', ma sono 'i più' a farlo. È degno di nota, inoltre, che nel *Fedro* Platone utilizza il termine ἀδολεσχία per indicare il patrimonio di conoscenze fisico-cosmologiche che sono in grado di fondare un determinato sapere; cfr. Th.-A. Szlezák, *Platone e la scrittura della filosofia*, (trad. it.), Vita e Pensiero, Milano 1988 (Berlin-New York 1985¹), p. 90.

filosofi.

- Platone nel *Fedro* (266b5-c1) e nel *Sofista* (253d1-e1) attribuisce alla dialettica dei compiti precisi, nessuno dei quali sembra avere attinenza con il *Parmenide*.
- I sostenitori dell'interpretazione 'ontologica' credono che il *Parmenide* tratti delle realtà (πράγματα)⁶⁷. Anche per l'interpretazione 'ontologica'⁶⁸, come per quella 'logica', vi sarebbero due varianti. A differenza dall'interpretazione logica, in cui la seconda variante sosterebbe l'opposto della prima, nel caso di quella 'ontologica' la seconda non è altro che un perfezionamento della prima. Proclo spiega che secondo tali interpreti:

2a) Platone nel *Parmenide* porterebbe avanti una ricerca sull'essere (635.33, περί τοῦ ὄντος) e più precisamente sull'essere nella maniera in cui viene inteso da Parmenide, ossia l' essere che è uno (identificato con l' 'uno che è' [636.4 τὸ ἐν ὄν]). Al fine di comprendere questo essere, bisogna portare avanti la ricerca secondo il metodo praticato dai filosofi eleatici e, per fare questo, è necessario insegnare tale metodo e poi metterlo in pratica. Il metodo utilizzato nel *Parmenide* secondo questa interpretazione costituisce allora un mezzo, e non un fine come era invece stato sostenuto da una delle interpretazioni logiche. Lo

⁶⁷ Costoro interpretano l'espressione 'πραγματεῖωδη παιδιὰν παίζειν' presente nel *Parmenide* in 137b2 come appunto 'un gioco laborioso' proprio perché concernente le realtà. Tale espressione è da mettere in relazione con la discussione contenuta nel *Fedro* sul carattere di 'gioco' (παιδιά) della scrittura. Cfr. Plat. *Phaedr.* 276b-277a e F. Ferrari, *Platone. Parmenide, op. cit.*, pp. 240-241. Secondo Morrow-Dillon, un possibile sostenitore di questa interpretazione 'metafisica' del *Parmenide* («the inquiry is about Being»), potrebbe essere il platonico Origene; cfr. G.-R. Morrow / J.-M. Dillon, *Proclus' Commentary...*, *op. cit.*, p. 32.

⁶⁸ Il termine 'ontologico', ovviamente, non risale a Proclo, essendo esso stato coniato nel XVII secolo. In effetti è molto difficile rendere in una parola il senso cui Proclo si riferisce allorché stabilisce un'interpretazione del *Parmenide* 'relativa agli enti': 'περὶ τὰ πράγματα' (Procl. *In Parm.* 625.38) o 'una ricerca sull'essere': 'περὶ τοῦ ὄντος ἔφαστο τὴν ζήτησιν εἶναι' (Procl. *In Parm.* 635. 35-36). L'esatta definizione di questo tipo di interpretazioni è particolarmente significativa per il presente studio poiché è nel senso di 'relativo allo studio dell'essere in generale', e, quindi, dei principi che governano gli enti, che ho identificato le interpretazioni 'metafisiche', del *Parmenide* di cui mi occupo nel secondo capitolo. Ad ogni modo, come si vedrà nel corso dello studio, ho preferito adottare il termine 'metafisica' (e i relativi utilizzi di interpretazione 'metafisica'), piuttosto che 'ontologia', benché anche questo termine non sia del tutto risolutivo. Ad ogni modo, preciso che il mio utilizzo di 'metafisica', per quanto concerne le interpretazioni del *Parmenide*, sta ad indicare quelle speculazioni che presentano una dottrina dei principi primi e che, pertanto, si rapportano a uno studio dell'essere. Spunti per chiarire meglio la questione, sono presenti nello studio (a cui rimando, nonostante esso non sia incentrato su questo tema specifico), di M. Rashed, *Essentialisme, Alexandre d'Aphrodise entre logique, physique et cosmologie*, W. de Gruyter, Berlin-New York 2007.

scopo dell'intera discussione sarebbe di indagare l'Uno e il metodo insegnato rappresenterebbe semplicemente il modo più congeniale per lo scopo che tale ricerca si prefigge.

2b) La seconda interpretazione ontologica preciserebbe che la ricerca contenuta nella discussione del *Parmenide* non solo mira ad indagare l'Uno, ma anche tutto ciò che è venuto all'essere a partire dall'uno (638.15-16: ἀλλὰ περὶ ἀπάντων τῶν ἀπὸ τοῦ ἑνὸς ὑποστάτων) . È necessario infatti esporsi alle difficoltà che derivano dal porre l'Uno-che-è, ciò vale a dire, affrontare tutte le conseguenze che derivano dall'esistenza o dalla non esistenza dell'Uno⁶⁹.

- L'interpretazione teologica si schiera soprattutto contro la prima delle interpretazioni logiche. Tale interpretazione trova le sue tracce in Siriano il quale sottolinea quanto sia del tutto inverosimile che Parmenide abbia scelto la più sublime delle dottrine come semplice esempio per spiegare il suo metodo. Siriano patteggerebbe, dunque, piuttosto per l'interpretazione di tipo ontologico. Sia Siriano, sia Proclo, sono d'accordo con la seconda variante dell'interpretazione ontologica accettando che il *Parmenide* non solo tratterebbe dell' 'Uno-che-è', ma anche di tutti gli esseri nella misura in cui essi dipendono dall'Uno⁷⁰. (*In Parm.* 641.1-14). Tuttavia, tale interpretazione va precisata. Secondo Proclo il *Parmenide* tratta, oltre che dell'Uno, anche di tutti gli esseri che dall'Uno dipendono (Siriano) ma, aggiunge Proclo, nella misura in cui proprio dall'Uno essi sono definiti. Inoltre, afferma Proclo, poiché 'uno' e 'dio' sono la stessa cosa, e niente è superiore né al dio né all'uno, ne consegue che 'essere unificato' equivale ad 'essere deificato'.

⁶⁹ Secondo Damascio, nella sua *Vita di Isidoro*, Marino, discepolo di Proclo, avrebbe anch'egli prodotto un commentario al *Parmenide* nel quale si allontanava dall'interpretazione teologica di Siriano e Proclo, per tornare a una interpretazione secondo la quale il soggetto delle ipotesi del *Parmenide* era da identificare con le idee e non con le classi divine. Quanto scritto da Damascio suggerirebbe che l'interpretazione che vedeva nell'Uno le idee, potesse essere un modo di interpretare il *Parmenide* in epoca pre-procliana e, probabilmente, pre-plotiniana, dato che anche Plotino rivela un'interpretazione del *Parmenide* in chiave 'teologica'. Questa testimonianza potrebbe costituire un indizio per cogliere una modalità di interpretare il *Parmenide* in epoca medioplatonica. Cfr. Damasc. *Vit. Is.* fr. 90, 244-245 (Zintzen). Cfr. anche H.-D. Saffrey / A.-Ph. Segonds / C. Luna (éd.), *Marinus: Proclus, ou sur le Bonheur*, Les belles lettres, Paris 2001, Introd. pp. xvii-xx.

⁷⁰ Si veda anche il capitolo 10 della *Teologia Platonica*, in cui Proclo discute che cosa vi è di corretto nell'opinione di coloro che sostengono che le ipotesi del *Parmenide* sono relative ai principi primi, immanenti a ciò che esiste. Cfr. M. Abbate, Proclo. *Teologia Platonica*, op. cit.

Spiega infatti Proclo che: se il sole e il dio sono la stessa cosa, allora essere illuminato sarebbe la stessa cosa che essere deificato. Lo stesso discorso varrebbe dunque per il dio e per l'Uno.

In un certo senso, l'interpretazione teologica può essere considerata come una ulteriore specificazione di quella ontologica.

Nel corso del suo commentario al *Parmenide*, Proclo parla spesso di 'alcuni predecessori', interpreti del *Parmenide*. Purtroppo Proclo non fa i nomi degli autori a cui egli si sta di volta in volta riferendo, determinando per noi l'impossibilità di stabilire chi essi siano e a che epoca essi possano appartenere. Tuttavia, sembra che Proclo, non solo nel corso della scansione delle modalità interpretative presentata sopra, ma anche per tutto il commentario, dia per scontata l'esistenza di una 'tradizione' esegetica del *Parmenide*.

Sulla base di queste constatazioni, l'ipotesi di una ricezione non solo post-plotiniana, ma anche medioplatonica del *Parmenide*, diviene non solo lecita, ma auspicabile: una ricerca in questo senso non è ancora stata svolta, e questo è il vuoto che il presente lavoro si prefigge di colmare.

§ 1 L'interpretazione logica del *Parmenide*.

In questo capitolo si tenterà di spiegare in che modo alcuni autori medioplatonici ravvidero nel *Parmenide* un dialogo logico e in che senso intendessero la natura 'logica' delle argomentazioni presenti in essa. Questa prima analisi dipenderà molto da quanto è scritto da Proclo nel suo commentario al *Parmenide*, nel quale, come si è detto sopra, l'autore neoplatonico distinse due principali filoni interpretativi del *Parmenide*, individuabili uno in quello logico e l'altro fondato su un'interpretazione reale (πραγματειώδης) del dialogo, che chiameremo 'metafisica'. A queste due principali modalità esegetiche, Proclo aggiunse quella del suo maestro Siriano, che costituisce la base per l'interpretazione teologica di Proclo.

In seguito si analizzerà la posizione di Alcinoos, il quale, nel VI capitolo del *Didaskalikos*, afferma che la teoria dei sillogismi e la teoria delle dieci categorie aristoteliche erano già presenti nel *Parmenide* di Platone. Alcinoos individua nel *Parmenide* un'interpretazione di tipo 'logico' non classificabile nella schematizzazione procliana e che suggerirebbe invece una modalità di recepire il *Parmenide* più vicina a quella indicata da Diogene Laerzio, il quale, appunto, classifica il dialogo come 'logico'. Ciò è del resto coerente anche con la classificazione del *Parmenide* operata da Albino nella sua *Isagoge*⁷¹. Diogene Laerzio, Albino e Alcinoos avrebbero inserito il *Parmenide* fra quei dialoghi 'esplicativi', 'ὑφηγηματικοί', che cioè istruivano su un particolare aspetto della filosofia. Il *Parmenide* avrebbe quindi offerto un esempio del procedere dialettico e in particolare per Alcinoos sull'utilizzo del sillogismo, che, a sua volta, attiene alla facoltà di saper usare correttamente le proposizioni in un discorso. La dialettica e il suo esatto utilizzo logico aiuterebbero a conoscere meglio la realtà.

In seguito si affronteranno le posizioni di Lucio e Nicostrato, noti per aver fortemente criticato la teoria aristotelica delle categorie. Benché questi ultimi non si riferiscano al *Parmenide*, si è reputato sensato affrontare le loro teorie poiché mostrano un esempio di ostilità ad Aristotele, e una parallela pretesa di far valere la filosofia platonica come un sistema filosofico completo.

Infine si affronterà un riferimento diretto al *Parmenide* da parte di Calveno Tauro, il quale, secondo la testimonianza di Aulo Gellio, avrebbe utilizzato la teoria

⁷¹ Alb. *Prol.* III, 148, 19 sgg.

dell'ἑξαίφνης (*Parm.* 156d2 sgg.) nell'affrontare il problema del 'moriendi momentum', ascrivibile al problema più generale della μεταβολή⁷².

§ 1.1 Il *Parmenide*, confutazione o esercizio logico?

I primi commentatori che si sono cimentati nell'interpretare il *Parmenide* lo avrebbero inteso come un dialogo 'logico'. Proclo, nel suo commentario al *Parmenide*⁷³, riferisce che alcuni autori a lui precedenti avrebbero considerato il dialogo come una replica al libro di Zenone che conteneva quaranta argomenti atti a dimostrare l'impossibilità di poter ammettere la molteplicità dell'essere. Secondo questi autori, Platone avrebbe composto una sorta di metodo contro i filosofi eleatici, in particolare proprio contro Zenone, mostrando come il metodo dialettico — di cui la seconda parte del *Parmenide* ne mostrerebbe un esempio — sarebbe superiore a quello utilizzato da Zenone⁷⁴. Questo tipo di interpretazioni sarebbero state sostenute da alcuni autori che volevano affermare la presenza nel *Parmenide* di una confutazione (ἀντιγραφή), o una replica, al discorso e al metodo zenoniani.

Secondo questi anonimi commentatori Platone avrebbe praticato nel *Parmenide* la stessa tipologia di ἀντιγραφή che era stata sperimentata nel *Menesseno*, dove Platone imitò l'orazione funebre pronunciata da Tucidide ma superandola per lo stile delle argomentazioni e per la chiarezza dell'espressione. In effetti, il *Menesseno* non conterrebbe altro che un discorso in onore di coloro che ricevono dei funerali di stato. Dunque, Platone non avrebbe scritto questo dialogo per esibire un particolare contenuto filosofico ma per rivalità nei confronti di Tucidide, riprendendo la sua orazione (imitandola), ma in modo tale che risultasse qualitativamente migliore⁷⁵.

⁷² Cfr. Aul. Gell. *noct. att.* VII 13, 1-12, pp. 267, 4-268, 8 (Marshall).

⁷³ Cfr. Procl. *In Parm.*, 631.21-632.27.

⁷⁴ Sull'appropriazione da parte di Platone del metodo di Zenone nel *Parmenide*, cfr. J.-B. Gourinat, *La dialectique des hypothèses contraires dans le Parménide de Platon*, in M. Fattal (éd.), *La philosophie de Platon*, l'Hartmann, Paris 2001, pp. 233-261.

⁷⁵ Cfr. Procl. *In Parm.*, 631.20-631.36: “ Καὶ γὰρ εἰωθέναι φασὶν οὗτοι τὸν Πλάτωνα ποιῆσθαι τὰς ἀντιρρήσεις τὰς πρὸς τοὺς ἄλλους τριχῶς· καὶ τὰς κατὰ μίμησιν ὧν ἐκεῖνοι γεγράφασιν, ἐπὶ τὸ τελειότερον μέντοι προάγοντα τὴν μίμησιν καὶ τὰ ἐλλείποντα προστιθέντα τοῖς ἐκείνων λόγοις, ὥσπερ ἀμέλει καὶ πρὸς Θουκυδίδην ἀγωνιζόμενος τὸν Μενέξενον ἀπειργάσατο, καὶ τὸν ἐκεῖ ῥηθέντα λόγον ἐπὶ τοῖς δημοσίαις θαπτομένοις εἰς ταῦτον μὲν ἐκείνῳ καθείς, τῇ δὲ τάξει τῶν κεφαλαίων καὶ τῇ εὐρέσει τῶν ἐπιχειρήσεων καὶ τῇ σαφηνείᾳ τῆς ἐρμηνείας πολλῶν δὴ τινὶ τὸν λόγον τοῦ παρ' ἐκείνου γραφέντος εὐδοκιμώτερον ἀπειργασμένος· τὰς δὲ κατ' ἐναντίωσιν πρὸς οὓς ἀγωνίζεται, καθάπερ ἐνταῦθα πρὸς τὸν

Sempre secondo Proclo, gli antichi commentatori distinsero il dialogo in tre sezioni principali (κεφάλαια): La prima (= *Parm.* 130a3-135c7): contenente le aporie contro la teoria delle Forme; La seconda (= *Parm.* 135c8-137c3): incentrata sulla descrizione del metodo necessario per giungere a cogliere le verità; La terza (= *Parm.* 137c4-166c5): consistente nell'esercizio del metodo esposto. Coloro che operarono questa distinzione si rifiutavano di vedere nel *Parmenide* un dialogo polemico, essendo invece convinti che le tre sezioni del dialogo avessero per scopo l'allenamento nell'esercizio dialettico (ἄσκησις γυμνασίας)⁷⁶. L'ipotesi dell'Uno, come posta da Parmenide, costituirebbe un esempio finalizzato allo svolgimento dell'esercizio e non ne costituirebbe, invece, lo scopo. Essa (l'ipotesi) giocherebbe nel *Parmenide* lo stesso ruolo dell'esempio 'del pescatore' presentato all'inizio del *Sofista* in vista dell'esercizio del metodo diairetico⁷⁷.

Sembrirebbe, del resto, che non tutti i sostenitori dell'interpretazione logica abbiano identificato la γυμνασία con il metodo dialettico, che, secondo alcuni, sarebbe assente nel *Parmenide*, riconoscendovi solamente una ginnastica logica. Alcuni, infatti, pensarono che nell'esercizio logico contenuto nel *Parmenide*, Platone avesse proposto un'anticipazione della tecnica dell'argomentazione che sarebbe stata sviluppata in seguito da Aristotele, nei *Topici* (*Top.* VII 14, 163a37b-13)⁷⁸. In questo

Zήνωνα". Cfr. C. Steel, *Une histoire de l'interprétation du Parménide de Platon dans l'antiquité*, in M. Barbanti / F. Romano, *Il Parmenide di Platone...*, op. cit., pp. 11-40.

⁷⁶ Cfr. Procl. *In Parm.*, 634.8-634-17: "Τριῶν γὰρ ὄντων, ὡς κατὰ μέγαρα διελθεῖν, τῶν ἐν τῷ διαλόγῳ κεφαλαίων, οὕτω γὰρ ἐκεῖνοι διαιροῦσιν, ὧν ἐν μὲν ἐστὶ τὰς περὶ τῶν ἰδεῶν ἀπορίας προτείνον, ἐν δὲ τὴν τῆς μεθόδου σύντομον παράδοσιν ποιούμενον, δι' ἧς ἀξιοῖ γυμνάζεσθαι τοὺς τῆς ἀληθείας φιλοθεάμονας, ἐν δὲ τὴν μέθοδον αὐτὴν ὡς ἐπὶ παραδείγματος τοῦ κατὰ Παρμενίδην ἐνός γνώριμον ἀπεργαζόμενον, πάντα πρὸς ἓν βλέπειν ταῦτα, τὴν τῆς γυμνασίας τῆς ἐν τοῖς λόγοις ἄσκησιν."

⁷⁷ Cfr. C. Steel, *Proclus et l'interprétation 'logique'...*, op. cit., p. 68.

⁷⁸ Cfr. anche Arist. *Top.* I, 2, 101a34-36: "πρὸς δὲ τὰς κατὰ φιλοσοφίαν ἐπιστήμας, ὅτι δυνάμενοι πρὸς ἀμφοτέρω διαπορήσαι ὅραον ἐν ἐκάστοις κατοψόμεθα τάληθές τε καὶ τὸ ψεῦδος". Nei *Topici* Aristotele afferma che: quando saremo in grado di sviluppare un'aporia, argomentandone nell'uno e nell'altro senso, noi saremo anche più capaci di discernere il vero dal falso (κατοψόμεθα τάληθές) in ogni materia. Questo passo potrebbe costituire un esempio del tipo di esercizio che alcuni ravvedevano nel *Parmenide*; da comparare con il passo 136c2-5: "καὶ τὰλλα αὐτὸ πρὸς αὐτὰ τε καὶ πρὸς ἄλλο ὅτι ἂν προαιρηῖ ἀεὶ, ἐάντε ὡς ὄν ὑποθῆ ὃ ὑπετίθεσο, ἄντε ὡς μὴ ὄν, εἰ μέλλεις τελέως γυμνασάμενος κυρίως διόψεσθαι τὸ ἀληθές". In effetti anche Aristotele chiama il 'metodo' appena descritto una γυμνασία, 'che ci renderà semplice argomentare sul soggetto proposto'; cfr. Arist. *Top.* 101a28-30: "ὅτι μὲν οὖν πρὸς γυμνασίαν χρήσιμος, ἐξ αὐτῶν καταφανές ἐστὶ μέθοδον γὰρ ἔχοντες ὅραον περὶ τοῦ προτεθέντος ἐπιχειρεῖν δυνησόμεθα". In base a questo parallelo il metodo presente nel *Parmenide* sarebbe superiore a quello di Aristotele perché quest'ultimo, nei *Topici*, argomenterebbe sulle ἔνδοξα (opinioni generalmente condivise), mentre Platone nel *Parmenide* proporrebbe delle regole universali (καθολικοὶ κανόνες) per giungere alla verità. Per quest'ultimo argomento, cfr. C. Steel, *Proclus et l'interprétation 'logique'...*, op. cit., p. 72.

senso, sembrerebbe che sia stato proprio Aristotele a riprendere la tecnica dei discorsi dal *Parmenide* platonico e a riproporla, dal suo punto di vista, nei *Topici*⁷⁹.

I sostenitori dell'idea per cui l'esercizio contenuto nel *Parmenide* sia da identificarsi con un semplice allenamento utile per sviluppare una tecnica dei discorsi, rifiutano la presenza nel *Parmenide* del metodo dialettico platonico. Questo rifiuto deriverebbe dal fatto che, nel *Parmenide*, il metodo proposto dall'anziano eleate al giovane Socrate, e svolto poi con l'ausilio del giovanissimo Aristotele, non rispetterebbe quanto sancito altrove da Platone stesso circa la dialettica. Nella *Repubblica*, essa viene infatti esplicitamente detta non adatta ai giovani⁸⁰, e, in generale, il metodo descritto nel *Parmenide* non presenterebbe, secondo i sostenitori di questa tesi, nessuna delle caratteristiche proprie della dialettica platonica presentata da Platone soprattutto nella *Repubblica*, nel *Fedro* e nel *Sofista*⁸¹. A maggior ragione, dunque, l'esercizio coinciderebbe solamente con una ginnastica dialettica, intendendo quest'ultima come la tecnica del saper argomentare bene.

Come già indicato, poiché Proclo non accosta nessun nome alle varie interpretazioni logiche, non siamo in grado di capire a chi egli di volta in volta si riferisca, né, di conseguenza, possiamo capire in che periodo gli interpreti menzionati vadano collocati. C. Steel pensa che i primi commentatori che individuarono nel *Parmenide* un dialogo 'logico' furono molto probabilmente dei filosofi del primo secolo d.C., contemporanei di Trasillo, i quali vedevano nel *Parmenide*, specialmente nella seconda parte, un esercizio di dialettica eseguito secondo il metodo eleatico (zenoniano)⁸². D'altra parte, durante l'epoca imperiale, i filosofi platonici avevano riscoperto il carattere dogmatico della filosofia platonica e si tendeva a volerne affermare alcuni aspetti dottrinali, dopo un lungo periodo in cui era stata maggiormente diffusa una lettura 'aporetica' dei dialoghi platonici. È quindi probabile che i filosofi di quest'epoca tendessero a riconoscere nel *Parmenide* un preciso

⁷⁹ Una conferma per questa argomentazione sarebbe presente in Alessandro d'Afrodizia, il quale, commentando i *Topici* di Aristotele e riferendosi alla γυμνασία di cui parla lo Stagirita, afferma che la descrizione di questo metodo ('che ci renderà capace di argomentare sul soggetto proposto') si accorda con quanto Platone scrive nel *Parmenide* nella misura in cui: come gli esercizi corporei che si fanno secondo una tecnica procurano una buona costituzione al corpo, allo stesso modo, gli esercizi negli argomenti eseguiti da parte dell'anima che si fanno secondo un metodo, procurano all'anima una buona forma. La forma buona per l'anima razionale corrisponderebbe alla capacità di esaminare (κριτική) e scoprire la verità. Cfr. Alex. Aphr. In *Top.* p. 27, 27-31 Wallies (CAG 2.2).

⁸⁰ Cfr. Plat. *Resp.* VII 537e-539d.

⁸¹ Cfr. Procl. In *Parm.* 648.1-658.30.

⁸² Cfr. C. Steel, *Une histoire de l'interprétation du Parménide...*, op. cit., p. 24. L'argomento che propongo di seguito riprende largamente le analisi di Steel.

aspetto dottrinale di Platone. L'aspetto 'logico', concernente cioè la logica, sembra essere quello più probabile.

Nella classificazione dei dialoghi platonici, di cui siamo a conoscenza grazie a Diogene Laerzio e all'*Isagoge* di Albino, emerge che i dialoghi di Platone erano fondamentalmente ripartiti in due gruppi⁸³. Troviamo così che, da una parte, vi erano i dialoghi 'istruuttivi' o 'esplicativi', 'ὕφηγηματικοί'⁸⁴, che cioè davano delle istruzioni su alcuni argomenti, ad esempio sulla natura, sul λόγος, sulla politica o sull'etica; dall'altra parte, troviamo i dialoghi 'investigativi', 'ζητητικοί', che si occupavano di avviare una ricerca su una particolare questione, esaminandone spesso gli argomenti pro e contro. Quest'ultimo gruppo di dialoghi, a sua volta, era distinto ulteriormente in due specie: i dialoghi che servivano a combattere una tesi opposta ('ἀγωνιστικοί'), e quelli che provvedevano a far sì che i partecipanti al dialogo (e i lettori) si esercitassero in una certa tecnica ('γυμναστικοί'). Infine, quest'ultimo gruppo era nuovamente suddiviso in due tipologie di dialoghi: i 'ματευτικοί', il cui scopo era di aiutare a tirar fuori (a far partorire) dall'interlocutore la sua conoscenza implicita, come ad esempio accade nell'*Alcibiade* dove Socrate aiuta il giovane Alcibiade ad articolare le sue conoscenze vaghe; e i 'πειραστικοί', che consistevano nel verificare l'attendibilità di una tesi, come nel caso del *Teeteto*⁸⁵.

Secondo questa schematizzazione ci si aspetterebbe che il *Parmenide* figurasse fra i dialoghi 'γυμναστικοί', ma da quanto ne sappiamo non fu così. Diogene Laerzio⁸⁶ e Albino⁸⁷ pongono il *Parmenide* fra i dialoghi logici 'λογικοί', assieme al *Sofista*, al *Politico* e al *Cratilo*, e, sorprendentemente, apprendiamo che questo tipo di dialoghi fanno parte dei dialoghi ὕφηγηματικοί. Lo schema che segue mostra sinteticamente queste suddivisioni:

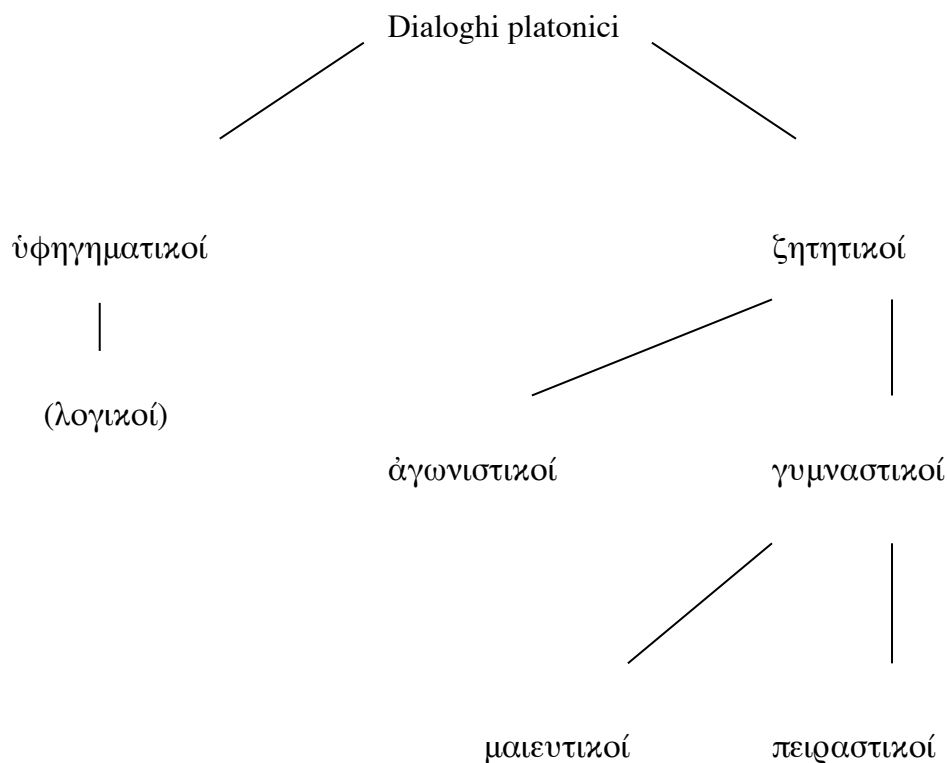
⁸³ Cfr. M. Baltes / H. Dörrie, *Der Platonismus in der Antike. II. Der hellenistische Rahmen des kaiserzeitlichen Platonismus. Bausteine 36-72: Text, Übersetzung, Kommentar*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad-Cannstatt 1990, pp. 48-50; O. Nüsser, *Albinus Prolog und die Dialogtheorie des Platonismus*, Teubner, Stuttgart 1991; H. Tarrant, *Thrasyllan Platonism*, Cornell University Press, Ithaca-London 1993; J. Mansfeld, *Prolegomena. Questions to be Settled Before the Study of an Author, or a Text*, Brill, Leiden - New York - Koeln 1994, pp. 82-89; C. Steel, *Une histoire de l'interprétation du Parménide...*, *op. cit.*, pp. 27-28.

⁸⁴ Il termine 'ὕφηγηματικός' è proprio l'opposto di 'ἀπορητικός'; cfr. H.-G. Liddell / R. Scott / H. Stuart Jones (1940), *A Greek-English Lexicon*, (9th ed.), with a Revised Supplement ed. by P.-G.-W. Glare, with the Assistance of A.-A. Thompson, Clarendon Press, Oxford 1996.

⁸⁵ Cfr. C. Steel, *Une histoire de l'interprétation du Parménide...*, *op. cit.*, pp. 27-28. Cfr. anche la ricostruzione di M. Baltes, in M. Baltes / H. Dörrie, *Der Platonismus in der Antike....., II*, pp. 513-520.

⁸⁶ Cfr. Diog. Laer. *Vit. phil.* III, 49.

⁸⁷ Cfr. Alb. *Prol.* III, 148, 19 sgg., VI, 151, 5-7.



Albino e di Diogene Laerzio, in questo modo, ci forniscono un importante indizio su come il *Parmenide* fosse letto in epoca medioplatonica, un indizio che evidenzia un'interessante benché parziale convergenza con la testimonianza procliana. In effetti, esso faceva parte di quei dialoghi platonici che davano un'istruzione su una dottrina di Platone, e nel caso specifico del *Parmenide*, tale dottrina era la logica. Il *Parmenide*, dunque, assieme al *Sofista*, al *Politico* e al *Cratilo*, avrebbero contenuto un insegnamento logico, fornendo un'istruzione sui diversi modi (corretti) di conoscere la verità. Molto probabilmente è per questa ragione che Alcino, nel suo *Didaskalikos*, come vedremo, utilizzerà il *Parmenide* proprio per illustrare la logica platonica (*Did.* VI).

È probabilmente per questa stessa ragione che Albino affermerebbe che i 'dialoghi logici' potrebbero costituire anche una tipologia dei dialoghi 'investigativi' (ζητητικοί)⁸⁸, nella misura in cui esaminerebbero una particolare questione e che, pur concretizzandosi in un esercizio, non per questo perderebbero il loro carattere istruttivo⁸⁹.

⁸⁸ Alb. *Prol.* VI, 151, 5-7. Cfr. J. Mansfeld, *Prolegomena. Questions to be Settled...*, *op. cit.*, n. 138.

⁸⁹ Cfr. C. Steel, *Une histoire de l'interprétation du Parménide...*, *op. cit.*, p. 29.

Un'ulteriore indicazione per comprendere in che modo i filosofi medioplatonici abbiano considerato il *Parmenide* come un dialogo logico è costituita da Galeno. Sembra, infatti, che anche Galeno, il quale possedeva una buona conoscenza delle opere logiche di Aristotele, e, in generale, aveva un grande interesse per la logica, considerasse il *Parmenide* come un dialogo logico e che, peraltro, ne aveva composto delle ἐπιτομαί⁹⁰ andate perdute ma conosciute dagli arabi. Anche Galeno, dunque, avrebbe visto nel *Parmenide* un trattato di logica.

In generale, dunque, è possibile ipotizzare con un certo grado di verità che il *Parmenide* per alcuni medioplatonici rappresentasse un dialogo espositivo (ὕφεγηματικός) che conteneva le indicazioni per apprendervi il metodo logico, offrendo, allo stesso tempo, un esempio di come ci si dovesse esercitare al fine di apprenderlo.

§ 1.2 Alcinoos

Questa sezione si occupa di analizzare il pensiero di Alcinoos, il quale, nel II secolo d.C. compose un'opera, il *Didaskalikos*, esponendovi i capisaldi della dottrina platonica nella forma di un compendio. Il *Didaskalikos* rappresenta, infatti, un manuale per l'insegnamento della dottrina platonica destinato probabilmente ad insegnanti, oppure a studenti e, ad ogni modo, sicuramente non a coloro che erano alle prime armi con lo studio della filosofia, presupponendo evidentemente una preparazione sulla logica e una certa confidenza con il linguaggio platonico.

Un elemento significativo della filosofia di Alcinoos — a maggior ragione meritevole di attenzione per l'argomento di questo studio —, è l'esplicito rimando che Alcinoos fa al *Parmenide* di Platone. Nell'oscurità in cui versa l'approccio medioplatonico al *Parmenide*, il fatto che Alcinoos citi il dialogo risulta molto utile per ricavare delle ipotesi su quali fossero gli argomenti presenti nel *Parmenide* che principalmente attiravano l'attenzione dei filosofi medioplatonici, nonché a quali tematiche o problemi l'interpretazione del *Parmenide* fosse collegata. Ovviamente non si può fare di Alcinoos il campione esemplare di un'intera tradizione (quella medioplatonica): non si può, cioè, far valere la pretesa di estendere l'uso che Alcinoos

⁹⁰ Il *Fihrist*, composto nel X secolo dal bibliografo Ibn al-Adīm, cita un compendio del *Parmenide* attribuito a Galeno, accanto a una collezione di riassunti di trattati logici (insieme al *Cratilo*, al *Sofista*, al *Politico* e all'*Eutidemo*).

fa del *Parmenide* a tutti coloro i quali mostrano di aver affrontato problemi simili ai suoi. Nondimeno, l'interpretazione del *Parmenide* che Alcinoos presenta è di grande interesse per gli studi sul medioplatonismo e pertanto merita di essere approfondita. Di seguito si presenterà la dottrina logica che Alcinoos ravvisa nel *Parmenide* di Platone. In particolare, Alcinoos vede nel *Parmenide* il modello della sillogistica (sia aristotelica, sia stoica), individuandovi, inoltre, anche una trattazione completa delle dieci categorie aristoteliche. Questa parte dello studio si concentrerà soprattutto sui capitoli IV-VI del *Didaskalikos*, ossia nei capitoli in cui Alcinoos tratta della logica platonica. L'analisi del *Didaskalikos* verrà ripresa nel III capitolo di questo studio, nel quale sarà riaffrontata la dottrina di Alcinoos, ma dal punto di vista teologico. Ad ogni modo, si è ritenuto importante offrire prima un'introduzione generale del *Didaskalikos*. Per tale ragione, questa sezione si struttura in una presentazione del *Didaskalikos* e dei problemi che, in passato, riguardarono l'opera e la sua paternità letteraria. Si passerà, poi, a una sintetica ricognizione dei temi presenti nei vari capitoli, in modo tale da avere una visione d'insieme del contenuto di ognuno. Infine si passerà a un più attento esame dei capitoli IV-VI del *Didaskalikos*, prendendo in considerazione l'interpretazione logica del *Parmenide* da parte di Alcinoos.

A lungo si è creduto che il nome 'Alcinoos', così come compariva nei manoscritti⁹¹, fosse da sostituire con quello di Albino, filosofo del II secolo e allievo del filosofo Gaio, a sua volta presunto fondatore di una scuola nota come 'scuola di Gaio'⁹² della quale avrebbe fatto parte anche Apuleio (il cui *De Platone et eius dogmate* avrebbe molti punti di contatto con il *Didaskalikos*). Le affinità fra Albino (Alcinoos) e Apuleio, inoltre, avrebbero fatto pensare a una fonte comune ad entrambi individuata in Ario Didimo⁹³. Responsabile di questa idea, rivelatasi un equivoco

⁹¹ Cfr. *Parisinus gr.* 1962 (P), f. 146^v: “ Ἀλκινόου Διδασκαλικὸς τῶν Πλάτωνος δογμάτων ”, e f. 175^r: “ Ἀλκινόου Ἐπιτομὴ τῶν Πλάτωνος δογμάτων ”.

⁹² Cfr. C. Moreschini, *La posizione di Apuleio e della scuola di Gaio nell'ambito del Medioplatonismo*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», 2.33 (1964), pp. 17-56 (rist. in Id., *Apuleio e il platonismo*, Olschki, Firenze 1978).

⁹³ Data la scarsità di informazioni su Alcinoos, Ario Didimo risulta fondamentale per stabilire una data per la collocazione cronologica dell'autore del *Didaskalikos*. Effettivamente una parte del capitolo XII dell'opera è improntato pressoché testualmente su Ario Didimo (cfr. Alc. *Did.* 166. 39-167. 15). Poiché sappiamo che quest'ultimo visse al tempo dell'imperatore Augusto, ciò ha permesso di stabilire un *terminus post quem* per Alcinoos (cfr. P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*, I, *Die Renaissance des Aristotelismus im I Jh. V. Chr.*, W. de Gruyter, Berlin-New York 1973, pp. 260-262 e Id., *Der Aristotelismus bei den Griechen. II: Der Aristotelismus im I. und II. Jh. n. Chr.*, W. de Gruyter, Berlin-New York 1984, p. 441). Tale

storiografico, fu J. Freudenthal⁹⁴, il quale, in uno studio del 1879, ritenne che a causa di un errore di trascrizione, i manoscritti riportassero il nome corrotto di Alcinoos al posto dell'originario 'Albino'⁹⁵. La tesi di Freudenthal sopravvisse sorprendentemente per circa un secolo finché i primi studi di M. Giusta⁹⁶ e, in maniera definitiva, quelli di J. Whittaker⁹⁷, dimostrarono la corretta paternità del *Didaskalikos* restituendola ad Alcinoos. Dimostrata l'attribuzione del *Didaskalikos* ad Alcinoos, Whittaker ne curò l'edizione⁹⁸.

Ad ogni modo, chi precisamente sia questo 'Alcinoos' resta tuttora da stabilire poiché non abbiamo notizie sulla sua vita, né egli compare citato in altri autori⁹⁹.

riferimento alluderebbe allora alla prima metà del I secolo d.C. Tale datazione, però, si scontra con l'evidente presenza di numerosi punti di contatto fra Alcinoos e autori posteriori ad Ario Didimo quali Plutarco, Clemente d'Alessandria, Galeno, Giustino e Apuleio. Queste ultime affinità testuali e tematiche hanno aiutato a stabilire una data approssimativa per il *floruit* di Alcinoos, fissato intorno al 150 d.C. A proposito della ripresa di Ario Didimo da parte di Alcinoos rimando direttamente alle note del capitolo XII in apparato, e al relativo commento, presenti nell'edizione di J. Whittaker, cfr. *passim*. T. Göransson respinge l'ipotesi dell'appartenenza di Alcinoos alla 'scuola di Gaio'. Egli discute anche la collocazione cronologica di Alcinoos, che gli studiosi tendono a porre come posteriore ad Ario Didimo. Secondo Göransson è possibile che i rapporti fra Alcinoos e Ario Didimo siano all'inverso di come si tende a riconoscere, collocando dunque Ario posteriormente ad Alcinoos, e facendo di quest'ultimo la fonte di Ario e non il contrario; cfr. T. Göransson, *Albinus, Alcinous, Arius Didymus*, Acta Universitatis Gothoburgensis, Göteborg 1995, p. 230.

⁹⁴ J. Freudenthal, *Der Platoniker Albinos und der falsche Alkinoos*, Hellenistische Studien III, Berlin 1879.

⁹⁵ Cfr. J. Whittaker, Parisinus gr. 1962 and the writing of *Albinus*, in «Phoenix», 28 (1974), pp. 325-330, tavola 2 (= Id., *Studies in Platonism and Patristic Thought*, XX e XXI, London 1984).

⁹⁶ Cfr. M. Giusta, 'Αλβίνου Ἐπιτομή Ὁ Ἀλκινόου Διδασκαλικός?', in «Atti della Accademia delle Scienze di Torino», Classe di scienze morali, storiche e filologiche, 95 (1960/61), pp. 167-194 e Id., *Due capitoli dossografi di fisica*, in G. Cambiano (a cura di), *Storiografia e dossografia nella filosofia antica*, Tirrenia-Stampatori, Torino 1986, pp. 149-201. Perplexità sulla tesi di Giusta e di Whittaker furono ancora espresse da C. Mazzarelli, *L'autore del Didaskalikos. L'Alcinoos dei manoscritti o il medioplatonico Albino?*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», 72 (1980), pp. 606-639 e da P. Moraux, *Der Aristotelismus...*, I., *op. cit.*, p. 441, n. 1.

⁹⁷ Cfr. J. Whittaker, *Platonic Philosophy in the Early Centuries of the Empire*, in «ANRW», II 36,1 (1987), Berlin-New York; pp. 81-102.

⁹⁸ Cfr. J. Whittaker, (éd.), (traduit par P. Loius), *Alcinoos. Enseignement des doctrines de Platon*, Les belles lettres, Paris 1990, 2002². Segnalo anche le più recenti edizioni di: O.-F. Summerell / Th. Zimmer (hrsgg.), *Alkinoos, Didaskalikos. Lehrbuch der Grundsätze Platons*, de Gruyter, Berlin – New York 2007; E. Vimercati, *Medioplatonici. Opere, testimonianze e frammenti*, Bompiani, Milano 2015, pp. 585-710. In questa sede farò riferimento all'edizione Budé (= J. Whittaker, *Alcinoos. Enseignement des doctrines de Platon*), utilizzando la numerazione dell'edizione di Hermann (*Platonis Dialogi secundum Thrasylli tetralogias dispositi. Ex recognitione Caroli Friderici Hermanni... Lipsiae sumptibus et typis G. B. Teubneri*, 1850-1853, rist. in *National Union Catalog Pre-1956 Imprints*, t. 461, London 1976, pp. 105-108). Terrò in considerazione anche le altre edizioni, specialmente quella curata da E. Vimercati.

⁹⁹ Costituisce un'eccezione la presenza di 'Alcinoos lo stoico' ('Αλκινόω τῷ Στωικῷ ἀνατιθέντες), in Filostrato, cfr. *Philos. Vit. Soph.*, I, 24. Il nome 'Alcinoos' compare anche in Fozio, nella forma contratta di 'Ἀλκίνους' cfr. *Phot. Bibl. cod. 48, 11b 17sgg.* Sulle difficoltà legate all'identificazione di Alcinoos con 'lo stoico' di cui parla Filostrato e sulla contestualizzazione dell' 'Alcinoos' che compare in Fozio, cfr. J. Whittaker, *Alcinoos. Enseignement des doctrines...*, *op. cit.*, Intr., pp. IX-XIII. H. Tarrant propose la tesi — piuttosto improbabile — secondo la quale 'Alcinoos' non

Certo è che la sua opera costituisce un documento di singolare importanza per lo studio del medioplatonismo e, al tempo stesso, il caso di una peculiare trattazione della filosofia platonica caratterizzato da elementi di originalità rispetto alle dottrine dei suoi filosofi contemporanei. I manoscritti riportano due titoli diversi dell'opera, uno indicato con 'Ἐπιτομή' e l'altro con 'Διδασκαλικός'. Whittaker spiega che fra i due è giusto scegliere il secondo, in quanto il termine 'Ἐπιτομή' che compare nel foglio 175 del *Parisinus*, si riferisce al carattere dell'opera e non propriamente al titolo; il termine ἐπιτομή, dunque, comparirebbe in questa variante per indicare che l'opera consiste in un riassunto di un'altra opera più corposa¹⁰⁰. Il titolo corretto dell'opera di Alcinoos sarebbe dunque 'Διδασκαλικὸς τῶν Πλάτωνος δογματῶν'.

Il termine διδασκαλικός era d'uso in epoca medioplatonica¹⁰¹ per designare un genere del discorso filosofico abbastanza preciso¹⁰², coincidente a grandi linee a un compendio¹⁰³. A prima vista sembrerebbe che il *Didaskalikos* sia stato pensato come un riassunto della dottrina platonica destinato a studenti; a una lettura più attenta, però, esso rivela la presenza al suo interno di una serie di dottrine e tecnicismi lessicali che farebbero pensare piuttosto a un pubblico di esperti, i quali, probabilmente, potevano essere degli insegnanti. Benché, poi, l'intento — esplicitato sin dal titolo — sia quello di presentare le dottrine platoniche, nel *Didaskalikos* sono presenti una serie di interventi teorici che farebbero pensare anche a una sottesa volontà di revisione di alcune tematiche platoniche da parte di Alcinoos¹⁰⁴. Ad

fu altro che lo pseudonimo di 'Albino', il quale sarebbe stato chiamato anche con il nome di 'Nigrino'; cfr. H. Tarrant, *Alcinoos, Albinus, Nigrinus*, in « Antichthon », 19 (1985), pp. 85-95.

¹⁰⁰ Cfr. J. Whittaker, *Alcinoos. Enseignement des doctrines...*, *op. cit.*, Intr., p. XIII.

¹⁰¹ Il termine ricorre anche in Gal. *Qu. an. mor.*, 4. 814,12 (= *Scripta minora* II. 73. 3-6 Müller), e *De dif. puls.*, IV, 8. 713,12 (Kühn); Clem. Alex. *Paed.*, I, 1. 2.1; 3. 8. 3; III, 12. 101. 3 (Marrou... *et al.*); Epict. *Diss.* II, 21. 19 e III, 23. 33 (Schenkl); è inoltre presente in svariati passi di Origene. È da notare che il termine 'διδασκαλικός' compare molto frequentemente anche in Platone, sebbene mai per qualificare un certo tipo di λόγος, cosa (quest'ultima), che invece è riscontrabile in Aristotele; cfr. Arist. *Eth. Nic.* VII, 9, 1151a 17-18: "οὔτε δὴ ἐκεῖ ὁ λόγος διδασκαλικὸς τῶν ἀρχῶν οὔτε ἐνταῦθα [...]", e Arist. *De soph. elench.* 2, 165 a 38-165 b 3: "Ἔστι δὴ τῶν ἐν τῷ διαλέγεσθαι λόγων τέτταρα γένη, διδασκαλικοὶ καὶ διαλεκτικοὶ καὶ πειραστικοὶ καὶ ἐριστικοί· διδασκαλικοὶ μὲν οἱ ἐκ τῶν οἰκείων ἀρχῶν ἐκάστου μαθήματος καὶ οὐκ ἐκ τῶν τοῦ ἀποκρινομένου δοξῶν συλλογιζόμενοι [...]".

¹⁰² Per una spiegazione di ciò in cui consiste questo metodo preciso, rimando direttamente all'Introduzione di Whittaker, il quale esplicita questa descrizione per mezzo delle citazioni dei passi degli autori medioplatonici nei quali compare un utilizzo del termine διδασκαλικός in un senso simile a quello di Alcinoos. Cfr. J. Whittaker, *Alcinoos. Enseignement des doctrines...*, *op. cit.*, Intr., pp. XIV-XV.

¹⁰³ Ulteriori osservazioni sulla modalità compositiva del *Didaskalikos* sono presenti in F. Ferrari, *Esegesi, commento e sistema nel medioplatonismo...*, *art. cit.*

¹⁰⁴ P. Donini, *Testi e commenti, manuali e insegnamento: la forma sistematica e i metodi della filosofia in età postellenistica*, in Id., *Commentary and Tradition. Aristotelianism, Platonism, and Post-*

esempio, una pratica facilmente riscontrabile in Alcinoos, la quale potrebbe alludere a una sorta di pretesa di autonomia rispetto ai testi platonici, è quella di invertire coppie di termini, aggettivi o appellativi ripresi dal testo platonico, che Alcinoos si ‘divertirebbe’ a riformulare. Questa particolare tecnica, che J. Dillon chiama ‘mirror quotation’¹⁰⁵ potrebbe, per l’appunto, essere sintomatica di una tale pretesa di autonomia da parte di Alcinoos la quale si manifesta più generalmente nella tendenza ad apportare modifiche, minime o sostanziali, al dettato dei dialoghi platonici¹⁰⁶. Del resto, come si è detto sopra, una certa indipendenza dai ‘canoni’ medioplatonici è effettivamente manifestata nel *Didaskalikos*. Un elemento significativo, ad esempio, consiste nell’intreccio della filosofia platonica con argomenti di derivazione aristotelica, accostati, al loro volta, a strumenti della filosofia stoica; quest’ultima è ripresa soprattutto nella trattazione della logica e, in particolare, nell’utilizzo dei sillogismi ipotetici. Ad ogni modo, ciò non indica che egli sia l’unico autore ad aver connesso in epoca imperiale platonismo e aristotelismo; il connubio fra i due grandi sistemi filosofici fu tentato anche da altri autori¹⁰⁷.

Un ulteriore aspetto piuttosto rilevante relativo ad Alcinoos è che il *Didaskalikos* non sia stato citato da nessuno dei neoplatonici. Whittaker, assodato questo dato, pensò che il caso di Alcinoos rientrasse fra quelli descritti da Porfirio il quale, nella sua *Vita di Plotino*, riferisce (riportando a sua volta l’opinione di Longino), che alcuni dei suoi predecessori non avevano mostrato alcun tipo di originalità filosofica (in contrasto a quanto fecero invece Amelios e Plotino), essendosi limitati a ripetere le opinioni di autori precedenti¹⁰⁸. Tali filosofi sarebbero stati così dimenticati proprio a causa della loro spirito filosofico meramente ‘emulativo’. Inoltre, sempre da Porfirio, abbiamo modo di appurare che Alcinoos non compare nella lista di quegli autori che erano letti da Plotino durante le sue lezioni¹⁰⁹.

Hellenistic Philosophy, (M. Bonazzi, ed.), W. de Gruyter, Berlin – New York 2011, pp. 221-282, particul. 245, (= «ANRW» II 36.7, de Gruyter, Berlin 1994, pp. 5027-5100).

¹⁰⁵ Cfr. J. Dillon (ed.), *Alcinoos. The Handbook of Platonism*, Clarendon Press, Oxford 1993, Intr. p. xxx.

¹⁰⁶ Per maggiori dettagli, cfr. J. Whittaker, *Alcinoos. Einsegnement des doctrines...*, *op. cit.*, Intr., pp. xx-xxx.

¹⁰⁷ Cfr. G. Karamanolis, *Plato and Aristotle in Agreement? Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry*, Oxford University Press, Oxford 2006.

¹⁰⁸ Cfr. Porph. *Vit. Plot.* 20, 50-60 e 81-86. Cfr. anche J. Whittaker, *Alcinoos. Einsegnement des doctrines...*, *op. cit.*, Intr., pp. xv-xviii.

¹⁰⁹ Cfr. Porph. *Vit. Plot.* 14, 10-14.

Il *Didaskalikos* è complessivamente composto di 36 capitoli. I primi tre hanno la funzione introduttiva: nel primo capitolo Alcinoos si occupa della definizione della filosofia la quale è descritta come un'aspirazione verso la saggezza e come l'emancipazione dell'anima che si libera dal corpo allorché ci si rivolge verso gli intelligibili e a ciò che esiste veramente; la saggezza è dunque 'la scienza delle realtà divine e umane'¹¹⁰. Alcinoos distingue due modi di vivere, i quali corrispondono alle due vie che possono essere intraprese dall'anima: quella attiva e quella contemplativa¹¹¹. Il capitolo II del *Didaskalikos* è dedicato alla descrizione di questi due percorsi¹¹². La vita contemplativa è per Alcinoos assolutamente da preferire a quella votata all'agire pratico, il quale, ad ogni modo, risulta essere un agire virtuoso solamente se preceduto dall'educazione e dal costante esercizio nella contemplazione intelligibile, la quale permette di adattare i costumi degli uomini a una modalità superiore, emancipando l'azione umana dagli impulsi indisciplinati derivatigli dal corpo. Il capitolo III distingue le tre 'parti' della filosofia: quella 'teoretica' che si occupa della conoscenza degli esseri (καλείται ἡ μὲν τῶν ὄντων γνῶσις θεωρητική); quella 'pratica' che tratta delle azioni che bisogna compiere (ἡ δὲ περὶ τὰ πρακτέα πρακτική); quella 'dialettica' che si occupa dei ragionamenti (ἡ δὲ περὶ τὸν λόγον διαλεκτική). Queste tre parti della filosofia sono più genericamente distinte secondo la tripartizione, forse già senocratea¹¹³, di 'fisica', 'etica' e 'logica'¹¹⁴. I restanti capitoli che costituiscono il *Didaskalikos* trattano più nello specifico di queste tre discipline: a partire dalla logica (capitoli IV-VI); passando alla fisica, della quale vengono trattati i principi primi (capitoli VII-XI), e lo studio del mondo fisico (capitoli XII-XXVI); culminando con la parte che si occupa dell'etica (capitoli XXVII-XXXIV). Il penultimo capitolo del *Didaskalikos* tratta della differenza che

¹¹⁰ Cfr. Alc. *Did.* I, 152, 2-6: “ Φιλοσοφία ἐστὶν ὄρεξις σοφίας, ἡ λύσις καὶ περιαγωγή ψυχῆς ἀπὸ σώματος, ἐπὶ τὰ νοητὰ ἡμῶν τρεπομένων καὶ τὰ κατ' ἀλήθειαν ὄντα σοφία δ' ἐστὶν ἐπιστήμη θεῶν καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων ”.

¹¹¹ Cfr. R.-E. Witt, *Albinus and the History of Middle Platonism*, Cambridge University Press, Cambridge 1937 (rist. Amsterdam 1971²), pp. 43-44.

¹¹² Cfr. Alc. *Did.* II, 152, 30-33: “ Διττοῦ δ' ὄντος τοῦ βίου, τοῦ μὲν θεωρητικοῦ τοῦ δὲ πρακτικοῦ, τοῦ μὲν θεωρητικοῦ τὸ κεφάλαιον ἐν τῇ γνώσει τῆς ἀληθείας κεῖται, τοῦ πρακτικοῦ δὲ ἐν τῷ πράξει τὰ ὑπαγορευόμενα ἐκ τοῦ λόγου ”.

¹¹³ Cfr. Xen. fr. 1 Isnardi Parente.

¹¹⁴ Cfr. J. Whittaker, *Alcinoos. Enseignement des doctrines...*, *op. cit.* p. 79: “ [...] dans ces premières lignes du chapitre II c'est l'ordre φυσικόν, ἠθικόν, λογικόν qui se cache derrière les termes θεωρητική, πρακτική, διαλεκτική. Alcinoos veut évidemment souligner encore une fois la primauté de la *vita contemplativa* sur l'*activa*, telle qu'il l'a exposée dans le chapitre précédent”; J. Dillon, *Alcinoos...*, *op. cit.*, Intr. pp. xv-xvi.

intercorre fra il filosofo e il sofista. L'opera si chiude con una conclusione generale che costituisce l'ultimo capitolo.

Nel corso delle pagine che seguono, si esporrà la trattazione della logica di Alcinoo. Essa è presente soprattutto nei capitoli IV, V e VI. Particolare attenzione sarà prestata al VI capitolo del *Didaskalikos* poiché esso presenta una diretta citazione del *Parmenide* di Platone e rappresentando, per questo motivo, un raro caso di riferimento diretto al *Parmenide* platonico da parte di un autore di epoca imperiale.

- 1.2.1 Epistemologia (*Did.* IV)

Il capitolo IV del *Didaskalikos* ha come oggetto l'epistemologia. Questa trattazione è per Alcinoo funzionale alla concezione della dialettica della quale alla fine del III capitolo egli informa di voler discutere. Sebbene il suo scopo sia quello di argomentare a proposito della dialettica platonica, Alcinoo annuncia la necessità di dover trattare prima di tutto della 'facoltà di giudicare' (πρώτιστα περὶ κριτηρίου <154, 9>). Effettivamente, Alcinoo mostra con una certa insistenza il suo interesse nel definire il procedimento del giudizio, ossia nel discernere le modalità tramite cui procede la ragione. In questo capitolo troviamo, infatti, una piuttosto singolare trattazione del κριτήριον, cioè del 'criterio di verità'¹¹⁵ utilizzato dalla ragione.

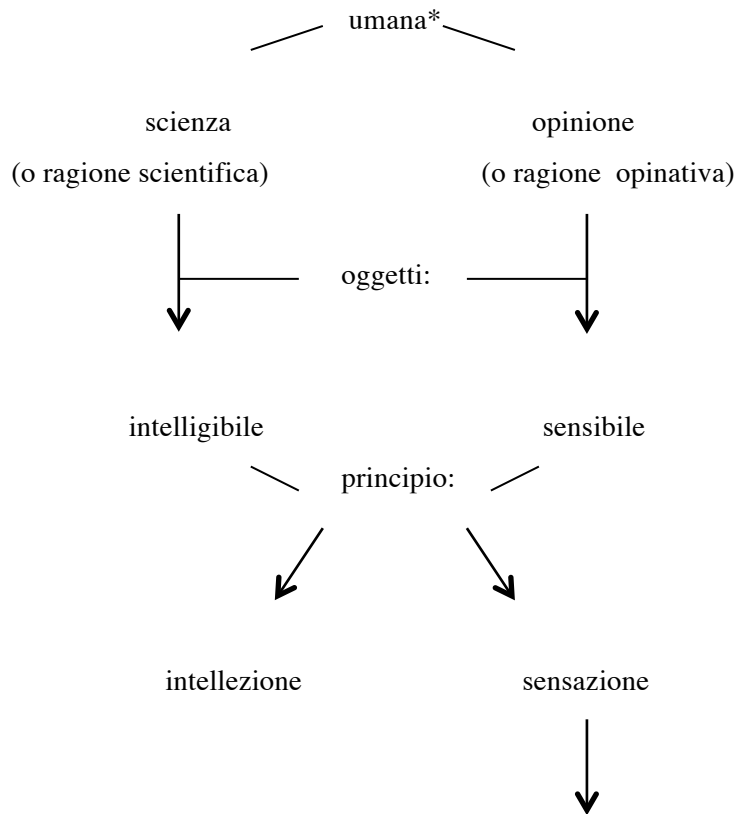
Le varie suddivisioni epistemologiche e le diverse definizioni che Alcinoo offre, le quali fanno tutte capo alla principale distinzione fra vita contemplativa e vita pratica (*activa*) tracciata da Alcinoo nel capitolo II, possono essere riassunte secondo lo schema che segue¹¹⁶:

¹¹⁵ Il termine *criterion* compare in Platone nella *Repubblica* (582a6), nel *Teeteto* (178b6 e c1), — al plurale — nelle *Leggi* (767b5) ma era usato soprattutto dagli epicurei e dagli storici nel senso di 'strumento di discernimento del vero'. Esso compare anche nel 'Commentario anonimo al *Teeteto*' (2. 11-32, 61.17). Sull'utilizzo del κριτήριον in Alcinoo e, in generale, per uno studio dedicato specificamente al capitolo IV del *Didaskalikos*, rimando alle analisi di G. Boys-Stones, *Alcinoos, Didaskalikos 4: in Defence of Dogmatism*, in M. Bonazzi / V. Celluprica (a cura di), *L'eredità platonica. Studi sul platonismo da Arcesilao a Proclo*, Bibliopolis, Napoli 2005, pp. 201-234.

¹¹⁶ Per maggiori dettagli, si veda il commento al quarto capitolo del *Didaskalikos*, di J. Whittaker, *Alcinoos. Enseignement des doctrines...*, *op. cit.* pp. 80-87; J. Dillon, *Alcinoos...*, *op. cit.*, pp. 61-72 e E. Vimercati, *Medioplatonici...*, *op. cit.*, p. 700. D. Sedley, *Alcinoos' Epistemology*, in K. Algra / P. van der Horst / D. Runia (eds.), *Polyhistor. Studies in the History & Historiography of Ancient Philosophy*, Brill, Leiden – New York- Köln 1996, pp. 300-312.

Conoscenza:

divina	---> certa
umana*	---> incerta



= un'impronta dell'anima = un'affezione che l'anima subisce per mezzo del corpo (per l'intermediarietà degli organi di senso).

- Impronta (σωτηρία) ---> la cui conservazione è il ricordo / memoria (μνήμη)

impronta + ricordo
= opinione

(154, 40: δόξα ἐστὶ συμπλοκὴ μνήμης καὶ αἰσθησεως)¹¹⁷

- Opinione (δόξα): confronto che facciamo <di un ricordo> preesistente con la sensazione nuovamente provata (*scil.* dello stesso oggetto).

(155, 4-5: καὶ τοῦτο καλεῖται δόξα, συνθέντων ἡμῶν τὴν προϋποκειμένην μνήμην τῇ

¹¹⁷

Cfr. Plat. *Phil.* 39a.

νεωστὶ γινομένη αἰσθήσει).

comparazione fra ricordo e sensazione:

si accordano

non si accordano



opinione vera
(ἀληθῆς δόξα)

opinione falsa
(ψευδῆς δόξα)

- Rappresentazione (ἀναζωγράφησις¹¹⁸) o Phantasia (φαντασία): azione tramite cui il pensiero si volge a quei contenuti dell'opinione (formata da memoria + sensazione dell'oggetto)¹¹⁹ (155. 16-17).

- Pensiero discorsivo (διάνοια): dialogo dell'anima con se stessa ---> discorso (λόγος): flusso che promana da essa attraverso la bocca accompagnato da un suono (155. 17-20).

- Intellezione (νόησις): attività dell'intelletto che contempla gli intelligibili primi (155. 20-21).

due tipi di intellezione

precedente l'incarnazione dell'anima

successiva all'ingresso dell'anima nel corpo



Intellezione

'idea innata' o 'nozione

¹¹⁸ Il termine ἀναζωγράφησις appartiene alla filosofia stoica in particolare a Crisippo (SVF. II, 9.23) e probabilmente a Posidonio (cfr. fr. 163. 8 E.-K.). Il verbo ἀναζωγραφέω (lett. dipingere totalmente; delineare; cfr. Cfr. H.-G. Liddell / R. Scott / H. Stuart Jones, *A Greek-English Lexicon, op. cit.*) è utilizzato — in questa forma e nei suoi derivati — nella letteratura di epoca imperiale per designare l'operazione dell'immaginazione.

¹¹⁹ Sembra che qui Alcinoos si stia riferendo alla fantasia in maniera simile a come essa compare nel *Sofista* platonico (263d6); cfr. J. Whittaker, *Alcinoos. Enseignement des doctrines...*, *op. cit.* Comment., pp. 83-84, n. 53. Ad ogni modo, mi sembra plausibile anche una rivisitazione da parte di Alcinoos della suddivisione epistemologica della 'linea divisa' del VI libro della *Repubblica*. Il fatto che Alcinoos parli appena dopo della distinzione che intercorre fra pensiero discorsivo e intellezione potrebbe avvalorare questa ipotesi. Il riferimento alla 'fantasia' aristotelica è altrettanto probabile sebbene problematico; cfr. Arist. *De an.* III.

Dopo aver tracciato l'impostazione epistemologica, e avendo risposto all'esigenza di dover illustrare un quadro che mostrasse, nelle sue declinazioni, il funzionamento della ragione (nonché i suoi limiti, in quello che potrebbe essere riconosciuto come una sorta di 'kantismo *ante litteram*'), Alcinoo passa a delineare il procedimento dialettico.

- 1.2.2 La dialettica (*Did. V*)

Il capitolo V del *Didaskalikos* è allora incentrato sulle modalità tramite cui avviene la definizione essenziale. Alcinoo spiega che secondo Platone la funzione più elementare della dialettica è di esaminare innanzitutto in che consiste l'essenza di ogni cosa (Τῆς διαλεκτικῆς δὲ στοιχειωδέστατον ἡγείται πρῶτον μὲν τὴν οὐσίαν ἐπιβλέπειν παντὸς ὅτουσῶν), e poi degli accidenti (ἔπειτα περὶ τῶν συμβεβηκότων). Il capitolo V del *Didaskalikos* inizia con questa definizione della dialettica. Essa può procedere dall'alto (verso il basso), determinandosi nel procedimento per divisione (διαίρετικῶς) e per definizione (ὀριστικῶς); dal basso verso l'alto per via di analisi (ἀναλυτικῶς). Gli accidenti e le proprietà delle sostanze (ὑπάρχοντα ταῖς οὐσίαις), che costituiscono il secondo 'obiettivo' della dialettica, si esaminano o partendo dai particolari (τὰ περιεχόμενα), per mezzo dell'induzione (δι' ἐπαγωγῆς), oppure dagli universali (τὰ περιέχοντα) per mezzo del procedimento deduttivo (διὰ συλλογισμοῦ). In questo modo, Alcinoo delinea le teorie della divisione (τὸ διαίρετικόν), della definizione (τὸ ὀριστικόν), dell'analisi (τὸ ἀναλυτικόν), dell'induzione (τὸ ἐπαγωγικόν) e del sillogismo (τὸ συλλογιστικόν), che, nell'insieme, costituirebbero la dialettica (ἡ διαλεκτική)¹²¹.

L'operazione diairetica, (διαίρεσις) secondo Alcinoo, è necessaria per conoscere le cose nella loro essenza. Essa si occupa di dividere il genere dalla specie e il tutto in parti (Διαίρεσις μὲν τοίνυν ἐστὶν ἢ μὲν γένους εἰς εἶδη τομῆ, ἢ δὲ ὅλου εἰς μέρη)¹²². La divisione, però, non può giungere a questo obiettivo senza l'ausilio dell'altra fondamentale operazione dialettica: la definizione (ὄρος), la quale,

¹²¹ Cfr. Alc. *Did. V*, 156, 24-33: "Τῆς διαλεκτικῆς δὲ στοιχειωδέστατον ἡγείται πρῶτον μὲν τὸ τὴν οὐσίαν ἐπιβλέπειν παντὸς ὅτουσῶν, ἔπειτα περὶ τῶν συμβεβηκότων· ἐπισκοπεῖ δὲ αὐτὸ μὲν ὃ ἐστὶν ἕκαστον ἢ ἄνωθεν διαίρετικῶς καὶ ὀριστικῶς ἢ κάτωθεν ἀναλυτικῶς, τὰ δὲ συμβεβηκότα καὶ ὑπάρχοντα ταῖς οὐσίαις ἢ ἐκ τῶν περιεχομένων δι' ἐπαγωγῆς ἢ ἐκ τῶν περιεχόντων διὰ συλλογισμοῦ· ὡς κατὰ λόγον εἶναι τῆς διαλεκτικῆς τὸ μὲν διαίρετικόν, τὸ δὲ ὀριστικόν, τὸ δὲ ἀναλυτικόν, καὶ προσέτι ἐπαγωγικόν τε καὶ συλλογιστικόν. "

¹²² Cfr. Alc. *Did. V*, 156, 34-35.

d'altronde, deriva anch'essa dalla 'divisione' che, per mezzo delle sue operazioni, permette di giungere alla definizione dell'oggetto servendosi della distinzione fra genere e specie. In un certo senso, dunque, sembrerebbe che Alcinoo presenti la 'divisione' e la 'definizione' come due teorie che agiscono in concomitanza.

Alcinoo distingue tre tipi di analisi (dialettiche): il primo tipo risale dai sensibili e giunge agli intelligibili primi; il secondo, attraverso gli oggetti di dimostrazione e di insegnamento, risale alle proposizioni indimostrabili e immediate; il terzo parte da un'ipotesi e giunge al principio anipotetico¹²³. Per induzione (ἐπαγωγή), Alcinoo spiega che si intende 'ogni procedimento che, mediante i ragionamenti, muove dal simile al simile, o dai particolari agli universali'¹²⁴.

Dopo aver esaminato le quattro teorie dialettiche nel V capitolo, Alcinoo passa alla quinta teoria: il sillogismo dedicandovi un capitolo a parte (il VI).

- 1.2.3 La teoria dei sillogismi (*Did.* VI)

Alcinoo distingue due specie di 'proposizione' (πρότασις): l' 'affermazione' (κατάφασις) e la 'negazione' (ἀπόφασις). Di entrambe, alcune sono particolari, altre universali¹²⁵. Le proposizioni particolari affermano o negano un predicato a un particolare soggetto (qualche A è B; qualche A non è B); quelle universali affermano o negano il predicato in maniera universale, cioè per tutti i soggetti (ad esempio, tutti gli A sono B; nessun A è B). Le proposizioni sono poi divise in 'categoriche' (κατηγορικά) e 'ipotetiche' (ὑποθετικά). Sono 'categoriche' le proposizioni semplici, mentre sono 'ipotetiche' quelle che implicano una consequenzialità o una incompatibilità.¹²⁶ Secondo Alcinoo, Platone si sarebbe servito del sillogismo sia per

¹²³ Cfr. Alc. *Did.* V, 157, 11-15: "Ἀναλύσεως δὲ εἶδη ἐστὶ τρία· ἡ μὲν γὰρ ἐστὶν ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν ἐπὶ τὰ πρῶτα νοητὰ ἄνοδος, ἡ δὲ διὰ τῶν δεικνυμένων καὶ ὑποδεικνυμένων ἄνοδος ἐπὶ τὰς ἀναποδείκτους καὶ ἀμέσους προτάσεις, ἡ δὲ ἐξ ὑποθέσεως ἀνιούσα ἐπὶ τὰς ἀνυποθέτους ἀρχάς". Cfr. E. Vimercati, *Medioplatonici...*, *op. cit.*, p. 609. Il 'principio anipotetico' costituisce un'evidente ripresa della *Repubblica* (VI 511a-c).

¹²⁴ Cfr. Alc. *Did.* V, 158, 1-3: "Ἐπαγωγή δ' ἐστὶ πάσα ἡ διὰ λόγων μέθοδος ἡ ἀπὸ τοῦ ὁμοίου ἐπὶ τὸ ὅμοιον μετιούσα ἢ ἀπὸ τῶν καθέκαστα ἐπὶ τὰ καθόλου". Trad. E. Vimercati.

¹²⁵ Alcinoo, per il suo discorso sulle proposizioni e sul sillogismo si sta riferendo al *De Interpretatione* di Aristotele, benché qui lo Stagirita non parli di 'affermazione' e 'negazione'. Per queste il riferimento è agli *Analitici Primi*; cfr. Arist. *De int.* 6-8. cfr. anche Arist. *An. pr.* I 1, 24a16. E. Vimercati sottolinea il parallelo di questo capitolo con il *Περὶ ἐρμηνείας* di Apuleio; cfr. Vimercati, *Medioplatonici...*, *op. cit.*, p. 701.

¹²⁶ Cfr. Alc. *Did.* VI, 158, 5-17: "Τοῦ δὲ λόγου, ὃν καλοῦμεν πρότασιν, δύο ἐστὶν εἶδη, τὸ μὲν κατάφασις, τὸ δὲ ἀπόφασις. Κατάφασις μὲν τὸ τοιοῦτον· Σωκράτης περιπατεῖ· ἀπόφασις δὲ τὸ τοιοῦτον· Σωκράτης οὐ περιπατεῖ. Τῆς δὲ ἀποφάσεως καὶ καταφάσεως ἡ μὲν ἐστὶ

confutare che per dimostrare: per confutare il falso (attraverso una ricerca: διὰ ζητήσεως) e per dimostrare il vero (per mezzo di una sorta di esposizione didattica: διὰ τινος διδασκαλίας)¹²⁷.

Il sillogismo (συλλογισμός) è definito da Alcinoο nel seguente modo: « <il sillogismo è> un discorso in cui, poste alcune premesse, deriva necessariamente qualcosa che è diverso da esse, per il solo fatto che esse sono state poste »¹²⁸. Alcinoο passa così a distinguere tre tipologie di i sillogismi: ‘categorici’ (οἱ κατηγορικοί), ‘ipotetici’ (οἱ ὑποθετικοί), ‘misti’ (οἱ μικτοί)¹²⁹, fornendo una spiegazione e una definizione per ognuno di essi. Sono sillogismi ‘categorici’: quelli le cui premesse e conclusioni sono proposizioni semplici; ‘ipotetici’: quelli costituiti da proposizioni ipotetiche; ‘misti’: quelli che contengono proposizioni dei due tipi¹³⁰.

Platone si servirebbe dei sillogismi dimostrativi (ἀποδεικτικοί) nei dialoghi dialettici (ἐν τοῖς ὑφηγητικοῖς διαλόγοις¹³¹); dei sillogismi basati sull’opinione comune (ἔνδοξοι), nei confronti dei sofisti e dei giovani; dei sillogismi eristici (ἐριστικοί), nei confronti di quelli che sono chiamati ‘eristi’, come ad esempio, Eutidemo e Ippia.¹³²

Sillogismi categorici. Le figure dei sillogismi categorici (costituiti da proposizioni semplici) sono tre: la prima, il cui termine medio è una volta predicato e una volta soggetto; la seconda, il cui termine medio è predicato di entrambe le premesse; la terza, il cui termine medio è soggetto in entrambe le premesse. I ‘termini’ di cui Alcinoο parla sono specificati essere ‘le parti della proposizione’¹³³.

καθόλου, ἢ δὲ ἐπὶ μέρος, ἐπὶ μέρος μὲν καταφατική ἢ τοιαύτη· τίς ἡδονὴ ἀγαθόν· ἀποφατική δὲ τοιαύτη· τίς ἡδονὴ οὐκ ἀγαθόν· καθόλου δὲ καταφατική μὲν ἢ τοιαύτη· πᾶν τὸ αἰσχροὸν κακόν· ἀποφατική δὲ ἢ τοιαύτη· οὐδὲν τῶν αἰσχροῶν ἀγαθόν.”.

¹²⁷ Cfr. Alc. *Did.* VI, 158, 17-20.

¹²⁸ Cfr. Alc. *Did.* VI, 158, 20-22: “Ἔστι δὲ ὁ συλλογισμὸς λόγος, ἐν ᾧ τεθέντων τινῶν ἕτερόν τι τῶν κειμένων δι’ αὐτῶν τῶν τεθέντων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει.”. Trad. E. Vimercati.

¹²⁹ Cfr. Alc. *Did.* VI, 158, 23-24.

¹³⁰ Cfr. Alc. *Did.* VI, 158, 23-27: “τῶν δὲ συλλογισμῶν οἱ μὲν εἰσι κατηγορικοί, οἱ δὲ ὑποθετικοί, οἱ δὲ μικτοὶ ἐκ τούτων· κατηγορικοί μὲν, ὧν καὶ τὰ λήμματα καὶ τὰ συμπεράσματα ἀπλᾶι προτάσεις ὑπάρχουσιν, ὑποθετικοὶ δὲ οἱ ἐξ ὑποθετικῶν προτάσεων, μικτοὶ δὲ οἱ τὰ δύο συνειληφότες.”. Cfr. Arist. *An. pr.* I, 1, 24b8-20 e *Top.* I, 1, 100a25-27.

¹³¹ Per il termine ὑφηγητικός, cfr. Alb. *Pr.* 148. 25-29 II; Diog. Laert. *Vit. phil.* III. 49; Gal. *Script. min.* II. 73, 4-5.

¹³² Cfr. Alc. *Did.* VI, 158, 27-31: “Χρηται δὲ ὁ ἀνήρ τοῖς μὲν ἀποδεικτικοῖς ἐν τοῖς ὑφηγητικοῖς διαλόγοις, τοῖς δὲ ἐνδόξοις πρὸς τοὺς σοφιστὰς τε καὶ νέους, τοῖς δὲ ἐριστικοῖς πρὸς τοὺς ἰδίως λεγομένους ἐριστικούς, οἷον Εὐθύδημον φέρε καὶ Ἰππίαν.”.

¹³³ Cfr. Alc. *Did.* VI, 158, 31-37: “Τῶν δὲ κατηγορικῶν σχημάτων ὄντων τριῶν, καὶ τοῦ μὲν πρώτου, ἐν ᾧ ὁ κοινὸς ὅρος τοῦ μὲν κατηγορεῖται, τῷ δὲ ὑπόκειται, τοῦ δὲ δευτέρου, ἐν ᾧ ὁ κοινὸς ὅρος ἀμφοτέρων κατηγορεῖται, τοῦ δὲ τρίτου, ἐν ᾧ ὁ κοινὸς ὅρος ἀμφοτέροις

Secondo Alcinoο, Platone nei suoi dialoghi avrebbe sviluppato questi tre tipi di ragionamenti. Il primo tipo si troverebbe nell'*Alcibiade*¹³⁴. La seconda figura del sillogismo categorico è individuata, invece, nel *Parmenide*, laddove si legge: 'ciò che non ha parti non partecipa nemmeno di una figura'. Sempre nel *Parmenide*, infine, si troverebbe la terza figura del sillogismo categorico, dove si dice: 'ciò che partecipa di una figura, ha qualità; ciò che partecipa di una figura è delimitato; dunque qualcosa che ha qualità, è delimitato'¹³⁵.

Sillogismi ipotetici. I sillogismi ipotetici (costituiti di proposizioni ipotetiche), secondo Alcinoο, sono stati sviluppati da Platone in molte sue opere e soprattutto nel *Parmenide*. Di nuovo, dunque, questo dialogo costituisce per Alcinoο un repertorio per individuarvi la trattazione del sillogismo. Ad esempio, in esso troviamo che: 'se l'Uno non ha parti, non ha né principio, né mezzo, né fine; se non ha né principio, né mezzo, né fine, non ha neppure un limite; se non ha un limite, non partecipa nemmeno di una figura; dunque, se l'Uno non ha parti, non partecipa nemmeno di una figura'. In questo modo, Platone illustrerebbe nel *Parmenide* il primo tipo del sillogismo ipotetico. Secondo il secondo tipo di figura ipotetica (quella in cui il termine medio segue entrambi gli estremi), Platone ragionerebbe nel seguente modo: 'se l'Uno non ha parti, non è né rettilineo, né circolare; dunque, se l'Uno non ha parti, non partecipa di figura'¹³⁶. Il terzo tipo di sillogismo ipotetico (in cui il termine medio condiziona i due termini estremi) sarebbe invece presente nel *Fedone*¹³⁷.

ὑπόκειται (ὄρους δέ φημι τὰ μέρη τῶν προτάσεων, οἷον ἐπὶ τῆς· ὁ ἄνθρωπος ζῶον, τὸν ἄνθρωπον ὄρον φημὲν καὶ τὸ ζῶον) ”.

¹³⁴ Cfr. Plat. *Alc.* I 115a1-116a11.

¹³⁵ Il riferimento di Alcinoο è al *Parmenide* 137e4-138a1 e 137d6-9 (entrambe le argomentazioni sono presenti nella prima serie deduttiva dell'esercizio dialettico). Cfr. *Alc. Did.* VI, 158, 38-159, 6: “ καὶ κατὰ τὸ πρῶτον σχῆμα ἐρωτᾷ λόγους πολλάκις ὁ Πλάτων καὶ κατὰ τὸ δεύτερον καὶ κατὰ τὸ τρίτον. Κατὰ μὲν τὸ πρῶτον οὕτως ἐν Ἀλκιβιάδῃ· τὰ δίκαια καλά, τὰ καλά ἀγαθὰ, τὰ δίκαια ἄρα ἀγαθὰ· κατὰ δὲ τὸ δεύτερον ὡς ἐν Παρμενίδῃ οὕτως· ὁ μὴ ἔχει μέρη, οὔτε εὐθύ ἐστιν οὔτε στρογγύλον, τὸ μετέχον σχήματος ἢ εὐθύ ἐστιν ἢ στρογγύλον, ὁ ἄρα μὴ ἔχει μέρη, οὔτε σχήματος μετέχει· κατὰ δὲ τὸ τρίτον οὕτως ἐν τῷ αὐτῷ βιβλίῳ· τὸ μετέχον σχήματος ποιὸν ἐστὶ, τὸ μετέχον σχήματος πεπεράτωται, τὸ ἄρα ποιὸν πεπεράτωται. ”.

¹³⁶ Cfr. Plat. *Parm.* 137d sgg. Cfr. *Alc. Did.* VI, 159, 7-19: “Τοὺς δὲ ὑποθετικοὺς ἐν πολλοῖς βιβλίοις εὐρήσομεν ἐρωτωμένους ὑπ' αὐτοῦ, μάλιστα δ' ἐν τῷ Παρμενίδῃ τοιοῦτους εὔροισιν ἂν λόγους· εἰ μὴ ἔχει μέρη τὸ ἓν, οὔτε ἀρχὴν οὔτε μέσον οὔτε τελευτὴν ἔχει· εἰ μήτε ἀρχὴν μήτε μέσον μήτε τελευτὴν ἔχει, οὐδὲ πέρασ ἔχει· εἰ μὴ ἔχει πέρασ, οὐδὲ σχήματος μετέχει· εἰ ἄρα μὴ ἔχει μέρη τὸ ἓν, οὐδὲ σχήματος μετέχει. Κατὰ δὲ τὸ δεύτερον ὑποθετικὸν σχῆμα, ὁ οἱ πλείστοι τρίτον φασί, καθ' ὃ ὁ κοινὸς ὄρος ἀμφοτέρους τοῖς ἄκροις ἔπεται, οὕτως ἐρωτᾷ· εἰ μὴ ἔχει μέρη τὸ ἓν, οὔτε εὐθύ ἐστιν οὔτε στρογγύλον· εἰ μετέχει σχήματος, ἢ εὐθύ ἐστιν ἢ στρογγύλον· εἰ ἄρα μὴ ἔχει μέρη, οὐ μετέχει σχήματος· ”.

¹³⁷ Cfr. *Alc. Did.* VI, 159, 19-24: “ αἰ μὴν καὶ κατὰ τὸ τρίτον σχῆμα, πρὸς τινῶν δὲ δεύτερον, καθ' ὃ ὁ κοινὸς ὄρος ἀμφοτέρων ἡγεῖται, ἐν τῷ Φαίδωνι οὕτως ἐρωτᾷ δυνάμει· εἰ

Sillogismi misti. Per sillogismi ‘misti’, Alcinoο intenderebbe quelli in cui una sola delle tre proposizioni è ipotetica, mentre le altre due sono categoriche. Lo schema sarebbe: se A, allora B; ma A, allora B. Questi sillogismi sono stati sviluppati soprattutto dagli stoici¹³⁸ e coincidono con i cosiddetti ‘anapodittici’. Alcinoο individua anch’essi nel *Parmenide* di Platone¹³⁹ collegandoli al passo del *Parmenide* in cui si legge: ‘se l’Uno è un tutto intero ed è limitato, esso ha un principio, un mezzo e una fine, e ha figura’; siccome l’antecedente è vera — afferma Alcinoο —, è dunque vera anche la conseguente.

La teoria dei sillogismi che Alcinoο individua in Platone, specialmente nel *Parmenide*, attiene alla tecnica della retorica (o scienza del parlare bene <ἐπιστήμη τοῦ εὖ λέγειν>), e ha delle finalità pratiche. Alcinoο spiega che, se infatti un uomo è in grado di conoscere ‘le facoltà dell’anima, le differenze fra gli uomini e le specie di discorsi che convengono a quest’anima o a quest’altra, e quando percepisce esattamente quale tipo di uomo può essere persuaso da determinati discorsi e da quali, se riesce a cogliere anche il momento opportuno (καιρός) per usare queste conoscenze, sarà un oratore perfetto’¹⁴⁰.

Platone avrebbe sviluppato anche la teoria dei sofismi¹⁴¹ (nell’*Eutidemo*), e, senza affrontarne nel dettaglio le modalità, Alcinoο afferma che Platone avrebbe già illustrato nel *Parmenide* la dottrina delle dieci categorie di Aristotele (Καὶ μὴν τὰς δέκα κατηγορίας ἔν τε τῷ Παρμενίδῃ καὶ ἐν ἄλλοις ὑπέδειξεν [Did. 159, 43-44]).

L’ultima sezione (piuttosto ampia) del sesto capitolo, illustra come Platone avesse fornito una completa trattazione dell’epistemologia nel *Cratilo*¹⁴². In questo dialogo Platone avrebbe illustrato come si usano correttamente i nomi, spiegando in questo modo un altro compito proprio del dialettico. L’apporre correttamente nomi, infatti, corrisponde a una parte del ‘parlare’, così come il nome è una parte del

λαβόντες τὴν τοῦ ἴσου ἐπιστήμην μὴ ἐπιλελήσμεθα, ἐπιστάμεθα, εἰ δὲ ἐπιλελήσμεθα, ἀναμνησκόμεθα.”.

¹³⁸ Cfr. *SVF* II, 238.

¹³⁹ Cfr. Plat. *Parm.* 145a5-b5.

¹⁴⁰ Alc. *Did.* VI, 159, 31-36: “Ὅταν οὖν τις ἀκριβῶς κατίδη τὰς τῆς ψυχῆς δυνάμεις καὶ τὰς τῶν ἀνθρώπων διαφορὰς, καὶ τὰ εἶδη τῶν λόγων, ἃ προσαρμόττει τῆδε ἢ τῆδε τῆ ψυχῆ, ὁξέως τε αἰσθάνηται καὶ ὁποῖος ὑπὸ τίνων λόγων καὶ ὁποῖων πείθεσθαι δύναται, οὗτος, εἰ προσλάβοι καὶ τὸν καιρὸν τῆς χρήσεως τὸν προσήκοντα, τέλος ἔσται ῥήτωρ”. Trad. E. Vimercati. Cfr. anche Plat. *Phaedr.* 269d2-6; 270e-272b, a cui Alcinoο sta facendo riferimento.

¹⁴¹ Cfr. Alc. *Did.* VI, 159, 38-42.

¹⁴² Cfr. Alc. *Did.* VI, 160, 3-41.

discorso. Poiché non si parla correttamente in un modo qualsiasi, il parlare correttamente consiste nel saper parlare in ‘conformità con la natura delle cose’, poiché esso non dipende da una convenzione, ma ‘dalla naturale affinità del nome con la cosa’. Pertanto, colui che sa ben apporre i nomi dovrà essere ‘colui che conosce la natura delle cose’, quindi, un dialettico.

Dunque, nel VI capitolo del *Didaskalikos* Alcinoò mostra come Platone nei suoi dialoghi abbia esposto la teoria del sillogismo in tutte le sue articolazioni. Il *Parmenide*, in particolare, costituirebbe un repertorio di esempi e illustrazioni per tale teoria, che a sua volta costituisce una delle branche della scienza dialettica, le cui restanti quattro sono state analizzate nel V capitolo del *Didaskalikos*. Alcinoò evidenzia come per ogni tipologia di sillogismo (categorico, ipotetico e misto) Platone abbia già fornito degli esempi.

In questo modo, il *Parmenide* sarebbe per Alcinoò un dialogo logico. Si può presumere che Alcinoò vedesse il *Parmenide* alla stessa maniera di Diogene Laerzio e di Albino, intendendo per ‘logico’ che esso facesse parte dei dialoghi ὑφηγηματικοί. Il *Parmenide*, dunque, darebbe delle istruzioni sulla dialettica e in particolare sull’utilizzo del sillogismo, che a sua volta è necessario per il corretto uso del λόγος.

§1.3 Lucio e Nicostrato

Il platonismo e l’aristotelismo non rappresentarono per tutti i filosofi medioplatonici due sistemi filosofici antitetici. In particolare nel primo secolo a.C. (e probabilmente anche nel primo secolo d.C.), non sembra esserci stata una netta opposizione fra Platonici e Aristotelici, come è invece attestata nel secondo secolo d.C.¹⁴³. È infatti verosimile che il ‘primo’ medioplatonismo fu caratterizzato da una relativa osmosi fra le varie correnti filosofiche ognuna delle quali, pur presentando delle specifiche caratteristiche legate alla scuola di provenienza o all’eventuale adesione a un particolare orientamento filosofico, mostrava comunque una generale propensione all’integrazione (moderata o minima) di dottrine altrui. Questa disposizione dei filosofi del primo secolo a.C. era principalmente legata al ‘nuovo’

¹⁴³ Cfr. R. Chiaradonna, *Medioplatonismo e aristotelismo*, «Rivista di storia della filosofia», 2 (2015), pp. 425-445, particul. pp. 429-430.

modo di fare filosofia che si identificava con l'esegesi testuale e che da questo periodo in poi andò sempre più a consolidarsi. Ciò significa che l'oralità che principalmente aveva contraddistinto la modalità di divulgazione del sapere filosofico fino al primo secolo a.C., fu gradualmente rimpiazzata dall'interpretazione testuale. I filosofi medioplatonici, dunque, inaugurando la pratica del commento ai testi autorevoli incrementarono anche la diffusione di scritti e la distribuzione di copie librarie; allo stesso tempo diedero un *input* alla produzione di altre forme di esegesi come a traduzioni o a monografie incentrate su uno o più specifici argomenti che i vari esegeti individuavano nei testi.

Questa attitudine a porre l'attenzione sul testo da parte dei filosofi determinò un potenziamento della pratica dell'interpretazione filosofica e, al pari, un'affermazione della necessità della filologia; esse da un lato rinnovarono profondamente la filosofia, dall'altro minarono anche gli aspetti più 'creativi' del filosofare stesso, come ad esempio palesa la nota lamentela di Seneca secondo il quale 'quae philosophia fuit facta philologia est'¹⁴⁴. La disposizione dei Platonici a interpretare i testi degli antichi era motivata soprattutto dalla volontà di restaurare la filosofia di Platone, i cui testi erano commentati in prevalenza. Poiché lo scopo dei filosofi Platonici era di dogmatizzare la filosofia di Platone, costoro non erano interessati a restituire fedelmente i contenuti del pensiero di Platone ma, in un certo senso, di imporli in maniera tale che essi potessero costituire nel loro insieme un sistema saldo. Questo scopo determinò il proliferare di commenti che contribuivano al suo adempimento in maniere diverse, a seconda del commentatore che vi si adoperava ed esponendo, per certi versi, la 'dottrina di Platone' a una generale arbitrarità. È in questo preciso contesto che si collocano le varie appropriazioni da parte dei Platonici di teorie di altre scuole nella misura in cui queste riprese risultavano funzionali alla sistematizzazione del pensiero platonico¹⁴⁵. In questo modo, 'ben presto si impose l'idea che le filosofie di Aristotele e degli Stoici fossero semplici evoluzioni del

¹⁴⁴ Cfr. Sen. *Ep.* 108.23. Cfr. anche D. Sedley il quale ha espresso che il risultato di questo nuovo procedere filosofico determinò 'la fine per la filosofia' nel I sec. a.C., nel senso che la filosofia intesa in senso stretto perì nel momento in cui l'attività filosofica si identificò con il recuperare antiche dottrine e nell'interpretarle. Cfr. D. Sedley, *Philodemus and the Decentralisation of Philosophy*, in «Cronache Ercolanesi», 33 (2003), p. 31-41, particul. pp. 35-39.

¹⁴⁵ Cfr. i contributi raccolti in M. Bonazzi / J. Opsomer, *The Origins of the Platonic System...*, *op. cit.*

pensiero di Platone'¹⁴⁶. Alcune teorie aristoteliche, dunque, dal I secolo a.C. in poi, iniziarono ad essere utilizzate per spiegare teorie platoniche e spesso venivano attribuite direttamente a Platone.

Questo quadro spiega in maniera sintetica la principale motivazione di inclusione nel platonismo di dottrine originariamente assenti nel pensiero di Platone. Ovviamente questa non è la sola spiegazione possibile. Infatti, dal I secolo a.C. parallelamente alla diffusione del platonismo vi fu anche un moderata reviviscenza aristotelica, i cui testi furono sistemati nel *corpus* da Andronico da Rodi proprio in questo periodo. In realtà le vicende e le modalità legate alla trasmissione degli scritti aristotelici sono tuttora piuttosto controverse. L'edizione di Andronico da Rodi fu indubbiamente fondamentale per la diffusione dell'aristotelismo in epoca imperiale ma ciò non esclude che vi siano stati anche altri centri filosofici nei quali gli scritti di Aristotele erano collateralmente conosciuti; la scuola di Alessandria, infatti, rappresentava uno di questi. A ciò bisogna inoltre aggiungere che non siamo a conoscenza della familiarità che i filosofi ellenistici avevano con gli scritti esoterici di Aristotele. Nonostante, infatti, sia probabile che i filosofi ellenistici conoscessero Aristotele¹⁴⁷ non siamo comunque a conoscenza di quali testi essi avessero a disposizione, se quelli esoterici o quelli essoterici, o se le informazioni su Aristotele giunsero loro per via indiretta. Ad ogni modo è certo che durante il I secolo a.C. emerse fra i filosofi del tempo un rilevante interesse per la filosofia di Aristotele e i primi commentatori di testi filosofici senza dubbio inaugurarono un nuovo modo di leggere Aristotele in maniera indipendente dall' 'edizione' di Andronico di Rodi¹⁴⁸.

¹⁴⁶ Cfr. R. Chiaradonna, *Plotino e la trasformazione della filosofia nel III sec. d.C.*, in «Chaos e Kosmos», 10 (2009), pp. 133-149, cit. p. 137 [disponibile all'indirizzo www.chaosekosmos.it].

¹⁴⁷ J. Barnes è dell'opinione le opere di Aristotele fossero già conosciute durante l'ellenismo; cfr. J. Barnes, *Roman Aristotle*, in J. Barnes / M. Griffin (eds.) *Philosophia Togata II. Plato and Aristotle at Rome*, Clarendon Press, Oxford 1997, pp. 1-69, particul. pp. 12-16. Per un parere opposto, cfr. F.-H. Sandbach, *Phantasia kataleptike*, in A.-A. Long (ed.), *Problems in Stoicism*, Athlone Press, London 1985, pp. 9-21 e L. Tarán, *Aristotelianism in the First Century BC*, in Id., *Collected Papers (1962-1999)*, Brill, Leiden 2001, pp. 479-524 (= «Gnomon», 53 (1981), pp. 721-750). Sulla stessa questione si vedano anche i più recenti studi di J. Barnes, *Les catégories et les Catégories*, in O. Bruun / L.-Corti (éds.), *Les Catégories et leurs histoire*, Vrin, Paris 2005, pp. 22-32; D. Lefebvre, *Aristotle and the Hellenistic Peripatos: From Theophrastus to Critolaus*; F. Verde, *Aristotle and the Garden*; Th. Bénatouil, *Aristotle and the Stoa*, tutti e tre contenuti in A. Falcon (ed.), *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, Brill, Leiden-Boston 2016, rispettivamente pp. 13-34; pp. 35-55; pp. 56-80.

¹⁴⁸ Cfr. R. Chiaradonna, *Platonist Approaches to Aristotle: From Antiochus of Ascalon to Eudorus of Alexandria (And Beyond)*, in M. Schofield (ed.), *Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the First Century BC*, Cambridge University Press, Cambridge 2013, pp. 28-52, particul. pp. 28-31.

Ad ogni modo, gli studi più recenti relativi alla diffusione del *corpus* aristotelico discutono soprattutto sull'importanza e sull'eventuale ruolo che Aristotele ha potuto rivestire per i filosofi del I secolo a.C. e non sul fatto che egli fosse conosciuto, cosa, quest'ultima, ormai accertata dalla critica¹⁴⁹. Sappiamo ad esempio che Eudoro d'Alessandria conosceva le *Categorie* di Aristotele e con buona probabilità conosceva anche la *Metafisica*¹⁵⁰. Addirittura è possibile affermare, benché con una certa cautela, che già Antioco d'Ascalona fu a conoscenza di alcuni scritti di Aristotele¹⁵¹. Da ciò non ci sembrerebbe esagerato collocare la stessa attività di sistemazione degli scritti aristotelici da parte di Andronico in continuità o in concomitanza con una tendenza di generale interesse per Aristotele già avviata nel I secolo a.C. e proseguita per il I secolo d.C. È dunque lecito affermare che dal primo secolo a.C. i platonici (come mostra in particolare il caso di Eudoro¹⁵²) abbiano incorporato Aristotele nelle loro dottrine intendendo comunque le teorie aristoteliche in un senso platonizzante. Specularmente, gli Aristotelici inserivano Platone e gli Accademici nelle loro esegesi¹⁵³. Ad ogni modo, nel primo secolo a.C. fino al primo d.C. sembra che siano coesistiti diversi approcci ad Aristotele che delineano un

¹⁴⁹ Cfr. lo studio dedicato specificamente alla diffusione dei testi platonici e aristotelici nel I. sec. a.C. di M. Hatzmichali, *The Texts of Plato and Aristotle in the First Century BC*, in M. Schofield, *Aristotle, Plato and Pythagoreanism...*, op. cit., pp. 1-27.

¹⁵⁰ Cfr. Th. Auffret / M. Rashed, *Aristote, Métaphysique A 6, 988A 7-14, Eudore...*, op. cit.

¹⁵¹ Cfr. Cic. *Luc.* 70; *Ac.* I. 13; 17-18; 33; *De fin.* 5.7, 14. Più in generale si vedano i contributi di D. Sedley, *Antiochus as Historian of Philosophy*, in Id. (ed.), *The Philosophy of Antiochus*, Cambridge University Press, Cambridge 2012, pp. 80-103 (il quale afferma l'esistenza di contatti fra Antioco — nella sua ultima fase di attività — e la scuola di Alessandria); G. Karamanolis, *Plato and Aristotle in Agreement?...*, op. cit. p. 59 e *passim* (che riconosce un utilizzo da parte di Antioco di teorie aristoteliche finalizzato a chiarire alcuni aspetti della dottrina platonica).

¹⁵² Eudoro è incluso da Simplicio in una lista in cui il filosofo medioplatonico elenca i nomi di alcuni esegeti antichi delle *Categorie*. Oltre a Eudoro troviamo Aristone, Andronico e Boeto (peripatetici) e lo stoico Atenodoro (in particolare su Atenodoro si veda l'articolo di M. Griffin, *Which 'Athenodorus' Commented on Aristotle's Categories?*, in «Classical Quarterly», 63 [2013], pp. 199-208). Simplicio riporta anche una serie di obiezioni che Eudoro avrebbe mosso contro la dottrina di Aristotele sulla base delle quali alcuni studiosi hanno pensato di poter ravvisare in Eudoro il primo rappresentante di una corrente platonica avversa ad Aristotele. In realtà il rapporto di Eudoro con alcune teorie aristoteliche ci sembra molto meno conflittuale rispetto a come è stato spesso descritto. A tal proposito si vedano (*infra*) alcune considerazioni espresse nella sezione dedicata a Eudoro. Per la testimonianza di Simplicio, cfr. *Simpl. In Cat.* 159, 32 e più in particolare, *In Cat.* 174, 14-26 (= T. 15 Mazzarelli); 187, 10-15 (= T. 16 Mazzarelli); 236, 28-33 (T. 18 Mazzarelli); 246, 22-24 (= T. 19 Mazzarelli); 256, 16-18 (= T. 20 Mazzarelli); 268, 13-14 (= T. 22 Mazzarelli). Cfr. anche R. Chiaradonna, *Autour d'Eudore: Les débuts de l'exégèse des catégories...*, op. cit.; Id., *Medioplatonismo e aristotelismo*, art. cit., pp. 426-428. Per coloro che vedono Eudoro come ostile ad Aristotele, cfr. ad esempio, P. Moraux, *Der Aristotelismus... II*, op. cit., pp. 509-510; G. Karamanolis, *Plato and Aristotle in Agreement?...*, op. cit. p. 83. In generale si veda, M. Griffin, *Aristotle's Categories in the Early Roman Empire*, Clarendon Press, Oxford 2015.

¹⁵³ Cfr. G. Karamanolis, *Plato and Aristotle in Agreement?...*, op. cit. pp. 331-336 (= *Appendix I. The Platonism of Aristotle and of the Early Peripatetics*); R. Chiaradonna, *Medioplatonismo e aristotelismo*, art. cit., p. 430.

quadro abbastanza fluido dal quale difficilmente è possibile evincere quale fosse precisamente il rapporto dei filosofi nei confronti dei testi Aristotele. Come è stato notato da R. Sharples, infatti, la pluralità che caratterizzò il rapportarsi dei filosofi ai testi aristotelici fu dovuta soprattutto al fatto che in questo periodo circolavano differenti tipi di scritti aristotelici: scritti esoterici, trattati di scuola e, in generale, la letteratura dossografica¹⁵⁴.

La situazione effettivamente cambiò nel secondo secolo d.C. che presenta un'accoglienza delle tesi aristoteliche molto più frenata da parte di alcuni filosofi medioplatonici. Il platonismo, infatti, in questo periodo giunse a consolidarsi acquisendo dei tratti dottrinali più definiti e iniziando così ad imporsi più rigidamente come un vero e proprio sistema filosofico. Di pari passo, i peripatetici iniziarono a professare un'adesione più esplicita all'aristotelismo che, come avveniva già da tempo per il platonismo, era promosso tramite la produzione di alcuni commentari specialistici (il commento alle *Categorie* di Eudoro — e quello probabile al primo libro della *Metafisica* — verosimilmente ne costituiscono un primo esempio), avendo anch'esso guadagnato i caratteri specifici di un sistema filosofico¹⁵⁵. Tuttavia, è bene notare che sulla base delle risorse a nostra disposizione, non è possibile affermare una vera e propria produzione di commentari per gli scritti aristotelici. Certamente anch'essi furono oggetto di attività esegetiche ma non ugualmente a quanto accadde per gli scritti platonici, specialmente per il *Timeo*. Probabilmente, in effetti, non si può parlare di una reale attività di commento dei testi aristotelici prima delle opere prodotte da Alessandro di Afrodisia¹⁵⁶. Ad ogni modo, le esegesi dei testi di Platone e di Aristotele, spesso apologetiche o convalidanti, che determinarono l'evolversi dei due sistemi filosofici (Platonismo e Aristotelismo), in una certa misura causarono anche una più netta autonomia degli stessi sistemi. È in questo contesto di

¹⁵⁴ Cfr. R.-W. Sharples, *Aristotle's Exoteric and Esoteric Works: Summaries and Commentaries*, in R.-W. Sharples / R. Sorabji (eds.), *Greek and Roman Philosophy 100 BC-200 AD*, II voll. *Bullettin of the Institute of Classical Studies. Supplement 94*, Institute of Classical Studies, University of London, London 2007, vol. 2, pp. 505-512. Cfr. anche R. Chiaradonna, *Platonist Approaches to Aristotle...*, *op. cit.*, p. 34 n. 27.

¹⁵⁵ Per l'aristotelismo nel secondo secolo d.C. si veda il recente contributo di I. Kupreeva, *Aristotelianism in the Second Century AD: Before Alexander of Aphrodisias*, in A. Falcon, *Brill's Companion to the Reception...*, *op. cit.*, pp. 138-159.

¹⁵⁶ Per una panoramica sui primi commenti ai testi aristotelici si vedano, R. Sorabji, *The Ancient Commentators on Aristotle*, in Id. (ed.), *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and Their Influence*, Cornell University Press, Ithaca – New York 1990, pp. 1-30 e H. Gottschalk, *The Earliest Aristotelian Commentators*, in R. Sorabji, *Aristotle Transformed...*, *op. cit.*, pp. 55-81 (= [con aggiunte e revisioni] H. Gottschalk, *Aristotelian Philosophy in the Roman World from the Time of Cicero to the End of the Second Century AD*, in W. Haase (hrsg.), in «ANRW» II 36,2 (1987), pp. 1079-1174).

affermazione dei due sistemi che, nel pieno dell'epoca medioplatonica, alcuni filosofi platonici trovarono l'esigenza di opporsi all'aristotelismo a seguito del periodo precedente che aveva goduto di una relativa convivenza e integrazione dei due orientamenti filosofici¹⁵⁷. In effetti il dibattito sulla sussistenza di un'armonia fra Platone ed Aristotele risulta caratterizzare il II e il III secolo d.C. e non i secoli precedenti; probabilmente tale dibattito prima di allora non aveva ragione di esistere (nella misura in cui i due grandi 'sistemi' non erano avvertiti come discordi). È infatti plausibile ritenere che l'ostilità fra i due orientamenti filosofici sia stata conseguente proprio al consolidarsi di entrambi, cosa che per l'appunto avvenne a partire dal I secolo d.C. e più decisamente nel II secolo d.C.

Tra i filosofi maggiormente ostili ad Aristotele troviamo Attico, un medioplatonico del II secolo d.C. il quale, schierandosi apertamente contro coloro che pretendevano di interpretare le dottrine di Platone per mezzo di quelle aristoteliche¹⁵⁸ — confermando peraltro l'esistenza della consuetudine di utilizzare la filosofia aristotelica come sussidio per quella platonica — scrisse un'intera opera generalmente dedicata ad affermare la superiorità di Platone rispetto ad Aristotele. Un testo su cui spesso i filosofi medioplatonici avversi ad Aristotele concentrarono la loro attenzione (con il fine di dimostrare l'insufficienza o l'inadeguatezza delle teorie di Aristotele) fu costituito dalle *Categorie*. Questo testo, che come si è già esplicitato era conosciuto fra i platonici sin dal primo secolo a.C., fu oggetto di discussioni e critiche soprattutto da parte dei platonici appartenenti alla corrente medioplatonica antiaristotelica, ma non solo. Come abbiamo visto per il caso di Alcino, infatti, egli senza schierarsi contro Aristotele, ma integrando le sue dottrine nel sistema della filosofia platonica, riconobbe la teoria delle dieci categorie aristoteliche come già formulata da Platone ed esposta nel *Parmenide*. Ad Alcino va poi aggiunto Plutarco che la rintracciò nel *Timeo*¹⁵⁹ (37a-b) e l'anonimo commentatore al *Teeteto* il quale riconduce le categorie

¹⁵⁷ Per ulteriori informazioni sulla corrente tendente alla conciliazione fra Platone e Aristotele e quella avversa a tale conciliazione, con particolare riferimento alle *Categorie* di Aristotele, cfr. P. Donini, *Le scuole, l'anima, l'impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino*, Rosenberg & Sellier, Torino 1982, pp. 103-104; A. Gioè, *Severo, il medioplatonismo e le categorie*, in «Elenchos», 14 (1993), pp. 33-53.

¹⁵⁸ Il titolo della sua opera era infatti 'πρὸς τοὺς διὰ τῶν Ἀριστοτέλους τὰ Πλάτωνος ὑποσχνομένους' (*apud* Eus. *Pr. Ev.* 11. 1, 15. 4-9, 11-13); cfr. É. des Places, *Atticus. Fragments, op. cit.* frs. 1-9.

¹⁵⁹ Cfr. Plut. *De an. procr.* 1023E-1024A (ἐν τούτοις ἅμα καὶ τῶν δέκα κατηγοριῶν ποιούμενος ὑπογραφήν). È da notare inoltre che Plutarco era sicuramente a conoscenza di alcuni scritti aristotelici, e che commentò i *Topici* e le *Categorie*; cfr. *Lamprias cat.* n. 56 e n. 192. Cfr. anche

di οὐσία, ποσόν, ποιόν e πρὸς τι proprio a quest'ultimo dialogo¹⁶⁰ (nel passo 152d). Non sempre dunque le *Categorie* furono criticate; i tre casi appena citati mostrano piuttosto la volontà di alcuni medioplatonici di ricondurre la dottrina categoriale a Platone e di smentire in qualche modo l'originalità della teoria aristotelica. Fra coloro che invece criticarono la validità stessa della dottrina categoriale figurano Lucio e Nicostrato, entrambi collocati nel II secolo d.C. Costoro sono noti soprattutto grazie alla testimonianza di Simplicio il quale ci informa che essi reagirono criticamente alla dottrina categoriale di Aristotele affermandone la parzialità. Secondo questi due autori la dottrina delle dieci categorie, non essendo estendibile al mondo intelligibile ma applicabile solamente al campo del sensibile (avendo, dunque, meramente validità 'ontologica'), risulta essere carente e insufficiente a 'descrivere' o a 'categorizzare' l'intera realtà. Ciò significa che per questi filosofi la dottrina delle categorie risultava sostanzialmente insufficiente poiché tralasciava l'ambito delle realtà intelligibili. Anche la corrente stoica (di cui ci parla sempre Simplicio e di cui abbiamo notizie anche grazie a Porfirio) avrebbe condiviso le medesime critiche dei platonici Lucio e Nicostrato ma adottando una diversa prospettiva rispetto a questi ultimi. Gli stoici Atenodoro e Cornuto avrebbero infatti interpretato la dottrina categoriale di Aristotele come riguardante 'le espressioni linguistiche in quanto tali' (περὶ λέξεις καθὸ λέξεις)¹⁶¹ e valutando in questo modo che essa non fosse completa (ἐλλιπή) in quanto alcune parti del discorso ne venivano escluse, come ad esempio accadeva per le congiunzioni e le negazioni. In entrambi i casi (sia per i platonici che per gli stoici), ad ogni modo, le critiche ad Aristotele riguardano la parzialità della dottrina categoriale con la differenza che i platonici vedevano in essa una teoria 'ontologica' mentre gli stoici una 'linguistica'¹⁶². Effettivamente dunque esistette nel secondo secolo d.C. un ampio dibattito, non per forza polemico sulle *Categorie* di Aristotele e non limitato ai casi di Lucio e Nicostrato. Detto ciò è opportuno comunque analizzare

M. Baltes, in M. Baltes / H. Dörrie, *Der Platonismus in der Antike. III. Text, Der Platonismus im 2. und 3. Jahrhundert nach Christus, Übersetzung, Kommentar*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad-Cannstatt 1993, p. 256 (l'autore ritiene possibile che nella sua opera *Διάλεξις περὶ τῶν δέκα κατηγοριῶν* — di cui abbiamo notizia grazie al catalogo citato — Plutarco abbia potuto sviluppare la tesi della presenza delle categorie in Platone che è accennata nel passo del *De an. procr.*). Cfr. infine anche Calc. *In Tim.* 336 (che similmente a Plutarco ravvisa le categorie aristoteliche nel *Timeo* platonico).

¹⁶⁰ Cfr. Anon. *In Theaet.* 68. 7-22 (Bastianini-Sedley).

¹⁶¹ Cfr. Porph. *In Cat.* 59. 5-14.

¹⁶² Cfr. R. Granieri, recensione a M.-J. Griffin, *Aristotle's Categories in the Early Roman Empire*, Vrin, Paris 2015, in «Syzetesis», 3.2 (2016), pp. 209-216 (disponibile nel sito internet: <http://www.syzetesis.it>).

più nel dettaglio in che cosa consistette la critica di questi due platonici mostrando in che modo costoro mirassero a dimostrare l'inconsistenza delle tesi aristoteliche a fronte dell'esattezza della filosofia platonica, intesa come una controparte valida anche per la logica.

Dei filosofi Lucio e Nicostrato¹⁶³ possediamo scarse notizie. Dalle testimonianze a nostra disposizione sembra che Nicostrato¹⁶⁴ fosse cronologicamente posteriore all'enigmatico Lucio¹⁶⁵. In generale gli studiosi hanno reputato plausibile collocare i due filosofi nel II sec. d.C.¹⁶⁶. Verosimilmente Nicostrato prese le mosse dalle argomentazioni di Lucio ampliando e completando l'attacco all'opera aristotelica avanzato da quest'ultimo. Tuttavia, nonostante i nomi dei due medioplatonici compaiano spesso accostati, non è detto che vi sia stato un rapporto di discepolanza diretta da parte di Nicostrato nei confronti di Lucio: le testimonianze di cui disponiamo in effetti si limitano a suggerire che Nicostrato avesse ripreso le dottrine del suo predecessore. Del resto, il fatto che i due filosofi compaiano spesso insieme nel commento alle *Categorie* di Simplicio (che costituisce l'unica testimonianza su Lucio e Nicostrato a nostra disposizione, ad eccezione di una menzione di Nicostrato da parte di Sinesio¹⁶⁷), pone il problema di stabilire quanto delle notizie di Simplicio debba essere ascritto a entrambi e quanto, invece, debba essere inteso separatamente. Simplicio infatti pur dichiarando la posteriorità di Nicostrato sembra interpretare il pensiero dei due filosofi unitariamente senza fornirci

¹⁶³ L'edizione dei testi di Lucio e Nicostrato a cui si farà riferimento è di A. Gioè, *Filosofi medioplatonici del II secolo d.C. Testimonianze e frammenti. Gaio, Albino, Lucio, Nicostrato, Tauro, Severo, Apocrazione*, Bibliopolis, Napoli 2003.

¹⁶⁴ Cfr. J. Dillon, *The Middle Platonists 80 B.C. to A.D. 220*, Cornell University Press, Ithaca-New York 1977, pp. 233-236; M. Baltes / M.-L. Lakmann, s.v. *Nikostratos*, in *DNP* VIII col. 941, 2000.

¹⁶⁵ Cfr. M. Baltes / M.-L. Lakmann, s.v. *Lukios*, in *DNP* VII col. 504, 1999.

¹⁶⁶ Cfr. A. Gioè, *Filosofi medioplatonici del II secolo d.C....*, op. cit., pp. 131-133; 181-182. Capelle pensò a un rapporto di contemporaneità fra Lucio e Nicostrato: l'antiorità di Lucio non si estenderebbe oltre l'arco di una generazione. Egli inoltre individuerebbe come *terminus post quem* di Lucio e Nicostrato l'astronomo Tolomeo ponendo il *floruit* di Nicostrato intorno al 170 d.C., o comunque fra il 160 e il 180 d.C. Cfr. W. Capelle, s.v. *Lukios* (n.1), in *RE* XIII 2 coll. 1791-7, 1927. Cfr. anche K. Praechter, *Nikostratos der Platoniker*, in «Hermes», 57 (1922), pp. 481-517 (= Id. (hrsg. v. H. Dörrie), *Kleine Schriften*, Collectanea 7, Hildesheim-New York 1973, pp. 101-137), il quale pone il *floruit* di Nicostrato fra il 160 e il 170 d.C. Più recentemente Sedley ha ipotizzato la collocazione di Lucio al I sec. d.C. considerando perfino che egli potesse essere contemporaneo di Andronico e di Eudoro; cfr. D. Sedley, *Plato's 'Actoritas' and the Rebirth of the Commentary Tradition*, in J. Barnes / M. Griffin, *Philosophia Togata II...*, op. cit., pp. 110-129, particul. p. 117. Infine si veda anche la posizione di M. Griffin, *Aristotle's Categories...*, op. cit., pp. 108-110, il quale suggerisce a proposito di Lucio che questi non corrisponda a una figura storicamente esistita il cui nome fu probabilmente inventato dal peripatetico Boeto di Sidone e starebbe a rappresentare la posizione 'pitagorica'.

¹⁶⁷ Cfr. Syn. *epist.* 129, 34-37 (= T. 30 Gioè).

di un criterio che possa differenziare i due autori. Questo problema resta tuttavia irrisolvibile data la mancanza di sufficienti elementi che ci possano permettere di stabilire le dovute differenze fra i due¹⁶⁸.

La principale testimonianza su Lucio e Nicostrato è costituita da Simplicio il quale nel proemio al suo commento alle *Categorie* di Aristotele traccia un quadro delle precedenti esegesi svolte dai commentatori di questo testo. Simplicio distingue cinque diversi gruppi di esegeti¹⁶⁹ e situa i due platonici Lucio e Nicostrato nel quinto gruppo che rappresenta coloro che hanno avuto lo scopo di sollevare continue ἐνστάσεις e ἀπορίαι atte a contrastare la validità di quanto affermato da Aristotele nelle *Categorie*¹⁷⁰. Simplicio presenta i due autori medioplatonici con biasimo: ‘ad altri invece piacque scrivere soltanto aporie contro le affermazioni di Aristotele, come hanno fatto Lucio e dopo di lui Nicostrato, che sulle dottrine di Lucio si basava, a quasi tutte le cose dette nel libro delle *Categorie* cercando essi a ogni costo di portare obiezioni, e non con circospezione, ma piuttosto con veemenza e impudenza’. Nonostante il tono polemico dei due platonici e le laboriose aporie che essi sollevarono, Simplicio riconosce loro il merito di aver fornito ‘ai loro successori dei punti di partenza per risolvere le difficoltà e per svolgere altre numerose e belle dottrine’. Simplicio stesso infatti menziona ‘il grande Plotino’ (Πλωτίνος ὁ μέγας) il quale, dopo di essi, ‘in tre libri interi intitolati *Dei generi dell’essere*, (Περὶ τῶν γενῶν τοῦ ὄντος) condusse più serie ricerche sul testo delle *Categorie*¹⁷¹. Del resto il legame della posizione dei due medioplatonici con quella di Plotino sarà

¹⁶⁸ Per maggiori dettagli su questo problema e per ulteriori indicazioni bibliografiche, cfr. A. Gioè, *Filosofi medioplatonici del II secolo d.C.*..., op. cit., p. 132-134. Va ad ogni modo segnalata la presenza di un’eventuale influenza dello stoicismo su entrambi. Il più convinto sostenitore di questa tesi fu Zeller per il quale si veda, E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, III/1, Leipzig 1923⁵, p. 716. Una ripresa di questa tesi, benché limitata a Lucio, è rilevabile in S.-K. Strange, *Plotinus, Porphyry, and the Neoplatonic Interpretation of the Categories*, in «ANRW» II 36.2 (1987), Berlin-New York, pp. 955-974, particul. p. 956 n. 8. Si vedano anche le osservazioni di M. Griffin, *Aristotle’s Categories*..., op. cit., pp. 103-128.

¹⁶⁹ Cfr. Simpl. *In Cat.*, p. 1, 3-2, 2 (Kalbfleisch).

¹⁷⁰ A causa del tono altamente polemico dello scritto di Nicostrato, alcuni studiosi lo hanno considerato come una raccolta di obiezioni piuttosto che un vero e proprio commentario. Cfr. ad esempio, H. Gottschalk, *The Earliest Aristotelian Commentators*, art. cit., p. 80.

¹⁷¹ Cfr. Simpl. *In Cat.*, pp. 1, 18-2, 5 (Kalbfleisch) = Lucius T. 1 Gioè: “ ἄλλοις δὲ ἤρρεσεν ἀπορίας μόνως γράψαι πρὸς τὰ λεγόμενα, ὅπερ Λούκιός τε πεποίηκε καὶ μετ’ αὐτὸν Νικόστρατος τὰ τοῦ Λουκίου ὑποβαλλόμενος, σχεδὸν τι πρὸς πάντα τὰ εἰρημένα κατὰ τὸ βιβλίον ἐνστάσεις κομίζειν φιλοτιμούμενοι, καὶ οὐδὲ εὐλαβῶς, ἀλλὰ καταφορικῶς μᾶλλον καὶ ἀπηρηθριακῶς· πλὴν καὶ τούτοις χάρις, καὶ ὅτι πραγματειώδεις τὰς πολλὰς τῶν ἀποριῶν προεβάλοντο καὶ ὅτι λύσεώς τε τῶν ἀποριῶν ἀφορμὰς καὶ ἄλλων πολλῶν καὶ καλῶν θεωρημάτων τοῖς μεθ’ ἑαυτοῦς ἐνδεδώκασιν. Πλωτίνος δὲ ὁ μέγας ἐπὶ τούτοις τὰς πραγματειωδεστάτας ἐξετάσεις ἐν τρισὶν ὅλοις βιβλίοις τοῖς Περὶ τῶν γενῶν τοῦ ὄντος ἐπιγεγραμμένοις τῷ τῶν Κατηγοριῶν βιβλίῳ προσήγαγε ”. Trad. A. Gioè.

ulteriormente ribadito da Simplicio. Il filosofo neoplatonico infatti allude a una prosecuzione da parte di Plotino della polemica anticategoriale avanzata da Lucio e Nicostrato¹⁷². In particolare si possono individuare delle convergenze fra la critica plotiniana alle *Categorie* di Aristotele e due testimonianze su Lucio e Nicostrato trasmesse nel suo commentario alle *Categorie* da Simplicio. Entrambe gettano luce su i debiti della polemica anticategoriale plotiniana nei confronti del platonismo medio.

La prima testimonianza di Simplicio¹⁷³ è decisiva perché analizza l'accusa da parte di Lucio e Nicostrato nei confronti delle *Categorie* aristoteliche che avrebbero validità soltanto sul piano sensibile trascurando i generi intelligibili. I due filosofi medioplatonici, infatti, assumendo la relazione platonica di 'modello-copia' che governa le due sfere del reale (quella dell'essere e quella del divenire), si adoperano nel mostrare il carattere difettoso (ἔλλειψις) della teoria categoriale che, così come posta da Aristotele, trascurerebbe il piano verticale della divisione categoriale concentrandosi solamente sul piano orizzontale rappresentato dai sensibili. In questo modo Aristotele avrebbe mostrato di non aver considerato la distanza che intercorre fra gli intelligibili e i sensibili nonché la relazione di omonimia che intercorre fra questi¹⁷⁴. Nella testimonianza leggiamo infatti:

Poniamo il caso che si sollevi la questione se Aristotele fra i generi abbia diviso ed enumerato soltanto gli enti sensibili e generati o tutti gli enti a qualsiasi titolo, e se in generale siano differenti i generi intelligibili da quelli sensibili o alcuni siano gli stessi mentre altri diversi. Se infatti sono differenti, i generi intelligibili sono stati tralasciati completamente; ma se sono gli stessi, i sensibili saranno sinonimi degli intelligibili: e come potrebbe esserci comunanza alla medesima sostanza fra ciò che è anteriore e ciò che è posteriore, l'uno modello (τὸ παράδειγμα), l'altro immagine (τὸ εἰκόν)? E se le dieci categorie sono predicate degli intelligibili in modo omonimico, non saranno più le medesime, poiché avrebbero in comune soltanto lo stesso nome, ma i generi saranno più numerosi, gli intelligibili non essendo stati inclusi nella divisione.¹⁷⁵

¹⁷² Cfr. Plot. *Enn.* VI 1, 1-3. Cfr. anche A. Gioè, *Filosofi medioplatonici del II secolo d.C....*, *op. cit.*, p. 130. Per le *Enneadi* di Plotino utilizzo l'edizione di P. Henry / H.-R. Schwyzer (eds.), *Plotini Opera*, Oxonii e Typographeo Claedoniano, III Voll., Oxford 1964-1983.

¹⁷³ Cfr. Simplicio. *In Cat.*, p. 73, 15-28 (Kalbfleisch) = Lucius T. 5 Gioè.

¹⁷⁴ Cfr. A. Gioè, *Filosofi medioplatonici del II secolo d.C....*, *op. cit.*, pp. 141-143 e M. Griffin, *Aristotle's Categories...*, *op. cit.*, pp. 103-128.

¹⁷⁵ Cfr. Simplicio. *In Cat.*, p. 73, 15-23: "Εἰ δὲ τις ἀπορεῖ, πότερον τὰ αἰσθητὰ μόνῃ καὶ γενητὰ διεῖλεν ἐν τούτοις ὁ Ἀριστοτέλης καὶ ἀριθμήσατο ἢ πάντα τὰ ὁπωσοῦν ὄντα, καὶ ὅλως πότερον ἄλλα ἐστὶ τὰ νοητὰ γένη ἢ τὰ αἰσθητὰ, ἢ τινὰ μὲν τὰ αὐτὰ, τινὰ δὲ ἕτερα· καὶ γὰρ εἰ

Lucio e Nicostrato, dunque, fanno notare come la teoria categoriale sia inapplicabile ai generi intelligibili. A ciò si aggiungerebbe anche il fatto che la perenne stabilità e la permanenza che caratterizzano i νοητά farebbero sì che, pur ammettendo una ipotetica estendibilità della dottrina categoriale ai generi intelligibili, essa si rivelerebbe comunque inadatta a ‘rappresentarli’. Ad esempio le categorie del ‘πάσχειν’ e del ‘πρός τι’ sarebbero del tutto inappropriate per categorizzare i γένη¹⁷⁶. Sempre dalla testimonianza di Simplicio leggiamo infatti che:

Inoltre, come non sarebbe assurdo che fra gli stessi intelligibili, che sono immutabili, vi siano il patire e i relativi, simili questi ultimi a propaggini dell’essere in ciò che primariamente permane nello stesso stato? Ma se alcuni generi sono comuni agli intelligibili e ai sensibili, mentre altri sono propri di ciascun ambito, l’articolazione di questi non è stata fatta. Queste aporie dunque il divinissimo Plotino e Lucio e Nicostrato sollevano.¹⁷⁷

Questa testimonianza oltre a mostrare l’argomento principale della polemica anticategoriale di Lucio e Nicostrato, costituisce una chiara prova a sostegno del sostanziale platonismo dei due. Adriano Gioè sulla base di questa testimonianza rifiuta l’assimilazione alla Stoa per entrambi: benché infatti per entrambi si possa notare una ripresa dell’armamentario logico-dialettico stoico, non è comunque possibile derogare alle fondamentali premesse platoniche dei due filosofi medioplatonici¹⁷⁸.

La critica nei confronti delle categorie da parte di Lucio e Nicostrato si estenderebbe all’impostazione stessa della dottrina aristotelica, con particolare rilievo per la categoria della sostanza, la quale secondo Nicostrato (e secondo quanto

μὲν ἄλλα, παραλέλειπται πάντη ἐκεῖνα· εἰ δὲ τὰ αὐτά, συνώνυμα ἔσται τὰ αἰσθητὰ τοῖς νοητοῖς· καὶ πῶς ἔσται κοινωνία τῆς αὐτῆς οὐσίας, ἐν οἷς τὸ πρότερον ἔστιν καὶ τὸ ὕστερον, καὶ τὸ μὲν παράδειγμα, τὸ δὲ εἰκὼν; εἰ δὲ ὁμωνύμως λέγονται ἐπὶ τῶν νοητῶν αἱ δέκα κατηγορίαι, οὐκ ἔσονται αἱ αὐταί, εἴπερ ὀνόματος μόνου τοῦ αὐτοῦ κοινωνοῦσιν, ἀλλὰ πλείω ἔσται τὰ γένη, οὐ περιληφθέντων τῶν νοητῶν”. Trad. A. Gioè.

¹⁷⁶ Molto probabilmente anche Tauro nel suo perduto ‘Περὶ σωμάτων καὶ ἀσομάτων’ avanzò argomentazioni simili a quelle di Nicostrato. Cfr. Suid., *lex. s.v.* Ταύρος Βηρύτιος, 166, IV, P. 509, 12-15 Adler = *Text* 18 Lakmann = Taur. T. 3 Gioè.

¹⁷⁷ Cfr. *Simpl. In Cat.*, 23-28: “ἔτι δὲ πῶς οὐκ ἀπίθανον ἐν ἐκεῖνοις ἀτρέπτοις οὖσιν εἶναι τὸ πάσχειν καὶ τὰ πρὸς τι, παραφνάδι ἐοικότα ἐν τοῖς κατὰ τὰ αὐτὰ προηγουμένως ἐστῶσιν; εἰ δὲ τὰ μὲν ἔστι κοινὰ νοητοῖς καὶ αἰσθητοῖς, τὰ δὲ ἴδια, παραλέλειπται ἢ τούτων διάρθρωσις. ταῦτα μὲν οὖν καὶ ὁ θειότατος Πλωτῖνος ἀπορεῖ καὶ οἱ περὶ τὸν Λούκιον καὶ Νικόστρατον. Trad. A. Gioè.

¹⁷⁸ A. Gioè, *Filosofi medioplatonici del II secolo d.C...., op. cit.*, pp. 141-145, particul. p. 145.

riprenderà e svilupperà in seguito Plotino¹⁷⁹), non può costituire un genere unico, ossia comune sia alla sostanza intelligibile che a quella sensibile. In altre parole, per Nicostrato la sostanza (οὐσία) non può avere un significato univoco qualora sia predicata del corporeo e dell'incorporeo. In generale questa critica attiene alla convinzione del carattere puramente omonimico del rapporto fra sensibile e intelligibile¹⁸⁰ e mira a salvaguardare la trascendenza delle idee platoniche rispetto ai sensibili.

Dalle testimonianze di Simplicio sembrerebbe che Lucio (e presumibilmente anche Nicostrato) a fronte della dottrina categoriale aristotelica aderirebbero piuttosto alla bipartizione accademica di 'per sé' e 'relativo ad altro'¹⁸¹. Questa scansione binaria vetero-accademica costituirebbe una controparte 'platonica' della teoria aristotelica delle categorie¹⁸². In generale sembrerebbe che Lucio abbia ripreso la divisione bipartita del reale per confutare la successione relativo-quantità posta da Aristotele nell'ambito, dunque, di una più generale critica della disposizione categoriale.

Che il ricorso alla bipartizione vetero-accademica da parte di Lucio e Nicostrato costituisse un tentativo di mostrare una controparte platonica in grado di sostituire la teoria categoriale aristotelica è sicuramente ammissibile. La duplice scansione accademica, infatti, consentiva di estendere il discorso logico-classificatorio anche ai generi eideitici ovviando all'insufficienza e alla carenza che la dottrina delle dieci categorie aristoteliche mostrava rispetto alle Forme, le quali risultavano estromesse dalla classificazione categoriale. La bipartizione accademica consentiva invece di raggruppare le Forme sotto la partizione del 'per sé' (καθ'αυτό) e gli enti sensibili sotto quella del 'relativo' (πρός τι). Coerentemente alla probabile

¹⁷⁹ Cfr. Plot. *Enn.* VI 1, 2, 1-8.

¹⁸⁰ Cfr. Simpl. *In Cat.*, p. 76, 13-17 = Nicostr. T. 13 Gioè.

¹⁸¹ Cfr. Simpl. *In Cat.*, p. 156, 14-23 = Lucius T. 8 Gioè: "εἰ τοίνυν προτέτακται τὰ καθ' αὐτὰ τῶν πρὸς τι καὶ τὰ ὡς ἐν ὑποκειμένων τάξει προϋπάρχοντα τῶν ὡς συμβεβηκότων ἐπιγινωμένων, δῆλον ὅτι προηγείται τὸ ποιὸν τῶν πρὸς τι. καὶ τῇ οὐσίᾳ δὲ οἰκειότερον, ὡς καὶ οἱ περὶ τὸν Λούκιον ἐγκαλοῦσιν· οἰκειότερον γὰρ τὸν Σωκράτη δηλῶσαι ἀπὸ τοῦ σιμοῦ καὶ τοῦ ἐξοφθάλμου καὶ προγάστορος, ἅπερ ἐστὶν ποιὰ, ἢ ἀπὸ τοῦ δεξιῦ καὶ φίλου καὶ τῶν ἄλλων τῶν πρὸς τι. ἄλλως τέ, φασίν, εἰς δύο διαιρουμένων τῶν λεγομένων, εἰς τε τὸ καθ' αὐτὸ καὶ εἰς τὸ πρὸς ἕτερον, ἀρξάμενον περὶ τῶν καθ' αὐτὸ λέγειν, ἐν οἷς ἡ οὐσία καὶ τὸ ποσόν, ἔδει καὶ τὸ ποιὸν προσθέντα οὕτως ἐπὶ τὰ πρὸς τι μεταβῆναι".

¹⁸² Più precisamente, Lucio sembra aver combinato l'articolazione del reale in καθ'αυτό e πρὸς ἕτερον con la successione οὐσία, ποσόν, ποιόν, πρὸς τι, in una maniera che fu già sperimentata da Andronico in ambito peripatetico e da Eudoro in quello più propriamente platonico. Per Andronico, cfr. Simpl. *In Cat.*, pp. 63. 22-24, 134, 5-7 Kalbfleisch; per Eudoro, cfr. fr. 15 e 17 Mazzarelli. Cfr. anche A. Gioè, *Filosofi medioplatonici del II secolo d.C...., op. cit.*, pp. 150-151.

assunzione di questo schema binario, Lucio sembra insistere sul fatto che la ‘qualità’ debba precedere i relativi (δηλον ὅτι προηγείται τὸ ποιὸν τῶν πρὸς τι). Simplicio a proposito di Lucio e la sua cerchia, includendovi probabilmente anche Nicostrato, scrive:

Se dunque, i ‘per sé’ si pongono prima rispetto ai ‘relativi’, e le realtà che godono di un’esistenza anteriore, in quanto presenti nella disposizione dei sostrati, precedono le realtà che sopraggiungono come accidenti, è chiaro che la qualità precede i relativi. Essa è anche più vicina alla sostanza, come anche Lucio e la sua cerchia obietano.¹⁸³

Anche questa affermazione in realtà non fa altro che mostrare il tentativo da parte di Lucio di ricondurre la teoria categoriale nell’orizzonte platonico. In effetti che la qualità debba precedere i relativi e, soprattutto, che essa appartenga in maniera non accidentale alla sostanza prima (inerendovi dunque in maniera essenziale), costituisce uno dei capisaldi della dottrina platonica, per la quale notoriamente la Forma coincide in maniera perfetta ed essenziale con il predicato che le corrisponde (a differenza dei sensibili che sono detti esprimere una data qualità per via del rapporto partecipativo che li vincola geneticamente alle Forme).

Ad ogni modo, non è facile stabilire quale fosse il significato specifico che Lucio attribuì al ‘καθ’αυτό’ e al ‘πρὸς τι’. La ‘categoria’ del relativo sembra che per Lucio avesse un significato delimitato, ‘come ciò che assurge all’esistenza solo in virtù della relazione reciproca’¹⁸⁴, il che aumenta la probabilità che Lucio abbia adottato lo schema bicategoriale accademico per mostrare una scansione generale degli enti (intelligibili e sensibili). Nicostrato dal canto suo sembrerebbe aver perfino esteso l’ambito del relativo tentando di ricondurre gli ἐναντία ai πρὸς ἄλληλα, e in generale riconducendo al ‘relativo’ la categoria dell’ ‘avere’¹⁸⁵.

Sulla base di quanto espresso a proposito dei due medioplatonici Lucio e Nicostrato si evince che un principale argomento su cui ruotano le loro critiche si fonda sul fatto che lo Stagirita avesse escluso l’ambito intelligibile delineando una teoria del tutto parziale in quanto limitata al campo degli enti sensibili. Nell’articolazione delle loro critiche emerge un ricorso alla scansione bicategoriale

¹⁸³ Simpl. *In Cat.*, p. 156, 14-17 = Lucius T. 8 Gioè. Trad. A. Gioè.

¹⁸⁴ *Ivi*, p. 153.

¹⁸⁵ Cfr. Simpl. *In Cat.* pp. 368, 12-369,14 = Nicostr. F. 18 Gioè; Iambl. *apud* Simpl. *In Cat.* pp. 369, 37-370, 11 = Nicostr. T. 19 Gioè.

vetero-accademica come alternativa della stessa dottrina categoriale. La bipartizione accademica si porrebbe come comprensiva anche dei generi intelligibili e pertanto maggiormente valida per una completa categorizzazione degli enti. Nei testi presi in esame non compaiono riferimenti diretti ai dialoghi platonici, benché l'adesione al platonismo da parte dei due filosofi appaia inequivocabile sotto più punti di vista. Di conseguenza, però, non è possibile stabilire una corrispondenza puntuale delle argomentazioni avanzate da Lucio e Nicostrato con gli scritti platonici. Il riferimento diretto al *Parmenide* è pertanto assente. Ciò nonostante, si è ritenuto importante inquadrare la polemica anti-categoriale dei due filosofi in vista di una più ampia comprensione dello sviluppo della corrente ostile ad Aristotele nel II secolo d.C. e in relazione al ricorso, nel medioplatonismo, a teorie accademiche, evidentemente avvertite come genuinamente platoniche. Il parallelo con le argomentazioni logiche del *Parmenide* si porrebbe in Lucio e Nicostrato soprattutto sulla ripresa della scansione categoriale degli enti in 'καθ'αυτό' e 'πρός τι'. Il collegamento possibile di questa scansione con l'impostazione generale articolata in 'relativo a sé' e 'relativo ad altro', che domina per intero l'esercizio dialettico contenuto nella seconda parte del *Parmenide* di Platone, verrà analizzato nella sezione del secondo capitolo dedicato agli Accademici. Per tale ragione rinvio la discussione a tale sezione, specialmente alla parte incentrata su Senocrate.

§ 1.4 Calveno Tauro e l'esegesi di *Parm.* 152d-153b

Lucio Calveno Tauro è un filosofo platonico attivo nel II secolo d.C. nato nel 105 circa¹⁸⁶. Dalle fonti a nostra disposizione¹⁸⁷ su Tauro emergono alcune

¹⁸⁶ Questa data è approssimativa poiché non possiamo stabilire con certezza quale sia la data di nascita di Tauro. Grazie soprattutto a un passaggio di Aulo Gellio contenuto nelle sue *Noctes Atticae*, egli presenta Tauro riportando un aneddoto nel quale egli si sarebbe riferito a Plutarco come 'Plutarchus noster' attestando la sua conoscenza (e la probabile amicizia) da parte di Tauro nei confronti di Plutarco. Sostenitore di un rapporto diretto fra Tauro e Plutarco è F. Stok, *Plutarco nella letteratura latina imperiale*, in I. Gallo (a cura di), *L'eredità culturale di Plutarco dall'antichità al Rinascimento*, Atti del VII Convegno plutarco (Milano-Gargnano, 28-30 maggio 1997), Napoli, pp. 55-80, particul. pp. 55-56. La testimonianza di Gellio (cfr. Aul. Gell. *Noct. att.* I, 26, 1-11 = *Text* 5 Lakmann = Taur. T. 16 Gioè) porterebbe a collocare la data di nascita di Tauro fra il 100 d.C. e il 125 d.C. Cfr. H. Dörrie, *L. Kalbenos Tauros*, in «Kairos», I-2 (1973), pp. 24-35 e J. Dillon, *The Middle Platonists...*, *op. cit.*, p. 237. Ad ogni modo l'espressione non indica un reale rapporto di discepolanza laddove potrebbe esprimere una semplice filiazione spirituale da parte di Tauro nei confronti di Plutarco, che comunque resta da provare. Fondamentale per stabilire la collocazione cronologica di Tauro è l'iscrizione onoraria di un'epigrafe delfica che contiene il nome di Tauro. La datazione

incongruità. Una prima discordanza riguarda il suo nome per esteso; essa affiora dal confronto fra l'epigrafe delfica in cui compare la forma Λ. Καλβήγος Ταύρος e un'altra testimonianza di Aulo Gellio, suo allievo e nostra fonte principale per la ricostruzione del pensiero di Tauro, in cui leggiamo il nome *Calvisius Taurus* (come del resto tramandano tutti i codici¹⁸⁸). Tra le ipotesi più accreditate che mirano a dare una ragione di una simile discrepanza vi è quella che vede nel nome *Calvisius* la forma latina dell'originario *Calvenus* (a sua volta latinizzazione del nome che compare nell'epigrafe)¹⁸⁹. Più recente e maggiormente accreditata è invece la spiegazione secondo cui il trådito *Calvisius* sarebbe nient'altro che un'errata trascrizione di *Calvenus*, che sembrerebbe essere l'esatto *nomen* del platonico Tauro¹⁹⁰. Un'altra discordanza si rivela a proposito del luogo di provenienza di Tauro. Alcune fonti lo indicano come proveniente da Berytos¹⁹¹, probabilmente l'attuale Beirut, altre invece indicano come città di origine di Tauro Tiro¹⁹² e Sidone¹⁹³.

dell'epigrafe è incerta ma sulla base della testimonianza di Gellio, il quale riporta il racconto di un suo viaggio in Grecia, ad Atene (contestualmente al quale si inserirebbe il viaggio a Delfi in occasione dei giochi pitici), in compagnia del maestro Tauro, ci aiuta a stabilire come datazione approssimativa. Cfr. B. Puech, *Soclaros de Tithorée, ami de Plutarque, et ses descendants*, in «Revue des Etudes Greques», 94 (1981), pp. 186-192, particul. p. 190 n. 15 (il quale propone l'arco temporale che si estende fra il 146 e il 150 per collocare il viaggio di Tauro ad Atene); Göransson ipotizza invece che l'iscrizione sia da collocare intorno all'anno 145 che coinciderebbe con l'anno di ἀκμή del platonico Tauro; cfr. T. Göransson, *Albinus, Alcinous...*, *op. cit.*, p. 37. In generale gli studiosi hanno collocato l'iscrizione onoraria fra il 146 e il 167 d.C. Per uno *status quaestionis*, cfr. M. Baltes / H. Dörrie, *Der Platonismus in der Antike. III...*, *op. cit.*, pp. 144-145; A. Gioè, *Filosofi medioplatonici del II secolo d.C....*, *op. cit.*, pp. 285-289. Per l'epigrafe, cfr. *F.D.* III 4, n. 91 = SIG³ II n. 868 = *Text* 2 Lakmann = Taur. T. 1 Gioè; Aul. Gell. *Noct. att.* XII, 5, 1-15 = *Text* 12 Lakmann = Taur. T. 17 Gioè.

¹⁸⁷ Per le testimonianze su Tauro farò riferimento all'edizione di A. Gioè, *Filosofi medioplatonici del II secolo d.C....*, *op. cit.*, pp. 223-376. Si terrà in considerazione anche il fondamentale studio di M.-L. Lakmann, *Der Platoniker Tauros in der Darstellung des Aulus Gellios*, Brill, Leiden- New York- Köln 1995 e la recente edizione a cura di E. Vimercati, *Medioplatonici...*, *op. cit.*, pp. 457-530. Si integrerà anche un riferimento parallelo all'edizione di L. Holford-Strevens (ed.), *Aulus Gellius*, Duckworth, London 1988.

¹⁸⁸ Fa eccezione solamente il *Cod. Reg. lat.* 1646. Fra le ipotesi più accreditate atte a spiegare la discordanza

¹⁸⁹ Questa coincide sostanzialmente con l'ipotesi di Dörrie, già ventilata da Praechter, che collega questa operazione all'acquisizione della cittadinanza romana che Tauro avrebbe ottenuto in qualità di insegnante alla 'cattedra' Platonica in relazione al suo (probabile) trasferimento ad Atene. Cfr. H. Dörrie, *L. Kalbenos Tauros*, *art. cit.*

¹⁹⁰ Cfr. M.-L. Lakmann, *Der Platoniker Tauros...*, *op. cit.*, pp. 183-184 e A. Gioè, *Filosofi medioplatonici del II secolo d.C....*, *op. cit.*, pp. 286-288.

¹⁹¹ Come riportano l'iscrizione delfica, Gerolamo (Cfr. Hier. *chron. ad a. Abr.* 2161 (= anno 145 p. Chr.). p. 202 Helm = *Text* 1 Lakmann = T. 2 Gioè), e la Suda (*Suid.*, s.v. Ταύρος Βηρούτιος, 166, IV, P. 509, 12-15 Adler, = *Text* 18 Lakmann = Taur. T. 3 Gioè). Cfr. J. Dillon, *The Middle Platonists...*, *op. cit.*, pp. 237-238.

¹⁹² Cfr. Philos. *Vit. soph.* II 1, 14, II, P. 71, 23-30 Kayser (= *Text* 3 Lakmann = Taur. T. 4 Gioè)

¹⁹³ Cfr. Ps. Hero Alex. *def.* 137, 4, IV, pp. 156, 21-158, 2 Heiberg (= *Text* 21 Lakmann = Taur. T. 21 Gioè).

Aulo Gellio presenta Tauro¹⁹⁴ come un maestro di filosofia platonica che operava in un contesto molto simile a quello dell'Accademia platonica, il cui clima e le cui discussioni egli tentò di riprodurre. Sempre da Gellio sembra inoltre che tali discussioni si tenessero in contesti 'simposiaci' privati. Ad ogni modo, dai testi a nostra disposizione apprendiamo che Tauro non solo insegnò ad Atene, ma anche che ottenne un notevole successo sia in ambito filosofico, al punto da rivestire il ruolo di figura di riferimento per il Platonismo del tempo¹⁹⁵, sia in ambito pubblico e politico, essendo stato riconosciuto come un cittadino eminente della *polis* ateniese¹⁹⁶.

Tauro fu autore di numerose opere, andate tutte perdute. Il suo scritto principale dovette consistere in un commento al *Timeo* di cui ci restano alcune ampie porzioni nel *De aeternitate mundi* di Giovanni Filopono. Conformandosi alle pratiche esegetiche tipiche del medioplatonismo, egli commentò anche altri dialoghi platonici come il *Gorgia*¹⁹⁷ e la *Repubblica*¹⁹⁸ (limitandosi probabilmente ad alcune parti). Inoltre Tauro scrisse un'opera polemica contro gli stoici, una dedicata alla differenza fra le dottrine di Platone e quelle di Aristotele, e infine uno scritto sulle sostanze corporee e incorporee¹⁹⁹. Fra gli scritti di Tauro il commento al *Timeo* è particolarmente significativo soprattutto per un passaggio citato da Giovanni Filopono in cui Tauro discute i quattro modi di intendere il significato dell'aggettivo verbale 'γενητός' (relativo al passo 28b1-7 del dialogo platonico in cui l'universo è detto

¹⁹⁴ Al di là delle controversie relative all'esatto nome (completo) di Tauro, Gellio, nelle sue *Notti Attiche*, nella maggior parte dei casi lo presenta soltanto come *Taurus*.

¹⁹⁵ Nonostante la testimonianza di Gerolamo lo riporti nell'anno 145 d.C. come 'filosofo della scuola platonica' (cfr. Taur. T. 2 Gioè), non è facile stabilire quale sia stato il ruolo precipuo che egli rivestì nell'ambito del platonismo ateniese. Problematica è infatti anche la collocazione di Tauro come scolarca della 'cattedra' platonica istituita da Marco Aurelio nel 176 d.C. Alcuni studiosi hanno ipotizzato che proprio Calveno Tauro fosse a capo dell'insegnamento platonico ateniese (per questa ipotesi, cfr., ad esempio, H. Dörrie, *L. Kalbenos Tauros*, art. cit., p. 24 e Ph. Merlan, *Greek Philosophy from Plato to Plotinus*, in A.-H. Armstrong (ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1967¹ (2007³), pp. 11-132, particul. p. 63). Tuttavia questa ipotesi risulta piuttosto improbabile a cominciare dal fatto che dalla testimonianza di Gellio l'attività di insegnamento di Tauro non sembra fosse istituzionalizzata ma legata alla sua casa privata. Inoltre la maggior parte degli studiosi concorda nell'ipotizzare che il primo a presiedere l'insegnamento 'platonico' ad Atene fu Attico; questo dato escluderebbe di conseguenza la possibilità che il 'titolare' per insegnamento del Platonismo fosse da Tauro. Cfr. A. Gioè, *Filosofi medioplatonici del II secolo d.C....*, op. cit., pp. 289-290 e E. Vimercati, *Medioplatonici...*, op. cit., p. 458.

¹⁹⁶ Cfr. Taur. T. 1 Gioè.

¹⁹⁷ Cfr. Aul. Gell. *Noct. att.* VII 14,5 = *Text* 20 Lakmann = Taur. T. 14 Gioè.

¹⁹⁸ Cfr. Ps. Hero. *Alex. def.* 137, 4, IV, pp. 156, 21-158, 2 (Heiberg) = *Text* 21 Lakmann = Taur. F. 21 Gioè

¹⁹⁹ Cfr. *Suid.* 166, IV p. 509, 12-15 (Adler) = *Text* 18 Lakmann = Taur. T. 3 Gioè: "<Ταύρος> Βηρύτιος, φιλόσοφος Πλατωνικός, γεγονός ἐπὶ Ἀντωνίνου τοῦ Εὐσεβοῦς. ἔγραψε Περὶ τῆς τῶν δογμάτων διαφορᾶς Πλάτωνος καὶ Ἀριστοτέλους, Περὶ σωμάτων καὶ ἀσωμάτων καὶ ἄλλα πλείστα".

essere ‘generato’), distinguendo²⁰⁰ e definendo in base ad essi le principali argomentazioni a favore dell’esegesi didascalico-metaforica della cosmogenesi descritta nel *Timeo*²⁰¹, a cui Tauro stesso aderisce. In effetti, la classificazione di Tauro si profila come una giustificazione dell’esegesi didascalica del *Timeo*²⁰², le cui radici risalgono all’Accademia platonica, in particolare a Senocrate e che si opponeva alla modalità letteralista di interpretare il racconto (μῦθος) della genesi del cosmo²⁰³.

Tauro è collocabile sotto alcuni aspetti fra coloro che mostrarono ostilità nei confronti di Aristotele, come indicano i titoli dei suoi due scritti riportati da Suida: ‘Περὶ τῆς τῶν δογμάτων διαφορᾶς Πλάτωνος καὶ Ἀριστοτέλους’ e ‘Περὶ σωμάτων καὶ ἄσωμάτων’. Entrambi questi scritti, infatti, benché siano andati perduti, si inseriscono con buona probabilità nel contesto del dibattito antico incentrato sul motivo della διαφορά fra Platone e Aristotele²⁰⁴. D’altronde, da una parte la scarsità di notizie relative a queste due opere e, dall’altra, la presenza di alcune concordanze tematiche fra Tauro e Aristotele riscontrabili soprattutto nel

²⁰⁰ Cfr. Ioan. Philop. *de aet. mund.* VI 8, p. 121, 18-21 (Rabe) = *Text* 22A Lakmann = Taur. T. 22 Gioè; Ioan. Phil. *de aet. mund.* VI 8, pp. 145, 1-147, 25; 148, 7-25 (Rabe) = *Text* 22B Lakmann = Taur. F. 23 Gioè.

²⁰¹ L’elaborazione dei quattro significati non temporali di γενητός fu di fondamentale importanza per coloro che dopo di lui sostennero l’interpretazione non letteralista della cosmogenesi platonica. Cfr. M. Baltes, *Γέγονεν (Platon, Tim. 28 B 7). Ist die Welt real entstanden oder nicht?*, in Id., *ΔΙΑΝΟΗΜΑΤΑ. Kleine Schriften...*, op. cit., pp. 303-325; F. Ferrari, *Lucio Calveno Tauro e l’interpretazione didascalica della cosmogenesi del Timeo*, in L.-R. Cardullo / D. Iozzia (a cura di), *ΚΑΛΟΣ ΚΑΙ ΑΡΕΤΗ. Bellezza e virtù. Studi in onore di Maria Barbanti*, Bonanno Editore, Acireale-Roma 2014, pp. 321-333; F.-M. Petrucci, *Argumentative Strategies for Interpreting Plato’s Cosmogony: Taurus and the Issue of Literalism in Antiquity*, in «Phronesis», 61 (2016), pp. 43-59. Cfr. anche F. Fronterotta, “Principio” del cosmo e “inizio” del discorso. Una nuova ipotesi intorno all’origine del mondo nel *Timeo* platonico, in L. Palumbo (a cura di), *Λόγον διδόναι. La filosofia come esercizio del rendere ragione. Studi in onore di Giovanni Casertano*, Loffredo, Napoli 2012, pp. 661-679.

²⁰² Cfr. Ioan. Phil. *de aet. mund.* VI 21, pp. 186, 17-189, 9 (Rabe) = *Text* 23B Lakmann = Taur. F. 26 Gioè. Cfr. M. Baltes / H. Dörrie, *Der Platonismus in der Antike...*, II, pp. 428-435; A. Gioè, *Filosofi medioplatonici del II secolo d.C...*, op. cit. 355-361.

²⁰³ Probabilmente il Commento al *Timeo* di Tauro era dedicato interamente al tema della cosmogenesi. È anche plausibile che Tauro con questo commento abbia avanzato una replica allo scritto di Plutarco Περὶ τοῦ γεγονέναι κατὰ Πλάτωνα τὸν κόσμον (*Lamprias cat.* n. 66), andato perduto, ma nel quale l’autore si proponeva di dimostrare l’opportunità di assumere l’interpretazione letterale della generazione del cosmo. Cfr. F. Ferrari, *Lucio Calveno Tauro e l’interpretazione didascalica...*, op. cit., p. 333. L’esegesi temporalista della cosmogenesi del *Timeo* fu sostenuta da Plutarco, Attico (fr. 4.3 des Places) e probabilmente da Numenio. Cfr. M. Baltes, *Die Weltentstehung des platonischen Timaios...*, op. cit.; F. Ferrari, *Materia, movimento, anima e tempo prima della nascita dell’universo: Plutarco e Attico sulla cosmologia del Timeo*, in E. Coda / C. Martini Bonadeo (éd.), *De l’Antiquité tardive au Moyen Âge. Études de logique aristotélicienne et de philosophie grecque, syriaque, arabe et latine offerts à Henry Hugonnard-Roche*, Vrin, Paris 2014, pp. 255-276.

²⁰⁴ Il secondo scritto in particolare secondo alcuni autorevoli studiosi sarebbe incentrato sulla polemica da parte di Tauro delle *Categorie* aristoteliche. Cfr. K. Praechter, *Nikostratos der Platoniker*, op. cit. p. 501 e J. Barnes, *Imperial Plato*, in «Apeiron», 26 (1993), pp. 129-151, particool. p. 143.

campo dell'etica, comportano che non si possa fare di Tauro uno dei sostenitori della corrente anti-aristotelica medioplatonica, laddove è probabile che egli avesse un atteggiamento meno ostile nei confronti dello Stagirita, sicuramente non paragonabile, ad esempio, a quello decisamente più demolitore di Attico²⁰⁵.

Come è stato accennato, sembra che Tauro avesse l'abitudine di discutere in contesti casalinghi²⁰⁶, in cerchie ristrette di discepoli, nei quali il filosofo medioplatonico, accanto ad argomenti di minore spessore filosofico (questioncelle, ἐνθυμημάτια, come afferma Gellio²⁰⁷), affrontava comunque problemi di notevole profondità. La testimonianza di Aulo Gellio restituisce un'immagine di Tauro che dà l'idea di un insegnante di filosofia platonica leale e serio, dedido all'educazione dei giovani e attento all'integrità morale²⁰⁸.

Tra i molti aspetti interessanti e rilevanti della filosofia di Tauro ve n'è uno di grande importanza per l'argomento discusso nel presente scritto, ovvero quello della ricezione del *Parmenide*. A più riprese è stato stabilito che i riferimenti diretti a questo dialogo platonico sono pressoché assenti negli autori medioplatonici; rispetto a ciò, Tauro costituisce un'eccezione. Egli infatti ricorre espressamente al *Parmenide* platonico per chiarire un problema di cui, secondo la testimonianza di Gellio²⁰⁹, Tauro stava discutendo assieme agli allievi dopo il pasto, come egli era solito fare. L'argomento in questione tratta del passaggio dalla vita alla morte e Tauro e la sua

²⁰⁵ Cfr. A. Gioè, *Filosofi medioplatonici del II secolo d.C....*, op. cit., p. 292.

²⁰⁶ Cfr. ad esempio, Aul. Gell. *Noct. att.* VII 13, 1-12, pp. 267, 4-268, 8 (Marshall) = *Text* 8 Lakmann = Taur. T. 11 Gioè; Aul. Gell. *Noct. att.* XVII 8, 1-17, pp. 513, 13-515, 2 (Marshall) = *Text* 13 Lakmann = Taur. T. 12 Gioè.

²⁰⁷ Cfr. Aul. Gell. *Noct. att.* VII 13, 4 (cfr. Taur. T. 11 Gioè).

²⁰⁸ Cfr. Aul. Gell. *Noct. att.* II 2, 1-11, pp. 86, 6-87, 5 (Marshall) = *Text* 6 Lakmann = Taur. T. 13 Gioè; Aul. Gell. *Noct. att.* VIII 6, p. 275, 5-8 = *Text* 9 Lakmann = Taur. T. 15 Gioè; Aul. Gell. *Noct. att.* XII 5, 1-15, pp. 366, 22-371, 5 = *Text* 12 Lakmann = Taur. T. 17 Gioè.

²⁰⁹ Cfr. Taur. T. 11 Gioè. Cfr. Aul. Gell. *Noct. att.* VII, 5-11: “ Quaesitum est, quando moriens moreretur: cum iam in morte esset, an cum etiamtum in vita foret? et quando surgens surgeret: cum iam staret, an cui etiamtum sederet? et qui artem disceret, quando artifex fieret: cum iam esset, an cum etiamtum non esset? Utrum enim horum dices, adsurde atque ridicule dixeris, multoque absurdus videbitur, si aut utrumque esse dicas aut neutrum. Sed ea omnia cum captiones esse quidam futiles atque inanes dicerent, ‘ nolite ’ inquit Taurus ‘ heac quasi nugarum aliquem ludum aspernari. Gravissimi philosophorum super hac re serio quaesiverunt: et alii moiendi verbum atque momentum manente adhuc vita dici atque fieri putaverunt, alii nihil in eo tempore vitae reliquerunt totumque illud, quod mori dicitur, morti vindicaverunt; item de ceteris similibus in diversa tempora et in contrarias sententias discesserunt. Sed Plato inquit ‘ noster neque vitae id tempus neque morti dedit idemque in omni consimilium rerum disceptatione fecit. Vidit quippe utrumque esse pugnans neque posse ex doubus contrariis altero manente alterum constitui quaestionemque fieri per diversorum inter se finium mortis et vitae cohaerentiam, et idcirco peperit ipse expressitque aliquid quoddam novum in confinio tempus, quod verbis propriis atque integris τὴν ἐξαιφνης φύσιν appellavit, idque ipsum ita, uti dico, ’ inquit ‘ in libro, cui *Parmenides* titulus est, scriptum ab eo reperietis ’ ”.

cerchia si interrogano su l'istante in cui avviene questo cambiamento²¹⁰. Per risolvere il delicato quesito Tauro avrebbe fatto ricorso a un passo del *Parmenide* platonico (*Parm.* 156d2 sgg.) dedicato all' ἔξαιφνης, ossia all'attimo atemporale la cui natura è discussa da Platone in relazione alla coppia di contrari quiete-movimento e attinente alla seconda serie di deduzioni logiche della seconda parte del dialogo. L'attimo dalla natura stupefacente (ἄτοπος)²¹¹, incollocabile nel tempo perché posto al confine fra due realtà contrarie, la quiete e il movimento, si prestava evidentemente a spiegare la natura di due stati altrettanto contrari, la vita e la morte, e l'inesorabile, seppur straordinario, passaggio dall'uno all'altro stato. Tauro si interroga dunque sul *moriendi momentum* discutendo sul significato da dare al verbo 'morire'; in particolare, egli analizza se sia corretto riferire il momento della morte a quando si è ancora in vita oppure se intenderlo come appartenente già allo stato di morte.

Tauro ricorre dunque alla tematizzazione dell' ἔξαιφνης per spiegare il problema del mutamento (μεταβολή) che avviene nel passaggio fra lo stato di vita e quello di morte. La dottrina presente nel *Parmenide* è ai suoi occhi risolutiva nella misura in cui, applicata al problema specifico di cui Tauro e i suoi allievi discutono, spiegherebbe la dinamica di questo cruciale passaggio senza tuttavia ricorrere né alla vita né alla morte, isolando questi due 'momenti' come due stati ulteriori rispetto all'istante stesso in cui avviene il mutamento. Il ricorso al *Parmenide* mostra un esempio della conoscenza del dialogo di Platone da parte di un autore del secondo secolo d.C. Ulteriormente significativo è il fatto che anche per Tauro, come per altri autori medioplatonici (come ad esempio per Alcino), il *Parmenide* era utilizzato come una sorta di repertorio logico dal quale trarre strumenti adeguati per risolvere in maniera corretta (perché legata all'autorità di Platone) alcune questioni problematiche, nel caso specifico di Tauro quello del passaggio dalla vita alla morte.

²¹⁰ Lo stesso problema è affrontato anche in Aul. Gell. *Noct. att.* VI 21. Alessandro d'Afrodisia inoltre ci informa sul fatto che anche i sofisti si cimentarono a discutere del medesimo argomento; cfr. Alex. Aphr. *apud* Simpl. *In Phys.* 983, 25 sgg (Diels). Cfr. anche Sext. Emp. *Pyrr. hyp.* III 111 e *adv. math.* IX 266-269, X 346-347. Cfr. A. Gioè, *Filosofi medioplatonici del II secolo d.C...., op. cit.*, pp. 307-309. La dottrina del 'moriendi momentum' fa eco anche a al *Fedone* (cfr. Phaed. 70c4-72d10); cfr. F.-M. Petrucci, *Taurus of Beirut. The Other Side of the Middle Platonism*, di prossima pubblicazione (Routledge 2018).

²¹¹ Cfr. Plat. *Parm.* 156d6-e1: "ἀλλὰ ἡ ἔξαιφνης αὕτη φύσις ἄτοπος τις ἐγκάθηται μεταξύ τῆς κινήσεως τε καὶ στάσεως, ἐν χρόνῳ οὐδενὶ οὐσα".

§ 2 L'interpretazione 'metafisica' del *Parmenide*.

§ 2. 1 L'Accademia antica

Il pensiero di Speusippo e Senocrate ha avuto notevoli ripercussioni sullo sviluppo del medioplatonismo. Secondo alcuni autorevoli studiosi²¹², i due filosofi accademici furono determinanti perfino per neoplatonismo.

Per tali ragioni, il presente capitolo, pur essendo parte di uno studio dedicato al medioplatonismo, inizia con una trattazione dell'Accademia e dei suoi due più famosi rappresentanti. Si procederà affrontando prima il pensiero di Speusippo. Di questo autore, si analizzerà soprattutto la dottrina dei principi, mostrando il possibile rapporto che lega tale dottrina al *Parmenide* di Platone, in particolare alla seconda parte del dialogo. Il dibattito sulla teoria dei principi di Speusippo, rivela, infatti, che essa potrebbe esser stata concepita come una primissima interpretazione in chiave metafisica del *Parmenide* platonico. Essa rielaborerebbe l'Uno delle serie deduttive presenti nell'esercizio dialettico, nei termini di un principio metafisico, posto al vertice di una gerarchia di principi e inserito in un quadro matematizzante. Al fine di mostrare questa concezione di Speusippo, si farà spesso riferimento al rapporto che egli ebbe con la teoria delle idee platonica. Sembra, infatti, che Speusippo abbia, in un certo senso, respinto le idee platoniche sostituendole con i numeri eidetici.

Per quanto riguarda Senocrate, il quale verrà affrontato nella sezione successiva a quella dedicata a Speusippo, si riproporrà un andamento simile a quello già tratteggiato. Si descriverà, dunque, per prima cosa la teoria dei principi senocratea ponendo particolare attenzione sul ruolo che le idee platoniche sembrano rivestire nel pensiero di Senocrate. Si mostrerà, poi, come Senocrate abbia revisionato la dottrina delle idee di Platone e come egli, probabilmente con lo scopo di limitare gli esiti aporetici a cui si esponeva la dottrina eidetica, abbia operato una semplificazione del paradigma eidetico. Vedremo nel corso dello studio come essa si concretizza.

²¹² Mi riferisco principalmente a E.-R. Dodds, Ph. Merlan, H. Krämer e J. Dillon. Per i riferimenti bibliografici cfr. *infra*.

Inoltre, si esporrà come la posizione dei principi primi nei termini di unità/uno e dualità/molteplicità indeterminata (ἕν-δύαζ) scaturisse in Senocrate in concomitanza con la sua divisione categoriale orizzontale dell'essere: in 'sostanze' e 'relativi', o meglio, in cose 'per sé' (καθ'αὐτό) e 'relative ad altro' (πρός τι). Si analizzerà come quest'ultima divisione si accordi con la struttura metodologica che domina l'esercizio dialettico della seconda parte del *Parmenide*.

Ad ogni modo, per embrambi i filosofi accademici, verrà considerata soprattutto la dottrina dei principi in relazione alla dottrina platonica delle idee; pertanto, saranno tralasciati alcuni altri temi che riguardano il pensiero di Speusippo e Senocrate, come ad esempio, le dottrine etiche.

Prima di passare ad affrontare la dottrina di Speusippo, si inserirà una breve introduzione volta ad inquadrare la prospettiva matematizzante e, in parte, fisicizzante, che risulta essere generalmente tipica dei primi filosofi accademici.

È rilevabile che il pensiero degli accademici sia maturato contestualmente a un certo dibattito che probabilmente era presente in Accademia già ai tempi di Platone. Si presume che questo dibattito abbia fornito un terreno fertile per dare avvio alle speculazioni in chiave metafisica proprie degli immediati successori di Platone. Il contesto in cui questo dibattito si dispiega è collocabile all'interno di una più ampia concezione del numero, che si potrebbe definire 'razionalistica'. Probabilmente essa ha avuto un cospicuo peso all'interno dell'Accademia platonica; anzi, forse proprio l'Accademia di Platone costituisce un esempio di come si sia fatta largo nella storia della filosofia una concezione dell'aritmetica sostanzialmente mutata rispetto a quella precedente. Vediamo in che cosa consiste questa 'nuova' prospettiva.

I dialoghi di Platone mostrano che sin dalla sua prima fase di attività egli fa ricorrente uso della matematica. Se prendiamo, ad esempio, il *Menone*, possiamo osservare la presenza di una geometria dai tratti abbastanza definiti. Nello specifico, nel pieno della discussione che costituisce il dialogo, nel *Menone* viene posto un problema di tipo matematico-geometrico. Il problema è quello di dover determinare la lunghezza del lato di un quadrato la cui area è doppia rispetto a quella di un quadrato dato.

Esaminando le modalità della risoluzione del problema è possibile osservare delle caratteristiche che sono proprie della geometria euristica. L'analisi geometrica di

questo tipo, l'ἀναγωγή, presenta dei tratti distintivi che la configurano come strettamente legata all'empirismo, a cui essa fa spesso ricorso. Questo tipo di analisi geometrica segue un procedimento piuttosto canonico. Esso si configura secondo queste linee generali: a) si opera su un caso specifico; b) vengono preliminarmente indicate le proprietà di ciò che riguarda il problema (nel caso del *Menone* vengono enunciati i caratteri essenziali che figurano nella definizione del quadrato: quattro lati uguali e uguali diagonali²¹³); c) si opera una riduzione del problema che consiste nel trasformarlo in una situazione geometricamente più semplice (nel *Menone* il problema dell'individuazione dell'area del quadrato viene ridotto a quello più semplice della ricerca del suo lato)²¹⁴; d) nel corso della ricerca della soluzione si fa un ampio uso della figura mostrando l'importanza della costruzione grafica come elemento fondamentale e criterio operativo stesso della geometria euristica (nel *Menone*, ad esempio, la figura del quadrato viene 'disegnata' sulla sabbia dallo schiavo al quale è affidata la risoluzione del problema); infine e) la soluzione esatta viene indicata scartando le ipotesi risolutive che si sono rivelate errate²¹⁵.

Un procedimento di questo tipo è fortemente contraddistinto da tratti scompositivi ed empirici che sono tipici della prima geometria greca²¹⁶. Gli elementi di base di una geometria di questo tipo sono concepiti in vista di un luogo geometrico in cui le figure si compongono realmente, dove cioè la risoluzione dei problemi geometrici è legata alla reale riproducibilità e manipolabilità delle figure. In altre parole, porre l'esistenza delle figure implica in questo contesto anche il mantenere, almeno di base, un aspetto di confronto con le figure esistenti²¹⁷. In questa prospettiva,

²¹³ Plat. *Men.* 82c sgg. Cfr. anche la tematizzazione del 'metodo ipotetico' in Plat. *Men.* 87a sgg.

²¹⁴ È abbastanza usuale che si incontri nei dialoghi di Platone la riduzione di un problema più ampio e più complicato a uno più ristretto ed accessibile. Cfr. Platone, *Resp.* II 368c-369b; *Soph.* 218d. Lo stesso metodo dialettico in un certo modo riproduce tale semplificazione laddove esso prevede che vi sia un oggetto che in un certo modo è 'ridotto' o 'ricondotto' tramite la συναγωγή a un oggetto più delimitato e unitario da cui far dipartire una serie di 'distinzioni' (per mezzo della διαίρεσις) con il fine di indagarne e scovarne la 'definizione essenziale'.

²¹⁵ Cfr. L.-M. Napolitano Valditara, *Le idee, i numeri, l'ordine. La dottrina della mathesis universalis dall'Accademia antica al neoplatonismo*, Bibliopolis, Napoli 1988.

²¹⁶ Cfr. E. Berti, *Differenza fra il metodo risolutivo degli aristotelici e la 'resolutio' dei matematici*, in Id., *Aristotelismo veneto e scienza moderna*, Padova 1983, pp. 435-57.

²¹⁷ Sulla matematica di Platone segnalo gli studi di: A. Wedberg, *Plato's Philosophy of Mathematics*, Almqvist & Wiksell, Stockholm 1955, particul. pp. 21-62 (dove viene avanzata un'interpretazione della teoria delle idee prossima all'insiemistica); Th. Heath, *A History of Greek Mathematics*, vol. I, Oxford 1921; K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der platonischen Schule*, Stuttgart 1963; M. Burnyeat, *Platonism and Mathematics: A Prelude to Discussion*, in A. Graeser (ed.) *Mathematics and Metaphysics in Aristotle, Symposium Aristotelicum X*, Berne-Stuttgart 1987, pp. 212-

lo scioglimento del problema si limita a rintracciare una soluzione che ha validità solamente in stretta connessione con il problema stesso, senza avere la pretesa di porsi come risolutiva anche per tutti i casi di problemi analoghi.

Se consideriamo il ruolo della matematica nella *Repubblica*, esso mostra di aver subito una variazione rispetto a quello che rivestiva nel *Menone*. Oltre al fatto che nella *Repubblica* la matematica diviene propedeutica alla filosofia stessa, essendo peraltro accostata alla sezione della $\delta\acute{\iota}\alpha\nu\omicron\iota\alpha$ relativa alla celebre immagine della linea²¹⁸, essa, da procedimento euristico che sostanzialmente era prima, assume qui le sembianze assiomatico-deduttive. Un tale sviluppo della matematica nel pensiero platonico non è detto che sia per forza conseguito a un processo di tipo evolutivo. Esso, infatti, non implica che vi sia stata una concezione della matematica che sia mutata coerentemente e di pari passo con l'evolversi della filosofia di Platone — dando per buono anche che una tale evoluzione ci sia veramente stata, argomento che già di per sé costituisce un problema —, ma getta luce sul fatto che, in Platone, la matematica, e in particolare l'aritmetica, inizia ad essere tematizzata come un modello formale valido per tutte le scienze²¹⁹. Ciò che sostanzialmente è possibile far emergere è che da Platone in poi si assiste a un cambiamento che porta a distanziare la concezione materialistica dell'unità (intesa come punto geometrico) da una concezione razionale del numero che, in virtù del suo statuto 'universale', e in virtù della priorità conferita alla stessa aritmetica, inizia ad essere riconosciuto nella sua astrattezza. Questa concezione verrà rafforzata, seppur non in maniera definitiva, da Euclide, il quale, specie in relazione a quanto scrive a proposito della 'teoria dei postulati'²²⁰, consoliderà una teoria del numero inteso come ciò che è razionalmente posto come uno, a causa del suo carattere logico-trascendentale, caratterizzato, a sua volta, dall'unità aritmetica.

240; D.-J. O'Meara, *Pythagoras Revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, Oxford University Press, Oxford 1989; E. Cattanei, *Enti matematici e metafisica. Platone, l'Accademia e Aristotele a confronto*, Milano 1996; W.-D. Hart (ed.), *The Philosophy of Mathematics*, Oxford University Press, Oxford 1996; D. Fowler, *The Mathematics of Plato's Academy. A new Reconstruction*, Clarendon Press, Oxford 1999² (1987¹); T. Gowers, *Matematica. Un'introduzione*, Einaudi, Torino 2004, p. 15 (mostra le analogie della teoria delle idee con i modelli computazionali).

²¹⁸ Plato, *Resp.* VI 509d-511e; VII 533c-d.

²¹⁹ Si veda ad esempio la descrizione dell'oggetto della matematica fornita da Aristotele in *Metaph.* A e M).

²²⁰ Eucl. *Elem.* I. Su questo tema si veda G. Cambiano, *Il metodo ipotetico e le origini della sistemazione euclidea della geometria*, in «Rivista di filosofia», 2 (1967), pp. 115-149.

In questa sede è impossibile ricostruire la questione nel dettaglio, bastino però le poche indicazioni generali suggerite per rendersi consapevoli del fatto che gli immediati eredi del pensiero di Platone, ossia quegli esponenti dell'Accademia che proseguirono l'attività filosofica della scuola in seguito alla sua morte del maestro, esibirono concezioni, a seconda dei casi, più o meno 'matematizzanti', in continuità con quanto molto verisimilmente costituiva già in Accademia un argomento di dibattito.

Per quanto riguarda il *Parmenide*, alcuni studiosi hanno addirittura ipotizzato che talune discussioni presenti nel dialogo facessero capo a tensioni presenti in Accademia, ad esempio fra Speusippo e Menecmo: il primo, insieme anche ad Anfinomo (secondo la testimonianza di Proclo del suo commento al primo libro degli *Elementi* di Euclide²²¹), avrebbe mirato a una concezione della geometria di tipo assiomatico e teoremativo; mentre il secondo (Menecmo), sarebbe stato favorevole alla 'vecchia' impostazione di tipo analitico ed empirico-problematica. Una tesi che procede in questa direzione è quella di Andreas Graeser il quale pensò che il *Parmenide* riproponesse questioni sollevate da Speusippo e che quindi fosse stato scritto *ad hoc*²²² per rispondervi. Del resto, come è già stato detto, non è improbabile che Platone avesse conderato alcune discussioni che si tenevano in Accademia, e che alcune questioni presenti nei dialoghi riecheggino quelle diatribe.

Nel *Parmenide*, ad esempio, laddove Platone sembra voler dimostrare l'insostenibilità di interpretazioni 'fisicistiche' riguardanti la relazione mereologica fra idee e partecipanti, è possibile che egli stia discutendo, parallelamente agli assunti eleatici, anche la tesi di Eudosso di Cnido, il quale negava la separazione ontologica fra idee e partecipanti²²³. Ancora, il passo 132d del *Parmenide* sembrerebbe

²²¹ Cfr. Procl. *In Eucl.* p. 77, 15-17 (Friedlein), (per Speusippo e Anfinomo); p. 78, 8-9 (per Menecmo).

²²² Cfr. A. Graeser, *Anhang. Probleme der Speusipp-Interpretation*, in Id., *Prolegomena zu einer Interpretation des zweiten Teils des Platonischen Parmenides [Berner Reihe philosophischer Studien 25]*, Verlag Paul Haupt, Bern 1999, pp. 41-53; Id., *Plato and Speusippus: An Exchange on the Status of Principles*, in A.-L. Pierris (ed.), *Aristotle in Plato: The Metaphysical Question. Proceedings of the Symposium Philosophiae Antiquae Secundum Thersense June 30th-July 7th, 2002*, Institut for Philosophical Research, Patras 2004, pp. 177-184; dello stesso autore cfr. anche: *Wie über Ideen sprechen?: 'Parmenides'*, in T. Kobsuch / B. Mojsich (eds.), *Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1996, pp. 146-166; *Platon gegen Speusipp: Bemerkungen zur ersten Hypothese des Platonische Parmenides*, «Museum Helveticum», 54 (1997), pp. 45-47; *Platons 'Parmenides' in neuem Licht*, «Göttingische Gelehrte Anzeigen», 249 (1997), pp. 12-29; *Platons Parmenides*, *op. cit.*

²²³ Secondo la testimonianza di Aristotele, Eudosso intese le idee come immanenti ai sensibili così da intendere la partecipazione nei termini di una 'mescolanza' (μῆξις) fra sensibili e intelligibili.

anticipare, o forse citare, una definizione dello statuto delle idee propria di Senocrate²²⁴. In generale, molte argomentazioni presenti nel *Parmenide*, specie nella seconda parte²²⁵, si prestano bene ad essere interpretate con la lente dell'orizzonte matematico, e in parte fisicistico, nel quale si iscrive la dottrina protoaccademica dell'ἄρχή. Essa, risultando come la conseguenza di una rielaborazione teoretica della dottrina delle idee platonica, potrebbe affondare le sue radici nel *Parmenide*, oppure, coerentemente con quanto è stato detto sopra, il *Parmenide*²²⁶ stesso potrebbe contenere tracce delle probabili discussioni concernenti lo statuto delle idee che animarono di lì a poco l'Accademia di Platone.

In effetti, nonostante sia piuttosto difficile ricostruire le controversie che avevano luogo in Accademia²²⁷, in base alle testimonianze tradite²²⁸, è possibile dedurre che un argomento certamente dibattuto era quello riguardante il rapporto 'verticale' di partecipazione degli oggetti sensibili alle idee e quello 'orizzontale' della partecipazione intraeidetica. Gli ultimi dialoghi di Platone sembrano non a caso collocarsi in questa stessa prospettiva.

Dalle testimonianze sugli accademici, specialmente da quelle di Aristotele, risulterebbe che per i primi accademici la posizione delle idee intese come λόγους

Cfr. Arist. *Metaph.* A 9. 991a10-19; B, 998a10 sgg; XIII 5. 1079b18; *De ideis*, apud Alex. Aphr. In *Metaph.* 97,18 sgg. Hayduck= fr. 5 Ross. Per il passo in questione, cfr. Plato, *Parm.*, 131b-e. Su Eudosso, in riferimento al *Parmenide*, cfr. anche F.-M. Cornford, *Plato and Parmenides. Parmenides' 'Way of Truth' and Plato's 'Parmenides'*, Translated with a runnery commentary, Routledge and Kegan Paul, London 1939, pp. 86-87, 100-102; M. Schofield, *Eudoxus in the 'Parmenides'*, in «Museum Helveticum», 30 (1973), pp. 1-9; E. Berti, *La filosofia del "primo" Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 1997² (Padova 1962¹), F. Fronterotta, *Guida alla lettura del Parmenide...*, op. cit., pp. 29-31; A. Graeser, *Platons 'Parmenides'*, op. cit., 2003, pp. 159-164; F. Ferrari, *Platone. Parmenide*, op. cit., pp. 62, 214-15; F. Forcignanò, *Partecipazione, mescolanza, separazione: Platone e l'immanentismo*, in «Elenchos», 36 (2015), pp. 5-44. Per il 'De ideis' di Aristotele, cfr. W. Leszl, *Il 'De ideis' di Aristotele e la teoria platonica delle idee*, Olschki, Firenze 1975.

²²⁴ La traduzione di F. Ferrari riporta il passo come segue: «[...] mi sembra che le cose stiano così: queste forme sussistono nella natura come modelli, mentre le altre cose assomigliano ad esse e sono imitazioni[...]». Cfr. Xen. fr. 94 Isnardi Parente (idea: «causa esemplare di tutte le cose che sussistono eternamente nell'ordine della natura»).

²²⁵ La 'seconda parte' coincide con i passi 137b1-166c5 del *Parmenide*.

²²⁶ Per quanto riguarda la data in cui collocare la stesura del *Parmenide*, gli studiosi sono concordi nel fissarla tra il 370 e il 365 a.C. Cfr. F. Ferrari, *Platone. Parmenide*, op. cit., pp. 18-21; F. Fronterotta, *Guida alla lettura del Parmenide...*, op. cit., pp. 4-6.

²²⁷ H.-F. Cherniss, *The Riddle of the Early Academy*, Berkeley-Los Angeles 1945, 1962²; trad. it. *L'enigma dell'Accademia Antica*, a cura di L. Ferrero, La Nuova Italia, Firenze 1974.

²²⁸ Le opere degli Accademici sono andate perdute. Una possibile spiegazione è legata all'ipotesi che le opere degli Accademici antichi siano andate distrutte nell'incendio avvenuto in Accademia in occasione dell'assedio della città di Atene da parte di Silla nell'86 a.C. Per questa opinione, cfr. H. Dörrie, *Xenokrates, Real-Encyclopädie*, IX A 2 (1967), coll. 1511-1528. Attualmente, la maggior parte delle testimonianze che possediamo sui filosofi accademici derivano da Aristotele; cfr. soprattutto, Arist. *Metaph.* Z, 2, 1028b 24-27; Λ 1, 1069a 30-36; M 1, 1076a 10-21, 6, 1080b 11 sgg., 8, 1083a 31-b8 9, 1086a 2 sgg.; N 1, 1076a sgg., 2, 1090a 3 sgg.

immateriali e puramente intelligibili, poste come principi e paradigmi dell'intera realtà, risultava sempre più priva di senso²²⁹. Per far fronte alla necessità di rifondare teoreticamente la struttura unimolteplice dell'idea platonica²³⁰, si ricorse all'adozione di un λόγος matematico. Esso appare essere il frutto della fusione di due prospettive: di quella eidetico-contemplativa applicata a ciò che è 'uno' e 'primo' (in quanto caratteri tradizionalmente attribuiti all'idea platonica), e di una, viceversa, compositivo-quantitativa propria del metodo elementarizzante matematico. Tutto ciò avrebbe portato anche a una più esplicita fusione fra ontologia e fisica.

Le conseguenze di quella che è riassumibile come una generale volontà di sistematizzare il pensiero platonico sfoceranno in maniera compiuta nel medioplatonismo che, per molti aspetti, dunque, affonda le sue radici nelle teorie protoaccademiche. I medioplatonici, infatti, in particolar modo i cosiddetti 'neopitagorici', sembrano aver ereditato dal pensiero degli antichi accademici la loro concezione dell'uno. Di fatto è nell'Accademia antica che compare la tendenza a disporre l'essere (inteso come la molteplicità delle idee) in maniera unitaria. Questo essere unico, già in Speusippo si configura come un principio: l'«Uno», e da esso deriva, in progressione verticale, il mondo sensibile. Inoltre, la successione ontogonica derivata dal primo principio, che a sua volta si delinea in base alla logica di antecedente-consequente e di principio-principiato, avrà grande fortuna in seguito, specialmente nel neoplatonismo.

In sostanza, gli accademici antichi operarono una revisione abbastanza incisiva della filosofia di Platone (per come emerge dai dialoghi), nella misura in cui, probabilmente spinti dalla volontà di superare le aporie che sorgevano dall'ammissione della molteplicità eidetica, si operarono nel semplificare e nel ridurre 'al minimo' proprio l'impostazione pluralistica ed essenzialmente dinamica che di base caratterizza la dottrina delle idee di Platone.

È bene comunque tener presente che parlare di dottrina delle idee in relazione ai primi accademici sottintende delle difficoltà a loro volta connesse alla cosiddetta 'dottrina dei principi' platonica. Senocrate e Speusippo ripresero, rielaborandola, la distinzione fra numero eidetico e numero matematico che, nonostante non compaia esplicitamente in nessuno dei dialoghi platonici, pare, specie dalle testimonianze di

²²⁹ Cfr. L.-M. Napolitano Valditara, *Le idee, i numeri...*, op. cit., pp. 229-231.

²³⁰ Operazione già parzialmente riscontrabile nei dialoghi platonici della maturità, specialmente nel *Sofista* e nel *Filebo*.

Aristotele, fosse già presente in Platone²³¹. Secondo Aristotele, infatti, Platone avrebbe distinto una dottrina delle idee e una dottrina del numero. I numeri, a loro volta, sarebbero stati distinti in ‘ideali’ (incombinabili fra loro e non soggetti alle operazioni aritmetiche) e propriamente ‘matematici’. Probabilmente, a un certo punto, le stesse idee furono assimilate ai numeri ideali essendo esse generate dai due primi principi: l’Uno, e dal suo opposto, la ‘Diade’ (o molteplicità indeterminata), o, ancora, secondo una ripresa del *Filebo* platonico, la diade del ‘grande-piccolo’ (μᾶλλον-ἥττον), intesa come dualità di opposti ed esprimente indefinitezza²³².

Non è possibile affrontare in questa sede il tema delle ‘dottrine non scritte’ di Platone²³³, sebbene, effettivamente, specie nel contesto protoaccademico a cui si sta qui facendo riferimento, esse devono pur aver avuto un certo peso.

Fatte queste premesse di ordine generale, possiamo ora a esaminare più nel dettaglio la filosofia di Speusippo.

§ 2.1.1 Speusippo

Speusippo si distanziò notevolmente dalla dottrina delle idee platonica e sicuramente in maniera più marcata rispetto a quanto fecero gli altri accademici. Nel caso di questo pensatore, come in quello di Senocrate, la dottrina delle idee, ormai esposta alle aporie di cui si è parlato sopra, era probabilmente mescolata alla dottrina dei principi. Mentre Senocrate tentò la via della conciliazione tra le due, Speusippo sembra invece aver rinunciato alla teoria delle idee. Aristotele riferisce la concezione

²³¹ Cfr. L. Robin, *La théorie platonicienne des nombres d'après Aristote: étude historique et critique*, F. Alcan, Paris 1908. Per uno studio più recente si veda M.-D. Richard, *L'enseignement oral de Platon*, Cerf, Paris 2006. Sulla concezione degli enti numerici intermediari fra piano intelligibile e sensibile in Platone, cfr. Arist. *Metaph.* A 987b 14-18, B 995b 15-18, Z 1028b 19-21, M 1080b 11-14). La teoria dei numeri ideali nei dialoghi platonici è connessa alle interpretazioni di: Plat. *Phaed.* 96e-97b, 101b-c; *Resp.* 525c-526b; *Crat.* 432a-d; *Phil.* 56d-57a.

²³² Cfr. Plat. *Phil.* 24c-d; 26a. Cfr. Arist. *Metaph.* A 987b; Ps. Alex. *In Arist. Metaph.* 796,23 sgg. Hayduck.

²³³ A proposito delle ‘dottrine non scritte’ (ἄγραφα δόγματα) di Platone, cfr. K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre...*, *op. cit.*; Id., *Platons esoterische Lehre*, in Id., *Gesammelte Schriften*. Academia Verlag, Sankt Augustin 2004, pp. 317-340; H.-J. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, «Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften», Philol. hist. Kl. 6, Heidelberg 1959¹, Amsterdam 1967²; Id., *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Grüner, Amsterdam 1964¹, 1967²; J. Halfwassen, *Platons Metaphysik des Einen*, in M. van Ackeren (hrsg.), *Platon verstehen. Themen und Perspektiven*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2004; Id., *Der Aufstieg zum Einen...*, *op. cit.*; M.-D. Richard, *L'enseignement oral de Platon*, *op. cit.*; G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone alla luce ‘delle dottrine non scritte’*, Bompiani, Milano 2010.

speusippea dei numeri intesi come οὐσίαι prime, le quali non solo costituiscono la struttura del reale (alla maniera dei pitagorici) ma anche i modelli trascendenti di esso (alla maniera di Platone). Nel libro XIII della *Metafisica*, Aristotele riporta quanto segue:

Giacché vi sono alcuni che fanno di queste realtà due generi distinti, idee e numeri matematici; altri li considerano una sola natura; altri poi ancora dicono che solo quelle matematiche sono vere sostanze... Ma, se vi sono in realtà solo gli enti matematici, essi devono essere inerenti ai sensibili, come vogliono alcuni, oppure separati da questi, come dicono certi altri; oppure, se non è né l'una cosa né l'altra, si deve ammettere che non siano o che siano in altro modo.²³⁴

Nello stesso libro, pochi passi più avanti, Aristotele scrive:

Alcuni dicono che i numeri son di due nature diverse: l'uno è il numero che ha precedente e un conseguente e si identifica con le idee, l'altro quello matematico, distinto da esse, e che l'uno e l'altro sono entrambi separati dai sensibili. Ma vi sono alcuni che ritengono esservi il solo numero matematico, primo degli esseri, separato dai sensibili. Anche i Pitagorici ammettono solo il numero matematico, non lo considerano però separato. [...] Similmente, a proposito delle lunghezze, delle superfici e dei solidi, gli uni dicono che vi sono realtà matematiche che sono altre dalle idee e vengono dopo di esse; tra quelli che la pensano diversamente, gli uni parlano degli enti matematici in termini matematici, e sono quelli che non ritengono esservi idee-numero e neanche idee in generale; gli altri pongono anch'essi enti matematici, ma danno a questi un significato non matematico.²³⁵

²³⁴ Cfr. Arist. *Metaph.* N 1, 1076a sgg. = Speus. fr. 74 Isnardi Parente = fr. 32 Tarán. Per i frammenti su Speusippo l'edizione a cui faccio riferimento è: M. Isnardi Parente (a cura di), *Speusippo. Frammenti*. Bibliopolis, Napoli 1980. M. Isnardi Parente tornò a più riprese ad occuparsi di Speusippo e la sua prima edizione, nel corso degli anni, fu integrata con significativi contributi; per questi si veda: M. Isnardi Parente, *Supplementum Academicum*, in «Atti della Accademia Nazionale dei Lincei», 392 (1995), pp. 250-311 e Ead., (a cura di) *Speusippo. Testimonianze e frammenti*. 2006 (disponibile all'indirizzo: <http://rmcisadu.let.uniroma1.it/isnardi/fronte02.html>). Per molte argomentazioni terrò presente anche l'edizione a cura di L. Tarán, *Speusippus of Athens. A Critical Study with a Collection of the Related Texts and Commentary*, E. J. Brill, Leiden 1981. La prima edizione critica fu ad opera di Mullach nel 1881 (F. Mullach, *Fragmenta Philosophorum Graecorum*, 1881), la seconda è quella di Lang, (P. Lang, *De Speusippi Academici Scriptis, Accedunt Fragmenta*, Bonn 1911).

²³⁵ Cfr. Arist. *Metaph.* M 6, 1080b 11 sgg. = Speus. fr. 75 Isnardi Parente = fr. 33 Tarán.

In queste due testimonianze è possibile circoscrivere tre posizioni filosofiche: quelle di Platone, di Senocrate e di Speusippo. Platone avrebbe distinto le idee dal numero matematico; Senocrate avrebbe considerato questi due generi della medesima natura; Speusippo avrebbe considerato solamente il numero matematico a discapito delle idee. Aristotele menziona i Pitagorici, i quali, pur ammettendo il numero matematico, non lo considerano però come separato, alla maniera di Speusippo, ma inerente ai sensibili²³⁶; evidentemente, tra le due, l'opzione 'pitagorica' si presenta la migliore agli occhi di Aristotele. Che gli enti matematici per Speusippo fossero trascendenti rispetto ai sensibili è attestato anche da altri passi aristotelici²³⁷ nei quali egli risulta essere consapevole delle complicazioni relative al porre la dottrina delle idee platonica, al punto che l'ammissione del numero matematico sembra essere una conseguenza stessa dell'artificiosità e della difficoltà relative alle idee (τὴν περὶ τὰ εἶδη δυσχέρειαν καὶ πλάσιν). È d'altronde probabile che l'affermazione della trascendenza degli enti matematici riproponesse in sostanza la stessa operazione effettuata da Platone nell'ammettere la separatezza delle idee, basata sull'attribuzione di realtà metafisico-ontologica a ciò che si presentava come razionalmente vero, e che quindi Speusippo abbia rimpiazzato la teoria delle idee con una teoria del numero che, di fatto, rispondeva alle stesse esigenze della teoria delle Forme platoniche²³⁸. Accanto alla dottrina del numero matematico è possibile individuare in Speusippo una dottrina dell'uno-ἀρχή. Quest'ultima è stata fin dallo scorso secolo argomento di un ampio dibattito relativo al modo di intendere l'uno di Speusippo. Da una parte infatti si riteneva che tale uno fosse da intendere come un 'minimo', come un ἐλάχιστον prossimo alla non realtà²³⁹; dall'altra si tendeva a interpretarlo come un principio trascendente e superiore all'essere (ὑπερούσιον). In particolare, il secondo modo di interpretare l'uno di Speusippo ha avuto una grande risonanza a partire dagli studi di

²³⁶ Cfr. Arist. *Metaph.* B 998a 7-9 (dove si dice che gli enti matematici per i Pitagorici sussistono ἐν τοῖς αἰσθητοῖς).

²³⁷ Cfr. Arist. *Metaph.* Λ 1, 1069a 30-36; M 9, 1086a 2 sgg.; N 2, 1090a 3 sgg; rispet. = fr. 73, 77 e 80 Isnardi Parente = fr. 31, 35 e 36 Tarán. Sulle testimonianze di Aristotele e i relativi problemi che ne derivano, cfr. anche H.-F. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, John Hopkins, Baltimore 1944.

²³⁸ Per questa opinione si veda il commento di Isnardi Parente, *Speusippo...*, *op. cit.*, pp. 306-307.

²³⁹ L'accostamento del concetto di ἀρχή a quello ἐλάχιστον probabilmente risente delle speculazioni di Aristotele contenute nel XIV libro della *Metafisica* (1091b 3) dove l'ἀρχή è usata con il significato di στοιχείον.

Philip Merlan²⁴⁰, in parte preceduti da F. Ravaisson²⁴¹. Il lungo dibattito, che giunge con la sua portata problematica sino ad oggi, sostanzialmente è stato incentrato sull'interpretazione della dottrina dei principi di Speusippo, la quale sarebbe collocabile nell'ambito di un matematismo logico-strutturale (che vede l'uno come elemento strutturale di unificazione del molteplice sensibile e come suo modello di razionalità), oppure sarebbe inerente a una filosofia metafisica e trascendentistica (tanto da riconoscere in Speusippo un neoplatonismo *ante litteram*²⁴²).

Presenterò di seguito l'interpretazione metafisica della dottrina dei principi che vede l'uno speusippeo trascendente l'essere stesso. L'uno inteso in base a questa interpretazione potrebbe costituire un esempio dell'utilizzo delle argomentazioni presenti nella seconda parte del *Parmenide* platonico, in particolare della prima serie deduttiva (*Parm.* 137c4-142a8) nella quale all'uno posto in relazione a se stesso consegue la sua assoluta irrelatezza: esso non partecipa di nulla, nemmeno dell'essere. Prenderò in esame tre brani; nell'ordine in cui li riporterò essi coincidono con le testimonianze di Proclo, Giamblico e dell'anonimo commentatore al *Parmenide*.

In un importante passaggio del commentario al *Parmenide*, preservatoci grazie alla traduzione latina di Guglielmo di Moerbeke, Proclo riporta un'interpretazione espressamente attribuita a Speusippo²⁴³. Il passo è il seguente:

Così interpreta Speusippo, esponendoci l'opinione degli antichi. Che cosa dice? Che essi, considerando l'uno superiore all'essere (*le unum melius ente putantes*) e tale che da esso deriva l'essere, resero questo libero dalla condizione propria di un principio. Ma ritenendo in pari tempo che se l'uno fosse stato considerato assolutamente isolato e di per sé, e tale da porre se stesso senza ricorso ad alcuna realtà, non avrebbe potuto dare origine a nulla di ulteriore, posero anche, come principio delle cose esistenti, la dualità indefinita (*interminabilem dualitatem*). Perciò anche costui attesta che questa

²⁴⁰ Si veda soprattutto Ph. Merlan, *From Platonism to Neoplatonism*, The Hague, Nijhoff 1953¹, 1960² (trad. it. di E. Peroli: *Dal platonismo al neoplatonismo*, introduzione di G. Reale, Milano 1990).

²⁴¹ Cfr. F. Ravaisson, *Speusippi de primis rerum principiis placita qualia fuisse videantur ex Aristotele*, Parisiis, 1838.

²⁴² Cfr. ad esempio, Ph. Merlan, *Dal platonismo al neoplatonismo*, *op. cit.*, pp. 21-126 e H.-J. Krämer, *Arete bei Platon...*, *op. cit.*

²⁴³ La parte del commentario esistente solamente in traduzione latina è stata edita per la prima volta da Klibansky e Labowsky; cfr. R. Klibansky / C. Labowsky, *Proclus. In Parmenidem*, Warburg Institut, London 1953; segue l'edizione: C. Steel (a cura di), *Commentaire sur le Parménide de Platon. Traduction de Guillaume de Moerbeke*, 2 voll., Leuven University Press, Leuven 1982-1985. Le edizioni a cui farò riferimento sono: C. Steel (a cura di), *Procli In Platonis Parmenidem Commentaria*, t. I-III, Oxford Classical Texts, Oxford University Press, Oxford-New York, 2007-2009; C. Luna / A.-Ph. Segonds, *Commentaire sur le Parménide de Platon*, *op. cit.*

era l'opinione degli antichi circa l'uno (*antiquorum opinionem de uno*), che cioè esso si innalza al di sopra di ciò che è, e che dopo l'uno viene subito la dualità indefinita.²⁴⁴

In relazione a questo passaggio del commentario procliano occorre innanzitutto fare una precisazione. È possibile che ci troviamo di fronte a un brano appartenente in origine al *Περὶ πρῶτου ἀριθμοῦ* di Speusippo, giunto a Proclo attraverso la mediazione di un esponente del 'neopitagorismo'²⁴⁵ (probabilmente Nicomaco di Gerasa), il quale avrebbe adattato il linguaggio speusippeo a quello neopitagorico²⁴⁶. Alcuni studiosi, al contrario, ritengono che la testimonianza riporti in maniera fedele il pensiero di Speusippo²⁴⁷. Sta di fatto che Proclo menziona Speusippo, cosa già di per sé assai rara se consideriamo che nel commentario al *Parmenide* compaiono i nomi di pochissimi dei filosofi a cui egli fa riferimento. In questo caso Proclo attribuisce a Speusippo una precisa concezione dell'uno: esso è descritto come superiore all'essere (τὸ ἐν κρείττον τοῦ ὄντος).

Una simile concezione ha dato adito ad accostamenti della teoria speusippea con le speculazioni neoplatoniche sull'Uno²⁴⁸, specie in relazione al collegamento che

²⁴⁴ Trad. di Isnardi Parente. Cfr. Procl. *In Parm.* VII 501.3-10 Steel= Speus. fr. 62 Isnardi Parente= fr. 48 Tarán: et ut Speusippus narrans tamquam placencia antiquis autdit. Quid dicit? Le unum enim melius ente putantes et a quo le ens, et ab ea que secundum principium habitudine ipsum liberauerunt. Existimantes autem quod, si quis le unum ipsum seorsum et solum meditatam, sine aliis, secundum se ipsum suadere, nullum alterum elementum ipsi apponens, nichil utique fiet aliorum, interminabilem dualitatem entium principium inducens. Quare testatur et iste hanc esse antiquorum opinionem de uno, quod ultra ens sursum raptum est et quod post unum interminabilis dualitas.

²⁴⁵ Sull'utilizzo della categoria storiografica di 'neopitagorismo', sui relativi problemi e per i riferimenti bibliografici, rimando al paragrafo successivo.

²⁴⁶ Sostengono questa tesi: R. Klibansky-C. Lebowsky, *Proclus. In Parmenidem, op. cit.* e F. Romano, *La probabile esegesi pitagorizzante (accademica, medioplatonica e neopitagorica) del Parmenide di Platone*, in M. Barbanti / F. Romano, *Il Parmenide di Platone...*, *op. cit.*, pp. 204-215.

²⁴⁷ Ad esempio: Ph. Merlan, *From Platonism...*, *op. cit.*, pp. 132-133; H. Dörrie, recensione a Ph. Merlan (*From Platonism to Neoplatonism*, Den Haag, 1953), in H. Dörrie, *Platonica Minora*, *Studia et Testimonia Antiqua*, München 1976, p. 275 n. 3.

²⁴⁸ L'interpretazione di Merlan sarà ulteriormente sviluppata da H. Krämer del quale si vedano le osservazioni contenute in *Der Ursprung der Geistmetaph...*, *op. cit.*, pp. 31-32, 208-210, 213-215 e in H.-J. Krämer, *Die Ältere Akademie*, in H. Flashar (hrsg.), Bd. 3: *Ältere Akademie – Aristoteles – Peripatos*, 2, durchgesehene und erweiterte Auflage, Schwabe, Basel 2004, pp. 1-165. Questa interpretazione di Speusippo dipende considerevolmente anche dalla testimonianza aristotelica di *Metaph. Z 1028b 15-27*. (=Speus. fr. 48 Isnardi Parente= fr. 29a Tarán): «Inoltre vi sono alcuni i quali ritengono che al di là dei sensibili non vi sia niente di tutto questo, mentre altri ritengono che vi siano più realtà; così per esempio Platone, il quale pone tre essenze, le due delle idee e degli enti matematici e la terza delle realtà sensibili. Speusippo invece pone più essenze a partire dall'uno (πλείους οὐσίας ἀπὸ τοῦ ἑνὸς ἀρχαίμενος), e quali principi di ciascuna di esse pone un principio per i numeri, uno differente per le grandezze e successivamente per l'anima; in tal modo estende il numero delle essenze » (trad. Isnardi Parente). In base a questo passo Krämer ricostruisce il sistema speusippeo concepito in maniera derivativa. Vi sarebbe così un Uno sovrastanziale (*Überseindes*), seguito in ordine

essa potrebbe avere con la dottrina plotiniana dell'uno βέλτιον rispetto all'essere (*Enn.* V; VI e *passim*).

Tuttavia, nel passo Proclo non afferma che Speusippo fosse il portavoce di una concezione superessenziale dell'Uno, piuttosto a lui viene ascritta un'interpretazione che a sua volta riporta un'opinione degli antichi circa l'uno (τὴν τῶν παλαιῶν δόξαν περὶ τοῦ ἑνός). È significativo ai fini della tesi di un collegamento fra Speusippo e il *Parmenide* platonico²⁴⁹, che Proclo confidasse nel fatto che proprio questo testo fosse in accordo con la dottrina che egli leggeva nel passo del *Parmenide* (*scil.* 141e10-142a1) e che egli si apprestava a commentare. Proclo qui discute 'il primo uno', ovvero l'uno che, a differenza del secondo, non partecipa dell'essere. Tale Uno, secondo la dottrina procliana, è causa di tutto ciò che esiste, compreso l'essere, e di conseguenza esiste prioritariamente ad ogni cosa. Proclo in questo modo, al fine di avvalorare la sua dottrina, si serve di Speusippo, il quale è a sua volta chiamato in causa come testimone autorevole a favore della veridicità dell'opinione procliana²⁵⁰. Se così stanno le cose, risulta lecito domandarsi chi siano gli 'antichi' ai quali Proclo fa riferimento in merito alla tesi della priorità dell'Uno all'essere²⁵¹.

discendente da: numeri trascendenti, figure geometriche trascendenti immobili, figure geometriche in movimento (=anima) e corpi in movimento. Su questo passo, e per un'interpretazione opposta a quella di Merlan/Krämer, rimando anche a: L. Tarán, *Aristotle, Metaphysics Z.2, 1028b 13-19*, «Mnemosyne», 32 (1974), pp. 167-170. Infine, per un quadro generale sulle interpretazioni della dottrina dei principi di Speusippo, con particolare attenzione all'interpretazione di M. Isnardi Parente, si veda il contributo di F. Ferrari, *La studiosa di Speusippo*, in «Giornale critico della filosofia italiana», settima serie, 10 (2014), pp. 120-133.

²⁴⁹ Secondo Dillon il passo di Proclo costituisce una prova del fatto che effettivamente Speusippo fu fra i primi ad interpretare il *Parmenide* platonico in chiave 'ontologica', assumendo cioè un'interpretazione alternativa a quella logica. In particolare secondo Dillon, la dottrina dei principi di Speusippo emerge in riferimento alle prime due 'ipotesi' del dialogo platonico; cfr. J. Dillon, *The Heirs of Plato. A Study of the Old Academy (347-274 BC)*, Clarendon Press-Oxford University Press, Oxford 2003, pp. 55-59. In generale Dillon, a più riprese, sostiene questa idea. Tra i suoi più recenti studi, segnalo J. Dillon, *Speusippus and the Ontological Interpretation of the Parmenides*, in J.-D. Turner / K. Corrigan (eds.), *Plato's Parmenides and its Heritage...*, *op. cit.*, vol. 1, pp. 67-78.

²⁵⁰ Per un'analisi più dettagliata della testimonianza si vedano: L. Tarán, *Speusippus*, *op. cit.*, pp. 350-356; M. Isnardi Parente, *Speusippo*, *op. cit.*, pp. 280-285.

²⁵¹ Inoltre, non è detto che i παλαιοί di cui qui si parla siano 'antichi' per Speusippo; è possibile infatti che lo siano per Proclo o, ancora, per colui che qui costituisce la fonte procliana. In alternativa, è possibile considerare Speusippo fra quegli antichi dei quali egli riporta l'opinione, prendendo la sua interpretazione come esemplare per tutte le 'antiche' interpretazioni circa l'uno. Secondo Dillon, gli 'antichi' a cui si riferirebbe Speusippo in questo passo sono i pitagorici. A suo parere questa testimonianza conferma la tendenza pitagorizzante che soggiace alla metafisica di Speusippo; per questa opinione si veda: J. Dillon, *Pythagoreanism in the Academic tradition: the Early Academy to Numenius*, in C.-A. Huffman (ed.), *A History of Pythagoreanism*, Cambridge University Press, Cambridge 2014, pp. 250-273. Significativa è anche la tesi di C. Steel che riconosce negli 'antiquis' il riferimento ai pitagorici e reputa il passo in generale una frode apportata dal circolo neopitagorico. Speusippo in questo modo non avrebbe nulla a che vedere con un'interpretazione metafisica del *Parmenide*; cfr. C. Steel, *A Neoplatonic Speusippus?*, in M. Barbanti / G.-R. Giardina / P. Manganaro

D'altronde, se è vera la tesi della rielaborazione dell'opera di Speusippo, che sarebbe giunta a Proclo di seconda mano per poi costituire il materiale per questo passo, allora è possibile che lo sconosciuto mediatore, forse neopitagorico, avesse posto Speusippo stesso fra 'gli antichi'. Bisogna in sostanza capire in relazione a chi sono 'antichi' gli antichi menzionati. Se quella riportata fosse l'autentica dottrina speusippea circa l'uno, difficilmente si potrebbe eliminare il riferimento alla prima serie deduttiva del *Parmenide*. C'è da dire, però, che il ricorso alla dualità indefinita quale secondo principio delle cose esistenti mina considerabilmente l'attendibilità di quanto riportato nel passo.

Dalle testimonianze risulta che Speusippo chiamasse il secondo principio 'πλήθος', nel senso più generico di molteplicità (= mancanza di unità). La consistente ricorrenza di questo termine²⁵² fa pensare che effettivamente il secondo principio nei termini di 'diade' o 'dualità' sia estraneo al linguaggio di Speusippo²⁵³. Poggiandosi anche su questa constatazione, sia M. Isnardi Parente, sia L. Tarán, reputano questa testimonianza inadatta a fondare una corretta presentazione delle teorie speusippee che in alcuni casi, come ad esempio per ciò che riguarda i principi uno/molteplicità, sembrano riscontrare maggiore attinenza al vero nelle testimonianze di Aristotele²⁵⁴.

Il passo procliano potrebbe in realtà costituire una rielaborazione, se non un fraintendimento, di quanto riporta lo Stagirita nella *Metafisica* (1092a 14-15)²⁵⁵. Qui egli, nel contesto della critica ai principi posti dai Platonici e riferendosi a Speusippo, afferma che l'uno-principio non si può dire nemmeno 'realtà': 'sicché l'uno in se stesso viene ad essere qualcosa che nemmeno esiste'²⁵⁶. Non è detto che Aristotele stia qui descrivendo l'ἀρχή speusippea; è infatti possibile che questa frase costituisca un giudizio di Aristotele stesso espresso sulla base della critica precedentemente mossa alla dottrina di Speusippo.

Alcuni studiosi, contrariamente all'opinione di Isnardi Parente e di Tarán, hanno considerato autenticamente speusippea questa dottrina. Zeller, ad esempio,

(a cura di), *ΕΝΩΣΙΣ ΚΑΙ ΦΙΛΙΑ. Unione e amicizia. Omaggio a F. Romano*, Cuecm, Catania 2002, pp. 469-476.

²⁵² Cfr. Arist. *Metaph.* M 9, 1085b 5 sgg.; N 1, 1087b 6 sgg., 5, 1092a 35 sgg.; Iambl. *De comm. math. sc.* 4, p. 16,15 sgg. (Festa), = risp. Speus. fr. 83, 82a, 82 Isnardi Parente= fr. 40, 39, 38 Tarán.

²⁵³ Sui principi speusippee e per un confronto con la gerarchia ontologica platonica si veda A. Metry, *Speusippos. Zahl - Erkenntis - Sein*, Paul Haupt, Bern 2002.

²⁵⁴ Cfr. M. Isnardi Parente, *Speusippo., op. cit.*, pp. 282-285; L. Tarán, *Speusippo., op. cit.*, pp. 350-356 e F. Ferrari, *La studiosa di Speusippo, op. cit.*

²⁵⁵ Cfr. Speus. fr. 57 Isnardi Parente= fr. 43 Tarán.

²⁵⁶ Cfr. Arist. *Metaph.* N 1092a 11-17: «ὥστε μηδὲ ὄν τι εἶναι τὸ ἐν αὐτό».

riconoscendo l'autenticità della dottrina attribuita a Speusippo nel passo di Aristotele, ritenne che il fare dello $\acute{\epsilon}\nu$ un 'μη ὄν', costituisse una derivazione di Speusippo dal *Parmenide* (141e)²⁵⁷. Ancora, Dodds, in un celebre articolo a cui farò spesso riferimento, sempre ravvisando nel *Parmenide* il suo antecedente, delinè il problema dell'uno speusippeo come «ὑπερούσιον or at any rate ἀνούσιον»²⁵⁸.

In fin dei conti sembra quindi plausibile ammettere che il passo contenuto nel commentario al *Parmenide* di Proclo possa costituire una lettura neopitagorica del passo aristotelico.

La dottrina di Speusippo dell'uno anteriore all'essere è ricavabile anche dalla seguente testimonianza di Giamblico:

Dei numeri matematici bisogna porne a presupposti come principi due, che sono assolutamente primi e superiori a tutto (τὰς πρωτίστας καὶ ἀνωτάτω ὑποθετέον ἀρχάς), l'uno (che in certa maniera non si deve chiamare neppure qualcosa che è [οὐδὲ ὄν πω δεῖ καλεῖν], per il suo essere assolutamente semplice e per il suo essere principio di tutte le cose che sono; e si sa che il principio non è in alcun modo della stessa natura delle cose di cui è principio); come altro principio quello della molteplicità (καὶ ἄλλην πάλιν ἀρχὴν τὴν τοῦ πλήτους), o principio della divisione che si può ottenere per via di essa; e per questo potremmo dimostrare, procedendo convenientemente secondo le nostre possibilità, che è simile in tutto e per tutto a una materia umida e ben plasmabile. Da questi principi, quello dell'uno e quello del molteplice, nasce il primo genere, quello dei numeri che, secondo una certa credibile necessità, si devono intendere composti dell'uno e dell'altro. [...] Così insomma noi dobbiamo concepire il principio. L'uno non è possibile chiamarlo né bene né bello; in realtà esso è al di sopra del bello e del bene (τὸ δὲ ἔν οὔτε καλὸν οὔτε ἀγαθὸν ἄξιον καλεῖν, διὰ τὸ καὶ τοῦ καλοῦ καὶ τοῦ ἀγαθοῦ ὑπεράνω εἶναι); è solo quando la realtà ha compiuto un certo processo di allontanamento dai principi che si manifesta prima il bello e poi, fattasi ancor maggiore la distanza dagli elementi primi, il bene.²⁵⁹

²⁵⁷ Cfr. E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen ...*, III, op. cit., p. 1000.

²⁵⁸ E.-R. Dodds, *The Parmenides of Plato...*, art. cit., cit. p. 140.

²⁵⁹ Trad. di Isnardi Parente. Cfr. Iambl. *De comm. math. sc.* 4, p. 15,6 sgg. (Festa) = Speus. fr. 72 Isnardi Parente: Τῶν δὴ ἀριθμῶν τῶν μαθηματικῶν δύο τὰς πρωτίστας καὶ ἀνωτάτω ὑποθετέον ἀρχάς τὸ ἓν (ὅπερ δὴ οὐδὲ ὄν πω δεῖ καλεῖν, διὰ τὸ ἀρχὴν μὲν ὑπάρχειν τῶν ὄντων, τὴν δὲ ἀρχὴν μηδέπω εἶναι τοιαύτην οἷα ἐκεῖνα ὧν ἔστιν ἀρχή), καὶ ἄλλην πάλιν ἀρχὴν τὴν τοῦ πλήτους, ἣν καὶ διαίρεισιν οἷον τ'εἶναι καθ'αὐτὸ παρεχέσθαι, καὶ διὰ τοῦτο ὑγρᾶ τι παντάπασι καὶ εὐπλαδεῖ ὕλη, προσηκόντως εἰς δύναμιν παραδεικνύσυντες, ἀποφαίνομεν ἄν ὁμοίαν εἶναι. ἐξ ὧν ἀποτελεῖσθαι, τοῦ τε ἑνὸς καὶ τῆς τοῦ πλήτους ἀρχῆς, τὸ πρῶτον γένος, ἀριθμῶν ἐξ ἀμφοτέρων τούτων μετὰ τινος πιθανῆς ἀνάγκης συντιθεμένων. [...] αὕτη μὲν οὖν

Il capitolo IV del *De communi mathematica scientia* di Giamblico è stato identificato da Philip Merlan come fondamentale fonte per l'esatta comprensione del pensiero di Speusippo²⁶⁰. Grazie a questo frammento, secondo Merlan, è possibile ricavare chiarimenti sulla dottrina dei principi di Speusippo alla luce della quale, anche la testimonianza di Proclo e le varie illazioni contenute nei passi di Aristotele possano risultare fra loro coerenti. Il riconoscimento di tesi speusippee nel brano del *De communi mathematica scientia* si baserebbe sulla constatazione di Merlan secondo cui la discussione sui numeri e le grandezze, che a sua volta rappresenta l'argomento del IV capitolo del testo di Giamblico, si troverebbe essenzialmente in disaccordo con la sua dottrina e il suo stile. Ciò, dunque, costituirebbe una prova del fatto che Giamblico stia qui riportando dottrine non sue.

L'ipotesi di Merlan circa l'origine speusippea del IV capitolo dell'opera di Giamblico è stata accettata in seguito da un buon numero di studiosi ed in generale, seppur con qualche eccezione, il passo è utilizzato per la ricostruzione del pensiero di Speusippo²⁶¹. Fatte queste dovute premesse discuterò il passo di Giamblico prendendo per buono il fatto che esso si riferisca alla dottrina di Speusippo.

Ciò su cui immediatamente vorrei concentrare l'attenzione è il termine ὑπεράνω riferito all'uno. Secondo quanto riportato, l'uno-principio non è passibile di alcuna determinazione assiologica. Esso è estraneo al buono e al bello nella misura in cui li precede e li sovrasta, ponendosi in questo modo in un piano superiore rispetto

οὕτως ἡμῖν νοεῖστω ἀρχή. τὸ δὲ ἐν οὔτε καλὸν οὔτε ἀγαθὸν ἄξιον καλεῖν, διὰ τὸ καὶ τοῦ καλοῦ καὶ τοῦ ἀγαθοῦ ὑπεράνω εἶναι προϊούσης γὰρ πορρωτέρω ἀπὸ τῶν ἐν ἀρχῇ τῆς φύσεως πρῶτον μὲν τὸ καλὸν ἐφάνη, δεύτερον δὲ καὶ μακροτέραν ἀπόστασιν ἐχόντων τῶν στοιχείων τάγαθόν.

²⁶⁰ Cfr. Ph. Merlan, *From Platonism to...*, *op. cit.*, pp. 100-102, 120, 129-132.

²⁶¹ Sono in linea con Merlan, ad esempio, Dörrie (cfr. H. Dörrie, *Plat. Min.*, *op. cit.*, pp. 276 sgg.), Krämer (cfr. H. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik...*, *op. cit.*, pp. 208-214), Tarrant (cfr. H. Tarrant, *Speusippus' Ontological Classification*, «Phronesis», 19 [1974], pp. 130-145) e Dillon (cfr. J. Dillon, *Speusippus in Iamblichus*, «Phronesis», 29 (1984), pp. 325-332. Esplicitamente contrario a questa posizione, tanto da non includere il brano nella sua raccolta di frammenti, è Tarán il quale non riconosce nel passo materiale ascrivibile a Speusippo; a tal proposito si vedano le argomentazioni contenute in L. Tarán, *Speusipp.*, *op. cit.*, pp. 86-111, 458-460. Posizioni 'mediane' sono invece quelle di Rabinowitz e di Isnardi Parente. Il primo, pur ammettendo che nel passo vi siano somiglianze con Speusippo, non manca però di constatare contraddizioni in relazione a quanto è testimoniato da Aristotele. Egli ritiene possibile che l'autore del *De Communi Mathematica Scientia* abbia modificato il pensiero di Speusippo col fine di aggirare le critiche aristoteliche. Isnardi Parente riconosce nel testo di Giamblico la presenza della dottrina speusippea ma reputa che essa sia stata in qualche modo corrotta per via dell'adattamento neopitagorico al quale essa è stata sottoposta. Per le due posizioni si vedano: W.-G. Rabinowitz, *Aristotle's Protrepticus and the Sources of its Reconstruction*, University of California Publications in Classical Philology, vol. 16, n. I, Berkeley-Los Angeles 1957; M. Isnardi Parente, *Proodos in Speusippo?*, «Athenaeum», 53 (1975), pp. 88-110.

all'ἀγαθόν e al καλόν. La collocazione del principio a un livello sovrastante (al di sopra, ὑπεράνω) la dimensione del buono e del bello, attesta una dottrina che, in relazione a Speusippo, è riscontrabile anche in altre testimonianze²⁶². Pertanto, sembra indiscutibile che per Speusippo il principio non sia caratterizzato da valori. Se così fosse, nel caso in cui, ad esempio, il principio fosse buono, bisognerebbe ammettere anche che ciò che deriva dal principio sia 'male', dovendo in questo modo acconsentire al fatto che dal bene derivi il male (non potendo il principiato possedere ciò che per essenza possiede il principio). In altre parole, che ciò che segue il principio, sia esso identificato con la realtà o con il principio opposto all'uno — ossia la molteplicità —, diventi 'male' per derivazione o per opposizione al principio primo (caratterizzato essenzialmente dal bene), equivarrebbe, secondo Speusippo, ad ammettere delle assurdità (ταῦτά τε δὴ σθμβαίνει ἄτοπα, καὶ τὸ ἐναντίον στοιχείον, εἴτε πλήθος εἴτε τὸ ἄνισον καὶ μέγα καὶ μικρόν, τὸ κακὸν αὐτό)²⁶³. L'uno si pone dunque in maniera del tutto autosufficiente tale che proprio questa sua natura lo rende lodevole (εἰ γὰρ δὴ καὶ τὴν τοῦ ἐνός τις φύσιν ἐπαινῶν τυγχάνοι δι'αὐτάρκειάν) ²⁶⁴ e degno di essere chiamato principio. Giamblico assume, evidentemente senza necessità di dimostrazione, il fatto che il principio non possa essere della stessa natura di ciò che dal principio deriva. Coerentemente a questa assunzione, che si fa erede dell'onto-epistemologia platonica, l'uno viene così a delinearsi come trascendente ma, differentemente da Platone, per il quale l'autosufficienza delle idee-principi va di pari passo con l'essere (tanto che l'autosufficienza stessa consegue dal fatto che solamente le idee propriamente 'sono' e non derivano da altro, così come dall'essere consegue la loro perfezione, unitarietà, incorruttibilità ecc...)²⁶⁵, in questo caso il principio è posto al di sopra dell'essere stesso. Ora, lasciando da parte i problemi inerenti alla possibile non attendibilità del

²⁶² Cfr. Ps. Alex. *In Arist. Metaph.*, p.717, 39 sgg. Hayduck= Speus. fr. 59 Isnardi Parente=fr. 46b Tarán; *Ivi*, p. 823,9 sgg. Hayduck= Speus. fr. 65 Isnardi Parente= fr. 45b Tarán; *Arist. Metaph.* N 4, 1091b 30 sgg.= Speus. fr. 64 Isnardi Parente= fr. 45a Tarán.

²⁶³ Cfr. Speus. fr. 64 Isnardi Parente= fr. 45a Tarán.

²⁶⁴ Cfr. Iambli. *De comm. math. sc.*, 4, p. 15,6 sgg.= Speus. fr. 72 Isnardi Parente.

²⁶⁵ Mi riferisco al modo in cui, nella sua formulazione *standard*, è delineata la dottrina delle idee platonica: le idee hanno degli attributi che le caratterizzano come autosufficienti e unitarie in contrasto con la realtà diveniente che non possiede, né può possedere, ciò che le idee possiedono per essenza e che gli enti sensibili possiedono per accidente, o meglio, per partecipazione. La teoria delle idee, in quanto caposaldo della dottrina platonica, è presente in misura più o meno consistente in tutto il *corpus* platonico. Sono dell'opinione che Platone non abbia apportato nel corso degli anni significative modifiche o revisioni alla 'dottrina delle idee'. Sebbene le opere cosiddette 'della maturità' presentino nodi teoretici più complicati rispetto a quelle giovanili, propendo a credere che questo sia il frutto di una precisazione conseguita alla maturazione del pensiero platonico e non ad un suo ripensamento.

passo²⁶⁶, l'operazione metafisica effettuata da Speusippo è altamente significativa poiché il medioplatonismo, nelle sue varie declinazioni, specie in quella neopitagorica, si farà continuatore di questa 'mossa' speusippea. È possibile, infatti, che Speusippo abbia dato l'*input* a tutte le speculazioni successive, le quali, in un connubio fra matematica e metafisica, proseguirono sulla scia speusippea.

È dunque lecito vedere in Speusippo il primo filosofo ad aver effettuato una semplificazione del paradigma eidetico platonico e ad aver assunto fino in fondo i problemi derivanti dal rapportarsi di unità e molteplicità, di determinazione e indeterminazione. Quest'ultima costituisce un'operazione molto delicata, poiché l'indeterminazione non è più intesa come sinonimo di 'non determinazione da altro', ma accostata alla molteplicità che è senza limite, e per l'appunto, indefinita. Al contrario, invece, ciò che è determinato lo è grazie all'unità. Il piano dell'essere, subendo concettualmente un'accostamento al piano della determinazione e configurandosi anche come un 'essere in un certo modo' necessita di un principio che a monte gli conferisca unità. Il principio deve trovarsi al di sopra dell'essere, specularmente al numero uno che non è propriamente un numero ma il principio dei numeri che si generano per composizione e sintesi di unità e molteplicità²⁶⁷. Proprio la molteplicità, alla quale nel passo di Giamblico si riconosce lo statuto di principio accanto all'uno, agisce accogliendo l'unità e costituendosi grazie al principio 'uno' in qualcosa di determinato.

Gli studiosi di Speusippo hanno interpretato questo 'sistema' ravvisandovi due modelli alternativi: un'impostazione discensiva di derivazione dell'essere da un principio che è ὑπεράνω (interpretazione di stampo neoplatonico), oppure una teoria che vede i principi come minimi fondamentali e l'essere come un processo complesso e progressivo (derivata soprattutto dall'interpretazione delle testimonianze aristoteliche).

Questi due modi di interpretare la genealogia dei numeri e del reale di Speusippo non sono fra loro inconciliabili²⁶⁸. Si può ritenere che l'uno in quanto

²⁶⁶ Cfr. n. 261.

²⁶⁷ Cfr. L. Tarán, *Speusipp., op. cit.*, p. 95, n. 430.

²⁶⁸ A sostegno dell'inconciliabilità di queste due posizioni si è espressa M. Isnardi Parente; cfr. M. Isnardi Parente, *Speusippo., op. cit.*, p. 281. Krämer nel corso degli anni modificò la sua posizione circa lo statuto dello στοιχείον in Speusippo passando dalla convinzione dell'anticipazione speusippea del pensiero neoplatonico (H. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik..., op. cit.*, pp. 31-32, 208-214) al considerare il principio speusippeo come elemento costituente minimo; cfr. H.-J. Krämer,

principio sia stato realmente concepito da Speusippo come superessenziale e che il *Parmenide* di Platone, specificamente nella prima serie di deduzioni logiche²⁶⁹, è probabilmente stato un punto di riferimento per questa concezione²⁷⁰. Tuttavia, porre la superessenzialità dell'uno non implica necessariamente una priorità nei termini di migliore/peggiore o di superiore/inferiore, quanto piuttosto una più neutra anteriorità²⁷¹. Difatti, poiché per Speusippo il principio è qualcosa che non deve contenere alcuna determinazione e, proprio per il fatto che esso è assolutamente semplice e principio delle cose che sono, esso deve porsi nella sua assoluta austerità. Formalmente, dunque, il principio di Speusippo non è (è anteriore all'essere) e non è nemmeno un numero. Si potrebbe pensare allora che Speusippo sdoppi l'Uno, ponendo da una parte l'uno-principio anteriore all'essere (non in termini di superiorità ontologica o assiomatica e probabilmente come una necessità teorica) che può essere considerato come non essente; dall'altra parte l'uno che funziona come principio dei numeri che agisce 'praticamente' assieme al secondo principio: la molteplicità.

Letto in base a questa operatività l'uno viene a 'comportarsi' come la parte strutturale del numero consentendo alla molteplicità di accogliere l'unità e permettendo alla realtà di potersi costituire sul modello razionale del numero. Da questo punto di vista l'uno è sì condizione formale del numero, ma anche suo elemento basilare (στοιχείον)²⁷². È per questo motivo che Giamblico ci dice che i numeri sono costituiti di unità e di molteplicità: essi sono il prodotto della combinazione dell'uno-elemento con la molteplicità. Ciò però non toglie che in cima a tale procedimento debba essere concepita un'unità assoluta e irrelata (uno-principio) che funzioni da garanzia formale ai fini del procedimento di costituzione dei numeri. In sostanza, per Speusippo i numeri possono costituirsi solamente come sintesi di unità e molteplicità ma il 'valore' proprio dell'unità prescinde e deve prescindere

Aristoteles und die akedemische Eidoslehre. Zur Geschichte der Universalien-probleme im Platonismus, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», 55 (1973), pp. 119-190.

²⁶⁹ In questa porzione del dialogo, Platone esamina le conseguenze dell'uno considerato in se stesso, e, posto che esso non ha parti, non è un intero, non possiede figura, non si trova in qualcosa, non è identico né diverso, non è simile né dissimile, non è uguale né a sé né ad altro, non è nel tempo, alla fine se ne deve concludere che esso neppure è. Cfr. Plat. *Parm.* 137c4-142a8.

²⁷⁰ Cfr. J. Halfwassen, *Speusipp und die metaphysische Deutung von Platons 'Parmenides'*, in L. Hagemann / R. Gleis (hrsgg), *EN KAI ΠΛΗΘΟΣ – Einheit und Vielheit, Festschrift für Karl Bormann zum 65. Geburtstag*, Religionswissenschaftliche Studien 30, Würzburg 1993, pp. 339-373.

²⁷¹ Per questa opinione sono d'accordo con quanto sostenuto in E. Berti, *Aristotele. Dalla dialettica alla filosofia prima*, Cedam, Padova 1977, particul. p. 157, n. 43.

²⁷² Reputo interessante il confronto con Aristotele circa la distinzione fra ἀρχαί e στοιχεία in *Metaph.* Α 1070 b 22-26.

dagli stessi numeri. D'altronde la seconda serie deduttiva del *Parmenide* mostra proprio come l'uno considerato in relazione agli altri, analogamente all'uno speusippeo in relazione alla molteplicità, partecipando dell'essere, è esposto ad ogni tipo di determinazione²⁷³. Nella stessa serie, inoltre, è presente una terminologia che molto probabilmente ha direttamente influenzato Speusippo. C. Steel, nonostante avesse esplicitamente ammesso la sua reticenza a voler porre Speusippo all'interno di un quadro di speculazioni neopitagoriche o neoplatoniche *ante litteram*, ha ritenuto che Speusippo avesse ripreso una frase che è presente al passo 143a6-9 del *Parmenide* di Platone. Grazie alla retroversione dal testo in lingua latina di Moerbeke a quella greca (che egli ha affettuato sulla parte del *Commentario al Parmenide* di Proclo non pervenutaci in lingua originale), C. Steel ha evidenziato che laddove compare la dottrina accostata al nome di Speusippo – nel passo che è stato analizzato in precedenza – l'assonanza terminologica con il *Parmenide* è piuttosto palese²⁷⁴.

Ci si potrebbe spingere ancora più oltre constatando non solamente le similitudini terminologiche, ma anche ponendo attenzione alla conclusione cui giunge in questo passo il dialogo fra Parmenide e il giovane Aristotele. Nel testo si legge: «L'uno in sé, che noi affermiamo partecipare dell'essere, se con il pensiero lo cogliamo da solo in se stesso, astraendo da ciò di cui diciamo che partecipa, questo uno considerato in se stesso risulterà solo uno oppure molti? – Uno, a mio parere. – Vediamo allora. È necessario che una cosa sia il suo essere e un'altra esso, visto che l'uno non è essere, ma essendo uno partecipa dell'essere [...]»²⁷⁵. La conclusione cui si è pervenuti a proposito dell'Uno speusippeo al di sopra dell'essere muoverebbe esattamente in questa direzione: sia per quanto riguarda l'uno delle serie deduttive dell'esercizio dialettico, sia per quanto riguarda l'uno-principio di Speusippo, risulta

²⁷³ Cfr. *Ivi*, 142b1-157b5. Alcuni studiosi hanno interpretato questa sezione del *Parmenide* intravedendo in essa dei rimandi alla teoria dei principi platonici; si vedano ad esempio le osservazioni di M. Migliori, *Dialettica e verità. Commentario storico-filosofico al 'Parmenide' di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1990, pp. 203-211. Berti ha ravvisato in essa il riferimento all'argomento della deduzione dei numeri in Platone; cfr. E. Berti, *Struttura e significato del 'Parmenide' di Platone*, Japadre, l'Aquila 1975, pp. 297-327 (= «Giornale di metafisica», 26 (1971), pp. 495-527. In generale, nelle argomentazioni contenute in questi passi del *Parmenide*, è possibile riscontrare dei motivi pitagorizzanti; a tal proposito si vedano: F.-M.-D. Cornford, *Plato and Parmenides...*, *op. cit.*; e K. Sayre, *Parmenides's Lesson*, Univ. of Notre Dame Press, Notre Dame 1996, pp. 126, 251-53. Graeser, invece, è convinto che l'uno in questione in questa serie deduttiva sia proprio l'uno di Speusippo inteso come la monade da cui si generano i numeri; cfr. A. Graeser, *Anhang...*, *op. cit.*, pp. 21 sgg; Id., *Plat. Parm...*, *op. cit.*, pp. 41-51.

²⁷⁴ Cfr. C. Steel, *A Neoplatonic Speusippus?*, *art. cit.* pp. 469-476; Procl. *In Parm.* VII, p. 500.53-501.73 (ed. Steel) = Speusippus *apud* Proclus: “ εἴ τις τὸ ἐν αὐτὸ κωρὶς καὶ μόνον διανοούμενος ἄνευ τῶν ἄλλων καθ'αὐτὸ τιθεῖη. ”.

²⁷⁵ Cfr. Plat. *Parm.* 143a6-b3. Trad. di F. Ferrari.

fondamentale ai fini della loro adeguata comprensione, non trascurare il punto di vista dal quale l'uno viene considerato, né il contesto operativo nel quale esso viene inserito. Esso (che si tratti dell'uno platonico oppure di quello speusippeo), scrutato sotto una precisa prospettiva 'è', mentre da un'altra, non partecipando dell'essere, 'non è'. L'espressione 'ἐὰν αὐτὸ τῇ διανοίᾳ μόνον καθ'αὐτὸ λάβωμεν ἄνευ τούτῃν οὐ φάμεν μετέχειν', offrirebbe un efficace suggerimento metodologico, mostrando come la descrizione di un dato oggetto, ad esempio l'uno, risulti differente a seconda del modo attraverso cui esso viene descritto, pur rimanendo nella 'realtà' lo stesso oggetto. Potremmo dire che vi è una certa συγγένεια fra 'l'organo' o il 'metro' tramite cui si giudica un oggetto e il giudizio, λόγος, costruito su di esso; una lezione questa, coerente con i capisaldi l'epistemologia platonica.

In base a queste considerazioni si ritiene che l'influenza del *Parmenide* sul pensiero di Speusippo sia in buona misura ammissibile. Ribadisco d'altra parte che è ragionevole contestualizzare tali influenze in relazione all'ambiente proprio dell'Accademia. Con ciò si intende ventilare l'ipotesi che tanto il pensiero di Speusippo, quanto lo stesso *Parmenide* — valga lo stesso per gli altri accademici — è possibile che siano collegati a un dibattito più ampio che già aveva luogo nella scuola di Platone.

Per completare la discussione sullo statuto dell'uno in Speusippo è necessario fare riferimento ad un'altra testimonianza, l'ultima che prenderemo in considerazione in maniera più approfondita.

Il nome di Speusippo compare infatti anche in un passo del 'Commentario anonimo al *Parmenide*' di Platone. Per ora assumo questo brano al pari delle altre testimonianze, rimandando al prossimo capitolo l'analisi dei problemi che questo testo comporta.

Il passo è il seguente:

A meno che, in considerazione alla sua piccolezza, non ci sia qualcuno, come Speusippo e Timalio... che riduca l'uno, nel suo modo di intenderlo, per il fatto di esser minimo e non divisibile, a qualcosa di assolutamente estraneo alla divinità.²⁷⁶

²⁷⁶ Trad. di Isnardi Parente. Cfr. Anon. *In Parm.* (*Codex Taurinensis* F VI 1), I, fol. 91r, 17 – 24 (Kroll) = Speus. fr. 61 Isnardi Parente = fr. 49b Tarán: “ Οἰκεία οὖν αὕτη πασῶν τῶν ἄλλων προσηγοριῶν τῷ ἐπὶ πάσι θεῷ καὶ τ.. περὶ αὐτοῦ σύμφυλος, εἰ μὴ τ<ις> διὰ σμικρότητα ὡσπερ Σπεύσιππος καὶ † Τιμάλιος ἀνοντ .. ἀν .. ας διὰ τὸ πάνυ σμικρὸν καὶ μὴ δ[ιαιρετὸν εἶ]ναι καταφέροιτο ἐπὶ πρᾶγμα ἀλλοτριώτατον τοῦ θεοῦ ἀκούσας τὸ ἔ[ν]. ”.

Per far sì che queste poche righe del frammento siano adeguatamente comprensibili esse andrebbero lette in continuità con quanto l'autore anonimo aveva presumibilmente esposto in precedenza a proposito dell'Uno. Pur mancando tale porzione del testo, il contesto generale sembra essere facilmente deducibile: ci troviamo dinanzi alla descrizione della 'dottrina dell'Uno' congiuntamente al commento della prima 'ipotesi' del *Parmenide*. A tal proposito pare che l'autore avesse concepito due modi di intendere la nozione di uno: a) come il principio primo chiamato 'Uno' a causa della sua assoluta piccolezza e indivisibilità, oppure b) 'Uno' come il solo modo adatto a nominare il Dio supremo, assolutamente trascendente e massimamente semplice (Anon. in *Parm.* 1, 3-24). L'autore anonimo sembra disapprovare il primo modo — quello che egli espressamente attribuisce a Speusippo — perché l'infinita potenza del Dio respinge la piccolezza assoluta (σμικρότητα), nella misura in cui tale nozione risulta essere calunniatrice o quantomeno negativa²⁷⁷ alludendo a un difetto di natura (διὰ παρῳλλειψιν τῆς φύσεως²⁷⁸) decisamente inappropriato allo statuto divino²⁷⁹.

È opportuno riflettere su quale sia il significato da attribuire alla nozione di 'minimo' quale determinazione dell'Uno speusippeo. Essa, peraltro è accostata al nome di Speusippo anche da Damascio, il quale afferma: 'L'uno non è infatti il minimo, come sembra aver detto Speusippo'²⁸⁰. Questa dottrina dell'uno come elemento minimo risulta incompatibile con le testimonianze di Giamblico e di Proclo che mostrano l'uno speusippeo come fonte dell'essere e al di sopra dell'essere. Tale incongruenza è stata in passato giustificata facendo risalire la testimonianza di Giamblico e di Proclo a una fonte neopitagorica intermedia che avrebbe trascendentizzato il principio, mentre quella del commentario anonimo e quella di

²⁷⁷ Cfr. G. Bechtle, *Speusippus and the Anonymous Commentary on Plato's Parmenides: how can the One be a Minimum?*, in M. Barbanti / F. Romano, *Il Parmenide di Platone...*, op. cit., pp. 281-306, particul. pp. 286-87.

²⁷⁸ Cfr. Anon. in *Parm.* I 1.5 (P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, II, op. cit.).

²⁷⁹ Cfr. *Ivi*, I 1.25-27 e *passim*.

²⁸⁰ Cfr. Damasc. *De prim. princ.* I 3,9-11 (Westerink / Combès)= fr. 60 Isnardi Parente= fr. 49a Tarán: οὐ γὰρ ἐν ὧς ἐλάχιστον, καθάπερ ὁ Σπεύσιππος ἔδοξε λέγειν. Faccio notare che l'anonimo commentatore qualifica l'Uno di Speusippo con il termine 'σμικρόν' mentre Damascio fa uso di 'ἐλάχιστον'. Benché entrambi i termini rispondono correttamente alla traduzione di 'minimo' — così come Isnardi Parente traduce l'aggettivo 'σμικρόν' —, il secondo (ἐλάχιστον) vi corrisponde in maniera più puntuale rispetto al primo. Cfr. H.-G. Liddell / R. Scott / H. Stuart Jones, *A Greek-English Lexicon*, op. cit.

Damascio a una loro interpretazione esclusivamente focalizzata su Aristotele²⁸¹. Ad ogni modo entrambi, l'autore del commentario e Damascio, similmente rifiutano la piccolezza assoluta che caratterizza la concezione dell'Uno in Speusippo, la quale, secondo la loro opinione, costituisce una nozione negativa e deficiente. Secondo G. Bechtle la concezione dell'Uno come carente e negativo deve essere respinta a favore di una che lo riconosce come un neutrale non-essere inteso come il culmine della semplificazione dell'essere²⁸². Questo tipo di negatività, secondo Bechtle, deve essere intesa non in maniera peggiorativa ma come un non essere che, in questo senso, sta a significare una 'pura potenzialità', in una forma nucleare e compressa. Compreso in questa maniera il principio di Speusippo è un 'minimo', ossia una piccolezza assoluta, non nel senso di una assoluta mancanza d'essere che gli renderebbe impossibile la derivazione da esso di tutto ciò che esiste, ma che, al contrario, in virtù della sua estrema piccolezza è un non-essere in senso neutro e non privativo. In linea con questa interpretazione la piccolezza può essere intesa anche come massima indeterminatezza e in questo modo l'uno può essere considerato un 'prerequisito dell'essere', ossia un principio che non coincida con ciò che da esso si origina.

Questa maniera 'neutrale' di interpretare il principio 'Uno' di Speusippo varrebbe come alternativa della maniera in cui l'anonimo commentatore e Damascio interpretano l'Uno speusippeo. Essa giustificherebbe anche il fatto che il principio deve essere privo di ogni caratterizzazione assiologica nella misura in cui, proprio perché minimo e neutrale, esso (l'Uno) non possiede nessun tipo di determinazione. La concezione dell'Uno come massima piccolezza risulta essere in linea anche con il *background* matematico di Speusippo il quale riconosce agli oggetti matematici un livello più alto di realtà; essi, posto che non hanno dimensioni, possono essere considerati come 'più piccoli' ma non per questo come non esistenti. In questo caso infatti la assoluta piccolezza 'quantitativa' corrisponde implicitamente a una superiorità e grandezza in termini di δύναμις. In questa direzione l'Uno costituisce 'l'essere' più piccolo in assoluto poiché non vi è nulla che possa essere più piccolo di esso.

Secondo G. Bechtle la dottrina dell'Uno-minimo speusippea può essere letta in tre modi: 1) quello 'negativo', che coincide con il modo di vedere l'Uno come

²⁸¹ Cfr. M. Isnardi Parente, *Speusippo*, *op. cit.*, pp. 280-282.

²⁸² Cfr. G. Bechtle, *Speusippus and the Anonymous...*, *op. cit.*

‘difettoso’; vi sarebbe poi 2) la maniera neoplatonica ‘positiva’ che collega la piccolezza dell’Uno alla sua trascendenza, interpretando la dottrina dei principi di Speusippo in senso metafisico; infine 3) vi sarebbe il modo di leggere il principio assolutamente *σμικρόν* in maniera ‘neutrale’²⁸³. Assumendo che fosse altamente improbabile che Speusippo intendesse il principio come difettivo, le altre due interpretazioni, seppur differenti nella maniera di intendere l’Uno, mostrano entrambe la preoccupazione del filosofo accademico di voler far fronte al problema di come poter concepire un principio – o dei principi – che possano assolvere in maniera soddisfacente alla loro funzione. Questo approccio riapre e conferma la questione dei rapporti fra Speusippo e il *Parmenide* platonico. Per convalidare tale connessione è perfino superfluo dover assumere che nel dialogo Platone abbia discusso una teoria dei principi, essendo sufficiente riconoscere il fatto che egli abbia esplorato le possibilità logiche che derivano dall’ammettere due principi o soggetti logici: ‘l’uno’ e gli ‘altri’, indagandone attraverso le serie deduttive che costituiscono l’esercizio dialettico la loro reale funzione, verificando se e a quali condizioni effettivamente l’Uno può agire da principio. Certamente ai nostri occhi questo modo di intendere i soggetti delle ipotesi del *Parmenide* costituisce solamente uno fra i diversi modi di interpretare la seconda parte del dialogo, ma ciò non toglie che fosse il modo di Speusippo e che, come si è detto in precedenza, egli abbia concepito i principi del reale tenendo in considerazione i problemi connessi alla ‘partecipazione’ già indagati da Platone²⁸⁴. Del resto, per sincerarsi della ‘presenza’ di elementi tratti dal *Parmenide* in Speusippo la stessa assunzione dei principi ‘Uno’ e ‘molteplicità’ costituisce una sufficiente prova a suo favore. Oltre questo, la prima e la terza deduzione del *Parmenide* (rispettivamente concernenti la relazione dell’Uno nei confronti di sé e quella degli altri in relazione all’Uno) si prestano efficacemente ad essere messe a confronto con la teoria dei principi di Speusippo.

Per concludere la questione riguardante la dottrina dell’Uno-minimo attribuita a Speusippo dall’anonimo commentatore al *Parmenide*, è bene richiamare l’attenzione sull’equivocità che comporta lo stesso termine ‘Uno’. Esso infatti può essere inteso in molti modi al punto che la seconda parte del *Parmenide* potrebbe perfino costituire una trattazione atta a mostrare le possibili conseguenze che derivano

²⁸³ Cfr. *ivi*, pp. 45-52.

²⁸⁴ Per una chiara analisi dei quali rimando a F. Fronterotta, *MEΘEXIS. La teoria platonica delle idee...*, *op. cit.*

dall'accordare all'Uno un significato di volta in volta differente (uno-monade; uno-tutto parmenideo; ecc...²⁸⁵). Plotino, che aveva ben presente questa difficoltà relativa all'Uno, aveva mosso le sue critiche contro l'interpretazione che lo riconosceva come 'il più piccolo' (σμικρότατον). L'Uno, dichiara Plotino nelle *Enneadi*, è il più grande fra tutte le cose ma — egli precisa —, questa grandezza non va ricercata nella sua misura quanto invece nel suo potere, cosicché la sua mancanza — potremmo dire — di estensione, finisce col dipendere proprio dal suo grandissimo potere²⁸⁶. Molto probabilmente sarebbe questa la maniera più appropriata nella quale bisognerebbe intendere l'Uno di Speusippo.

Non si può proporre senza che ne scaturiscano problemi una spiegazione di Speusippo tramite la dottrina plotiniana. Essa, però, costituisce un esempio per intendere la 'piccolezza dell'uno'. D'altra parte, l'interpretazione plotiniana offrirebbe un esempio per conciliare 'l'uno-oltre-l'essere' che emerge dalle testimonianze di Proclo e di Giamblico con 'l'uno-minimo' rintracciabile nell'*Anonimo Commentario al Parmenide* e in Damascio.

Da questa analisi ne emerge che Speusippo probabilmente derivò dal *Parmenide* una serie di caratteristiche che egli apportò all'Uno. Le serie deduttive del *Parmenide* e le descrizioni dei rapporti fra l'uno e i molti, sicuramente offrirono a Speusippo un modello argomentativo da applicare alla sua dottrina dei principi metafisici. Dunque, non sarebbe propriamente l'impostazione del sistema di principi a derivare dal *Parmenide*, specie perché come si è già detto Speusippo rifiutava la dottrina delle idee e, molto probabilmente, col derivare dal *Parmenide* una dottrina dei principi egli avrebbe implicitamente ammesso anche la teoria platonica delle forme. È invece molto probabile che Speusippo abbia tratto dal *Parmenide* una serie di argomentazioni reinserite nella sua teoria dei principi.

²⁸⁵ L'interpretazione neoplatonica del *Parmenide*, ad esempio, legge il soggetto dell'ipotesi (l'Uno), come di volta in volta diverso.

²⁸⁶ Plot. *Enn.* VI 9, 1-8. Cfr. anche L. Brisson (trad. ingl. di M. Chase), *The Fragment of Speusippus*, in J.-D. Turner / K. Corrigan, *Plato's Parmenides and its Heritage...*, *op. cit.*, vol. 1, pp. 59-65. Brisson ritiene che il frammento sia un apocrifo neopitagorico utilizzato posteriormente da un autore neoplatonico (molto probabilmente si tratterebbe di Amelio, oppure di Porfirio). L'autore starebbe qui riprendendo la critica di Plotino alla nozione di Uno inteso come minimo aritmetico o geometrico attribuita a Speusippo. Secondo Brisson il passo non si riferisce propriamente a Speusippo, il nome del quale è piuttosto menzionato per criticare un punto di vista pitagorizzante dell'interpretazione del *Parmenide*, in particolare quello dell'Uno descritto negativamente nella prima serie di deduzioni della seconda parte del dialogo platonico.

Tutto ciò vale ovviamente se, e solo se, l'attribuzione di questa dottrina a Speusippo risponde a ciò che veramente il filosofo accademico sosteneva, cosa, questa, non verificabile a causa della mancata sopravvivenza degli scritti di Speusippo. Nel caso specifico, ci si avvicinerebbe a comprendere quanto la dottrina dell'έν-σμικρότατον sia effettivamente speusippea solamente trovando un'adeguata soluzione ai problemi connessi all'anonimo commento al *Parmenide*. Purtroppo le eventuali soluzioni a tali problemi restano, per ora e in gran parte, confinate a congetture. Ad ogni modo rinvio la discussione sull'*Anonimo Commentario al Parmenide* al prossimo capitolo.

§2.1.2 Senocrate

Senocrate si pone in continuità con la presunta dottrina dei principi platonica e procede a uno sviluppo delle teorie connesse ad alcuni passi del *Filebo* ed al contrasto fra unità e molteplicità proprio del *Parmenide*. Dando valore primario a questa opposizione fondamentale che caratterizza l'essere di Platone in generale, Senocrate opera di necessità una revisione della dottrina delle idee, le quali, presupponendo i principi da cui esse risultano derivare, si presentano come un composto sintetico di εἶδη e γένος, una σύλληψις²⁸⁷ in cui le idee sono figurate come dei complessi modellati sulla struttura del numero, il quale, a sua volta, è formalmente uno e intrinsecamente molteplice²⁸⁸. Le idee infatti non sono più considerate come unitarie e assolute ma comportano in sé una forma di mescolanza fra unità e molteplicità

²⁸⁷ La prima raccolta di frammenti di Senocrate è ad opera di R. Heinze, *Xenocrates. Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente*, Leipzig 1892, rist. anast. Hildesheim 1965. L'edizione principale a cui faccio riferimento è: M. Isnardi Parente (a cura di), *Senocrate-Ermodoro, Frammenti*, Bibliopolis, Napoli 1981. (cfr. anche la recente edizione: M. Isnardi Parente, *Senocrate e Ermodoro, Testimonianze e Frammenti*, edizione rivista e aggiornata a cura di T. Dorandi, Edizioni della Scuola Normale Superiore, Pisa 2012). Sulla distinzione fra εἶδη e γένος in Senocrate, cfr. S. Pines, *A new Fragment of Xenocrates and its Implications*, «Transactions of American Philosophical Society», 51 (1961), Philadelphia, pp. 3-34. Sesto Empirico riporta una testimonianza sull'Accademia, probabilmente riferendosi a Senocrate, e dicendo che le idee, pur essendo ciascuna in sé 'una' (considerate nella loro pura identità), considerate 'nella loro capacità di comprensione', o 'secondo il criterio dell'ordinamento' (κατὰ σύλληψιν) sono ciascuna due, tre o quattro a seconda delle forme in cui si articola tale capacità. In questo modo, per poterle definire siamo costretti a ricorrere al numero che risulta così superiore alle idee stesse. Cfr. Sext. Emp., *Adv. phys.* II, 250, 4-257, 3-257, 6-262, 5=Xenocr. fr. 43 Isnardi Parente). Cfr. anche Them. *In Arist. de an.*, pp. 11-12 Heinze (= Xenocr. fr. 177 Isnardi Parente); Temistio, riferendosi a Senocrate, parla dell'idea del numero come συγκαίμενος ἐξ εἰδῶν.

²⁸⁸ Cfr. M. Isnardi Parente, *Pre-ellenismo in Senocrate*, «Elenchos», 2 (1981), pp. 5-44, particul. pp. 14-15.

indefinita. Senocrate opera dunque una matematizzazione dell'idea esponendosi in questo modo alla condanna di Aristotele. Nella *Metafisica* egli critica Senocrate per aver sostanzialmente ridotto le idee a numeri, facendo un tutt'uno fra numero eidetico e numero matematico. Questa operazione effettuata da Senocrate non avrebbe avuto altro esito che eliminare di fatto il numero matematico²⁸⁹. Aristotele, discutendo criticamente la teoria delle idee platonica, e tentando di difendere l'autonomia della scienza matematica²⁹⁰, afferma che il modo peggiore di porre l'idea è proprio quello di Senocrate il quale, appunto, avrebbe identificato le idee con numeri immateriali²⁹¹. In realtà, Senocrate non fece altro che accordare la sua visione dell'idea come unificazione del molteplice con quella del numero, che essendo essenzialmente unità di una molteplicità, si mostrava adatto per questa operazione. Molto probabilmente Senocrate fu spinto in questa manovra dal 'salvare' la dottrina delle idee dalle aporie a cui essa stessa si esponeva.

Oltre al *Filebo*, è probabile che anche il *Parmenide* fosse letto dagli accademici in un'ottica altamente problematica poiché, si è già spiegato sopra, è possibile che il dialogo si prestasse ad essere interpretato come un vero e proprio prospetto delle possibili conseguenze che derivavano dal porre l'idea nella sua assoluta semplicità e unità, ma pur sempre in relazione alla molteplicità. La seconda parte del *Parmenide*, ereditando anche i problemi sollevati nel corso della discussione fra Socrate, Parmenide e Zenone nella prima parte, in effetti, potrebbe essere interpretata in questa direzione. Del resto, è probabile anche che la discussione circa lo statuto delle idee e a proposito delle relazioni intraeidetiche costituisse un argomento di dibattito fra gli Accademici. Questa opzione farebbe pensare piuttosto a una presa di posizione di Platone (espressa nei dialoghi) nel dibattito intra-accademico, che seppur appare difficilmente circoscrivibile ai nostri occhi, al contrario, poteva essere del tutto chiara a quelli degli accademici, i quali probabilmente possedevano gli strumenti adeguati per comprenderla.

Senocrate, come anche gli altri esponenti dell'Accademia, si inserisce nel 'dibattito' relativo allo statuto delle idee, proponendo una conciliazione fra la teoria

²⁸⁹ Cfr. Arist. *Metaph.* M, 9, 1086a 5-11 (=Xenocr., fr. 30 Isnardi Parente) e Syr. *In Arist. Metaph.*, p. 141, 21-33 Kroll = Xenocr., fr. 36 Isnardi Parente.

²⁹⁰ Cfr. Arist. *De cael.* III, 303a 21 sgg.

²⁹¹ Cfr. Arist. *Metaph.* M, 8, 1083a 31-b8 (=Xenocr., fr. 29 Isnardi Parente). Cfr. anche Arist. *Metaph.* Z, 2, 1028b 24-27 e Λ, 1, 1069a 33-35 (= rispettivamente Xenocr., fr. 23, 26 Isnardi Parente).

delle idee con la dottrina dei principi finalizzata a risolvere il rapporto fra uno e molteplice; in questa prospettiva l'idea come essenzialmente numerica²⁹² rappresenta l'espedito grazie al quale Senocrate avrebbe portato βοήθεια alla dottrina del maestro²⁹³. La posizione dei principi nei termini di unità/uno e dualità/molteplicità indeterminata (ἕν-δύς) implica in Senocrate una divisione categoriale orizzontale dell'essere in 'sostanze' e 'relativi', o meglio, in cose 'per sé' (καθ' αὐτό) e 'relative ad altro' (πρός τι)²⁹⁴. È molto importante comprendere che tale distinzione deriva a Senocrate direttamente dalla sua impostazione dei principi. Dal momento in cui per Senocrate l'unità rappresenta il carattere proprio del principio 'Uno' (che trova il suo opposto nella molteplicità), viene da sé che quegli enti che siano dotati di unità saranno caratterizzati come 'uno' e del tutto non determinati da altro.

Senocrate identifica i numeri come l'essenza delle idee; tali numeri, essendo ideali, non sono suscettibili di operazioni e si configurano come indipendenti da altro. Nella scansione ontologica del reale, dunque, Senocrate fa emergere le conseguenze di questa impostazione categorizzando tutti gli enti non eidetico-matematici, ossia quelli che non possiedono unità, come dei relativi²⁹⁵.

²⁹² Cfr. Arist. *Metaph.* M, 1, 1076a 10-21 (= Xenocr. fr. 27 Isnardi Parente): "Infatti gli uni pongono due generi diversi, idee e numeri matematici; altri pongono una stessa natura per entrambi".

²⁹³ Cfr. Ps. Alex. *In Arist. Metaph.*, p. 819,37-20,3 Hayduck (=Xenocr. fr. 26 Isnardi Parente): "Giacché Senocrate, nell'intento di difendere la dottrina di Platone, come si dice nel libro I del *De caelo*, diceva che per esigenze didattiche, e per arrivare a conoscere come nascerebbero le idee se veramente avessero una genesi, questi aveva posto come presupposto la loro derivazione dal grande e dal piccolo resi uguali all'uno; sempre se è possibile dire che esse si generino da alcunché". Il riferimento di Alessandro al *De caelo* (279b 32 sgg.) non è del tutto corretto poiché qui Aristotele, pur polemizzando — non esplicitandone i nomi — contro Senocrate e Speusippo, lo sta facendo a riguardo della genesi dell'universo e non delle idee.

²⁹⁴ Cfr. *Simpl. In Arist. Categ.*, p.63, 22-25 Kalbfleish (=Xen. fr. 15 Isnardi Parente). Ermodoro di Siracusa, un altro discepolo diretto di Platone, operava la divisione in καθ' αὐτά e πρὸς ἕτερα, questi ultimi suddivisi in ἐναντία e πρὸς τι; cfr. Dercill.-Porph. *apud Simplicius, in Arist. phys.*, p. 247 Diels. In generale sulla questione, cfr. E. Zeller / R. Mondolfo (a cura di M. Isnardi Parente), *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, II 3, Firenze 1974, pp. 32 sgg., 199 sgg.; M. Isnardi Parente, *Le idee nella prima accademia platonica*, in «Annali dell'Istituto italiano per gli studi storici» I (1967), pp. 9-33. Questa distinzione si ritrova in forma analoga in Polistrato, un discepolo di Epicuro: cfr. Polistr. *De contemp.* col. XVI b Wilke (= p. 124 Indelli), e, sebbene in una forma leggermente diversa, anche in Ermodoro (cfr. *Simpl. In Phys.* 248, 2-5 = fr. 7 Isnardi Parente). Su Polistrato, cfr. anche M. Isnardi Parente, *L'epicureo Polistrato e le categorie*, «La Parola del Passato», 26 (1971), pp. 280-289. La divisione in sostanze e relativi sarà sottoposta a un'aspra critica nel neoplatonismo specie da Plotino. Cfr. Plot. *Enn.* VI 1, 1 e *passim*; Syr. *in Arist. Metaph.* p. 39,1 sgg. Kroll.

²⁹⁵ Secondo la testimonianza di Aezio, Senocrate chiamava la materia o la realtà fisica ἀένανον, con il significato di mancanza di unità (ἄ-ἕν). Cfr. Aët. *Plac.* I 3,23 Diels (= Xenocr. fr. Isnardi Parente); M. Isnardi Parente, *Pre-ellenismo in Senocrate, art. cit.*, n. 30 p. 19. Nel medioplatonismo il termine ἀένανος assumerà il significato di 'perennemente cangiante, scorrevole' assimilato quindi al concetto di 'materia'; cfr. Num. fr. 3, 11 des Places.

A dire il vero, questa sembra essere una conseguenza già implicita nella più genuina dottrina platonica, di cui un assunto fondamentale è proprio la separazione fra gli enti propriamente essenti, le idee, e gli enti che sono e contemporaneamente non sono, i divenienti o enti sensibili, i quali si contrappongono al vero essere delle sostanze intelligibili e che sono solamente ‘grazie a’ (in relazione a) quei modelli di cui rappresentano le copie. Nonostante il più esplicito antecedente di questa distinzione categoriale binaria si rintracci solitamente nel passo 255c12-13 del *Sofista*, trovo che essa, riallacciandosi più in generale ai presupposti della dottrina delle idee di Platone, si ponga, in particolare, in esplicita continuità anche con la metodologia utilizzata da Platone nel *Parmenide*.

Nella seconda parte del dialogo vengono esaminate le conseguenze dell’ammissione dell’ipotesi che l’Uno sia, in relazione a sé e in relazione agli altri da sé²⁹⁶; lo stesso vale per i molti (altri dall’Uno), analizzati in relazione a se stessi e in relazione all’Uno. Seguendo lo stesso criterio ma rovesciando l’ipotesi iniziale, ponendo cioè che l’Uno non sia, sono di nuovo analizzate le deduzioni logiche che conseguono dal porre l’ipotesi negativa, delineando in questo modo otto serie di deduzioni²⁹⁷. Nel passo 136a4-c5 Parmenide fornisce una descrizione del metodo che verrà poi applicato nel corso dell’esercizio dialettico ricorrendo a due formule: πρὸς αὐτά e πρὸς ἄλληλα (πρὸς τὰ ἄλλα). Queste due espressioni, benché non rivestano un ruolo decisivo nel corso dello svolgimento dell’esercizio, consentono però di risolvere delle contraddizioni nelle quali incorre Parmenide nel trarre le conseguenze logiche che derivano dalle varie ‘ipotesi’. Se l’oggetto in questione (l’uno o gli altri

²⁹⁶ Parmenide dichiara di voler dare avvio all’esercizio partendo dalla propria ipotesi: dall’Uno in sé (τοῦ ἐνὸς αὐτοῦ), posta in maniera affermativa e negativa: εἴτε ἐν ἐστὶν εἴτε μὴ ἐν. Non è chiaro se questo ‘uno’ vada considerato come il soggetto dell’ipotesi oppure come suo predicato, ossia se si debba attribuire al verbo essere in questione un valore rispettivamente esistenziale o copulativo-identitario. Cfr. F. Fronterotta, *Guida alla lettura del Parmenide...*, *op. cit.*, p. 84, n. 106. Reputo che, almeno per quanto riguarda la formulazione dell’ipotesi, il valore del verbo sia quello esistenziale così da porre in questione l’esistenza e la non esistenza dell’uno. Tuttavia ritengo che l’ambiguità che sorge dal tradurre il verbo essere nel senso esistenziale o copulativo costituisca un problema diffuso della sezione del *Parmenide* dedicata alla γυμνασία. Sono dell’opinione che Platone fosse perfettamente consapevole di questa ambivalenza, e approfittandone, utilizzasse alternativamente le varie forme del verbo essere. Credo, dunque, che una giusta interpretazione delle serie deduttive dipenda anche dal centrare correttamente quale sia il senso del verbo in questione. Sul problema della predicazione nel *Parmenide*, cfr. F. Ferrari, *Platone. Parmenide*, *op. cit.*, pp. 138-143; A. Graeser, *Platons ‘Parmenides’ in neuem Licht*, *op. cit.*, pp. 23-24; S. Scolnicov, *Il ‘Parmenide di Platone: prolegomeni ad una re-interpretazione*, in AA. VV., *Momenti e Problemi di Storia del Platonismo*, Cuccinelli, Catania 1984, pp. 9-36, particul. p. 21.

²⁹⁷ I Neoplatonici ne considerano nove poiché intendono il passo 155e4-157b5 come autonomo, ricavandone una serie a parte. Cfr. F. Ferrari, *Platone. Parmenide*, *op. cit.*, pp. 148-154; F. Fronterotta, *Guida alla lettura del Parmenide...*, *op. cit.*, pp. 106-110.

dall'uno) è analizzato in relazione a se stesso, pur restando lo stesso 'oggetto' comporterà delle conseguenze diverse dal caso in cui esso sia analizzato in relazione agli altri. Quando il soggetto dell'ipotesi è posto in rapporto agli altri esso viene introdotto in una prospettiva partecipativa che lo espone alla relazione con attributi che non sono direttamente deducibili dalla sua essenza²⁹⁸. Questa lettura della seconda parte del *Parmenide* corrisponde approssimativamente all'interpretazione che ve ne è stata data da Constance Meinwald²⁹⁹. Non ci sembra che ella connetta tale interpretazione a Senocrate, né che Senocrate proponesse, tramite la sua dottrina bicategoriale, una precisa interpretazione del *Parmenide*. Tuttavia è altamente plausibile che la distinzione degli enti in $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \tau\iota$ e $\kappa\alpha\theta'\ \alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}$ abbia molto a che spartire con l'impostazione metodologica del *Parmenide*. D'altronde, il fatto che Senocrate si rifece a dialoghi platonici (specie al *Timeo*, al *Filebo*, al *Parmenide* e al *Sofista*) per la formulazione dello statuto delle idee è abbastanza evidente. È però importante comprendere che egli, pur mostrando fedeltà alle dottrine del maestro, espresse una 'nuova' concezione del modello eidetico. La definizione dell'idea di Senocrate risulta infatti dipendere dal contrasto finito-infinito o, che dir si voglia, uno-diade³⁰⁰, e, contemporaneamente, dalla propensione ad escludere dal novero delle Forme tutte quelle che non potevano rapportarsi a un concetto di autopredicazione, quelle che M. Isnardi Parente definisce: "le forme contrassegnate da un rapporto di fragilità interna dal punto di vista essenziale"³⁰¹. In questo modo allora si riesce a combinare la definizione delle idee di Senocrate riportata da Proclo³⁰² con la scansione ontologica secondo cui l'essere che si dice $\delta\iota\chi\acute{\omega}\varsigma$ ('cose in sé' e 'relativi'): gli oggetti artefatti, insieme a tutte le forme di relazione e di negativi, non possono sussistere 'per sé' non essendo internamente qualificati da un valore numerico costante che ne garantisca l'unità di fronte alla molteplicità.

²⁹⁸ Cfr. F. Ferrari, *Platone. Parmenide*, op. cit., pp. 122-124.

²⁹⁹ Cfr. C.-C. Meinwald, *Plato's 'Parmenides'*, op. cit.

³⁰⁰ Sull'impiego di 'monade' e 'diade' divinizzati in Senocrate, cfr. Aët. *Plac.*, I 7,30 Diels (= fr. 213 Isnardi Parente). La testimonianza di Aezio ci riferisce che per Senocrate questi due principi erano divinizzati: la monade assunse il ruolo di 'padre', 'Zeus', 'principio maschile', 'dispari', 'intelletto'; la diade quello di 'principio femminile', 'madre degli dei'. Cfr. J. Dillon, *The Origin of Platonists Dogmatism*, «ΣΧΟΛΗ», vol. I, I (2007), pp. 25-37. Sulla teologia di Senocrate rimando a M. Baltes, *Zur Theologie des Xenocrates*, in Van der Broek et al. (eds.), *Knowledge of God in the Graeco-Roman World*, Leiden 1988, pp. 43-68 (rist. in M. Baltes, *ΔΙΑΝΟΗΜΑΤΑ. Kleine Schriften...*, op. cit., pp. 191-222).

³⁰¹ M. Isnardi Parente (a cura di), Senocrate. *Testimonianze e frammenti*, Introd., cit. p. 20.

³⁰² L'idea per Senocrate è: «αἰτία παραδειγματικῆ τῶν κατὰ φύσιν ἀεί συνεστώων»; cfr. Proclus, *In Parm.*, II 732.1-3; IV 888.17-19 (Luna-Segonds). Cfr. Xen. fr. 94 Isnardi Parente.

Da tutto ciò emerge un Senocrate profondamente metafisico che secondo J. Dillon prelude alla sistematizzazione medioplatonica del platonismo³⁰³ e che secondo H. Krämer — dal quale, almeno in parte, mi sento di dover prendere le distanze — addirittura è il precursore della concezione medioplatonica delle idee come facenti parti dell'intelletto divino³⁰⁴.

Da queste poche pagine dedicate a Senocrate ci si auspicherebbe di far affiorare l'attitudine al contempo conservatrice e innovatrice che caratterizza l'ambiente della prima Accademia platonica. Gli accademici salvarono per quanto possibile le dottrine di Platone ma, allo stesso tempo, erano già investiti da una volontà di riformare il platonismo³⁰⁵, probabilmente incoraggiati dalla possibilità di integrare nel 'sistema platonico' quelle speculazioni aritmologiche, a loro volta parzialmente eredi dell'antica sapienza pitagorica, che, specie se poste in continuità con la dottrina dei principi platonici, potevano trovare respiro. I filosofi medioplatonici in qualche modo si faranno continuatori di queste speculazioni, soprattutto nella misura in cui imposteranno il loro platonismo su una dottrina dei tre principi: idee, demiurgo e materia³⁰⁶. Per la maggior parte degli esponenti del medioplatonismo, le idee, nella loro molteplicità, dovranno essere giustificate da un intelletto che sia in grado di pensarle, il che equivale a riproporre in altri termini la 'dialettica' di uno e molteplice già problematizzata in Accademia. Di fatto, il paradigma inteso alla maniera di Platone non si sarebbe più imposto con una autoevidenza tale da giustificarne l'assunzione *a priori*. Piuttosto evolveranno una serie di dottrine volte ad ammettere un'unità prima a fronte della pluralità delle Forme. Questa unità, nella maggior parte dei casi, giocherà il ruolo dell'intelletto demiurgico, in base alla forte esegesi di cui sarà investito il *Timeo*, eletto a testo fondamentale della teologia medioplatonica. Le funzioni di Uno e diade indefinita/molteplicità indeterminata, quali principi primi, manterranno collateralmente una preminenza, specie nei neopitagorici, i quali proseguiranno le

³⁰³ Cfr. J. Dillon, *The Heirs of Plato...*, *op. cit.*, pp. 89-155; Id., *The origin of...*, *art. cit.*, p. 37: «[...] it was primarily Xenocrates, in a vast array of treatises, both general and particular, who provided the bones of this organized corpus of doctrine».

³⁰⁴ Cfr. H. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik...*, *op. cit.*, p. 117 e sgg., J. Dillon, *Xenocrates' Metaphysics: Fr. 5 (Heinze) Re-examined*, «Ancient Philosophy», 5 (1985), pp. 47-52; M. Isnardi Parente, *Senocrate*, *Introd.* p. 21.

³⁰⁵ Numenio esprimeva riserve circa la fedeltà della prima Accademia nei confronti della dottrina di Platone; cfr. Num. *De Acad. a Plat. defect.* I, *apud* Eus. *Praep. evang.* XVI 1.5.

³⁰⁶ Sulla cosiddetta 'Dreiprinzipienlehre' medioplatonica rinvio a A. Michalewski, *La puissance de l'intelligible...*, *op. cit.*, particol. pp. 9-45.

speculazioni aritmologiche protoaccademiche conservando, tra l'altro, un'impostazione di stampo decisamente derivazionista, alla maniera di Senocrate³⁰⁷.

Si spera di poter rendere chiaro in seguito come il medioplatonismo non potrà lasciarsi alle spalle le argomentazioni presenti nel *Parmenide*, allo stesso modo in cui gli Accademici non poterono farlo a loro tempo. Si ritiene per l'appunto che il *Parmenide* abbia segnato nella storia del platonismo una tappa fondamentale per ciò che riguarda i rapporti fra unità e molteplicità, avendo imposto la necessità di un criterio di differenziazione fra principi e principianti e avendo mostrato che i rapporti di derivazione (e di partecipazione) fra ciò che dal principio deriva e il principio stesso, implicano delle conseguenze alternative a seconda che si considerino i termini di questa 'relazione' come separati (come entità a se stanti) o se li si considerino come correlati³⁰⁸.

Dalla questa discussione dedicata ai due filosofi accademici ne emerge che Senocrate mantenne una maggiore aderenza alla dottrina delle idee platonica rispetto a Speusippo. Quest'ultimo, nipote di Platone e immediato suo successore alla guida dell'Accademia, di fatto sostituì la dottrina eidetica con la sua dottrina dei principi, allontanandosi dalle dottrine del maestro più nettamente. Ad ogni modo, entrambi questi filosofi accademici avranno una notevole influenza sul pensiero successivo.

§ 2. 2 Eudoro d'Alessandria e la rinascita del pitagorismo.

A partire dal I sec. a.C. si assiste a un cospicuo riemergere di dottrine pitagoriche o pseudopitagoriche. Tale *revival* corrisponde a un fenomeno che investe a diversi titoli, ma in modo piuttosto pervasivo, gli ambienti di cultura greco-romana del tempo. Secondo J. Whittaker a partire da questo periodo vi sarebbe stata una vera

³⁰⁷ Il derivazionismo di Senocrate deriva principalmente dalla sua interpretazione del *Timeo* platonico. Le idee, che hanno struttura numerica, si riflettono nel reale in forma di ordinamento geometrico facendo sia che esso sia concepito da un rapporto di sinonimia con le idee. Secondo M. Isnardi Parente la lettura razionalizzante del *Timeo* da parte di Senocrate fa sì che ogni momento cosmologico sia saldato all'ordine ideale eliminando lo iato fra sensibile ed intelligibile. Tale interpretazione 'naturalistica' di Senocrate, che concepisce la vita del cosmo come una *δύναμις* che assume nel suo articolarsi aspetti divini e demoniaci, potrebbe aver aperto la strada alla speculazione stoica sul cosmo; a tal riguardo, cfr. M. Isnardi Parente, *Pre-ellenismo in Senocrate*, art. cit., pp. 21-23; sulla *θεία δύναμις*, cfr. Xenocr. fr. 213 Isnardi Parente).

³⁰⁸ Ad esempio, la prima deduzione logica della seconda parte del *Parmenide* (*Parm.* 137c4-142a8) giunge a conclusioni opposte a quelle della seconda (*Parm.* 142b1-157b5). Nella prima 'l'uno che è' è posto in relazione a se stesso; nella seconda esso è posto in relazione agli 'altri dall'uno che è'.

e propria coalescenza fra le correnti del ‘platonismo medio’ e del ‘neopitagorismo’³⁰⁹, entrambe innestate in seno alla generale tendenza di voler affermare un platonismo dogmatico che, a sua volta, caratterizza fortemente la prima età imperiale. La credenza che Platone fosse l’erede di Pitagora e che, di conseguenza, la stessa filosofia platonica si ponesse in continuità con l’antica sapienza pitagorica, costituiva un motivo piuttosto comune e ricorrente all’epoca. Probabilmente questa opinione fu concepita in Accademia e venne in seguito enfatizzata. Gli immediati eredi di Platone avevano infatti l’abitudine di reinterpretare e modificare antiche dottrine in base ai loro bisogni e interessi e, presumibilmente, fu agendo in questo modo che loro diedero vita a una versione del pitagorismo ‘nuova e orientata metafisicamente’ che rimpiazzò quella originale³¹⁰. La convinzione dell’esistenza di un legame fra Platone e Pitagora ebbe di lì in poi un lungo seguito³¹¹ e fu presente anche tra illustri esponenti della filosofia romana come ad esempio in Cicerone³¹² ed Apuleio³¹³. Cicerone, in particolare, è anche testimone della rinascita del pitagorismo stesso, seppur riferendosi maggiormente all’ambiente romano, protagonista del quale sarebbe stato Publio Nigidio Figulo³¹⁴.

Dunque, se è vero che lo sforzo principale cui si dedicò Giamblico (nel III/IV sec. d.C.) fu quello di ‘pitagorizzare’ il platonismo, possiamo certamente affermare che tale tentativo ebbe origini ben più lontane. Il pitagorismo, costituendo in generale una parte essenziale della tradizione filosofica greca (oltre che specificamente

³⁰⁹ Cfr. J. Whittaker, *Platonic Philosophy in the Early...*, *op. cit.*, pp. 81-123, particul. pp. 117-121.

³¹⁰ Cfr. M. Bonazzi, *Eudorus of Alexandria and the ‘Pythagorean’ pseudoepigrapha*, in G. Cornelli, C. Macris, R. McKirahan (eds.), *On Pythagoreanism*, W. de Gruyter, Berlin 2013, pp. 385-404; cit. p. 389.

³¹¹ In realtà è in Aristotele, nella *Metafisica*, che troviamo per la prima volta l’idea che la filosofia di Platone fosse di derivazione pitagorica; cfr. Arist. *Metaph.* A 987a29 sgg. Per il ‘pitagorismo’ nella filosofia di Platone si veda il celebre testo di W. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) 1972, pp. 1-96 e B. Centrone, *Introduzione a I Pitagorici*, Laterza, Roma-Bari 1996, particul. pp. 144- 159. Segnalo anche lo studio di Ph.-S. Horky, *Plato and Pythagoreanism*, Oxford University Press, Oxford 2013, che tuttavia si muove in una prospettiva diversa.

³¹² Cfr. Cic. *Tusc. disp.* I 17. 39; *De fin.* V 29. 87; *De rep.* I 10 16.

³¹³ Cfr. Apul. *De Plat. dogm.* I. 3. 186.

³¹⁴ Cfr. Cic. *Vat.* 6, 14; *Tusc. disp.* V 3; *Tim.* I 1. Per il (neo)pitagorismo romano una fonte molto importante è costituita da Ovidio, *Metam.* XV. Per il medioplatonismo e il suo innesto con il pitagorismo nel mondo romano rimando all’imponente volume di S. Gersh, *Middleplatonism and Neoplatonism. The Latin Tradition*, vol. I, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana) 1986; J. Barnes / M. Griffin, *Philosophia Togata II... op. cit.*; A. Storchi Marino, *Il pitagorismo romano: per un bilancio di studi recenti*, in M. Tortorelli Ghidini / A. Storchi Marino / A. Visconti (a cura di), *Tra Orfeo e Pitagora*, Bibliopolis, Napoli 2000, pp. 335-366.

‘platonica’), giunse a conquistare anche una sorta di neutralità rispetto alle varie ‘etichette’ filosofiche susseguitesi nell’antichità e nella tarda antichità, e dunque anche una sufficiente adattabilità ai vari intenti particolari. Questa versatilità del pitagorismo giunse a giocare un ruolo decisivo perfino nelle filosofie non pagane; ad esempio, il progetto di Filone di Alessandria di integrare il platonismo nel pensiero ebraico diventava possibile solamente attraverso una ricezione pitagorica del platonismo stesso³¹⁵.

Per quanto riguarda la categoria storiografica di ‘neopitagorismo’ essa è utilizzata per radunare tutti quegli esponenti che si fecero promotori del rinnovato interesse per il pitagorismo³¹⁶. È bene adoperare una moderata cautela quando, come nel caso del neopitagorismo (e d’altronde come per quello del ‘medioplatonismo’), ci si trova alle prese con categorie di questo tipo. Sebbene, infatti, si possa approvare l’utilizzo di questa ‘etichetta’ per fini storiografici, allo stesso tempo, vi sono perplessità sulla sua validità storico-filosofica. È necessario dunque guardarsi dal correre il rischio di appiattare figure eterogenee sotto categorie troppo rigide e inarticolate. A proposito del ‘neopitagorismo’, infatti, tutti i filosofi che riconosciamo averne fatto parte avevano sicuramente un comune interesse per figura di Pitagora e per il pitagorismo, ma bisogna comunque ammettere delle differenze ‘interne’. In generale, infatti, se è vero che per definire qualcuno come appartenente ad una certa categoria è necessario che vi siano dei criteri di appartenenza da rispettare, in particolare, nel caso specifico del neopitagorismo, affinché qualcuno sia definito ‘pitagorico’, secondo B. Centrone i criteri da soddisfare sono almeno due: uno sul piano istituzionale e l’altro su quello individuale. Il primo consiste nell’appartenenza a una comunità o scuola definita ‘pitagorica’; il secondo criterio si identifica con l’esplicita professione di una dottrina filosofica conforme ai dettami della disciplina pitagorica³¹⁷. In relazione alla ‘classe’ dei filosofi neopitagorici e a proposito del primo dei due criteri, affiora una marcata difficoltà: il parametro di riconoscibilità

³¹⁵ Come dimostrano gli studi di C. Lévy, *La question de la dyade chez Philon d’Alexandrie* e di F. Calabi, *Filone d’Alessandria e Ecfanto. Un confronto possibile*. Entrambi contenuti in M. Bonazzi / C. Lévy / C. Steel (eds.), *A Platonic Pythagoras. Platonism and Pythagoreanism in the Imperial Age*, Brepols, Turnhout 2007; rispettivamente pp. 11-28; 29-61.

³¹⁶ Per un quadro generale sui neopitagorici, oltre al classico studio di E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen...*, *op. cit.*, p. 92 sgg., si veda M. Trapp, *Neopythagoreans*, in R.-W. Sharples / R. Sorabji, *Greek and Roman Philosophy...*, *op. cit.*, pp. 347-363.

³¹⁷ Cfr. B. Centrone, *Cosa significa essere pitagorico in età imperiale...*, *op. cit.*; Id., *Medioplatonismo e neopitagorismo...*, *art. cit.*

viene a mancare a causa dell'assenza comprovata di comunità pitagoriche istituzionalizzate nel I sec. a.C. Per quanto riguarda il piano individuale (secondo criterio), data la mancanza di scritti attribuibili con certezza a Pitagora³¹⁸, la professione di adesione alla filosofia pitagorica è possibile solamente tramite l'individuazione e il riconoscimento di tematiche comunemente assunte come identificative del pitagorismo. Alcune di esse, ad esempio, sono l'aritmologia, la metempsicosi, l'escatologia. Anche questo criterio risulta però essere in buona parte fuorviante. Se prendiamo in considerazione, ad esempio, l'aritmologia, che costituisce un tratto peculiare della nostra immagine del pitagorismo, è possibile che, avendone riconosciuta la presenza in qualche autore, questo fatto possa portare facilmente a classificare tale presunto autore come 'pitagorico'. D'altra parte, però, come nota giustamente B. Centrone, «data l'importanza nella tradizione del platonismo del numero come principio ontologico e delle scienze matematiche in generale, questo criterio risulta difficilmente applicabile e si ricade in tal modo nel problema più generale di come distinguere tra Platonici e Pitagorici, viste le profonde commistioni tra i due indirizzi»³¹⁹. In realtà i due orientamenti filosofici subirono veramente una sorta di assimilazione reciproca nella prima età imperiale, ma ciò fu dettato anche da esigenze di tipo storico-filosofico. Da tutto ciò ne consegue che si può continuare ad utilizzare la categoria di 'neopitagorismo' — come nel presente studio faremo — ma solamente per finalità pratiche, ossia per indicare una corrente di pensatori, per lo più platonici, che ripresero il pitagorismo antico riadattandolo ai loro specifici interessi.

Fin dall'Accademia di Platone, i suoi esponenti, soprattutto Speusippo e Senocrate, assorbirono contenuti presenti nella filosofia – o forse, sarebbe il caso di dire, nella sapienza – di Pitagora, rielaborandoli all'interno del loro quadro dottrinale. Risulta particolarmente interessante il fatto che il ricorso alle 'dottrine pitagoriche' avvenne sia da parte dei primi accademici, sia da parte degli accademici scettici e antidogmatici. I primi integrarono nelle loro coordinate filosofiche i contenuti pitagorici mirando a consolidare, proprio tramite la figura di Pitagora, la filosofia

³¹⁸ Per gli scritti pitagorici, oltre alla controversa testimonianza di Diogene Laerzio (cfr. Diog. Laert. *Vit. phil.* VIII 6-8 e B. Centrone, *L'VIII libro delle vite di Diogene Laerzio*, in «ANRW» II 36,6 [1992] Berlin-New York, pp. 4184-4217) rimando a: H. Thesleff, *An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period*, Åbo Akademi, Åbo 1965; B. Centrone, *Introduzione ai Pitagorici*, *op. cit.*; L.-J. Zhmud, *Wissenschaft, Philosophie und Religion im frühen Pythagoreismus*, Berlin 1997; Id., *Pythagoras and the Early Pythagoreans* (Translated from Russian by K. Windle and R. Ireland), Oxford University Press, Oxford 2012; B. Centrone, *The pseudo-Pythagorean Writings*, in C.-A. Huffman, *A History of Pythagoreanism*, *op. cit.*, pp. 315-340.

³¹⁹ Cfr. B. Centrone, *Cosa significa essere pitagorico...*, *op. cit.*, p. 144.

platonica; i secondi, invece, effettuarono la medesima operazione ma con il fine di liberare Platone dai contenuti dogmatici che gli erano stati attribuiti pensando di poter ‘sdogmatizzare’ la filosofia di Platone retrodatando la paternità di alcune posizioni a lui attribuite. Il ricorso a tematiche pitagoriche venne utilizzato in questo modo per finalità fra loro opposte. Questo fatto è particolarmente significativo perché mostra, ancora una volta, come la figura di Pitagora avesse acquisito alla morte di Platone e, in seguito, nella prima età imperiale, una funzione altamente strategica ai fini della sistematizzazione del platonismo.

Ad ogni modo, le ragioni della rinascita pitagorica sono molteplici e, pur restando non del tutto chiare, esse acquistano un certo grado di comprensibilità se inserite nel contesto di quel vasto movimento di ritorno agli antichi tipico di tutte le scuole filosofiche del tempo³²⁰. Gli studi più recenti rivelano, ad ogni modo, che il ‘neopitagorismo’ costituisce, nel suo complesso, una dinamica abbastanza variegata, difficilmente riducibile a un movimento unitario, né spiegabile sulla base di fattori unitari; inoltre è stato mostrato che a livello metodologico furono le differenze fra i suoi diversi esponenti, piuttosto che le affinità, ad esser state filosoficamente determinanti.

A tutto ciò si aggiunge che la nuova datazione di alcuni apocrifi pitagorici collocati fra il I sec. a. C e il I sec. d. C.³²¹, assieme a una più attenta

³²⁰ Per molte argomentazioni che ho esposto come possibili spiegazioni della rinascita del pitagorismo sono debitrice all’articolo di M. Bonazzi, *Plotino e la tradizione pitagorica*, «ACME» 53 (2000), pp. 38-73; ad esso rimando per eventuali ulteriori approfondimenti.

³²¹ Cfr. H. Thesleff, *An Introduction to the Pythagorean Writings...*, *op. cit.* A proposito degli ‘apocrifi pitagorici’ occorrerebbe una sezione a parte. Essi, infatti, meriterebbero di essere analizzati più nel dettaglio nella misura in cui, alcuni, come ho segnalato, rientrano nel periodo medioplatonico, benché siano stati scritti in dorico. Molto probabilmente gli autori di questi scritti, spinti dalla volontà di affermare teorie platoniche o aristoteliche, avevano trovato l’espedito di far passare questi testi come autenticamente pitagorici, in modo tale da delegare la veridicità delle loro teorie all’autorità, ormai consolidata, di Pitagora. Perfino la scelta dell’utilizzo del dialetto dorico è possibile che sia stata una trovata finalizzata a rinforzare l’attendibilità di questa attribuzione. Il ricorso all’autorevolezza pitagorica, quale matrice comune per Platone e per Aristotele, costituì uno strumento efficace per coloro che sostenevano l’accordo tra i due grandi filosofi. Non essendo in questa sede possibile approfondire adeguatamente il ‘corpus’ dei trattati pseudo-pitagorici dorici, rimando a: M. Baltes, *Timaios Lokros. Über die Natur des Kosmos und der Seele*, Brill, Leiden 1972; B. Centrone, *The pseudo-Pythagorean...*, *op. cit.*; Cfr. M. Bonazzi, *Eudorus of Alexandria...*, *op. cit.*; A. Ulacco, *The Creation of Authority in Pseudo-Pythagorean Texts and their Reception in Late Ancient Philosophy*, in J. Papy / E. Gielen (eds.), *Falsification and Authority in Antiquity, the Middle Ages and the Renaissance*, Brepols, Turnhout 2016, pp. 1-28; Id., *The Appropriation of Aristotle in the Pseudo-Pythagorean Treatises*, in A. Falcon, *Brill’s Companion to the Reception...*, *op. cit.*, pp. 202-217. Sul rapporto fra Eudoro e gli pseudopythagorici si vedano, W. Theiler, *Philon von Alexandria und der Beginn des kaiserzeitlichen Platonismus*, in K. Flash (hrsg.), *Parusia. Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus. Festgabe für J. Hirshberger*, Frankfurt 1965, pp. 209-210 e J. Dillon, *The Middle Platonists...*, *op. cit.*, pp. 117-121.

contestualizzazione della filosofia di Eudoro d'Alessandria, Moderato di Gades e Numenio di Apamea, hanno contribuito a sostituire la categoria storiografica di neopitagorismo con quella più ampia, che ci sembra comunque più adeguata, di platonismo pitagorizzante³²². La banale constatazione del fatto che gli esponenti di questo tipo di pitagorismo provengano da diversi luoghi dell'impero, costituisce una conferma ulteriore della non coesione del movimento³²³.

Ribadiamo pertanto che con l'uso di questa 'categoria' non pretendiamo di irrigidire un pensiero ben più vasto e complesso, fondamentalmente irriducibile a uno o a pochi tratti essenziali (se non riconoscendo in tutti i 'neopitagorici' una generale tendenza ad assimilare il pitagorismo al platonismo) e che, in ogni caso, sarebbe preferibile riferirsi ai filosofi che costituiscono questa tendenza come a filosofi platonici di orientamento pitagorico.

Fatte queste dovute premesse possiamo ad analizzare alcuni aspetti della filosofia di Eudoro.

Eudoro d'Alessandria nella seconda metà del I sec. a. C. rappresentò, per certi versi, il capostipite di una generazione di filosofi votati al rinnovamento del platonismo³²⁴ al punto da esser stato riconosciuto come 'il padre del medioplatonismo'. Il dibattito su che cosa Eudoro abbia realmente scritto resta tuttora parzialmente aperto. La confusione circa la paternità letteraria di alcune opere attribuite a Eudoro ha dato vita in tempi relativamente lontani a un fenomeno conosciuto con il nome di 'paneudorismo', tra i primi disapprovatori del quale vi fu J. Rist³²⁵. Tale denominazione è dipesa in larga parte dal fatto che la scomparsa dei testi

³²² Cfr. B. Centrone, *Cosa significa essere pitagorico...*, *op. cit.*; Id. *Platonism and Pythagoreanism in Early Empire*, in C.-J. Rowe / M. Schofield (eds.), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge – New York 2000, pp. 559-584; e D.-P. Taormina, *Platonismo e pitagorismo*, in R. Chiaradonna, *Filosofia Tardoantica*, *op. cit.*, pp. 103-127. Fra gli studi più recenti, G. Staab sostiene, al contrario, di poter riconoscere al 'neopitagorismo' un suo ruolo peculiare all'interno del platonismo imperiale; cfr. G. Staab, *Das Kennzeichen des neuen Pythagoreismus innerhalb der kaiserzeitlichen Platoninterpretation: „Pythagoreischer“ Dualismus und Einprinzipienlehre im Einklang*, in M. Bonazzi / J. Opsomer, *The Origins of the Platonic System...*, *op. cit.*, pp. 55-88.

³²³ Fermo restando, però, che la città di Alessandria, rispetto alle altre, riveste un ruolo maggiore rispetto alla nascita e allo sviluppo del 'neopitagorismo'.

³²⁴ Cfr. H. Dörrie, *Der Platoniker Eudoros von Alexandria*, «Hermes» 79 (1944), pp. 25-39 = H. Dörrie, *Plat. Min.*, *op. cit.*, pp. 297-309.

³²⁵ J.-M. Rist, recensione a H. Tarrant (*Scepticism or Platonism? The Philosophy of the Fourth Academy*, Cambridge University Press, Cambridge 1985), in «Phoenix», 40 (1986), pp. 467-469. Anche D.-T. Runia fece notare i rischi dell'assunzione di tale 'pan-Eudoranism'; cfr. Id., *Philo of Alexandria and Timaeus of Plato*, Brill, Leiden 1986.

del filosofo alessandrino piuttosto che determinare il suo oblio ha, al contrario, spinto molti studiosi ad attribuire alla figura di Eudoro un grande numero di scritti e dottrine³²⁶. Eudoro è stato infatti di volta in volta riconosciuto come l'autore di diversi testi quali i trattati pseudo-pitagorici, una *Vita di Pitagora*³²⁷, il commentario anonimo al *Teeteto*³²⁸, il libro II dell'*Anthologium* di Stobeo e perfino considerato come un possibile autore di alcune lettere di Platone³²⁹. Di fatto resta che la produzione letteraria di Eudoro ci è sconosciuta e la ricostruzione del suo pensiero si basa su informazioni pervenuteci di seconda mano. Tramite queste è tuttavia possibile inquadrare Eudoro all'interno del contesto filosofico alessandrino del primo secolo a.C. e, allo stesso tempo, è possibile definire con maggiore precisione gli orientamenti principali che caratterizzavano proprio tale contesto. In questa prospettiva Eudoro appare essere una figura cardine poiché rappresenta in maniera efficace il condensarsi di platonismo e pitagorismo. Probabilmente il ponte tramite cui tale connubio poté costituirsi fu edificato secoli avanti dai primi accademici, i quali già svilupparono l'attitudine retrospettiva di riconoscere le loro dottrine come già presenti nel pitagorismo antico; in particolar modo la dottrina dei due principi (l'Uno e la Diade indefinita), risulta derivare anche da questa particolare operazione³³⁰.

Eudoro si situa, in questo modo, in una particolare intersezione fra platonismo, pitagorismo e dogmatismo protoaccademico, laddove quest'ultimo si fondava, almeno in parte, su un progetto di armonizzazione dei primi due. Va precisato, comunque, che gli innesti della filosofia di Eudoro con quella pitagorica emergono da un confronto con i testi scritti dalla generazione di 'pitagorici' appartenenti con molta probabilità alla prima età imperiale, e non al pitagorismo antico. Le mutue affinità fra i cosiddetti testi pseudo-pitagorici e quanto abbiamo a disposizione circa il pensiero di Eudoro,

³²⁶ Cfr. M. Bonazzi, *Pythagoreanising Aristotle: Eudorus and the systematization of Platonism*, in M. Schofield, *Aristotle, Plato and Pythagoreanism...*, op. cit., pp. 160-186.

³²⁷ Essa è conservata nella *Biblioteca* di Fozio (cod. 249); cfr. W. Theiler, *Philon von Alexandria und der...*, op. cit.

³²⁸ Cfr. H. Tarrant, *The Date of Anonymous 'In Theaetetus'*, «Classical Quarterly», 33 (1983), pp. 161-187. La validità di questa attribuzione è stata messa in discussione da J. Mansfeld, *Two Attributions*, «Classical Quarterly», 41 (1991), pp. 543-544. Cfr. anche G. Bastianini / D. Sedley, *Commentarium in Platonis «Theaetetus»*, in *Corpus dei papiri filosofici greci e latini*, III, Firenze 1995, particul. pp. 251-254, dove è presente anche una discussione relativa all'attribuzione a Eudoro di un dubbio commentario all'Alcibiade platonico (pp. 53-56).

³²⁹ Cfr. P.-T. Keyser, *Orreries, the Date of [Plato] 'letter ii', and Eudoros of Alexandria*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 80 (1998), pp. 241-267. Cfr. Th. Auffret / M. Rashed, *Aristote, Métaphysique A 6, 988A 7-14, Eudore...*, op. cit.

³³⁰ Cfr. Porph. *Vit. Pyth.* 53, p. 61.13-62.1 (Nauck).

hanno sorretto l'ipotesi della datazione 'medioplatonica' del *corpus* pseudo-pitagorico e, allo stesso tempo, hanno contribuito a precisare le finalità di tendenze tipiche degli autori dell'epoca imperiale, come ad esempio quella del ritorno ai *veteres*, a sua volta funzionale alla volontà di ristabilire un platonismo dogmatico³³¹.

Il caso di Eudoro risulta maggiormente emblematico per la comprensione del medioplatonismo nella misura in cui nella figura del filosofo alessandrino confluisce non solo il platonismo, con le sue annesse versioni pitagorizzanti, ma anche una buona porzione di aristotelismo.

Alessandria nel I sec. a.C., oltre ad essere la città più importante per lo studio del pitagorismo³³², fu infatti anche un importante centro per l'esegesi di Aristotele ed Eudoro fu sicuramente lettore di testi aristotelici. La ricezione di Aristotele da parte di Eudoro è conosciuta principalmente attraverso gli scritti di Alessandro d'Afrodisia e Simplicio ma non è del tutto chiaro se e in quale misura egli criticasse le opinioni di Aristotele. La paradigmaticità di Eudoro rispetto al medioplatonismo aumenta proprio in relazione a questo problema poiché la filosofia di età imperiale, in generale, risulta permeata da versioni del platonismo che esibiscono diversi gradi di concordia e discordia con l'aristotelismo³³³. Gli studi più recenti hanno ormai dimostrato che parallelamente al *revival* platonico, che emerge come un tratto caratteristico del medioplatonismo, vi fu anche e un *revival* aristotelico, che ebbe inizio nel I sec. a.C. e non fu legato alla sola attività di redazione degli scritti esoterici da parte di Andronico da Rodi³³⁴ (avvenuta all'incirca nella seconda metà del I. sec. a.C.³³⁵). Sembrerebbe,

³³¹ A tal proposito A. Ulacco scrive: "As Cicero testifies, the appeal to the veteres ('Ancients') at the beginning of the Imperial age became instrumental to rewriting a genealogy, in order to provide justification for a specific, dogmatic interpretation of Plato's dialogues and, therefore, to establish a philosophical identity"; e, ancora, più avanti: "The aim of the pseudo-Pythagoreans was probably very close to the approach adopted by the Platonists of the Post-Hellenistic age: they suggest not just that Plato's philosophy was authoritative but argue, rather, that the source of Plato's philosophy is a source of truth to the very extent that it has an ancient pedigree". Cfr. A. Ulacco, *The creation of Authority...*, *op. cit.*, pp. 7-8. Rimando al medesimo testo per una esaustiva e chiara discussione sull'argomento. Per il riferimento a Cicerone, cfr. *Cic. Ac. Pr.* 14.

³³² Sempre legate alla città di Alessandria furono le vicende che coinvolsero Antioco d'Ascalona e il suo distacco dal suo maestro Filone e il cosiddetto 'Sosus affaire', con il quale si indica la polemica scaturita da parte di Antioco nei confronti della pubblicazione ad Alessandria dei misteriosi 'libri romani' di Filone di Larissa, cosa, questa, che determinò la reazione da parte di Antioco concretizzatasi nella scrittura del 'Sosus'. Cfr. *Cic. Luc.* 11. Si veda J. Glucker, *Antiochus and the Late Academy*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gottingen 1978; C. Brittain, *Antiochus Epistemology*, in D. Sedley, *The Philosophy of Antiochus*, *op. cit.*, pp. 104-130.

³³³ L'argomento dell'accordo fra Platone e Aristotele nel medioplatonismo è affrontato in maniera dettagliata da G. Karamanolis, *Plato and Aristotle in Agreement?...*, *op. cit.*

³³⁴ Per approfondire la questione della ricezione degli scritti aristotelici nel I sec. a.C. segnalo gli studi di: P. Moraux, *Der Aristotelismus...* I, *op. cit.*, pp. 3-94; H. Gottschalk, *Aristotelian Philosophy...*

infatti, che Andronico non fu il primo a mostrare interesse per gli scritti aristotelici. Ad esempio, Aristone e Cratippo, entrambi discepoli di Antioco d'Ascalona, si convertirono alla filosofia peripatetica in un momento in cui la filosofia aristotelica già iniziava a rivestire un peso considerevole³³⁶. Se si considera che l'interesse per la filosofia aristotelica era addirittura presente in Panezio e Posidonio (come è, ad esempio, testimoniato rispettivamente da Cicerone³³⁷ ed Ateneo³³⁸), la storia – che appare a tratti romanzata – delle vicende che concorsero alla sistemazione del *corpus*³³⁹ risulta mostrare uno dei canali di diffusione dell'aristotelismo e non l'unico storicamente ammissibile. Riconosciuta la possibilità di linee di divulgazione alternative dell'aristotelismo, resta il fatto che seppur vi fu nel periodo medioplatonico un generico interesse per l'aristotelismo, non troviamo conferme per stabilire che i testi aristotelici fossero realmente conosciuti e letti dagli autori del tempo. Si tratterebbe infatti per lo più di una conoscenza indiretta di Aristotele (più

art. cit.; J. Barnes, *Roman Aristotle*, *op. cit.*; M. Frede, *Epilogue*, in K. Algra / J. Barnes / J. Mansfeld / M. Schofield (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, pp. 771-797, particul. pp. 772-776. Per una ricapitolazione più aggiornata si vedano: R. W. Sharples, *Peripatetic Philosophy 200 BC to AD 200. An Introduction and Collection of Sources in Translation*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2010, particul. pp. 24-30; R. Chiaradonna, *Interpretazione filosofica e ricezione del corpus. Il caso di Aristotele (100 a.C. – 250 d.C.)*, in L. Del Corso / P. Pecere (a cura di), *Il libro filosofico. Dall'antichità al XXI secolo. Philosophy and the Books. From Antiquity to the XXIth Century*. «Quaestio» 11 (2011), pp. 83-114; M. Hatzimichali, *The Texts of Plato and Aristotle...*, *op. cit.*; Id., *Andronicus of Rhodes and the Construction of the Aristotelian Corpus*, in A. Falcon, *Brill's Companion to the Reception...*, *op. cit.*, pp. 81-100; A. Falcon, *Aristotelianism in the First Century BC*, in *Ivi.*, pp. 101-119; A. Michalewski, *The Reception of Aristotle in Middle Platonism (from Eudorus to Ammonius Saccas)*, in *Ivi.*, pp. 218-237

³³⁵ Va notato che gli studiosi non sono tutti concordi nell'indicare una datazione per l'edizione degli scritti aristotelici da parte di Andronico. Alcuni propendono per una datazione alta, attorno all'80 a.C. (ad esempio, cfr. P. Moraux, *Der Aristotelismus... I*, *op. cit.*, p. 45-58 e H. Gottschalk, *Aristotelian Philosophy...*, *art. cit.*, p. 1095); altri per una bassa, che situa l'impresa editoriale attorno al 30 a.C. (ad esempio, cfr. P. Donini, *L'Aristotelismo nel primo secolo*, «Rivista di filologia e d'istruzione classica», 105 (1977), pp. 237-251 e J. Barnes, *Roman Aristotle*, *op. cit.*, pp. 21-23.

³³⁶ Cfr. Philod. *Acad. Hist.* col. 35.11-16; P. Moraux, *Der Aristotelismus... I*, *op. cit.*, p. 57; M. Frede, *Epilogue*, *op. cit.*, p. 774. Cfr. anche Cic. *De fin.* V. Sull'aristotelismo di Aristone e Cratippo rinvio a R. Chiaradonna, *Interpretazione filosofica...*, *op. cit.*, pp. 85-91. Cfr. anche H. Gottschalk, *The Earliest Aristotelian Commentators*, *art. cit.*

³³⁷ Cfr. Cic. *De Fin.* IV.79. Cfr. anche Philod. *Acad. Hist.* col. 61.3-7 secondo il cui *Index Stoicorum*, Panezio era filoaristotelico e abbastanza incline a sacrificare dogmi stoici a favore di dottrine aristoteliche, e Diog. Laert. *Vit. Phil.* VII.142, il quale riporta che Panezio accettò la teoria aristotelica dell'eternità del mondo.

³³⁸ Cfr. Athen. *Deipn.* 3 a-b.

³³⁹ Mi riferisco alla ricostruzione basata sui passi di Strabone (cfr. Strab. 13, 1, 54) e di Plutarco (cfr. Plut. *Sull.* 26, 1-2), secondo la quale le opere acroamatiche di Aristotele furono lasciate in eredità da Teofrasto a Neleo; costui avrebbe portato i manoscritti in Asia Minore, i quali, dopo esser rimasti nascosti a lungo, intorno al 100 a.C., furono acquistati dal grammatico Apellicone di Teo che li riportò ad Atene. Nell'86 a.C., in seguito all'assedio della città da parte delle sue truppe, Silla se ne sarebbe impadronito trasferendoli a Roma. Qui, furono sottoposti al lavoro del grammatico Tirannione che ne operò delle copie; Andronico di Rodi, infine, ne curò l'edizione.

specificamente di teorie aristoteliche) che avveniva di seconda mano e quindi non di letture dirette del *corpus* aristotelico. Resta inoltre appurato che l'impresa editoriale del peripatetico Andronico contribuì in maniera fondamentale alla circolazione dei testi aristotelici.

Ciò che ci preme sottolineare è che nel primo secolo a.C. in generale, e in particolare nell'*entourage* di Eudoro d'Alessandria, la ricezione del platonismo correva di pari passo con la lettura di alcuni testi di Aristotele. In un simile quadro la figura di Antioco d'Ascalona risulta particolarmente significativa perché è plausibile ritenere che fu proprio lui ad aver mostrato un interesse per la filosofia di Aristotele senza che ciò invalidasse l'orientamento filosofico platonico al quale egli era votato. Al contrario, l'adesione alla filosofia peripatetica da parte dei suoi allievi Aristone e Cratippo è possibile che non fosse recepita in maniera negativa e che costituisse per certi versi una flessione naturale, o quantomeno concepibile, di un ambiente già permeato di aristotelismo, probabilmente proprio a causa degli interessi di Antioco³⁴⁰. Purtroppo non siamo a conoscenza di quali opere Antioco leggesse ma il suo interesse per Aristotele (e per Teofrasto) è fuori discussione, benché la sua ricezione di Aristotele sia maggiormente affine a una modalità che si potrebbe definire più 'tardo-ellenistica' che propriamente 'medioplatonica', o comunque conforme ai metodi specifici del platonismo imperiale, come ad esempio, quello dell'attività di commento ai testi³⁴¹.

Se l'ambiente culturale nel quale si è sviluppata la filosofia del pensatore alessandrino si lascia descrivere secondo le linee generali che si è tentato di tracciare, Eudoro costituisce a buon ragione una figura rappresentativa per ciò che sarà il *modus operandi* degli autori medioplatonici, almeno per quelli che si collocano fino al secondo secolo d.C.³⁴². Nonostante le opinioni più o meno contrastanti di alcuni

³⁴⁰ Per maggiori dettagli si veda la discussione contenuta in R. Chiaradonna, *Interpretazione filosofica...*, *op. cit.*, pp. 86-88. Su Antioco mi limito a segnalare i seguenti studi: J. Glucker, *Antiochus and the Late Academy*, *op. cit.*; J. Barnes, *Antiochus of Ascalon*, in M. Griffin / J. Barnes (eds.), *Philosophia Togata, I: Essays on Philosophy and Roman Society*, Oxford 1989, pp. 51-96; D. Sedley, *The Philosophy of Antiochus*, *op. cit.*

³⁴¹ Sulla questione della conoscenza degli scritti aristotelici da parte di Antioco, cfr. R. Chiaradonna, *Medioplatonismo e aristotelismo*, *art. cit.*, p. 426.

³⁴² Il secondo secolo d.C. presenta infatti alcune novità rispetto alle direttive generali grossomodo condivise negli autori dei due secoli precedenti. Il rapporto dei filosofi nei confronti di Aristotele costituisce molto probabilmente una di queste novità. Ad esempio, in questo secolo, sorgono nuove ostilità nei confronti di Aristotele (come è dimostrato dai filosofi Attico, Lucio e Nicostrato) e, in generale, la questione del possibile accordo fra Platone e Aristotele emerge in tutta la sua portata,

studiosi, si può ritenere che Eudoro fosse estraneo a una modalità di ricezione dell'aristotelismo filtrata dall'idea che i due 'sistemi' fossero inconciliabili e tesa a dimostrare l'inconsistenza delle teorie aristoteliche³⁴³. Con ciò si intende suggerire che Eudoro, pur essendo platonico, laddove muoveva critiche ad Aristotele è probabile che lo facesse in maniera non polemica e probabilmente con finalità semplicemente restrittive o correttive.

Alcuni studiosi hanno avanzato l'ipotesi — piuttosto improbabile — che Eudoro sia stato a tutti gli effetti un allievo diretto di Antioco³⁴⁴. Scartata questa possibilità, ciò che però ci interessa è il fatto che Cratippo e Aristone (certamente allievi di Antioco), aderirono alla filosofia peripatetica senza destare troppo scalpore. Questo fatto costituirebbe del materiale sufficiente per ammettere che anche nei confronti di Eudoro, come si presume fosse già accaduto per Cratippo e Aristone, sia valso un atteggiamento analogamente elastico e di ampie vedute. Ciò consentirebbe di confermare che 'platonismo' e 'aristotelismo' nel primo secolo a.C. (e plausibilmente anche nel primo secolo d.C.), non erano considerati come orientamenti filosofici fondamentalmente antitetici. È probabile che Eudoro non ebbe un atteggiamento maldisposto nei confronti di Aristotele; piuttosto egli mostrò un interesse per la filosofia aristotelica finalizzato a una sua possibile integrazione con il platonismo (che comunque restava l'orientamento filosofico di Eudoro), e con lo scopo di accordare entrambe alla filosofia pitagorica (considerata come la matrice del platonismo stesso)³⁴⁵. Ad ogni modo è bene ribadire che seppur Eudoro e, più limitatamente Antioco, mostrano un interesse in Aristotele, la loro conoscenza dei testi e la relativa comprensione della filosofia aristotelica fu comunque limitata. Nel più ampio

anche polemica. Segnalo a tal proposito l'edizione dei testi tradotti e commentati (tutti relativi a filosofi del secondo secolo d.C.) di A. Gioè, *Filosofi medioplatonici del II secolo d.C....*, *op. cit.*

³⁴³ Cfr. ad esempio, cfr. H. Dörrie, *Plat. Min., op. cit.*, p. 301; M. Baltes / H. Dörrie, *Der Platonismus in der Antike...*, III, *op. cit.*, p. 256 (l'autore si esprime a favore dell'ostilità di Eudoro nei confronti di Aristotele; nello specifico, Eudoro sarebbe in polemica con la dottrina delle categorie aristotelica). G. Karamanolis vede in Eudoro il precursore di tesi che verranno impiegate da platonici posteriori al fine di contrastare Aristotele. Cfr. G. Karamanolis, *Plato and Aristotle in Agreement?...*, *op. cit.*, p. 83.

³⁴⁴ H. Dörrie ritiene che Eudoro fosse certamente un uditor di Antioco. Cfr. H. Dörrie, *Der Platoniker Eudoros...*, *op. cit.*, p. 298. Cfr. anche la discussione contenuta in J. Gucker, *Antiochus...*, *op. cit.*, pp. 90-97 e J. Dillon, *The Middle Platonists...*, *op. cit.*, p. 62 (che definisce Eudoro come un 'possible pupil' di Antioco). Sull'eredità di Antioco ad Alessandria, cfr. C. Lévy, *Other Followers of Antiochus*, in D. Sedley, *The Philosophy of Antiochus*, *op. cit.*, pp. 209-306 e M. Bonazzi, *Antiochus and Platonism*, in *Ivi*, pp. 307-333.

³⁴⁵ Giungo a tale conclusione avvalendomi anche delle analisi di R. Chiaradonna dedicate a questo tema e con le quali mi trovo fondamentalmente in accordo. Cfr. soprattutto R. Chiaradonna, *Autour d'Eudore: Les débuts de l'exégèse des catégories...*, *op. cit.*, pp. 89-111.

panorama medioplatonico, Eudoro potrebbe perfino costituire un caso isolato di conoscenza di Aristotele, che comunque era confinato alla conoscenza delle *Categorie* e probabilmente di qualche libro della *Metafisica*. Per questi motivi Eudoro non può rappresentare un fattore indicativo di una più estesa conoscenza di Aristotele nella scuola alessandrina³⁴⁶.

Detto tutto ciò e introdotte le linee generali sulla base delle quali riteniamo che il pensiero di Eudoro si sia sviluppato, passiamo a un più attento esame delle sue dottrine. Poggeremo le argomentazioni a seguire su alcuni passi ricavati dalle testimonianze di Alessandro d'Afrodizia e di Simplicio. Si è scelto di analizzare in particolare questi testi perché in essi sembrerebbe essere manifestata la concezione di Eudoro relativa allo statuto dei principi³⁴⁷.

Alessandro d'Afrodizia, in un passo del suo commento alla *Metafisica*, attribuisce a Eudoro l'attività di correzione del testo aristotelico. Esso concerne l'esposizione della dottrina dei principi platonica contenuta in *Metafisica* I 6, 988 a 10-11. Il passo di Alessandro è il seguente:

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

³⁴⁶ Per i rapporti con l'aristotelismo si veda soprattutto lo studio di R. Chiaradonna, *Platonist Approaches to Aristotle...*, *op. cit.*, pp. 28-52.

³⁴⁷ Per tutti i testi di Eudoro seguo l'edizione di C. Mazzei, *Raccolta e Interpretazione delle testimonianze e dei frammenti del medioplatonico Eudoro di Alessandria. Parte prima: testo e traduzione delle testimonianze e dei frammenti sicuri. Parte seconda: testo e traduzione delle testimonianze non sicure*, «Rivista di filosofia neo-scolastica», 77 (1985), pp. 197-209; 535-555. Segnalo inoltre la recente edizione, con traduzione e commento, a cura di E. Vimercati, *Medioplatonici...*, *op. cit.*, in particolare su Eudoro, cfr. pp. 65-139.

Aspasio riferisce che quello è il testo più antico, mentre questo è quello in seguito corretto, e ben adattato, da Eudoro.³⁴⁸

Come risulta dalla testimonianza di Alessandro, Eudoro fu lettore della *Metafisica* di Aristotele. Th. Auffret e M. Rashed, in un loro recente studio, hanno suggerito la possibilità che Eudoro avesse prodotto un'edizione del primo libro della *Metafisica*, con il 'solito' fine di integrare l'aristotelismo al pitagorismo³⁴⁹. Ad ogni modo, sia che Eudoro avesse in mente un'edizione del testo aristotelico oppure no, abbiamo la prova che egli fu un attento studioso della *Metafisica* (almeno del primo libro). Sulla scorta di quanto riportato da Alessandro, Eudoro sarebbe intervenuto sul testo con l'intenzione di emendarlo. Il passo è probabilmente corrotto in alcuni punti e, in generale, presenta alcuni problemi di interpretazione³⁵⁰. P. Moraux ha dedicato un importante studio all'interpretazione di questo testo mostrando i vari chiarimenti e le eventuali obiezioni rispetto ai diversi modi di intenderlo, con particolare attenzione alle varianti terminologiche apportate al testo³⁵¹.

Dal testo di Alessandro si ricava una precisa posizione: Eudoro avrebbe emendato il testo di Aristotele in modo tale che, grazie alla sua correzione, risultasse che Aristotele avesse attribuito a Platone una posizione molto simile a quella attribuita (da Eudoro) ai Pitagorici, con un principio (l'Uno) che è a sua volta causa di

³⁴⁸ Cfr. Alex. Aphr. *In Arist. Metaph.*, p. 58, 25-59, 8= T. 2 Mazzarelli: “ ‘Υφ’ ἡμῶν δὲ ζητοῦνται αἱ ἀρχαὶ καὶ τὰ αἷτια τῶν ὄντων. περὶ μὲν οὖν τῶν ἀρχῶν ταῦτα εἴρηται Πλάτωνι. <φανερὸν δὲ ἐκ τῶν εἰρημένων ὅτι δυοῖν αἰτίαι ἐστὶ μόνον κεχρημένος> τῶν τεσσάρων αἰτίων ὧν ἐξέθετο οὗτος τοῖς δύο φησὶ κεχρησθαι Πλάτωνα, τῆ τε ὑλικῆ καὶ τῆ κατὰ τὸ εἶδος· τὰ γὰρ εἶδη καὶ αἱ ιδέαι αὐτῶ τοῦ εἶδους εἰσι παρεκτικαὶ αἰτίαι, ὡσπερ οὖν καὶ αὐτοῖς πάλιν τοῖς εἶδεσι καὶ ταῖς ιδέαις τὸ ἐν αἷτιον τοῦ εἶδους· ἢ γὰρ δυὰς ὕλης ἐν αὐτοῖς ἐπέχει λόγον. φέρεται ἐν τισὶ γραφῆ τοιαύτη “τὰ γὰρ εἶδη τοῦ τί ἐστὶν αἷτια τοῖς ἄλλοις, τοῖς δὲ εἰδόσι τὸ ἐν καὶ τῆ ὕλη”. καὶ εἴη ἂν δι’ αὐτῆς λεγόμενον ἔτι τοῖς οὐκ εἰδόσι τὴν Πλάτωνος δόξαν τὴν περὶ τῶν ἀρχῶν ὅτι τὸ ἐν καὶ ἡ ὑποκειμένη ὕλη ἀρχαὶ καὶ ὅτι τὸ ἐν καὶ τῆ ιδέα αἷτιον τοῦ τί ἐστὶν. ἀμείνων μέντοι ἡ πρώτη γραφῆ ἢ δηλοῦσα ὅτι τὰ μὲν εἶδη τοῖς ἄλλοις τοῦ τί ἐστὶν αἷτιον, τοῖς δὲ εἶδεσι τὸ ἐν. ἱστορεῖ δὲ Ἀσπάσιος ὡς ἐκείνης μὲν ἀρχαιοτέρας οὔσης τῆς γραφῆς, μεταγραφείσης δὲ ταύτης ὕστερον ὑπὸ Εὐδώρου καὶ εὐαρμόστου ”.

³⁴⁹ Cfr. Th. Auffret / M. Rashed, *Aristote, Métaphysique A 6, 988A 7-14, Eudore..., op. cit.*

³⁵⁰ Ad esempio la frase “τὰ γὰρ εἶδη τοῦ τί ἐστὶν αἷτια τοῖς ἄλλοις, τοῖς δὲ εἰδόσι τὸ ἐν καὶ τῆ ὕλη” risulta dalla modifica (accolta dalla maggior parte degli studiosi) operata da Bonitz il quale sostituì εἰδόσι all'originale εἶδεσι. In questo modo, il ‘τοῖς ἄλλοις’ è riferito ‘agli altri’, ossia a ‘quelli che non sanno’. Mantendendo l’ ‘εἶδεσι’, il ‘τοῖς ἄλλοις’ si riferirebbe alle cose che derivano la forma dalle idee e la frase si tradurrebbe nel modo seguente: «infatti le idee sono causa formale per le altre cose, per le idee è l'Uno e anche per la materia». Cfr. G. Calvetti, *Eudoro d'Alessandria: medioplatonismo e neopitagorismo nel I secolo a.C.*, «Rivista di filosofia neo-scolastica» 69 (1977), pp. 3-19 e M. Bonazzi, *Eudoro di Alessandria alle origini del platonismo imperiale*, in M. Bonazzi / V. Celluprica, *L'eredità platonica...*, op. cit., pp. 115-160, particul. pp. 144-152.

³⁵¹ Cfr. P. Moraux, *Eine Korrektur des Mittelplatonikers Eudoros zum Text der ‘Metaphysik’ des Aristoteles*, in R. Stiehl / H.-E. Stier (hrsgg.), *Beiträge zur Alten Geschichte und deren Nachleben. Festschrift für Franz Altheim zum 6.10.1968*, Berlin 1969, pp. 492-504.

una coppia di altri principi³⁵². Proprio gli studi di P. Moraux hanno messo in discussione tale interpretazione, avendo sostanzialmente mostrato la debolezza di alcune tesi vi sottendono. La più grave obiezione che Moraux mosse riguarda i due pronomi ‘ταύτης’ e ‘ἐκείνης’³⁵³. Nel brano di Alessandro d’Afrodisia troviamo infatti che egli esprime un giudizio relativamente ai due testi (o versioni del testo), attribuendo una delle due a Eudoro. Alessandro aggiunge, appoggiandosi su Aspasio, che ‘quella’ (ἐκείνης) lezione sarebbe la più antica: verosimilmente riferendosi all’originale testo di Aristotele, mentre ‘questa’ (ταύτης) lezione, coincide con il testo in seguito modificato da Eudoro. Alessandro, inoltre, si esprime in merito al valore di queste due ‘lezioni’ reputando migliore (ἀμείνων) la prima versione (ἡ πρώτη γραφή).

P. Moraux propose di scambiare fra loro i termini ‘ταύτης / ἐκείνης’ in modo tale da riferire il ‘ταύτης’ alla prima lezione e facendo sì che ad Eudoro non fosse attribuita la variante del testo quanto invece proprio il primo testo, che sarebbe stato ripristinato in maniera corretta grazie al suo intervento emendativo³⁵⁴. In tal modo l’operazione sul testo da parte di Eudoro consisterebbe nell’aver corretto l’εἰδῶσι (59,1) che probabilmente era usuale trovare nei manoscritti precedenti a Eudoro, reinserendo l’originario εἶδεσι. In questo modo Moraux scansava l’ipotesi che Eudoro avesse apportato un cambiamento arbitrario al dettato del testo originale³⁵⁵.

Ora, quale che sia l’interpretazione più corretta fra le due, alcune plausibili conseguenze possono essere comunque tratte: Eudoro, per quanto ne conoscesse, fu un attento lettore di Aristotele; egli piuttosto che criticare Aristotele aveva l’interesse di dedurre dalle sue dottrine le possibili congiunzioni con la filosofia pitagorico-platonica; proprio nel testo della *Metafisica*, probabilmente Eudoro ravvisò riferimenti alla dottrina pitagorica (e platonica) dei due livelli di causalità, uno immanente riguardante gli elementi ultimi (o primi) e l’altro trascendente riguardante il divino.

³⁵² Cfr. M. Bonazzi, *Eudoro di Alessandria alle origini...*, *op. cit.*, p. 146.

³⁵³ Cfr. P. Moraux, *Eine Korrektur...*, *op. cit.*, pp. 500-501.

³⁵⁴ Si vedano le osservazioni di G. Calvetti, *Eudoro d’Alessandria: medioplatonismo...*, *op. cit.*, pp. 16-17.

³⁵⁵ M. Bonazzi in merito alle conseguenze della proposta di Moraux scrive: «Complessivamente, dunque, l’analisi di Moraux delinea un quadro radicalmente differente: precedentemente Eudoro figurava come un lettore senza scrupoli della *Metafisica* che non aveva avuto esitazioni a modificare il dettato del testo per ritrovare in esso conferma delle sue tesi; successivamente appare invece come un lettore attento e filologicamente preparato, capace di interventi appropriati». Cfr. M. Bonazzi, *Eudoro di Alessandria alle origini...*, *op. cit.*, p. 148.

La testimonianza di Alessandro risulta più chiara se integrata con la lettura di un altro importante passo che probabilmente costituisce la testimonianza più significativa per quel che concerne la dottrina dei principi di Eudoro. Esso è contenuto nel commento alla *Fisica* di Aristotele ad opera del neoplatonico Simplicio.

Vale la pena di riportare il passo per intero:

E i Pitagorici, invece, non solo delle realtà fisiche, bensì anche di tutti gli enti in quanto tali, dopo l'uno, che dicevan principio di tutte le cose, ponevano come principi secondari ed elementari i contrari, e ad essi, che non sono più principi in senso proprio, subordinavano anche le due serie. Su questo argomento Eudoro scrive quanto segue: « Nel significato più elevato (κατὰ τὸν ἀνωτάτω λόγον) bisogna dire che i Pitagorici affermano che principio di tutte le cose è l'Uno (τὸ ἐν ἀρχὴν τῶν πάντων); in un secondo significato essi dicono, invece, che i principi delle realtà sono due, l'Uno e la natura contraria all'Uno (κατὰ δὲ τὸν δεύτερον λόγον δύο ἀρχὰς τῶν ἀποτελουμένων εἶναι, τό τε ἐν καὶ τὴν ἐναντίαν τούτῳ φύσιν). Di tutte le cose concepite come contrarie, quella buona è subordinata all'Uno, quella cattiva è subordinata alla natura che gli si contrappone. Perciò, questi ultimi non sono neppure principi universali, secondo costoro: infatti, se uno è principio di certe cose, l'altro di certe altre, essi non sono principi comuni di tutte le cose come l'Uno ».

E di nuovo: « Perciò, dice, anche per un altro verso i Pitagorici hanno affermato che l'Uno è principio di tutte le cose, in quanto da lui deriverebbero sia la materia sia gli enti tutti. E dicevano che questo principio è anche il Dio supremo (τοῦτο δὲ εἶναι καὶ τὸν ὑπεράνω θεόν) ».

E del resto trattandone con precisione, Eudoro dice che essi pongono come principio l'Uno, e afferma che dall'Uno derivano gli elementi, ai quali essi attribuiscono molti nomi. Egli dice infatti: « Affermo, dunque, che i seguaci di Pitagora ammettono, sì, l'Uno come principio di tutte le cose, ma, per un altro verso, fanno intervenire gli elementi supremi che sono due. Essi chiamano questi due elementi con molti nomi: uno di essi, infatti, viene chiamato “ordinato, definito, conoscibile, maschio, dispari, destro, luce”, l'altro, contrario a questo, “disordinato, indeterminato, inconoscibile, femmina, sinistro, pari, tenebra”, Cosicché come principio è posto l'Uno (ὡς μὲν ἀρχὴ τὸ ἐν), come elementi l'Uno e la Diade indeterminata (ὡς δὲ στοιχεῖα τὸ ἐν καὶ ἡ ἀόριστος δυάς), pur essendo entrambi gli Uno, a loro volta, dei principi. Ed è chiaro che altro è l'Uno principio di tutte le cose, ed altro è l'Uno che si contrappone alla Diade, e che essi chiamano anche

Monade (καὶ δῆλον ὅτι ἄλλο μὲν ἐστὶν ἐν ἡ ἀρχὴ τῶν πάντων, ἄλλο δὲ ἐν τῷ τῆ δυάδι ἀντικείμενον, ὃ καὶ μονάδα καλοῦσιν) ».³⁵⁶

Simplicio riporta *verbatim* il pensiero di Eudoro per mezzo di una triplice citazione. Da questa testimonianza gli studiosi hanno giustamente dedotto il tentativo da parte del filosofo alessandrino di interpretare il pitagorismo in senso monistico. Certamente, come si è più volte ripetuto, l'interesse di Eudoro per il pitagorismo fu molto forte ma, sebbene i pitagorici siano espressamente menzionati da Simplicio, Eudoro espone in questo caso una dottrina dei principi che non risulta essere precisamente in linea con il pitagorismo antico, o comunque non senza ammettere alcune difficoltà.

Il pitagorismo al quale Eudoro si riferisce è piuttosto affine al materiale pitagorico che fu rielaborato e in parte stravolto dai principali esponenti dell'Accademia, Speusippo e Senocrate in particolare³⁵⁷. D'altronde non è nemmeno corretto ritenere che gli accademici fossero il solo riferimento di Eudoro perché il suo referente principale resta pur sempre Platone. Sussistono, infatti, pochi dubbi riguardo al fatto che Eudoro abbia ripreso la dottrina della coppia di principi Uno-Diade dagli accademici, ma il fatto che egli abbia sottoposto questa dottrina, sostanzialmente dualistica, a quella che vede un principio unico (Uno-Dio) sovrastante la coppia Uno (o Monade)-Diade, mostra quanto egli risentisse in misura maggiore della lettura del *corpus* platonico. Sulla scorta di simili considerazioni M. Bonazzi ne conclude

³⁵⁶ Cfr. Simpl. *In Phys.* 181,7-30= fr. 3, 4, 5 Mazzarelli: “Καὶ οἱ Πυθαγόρειοι δὲ οὐ τῶν φυσικῶν μόνων ἀλλὰ καὶ πάντων ἀπλῶς μετὰ τὸ ἓν, ὃ πάντων ἀρχὴν ἔλεγον, ἀρχὰς δευτέρας καὶ στοιχειώδεις τὰ ἐναντία ἐτίθεσαν, αἷς καὶ τὰς δύο συστοιχίας ὑπέταπτον οὐκέτι κυρίως ἀρχαῖς οὖσαις. γράφει δὲ περὶ τούτων ὁ Εὐδώρος τάδε· “κατὰ τὸν ἀνωτάτω λόγον φατέον τοὺς Πυθαγορικοὺς τὸ ἐν ἀρχὴν τῶν πάντων λέγειν, κατὰ δὲ τὸν δευτέρον λόγον δύο ἀρχὰς τῶν ἀποτελουμένων εἶναι, τὸ τε ἐν καὶ τὴν ἐναντίαν τούτῳ φύσιν. ὑποτάσσεται δὲ πάντων τῶν κατὰ ἐναντίωσιν ἐπινοουμένων τὸ μὲν ἀστεῖον τῷ ἐνί, τὸ δὲ φαῦλον τῆ πρὸς τοῦτο ἐναντιουμένη φύσει. διὸ μὴδὲ εἶναι τὸ σύνολον ταύτας ἀρχὰς κατὰ τοὺς ἀνδρας. εἰ γὰρ ἡ μὲν τῶνδε ἢ δὲ τῶνδὲ ἐστὶν ἀρχή, οὐκ εἰσὶ κοινὰ πάντων ἀρχαὶ ὡσπερ τὸ ἓν”. καὶ πάλιν “διὸ, φησί, καὶ κατ' ἄλλον τρόπον ἀρχὴν ἔφασαν εἶναι τῶν πάντων τὸ ἓν, ὡς ἂν καὶ τῆς ὕλης καὶ τῶν ὄντων πάντων ἐξ αὐτοῦ γεγεννημένων. τοῦτο δὲ εἶναι καὶ τὸν ὑπεράνω θεόν”. καὶ λοιπὸν ἀκριβολογούμενος ὁ Εὐδώρος ἀρχὴν μὲν τὸ ἐν αὐτοὺς τίθεσθαι λέγει, στοιχεῖα δὲ ἀπὸ τοῦ ἐνὸς γενέσθαι φησὶν, ἃ πολλοῖς αὐτοὺς ὀνόμασιν προσαγορεύειν. λέγει γάρ· “φημί τοίνυν τοὺς περὶ τὸν Πυθαγόραν τὸ μὲν ἐν πάντων ἀρχὴν ἀπολιπεῖν, κατ' ἄλλον δὲ τρόπον δύο τὰ ἀνωτάτω στοιχεῖα παρεισάγειν. καλεῖν δὲ τὰ δύο ταῦτα στοιχεῖα πολλαῖς προσηγορίαις· τὸ μὲν γὰρ αὐτῶν ὀνομάζεσθαι τεταγμένον ὠρισμένον γνωστὸν ἄρρεν περιττὸν δεξιὸν φῶς, τὸ δὲ ἐναντίον τούτῳ ἄτακτον ἀόριστον ἄγνωστον θῆλυ ἀριστερὸν ἄρτιον σκότος, ὡστε ὡς μὲν ἀρχὴ τὸ ἓν, ὡς δὲ στοιχεῖα τὸ ἐν καὶ ἡ ἀόριστος δυάς, ἀρχαὶ ἄμφω ἐν ὄντα πάλιν. καὶ δῆλον ὅτι ἄλλο μὲν ἐστὶν ἐν ἡ ἀρχὴ τῶν πάντων, ἄλλο δὲ ἐν τῷ τῆ δυάδι ἀντικείμενον, ὃ καὶ μονάδα καλοῦσιν”.

³⁵⁷ Cfr. M. Bonazzi, *Eudoro di Alessandria alle origini...*, op. cit., pp. 121-122 e lo studio di W. Burkert, *Lore and Science*, op. cit., particul. pp. 53-83.

giustamente che: «il legame di Eudoro con la tradizione accademica (e pitagorica) consiste allora più nella ripresa di un bagaglio concettuale e terminologico che nel tentativo di riprodurre fedelmente la dottrina»³⁵⁸.

Se dunque il punto di riferimento fondamentale per Eudoro sono gli scritti platonici, i dialoghi con i quali egli si confronta sembrano essere soprattutto il *Timeo* e *Filebo*. In particolare, sono riscontrabili a livello concettuale e terminologico delle congiunzioni fra la dottrina di Eudoro e il *Timeo* platonico³⁵⁹.

Eudoro, nel testo riportato da Simplicio distingue due livelli metafisici: quello del principio primo (l'Uno), e quello dei due 'elementi supremi' (Uno-Monade e Diade indeterminata). Dal testo è piuttosto evidente che questi due livelli coincidono con altrettanti livelli di causalità, ma non è chiaro a che tipo di causalità essi corrispondano, né se – come sembrerebbe logicamente inevitabile – questi due tipi di causalità si definiscano in base a rispettive distinte modalità causali.

Il testo offre spunti per una possibile soluzione nella misura in cui la differenza fra i due piani di principi, o piani metafisici, ci sembrano delinearsi sulla base della differenza che intercorre fra i due termini 'principio' (ἀρχή) e 'elemento' (στοιχείον), entrambi presenti nel testo di Eudoro³⁶⁰. Nel testo viene più volte ribadito che principio di tutte le cose che sono è l'Uno (τὸ ἐν ἀρχῇ τῶν πάντων, 11.11, 21-23), mentre l'Uno e ciò che gli si contrappone, ossia la Diade, costituiscono gli elementi supremi (τὰ ἀνωτάτω στοιχεία, 1.23). Dall'impiego della distinzione fra i due termini con i quali Eudoro denomina i due principi, emerge un impianto metafisico il quale suggerisce che vi è un solo principio (ἀρχή) nel senso stretto del termine, ma anche che, allo stesso tempo, sussiste una coppia di principi, meglio

³⁵⁸ Cfr. M. Bonazzi, *Eudoro di Alessandria alle origini...*, op. cit., cit. p. 123.

³⁵⁹ Per approfondimenti sul tema rimando a H. Dörrie, *Der Platoniker Eudoros...*, op. cit., e a M. Bonazzi, *Eudoro e il 'Timeo di Platone (a proposito di Simpl. 'In Phys.', p. 181, 7-30)*, in F. Calabi (a cura di), *Arrhetos Theos. L'ineffabilità del primo principio nel medio platonismo*, ETS, Pisa 2002, pp. 11-34 (= «Hyperboreus», 8 [2002], pp. 159-179). Sembra, inoltre, che il *Timeo* sia stato commentato da Eudoro; una citazione di questo lavoro è riportata da Plutarco, cfr. *Plut. De an. proc.* 1112B-1030C.

³⁶⁰ La prima occorrenza medioplatonica dell'endiadi 'ἀρχή καὶ στοιχείον' è presente proprio nel passo di Eudoro in esame. Cfr. M. Balthes / H. Dörrie, *Der Platonismus in der Antike. IV. Die philosophische Lehre des Platonismus* (I), Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad-Cannstatt 1996, pp. 473-477. Essa è presente anche in Plutarco laddove definisce Uno e Diade come 'ἀνώταται ἀρχαί' chiarendo che il ruolo della Diade (indicata come στοιχείον di ogni ἀμορφία e ἀταξία) non è quello elemento strutturale ma causa produttiva e principio (cfr. *Plut. Def. Orac.* 428 E-F; cfr. anche *Plat. quaest.* III 1001 F-1002 A). Chiariamo sin da subito però che Eudoro utilizza il termine 'elemento' riferendosi alla Monade e alla Diade nel senso aristotelico del termine e non alla maniera 'elementarista', cioè come un punto è elemento di una figura; per ulteriori chiarimenti, cfr. M. Bonazzi, *Eudoro di Alessandria alle origini...*, op. cit.

definiti come elementi (στοιχεῖα), i quali concorrono alla causalità prima esercitata dal principio³⁶¹. In che modo però vi concorrono? Nonostante il testo non chiarisca questo punto, si può reputare sensato che tale concorso consista di un certo qual tipo di operatività che si distingue dalla causalità di tipo ‘formale’ che l’Uno esercita a monte su tutta la gerarchia ontologica. In altre parole, nel ‘sistema’ di Eudoro si darebbe un solo principio causale, ovvero l’Uno, ma accanto ad esso compare un altro Uno, il quale è sì principio ma in una maniera diversa rispetto all’Uno. Il secondo Uno, detto anche Monade – probabilmente per permettere che esso fosse distinto anche nominalmente dal primo – si distingue concretamente per il fatto di essere contrario, o contrapposto, alla Diade. Tale contrapposizione che si instaura fra gli elementi supremi li pone in un livello ‘ontologico’ e metafisico diverso rispetto al livello sommo del primo Uno e tale differenziazione di piani determina e implica una differenza di grado fra i due livelli causali. In altre parole, si darebbero due livelli di causalità a loro volta derivati da due piani di principi. Il secondo Uno agirebbe solamente in concomitanza con la Diade cui esso si contrappone, determinando una sorta di causalità efficiente; mentre la struttura generale del sistema sarebbe garantita dalla causalità prima (di tipo formale) del primo Uno.

La dottrina di Eudoro, così profilata, si avvicina molto alla maniera in cui Speusippo concepì il principio ‘Uno’³⁶². Riteniamo infatti che in entrambi gli autori sia presente, in maniera più o meno consapevole, la volontà di conferire al principio primo uno stato, e di conseguenza anche uno statuto, che fosse quanto più possibilmente inerte e indipendente. Come si è ampiamente argomentato nella sezione precedente, Speusippo aveva esplicitato il suo rifiuto ad accordare alla natura del

³⁶¹ Sulla distinzione fra ἀρχαί e στοιχεῖα cfr. Arist. *Metaph.* Λ 1014 a26-b15, 1070 b 22-26 e 1071a; *De Gen. et Corr.* II. 9. In particolare, quanto affermato da Aristotele (*Metaph.* Λ) sulla distinzione in ἀρχή e στοιχείον a partire dalle loro funzioni causali, potrebbe stare alla base della teoria dei principi di Eudoro. Un’altra testimonianza è di Diogene Laerzio il quale riferisce che tale distinzione era presente nel pensiero stoico, in particolar modo in Crisippo: cfr. Diog. Laert. *Vit. Phil.*, VII.135 (=SVF II.180; cfr. anche I 85, II.299, 408). Il parallelo fra Eudoro e gli stoici circa questa differenza funziona se si calcola la distinzione stoica fra i due fuochi: il πῦρ τεχνικόν, che è un θεός e si identifica con il principio ‘ἀρχή’, e il πῦρ ἄτεχνον che rappresenta uno dei quattro στοιχεῖα creati a loro volta dal primo principio. Per questa dottrina cfr. Diog. Laert. *Vit. Phil.*, VII.136, 7.142 (=SVF I.102); Aet. *Plac.*, I.7.33 (DDG, p.306=SVF II.1027); Ar. Did. fr. 38 e Cic. *De Nat. Deor.* 2.41. Per una discussione sulla distinzione fra principio e elemento nel pensiero stoico rimando a M. Lapidge, *Ἀρχαί and στοιχεῖα: A problem in Stoic Cosmology*, in «Phronesis», 18 (1973), pp. 240-278. Sul rapporto fra Eudoro e lo stoicismo, cfr. M. Bonazzi, *Eudoro di Alessandria alle origini...*, op. cit., pp. 127-144 e Id., *Eudorus of Alexandria...*, op. cit., pp. 392-397.

³⁶² Cfr. A.-J. Festugière, *La révélation d’Hermès Trismégiste*, IV, *Le Dieu inconnu et la gnose*, J. Gabalda et Cie, Paris 1954, particul. pp. 18-31.

principio qualsiasi tipo di determinazione assiologica³⁶³. Nonostante Eudoro non lo affermi negli stessi termini del filosofo accademico, sembra che anche la sua dottrina ammetta simili esiti, o quantomeno assuma delle precauzioni di simile natura. In questo senso è infatti significativo che Eudoro derivi l'impossibilità di poter riconoscere l'Uno e la Diade come principi universali dal fatto che all'Uno-Monade sia subordinato ciò che è buono (τὸ ἀστέιον, 1.14), mentre alla Diade ciò che è cattivo (τὸ φᾶνλον, 1. 14). A questi due elementi supremi vengono fatte corrispondere due serie (συστοιχίαι, di matrice pitagorica) di contrari, ad esempio, alla 'serie dell'Uno' compete ciò che è ordinato, definito, conoscibile, maschio, dispari, destro, luce; alla 'serie della Diade' ciò che è disordinato, indefinito, inconoscibile, femmina, sinistro, pari, tenebra³⁶⁴. Eudoro spiega che, poiché i due elementi sono principi di cose diverse fra loro, come chiaramente mostrano le serie ad essi subordinate, pertanto essi non possono valere come principi veri e propri, i quali, per poter essere tali, richiederebbero di soddisfare il requisito della validità universale (come mostra il testo: « διὸ μηδὲ εἶναι τὸ σύνολον ταύτας ἀρχὰς κατὰ τοὺς ἄνδρας. εἰ γὰρ ἢ μὲν τῶνδε ἢ δὲ τῶνδὲ ἐστὶν ἀρχή, οὐκ εἰσὶ κοινὰ πάντων ἀρχαὶ ὅσπερ τὸ ἓν »). In questo modo Eudoro mostra di assumere una concezione del principio che si avvicina molto a quella protoaccademica, esibendo di pari passo un orientamento a ipostatizzare il principio. Quest'ultima tendenza molto probabilmente rispondeva all'esigenza di dover garantire che la struttura metafisica dei principi fosse retta a monte da un principio formalmente primo, inoperoso e assiologicamente non determinato.

La doppia causalità di Eudoro è esemplificata anche sul piano epistemologico. Il testo di Eudoro distingue infatti due livelli del discorso: un livello più alto (κατὰ τὸν ἀνωτάτω λόγον) e un secondo (κατὰ δὲ τὸν δεύτερον λόγον), il quale esprime un livello discorsivo inferiore rispetto al primo³⁶⁵. I due livelli linguistici sono strumentali al significato cui essi si riferiscono nel senso che lo stesso λόγος, che Claudio Mazzarelli traduce con il termine 'significato', ma che potrebbe essere reso

³⁶³ Cfr. Iambl. *De comm. math. sc.* 4, p. 15,6 sgg. (Festa) = Speus. fr. 72 Isnardi Parente.

³⁶⁴ A proposito delle συστοιχίαι presenti in Eudoro è riscontrabile una somiglianza con lo Pseudo-Archita. Cfr. Ps-Arch. 19,5-7 Thesleff. In generale i punti di contatto fra Eudoro e i cosiddetti pseudo-pitagorici sono numerosi. Cfr. ad esempio, M. Bonazzi, *Eudoro di Alessandria alle origini...*, *op. cit.*, particul. pp. 142-160; A. Ulacco, *The creation of Authority...*, *op. cit.*

³⁶⁵ A tal proposito, si vedano le argomentazioni di J. Halfwassen, *Monismus und dualismus in Platons Prinzipienlehre*, in «Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter», 2 (1997), pp. 1-21.

anche con ‘definizione’ o, più in generale, come ‘discorso’, assume un valore diverso a seconda se lo si considera relativo al principio o agli elementi.

La distinzione fra ἀρχή e στοιχείον è supportata da due approcci gnoseologici differenti. Eudoro, verosimilmente, si rendeva conto dell’ambiguità che risiede nel porre più principi ma, allo stesso tempo, recuperava la dimensione monista del principio Uno suggerendo due modalità di conoscenza diverse per i rispettivi principi. Con ‘modalità di conoscenza’ non si intende che egli profilasse una teoria della conoscenza relativa ai principi ma una metodologia conoscitiva, e in questo caso esplicativa, che fosse in grado di cogliere l’effettivo statuto dei principi da lui posti. Ridotta all’osso, la questione è la seguente: poiché i pitagorici ponevano un principio per tutte le cose e, accanto ad esso, dei principi secondari, è bene cogliere la distinzione (metafisica) che intercorre fra i due tipi di principi ricordando che i secondi, ossia i principi secondari o elementi supremi, sono detti principi secondo un significato diverso e inferiore rispetto al principio vero e proprio, ossia l’Uno.

Alla luce di tutte le considerazioni svolte finora la dottrina dei principi presentata da Eudoro risulta fondarsi su un impianto metafisico orientato al monismo. Inoltre, abbiamo in Eudoro un primo esempio dell’identificazione del principio Uno con il Dio (τὸν ὑπεράνω θεόν), nell’ambito di una dottrina che, a buon ragione, si potrebbe definire ‘ipostatica’. L’impostazione dei principi di Eudoro è dunque non solamente monista ma esibisce anche una significativa valenza teologica che potrebbe anticipare le concezioni neoplatoniche, soprattutto quelle dei neoplatonici tardi come Siriano³⁶⁶, Giamblico³⁶⁷ e Proclo³⁶⁸.

Vediamo in maniera schematica alcune osservazioni d’insieme su Eudoro.

Si ritiene che Eudoro esibisca una pensiero legato alla filosofia di stampo accademico-platonico, mostrando un generico interesse per i principi numerici e una proiezione delle proprie dottrine sul pitagorismo antico al fine di mostrare il sostanziale accordo della filosofia platonica con gli assunti cardinali del pitagorismo. Eudoro e non mirerebbe specificamente a voler riabilitare la sapienza pitagorica, quanto piuttosto, ad integrarla in maniera coerente nel pensiero platonico. Tale finalità emerge soprattutto dal fatto che Eudoro non sembra riprendere tesi genuinamente

³⁶⁶ Cfr. Syr. *In Arist. Met.*, p. 166, 3 sgg.

³⁶⁷ Cfr. Iambl. *apud* Damasc. *De Prin.*, I, p. 86, 19 sgg., (Ruelle).

³⁶⁸ Cfr. Procl. *In Tim.*, I, p. 176, 6 sgg., (Diels); *El theol.*, 90, 92, 159; *In Remp.*, I, p. 133, 20 sgg., (Kroll).

pitagoriche rifacendosi verosimilmente ai dialoghi platonici e mantenendo parallelamente un parziale ma non trascurabile confronto con alcuni temi della filosofia aristotelica.

La dottrina dei principi di Eudoro, come emerge dalle poche testimonianze che abbiamo in possesso, delinea un sistema basato sull'ammissione di tre principi, ponendo al vertice un'ἀρχή assoluta alla quale è subordinata una coppia di principi dei quali uno è la Monade e l'altro, la Diade, ovvero ciò che gli si contrappone. Questa struttura non è derivata a Eudoro direttamente dal pitagorismo ma plausibilmente dagli accademici antichi che già si erano serviti di 'materiale' pitagorico allo scopo di reinterpretare il platonismo.

Poiché non mancano in Eudoro inequivocabili riferimenti ai dialoghi di Platone, è ammissibile individuare il *Filebo*, la *Repubblica* e il *Timeo* come dialoghi di riferimento. In particolare, la dottrina dei principi di Eudoro potrebbe esser risultata da una sintesi da lui operata fra alcuni temi presenti nel *Filebo* e nella *Repubblica*. In particolare essa potrebbe essere letta sulla scorta di quanto affermato da Platone nel *Filebo* (26e-30e) circa il 'limite' e 'l'illimitato'³⁶⁹, in congiunzione con alcuni nodi teorici presenti nella *Repubblica*, specialmente per quel che concerne la postulazione dell'idea del Bene (509b). A proposito del *Timeo*, non sussistono dubbi circa la sua conoscenza da parte di Eudoro³⁷⁰ di cui quasi certamente egli riprende la formulazione dei tre 'principi' idee - demiurgo - materia (χώρα); come, del resto, è possibile ricondurre a tale formulazione la maggior parte delle speculazioni medioplatoniche concernenti lo statuto e la causalità dei principi e la posizione del paradigma eidetico in relazione a quella del demiurgo.

In tutto ciò, in Eudoro è assente un riferimento diretto al *Parmenide* di Platone. Tuttavia, ammettere che Eudoro non avesse conoscenza del *Parmenide* o che non ne fosse interessato appare piuttosto improbabile. Se si prende in considerazione la dialettica di Uno e Monade così come è stata esposta e se la si confronta con quanto è presente nella seconda parte del *Parmenide*, in particolare con la distinzione fra 'Uno-Uno' e 'Uno-Essere'³⁷¹, emergono incontestabili affinità.

³⁶⁹ Come suggerisce J. Dillon, *The Middle Platonists...*, *op. cit.*, pp. 45-49; 127 sgg.

³⁷⁰ Potrebbero farsi moltissimi esempi della considerevole dipendenza di Eudoro dal *Timeo* platonico. Ad ogni modo basti confrontare quanto affermato da Plutarco quando indica Eudoro come fonte per ciò che egli afferma in relazione alla lettura di Crantore del *Timeo*; cfr. Plut. *De an. proc.* 1019 E sgg., 1021 D sgg.

³⁷¹ Cfr. Plat. *Parm.* 142c7-143d6.

Eric Dodds, nel 1928, ventilò la possibilità che la ‘teologia neopitagorica’ si fosse sviluppata assumendo il *Parmenide* di Platone come modello di riferimento³⁷², inserendo così anche Eudoro fra le file di quei platonici pitagorizzanti della prima età imperiale che, soprattutto sulla base dell’interpretazione della seconda parte del dialogo platonico, inaugurarono un pensiero che si sarebbe manifestato nella sua maturità negli autori neoplatonici³⁷³.

Nonostante sia possibile riscontrare delle convergenze fra il pensiero di Eudoro con quanto presente nel dettato del *Parmenide*, non è possibile rilevare una dipendenza diretta del filosofo alessandrino nei confronti di questo importante dialogo. È dunque sicuramente più ragionevole accreditare la ripresa da parte di Eudoro del *Timeo* ai fini della teorizzazione della sua dottrina dei principi. Una dipendenza da parte di Eudoro rispetto al *Parmenide* è riscontrabile solamente in maniera mediata tramite la sua ripresa delle teorie protoaccademiche sui principi, delle quali si è parlato precedentemente.

Date le conclusioni parzialmente ‘negative’ a cui siamo giunti, è opportuno chiudere questa sezione presentando alcune argomentazioni volte a giustificare la decisione di includere Eudoro fra le interpretazioni ‘metafisiche’ del *Parmenide* di Platone. Questa scelta esige delle considerazioni nella misura in cui potrebbe sembrare più corretto inserire Eudoro fra coloro che interpretavano il dialogo platonico in chiave teologica, seppur si siano già espresse delle riserve nell’accettare l’eventualità di una sua interpretazione diretta del *Parmenide*.

Sta di fatto che Eudoro chiama il principio primo ‘Dio’, θεός, costituendo un’evidenza per coloro che interpretano tale principio ‘teologicamente’, riconoscendo dunque in esso un principio identico alla divinità³⁷⁴. È proprio su questo punto che si nutrono delle riserve. In effetti, fra le caratteristiche che emergono dallo studio di un

³⁷² Cfr. E.-R. Dodds, *The Parmenides of Plato...*, art. cit.

³⁷³ Della stessa opinione sono (a molti anni di distanza da Dodds) anche: Francesco Romano per il quale si veda F. Romano, *La probabile esegesi pitagorizzante...*, op. cit., pp. 221-224, 239-240 e H. Tarrant, *Middle Platonism and the Seventh Epistle*, in «Phronesis», 28 (1983), pp. 1-29. Si veda anche J. Whittaker, *ΕΠΕΚΕΙΝΑ ΝΟΥ ΚΑΙ ΟΥΣΙΑΣ*, in «Vigiliae Christianae», 23.2 (1969), pp. 91-104.

³⁷⁴ Mi sembra che questa tesi sia condivisa da buona parte degli studiosi; cfr. ad esempio, A.-J. Festugière, *La révélation d’Hermès Trismégiste*, IV..., op. cit. pp. 5-53; M. Bonazzi, *Towards Transcendence: Philo and the Renewal of Platonism in the Early Imperial Age*, in F. Alesse (a cura di), *Philo of Alexandria and Post-Aristotelian Philosophy*, Brill, Leiden-Boston 2008, pp. 233-251; A. Michalewski, *The Reception of Aristotle in Middle Platonism...*, op. cit., p. 221. Cfr. anche J. Mansfeld, *Heresiography in Context: Hypolytus’ Elenchos as a Source for Greek Philosophy*, Brill, Leiden – New York – Köln 1992, particul. pp. 242-316.

certo numero di autori della prima età imperiale vi è proprio quella di chiamare il primo principio ‘Dio’. Tale attributo relativo al principio è attestato ad esempio, oltre che in Eudoro, in Ammonio³⁷⁵, nello pseudo-Timeo³⁷⁶, nello pseudo-Archita³⁷⁷ e in Filone Alessandrino³⁷⁸. Bastino questi esempi per farsi un’idea del fatto che tale denominazione giungeva da ambienti filosofici diversificati sia per provenienza che per interessi. Il principio primo di fatto fu ricondotto a qualcosa di coincidente con la dimensione divina al punto che questo aspetto può essere assunto come un tratto peculiare del medioplatonismo in generale. È tuttavia proprio questa constatazione che alimenta la cautela a riconoscere in Eudoro un principio identificato in maniera puntuale con la divinità. È infatti importante distinguere fra coloro che identificavano il principio con la divinità in senso forte, assumendo cioè la divinità nel suo significato di Dio personificato, da coloro che assumevano il termine Dio (θεός) come ciò che stava a significare ‘l’ambito delle cose divine’, in un senso più debole. Benché Eudoro, secondo la testimonianza di Simplicio, avrebbe definito il principio Uno nei termini di ὁ ὑπεράνω θεός, non sembrerebbe che egli non si sia spinto fino ad attribuire al principio un contenuto riconducibile al significato letterale di ‘Dio’.

Probabilmente la differenza che intercorre fra questi due sensi del termine non segna una concreta classificazione, diversificata sulla base dell’assunzione alternativa di uno dei due significati. Pur essendo consapevole di questo, ritengo comunque più sensato sottolineare un uso non letterale del termine ‘θεός’ in Eudoro³⁷⁹.

Ritengo dunque che Eudoro abbia usato il termine ‘Dio’ per meglio precisare la dimensione autonoma e trascendente del principio primo, dotando il termine ‘θεός’

³⁷⁵ Cfr. Amm. *apud* Plut. *De E.*, 391e-394c. A tal proposito, cfr. le osservazioni di J. Whittaker, *Ammonius on the Delphic E*, in «Classical Quarterly», 19 (1969), pp. 185-192. Sulla testimonianza di Plutarco, cfr. F. Ferrari, *Dio, idee e materia. La struttura del cosmo in Plutarco di Cheronea*, D’auria, Napoli 1995, particul. pp. 51-61.

³⁷⁶ Cfr. ps-Tim. *De univ. nat.* 205,3-10 (Thesleff).

³⁷⁷ Cfr. ps-Arch. *De princ.* 19,5-20,17 (Thesleff).

³⁷⁸ Filone a più riprese caratterizza o definisce il Dio come ‘Uno’ e come ‘Monade’. Cfr. Phil. *Leg.* 2.1-3, 3.48, *Deus.* II, *Her.* 187, 189, *Spec.* 2.176. Ulteriori riferimenti sono stati sottolineati da H. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik...*, *op. cit.*, pp. 273-274.

³⁷⁹ Sulla base di queste considerazioni ho ritenuto più corretto inserire Eudoro nel capitolo che ha per oggetto le interpretazioni ‘metafisiche’ del *Parmenide*. Preciso in ogni modo che la natura di tale distinzione è per certi versi congetturale e io stessa non riterrei sbagliato inserire Eudoro nelle interpretazioni propriamente ‘teologiche’, delle quali Eudoro parteciperebbe a titolo di precursore o, a seconda delle opinioni, anche come vero e proprio sostenitore della identificazione del principio primo con il Dio. Avendo distinto le interpretazioni ‘metafisiche’ da quelle più propriamente ‘teologiche’ ho reputato sensato rispettare questa differenza, fermo restando che entrambi i capitoli sarebbero più generalmente potuti rientrare nella ‘categoria’ più generale di ‘metafisica’. Per ulteriori spiegazioni su questo punto rimando all’introduzione.

di un significato più generico. Ciò che maggiormente, a nostro avviso, qualificherebbe lo statuto principale di Eudoro è piuttosto l'avverbio 'ὑπεράνω'. L'utilizzo di quest'ultimo termine nei filosofi antichi è ampio³⁸⁰. Un confronto particolarmente fruttuoso rispetto al caso di Eudoro è quello con Filone d'Alessandria. Oltre al fatto che proprio in Filone è riscontrabile una considerevole ricorrenza dell'avverbio, è degno di nota anche un suo utilizzo semanticamente analogo al caso di Eudoro, cioè atto a esprimere la separatezza e la distanza del primo principio rispetto al cosmo (il Dio-principio è definito da Filone oltre i cieli³⁸¹ e oltre lo spazio e il tempo³⁸²). Gli elementi che accomunano Eudoro e Filone sono numerosi. Entrambi appartengono alla scuola di Alessandria mostrando un particolare interesse per la filosofia di Platone, e ambedue teorizzano un principio fortemente trascendente. Al pari di numerose affinità è possibile rilevare alcune differenze fra i due filosofi alessandrini, prima fra tutte la fede nella religione ebraica professata da Filone. Egli, infatti, parallelamente alla filosofia platonica, si ispirò all'ebraismo e alla Bibbia, realizzando, almeno in parte, l'ardua impresa dell'integrazione dell'ebraismo nel pensiero greco pagano. Anche nel caso di Filone, come avvenne poco prima per Eudoro, è presente una ripresa del pitagorismo, il quale giocò nel filosofo ebraico un ruolo fondamentale per lo sviluppo della teologia negativa³⁸³. Ad ogni modo, a fronte delle numerose convergenze fra Eudoro e Filone, permane a mio avviso una differenza fondamentale: l'ebraismo di Filone e il paganesimo – variamente declinato – di Eudoro. Se per il primo l'avverbio 'ὑπεράνω' è funzionale alla descrizione di un Dio personale, posto al di là del cosmo in quanto suo creatore, buono e provvidente, per Eudoro 'ὑπεράνω' sta a significare la dimensione trascendente propria del principio Uno. Coerentemente con 'la teoria dei due mondi' platonica, tale dimensione è sì 'divina', ma non necessariamente nel suo significato più letterale.

³⁸⁰ L'avverbio 'ὑπεράνω' è utilizzato ad esempio da Arist. *Hist. an.* 513b, 32; *Nicom. Intr. arith.* I, 22,6.10; *Diog. Laert. Vit. phil.* II, 96.9; VII, 93.1, 128.2; *Plut. Vit. par.* 26, 2.4; *Mor.* 6C2 e *passim*; *Ath. Deipn.* V, 26.8; *Gal. De an. adm.* II, 362.8, 507.15 e *passim*. Cfr. anche Anon. *In Parm.* 2.12. Esso è inoltre attribuito a Speusippo da Giamblico, cfr. *Cfr. Iambl. De comm. math. sc.* 4, p. 15,6 sgg. (Festa) = *Speus. fr.* 72 Isnardi Parente.

³⁸¹ *Phil. Congr.* 105.

³⁸² *Phil. Post.* 14. Per una più attenta contestualizzazione dei riferimenti a Filone d'Alessandria si veda M. Bonazzi, *Towards Transcendence...*, *op. cit.*

³⁸³ Riassumo in questo modo una dinamica che costituisce un argomento molto più complesso. Per molte delle tesi appena esposte su Filone, rimando ancora a M. Bonazzi, *Ivi.*, particol. pp. 233-241. Cfr. anche J. Whittaker, *Neopythagoreanism and the Transcendent Absolute*, in «*Symbolae Osloenses*», 48 (1973), pp. 77-86.

Considerando allora a) la testimonianza di Alessandro d'Afrodisia su Eudoro nella quale il riferimento diretto al Dio è assente; b) l'interazione e la 'collaborazione' del principio di tutte le cose (τὸ ἐν ἀρχῇ τῶν πάντων) con gli elementi supremi (τό ἐν-μονάς / δυάς) e, dunque, il loro ruolo; c) la consistente ripresa dell'impianto metafisico accademico e pitagorico, e valutando d'insieme le finalità che presumibilmente poteva avere, ritengo che Eudoro fosse in linea di massima orientato alla teologia ma che in lui il 'divino' non possieda i connotati che assumerà lo stesso termine in altri pensatori, molti dei quali cristiani³⁸⁴.

§ 2.3 L'esegesi matematizzante del platonismo. Nicomaco di Gerasa e Teone di Smirne.

Il problema della distinzione dell'uno-principio dall'uno inteso come numero si presenta di frequente in epoca medioplatonica. Le numerose rielaborazioni dell'ontologia accademica offerte dagli autori medioplatonici si possono giustificare proprio in vista della soluzione e della critica a questo problema³⁸⁵. Volendo ricavare un quadro generale dell'orientamento cui esse sembrano mirare, è ammissibile stimare che la principale tendenza di queste 'nuove ontologie' era strettamente connessa alla tematizzazione in senso forte di alcune teorie accademiche. In altre parole, il problema della 'polarizzazione' dell'uno, che meglio si riassume nell'alternativa esistente fra il suo ruolo di principio e quello di unità numerica, era spesso risolto nell'isolare l'uno-principio nella sua autossussistenza, distanziandolo, in questo modo, dall'unità matematica.

L'attitudine alla trascendentizzazione del principio come risposta alla schizofrenia dell'Uno, a sua volta derivata dal riconoscimento del suo ruolo di principio e al contempo di unità strutturale, costituì probabilmente un *escamotage* cui aderirono molti autori medioplatonici. Ad ogni modo, il problema non avrebbe potuto trovare una soluzione definitiva se non postulando una totale separatezza — e totale inconoscibilità — del principio stesso rispetto a tutto il resto. Furono infatti proprio i

³⁸⁴ Proprio l'avverbio 'ὑπεράνω' è utilizzato da numerosi pensatori cristiani. Cfr. ad esempio, Just. *Triph.* 2.120; Iren. *Adv. haer.* I.20, 2; Clem. Alex. *Strom.* 2.2,6; 2.11, 51, 1; Orig. *Contra Cels.* 5.33.

³⁸⁵ Cfr. Isnardi Parente, *Speusippo, op. cit.*, p. 310.

sistemi filosofici del neoplatonismo maturo a superare la suddetta antinomia per mezzo dell'assolutizzazione della separatezza del principio. Lo stesso Plotino mostra di non aver ancora sormontato il dilemma avvertendo la problematicità della questione³⁸⁶.

Nicomaco da Gerasa e Teone di Smirne costituiscono il caso di due filosofi Platonici, con forti interessi matematici, che attinsero alla tradizione pitagorica, già precedentemente rielaborata dagli accademici, sviluppando dei sistemi che mirano ad articolare un impianto principale intrinsecamente connesso a una dialettica fra Uno ed unità. In entrambi l'approccio specificamente matematico, a sua volta inestricabilmente associato a questioni filosofiche, li rende accumulabili sotto molti punti di vista benché persistano delle peculiarità che li distinguono. Ambedue sono comunemente conosciuti come appartenenti al neopitagorismo.

§ 2. 3.1 Nicomaco da Gerasa

Nicomaco di Gerasa è collocabile fra il primo e il secondo secolo d.C. Vi sono degli indizi che permettono di confermare questa data: il primo è quello della menzione che Nicomaco stesso fa del matematico Trasillo³⁸⁷, l'astrologo di Tiberio³⁸⁸; il secondo consiste in una annotazione di Cassiodoro di una traduzione latina de *l'Introduzione aritmetica* di Nicomaco eseguita da Apuleio di Madaura³⁸⁹, oggi andata perduta. Questi estremi temporali (la data di morte di Trasillo collocata nel 36 d.C.

³⁸⁶ Cfr. Plot. *Enn.* VI 6, 9, 8.

³⁸⁷ Nic. *Harm. Ench.*, 260,16 (Jan). Cfr. anche F.-R Levin (ed.), *Nichomachus of Gerasa. Manual of Harmonics*, New York 1967.

³⁸⁸ In realtà l'informazione più nota riguardo Trasillo è quella che lo presenta come il sistematore delle opere di Platone in nove tetralogie (cfr. Diog. Laert. *Vit. phil.*, III 49-63). Benché egli fu sicuramente un esegeta di Platone — e di Democrito — (cfr. J. Mansfeld, *Prolegomena. Questions to be Settled...*, *op. cit.*, pp. 97-105), la veridicità della sistemazione del corpus platonico ad opera di Trasillo non è certa; cfr. A. Carlini, *Studi sulla tradizione antica e medievale del "Fedone"*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1972, p. 24 e sgg. A sostenere la tesi della sistemazione degli scritti platonici da parte di Trasillo è H. Tarrant, *Thrasyllan Platonism*, *op. cit.*, pp. 85-107, 178-206. Per una ricognizione più recente si veda A. Motta, *Prolegomeni alla filosofia di Platone*, Armando editore, Roma 2014, pp. 63-72. Cfr. anche J. Dillon, *The Middle Platonists...*, *op. cit.*, pp. 184-185.

³⁸⁹ Cfr. Cass. *De Art.*, LXX, 1208 B. Cfr. anche J. Dillon, *A date for the Death of Nicomachus of Gerasa*, in «Classical Review», 19 (1969), pp. 274-275. In questo testo Dillon, per mezzo di un calcolo basato sulla *Vita di Proclo* di Marino, afferma che Nicomaco è morto nel 196 d.C. In linea di massima gli studiosi sono concordi nel collocare l'attività di Nicomaco di Gerasa fra la seconda metà del I secolo e la prima metà del II secolo d.C.

circa, e la data di nascita di Apuleio nel 125 d.C.), ci permettono dunque di indicare il 100 d.C. come data probabile per l'acme della carriera del filosofo neopitagorico³⁹⁰

Benché buona parte delle opere di Nicomaco non siano giunte a noi, alcune si sono conservate: abbiamo l'*Introductio arithmeticae*³⁹¹; l' *Ἐγγχειρίδιον ἀρμονικῆς*, conosciuto con il titolo latino di *Manuale Harmonicum*, in 12 capitoli³⁹²; i *Theologoumena arithmetica*³⁹³. Questi ultimi sono conosciuti in due forme: per mezzo del riassunto ad opera del patriarca bizantino Fozio³⁹⁴ e tramite una serie di testi contenuti in un'anonima compilazione, conosciuta proprio sotto il titolo di *Theologoumena*, a sua volta attribuita a Giamblico. Effettivamente i *Theologoumena* presentano dei problemi circa l'autenticità della sua attribuzione a Nicomaco.

Non è cosa semplice stabilire se e in che misura Giamblico sia intervenuto sull'originale scritto di Nicomaco né se la versione attualmente disponibile dei *Theologoumena* costituisca il frutto del riadattamento del filosofo neoplatonico. Ad esempio, sotto alcuni aspetti, l'approccio alle dottrine matematiche presente nei *Theologoumena* si distanzia da quello utilizzato da Nicomaco nell'*Introduzione*. L'*Introduzione aritmetica* presenta infatti un metodo diverso, più accuratamente scientifico-filosofico³⁹⁵ rispetto ai *Theologoumena*, i quali, pur avendo per oggetto il numero divino dalla forma decadica, seguono un andamento più descrittivo che scientifico³⁹⁶. La questione dell'origine dei *Theologoumena* rimane, almeno in parte,

³⁹⁰ Per le notizie bibliografiche su Nicomaco, cfr. Th. Heath, *A History of Greek Mathematics*, *op. cit.*, pp. 97-112; M.-L. D'Ooge / F.-E. Robbins / L.-C. Karpinski (eds.), *Nicomachus of Gerasa, Introduction to Arithmetic*, The Macmillan Company, New York 1926, pp. 71-87; J. Dillon, *The Middle Platonists...*, *op. cit.*, pp. 352-353; D.-J. O'Meara, *Pythagoras Revived...*, *op. cit.*, pp. 14-23; W. Buchwald / A. Hohlweg / O. Prinz, *Dictionnaire des autours grecs et latins de l'antiquité et du moyen age*, Turnhout, 1991, p. 615.

³⁹¹ La prima edizione dell'*Introductio Arithmeticae* fu ad opera di R. Hoche, *Nicomachi Geraseni Pythagorei. Introductionis Arithmeticae libri II*, Lipsiae 1866. Terrò in considerazione soprattutto la traduzione: M.-L. D'Ooge / F.-E. Robbins / L.-C. Karpinski (eds.), *Nicomachus of Gerasa, Introduction to Arithmetic*, *op. cit.* Cfr. anche: J. Bertier (éd.), *Nicomache de Gérase. Introduction arithmétique*, J. Vrin, Paris 1978 e G.-R. Giardina (a cura di), *Giovanni Filopono matematico. Tra neopitagorismo e neoplatonismo. Commentario alla Introduzione aritmetica di Nicomaco di Gerasa*, Cuecm, Catania 1999.

³⁹² Presente nell'edizione di K. Von Jan, *Musici Scriptorum Graeci*, Teubner, Leipzig 1895.

³⁹³ Per maggiori dettagli sulle opere di Nicomaco cfr. J. Bertier, *Introduction arithmétique...*, *op. cit.*, pp. 7-10; G.-R. Giardina, *Giovanni Filopono...*, *op. cit.*, pp. 44-53.

³⁹⁴ Phot. *Bibl.*, *Codex* 187.

³⁹⁵ Benché il taglio dell'*Introduzione aritmetica* sia più scientifico rispetto ai *Theologoumena*, essa resta pur sempre un'introduzione con finalità essenzialmente divulgative. Ad esempio il metodo qui utilizzato da Nicomaco non offre mai delle prove delle sue teorie come invece accade per Euclide. Cfr. G.-R. Giardina, *Giovanni Filopono...*, *op. cit.*, n. 134, p. 47.

³⁹⁶ Per i *Theologoumena* cfr. Iambl. *In Nichomachi Arithmeticae Introductionem Liber*, E. Pistelli (ed.), Lipsiae 1894 e F. Romano (a cura di), *Giamblico. La scienza matematica comune*,

aperta. Nonostante ciò, quest'opera costituisce per noi una fonte notevole, fra le più importanti per quantità di informazioni in essa presenti e per la nostra conoscenza del neopitagorismo.

Tenendo conto delle complicazioni legate ai *Theologoumena*, e avendo rintracciato nell'*Introduzione aritmetica* degli argomenti che maggiormente si prestano a stabilire un confronto con il *Parmenide* di Platone, di seguito tralascerò, anche se non del tutto, i *Theologoumena*, dedicandomi principalmente all'*Introduzione*. Di quest'opera metterò in evidenza la dottrina dei principi esposta da Nicomaco. In particolare tenterò di mostrare quanto la sua speculazione numerologica sia coerente con l'impostazione ontologica di Platone, dal cui pensiero deriva quello del medioplatonico. Oltre all'esposizione del quadro aritmologico, esaminerò la suddivisione delle scienze proposta da Nicomaco, la quale ricalca in maniera singolare l'assetto metodologico dell'esercizio dialettico contenuto nel *Parmenide* di Platone. Ad ogni modo, prima di indagare la eventuale presenza del *Parmenide* in Nicomaco occorre chiarire che tipo di opere Nicomaco scrive e dunque di che cosa esse trattano, e che tipo di dottrina egli sostiene. Questi due punti saranno svolti, dunque, preliminarmente al tema della ricezione del *Parmenide* platonico in Nicomaco.

L'*Introduzione aritmetica* è, come lo stesso titolo indica, un'introduzione scolastica. Essa è composta da due libri e mira a introdurre la scienza prima: l'aritmetica, attraverso la suddivisione delle scienze matematiche e il ruolo del numero (libro primo, cap. I-VI); discutendo le caratteristiche generali del numero (cap. VII-XVI) e descrivendo i differenti tipi di numeri e di proporzioni (fino alla fine del primo libro e per tutto il secondo).

Le introduzioni erano dei piccoli trattati o manuali che circolavano al tempo e avevano lo scopo di esporre e divulgare dei sistemi filosofici. Tali introduzioni presero a circolare congiuntamente alla pratica della stesura dei commentari specialistici che a loro volta costituiscono un tratto peculiare del medioplatonismo³⁹⁷. Giamblico, facendo riferimento all'*Introduzione* di Nicomaco, ne parla come una

L'*Introduzione all'Aritmetica di Nicomaco, La teologia dell'aritmetica*, in Id., Giamblico, *Il numero e il divino*, Rusconi, Milano 1995.

³⁹⁷ Cfr. F. Ferrari, *I commentari specialistici...*, art. cit., pp. 171-224; Id., *Esegesi, commento e sistema...*, art. cit.

ἀριθμητικὴ τέχνη³⁹⁸ sottolineando proprio l'aspetto pratico che tali introduzioni avevano, (figurando per l'appunto fra le τέχναι).

La filosofia di Nicomaco dipende fortemente dal pensiero di Platone sia per l'orizzonte filosofico sul quale egli si muove, sia per la terminologia impiegata. Sempre da Platone il filosofo neopitagorico riprende alcuni nodi teorici cruciali, come ad esempio, l'adozione piuttosto canonica del dualismo ontologico presente, in maniera più o meno esplicita, in pressoché tutti i dialoghi di Platone³⁹⁹. La separazione ontologica che sussiste fra gli enti che sono realmente (κυρίως / ὄντως ὄντα) e quelli che esistono solamente in virtù della partecipazione alle Forme, ossia gli enti sensibili, costituisce la base del pensiero di Nicomaco. È pur vero che egli riprende anche dall'aristotelismo. Nicomaco, ad esempio, parla degli enti sensibili come 'enti che sono per omonimia, o omonimamente' (ὁμωνύμως ὄντα) e sottolinea l'aspetto partecipativo di tali enti alle Forme, le quali, essendo incorporee, si mostrano nella materia solamente per accidente⁴⁰⁰.

In una modalità che si allinea con la tradizione medioplatonica, Nicomaco rappresenta le forme ideali come presenti nell'intelletto divino demiurgico. Il dio è dunque un demiurgo che si serve dei modelli presenti nel suo intelletto per plasmare l'universo⁴⁰¹. Tale dottrina deriva a Nicomaco dal *Timeo* platonico; in un certo senso, però, Nicomaco apporta una modifica a questa dottrina platonica in quanto sembra subordinare le idee alle realtà numeriche⁴⁰². Da un punto di vista Nicomaco,

³⁹⁸ Cfr. Iambl. *In Nic. Arith.*, p. 4, 12 sgg. (Pistelli).

³⁹⁹ Cfr. Nic. *Intr. Arith.* I, 1. 2.

⁴⁰⁰ L'aspetto partecipativo degli enti sensibili alle forme si concretizza in Nicomaco secondo una combinazione di materia - a sua volta genericamente riducibile agli elementi - con una Forma. Tale combinazione si riferisce proprio a una presenza della forma nella materia, o comunque a una sorta di condivisione fra le due. Tale questione farebbe pensare che, nonostante la sua terminologia e le teorie di Nicomaco appartengano più propriamente al platonismo, il pensiero di Nicomaco possa rappresentare, per certi versi, un esempio di mescolanza fra le dottrine di Platone e quelle di Aristotele. Cfr. G.-R. Giardina, *Giovanni Filopono...*, *op. cit.*, p. 51; afferma l'autrice, non sussistono dubbi sul fatto che Aristotele costituisca una fonte di Nicomaco poiché è lui stesso a menzionarlo, accanto a pochi altri nomi. Da Aristotele Nicomaco riprese non tanto contenuti di tipo matematico o logico quanto la classificazione in genere e in specie e, in generale, l'approccio classificatorio, ai quali Nicomaco fa riferimento. Cfr. Nic. *Intr. Arith.*, I 2. 3-4; 3.1; 4. 2,3; 14. 2; 23. 4-5.

⁴⁰¹ M.-L. D'Ooge vede in questa presenza degli intelligibili nella mente del demiurgo, e in generale ravvisa nelle dottrine di Nicomaco, anche la presenza di un'influenza stoica. Cfr. M.-L. D'Ooge / F.-E. Robbins / L.-C. Karpinski, *Introduction to Arithmetic...*, *op. cit.* pp. 95-98. Nello specifico l'associazione allo stoicismo si serve di un'argomentazione che equipara, per mezzo di un'analogia, il dio che contiene tutte le forme e il Fuoco Divino stoico che 'contiene' tutti gli σπερματικὸι λόγοι. Cfr. Aet. *Plac.*, I 7 33 (= Diels, *Doxographi Graeci*, 305). In alcuni passaggi Nicomaco parla del dio anche nei termini di τεχνικὸς λόγος, alimentando la plausibilità di una sua contaminazione stoica.

⁴⁰² Cfr. Nic. *Intr. Arith.*, I 9,9 sgg. e 12,1 sgg. (H.).

echeggiando la propedeuticità dello studio delle scienze matematiche ai fini della vera conoscenza propria della *Repubblica*⁴⁰³, presenta gli oggetti matematici come dei ponti (γεφύρου) e delle scale (κλίμακοι), grazie ai quali è permesso accedere alle realtà superiori, intelligibili e scientifiche⁴⁰⁴. Da un altro punto di vista, invece, per Nicomaco gli oggetti matematici coincidono essi stessi con le realtà superiori. Essendo i numeri considerati come la forma di essere più elevata, di conseguenza, le scienze matematiche giungono ad acquistare una preminente importanza; l'aritmetica, in particolare, costituisce la scienza suprema proprio a causa degli oggetti di cui essa si occupa⁴⁰⁵.

Effettivamente la teoria che vede gli oggetti numerici come superiori alle Forme ha una presenza — e aggiungerei anche una portata filosofica — maggiore nell'*Introduzione aritmetica* rispetto alla teoria della propedeuticità delle matematiche alla filosofia. È piuttosto verisimile dunque concluderne che Nicomaco abbia sostituito gli oggetti numerici, o numeri ideali, alle Forme platoniche. Ciò non significa che egli abbia del tutto eliminato le forme ideali, alla maniera in cui fece Speusippo secondo la testimonianza di Aristotele⁴⁰⁶, oppure che abbia accomunato le Forme agli enti matematici, come, sempre secondo quanto testimonia Aristotele, avrebbe fatto Senocrate⁴⁰⁷. Nicomaco, al contrario, non mostra di avere titubanze a proposito della dottrina delle idee platonica, che, anzi, egli accetta e che costituisce una delle teorie di base della sua stessa speculazione filosofica. Il punto di divergenza — se così lo si vuol chiamare — con le teorie platoniche, sta nella sua dottrina del numero. Nicomaco, come si è già anticipato, introduce il 'numero ideale' che acquista una posizione prioritaria, anche rispetto alle idee, da cui esse derivano. Tale operazione risulta come una innegabile eredità accademica, tanto che le differenze sostanziali dalla dottrina dei principi di Nicomaco e quelle protoaccademiche sono veramente labili.

⁴⁰³ Cfr. Plat. *Resp.* VI - VII.

⁴⁰⁴ Cfr. Nic. *Intr. Aritm.*, I 3, 6, 2.

⁴⁰⁵ Cfr. D.-J. O'Meara, *Pythagoras Revived...*, *op. cit.*, pp. 14-23; G.-R. Giardina, *Il concetto di numero nell'in Nicomachum di Giovanni Filopono*, in G. Bechtel / D. O'Meara (éd.), *La philosophie des mathématiques de l'Antiquité tardive*, Actes du colloque international, Fribourg 24-26 septembre 1998, Editions Universitaires Fribourg Suisse, 1998, pp. 149-171; Ead., *Giovanni Filopono...*, *op. cit.*, p. 52

⁴⁰⁶ Cfr. Arist. *Metaph.* N 1, 1076a sgg. (=Speus. fr. 74 Isnardi Parente= fr. 32 Tarán), N 6, 1080b 11 sgg. (= Speus. fr. 75 Isnardi Parente= fr. 33 Tarán).

⁴⁰⁷ Cfr. Arist. *Metaph.* Z , 2, 1028b 24-27 e Λ, 1, 1069a 33-35 (= rispettivamente Xenocr., fr. 23, 26 Isnardi Parente), M, 8, 1083a 31-b8 (=Xenocr., fr. 29 I. P.), M, 9, 1086a 5-11 (=Xenocr., fr. 30 I. P.).

Una differenza fra gli accademici e Nicomaco va però segnalata: se gli accademici ricorsero alle teorie matematiche, o eidetico-matematiche, rispondendo alla precisa esigenza di assumere la dottrina delle idee platonica in maniera tale che essa fosse ricompresa nell'orizzonte matematico e tendenzialmente riduttivista (a proposito della molteplicità eidetica), a sua volta probabilmente assunto per finalità apologetiche (specie da parte di Senocrate), quella di Nicomaco, invece, è una posizione molto più rilassata e 'neutrale'. Con ciò si intende dire che Nicomaco era sicuramente convinto della sua lettura platonica; di conseguenza, le sue teorie dense di aritmologia, sono il frutto di tale convinzione mista alla tendenza pitagorizzante che ne costituisce il nucleo, e non derivano dall'urgenza di dover in qualche modo parare i colpi di eventuali critiche mosse a Platone. Nicomaco, infatti, pur avendo un orientamento di stampo pitagorizzante, è pur sempre un platonico, e come tale si riconosce. Per tale ragione la sua riflessione sulla natura dei principi benché non sia scindibile dallo studio della matematica e dall'approccio matematizzante, costituisce una riflessione sullo statuto dei principi platonici, particolarmente interessato alla teorizzazione di una genetica del reale. In definitiva egli rientra nel profilo di un 'neopitagorico' di età imperiale che, tentando di matematizzare del tutto la filosofia platonica sostituì alla dialettica un'aritmetica elevatissima e alle forme i numeri-principi⁴⁰⁸. Ad ogni modo, lo scopo dell'*Introduzione aritmetica* di Nicomaco è esplicativo, corrispondendo, cioè, alla spiegazione delle teorie di Platone. Nonostante tale obiettivo non sia apertamente dichiarato, come avviene invece per Teone di Smirne, nel titolo e nell'introduzione della sua *Expositio Rerum Mathematicarum ad Legendum Platonem Utilium*, anche Nicomaco destina la sua opera a studenti, presumibilmente interessati alla filosofia platonica. È infatti importante segnalare che, nonostante Nicomaco leggesse Platone attraverso una lente matematica di matrice pitagorica, egli mirava a introdurre la filosofia platonica e non propriamente quella pitagorica. Per queste ragioni, gli accademici, a causa delle loro rivisitazioni del platonismo in chiave pitagorica, costituirono per Nicomaco un importante punto di riferimento⁴⁰⁹. Ad ogni modo, reputo che le motivazioni e gli scopi che muovevano rispettivamente gli uni e l'altro (accademici e Nicomaco) nell'apportare modifiche

⁴⁰⁸ Per quest'ultima frase cfr. G.-R. Giardina, *Giovanni Filopono...*, *op. cit.*, p. 53.

⁴⁰⁹ Speusippo è peraltro citato nei *Theologoumena Arithmetica* dove del filosofo accademico si dice che fu l'autore di un libro chiamato περί Πυθαγορικῶς ἀριθμῶν; cfr. Iambl. *Theol. arith.*, p. 61 sgg. (Ast).

alle teorie platoniche — il che poteva equivalere anche al semplice interpretarle — furono fra loro differenti.

La dottrina dei principi di Nicomaco si basa sostanzialmente sulla teorizzazione dei numeri come principi primi di tutto il reale. Il mondo risulta dunque essere ordinato su base numerica⁴¹⁰, benché nei *Theologoumena*, la materia è detta essere ordinata in base a degli schemi che assomigliano piuttosto alle categorie aristoteliche, come, ad esempio, ‘quantità’, ‘qualità’, ecc⁴¹¹. I numeri sono superiori alle Forme, essi sono cioè delle forme superiori nella misura in cui costituiscono l’essenza eterna delle Forme ideali stesse⁴¹². Essi sono contenuti nella mente del divino, o nella Monade. Nicomaco equipara la monade al dio riprendendo l’immagine del demiurgo platonico del *Timeo*. Non è chiarissimo se la Monade sia per Nicomaco l’analogo del dio-demiurgo o se stia per la sua mente divina, oppure, ancora, se essa, in virtù della sua priorità rispetto agli altri principi sia detta divina al fine di sottolinearne l’aspetto generativo; ad ogni modo essa, nell’*Introduzione*, è detta incorporare potenzialmente tutte le forme numeriche⁴¹³, e ciò ne costituisce la sua caratteristica fondamentale.

Nei *Theologoumena* Nicomaco sembra chiarire meglio la relazione che sussiste fra numeri e Forme-categorie: esse in realtà sono proprietà (ιδιώματα) del numero⁴¹⁴. Tali proprietà sono virtualmente presenti nella Monade e mostrate in atto nei primi dieci numeri, ossia nella decade⁴¹⁵. La coincidenza della Monade con il dio è molto più accentuata nei *Theologoumena* rispetto all’*Introduzione*. In quest’ultima infatti non è che manchino dei riferimenti al carattere divino della Monade, ma essa è piuttosto assimilata all’intelletto divino a sua volta inteso, più generalmente, come principio produttivo. Il fatto che i *Theologoumena* siano più espliciti in merito alla suddetta identificazione potrebbe sottendere a un intervento o a una qualche forzatura

⁴¹⁰ Cfr. Nic. *Intr. Arith.*, I. 4. 2; dove si legge che l’aritmetica era preesistente come uno schema cosmico nella mente del creatore e che il mondo materiale fu formato in riferimento a questo modello. Cfr. anche Nic. *apud Iambl. Theol. arith.*, p. 48 (Ast).

⁴¹¹ Cfr. Nic. *apud Iambl. Theol. arith.*, p. 44, 7-13 (Ast). Nonostante il palese rimando alle categorie di Aristotele, è probabile che Nicomaco, pur ricorrendo ad esse, intendesse significarle come Forme alla maniera platonica.

⁴¹² Cfr. Nic. *Intr. Arith.*, I. 6. 1.

⁴¹³ Cfr. Nic. *Intr. Arith.*, I. 18. 6; II. 8.3; 9.2; 10. 2; 11. 1-2; 13. 8; 14. 1; 15. 3.

⁴¹⁴ Nic. *apud Iambl. Theol. arith.*, p. 20, 25- 21, 4 (Ast). Cfr. anche D. O’Meara, *Pythagoras Revived...*, *op. cit.*, p. 22 e Ch. Helmig, *The Relationship Between Forms and Numbers in Nicomachus Introduction to Arithmetic*, in M. Bonazzi / C. Lévy / C. Steel (eds.), *A Platonic Pythagoras...*, *op. cit.*, pp. 127-146.

⁴¹⁵ Nic. *apud Iambl. Theol. arith.*, p. 3, 1-2; 21, 18; 23, 4-6 (Ast).

da parte di Giamblico sui contenuti genuinamente nicomachei. I caratteri tramite i quali viene descritta la Monade nei *Theologoumena* sono infatti tipici di un certo orientamento neoplatonico, di tendenza pitagorica, che accentuava particolarmente il carattere sia decadico che divino della Monade⁴¹⁶. Ciò ci spinge a considerare con maggiore prudenza i contenuti dei *Theologoumena* rispetto a quelli presenti nell'*Introduzione aritmetica*.

Ad ogni modo è certo che Nicomaco abbia teorizzato un principio numerico funzionante da paradigma per la generazione del cosmo. Tale numero non è lo stesso di cui si dispone nelle scienze del calcolo e nella logistica (ἡ λογιστική)⁴¹⁷; esso è infatti il numero scientifico (ὁ ἐπιστημονικὸς ἀριθμὸς), detto anche numero dianoetico⁴¹⁸, che viene distinto dal numero intelligibile, o noetico, responsabile della produzione dell'universo⁴¹⁹. Benché la differenza fra i due numeri non sia del tutto chiara⁴²⁰, una diversità consiste nel fatto che sostanzialmente il numero scientifico o epistemonico è presente in noi come copia / immagine del numero intelligibile esistente nella mente del demiurgo e modello di per sé. Il numero intelligibile, a differenza di quello epistemonico, non ha bisogno di nessun altro modello al quale a sua volta riferirsi poiché esso è contemporaneamente in se stesso (καθ' ἑαυτὸν) e

⁴¹⁶ Ad Anatolio di Laodicea, contemporaneo di Plotino e di Porfirio e maestro di Giamblico, ad esempio, è attribuito lo scritto 'Sulla decade' dove si dice che la Monade è simile all'uno e che da essa deriva ogni numero. Sappiamo inoltre che Anatolio riprese le sue dottrine da Nicomaco e da Teone. Cfr. Eun. *Vit. Soph.* 363. Fozio riferisce che Nicomaco avesse assimilato vari dei e divinità a ognuno dei primi dieci numei che costituiscono la decade. Cfr. Phot. *Bibl., Codex* 187, 142 b 35 sgg.

⁴¹⁷ Nella cultura greca la logistica era quella disciplina che si occupava degli oggetti numerabili; essa veniva ad esempio utilizzata nei commerci e in generale si distingue dall'aritmetica e dall'aritologia per il suo carattere eminentemente pratico. L'aritmetica, dall'altro canto, era invece considerata una scienza che considerava il numero in maniera astratta, studiandone le proprietà. Solamente quest'ultima può essere definita una *ars arithmetica* e l'oggetto dell'*Introduzione aritmetica* di Nicomaco è l'aritmetica intesa come scienza.

⁴¹⁸ In realtà la dicitura di 'numero dianoetico' è propria dei commentatori neoplatonici come Asclepio di Tralle, Giovanni Filopono e Soterico, i quali, con l'utilizzo del termine 'dianoetico' (in riferimento dunque alla posizione tradizionalmente mediana, fra intellegibili e sensibili, propria della διάνοια platonica; cfr. *Resp.* VI), probabilmente miravano ad ammorbidire la posizione di Nicomaco a proposito della superiorità dei numeri intelligibili rispetto alle Forme. Per quest'argomento si veda Ch. Helmig, *The Relationship Between Forms and Numbers...*, *op. cit.* Per i commentari all'*Introduzione aritmetica* di Nicomaco, cfr. Sot. *Ad Nicomachi Introductionem Arithmeticae de Platonis psychogonia Scholia*, ed. R. Hoche, Elberfeld 1871; e L. Tarán, *Asclepius of Tralles, Nicomachus of Gerasa Introductio arithmetica*, American Philosophical Society, Philadelphia 1969; più in generale, cfr. G.-R. Giardina, *Giovanni Filopono...*, *op. cit.*, pp. 46-50, particul. p. 47.

⁴¹⁹ Cfr. Nic. *Intr. Arith.* 12, 1-12. Sulla distinzione fra i due numeri si veda anche Ioan. Phil. *In Nic. Intr. arith.* 42-49 (H.); cfr. anche J. Mansfeld, *Prolegomena Mathematica. From Apollonius of Perga to the Late Neoplatonists. With an Appendix on Pappus and the History of Platonism*, Brill, Leiden-Boston-Köln 1998, pp. 82 e sgg. e G.-R. Giardina, *Giovanni Filopono...*, *op. cit.*, pp. 286-289.

⁴²⁰ La questione è lucidamente e chiaramente affrontata da C. Maggi. Si vedano le sue osservazioni in C. Maggi, *Sinfonia matematica. Aporie e soluzioni in Platone, Aristotele, Plotino, Giamblico*, Loffredo Editore, Casoria 2010, pp. 19-20, n. 22.

causa di sé (υφ' ἑαυτόν). Fra il numero noetico e quello scientifico vi è, dunque, lo stesso rapporto di analogia che sussiste fra enti sensibili e intelligibili.

Il processo di formazione dell'universo deriva dall'uguaglianza che caratterizza essenzialmente il numero intelligibile. Quest'ultimo è infatti primariamente identico a se stesso nella misura in cui non ammette alcun tipo di disuguaglianza al suo interno. Esso è infatti definito da Nicomaco come numero solamente intelligibile, del tutto privo di materia ed essenza realmente eterna. Il numero intelligibile più che produrre direttamente il reale è in verità origine dei numeri che costituiscono la base attraverso la quale viene ordinata la materia. In vista di tale scopo cooperano due principi più geniali, i quali sono responsabili dei numeri stessi e dalle interazioni dei quali deriva l'universo e il suo ordinamento. Questi due principi (ἀρχαί) sono 'l'identico' o 'identità / uguaglianza' (ταυτότης) e 'il diverso' o 'diversità / alterità' (ἕτερότης)⁴²¹. Essi sono principi formali che, allorquando entrano nel campo dell'ordinamento degli enti, fanno sì che ne venga garantita l'identità, nel caso del principio dell'identico; nel caso del principio dell'alterità, esso permette la possibilità del cambiamento, in modo tale che un ente possa passare da uno stato, o da una forma, in un altro, preservando in questo modo la possibilità della diversità fra gli enti⁴²². Questi due principi formali, oltre ad avere una connotazione operativa legata al loro fondamentale intervento nella costituzione del reale, rappresentano: la caratteristica più propria delle idee, εἶδη, e dei principi, λόγοι (per quanto riguarda la ταυτότης); la forma caratteristica ed essenziale della materia (per quanto riguarda la ἕτερότης). Quest'ultima corrispondenza si spiega in base al fatto che le idee per Nicomaco hanno primariamente lo scopo di qualificare in modo uniforme ciò su cui esse vanno ad imprimersi. Ciò significa che le idee, considerate in quest'ottica, vanno a coincidere con le proprietà accidentali inerenti ai sensibili, le quali ne garantiscono loro lo stato di coesione necessario alla loro riconoscibilità. Rispetto alla caratterizzazione eidetica platonica, le idee così rappresentate da Nicomaco, pur mantenendo la loro funzione paradigmatica, presentano un *deficit* sul versante della causalità. Dall'altro lato, il principio della diversità, che è associabile alla materia, mantiene invece un legame con la caratterizzazione fluttuante e instabile della materia platonica, come è esibito primariamente nella χώρα del *Timeo*.

⁴²¹ Cfr. Nic. *Intr. Arith.* I. 23. 4.

⁴²² Cfr. Nic. *Intr. Arith.*, II, 17, 1; 18, 1; 4; 19, 1; 20, 2.

Nell'*Introduzione aritmetica* è presente un'ulteriore corrispondenza di significati non esplicitamente teorizzata ma evidentemente presupposta. Questa corrispondenza è stabilita fra 'identico' e 'indivisibile', da una parte; fra 'diverso' e 'divisibile', dall'altra. A loro volta essi sono rispettivamente associati al 'limite', o 'limitante' (per 'l'identico-indivisibile'); all' 'illimitato' (per il 'diverso-indivisibile'), concetti ripresi dal *Filebo* di Platone⁴²³.

Tutte queste complicate serie di associazioni possono essere rappresentate in maniera più chiara dal seguente schema:

Principi formali

Identità (ταυτότης)		Diversità (έτερότης)
--> caratteristica (o proprietà) essenziale delle idee		--> caratteristica (o proprietà) essenziale della materia
= Monade (numero 1) = indivisibile = limite		= Diade (numero 2) = divisibile = illimitato

La Monade e la Diade — come mostra lo schema — fanno parte rispettivamente dell'Identità e dell'Alterità (Diversità) in maniera primaria: Nicomaco usa il termine γενικῶς, ad indicare proprio la loro appartenenza 'genetica' ai principi formali⁴²⁴. La Monade e la Diade coincidono rispettivamente con l'identico e con il diverso (τὸ ταυτὸν μὲν ὑπαρχουσα ἢ μόνάς [...] έτερον δὲ δύας⁴²⁵). Si potrebbe affermare che Monade e Diade sono i modi alternativi di nominare i principi formali. Nella generazione dell'universo l'Identità e l'Alterità agiscono infatti per il tramite di Monade e Diade, le quali sono le vere responsabili del conferimento di identità e differenza. La Monade e la Diade agiscono a loro volta per mezzo dei numeri che da esse derivano. La Monade genera i numeri dispari⁴²⁶ e, attraverso la moltiplicazione di

⁴²³ Cfr. Plat. *Phil.* 26e-30e.

⁴²⁴ Cfr. Nic. *Intr. Arith.*, II, 20. 2.

⁴²⁵ Cfr. Nic. *Intr. Arith.*, II, 1. 2- 2. 1.

⁴²⁶ Cfr. Nic. *Intr. Arith.*, II, 17. 2.

questi ultimi, i numeri quadrati⁴²⁷; allo stesso modo, dalla Diade derivano i numeri pari e il ‘numero eteromerico’, composto a sua volta dalla moltiplicazione dei numeri pari⁴²⁸. Ad ogni modo, poiché l’universo è ordinato su base numerica, possiamo affermare che per Nicomaco i numeri sono effettivamente i principi del tutto (ἀρχαὶ τῶν ὅλων). La Monade, inoltre, conferendo unità è paragonata al principio del ‘limite’, il quale sta ad indicare lo stato di coesione e unitarietà che esso provoca negli enti. Per questo tipo di enti ci si può riferire a quelle cose la cui ‘materia’⁴²⁹ è una, tanto nella forma (εἶδος), che nel numero, che nella loro essenza. In opposizione a questi ultimi enti vi sono quelli non limitati, che in virtù del ‘l’illimitato’ fanno parte delle pluralità di oggetti o di quegli enti che implicano una pluralità, o addizionalità interna.

Quella che si è tentato di delineare sopra corrisponde a grandi linee alla struttura di base della dottrina dei principi in Nicomaco. A partire dai principi formali e, progressivamente, grazie ai principi numerici, il filosofo neopitagorico articola la costituzione del reale. In effetti, a partire da queste prime associazioni nell’*Introduzione aritmetica* Nicomaco teorizza ulteriori corrispondenze e identificazioni fra i numeri. Esse complicano notevolmente il quadro prima tratteggiato, specie perché spesso sorgono nuove associazioni a loro volta derivate dalle proprietà dei numeri che Nicomaco via via mostra. Alcune di esse, nei *Theologoumena*, sono fatte dipendere dalle etimologie dei nomi dei numeri stessi⁴³⁰.

In definitiva, in Nicomaco le varie associazioni tra concetti, e tra numeri e concetti, esibiscono un quadro piuttosto complicato e a tratti confuso: spesso gli stessi epiteti sono condivisi da numeri diversi; gli stessi numeri ricevono titoli contraddittori; le associazioni non sono chiaramente identificabili⁴³¹. Questo difetto — se così è lecito chiamarlo — vale per l’*Introduzione* ma è maggiormente riscontrabile

⁴²⁷ Cfr. Nic. *Intr. Arith.*, II, 17. 3; 19. 1.

⁴²⁸ L’intera questione non è del tutto semplice, specie per quanto riguarda la generazione dei numeri dalla Diade. Per ulteriori chiarimenti rimando a M.-L. D’Ooge / F.-E. Robbins / L.-C. Karpinski, *Introduction to Arithmetic...*, *op. cit.* pp. 97-103.

⁴²⁹ Qui per materia si intende il composto unitario di materia e forma, non la materia caratterizzata dalla diversità/Diade. Il concetto di Identità in Nicomaco potrebbe essere efficacemente riassunto dalla spiegazione dei significati di ‘identico’ e ‘diverso’ presentata da Aristotele nella *Metafisica*; cfr. Arist. *Metaph.* Δ 1018 a sgg.

⁴³⁰ Ad esempio, μονάς-μένειν, δύαξ-διέναι, τριάξ-ἀπειρήξ ecc.

⁴³¹ Nell’esprimere questo giudizio mi trovo in accordo con Robbins e Karpinski, i quali, nell’introduzione all’opera di Nicomaco, ammettono esplicitamente alcune confusioni presenti nell’*Introduzione aritmetica*. Cfr. M.-L. D’Ooge / F.-E. Robbins / L.-C. Karpinski, *Introduction to Arithmetic...*, *op. cit.* pp. 102-103.

nei *Theologoumena*. È opportuno precisare che l'*Introduzione*, pur mancando di un vero e proprio metodo, e pur presentando delle incongruenze presumibilmente legate proprio al carattere pedagogico dell'opera, riveste un'importanza considerevole nello studio dell'aritmetica. L'*Introduzione* di Nicomaco, infatti, favorì lo studio dell'aritmetica in maniera indipendente dalla geometria, in maniera alternativa a quanto fece Euclide⁴³². Dunque, la superiorità dell'aritmetica rispetto alle altre scienze matematiche non deriva in Nicomaco da un metodo assiomatico-deduttivo ma è stabilita da su base ontologica: l'aritmetica è una scienza prima perché i suoi oggetti, i numeri, sono principi primi nella mente del divino; più che sulla sua utilità, l'aritmetica deriva il suo primato dalla sua nobiltà⁴³³.

Giovanni Filopono, commentando l'*Introduzione aritmetica* di Nicomaco, spiega che per natura ci sono due principi: l'identico e il diverso. Essi — afferma il commentatore —, corrispondono ai principi dei numeri, cosicché l'uno è causa dell'identico, il due del diverso (τοῦ ταυτοῦ μὲν ἢ μονὰς αἰτία, τοῦ θατέρου δὲ ἢ δύος). Giovanni, nel passaggio appena successivo, afferma⁴³⁴: « queste cose sono confermate dall'opinione degli antichi, di Platone e di Filolao, e dalla realtà stessa ».

Che Nicomaco si ispiri a Platone e che il platonismo costituisca la base del suo pensiero non ci sono dubbi. Nell'*Introduzione aritmetica* Nicomaco cita tre volte dialoghi di Platone: il *Timeo* (27 d)⁴³⁵, lo pseudo-platonico *Epinomide* (991 d)⁴³⁶ e la *Repubblica* (526 d sgg.)⁴³⁷. Non espliciti, ma piuttosto inequivocabili, sono poi i rimandi ai dialoghi platonici: Nicomaco fa molto spesso riferimento alla psicogonia del *Timeo* e a svariati temi presenti nella *Repubblica*, soprattutto ai passaggi nei quali

⁴³² Il metodo di Euclide è molto più rigoroso in quanto si basa su dimostrazioni che danno prova delle proposizioni. Sotto questo aspetto gli *Elementi* di Euclide si differenziano dalla maggior parte delle *artes* in quanto basate su descrizioni piuttosto che su dimostrazioni; cfr. M.-L. D'Ooge / F.-E. Robbins / L.-C. Karpinski, *Introduction to Arithmetic...*, *op. cit.* pp. 28-34.

⁴³³ Cfr. C. Maggi, *Sinfonia matematica...*, *op. cit.*, pp. 19-20, n. 22. Anche Giamblico nel suo commentario all'*Introduzione* di Nicomaco giustifica la priorità dell'aritmetica su base ontologica. L'aritmetica è detta 'προεσβυτέρων ἔχει τὴν θεωρίαν' a causa della natura del suo oggetto. Cfr. Iambl. *In Nic. Arith.* 3, 5-10. Cfr. anche Iambl. *De comm. math. sc.* 14, 1-6.

⁴³⁴ Cfr. Ioan. Phil. *In Nic. Intr. arith.*, II. 60.

⁴³⁵ Cfr. Nic. *Intr. Arith.*, I. 2. 1.

⁴³⁶ Cfr. Nic. *Intr. Arith.*, I. 3. 5. L'*Epinomide*, secondo Nicomaco, coincideva con tredicesimo libro delle *Leggi*, che egli chiama 'il Filosofo'.

⁴³⁷ Cfr. Nic. *Intr. Arith.*, I. 3. 7. Oltre a Platone, Nicomaco cita: Androcide, Aristotele, Eratostene, Filolao e Pitagora.

Platone tratta delle scienze matematiche⁴³⁸. Le similitudini fra il linguaggio di Nicomaco e quello platonico sono anch'esse presenti in molti passaggi e, come ho già detto sopra, il linguaggio utilizzato dal filosofo neopitagorico, benché tecnico, è di stampo platonico⁴³⁹.

Appurato che il *background* di Nicomaco coincide con il pitagorismo e con il platonismo, tenterò ora di spiegare come la divisione delle quattro scienze operata da Nicomaco nell'*Introduzione aritmetica* rappresenti il connubio fra questi due 'sistemi' filosofici. Inoltre, mostrerò come la stessa divisione si articola in maniera tale da approssimarsi notevolmente alle deduzioni logiche del *Parmenide* di Platone.

Che i pitagorici furono i primi a distinguere quattro discipline matematiche ci è testimoniato da Proclo nel suo commentario a Euclide⁴⁴⁰. Qui egli spiega che i pitagorici divisero le matematiche primariamente in base a ciò di cui esse si occupano. Le prime due (aritmetica e armonia) si occupano del 'quanto' in senso numerico; esse considerano dunque il ποσόν in quanto πλήθος. Le seconde due (geometria e sferica) si occupano dell 'quanto' nel senso di grandezza estesa, dunque il ποσόν in quanto πηλίκος. Inoltre, l'aritmetica considera il 'quanto' numerico di per sé, mentre l'armonia lo considera come relazionato ad altro; la geometria considera il 'quanto grande' in quiete; la sferica, al contrario, lo considera in movimento⁴⁴¹.

È significativo il fatto che Proclo vedesse nel *Parmenide* di Platone il punto massimo della teologia platonica e, allo stesso tempo, pur mirando ad un'interpretazione di tipo teologico, egli si sia ampiamente servito dell'aritmologia pitagorica. Proclo eseguì dunque una decisiva operazione esegetica che mirava alla lettura teologica del *Parmenide* senza però rinunciare alla pretesa di scientificità delle sue argomentazioni. Le verità che egli deriva dalla lettura del dialogo sono così consolidate dalla scienza del numero, la stessa che impone l'ordine allo sviluppo del metodo presente nel *Parmenide* (nella seconda parte), e riconoscendo che la

⁴³⁸ Cfr. Nic. *Intr. Arith.*, II. 24. 11. Platone è inoltre menzionato in II. 22. 1; 28. 6.

⁴³⁹ Per una più accurata analisi del linguaggio e dello stile di Nicomaco si veda M.-L. D'Ooge / F.-E. Robbins / L.-C. Karpinski, *Introduction to Arithmetic...*, *op. cit.* pp. 167-194.

⁴⁴⁰ Procl. *In Eucl.* 35, 21-36, 7 (Friedlein).

⁴⁴¹ Cfr. E. Gritti, *Insegnamento pitagorico e metodo dialettico in Proclo*, in M. Bonazzi / C. Lévy / C. Steel (eds.), *A Platonic Pythagoras...*, *op. cit.*, pp. 163-194. Sul pitagorismo in Proclo cfr. anche A. Linguisti, *Prospettiva pitagorica e prospettiva platonica nella filosofia della natura di Proclo*, in *Ivi.*, pp. 195-213.

dimostrazione delle serie deduttive avviene in modo geometrico⁴⁴². Nel dispiegare la sua interpretazione Proclo aveva in mente non solo il pitagorismo, e, ovviamente il metodo dialettico platonico, ma anche gli *Elementi* di Euclide e il metodo euclideo stesso, che Proclo vede già *in nuce* nel *Parmenide*. L'operazione eseguita da Proclo sostanzialmente si conclude nel far corrispondere il metodo scientifico perseguito nella seconda parte del *Parmenide* con « l'archetipo di ogni sistema scientifico »⁴⁴³, al fine di costruire, o commentare quella che a suo avviso era già stata costruita, ossia una θεολογική ἐπιστήμη fondata sulla dialettica⁴⁴⁴.

La necessità della geometria è sottolineata da Proclo a più riprese. Nel suo *Commentario al Parmenide* compaiono numerosi riferimenti alla geometria: ad esempio, egli parla degli insegnamenti dei geometri⁴⁴⁵, delle 'necessità geometriche' (γεωμετρικαὶ ἀνάγκαι)⁴⁴⁶ e, in generale, la stessa struttura che domina le argomentazioni dialettiche della seconda parte del *Parmenide* basate su premessa-dimostrazione-conclusione (πρότασις-ἀπόδειξις-συμπέρασμα) si spiega per Proclo geometricamente (πάνυ γεωμετρικῶς)⁴⁴⁷. In definitiva, le ipotesi del *Parmenide* per Proclo coincidono sostanzialmente a quelle associate al metodo dianoetico nella *Repubblica* di Platone costituendo, dunque, delle vere e proprie ipotesi di tipo matematico. Nonostante l'imprescindibile necessità della geometria, Proclo sostiene comunque la sua inferiorità rispetto all'aritmetica che risulta essere di maggiore ἀκρίβεια e che, per tale ragione, si avvicina molto di più ai principi intelligibili⁴⁴⁸, oltre al fatto che gli stessi suoi oggetti, i numeri, presentano una maggiore immaterialità rispetto alle figure geometriche.

La posizione di Proclo relativa alle scienze matematiche e la sua volontà di recuperare il platonismo all'interno di un'ottica pitagorica non può non porre la

⁴⁴² Cfr. E. Gritti, *Insegnamento pitagorico e metodo dialettico...*, *op. cit.*, pp. 176-179.

⁴⁴³ Cfr. *Ivi.*, p. 177. Cfr. anche H.-D. Saffrey, *Les débuts de la théologie comme science (III^{me} - IV^{me} siècles)*, in «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques». 80 (1996), pp. 67-92; C. Steel, *Proclus et l'interprétation 'logique'...*, *op. cit.*; D.-J. O'Meara, *Pythagoras Revived...*, *op. cit.*

⁴⁴⁴ Sulla dialettica in Proclo, specie in riferimento al *Commentario al Parmenide*, cfr. D. Del Forno, *La dialettica in Proclo. Il quinto libro dell' In Parmenidem tradotto e commentato*, Academia Verlag, 2015.

⁴⁴⁵ Procl. *In Parm.* VI 1092, 27-30; VII 1140, 19-22.

⁴⁴⁶ Procl. *In Parm.* I 645, 21; VI 1132, 24-25.

⁴⁴⁷ Procl. *In Parm.* VII, 1151, 38-1152, 1; Cfr. E. Gritti, *Insegnamento pitagorico e metodo dialettico...*, *op. cit.*, p. 177.

⁴⁴⁸ Cfr. *Ivi.*, p. 179. Nonostante queste suddivisioni, Proclo spesso parla di una scienza matematica più generale (μαθηματική ὅλη ἐπιστήμη detta anche γνώσις). Per la matematica in Proclo, Cfr. D. Rabouin, *La «mathématique universelle» entre mathématique et philosophie, d'Aristote à Proclus*, in «Archives de Philosophie», 68 (2005), pp. 249-268.

questione del parallelismo e la eventuale ripresa da parte di Proclo di temi propri del neopitagorismo. Il linguaggio procliano è permeato di termini che fanno parte del lessico di Platone, Aristotele, Euclide, Giamblico e si ritiene che fu proprio da Giamblico, in particolare dalla sua *Vita Pythagorica*, che Proclo riprese il vasto bagaglio pitagorico a cui egli si rifà; al quale, del resto, si rifecero, bene o male, tutti i pensatori neoplatonici del V/VI sec. Tuttavia, considerato il notevole peso che, in generale, il pitagorismo rivestì nella tarda antichità, e considerate le vicinanze, specie tematiche, fra Proclo e Nicomaco è legittimo interrogarsi anche sull'eventuale rapporto presente fra i due.

Non sussistono dubbi sul fatto che Proclo conoscesse Nicomaco: Marino testimonia che Proclo addirittura se ne considerava la reincarnazione⁴⁴⁹ e, al di là di questo, Nicomaco è anche citato da Proclo⁴⁵⁰. Inoltre, benché egli non rimandi esplicitamente all'*Introduzione aritmetica*, sappiamo che Ammonio, discepolo di Proclo, leggeva l'*Introduzione* nicomachea nelle sue lezioni tenute ad Alessandria⁴⁵¹. Infine, essendo verisimile che Proclo si servisse, accanto a Giamblico, anche di fonti pitagoriche dirette, è possibile che fra queste egli leggesse proprio di Nicomaco⁴⁵².

Vorrei tornare su un punto che reputo significativo: la divisione pitagorica delle scienze di cui parla Proclo — come ho spiegato sopra — benché sia fatta risalire ai pitagorici, fa riferimento a un metodo geometrico-matematico. Esso è per Proclo un modello platonico e il *Parmenide* ne costituisce il più valido esempio. In chi altro ritroviamo la medesima divisione delle scienze, peraltro anch'essa inserita in una più ampia prospettiva platonica? In Nicomaco, per l'appunto. La divisione delle scienze operata da Nicomaco calza perfettamente con quella pitagorica descritta da Proclo. A tal proposito, osserviamo quanto segue.

⁴⁴⁹ Marino, successore di Proclo alla Scuola di Atene, testimonia due episodi concernenti la vita di Proclo: Proclo avrebbe avuto una visione rivelatrice in cui avrebbe appreso di appartenere alla catena di Hermes, o catena aurea, cui apparteneva anche Platone (Cfr. Diog. Laert. *Vit. phil.* III, 1); e che Proclo avrebbe avuto un sogno in cui gli fu chiarito di essere la reincarnazione di Nicomaco. Cfr. *Mar. Vit. Procl.* 28.

⁴⁵⁰ Cfr. Procl. *In Tim.* II 19, 4; 20, 25 ff.; *In Parm.* 619, 10 (Moerbeke); *Theol. Plat.* II 16, 15.

⁴⁵¹ Cfr. L. Tarán, *Asclepius of Tralles...*, *op. cit.*, p. 7-10, 14. È inoltre rilevante per questa ricostruzione il fatto che discepoli di Ammonio furono proprio Giovanni Filopono e Asclepio di Tralle, entrambi commentatori dell'*Introduzione aritmetica* di Nicomaco. A tal proposito, sarebbe interessante approfondire i legami che sussistono fra la scuola di Atene (di cui faceva parte Proclo) e la scuola di Alessandria, della cui fondazione fu responsabile Ammonio (IV/Vsec. d.C), ma che ebbe radici ben più lontane. Per questo argomento rimando allo studio di A. Longo, *Siriano e i principi della scienza*, Bibliopolis, Napoli 2005.

⁴⁵² Cfr. D.-J. O'Meara, *Pythagoras Revived...*, *op. cit.*, pp. 166-167.

Nicomaco, in vista della divisione delle scienze, opera una prima distinzione fra ‘enti unificati’ che si trovano nello stato di coesione (τὰ μὲν ἔστιν ἡνωμένα καὶ ἀλληλουχοῦμενα) e quelli ‘divisi’ e che si trovano nello stato di giustapposizione e come prodotti di accumulo (τὰ δὲ διηρημένα τε καὶ ἐν παραθέσει καὶ οἶον κατὰ σωρείαν). I primi sono quelli che vengono detti in senso proprio e particolare ‘grandezze’, come, ad esempio, l’essere vivente, il mondo, l’albero; i secondi vengono detti ‘molteplicità’, come, ad esempio, un gregge, un popolo, un mucchio, un coro. Nicomaco conclude il discorso precisando che la sapienza è la scienza di queste due forme, infatti tale distinzione vale sia per gli esseri che si dicono in senso proprio, sia per quelli che sono per omonimia, cioè per intelligibili e sensibili (τῶν τοίνυν ὄντων τῶν τε κυρίως καὶ τῶν καθ’ ὁμωνυμίας, ὅπερ ἔστι νοητῶν τε καὶ αἰσθητῶν)⁴⁵³.

Da questa distinzione ne deriva che per Nicomaco anche gli intelligibili possono trovarsi nello stato di continuità (come grandezze), o di discontinuità (come molteplicità)⁴⁵⁴. La forma della molteplicità è la quantità, τὸ ποσόν (a sua volta indicata dal numero); quella della grandezza è l’estensione, τὸ πηλίκον. Nel terzo capitolo dell’*Introduzione*⁴⁵⁵ Nicomaco prosegue la discussione giungendo a una distinzione delle scienze secondo lo schema che segue:

Scienze della quantità (o della molteplicità,

oppure del numero): **Aritmetica**: studia la quantità in relazione a se stessa. (τὸ ποσόν περὶ τοῦ κατ’ ἑαυτό).

Musica: studia la quantità in relazione ad altro. (τὸ ποσόν περὶ τοῦ πρὸς ἄλλο).

Scienze dell’estensione (o della grandezza): **Geometria**: studia l’estensione in quiete (o in stabilità). (τὸ πηλίκον ἐν μονῇ καὶ στάσει).

Astronomia: studia l’estensione in movimento e in rivoluzione. (τὸ

⁴⁵³ Cfr. Nic. *Intr. arith.*, I. 2. 4-5 (H.).

⁴⁵⁴ Ammettendo, in questo modo, una sorta di fisicizzazione degli intelligibili; cfr. la discussione in L.-M. Napolitano Valditara, *Le idee, i numeri...*, op. cit., p. 423.

⁴⁵⁵ Cfr. Nic. *Intr. arith.*, I. 3. 1-2.

πηλίκον ἐν κινήσει καὶ
περιφορᾷ).

In conclusione, Nicomaco aggiunge che senza l'aiuto di queste (*sott.* scienze) non è possibile trattare accuratamente delle forme dell'essere, nemmeno scoprire la verità che è negli esseri, né la conoscenza di ciò che è la saggezza e, evidentemente, nemmeno filosofare propriamente⁴⁵⁶.

La suddivisione pitagorica delle scienze riportata da Proclo e quella operata da Nicomaco nell'*Introduzione* sono dunque molto simili. Entrambe suddividono primariamente le scienze in base al 'quanto numerico' e alla 'grandezza estesa'; entrambe si articolano nelle strutture 'in sé / in relazione ad altro', 'quiete / movimento'; ambedue identificano le stesse quattro scienze. In effetti, sebbene vi siano differenze nei nomi utilizzati per indicare le scienze (Proclo utilizza 'armonia', mentre Nicomaco pone la musica in luogo della seconda delle scienze della quantità; e similmente accade per la 'sferica', che compare in Proclo laddove in Nicomaco vi è l'astronomia), esse possono essere considerate come aventi lo stesso oggetto e, in sostanza, essere prese come identiche.

Le palesi affinità fra le due quadripartizioni potrebbero funzionare da prova a sostegno del fatto che l'*Introduzione aritmetica* di Nicomaco sia stata la fonte per il pitagorismo di Proclo⁴⁵⁷. In realtà sussistono scarsi dubbi sul fatto che la fonte procliana fosse Nicomaco e, anche volendo dubitare che Proclo abbia avuto l'occasione di leggere l'*Introduzione* (occasione che, tuttavia, è del tutto plausibile), è possibile che egli abbia ripreso la suddivisione dalla parafrasi offertane da Giamblico⁴⁵⁸. A questo punto è lecito anche fare un ulteriore passo, e cioè: se è vero che per Proclo il modello geometrico di riferimento per la suddivisione delle scienze è rintracciabile nella struttura metodologica del *Parmenide* di Platone, è altamente plausibile che la stessa cosa valesse anche per Nicomaco. A sostegno di questa ipotesi

⁴⁵⁶ Cfr. Nic. *Intr. arith.*, I. 3. 3. Cfr. anche M. Baltes, in M. Baltes / H. Dörrie, *Der Platonismus in der Antike. V. Grundlagen, System, Entwicklung, Band: Die philosophische Lehre des Platonismus. Philosophische Physik (im antike Verständnis.)*, II, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad-Cannstatt 1998, pp. 125-150, particul. p. 134 e Ch. Helmig, *The Relationship Between Forms and Numbers...*, *op. cit.*, p. 134. Sulla divisione delle scienze e, in generale, sul pensiero di Nicomaco, cfr anche J. Mansfeld, *Prolegomena Mathematica. From Apollonius of Perga...*, *op. cit.*, pp. 81-92.

⁴⁵⁷ Cfr. B. Vitrac, *Les Classifications des sciences mathématiques en Grèce ancienne*, in «Archives de Philosophie», 68 (2005), pp. 270-301; l'autore assume, senza ulteriori problematizzazioni, Nicomaco come fonte pitagorica di Proclo (cfr. p. 270).

⁴⁵⁸ Cfr. Iambl. *In Nic. Arith.*, p. 7, 1.2 - p.9,1.1 (Pistelli).

vi sarebbero numerosi punti di contatto, sia terminologici che teorici, fra l'*Introduzione* e il *Parmenide*⁴⁵⁹.

La seconda parte del *Parmenide* platonico, la nota γυμνασία dialettica⁴⁶⁰, scaturisce dal programma di Parmenide di esercitare il metodo dialettico. Secondo l'Eleate esso consiste nell'assumere una certa ipotesi per poi dedurre tutte le conseguenze possibili. Bisogna così porre un'ipotesi sia nel senso affermativo (cioè che l'oggetto dell'ipotesi sia), sia nel senso negativo (cioè che lo stesso oggetto non sia). Per qualsiasi cosa della quale di si ipotizzi che sia o che non sia, occorre allora esaminare le conseguenze (δεῖ σκοπεῖν τὰ συμβαίνοντα), sia in relazione a se stessa, sia in relazione a ciascuna altra singola determinazione (πρὸς αὐτὸ καὶ πρὸς ἕν ἕκαστον τῶν ἄλλων). Le altre cose (τὰ ἄλλα), allo stesso modo, vanno esaminate in relazione a se stesse (πρὸς αὐτά) e in relazione ad altro (τε καὶ πρὸς ἄλλο)⁴⁶¹. A conclusione della descrizione di questo metodo, Platone aggiunge che i molti ignorano che senza passare attraverso tutte le ipotesi, «è impossibile per chi si imbatte nel vero averne intelligenza» (ἀγνοοῦσιν γὰρ οἱ πολλοῖότι ἄνευ ταύτης τῆς διὰ πάντων διεξόδου [...] ἀδύνατον ἐντυχόντα τῷ ἀληθεῖ νοῦν σχεῖν)⁴⁶².

L'impostazione metodologica del *Parmenide* si basa sulle 'categorie' di 'in sé' e 'relativo ad altro'; al pari di questa, Nicomaco analizza le scienze per mezzo della stessa impostazione⁴⁶³. Le scienze della quantità studiano infatti la moltitudine (o il numero) in relazione a se stessa (nell'aritmetica) e in relazione ad altro (nella musica). Le scienze dell'estensione, geometria e sferica, sembrano utilizzare un criterio diverso in quanto utilizzano il binomio 'in quiete' e 'in movimento'. Tuttavia, esse, riferendosi all'estensione, potrebbero significare nient'altro che la medesima struttura 'in sé/in relazione ad altro' applicata al contesto spazializzante proprio dell'estensione. Se guardiamo al *Sofista* platonico, infatti, il 'genere' della quiete

⁴⁵⁹ A favore della ripresa del *Parmenide* da parte di Nicomaco si è espresso F. Romano, *La probabile esegesi pitagorizzante...*, op. cit., pp. 224-229; 231-234.

⁴⁶⁰ La seconda parte del *Parmenide* (137b1 a 166c5) è riassumibile con l'espressione 'esercizio dialettico' utilizzata dallo stesso Parmenide.

⁴⁶¹ Cfr. Plat. *Parm.* 136c.

⁴⁶² Cfr. Plat. *Parm.* 136e 1-2.

⁴⁶³ Sappiamo inoltre, che Gemino di Rodi, appartenente del circolo di eruditi che ruotavano attorno a Pompeo e attivo nella seconda metà del I sec. a.C., classificò anch'egli le scienze sulla base del criterio platonico di distinzione fra intelligibile e sensibili (νοητά / αἰσθητά). In questo modo distinse le scienze che trattano degli intelligibili (relativi a se stessi) individuando per essi solamente l'aritmetica e la geometria, dalle altre scienze matematiche si occupano dei sensibili. Cfr. G. Aujac (éd. et Trad.), *Géminos. Introduction aux Phénomènes*, Belles Lettres, Paris 1975, pp. 111-113 e B. Vitrac, *Les Classifications des sciences mathématiques...*, op. cit.

(στάσις) viene fatto derivare da quello dell'identità e quello del movimento (κίνησις) da quello del diverso. A un certo punto del dialogo, in virtù della constatazione del fatto che l'essere è dotato di anima, intelligenza e vita, esso non può rimanere assolutamente immobile implicando così la necessità di porre 'ciò che si muove e il movimento' (τὸ κινούμενον δὴ καὶ κίνησις)⁴⁶⁴. Allo stesso tempo, se ciò che si muove e il movimento sono, è necessario riconoscere che sono anche la quiete (στάσις) e ciò che è immobile (ὅσα ἀκίνητα) perché, se ogni cosa fosse in continuo movimento, nulla potrebbe rimanere identico a se stesso, né essere conosciuto. In questo modo vengono così dette essere sia le realtà in movimento, (che determinano che le cose possano sussistere nella diversità dalle altre), sia quelle in quiete (che determinano che le realtà possano preservare la loro identità con se stesse nel loro proprio stato⁴⁶⁵).

Benché il contesto argomentativo del *Sofista* rispecchi le finalità proprie del dialogo platonico, quanto sancito in esso ha sicuramente una valenza generale per la filosofia platonica e se ne può certamente ricavare l'argomento secondo il quale l'essere è identico a se stesso allorché mantiene una condizione di quiete rispetto al proprio stato, e che la possibilità della diversità è abilitata solamente postulando che l'essere non permanga nel suo stato di identità, ma che si ammetta la possibilità del movimento e, per analogia, della diversità⁴⁶⁶. Applicando questa logica alla suddivisione di Nicomaco, si evince che dire 'scienza dell'estensione in quiete' equivale a dire 'scienza dell'estensione in sé'; lo stesso vale per 'scienza dell'estensione in movimento' e 'scienza dell'estensione relativa'.

Secondo questa ricostruzione, anche Nicomaco, al pari di Proclo, è possibile che abbia guardato al *Parmenide* come all'archetipo del sistema scientifico dal quale derivare la comprensione della realtà, a sua volta studiata tramite le scienze⁴⁶⁷. In quest'ottica, non sembra essere una mera coincidenza il fatto che sia l'esercizio

⁴⁶⁴ Cfr. Plat. *Soph.* 249a-c.

⁴⁶⁵ Cfr. Plat. *Soph.* 249c-d.

⁴⁶⁶ In questo modo sto semplificando un argomento che nel *Sofista* è molto più articolato. Non è questa la sede per affrontare la questione di identità e differenza nel *Sofista*, basti però ricordare che tutta l'argomentazione è inestricabilmente connessa con la trattazione del genere del diverso e dell'ammissione del 'non-essere', e con l'utilizzo del verbo essere in senso identitario-copulativo.

⁴⁶⁷ Cfr. M.-L. Desclos, *Aux marges des dialogues de Platon. Essai d'histoire anthropologique de la philosophie ancienne*, Jérôme Millon, Grenoble 2003, p.6, 8, 63-64, 153-163; l'autore affronta la questione della divisione del campo del sapere in Platone. È bene segnalare che anche nel *Teeteto* è possibile rintracciare una prima traccia del *quadrivium*, laddove in merito alle specializzazioni tecniche sono elencati il γεωμετρικός, l'ἀστρονομικός, l'λογιστικός, il μουσικός; cfr. Plat. *Theaet.* 145a sgg.

dialettico del *Parmenide*, sia la quadripartizione delle scienze contenuta nell'*Introduzione aritmetica*, siano connesse alla comprensione delle verità e, in generale, al filosofare correttamente. Nel *Parmenide* è infatti esplicitato che l'esercizio dialettico, al quale il giovane Aristotele verrà sottoposto dall'Eleate, è di fondamentale importanza poiché senza questa indagine la verità circa gli enti rischia di sfuggire (indagine che non è confinata agli oggetti visibili, ἐν τοῖς ὁρωμένοις, ma che si estende anche a quelle cose che si possono cogliere perfettamente con il ragionamento, λόγῳ, ovvero gli εἶδη)⁴⁶⁸. Dall'altra parte, Nicomaco, applicando la distinzione di 'continuo' e 'discontinuo', sia agli enti che si dicono per omonimia (καθ' ὁμωνυμίας), che a quelli intelligibili, quadripartisce le scienze, senza le quali — afferma Nicomaco — non è ammesso scoprire la verità che è negli esseri, né conoscere la saggezza, né, quindi, filosofare⁴⁶⁹. La comunione di intenti fra queste due posizioni è piuttosto palese.

A coronamento di quanto ho provato a suggerire, ossia della concreta possibilità di una lettura e una eventuale ripresa del *Parmenide* da parte di Nicomaco, vorrei notare che:

- l'espressione 'ὁμώνυμῶς ὄντα', utilizzata nell'*Introduzione* per designare gli enti sensibili, è utilizzata con lo stesso significato, e in opposizione alle idee, le quali, al contrario, " possiedono la loro essenza in rapporto a se stesse e non in rapporto alle cose che si trovano presso di noi ", proprio nel *Parmenide*⁴⁷⁰;
- nel passo 143e7-144a1 del *Parmenide*⁴⁷¹ sembra che Platone stia alludendo a una classificazione dei numeri (in numeri 'parimenti pari', 'imparimenti pari', 'parimenti dispari' e 'imparimenti

⁴⁶⁸ Cfr. Plat. *Parm.* 135e. Cfr. il commento di F. Ferrari in Id., *Platone, Parmenide, op. cit.*, pp. 100-108. Cfr. anche A. Graeser, *Platons 'Parmenides', op. cit.*, p. 37.

⁴⁶⁹ Cfr. Nic. *Intr. arith.*, I. 3. 3.

⁴⁷⁰ Cfr. Plat. *Parm.* 133c-d: « Οὐκοῦν καὶ ὅσα τῶν ἰδεῶν πρὸς ἀλλήλας εἰσὶν αἱ εἰσὶν, αὐτὰ πρὸς αὐτὰς τὴν οὐσίαν ἔχουσιν, ἀλλ' οὐ πρὸς τὰ παρ' ἡμῖν εἴτε ὁμοιώματα εἴτε ὅπη δὴ τις αὐτὰ τίθεται, ὧν ἡμεῖς μετέχοντες εἶναι ἕκαστα ἐπονομαζόμεθα· τὰ δὲ παρ' ἡμῖν ταῦτα ὁμώνυμα ὄντα ἐκείνοις αὐτὰ αὐτὰ πρὸς αὐτὰ ἐστὶν ἀλλ' οὐ πρὸς τὰ εἶδη, καὶ ἑαυτῶν ἀλλ' οὐκ ἐκείνων ὅσα αὐτὰ ὀνομάζεται οὕτως » [sottolineatura mia]. Il termine 'ὁμώνυμος' (e i suoi derivati) compare nel *corpus* platonico ma con significati e contestualizzazioni diverse anche in *Crat.* 405e1-2; *Theaet.* 147d1; *Soph.* 218b3, 234b7; *Pol.* 258a1; *Parm.* 126c8; *Phil.* 57b9; *Phaedr.* 266a1, a7; *Prot.* 311b5-6; *Resp.* 330b3; *Tim.* 41c, 52a5; *Leg.* 757b2.

⁴⁷¹ In cui si legge: « Ἄρτιά τε ἄρα ἀρτιάκις ἂν εἴη καὶ περιττὰ περιττάκις καὶ ἄρτια περιττάκις καὶ περιττὰ ἀρτιάκις ».

dispari')⁴⁷² molto simile a quella che verrà presentata in forma sistematica da Nicomaco⁴⁷³.

Alla luce di quanto è stato detto sinora, è possibile concludere che è altamente probabile che Nicomaco abbia interpretato il *Parmenide*, e soprattutto l'esercizio dialettico in esso contenuto, in chiave metafisica, ricavando dal dialogo platonico i principi della suddivisione delle scienze nonché la metodologia in essa utilizzata. Ad ogni modo, benché si possa parlare genericamente di un'interpretazione 'metafisica' del *Parmenide* in quanto nell'*Introduzione aritmetica* si delinea principalmente una dottrina dei principi, non va trascurato che Nicomaco potrebbe aver derivato dal *Parmenide* alcune strutture logiche, che si articolano in base alle categorie di 'in sé / in relazione ad altro', 'quiete / movimento' che farebbero dunque del *Parmenide* un modello logico e non propriamente (o non solamente) 'metafisico'.

§ 2. 3.2 Teone di Smirne

Teone di Smirne (I/II sec. d.C.) scrisse un'opera dal titolo *Expositio Rerum Mathematicarum ad Legendum Platonem Utilium*⁴⁷⁴. L'opera costituisce un compendio per la lettura di Platone tramite metodi e contenuti matematici. Anche Teone, come Nicomaco, si allinea alla corrente esegetica propria del medioplatonismo, componendo un'opera destinata alla comprensione della filosofia platonica e non propriamente alla divulgazione di tematiche specifiche dell'autore, i cui tratti peculiari sono comunque presenti. In sostanza, l'*Expositio* costituisce la

⁴⁷² Cfr. Plat. *Parm.*: Per numeri 'parimenti pari' si intende quelli soggetti a una continua divisione per 2 fino all'unità; per 'imparimenti pari' quelli divisibili per 2 senza possibilità di giungere alla fine all'unità; 'parimenti dispari' sono quelli divisibili per 2 per una sola volta; infine quelli 'imparimenti dispari' coincidono sostanzialmente con i numeri indivisibili, ovvero i numeri primi. Cfr. Nic. *Intr. Arith.*; cfr. anche Theon. *Expos. rer. math.*, 25,6 (Hiller); Iambl. *In Nic. Arith.*, p. 20,7 sgg. (Pistelli) e Ioan. Phil. *In Nic. Intr. arith.* 78-80; G.-R. Giardina, *Giovanni Filopono...*, *op. cit.*, pp. 307-312; F. Ferrari, *Platone. Parmenide*, *op. cit.*, pp. 270-271.

⁴⁷³ Tema già affrontato da R.-E. Allen, *The Generation of Numbers in Plato's Parmenides*, in «Classical Philology», 65 (1970), pp. 30-34.

⁴⁷⁴ Prima edizione fu a cura di E. Hiller, *Theonis Smyrnaei philosophi platonici Platonici expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium*, Bibliotheca Teubneriana, 1879. Prenderò in considerazione soprattutto l'edizione di F.-M. Petrucci, *Teone di Smirne. Expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium. Introduzione, traduzione e commento*. Academia Verlag, Sankt Augustin 2012. Cfr. anche A. Barker, *Greek Musical Writings, II: Harmonic and Acoustic Theory*, Cambridge University Press, Cambridge 1989 e soprattutto J. Delattre (éd.), *Théon de Smyrne. Lire Platon. Le recours au savoir scientifique: arithmétique, musique, astronomie*, Anacharsis, Toulouse 2010.

riargomentazione di Teone della dottrina esposta da Platone nel *Timeo*⁴⁷⁵ (farcita di numerosi riferimenti alla *Repubblica* e all'*Epinomide*), attraverso il metodo esegetico *κατὰ ζητήματα*, ossia procedendo per nuclei di ricerca, focalizzandosi su problemi specifici e passaggi difficoltosi⁴⁷⁶. L'*Expositio* è una *παράδοσις* delle nozioni matematiche necessarie alla lettura di Platone, la cui comprensione, a sua volta, corrisponde all'unica strada percorribile per il raggiungimento della felicità⁴⁷⁷. In un certo senso, dunque, è il sapere matematico a detenere il primato sulla conoscenza in quanto solamente tramite di esso è possibile giungere alla corretta comprensione della filosofia platonica. Questo concetto è affermato tramite le citazioni introduttive di alcuni passaggi dell'*Epinomide*⁴⁷⁸ e della *Repubblica*⁴⁷⁹.

Pur essendo Platone l'*auctoritas*⁴⁸⁰, Teone si riferisce anche ad altri autori. Trasillo e Adrasto, ad esempio, costituiscono i suoi principali punti di riferimento. Da Trasillo, Teone riprese alcuni spunti legati soprattutto alla riflessione sulla musica⁴⁸¹; il peripatetico Adrasto costituisce molto probabilmente la fonte primaria di Teone, a cui egli si rifece abbondantemente, soprattutto per la sezione dedicata all'astronomia⁴⁸². Oltre a questi due filosofi, è altamente possibile che Teone abbia rielaborato alcune considerazioni astronomiche connesse al 'mito di Er' (*Repubblica* X) del platonico Dercillide⁴⁸³; oppure che abbia preso spunto da Moderato di Gades

⁴⁷⁵ Cfr. F.-M. Petrucci, *Riargomentare il platonismo: l'esegesi di Platone nell' "Expositio" di Teone di Smirne*, « Elenchos » 30 (2009), pp. 293-328 e Id., *L'esegesi e il commento di Platone...*, art. cit.

⁴⁷⁶ Sull'esegesi *κατὰ ζητήματα*, cfr. F. Ferrari, *I commentari specialistici...*, art. cit.; Id., *Esegesi, commento e sistema nel medioplatonismo...*, art. cit.; soprattutto in riferimento a Teone rimando a F.-M. Petrucci, *Teone di Smirne. Expositio rerum mathematicarum...*, op. cit., Introduzione, particul. pp. 43-61.

⁴⁷⁷ Cfr. *Ivi.*, p. 19.

⁴⁷⁸ Cfr. Theon. *Exp.* 2, 14-21 (= *Epin.* 992a 3-6 e b 6-8).

⁴⁷⁹ Cfr. Theon. *Exp.* 3, 8-15 (= *Resp.* VII 527d5-e3).

⁴⁸⁰ Cfr. D. Sedley, *Plato's Auctoritas and the Rebirth of the Commentary Tradition*, art. cit.

⁴⁸¹ Cfr. Theon. *Exp.* 47, 18-49, 5; 85, 8-93, 7.

⁴⁸² Di Adrasto Teone riprende soprattutto dal suo commentario al *Timeo*, parte del quale è rintracciabile nel commentario allo stesso dialogo, da parte di Calcidio (anch'egli dipendente da Adrasto). Sul "Commento al *Timeo*", cfr. J.-H. Waszink, *Studien zum "Timaioskommentar" des Calcidius: die erste Hälfte des Kommentars*, Leiden 1964 e Id. (ed.), *Corpus Platonicum Medii Aevi: Plato latinus, IV: Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*, London-Leiden 1962, 1975². Per Adrasto, cfr. P. Moraux, *Der Aristotelismus...* II, op. cit., pp. 294-313; F. Ferrari, *I commentari specialistici...*, art. cit.; R. Sorabji, *Adrastus: Modifications to Aristotle's Physics of the Heavens by Peripatetics and Others, 100 BC to 200 AD*, in R.-W. Sharples / R. Sorabji, *Greek and Roman Philosophy...*, op. cit., pp. 575-594; F.-M. Petrucci, *Teone di Smirne. Expositio rerum mathematicarum...*, op. cit. p. 514-530 e *passim*; Id., *Il "Commento al Timeo" di Adrasto di Afrodisia*, in «Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medievale», 23 (2012), pp. 1-32.

⁴⁸³ Le notizie in nostro possesso su Dercillide sono scarse. Fu citato da Proclo (*In Remp.* II 24, 6-15 e 25, 14-16; *In Tim.* I 20, 9) e secondo una testimonianza di Porfirio (*In Tim.* 92, 2-4) è verisimile

per alcune sue sezioni aritmologiche⁴⁸⁴. Ad ogni modo, è corretto affermare che Teone attingeva fondamentalmente a due tradizioni: quella pitagorico-platonica (a sua volta ascrivibile alle speculazioni protoaccademiche) e a quella euclidea⁴⁸⁵.

Teone di Smirne ha molto in comune con Nicomaco. Entrambi scrivono un'opera destinata allo studio e all'apprendimento della filosofia di Platone ricorrendo, sia nella forma che nei contenuti, al sapere matematico. Anche le affinità tematiche sono numerose e spesso i due giungono alle medesime considerazioni e conclusioni.

In questa sede non è il caso di affrontare nel dettaglio le numerose affinità che sussistono fra Nicomaco di Gerasa e Teone di Smirne⁴⁸⁶. Nemmeno è il caso di ripercorrere alcune argomentazioni tramite le quali ho già mostrato la plausibile dipendenza di Nicomaco dal *Parmenide* platonico. Sostanzialmente ciò che vale per la dottrina dei principi nicomachea, la quale mostra la possibilità di un'interpretazione in chiave ontologico-metafisica delle argomentazioni aritmetico-geometriche del *Parmenide*, in particolare per ciò che riguarda dello statuto dell'Uno (Monade) (principio metafisico del reale ed elemento strutturale dei numeri) e della molteplicità (Diade), può avere un valore simile anche per l'*Expositio* di Teone.

Di seguito, invece, illustrerò per sommi capi la dottrina esposta da Teone nell'*Expositio*, evidenziando quegli argomenti grazie ai quali è ammissibile una ulteriore chiave di lettura per una connessione con il *Parmenide* platonico.

Teone apre la discussione sull'aritmetica discutendo lo statuto dell'unità⁴⁸⁷. Teone distingue la monade (μονάς), principio ontologico e principio dei numeri, dalla diade, prima istanza di diversità (πρώτη ἕτεροτής μονάδος). Il carattere di principio dell'unità gli è conferito dalla sua indivisibilità, la quale è sua volta sintomo della

che abbia commentato l'intera opera platonica (*Sulla filosofia di Platone*). Secondo J. Dillon è possibile dunque che i riferimenti di Teone siano da connettersi alla parte dello scritto di Dercillide relativa alla *Repubblica*; cfr. J. Dillon, art. *Dercyllidès*, in R. Goulet (éd.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, II, CNRS editions, Paris 1994, pp. 747-748.

⁴⁸⁴ Per maggiori dettagli della possibile ripresa di Moderato da parte di Teone, cfr. F.-M. Petrucci, *Teone di Smirne. Expositio rerum mathematicarum...*, *op. cit.* pp. 40-41; 307-321; 410-422.

⁴⁸⁵ Se dunque, le fonti dirette sono Adrasto e Trasillo, per il resto dei rimandi non è sempre possibile giungere a identificazioni precise. È possibile anche che per alcune opinioni Teone facesse riferimento a repertori tematici; cfr. F.-M. Petrucci, *Riargomentare il platonismo...*, *op. cit.*, n. 48.

⁴⁸⁶ Operazione peraltro già effettuata nell'edizione di D'Ooge; cfr. M.-L. D'Ooge / F.-E. Robbins / L.-C. Karpinski, *Introduction to Arithmetic...*, *op. cit.* pp. 37-43.

⁴⁸⁷ Cfr. Theon. *Exp.* 17, 25-21, 19.

essenziale identità del principio con se stesso⁴⁸⁸. Anche Teone, dunque, come Nicomaco, vede nell'unità l'istanziamento della categoria dell'identico. L'unità, del resto, pur rivestendo il ruolo di principio, presenta una componente strutturale, essendo cioè anche 'parte' minima (elemento) di ogni numero (μονὰς ἐστὶ [...] ἀρχὴ καὶ στοιχείον τῶν ἀριθμῶν; 18, 6). Alla maniera accademica, e come in generale accade per i neopitagorici, l'unità (Uno), presenta una duplice valenza tale da renderla al contempo principio e elemento razionale della composizione dei numeri (43, 6)⁴⁸⁹. Dall'unità scaturiscono i numeri, che sono considerati come intelligibili trascendenti⁴⁹⁰. Ai numeri intelligibili corrispondono gli intelligibili immanenti: i numerabili, il cui principio è l'uno, a sua volta corrispondente all'unità e la corrispondenza dei due principi è data loro dal carattere di identità che entrambi istanziano⁴⁹¹. In questo modo l'unità è sia 'interna' che 'esterna' al numero: essa infatti ne costituisce il principio ontologico e genetico, ma ne rappresenta anche la base elementare, secondo un approccio elementarizzante proprio dell'artimogeometria (la quale vede la composizione dei numeri in unità-punti)⁴⁹². Tale aspetto compositivo si rivela nella stessa concezione secondo la quale il numero è rappresentato come una figura e la cui quantità coincide con le unità che rispettivamente lo compongono⁴⁹³. Ammesso dunque che l'unità è semplice e indifferenziata, essa rappresenta tuttavia la causa costitutiva della molteplicità.

Nel passo 18, 6-8 dell'*Expositio*, Teone dà una seconda definizione di numero secondo la quale esso è processione e ritorno all'unità. In questo caso l'unità è pensata come una sorta di contenitore della molteplicità ('contenuta' in potenza nell'unità) il quale, una volta privato di molteplicità e numeri diviene stabile e unitario⁴⁹⁴. Una tale argomentazione non inficia lo statuto di per sé stabile dell'unità (essenzialmente

⁴⁸⁸ L'indivisibilità del principio è sostenuta tramite quattro dimostrazioni, cfr. Theon. *Exp.* 18, 9-19, 13. L'unità è detta anche essere fissa nella propria identità e semplicità (24, 23-25).

⁴⁸⁹ Per l'incompatibilità di questa teoria con quella – molto simile – di Eudoro, si vedano le osservazioni di F.-M. Petrucci, *Teone di Smirne. Expositio rerum mathematicarum...*, *op. cit.* pp. 310-311. M. Bonazzi (*Eudoro di Alessandria alle origini...*, *op. cit.*, p. 125), intravede, invece, un uso simile di 'στοιχείον' nei due autori.

⁴⁹⁰ Per le tematizzazioni circa la natura dei principi in Teone, e in generale sul pensiero del filosofo, sono debitrice, qui (cfr. pp. 21-24), e altrove, all' 'introduzione' e al 'commentario' presenti nell'edizione di F.-M. Petrucci, *Teone di Smirne. Expositio rerum mathematicarum...*, *op. cit.*

⁴⁹¹ Cfr. *Ivi.*, p. 307.

⁴⁹² Nel senso che all'unità corrisponde il punto, mentre al numero corrisponde la figura. Cfr. *Ivi.*, p. 334 n. 135.

⁴⁹³ Cfr. *Ivi.*, p. 310 (cfr. Theon. 18, 5: « μονὰς δὲ ἐστὶ περαινοῦσα ποσότης »).

⁴⁹⁴ Cfr. Theon. *Exp.* 18 6-8: « ἥτις μειουμένου τοῦ πλήθους κατὰ τὴν ὑφαίρεσιν τοῦ παντὸς ἀριθμοῦ στερηθεῖσα μονήν τε καὶ στάσιν λαμβάνει ».

caratterizzata da assenza di molteplicità), ma semplicemente mostra l'aspetto compositivo della molteplicità numerica che si istanzia a partire dall'unità che ne fa da principio⁴⁹⁵. L'identità del principio, ossia la sua indivisibilità è affermata da Teone tramite tre dimostrazioni⁴⁹⁶. Nelle dimostrazioni, Teone, pur volendo dimostrare l'indivisibilità dell'unità, di fatto tratta dell'uno nei sensibili. Probabilmente ciò si spiega con il fatto che a questa altezza dell'opera, Teone non ha ancora propriamente distinto l'unità dall'uno (operazione che sarà eseguita in 19, 13-22), presupponendo però, già in questo punto, una coincidenza analogica fra unità e uno, in modo tale che la discussione sull'uno possa essere applicata anche all'unità⁴⁹⁷.

Le dimostrazioni presentate da Teone procedono secondo argomenti mereologici che mostrano come l'Uno non possa essere diviso in parti, affermandone in questo modo l'indivisibilità. Le argomentazioni da cui dipendono le dimostrazioni di Teone sono molto affini a quelle utilizzate da Platone nel *Parmenide*.

Osserviamo la tabella che segue:

<p>Plat. <i>Parm.</i> 137c2-d3 (1^a serie argomentativa: 'Se l'uno è' --> conseguenze per l'uno in rapporto a se stesso):</p> <p>Se è uno, non è forse vero che l'uno non potrà essere molti? — Come potrebbe, infatti? — Non deve esserci una sua parte, né esso deve essere un intero. — Perché? — La parte, credo, è parte di un intero. — Sì. — E che cosa è l'intero? Intero non è ciò cui non manca nessuna parte? — Certamente. — <u>Allora in</u></p>	<p>Theon. <i>Exp.</i> 18, 9-19, 13 (dimostrazioni dell'indivisibilità dell'uno):</p> <p>Infatti qualora dividiamo in parti l'uno nel sensibile, quest'uno sarà nuovamente una molteplicità e molti, <u>e tornerà a essere uno grazie alla sottrazione di ciascuna delle parti</u>. E qualora nuovamente lo dividiamo in parti, le sue parti saranno una molteplicità [...]. <u>Ne consegue che l'uno</u></p>
--	--

⁴⁹⁵ Il passo di Teone è sicuramente accostabile alla testimonianza di Stobeo su Moderato; cfr. Moder. *apud* Stob., *Anth.* I 8. Cfr. anche Theon. *Exp.* 93, 17-106, 11 (anch'esso mostra la dipendenza di Teone da Moderato). Rimando la discussione su Moderato di Gades al capitolo successivo.

⁴⁹⁶ Cfr. Theon. *Exp.* 18, 9-19, 7.

⁴⁹⁷ Cfr. F.-M. Petrucci, *Teone di Smirne. Expositio rerum mathematicarum...*, *op. cit.*, pp. 315-316. L'autore illustra, inoltre, la dipendenza di questa trattazione dell'indivisibilità del principio da Senocrate (particol. fr. 121 e 122 Isnardi Parente) e in generale dall'elementarizzazione tipica dell'Accademia.

entrambi i casi l'uno sarebbe composto di parti: sia in quanto intero, sia in quanto in possesso di parti. — Per forza. — Dunque, in questo modo, in entrambi i casi l'uno sarebbe molti e non uno. — È vero.— Invece deve essere uno e non molti. — Deve.— Perciò se l'uno sarà uno, non sarà un intero, né avrà parti.— No, infatti. (Trad. F. Ferrari).

Plat. *Parm.* 144 a4-b6 (2^a serie argomentativa: 'Se l'uno è'--> conseguenze per l'uno in rapporto agli altri da sé):

Allora se l'uno è, ci sarà anche il numero. — Deve.— Ma se il numero è, ci sarà anche il molteplice e una pluralità illimitata di enti. [...] Dunque, se tutto quanto il numero partecipa dell'essere, vi parteciperà anche ogni sua parte? — Sì. Allora l'essere si distribuisce per tutta la molteplicità degli enti, e non è assente da nessuno di essi [...] viene sminuzzato quanto è possibile in parti che sono piccole, grandi e di ogni dimensione, e tra tutte le cose è ciò che più si divide in parti [...]. (Trad. F. Ferrari).

Parm. 144 d4-e5:

È assolutamente necessario che ciò che è

in quanto uno è indivisibile e non è scomponibile in parti. E infatti un altro numero, se diviso, diminuisce e si divide in parti minori di lui come 6 in 3 e 3 o in 4 e 2 o in 5 e 1; ma nel momento in cui venga diviso l'uno nel sensibile, col verificarsi della scissione come corpo, diminuisce in parti più piccole di lui, mentre come numero aumenta: così al posto dell'uno si producono i molti. Ne consegue che anche in questo senso l'uno è privo di parti. Niente, subendo una divisione, si divide in parti maggiori di sé. Ma <l'uno>, se diviso, dal punto di vista numerico si divide in parti maggiori dell'intero sia uguali all'intero. Ad esempio, se l'uno come sensibile viene diviso in sei parti, da un lato sarà diviso in parti uguali all'intero come numero, in 1, 1, 1, 1, 1, 1, dall'altro sarà diviso in parti maggiori dell'intero come numero, in 4 e 2, infatti 4 e 2, come numeri sono più dell'uno. L'unità come numero è quindi indivisibile. L'unità prende il suo nome dal fatto che rimane immobile e non si allontana dalla propria natura [...], o viene chiamata unità a partire dal suo essere strutturalmente separata e lasciata sola e unica rispetto alla molteplicità dei numeri. (Trad. F.-M. Petrucci).

<p>diviso risulti quantitativamente uguale alle sue parti. — Necessario.— <u>Quindi non si diceva il vero, poco fa, quando abbiamo affermato che è l'essere a risultare diviso in un numero di parti maggiore rispetto all'uno, bensì, a quanto pare, uguale ad esso. [...] L'uno che viene sminuzzato ad opera dell'essere, risulta molti e pluralità illimitata.</u> (Trad. F. Ferrari).</p> <p><i>Parm.</i> 146 b5-c4:</p> <p>Ma l'uno in sé è forse parte di sé? — Assolutamente no! — Esso non può essere neppure intero in rapporto a una parte di sé, perché sarebbe parte in rapporto a se stesso. — Infatti, non può.— Allora l'uno è forse diverso dall'uno? — Certamente no! Non sarà, dunque, diverso da sé. — Sicuramente no! — Se dunque esso in rapporto a se stesso non è né diverso né intero né parte non è necessario che sia identico a sé? — Necessario. (Trad. F. Ferrari).</p>	<p>Theon. <i>Exp.</i> 19, 14-20, 4:</p> <p>Come differiscono numero e numerabile, allo stesso modo anche l'unità e l'uno. Numero è infatti la quantità nell'intelligibile, come 5 in sé o 10 in sé, che non sono corpi né realtà sensibili bensì intelligibili. Numerabile è invece la quantità nel sensibile. [...] <u>L'uno come uno nel sensibile — affermano — si può scindere all'infinito, ma non come numerabile né come principio del numerabile, bensì come sensibile: cosicché l'unità, che è intelligibile, è indivisibile, mentre l'uno come sensibile può essere scisso all'infinito.</u> (Trad. F.-M. Petrucci).</p>
---	--

Dal confronto fra le due colonne della tabella risulta un impiego di termini e di argomenti innegabilmente affine.

È doveroso segnalare che il contesto non è lo stesso per i due autori. In effetti, le argomentazioni presenti nelle serie argomentative che compongono le deduzioni logiche del *Parmenide* sono difficilmente riconducibili a un chiaro obiettivo

dimostrativo⁴⁹⁸, cosa che invece accade nell'*Expositio* di Teone, il quale apertamente mira a dimostrare l'indivisibilità dell'uno. Nonostante tali dissimiglianze fra i due autori, e presunte altre verisimili incongruenze semantiche e argomentative, le affinità che emergono sono comunque rilevanti.

Il parallelo delineato sopra mostra che in entrambe le opere le argomentazioni sono permeate di concetti e argomenti mereologici. Del resto, tale riscontro è del tutto comprensibile per entrambe le parti: se infatti si considera che Teone organizza la sua dottrina dei principi secondo un modello aritmo-geometrico costruttivista, e che nel *Parmenide* di Platone la prospettiva eleatica monista è rappresentata come caratterizzata da derive iperfisicizzanti e, in generale, da prospettive spazializzanti (tali da poter essere prese perfino come implicite critiche di Platone all'applicazione serrata del sistema monista), allora, l'impiego di argomenti mereologici appare giustificato.

A ciò si aggiunge che la distinzione fra numero e numerabile elaborata da Teone potrebbe rispondere alle stesse esigenze platoniche di voler tematizzare una differenza fra l'uno considerato in se stesso e l'uno considerato in relazione ad altro. Il fatto che l'uno platonico, posto in relazione ad altro da sé risulti inevitabilmente frammentato nella pluralità potrebbe corrispondere al significato di 'numerabile' di Teone, ossia alla quantità nel sensibile. Non bisogna infatti sottovalutare che l'uno platonico del *Parmenide* finisce a trovarsi 'sminuzzato' per opera dell'essere. Nel passo del *Parmenide* preso in esame, per 'essere' non si intende l'essere nel suo significato proprio, cioè inteso nel suo senso esistenziale e completo, ma come 'essere' inteso nel suo senso identitario, ossia come 'essere determinato'. L' 'Uno che è' del *Parmenide* riscontra differenze decisive se analizzato in rapporto a se stesso, ovvero se analizzato in riferimento a se stesso, oppure se considerato nella sua determinazione con gli altri da sé. Nel primo caso, esso risulta essere del tutto indeterminato, fino all'estrema conseguenza della non-esistenza e la sua relativa innominabilità, impensabilità, inopinabilità e la più generale non conoscenza⁴⁹⁹; l'uno in relazione agli altri da sé, partecipando dell'essere, al contrario, giunge a trovarsi

⁴⁹⁸ È nota la difficoltà riguardante l'individuazione degli stessi soggetti delle deduzioni logiche del *Parmenide* (εἰ ἓν ἐστίν e εἰ μὴ ἔστι τὸ ἓν). Di conseguenza, anche scopo di tutta la serie delle argomentazioni presentate nella 'seconda parte' del *Parmenide* è oggetto di discussione. Per l'individuazione del tema del *Parmenide* e, in generale, per un'analisi dei numerosi problemi presenti nel dialogo ed eventuali chiarimenti, si vedano: F. Fronterotta, *Guida alla lettura del Parmenide...*, op. cit. e F. Ferrari, *Platone. Parmenide*, op. cit., Introduzione.

⁴⁹⁹ Cfr. Plat. *Parm.* 142a.

nella condizione opposta, essendo iperdeterminato, oggetto di conoscenza, di sensazione, opinione, nome, ecc⁵⁰⁰.

‘Essere determinato’ nel linguaggio di Teone è plausibilmente traducibile come ‘quantità nel sensibile’ (nella misura in cui il sensibile stesso è strutturato — determinato, dunque — dal numero); tale quantità è rappresentata come scindibile e scissa all’infinito, in opposizione all’indivisibilità dell’unità o dell’uno come ‘elemento’ di base del sensibile stesso, non ulteriormente riducibile.

Tutto ciò trova riscontro effettivo nelle argomentazioni dell’esercizio dialettico del *Parmenide*. Pertanto, non credo che sia esagerato affermare che se a ‘uno’ e ‘altri dall’uno’ delle serie del *Parmenide* si sostituisse rispettivamente ‘uno in sé’ e ‘uno nei sensibili’, oppure i corrispettivi ‘numero intelligibile’ e ‘numero nel sensibile’, se ne ricaverebbe una discussione piuttosto coerente con l’impostazione dei principi di Teone.

La comparazione dei passi del *Parmenide* con quelli dell’*Expositio* potrebbe essere estesa anche alle argomentazioni successive del *Parmenide*, ossia quelle che costituiscono le restanti sei serie di deduzioni logiche. Gli ‘altri dall’uno’, analizzati in relazione all’uno che è, ad esempio, potrebbero essere guardati come ai sensibili posti in relazione al principio-uno. D’altronde, una simile operazione porterebbe agli stessi risultati dell’accostamento già eseguito, affermando dunque una plausibile corrispondenza fra l’uno in rapporto a sé con l’unità così come intesa da Teone e, al pari, fra gli altri dall’uno con il numero nei sensibili. Evitiamo pertanto di procedere in ulteriori accostamenti.

Resta da affrontare l’altro principio tematizzato da Teone, ossia quello della Diade. Essa si contrappone all’unità e generalmente essi (unità e diade) possono essere considerati come le prime istanziazioni delle due ‘categorie’ (accademiche) del $\kappa\alpha\theta’\acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\acute{o}$ e del $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \tau\iota$ ⁵⁰¹. La diade è dunque il modello della molteplicità e della relatività, e, per derivazione, accostabile al significato generale di ‘materia’⁵⁰². Teone attribuisce alla diade non tanto un preciso valore ontologico, quanto proprio il valore di prima alterità (detta anche ‘indefinita’, in opposizione al carattere definitorio

⁵⁰⁰ Cfr. Plat. *Parm.* 155c-e.

⁵⁰¹ Cfr. F.-M. Petrucci, *Teone di Smirne. Expositio rerum mathematicarum...*, op. cit., pp. 418, 421-422.

⁵⁰² Per una ricognizione di questo accostamento (tipico della tradizione platonica), cfr. M. Baltes / H. Dörrie, *Der Platonismus in der Antike...*, IV, op. cit., p. 448 e sgg. Sulla Diade in Teone e gli opportuni paralleli testuali con altri autori, cfr. F.-M. Petrucci, *Teone di Smirne. Expositio rerum mathematicarum...*, op. cit., Tabella C, p. 544 e passim.

dell'unità) e di principio dei numeri pari. La tematizzazione di unità e diade, accanto alla nozione di numero e numerabile, affonda le sue radici nelle speculazioni accademiche pitagorizzanti. Tali influenze sono effettivamente riscontrabili per l'intera dottrina dei principi di Teone e dipendono in larga misura dalla riflessione di Speusippo e Senocrate sullo statuto dell'uno. Ciò non toglie che, se la stessa speculazione protoaccademica si interfacciava con problematiche già presenti nel pensiero di Platone e verisimilmente discusse in Accademia (a tratti anche nei dialoghi platonici) — come ho argomentato prima —, allora anche la ripresa di argomenti accademici potrebbe essere inserita nel più ampio movimento di 'ritorno a Platone'.

La stessa 'diade' è descritta da Teone come principio da cui derivano « la materia e ogni cosa sensibile, la generazione, il movimento, l'accrescimento, la composizione, la comunanza e il 'rispetto a qualcosa' »⁵⁰³ ed è considerabile, oltre che come la prima istanziazione della categoria del $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \tau\iota$, anche come esemplificazione degli 'altri dall'uno' del *Parmenide*⁵⁰⁴. Un parallelo puntuale potrebbe darsi, ad esempio, con la quarta serie deduttiva del *Parmenide*⁵⁰⁵, laddove il proposito è di analizzare le conseguenze degli altri in relazione a se stessi, cioè nell'assenza di rapporti con l'uno (posto nell'ipotesi affermativa: 'l'uno che è'). Le conseguenze degli altri considerati nella loro irrelatezza giungono a negare loro qualsiasi tipo di determinazione. Ebbene, il ruolo della Diade in Teone si adatta perfettamente a tale condizione della quale essa ne rappresenta il principio astratto, essendo per l'appunto denominata come 'diade indefinita'.

In base alle analisi svolte è possibile ricavare che sia per Nicomaco che per Teone, il *Parmenide* potrebbe porsi come 'parametro' logico cui riferirsi per gestire le loro riflessioni sull'uno e sull'unità, senza che l'assunzione di questo modello abbia portato a una teologizzazione di questi due principi, né abbia implicato delle gerarchizzazioni di tipo assiologico.

⁵⁰³ Theon, *Exp.* 100, 11-13.

⁵⁰⁴ Ad ogni modo, che la diade corrisponda a un modello categoriale per l'unità non è un fatto collegabile specificamente al *Parmenide*; questa corrispondenza appartiene infatti a una più ampia tradizione aritmologica. L'unità intesa come modello dell' 'essere uno' e del $\kappa\alpha\theta'\acute{\epsilon}\alpha\tau\acute{o}$; e la diade come modello del $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \tau\iota$ costituiscono delle corrispondenze che fanno parte di una più ampia tradizione aritmologica, per quanto riscontrabili effettivamente anche nel *Parmenide*. Per 'unità' e 'diade' così intesi e per la tradizione di cui ho parlato, si vedano ulteriori chiarimenti in Cfr. F.-M. Petrucci, *Teone di Smirne. Expositio rerum mathematicarum...*, *op. cit.*, pp. 421-422.

⁵⁰⁵ Cfr. Plat. *Parm.* 159b2-160b4.

§ 2. 4 Moderato di Gades

Sulla vita e sulle opere di Moderato di Gades siamo in possesso di scarse informazioni. Gli studiosi concordano nel collocare il filosofo nel I sec. d.C. Si è riusciti a stabilire questa data grazie a una testimonianza di Plutarco il quale riferisce della presenza di Lucio, allievo di Moderato, a una festa data a Roma da Sestio Silla proprio in onore di Plutarco, nel 90 d. C⁵⁰⁶.

Della sua produzione filosofica siamo a conoscenza solamente di un'opera intitolata *Pythagorikai Scholai*, citata da Porfirio nel suo *Vita di Pitagora*⁵⁰⁷, nella quale Moderato, secondo Porfirio, raccolse tutte le dottrine pitagoriche in un'unica opera.

La vocazione di Moderato per il pitagorismo fu estremamente radicale. Egli, a differenza degli altri neopitagorici, quali Eudoro, Numenio, Trasillo, era spinto dalla volontà di riaffermare le dottrine pitagoriche anche a discapito della salvaguardia del platonismo. Benché, infatti, Moderato sia collocato all'interno della tradizione platonica, o medioplatonica, egli non fu tra coloro che professavano il 'ritorno a Platone' per mezzo della filosofia pitagorica, affermando invece, il ritorno a un pitagorismo depurato dalle interpretazioni pitagorizzanti. Secondo il filosofo iberico, tali interpretazioni, piuttosto che far riemergere la dottrina di Pitagora, l'avevano al contrario corrotta. La sentenza di Moderato a proposito di questa attitudine è particolarmente aspra: Platone e la sua scuola non furono semplicemente seguaci di Pitagora ma furono dei plagiaristi. Secondo la testimonianza di Porfirio, Moderato accusava Platone, Aristotele, Aristosseno e Senocrate di aver ripreso dal pitagorismo solamente quelle dottrine che servivano ai loro scopi e che potevano essere utilizzate per avvalorare dottrine proprie; in questo modo, sempre secondo Moderato, costoro

⁵⁰⁶ Cfr. Plut. *Quaest. conv.* VIII 7-8. Cfr. anche J. Dillon, *The Middle Platonists...*, *op. cit.*, pp. 344-345.

⁵⁰⁷ Cfr. Porph. *Vit. Pyth.* 48-53. Non vi sono basi per identificare tale Lucio con il Lucio famoso, accanto a Nicostrato, per la sua dichiarata ostilità nei confronti della dottrina delle categorie aristotelica. Cfr. J. Dillon, *The Middle Platonists...*, *op. cit.*, p. 345, n. 1.

avevano assegnato al pitagorismo aspetti superficiali e frivoli, prendendosi gioco della vera dottrina pitagorica⁵⁰⁸.

L'attitudine critica di Moderato nei confronti delle produzioni filosofiche di stampo pitagorizzante dei platonici e dei peripatetici del tempo, contrasta il *trend* medioplatonico. Generalmente, la ripresa di temi pitagorici era, infatti, per lo più finalizzata a sostenere le dottrine di coloro che volevano mostrare l'accordo di fondo che sussisteva fra il pitagorismo e le filosofie di Platone e di Aristotele, delle quali — specialmente per Platone — tali pensatori si proponevano di sistematizzarne il pensiero. Per queste ragioni, nessuno fra loro avrebbe pensato di recare danno alla filosofia pitagorica, piuttosto, date le diverse prospettive dei medioplatonici pitagorizzanti rispetto a Moderato, tali filosofi si preoccupavano che fosse salvaguardata e riabilitata in maniera sistematica la filosofia di Platone, ed eventualmente, quella di Aristotele⁵⁰⁹. Moderato, al contrario, non solo si schierava contro gli interpreti pitagorizzanti, ma, addirittura, estese il suo biasimo anche nei confronti di Platone.

Le ragioni di tale rimprovero risiedono sicuramente in una estrema ortodossia da parte di Moderato ai dettami della sapienza pitagorica, la quale, molto probabilmente, lo portò anche a praticare un βίος 'pitagorico'. D'altronde, è possibile anche che il singolare modo tramite cui Moderato si rapportava al pitagorismo, fosse connesso alla sua provenienza; non è detto, infatti, che il pitagorismo fosse unanimamente connesso al platonismo, o almeno non nella stessa misura, da tutti gli esponenti delle correnti filosofiche sviluppatesi nell'impero romano. A tal proposito, bisogna considerare che Gades, l'attuale città di Cadice, in Spagna, nel I sec. d.C. si trovava agli estremi confini dell'Impero. In quel periodo vi fu una considerevole mobilità da parte di pensatori i quali, approfittando della relativa coesione fra i diversi luoghi dell'impero, predisposti a loro volta alla centralità del governo di Roma, erano incoraggiati ad intraprendere spostamenti nelle varie città. È probabile, dunque, che Moderato avesse ricevuto la sua educazione in altre città del Mediterraneo; inoltre,

⁵⁰⁸ Cfr. Porph. *Vit. Pyth.* 53. Per questa sentenza, cfr. A.-H. Armstrong (ed.), *The Cambridge History of Later Greek...*, *op. cit.*, pp. 90-96; J. Dillon, *The Middle Platonists...*, *op. cit.*, p. 346; Ch.-H. Kahn, *Pythagoras and Pythagoreans: A brief History*, Hackett Publ., Pennsylvania, 2001, pp. 105-106; M. Trapp, *Neopythagoreans*, *op. cit.*, p. 356.

⁵⁰⁹ Cfr. B. Centrone, *Cosa significa essere pitagorico...*, *op. cit.* Cfr. anche J. Dillon, 'Orthodoxy' and 'Eclecticism'. *Middle Platonists and Neopythagoreans*, in J. Dillon / A.-A. Long (eds.), *The Question of 'Eclecticism'*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Oxford 1988, pp. 103-125. A. Ulacco, *The creation of Authority...*, *op. cit.*

considerando la testimonianza di Plutarco, il quale parla di Lucio ‘l’etrusco’ come suo discepolo, è ipotizzabile che la città nella quale Moderato esercitò una sua attività di insegnamento fosse proprio Roma⁵¹⁰. Ciò suggerirebbe che il pitagorismo di Moderato sia passato per un canale diverso rispetto alle modalità in cui esso era recepito nelle città di cultura greca. Moderato sosteneva infatti un’interpretazione del pitagorismo il più possibile fedele alla dottrina originaria, adoperandosi a riattivarne i contenuti, affrancati dal filtro eventualmente imposto da esigenze più specifiche, come quelle apologetiche, tipiche, invece, dei platonici pitagorizzanti di ambito greco.

In generale, possiamo constatare che il pitagorismo romano di epoca imperiale si distinse da quello greco proprio per un maggiore interesse nelle pratiche di vita pitagoriche. In effetti, possiamo osservare che a Roma, dal primo secolo a.C., vi furono una serie di pensatori per i quali la figura di Pitagora costituiva un modello di riferimento per la costruzione di uno stile di vita e di un corretto atteggiamento politico. Personalità come il senatore repubblicano Publio Nigidio Figulo, Quinto Sestio e Sozione di Alessandria, tutti legati all’ambiente romano e collocati fra il I sec. a.C. (Nigidio e Quinto) e il I sec. d.C. (Sozione), mostrano di aver prestato particolare attenzione all’aspetto pratico della dottrina pitagorica, come mostrano, ad esempio, la loro adesione alla regola alimentare del vegetarianesimo o la loro abitudine a riunirsi in sette⁵¹¹. Tutto ciò suggerisce che nei circoli romani la ripresa del pitagorismo implicasse un atteggiamento di conformazione alle pratiche che l’antica dottrina racchiudeva⁵¹². Verosimilmente tale attitudine è conforme ad una prospettiva più ampia, tipicamente romana, che valorizzava l’esercizio pratico delle virtù, in vista del raggiungimento della felicità, a discapito, spesso, delle speculazioni di natura

⁵¹⁰ Cfr. Plut. *Quaest. conv.* VIII 7-8. Per questa ipotesi si veda M. Trapp, *Neopythagoreans, op. cit.*, p. 356. Per una approfondita ricostruzione dei rapporti fra Moderato e la città di Roma, si veda E.-A. Ramos Jurado, *Moderato de Gades: Estado de la cuestión. Cronología y forma de vida*, in «Habis», 34 (2003), pp. 149-160.

⁵¹¹ Ciò vale in particolare per Quinto Sestio, il quale fondò intono al 40 a.C. una scuola filosofica a Roma nota come ‘Scuola dei Sestii’, chiusa nel 19 d.C. per decreto dell’imperatore Tiberio. Tale scuola fu concepita nel rispetto delle regole pitagoriche, assorbendo anche contenuti derivanti dal platonismo, dall’aristotelismo, ma soprattutto dello stoicismo. Adepto di questa scuola fu anche Sozione di Alessandria, uno fra i precettori di Seneca. Da quest’ultimo provengono la maggior parte delle notizie sulla scuola. Cfr. Sen. *Ad Luc.* 64, 5; 73, 4; 108, 18 e *De ira*, 3, 36, 1-2.

⁵¹² Per una più ampia rassegna sul pitagorismo romano, cfr. L. Ferrero, *Storia del pitagorismo nel mondo romano. Dalle origini alla fine della Repubblica*, Victrix, Forlì 2008. Cfr. anche B. Centrone, *Introduzione a I Pitagorici, op. cit.*, pp. 164-170.

teorica⁵¹³. La rinascita del pitagorismo a Roma, connessa a un interesse che potremmo definire più ‘culturale’ che propriamente filosofico per i dettami della dottrina pitagorica, potrebbe costituire un eventuale fattore di influenza per le tendenze filosofiche di Moderato. È tuttavia bene notare che le dinamiche che sottendono alla rinascita del pitagorismo a Roma (la quale ebbe origini e motivazioni ben più lontane rispetto a come comunemente si tende a ricostruire la vicenda), ebbero uno sviluppo che esulava completamente dalle vicende che attengono alla rinascita del platonismo. I due fenomeni sono indipendenti l’uno dall’altro, benché concomitanti⁵¹⁴.

In realtà, risalire, ed eventualmente stabilire, a quale ‘tipo’ di pitagorismo Moderato dovette aderire, non costituisce affatto un’operazione semplice. Ad esempio, secondo la testimonianza di Porfirio⁵¹⁵, Moderato avrebbe interpretato l’aritmologia pitagorica nei termini di una propedeutica che vede il ricorso ai numeri come connesso a finalità specificamente didascaliche. Secondo questa testimonianza, Moderato avrebbe riconosciuto l’impossibilità di comunicare contenuti circa le idee incorporee e i principi primi e di conseguenza avrebbe aderito a una modalità divulgativa per la quale i numeri, piuttosto che essere riconosciuti come veri e propri principi ontologici, erano invece adoperati per finalità didattiche⁵¹⁶.

Quanto testimoniato da Porfirio a proposito di Moderato porterebbe a rilevare un paradosso: un atteggiamento come quello descritto risulta assai meno pitagorico rispetto a quello di molti degli autori pitagorizzanti che pur furono rimproverati da Moderato per aver professato un pitagorismo in qualche misura falsato. In effetti, quanto Porfirio attribuisce a Moderato nella sua testimonianza, porterebbe a distanziarlo dal pitagorismo tradizionale e non a riconoscere in lui un sostenitore esplicito della genuina dottrina pitagorica⁵¹⁷.

Le ragioni del dissenso da parte di Moderato nei confronti dell’utilizzo ‘arbitrario’ di fonti pitagoriche sono probabilmente legate a un diverso modo di intendere e recepire il pitagorismo, connesso forse, ma non certamente, a una modalità più specificamente romana di rapportarsi alle dottrine pitagoriche. Ad ogni

⁵¹³ Seneca, sempre a proposito della scuola dei Sestii, afferma: «Sextiorum nova et romani roboris secta», alludendo proprio al ‘vigore romano’ come un atteggiamento orientato alla pratica. Cfr. *Sen. nat. quaest.* VII 32, 2.

⁵¹⁴ Cfr. B. Centrone, *Cosa significa essere pitagorico...*, *op. cit.*, pp. 166-167.

⁵¹⁵ Cfr. Porph. *Vit. Pyth.* 48-53.

⁵¹⁶ Cfr. B. Centrone, *Cosa significa essere pitagorico...*, *op. cit.*, pp. 152-153.

⁵¹⁷ Su questo punto, cfr. *Ivi*, pp. 151-156.

modo, le rivendicazioni di un'identità pitagorica da parte di Moderato non rivelano chiaramente quale versione del pitagorismo Moderato si proponeva di ristabilire; tantomeno noi siamo in possesso di notizie sufficienti per proporre una chiarificazione convincente per questo problema.

A tutto ciò vi è da aggiungere un ulteriore punto: il fatto che Moderato si pronunciò contro l'impiego strumentale del pitagorismo non implica un suo rifiuto delle dottrine platoniche. Non reputo infatti che Moderato possa essere considerato un antiplatonico né, tantomeno, che possa essere posto ai margini della tradizione platonica. Il suo rimprovero era direzionato contro una metodologia filosofica errata, riscontrabile anche in Platone, la quale, a suo avviso, minava la serietà del pitagorismo; non per questo, però, egli si schierò contro la filosofia platonica *tout court*. È piuttosto verisimile ritenere che anche la sua aderenza al pitagorismo passava, come per altri esponenti del neopitagorismo, per il tramite di contenuti e concetti essenzialmente platonici, i quali, grazie al lavoro dei 'medioplatonici', erano ormai divenuti piuttosto canonici.

Procediamo ora ad esaminare la dottrina dei principi di Moderato per la quale mi concentrerò principalmente su una importante testimonianza relativa a Moderato. Essa deriva da Simplicio e ha ricevuto un grande interesse da parte degli studiosi; tuttora essa costituisce una fonte di discussione poiché implica una serie di problemi difficilmente risolvibili, i quali saranno affrontati di seguito.

Simplicio, nel suo commento alla *Fisica* di Aristotele, espone la dottrina dei principi di Moderato di Gades. Nel passo, Simplicio riporta anche l'opinione che Porfirio avrebbe espresso in merito alla medesima dottrina di Moderato. Simplicio afferma che la testimonianza di Porfirio è ricavata dal secondo libro della sua opera *Sulla materia*⁵¹⁸.

Il passo di Simplicio è il seguente:

« Sembra che i primi fra i Greci ad avere questa concezione della materia siano stati i Pitagorici e, dopo di loro, Platone, come anche Moderato riferisce (ὡς καὶ Μοδέρατος ἰστορεῖ). Costui infatti (οὗτος γὰρ = Moderato o Platone?), seguendo i

⁵¹⁸ Il *Περὶ ὕλης* di Porfirio è andato perduto. Oltre che da Simplicio, l'opera è menzionata nella *Suda*; cfr. J. Bidez, *Vie de Porphyre. Le philosophe néo-platonicien*, Georg Olms, Gand 1963² (1913¹), p. 52.

Pitagorici (οὗτος γὰρ κατὰ τοὺς Πυθαγορείους), dimostra che il Primo Uno è al di sopra dell'essere e di ogni essenza (τὸ μὲν πρῶτον ἐν ὑπὲρ τὸ εἶναι καὶ πάσαν οὐσίαν ἀποφαίνεται); il secondo Uno, che è l'essere in senso assoluto e l'intelligibile, dice essere (*scil.* coincidere con) le Forme (τὸ δὲ δεύτερον ἐν, ὅπερ ἐστὶ τὸ ὄντως ὄν καὶ τὸ νοητόν, τὰ εἶδη φησὶν εἶναι), mentre il Terzo Uno, che è l'elemento psichico (= dimensione dell'Anima) (τὸ δὲ τρίτον, ὅπερ ἐστὶ τὸ ψυχικόν) <*sott.* dice> partecipare dell'Uno e delle Forme (μετέχειν τοῦ ἑνὸς καὶ τῶν εἰδῶν) e che la natura che viene ultima dopo questo <*scil.* dopo il terzo Uno>, la quale è propria delle cose sensibili (τὴν τῶν αἰσθητῶν οὐσαν), non ne partecipa neppure (*scil.* del terzo Uno), ma risulta essere ordinata in base a un riflesso di quelli (κατ'ἔμφασιν ἐκείνων), poiché la materia insita nelle cose sensibili è l'ombra del non essere che si trova in primo luogo nella quantità (τῆς ἐν αὐτοῖς ὕλης τοῦ μὴ ὄντος πρῶτως ἐν τῷ πόσῳ ὄντος οὐσης σκίασμα) risulta posta ad un livello ancora più basso e deriva da quest'ultimo (*sott.* Uno) »⁵¹⁹.

La testimonianza di Porfirio è inserita da Simplicio nel prosieguito del passo riportato sopra; Simplicio afferma quanto segue:

« Anche Porfirio, dal canto suo, <*sott.* scrisse> queste cose nel secondo libro del *Sulla materia*, riportando le concezioni di Moderato afferma che: “ il λόγος unificato (ὁ ἐνιαῖος λόγος), come da qualche parte dice Platone, volendo che da lui stesso si venisse a determinare la generazione degli esseri, in base alla privazione di se stesso (= autoprivazione) si è ritirato avendo privato la quantità in se stessa (= pura quantità) di tutti i suoi λόγοι e di tutte le forme (κατὰ στέρησιν αὐτοῦ ἐχώρησε τὴν ποσότητα πάντων αὐτὴν στερήσας τῶν αὐτοῦ λόγων καὶ εἰδῶν). Egli chiamò questa quantità ‘informe’ (= senza Forma), indivisa e senza figura (ἄμορφον καὶ ἀδιαίρετον καὶ ἀσημάτιστον), tuttavia ricettiva (ἐπιδεχομένην) di forma, conformazione, divisione, di qualità e di tutto ciò che v'è di simile. A questa quantità sembra, dice, che Platone abbia applicato molti nomi dicendola ‘atta a ricevere tutto’, ‘senza forma’, ‘invisibile’, ‘con grandissima difficoltà capace di partecipare’, ‘a malapena coglibile per mezzo di

⁵¹⁹ Cfr. Simpl. *In Phys.*, 9, 230, 34-231, 5 (Diels): “Ταύτην δὲ περὶ τῆς ὕλης τὴν ὑπόνοιαν εἰκόασιν ἐσηγμέναι πρῶτοι μὲν τῶν Ἑλλήνων οἱ Πυθαγόρειοι, μετὰ δ' ἐκείνους ὁ Πλάτων, ὡς καὶ Μοδέρατος ἱστορεῖ. οὗτος γὰρ κατὰ τοὺς Πυθαγορείους τὸ μὲν πρῶτον ἐν ὑπὲρ τὸ εἶναι καὶ πάσαν οὐσίαν ἀποφαίνεται, τὸ δὲ δεύτερον ἐν, ὅπερ ἐστὶ τὸ ὄντως ὄν καὶ νοητόν, τὰ εἶδη φησὶν εἶναι, τὸ δὲ τρίτον, ὅπερ ἐστὶ τὸ ψυχικόν, μετέχειν τοῦ ἑνὸς καὶ τῶν εἰδῶν, τὴν δὲ ἀπὸ τούτου τελευταίαν φύσιν τὴν τῶν αἰσθητῶν οὐσαν μὴδὲ μετέχειν, ἀλλὰ κατ' ἔμφασιν ἐκείνων κεκοσμηθῆναι, τῆς ἐν αὐτοῖς ὕλης τοῦ μὴ ὄντος πρῶτως ἐν τῷ πόσῳ ὄντος οὐσης σκίασμα καὶ ἔτι μᾶλλον ὑποβεβηκυίας καὶ ἀπὸ τούτου”. Traduzione mia.

un ragionamento spurio' e tutto ciò che vi è di simile a tali nozioni. Questa quantità, egli dice, e cioè questa forma, è concepita come privazione del λόγος unitario (κατὰ στέρησιν τοῦ ἐνιαίου λόγου) che contiene in sé tutti i λόγοι degli esseri come paradigmi, è propria della materia dei corpi, la quale, egli diceva, i Pitagorici e Platone chiamavano quantità (ποσόν), non quantità come Forma, ma <quantità> nei termini di privazione, disgregazione, estensione (= dispiegamento) e dispersione, e, a causa della sua deviazione da ciò che è (= dall'essere), la Materia sembra <essere> male, in quanto rifugge dal bene »⁵²⁰.

La testimonianza di Simplicio su Moderato ha ricevuto un grande interesse da parte degli studiosi di filosofia antica, in particolar modo da quando, nel 1928, E.-R. Dodds pubblicò un importante articolo basandosi sul testo di Simplicio⁵²¹. Nel suo articolo Dodds, in maniera originale e velatamente provocatoria, sosteneva che la disposizione dei principi di Moderato, come risultava dal passo di Simplicio, poteva essere meglio compresa se letta come un'interpretazione delle prime tre serie deduttive della seconda parte del *Parmenide* di Platone. Dodds, inoltre, dichiarò che il *Parmenide* ebbe una grande influenza sul trascendentalismo neopitagorico, il quale, per alcuni aspetti, anticipava il pensiero neoplatonico⁵²², ponendosi in prosecuzione ideale con una linea interpretativa che l'autore dell'articolo riconobbe esser stata inaugurata in Accademia, da Speusippo⁵²³.

La testimonianza di Simplicio, presa *tout court*, effettivamente attesta una

⁵²⁰ Cfr. Simpl. *In Phys.*, 9, 231, 5-20 (Diels): “καὶ ταῦτα δὲ ὁ Πορφύριος ἐν τῷ δευτέρῳ Περὶ ὕλης τὰ τοῦ Μοδεράτου παρατιθέμενος γέγραφεν ὅτι “βουληθεὶς ὁ ἐνιαῖος λόγος, ὡς ποὺ φησὶν ὁ Πλάτων, τὴν γένεσιν ἀφ' ἑαυτοῦ τῶν ὄντων συστήσασθαι, κατὰ στέρησιν αὐτοῦ ἐχώρησε τὴν ποσότητα πάντων αὐτὴν στερήσας τῶν αὐτοῦ λόγων καὶ εἰδῶν. τοῦτο δὲ ποσότητα ἐκάλεσεν ἄμορφον καὶ ἀδιαίρετον καὶ ἀσχημάτιστον, ἐπιδεχομένην μέντοι μορφήν σχῆμα διαίρεισιν ποιότητα πᾶν τὸ τοιοῦτον. ἐπὶ ταύτης ἔοικε, φησί, τῆς ποσότητος ὁ Πλάτων τὰ πλείω ὀνόματα κατηγορῆσαι “πανδεχῆ” καὶ ἀνεΐδεον λέγων καὶ “ἀόρατον” καὶ “ἀπορώτατα τοῦ νοητοῦ μετεληφέναι” αὐτὴν καὶ “λογισμῶ νόθῳ μόλις ληπτὴν” καὶ πᾶν τὸ τούτοις ἐμφερές. αὕτη δὲ ἡ ποσότης, φησί, καὶ τοῦτο τὸ εἶδος τὸ κατὰ στέρησιν τοῦ ἐνιαίου λόγου νοούμενον τοῦ πάντας τοὺς λόγους τῶν ὄντων ἐν ἑαυτῷ περιειληφότος παραδείγματά ἐστι τῆς τῶν σωμάτων ὕλης, ἣν καὶ αὐτὴν ποσὸν καὶ τοὺς Πυθαγορείους καὶ τὸν Πλάτωνα καλεῖν ἔλεγεν, οὐ τὸ ὡς εἶδος ποσόν, ἀλλὰ τὸ κατὰ στέρησιν καὶ παράλυσιν καὶ ἔκτασιν καὶ διασπασμὸν καὶ διὰ τὴν ἀπὸ τοῦ ὄντος παράλλαξιν, δι' ἃ καὶ κακὸν δοκεῖ ἡ ὕλη ὡς τὸ ἀγαθὸν ἀποφεύγουσα”. Traduzione mia.

⁵²¹ Cfr. E.-R. Dodds, *The Parmenides of Plato...*, art. cit. Sul passo di Simplicio, si veda il più recente e dettagliato studio di Ch. Tornau, *Die Prinzipienlehre des Moderatos Von Gades. Zu Simplicios in Ph. 230,34-231,24 Diels*, in «Rheinisches Museum für Philologie», 143 (2000), pp. 197-220. Cfr. anche M. Baltes / H. Dörrie, *Der Platonismus in der Antike...*, III, op. cit., pp. 176-179 e 477-485.

⁵²² Cfr. *Ivi*, pp. 136-137 e J. Dillon, *The Middle Platonists...*, op. cit., p. 347.

⁵²³ In merito a questa ipotesi Dodds dichiara: “It seems to me that with Speusippus we are already started on the road to Neoplatonism”; cfr. E.-R. Dodds, *The Parmenides of Plato...*, art. cit., p. 140.

dottrina ‘dei tre Uno’ nella quale potremmo ravvisare la descrizione di un sistema di ipostasi simile a quello di Plotino. Ad ogni modo, il brano di Simplicio presenta una serie di problemi i quali non permettono di individuare con certezza quale sia la corretta interpretazione della dottrina di Moderato.

Il problema principale in merito alla testimonianza è rappresentato dalla natura stessa del testo di Simplicio. Il commentatore neoplatonico, infatti, raccorda in un unico brano sia la propria testimonianza, sia quanto egli riprende dall’opera *Sulla materia* di Porfirio. Nella testimonianza con cui abbiamo a che fare, sono così presenti più livelli di mediazione: abbiamo, infatti, da una parte quanto Simplicio afferma su Moderato, dall’altra quanto il commentatore neoplatonico riporta, a sua volta, a proposito di Porfirio (sempre in merito a Moderato). Le due testimonianze, che assieme costituiscono il noto passo sul quale si basò Dodds per la formulazione della sua tesi, appaiono scollegate l’una dall’altra tanto da poter essere considerate come due testimonianze distinte. Ad aumentare le difficoltà si aggiunge il fatto che anche gli argomenti che costituiscono le rispettive posizioni di Simplicio e di Porfirio su Moderato non sono del tutto coerenti fra loro, tanto che i contenuti stessi, almeno in parte, sembrano divergere.

Considerate tali incongruenze, alcuni studiosi hanno ritenuto che solamente una delle due testimonianze fosse affidabile per la ricostruzione del pensiero di Moderato. In generale, gli studiosi tendono a dare maggior credito alla testimonianza di Porfirio, sebbene anch’essa sia passata per la mediazione di Simplicio. In particolare, sembrerebbe che il linguaggio utilizzato da Simplicio nel riportare la dottrina di Moderato sia evidentemente neoplatonico, il che porterebbe a pensare che essa sia stata riadattata da Simplicio secondo i suoi orientamenti filosofici. Se ciò fosse vero, quanto attribuito a Moderato anticiperebbe sì alcune posizioni neoplatoniche, ma non perché fosse veramente così, quanto, invece, per il semplice fatto di esser stato presentato in chiave neoplatonica⁵²⁴. Questa possibilità mette in discussione l’attendibilità del passo di Simplicio.

Non è facile stabilire se Simplicio abbia riportato fedelmente la dottrina di Moderato o se, effettivamente, il filosofo iberico avesse profilato il sistema dei tre Uno come è presentato dal commentatore neoplatonico. Ad ogni modo,

⁵²⁴ Per questa opinione cfr. J.-N. Hubler, *Moderatus, E. R. Dodds, and the Development of Neoplatonist Emanation*, in J.-D. Turner / K. Corrigan, *Plato’s Parmenides and its Heritage...*, vol. 1, *op. cit.*, pp. 115-128, part. pp. 121, 128.

considerandone i contenuti, e tenendo conto del fatto che i problemi relativi alla testimonianza di Simplicio non si esauriscono nella sola incongruità fra le due ‘sottotestimonianze’, essa merita di essere analizzata più approfonditamente.

Simplicio inserisce la testimonianza su Moderato nel mezzo della discussione sullo statuto della materia che mira a dimostrare la sua incorporeità e l’assenza di qualità in essa. Secondo Simplicio, Moderato, ponendosi in continuità con i Pitagorici, avrebbe sostenuto una dottrina dei tre Uno. Tale dottrina descrive tre livelli metafisici ai quali vi si aggiunge un quarto livello, quello fisico, rappresentato dalla materia. Il primo Uno è descritto al di sopra dell’essere e dell’essenza; il secondo Uno come coincidente con l’essere in senso assoluto (corrispondendo alle Forme platoniche); infine il terzo uno, che partecipa di entrambi gli uno sovrastanti, coincide con l’elemento psichico, il cui corrispettivo è identificabile nell’anima del mondo. A questi tre principi vi succede la materia, altrimenti detta ‘natura — o essenza (τὴν τῶν αἰσθητῶν οὐσίαν) — delle cose sensibili’. Quest’ultima, non partecipando in nessun modo degli uno sovrastanti il livello della realtà fisica, è ordinata grazie al riflesso di essi, profilandosi come ‘l’ombra del non essere’ che risiede nella quantità indeterminata.

Questa descrizione ha indubbiamente molte affinità con il sistema delle tre ipostasi di Plotino (Uno, Intelletto, Anima). Plotino, infatti, descrive l’Uno come assolutamente semplice, superiore all’essere e all’intelligenza; l’Intelletto che procede dall’Uno, come il complesso organico di tutte le forme intelligibili e, in generale, come costituente la più semplice forma di molteplicità; l’Anima, che a sua volta procede dall’Intelletto, come l’ultimo grado della realtà, responsabile dell’ordine vivificante che essa esercita sul mondo sensibile, grazie alla sua natura bivalente che le permette di interfacciarsi con quest’ultimo e con le idee. All’anima segue la materia, la quale, essendo priva di vera consistenza, risulta essere mera apparenza⁵²⁵.

Già da questa sommaria descrizione del sistema metafisico di Plotino è possibile individuare i punti di contatto con quello di Moderato, esposto nella testimonianza di Simplicio. Considerando poi come è noto, che Plotino ricavò la sua dottrina delle tre ipostasi dalla riflessione da lui tenuta sulle prime tre serie deduttive

⁵²⁵

Cfr. Plot. *Enn.* V 1.

del *Parmenide* di Platone⁵²⁶, l'ipotesi enunciata da Dodds relativamente alla probabile esegesi del dialogo da parte di Moderato, acquista maggiore plausibilità.

Stando così le cose, è possibile che Plotino fosse a conoscenza di questa versione dei tre principi. Effettivamente, grazie alla testimonianza di Porfirio⁵²⁷, possediamo una prova del fatto che Plotino conoscesse il pensiero neopitagorico. Sappiamo infatti che Plotino nelle sue lezioni leggeva oltre che ai dialoghi di Platone anche opere di altri filosofi a lui precedenti, la maggior parte delle quali consistevano in commentari ai dialoghi di Platone, di stampo medioplatonico. Plotino conosceva dunque la tradizione platonica precedente e il suo legame con il pitagorismo imperiale costituisce sicuramente un tema plotiniano. Probabilmente Plotino fu colui che definitivamente appurò il legame fra platonismo e pitagorismo, consolidando il τόπος della comunione fra Platone e Pitagora che aveva caratterizzato l'epoca medioplatonica e che sarebbe diventato, nello spazio di pochi anni, uno dei punti fondamentali della filosofia di Porfirio e il cardine del pensiero di Giamblico.

Non è semplice stabilire in che modo Plotino entrò in contatto con alcune tematiche pitagoriche. Probabilmente il tramite di Plotino per l'acquisizione del pitagorismo fu rappresentato dal suo maestro Ammonio Sacca⁵²⁸, anche se è possibile che i contenuti pitagorici fossero sufficientemente ricavabili già dalla sola lettura del *Timeo* di Platone, testo di fondamentale importanza per Plotino. Ad ogni modo, per

⁵²⁶ Cfr. Plot. *Enn.* V 1, 8, 1-27. In questo passo delle *Enneadi*, Plotino afferma che la dottrina neoplatonica delle tre ipostasi era stata anticipata da Platone e precisamente nel *Parmenide*. Secondo quanto afferma il filosofo neoplatonico, alla prima serie deduttiva del *Parmenide* corrisponderebbe la prima ipostasi dell'uno assolutamente ineffabile; alla seconda serie corrisponderebbe la seconda ipostasi dell'Intelletto; alla terza serie (riconosciuta come la sezione che discute dei rapporti dell'uno con il tempo e che equivale al passo 155e3-157b4 del *Parmenide*), corrisponderebbe la terza ipostasi dell'Anima. Su questo aspetto della filosofia di Plotino L.-P. Gerson ha recentemente avanzato delle perplessità. Lo studioso ritiene che l'interpretazione neoplatonica del *Parmenide* sia maggiormente connessa alla testimonianza di Aristotele relativa ai primi principi di Platone e che al di là del *Parmenide* (che a suo avviso era considerato come il dialogo in cui Platone esaminò logicamente — λογικῶς — le proprietà metafisiche dei principi primi), i dialoghi di riferimento per Plotino furono piuttosto la *Repubblica*, il *Fedone*, il *Filebo*, il *Simposio* e il *Timeo*. Sempre secondo lo studioso, il sistema dinamico delle ipostasi di Plotino si riassume meglio nell'identificazione dell'Uno con il Bene, il quale è primariamente ἐνέργεια. Inoltre, sempre secondo quanto sostiene Gerson, vi sarebbe una fondamentale differenza fra il modo in cui Plotino trattava il *Parmenide* e quello che fu proprio dei suoi successori. Primariamente Giamblico, e soprattutto, in seguito, Proclo e Damascio, avrebbero dato origine a una nuova interpretazione del *Parmenide* la quale non corrispondeva a quella di Plotino. Cfr. L.-P. Gerson, *The 'Neoplatonic' Interpretation...*, art. cit.

⁵²⁷ Cfr. Porph. *Vit. Plot.*, 14, 10-14: “Ἐν 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 ἐμπροσθέντων”.

⁵²⁸ Cfr. A. Alexandrakis, *Neopythagoreanizing influences on Plotinus' mystical notion of numbers*, «Philosophical Inquiry», 20 (1998), pp. 101-110 e M. Bonazzi, *Plotino e la tradizione pitagorica*, art. cit.

stabilire un'eredità pitagorica in Plotino basta considerare la sua riflessione sul numero contenuta nel suo trattato *Sui numeri* (*Enn.* VI, 6 [34])⁵²⁹ e, in generale, la sua tematizzazione dei rapporti fra 'uno', 'molti' e 'infinito'.

A tutto ciò vi è da aggiungere che il pitagorismo potrebbe essere giunto a Plotino anche per sua diretta conoscenza di alcuni scritti di autori neopitagorici. A tal proposito, oltre alla nota testimonianza di Porfirio che attesta le letture tenute da Plotino durante le sue lezioni, abbiamo anche un'altra notizia, sempre trasmessa da Porfirio, il quale riferisce l'accusa, che fu rivolta a Plotino da alcuni ateniesi del tempo, di aver plagiato Numenio⁵³⁰.

I capitoli 16-21 della *Vita di Plotino* di Porfirio sono molto significativi per una ricostruzione delle eventuali fonti di Plotino. Porfirio in quest'opera, che egli scrisse come introduzione alle *Enneadi*, difende Plotino dall'accusa mossagli contro, affermando la superiorità del maestro rispetto alle dottrine di alcuni suoi predecessori, dei quali — effettivamente — Plotino sembrava in qualche modo averne ridiscusso le tesi. In particolare, rispetto a Numenio, Cronio, Moderato e Trasillo, Plotino, secondo Porfirio, sarebbe superiore sia per serietà che per originalità⁵³¹. Nella stessa opera, Porfirio riferisce anche che Longino (che assieme a Plotino fu discepolo di Ammonio Sacca), nonostante avesse avuto un rapporto a tratti aspro con Plotino, riconobbe che quest'ultimo non plagiò affatto Numenio ma che aderì alle dottrine dei pitagorici per propria scelta, e che gli scritti di Numenio, Cronio, Moderato e Trasillo non si avvicinano neppure alla lontana, quanto ad esattezza, a quelli di Plotino che trattavano degli stessi argomenti⁵³².

⁵²⁹ Per il trattato 34 dell'*Enneade* VI, 6 e per la concezione del numero in Plotino rimando a C. Maggi, *Plotino. Sui numeri. Enneade VI 6 [34]. Introduzione, testo, traduzione e commento*, Università degli Studi Suor Orsola Benincasa, Napoli 2009 e Id., *Lineamenti di un'ontologia matematica in Plotino: il numero fra modello olistico e paradigma metastrutturale*, in «Giornale critico della filosofia italiana», 5.3 (2009), pp. 539-554.

⁵³⁰ Cfr. Porph. *Vit. Plot.* 17, 1-2: “ τῶν δ' ἀπὸ τῆς Ἑλλάδος τὰ Νομηνίου αὐτὸν ὑποβάλλεσθαι λεγόντων ”.

⁵³¹ Cfr. Porph. *Vit. Plot.*, 20, 68-76: “ Οἱ δὲ καὶ πλήθει προβλημάτων ἃ μετεχειρίσαντο τὴν σπουδὴν τοῦ γράφειν ἀποδειξάμενοι καὶ τρόπῳ θεωρίας ἰδίῳ χρησάμενοι Πλωτίνος εἰσι καὶ Γεντυλιανὸς Ἀμέλιος· ὃς μὲν τὰς Πυθαγορείους ἀρχὰς καὶ Πλατωνικάς, ὡς ἐδόκει, πρὸς σαφεστέραν τῶν πρὸ αὐτοῦ καταστησάμενος ἐξήγησιν· οὐδὲ γὰρ οὐδὲν ἐγγύς τι τὰ Νομηνίου καὶ Κρονίου καὶ Μοδεράτου καὶ Θρασύλλου τοῖς Πλωτίνου περὶ τῶν αὐτῶν συγγράμμασιν εἰς ἀκρίβειαν ”.

⁵³² Cfr. Porph. *Vit. Plot.*, 21, 4-9: “ τὰ Νομηνίου δὲ οὐχ ὅτι ὑποβάλλεσθαι καὶ τὰ κείνου πρεσβεύειν δόγματα, ἀλλὰ τὰ τῶν Πυθαγορείων αὐτοῦ τε ἐλομένου μετένειαι δόγματα, καὶ οὐδ' ἐγγύς εἶναι τὰ Νομηνίου καὶ Κρονίου καὶ Μοδεράτου καὶ Θρασύλλου τοῖς Πλωτίνου περὶ τῶν αὐτῶν συγγράμμασιν εἰς ἀκρίβειαν ”. Per un'analisi più dettagliata dei due passi di Porfirio, cfr. M. Bonazzi, *Plotino e la tradizione pitagorica*, art. cit.

Le testimonianze di Porfirio lasciano intendere che Plotino conoscesse la tradizione pitagorizzante di età imperiale. Nonostante sembri che il referente principale di Plotino per questo versante filosofico fosse Numenio⁵³³ — che probabilmente, tra i filosofi di età imperiale, fu quello le cui opere stimolarono un maggiore interesse anche per i filosofi successivi a Plotino⁵³⁴ —, ciò non toglie che Plotino considerasse anche altri pensatori di orientamento platonico e pitagorizzante.

Purtroppo non siamo a conoscenza di quale fosse il preciso rapporto di Plotino nei confronti degli scritti di Moderato; sappiamo, però, che Porfirio conosceva il neopitagorico di origini iberiche, il quale è citato dall'allievo di Plotino in diversi contesti, comparando anche relativamente alle discussioni porfiriane sulle dottrine pitagoriche di Plotino⁵³⁵. Tutto ciò suggerisce che anche Plotino, effettivamente, conoscesse il pensiero di Moderato.

Sulla base di queste considerazioni, la tesi dell'anticipazione da parte di Moderato di alcuni aspetti del pensiero plotiniano, come sostenuta da Dodds, acquista veridicità. Tuttavia questa ipotesi appare almeno in parte inconsistente poiché non tiene conto di alcuni problemi legati alla testimonianza di Simplicio. Oltre al possibile riadattamento in chiave neoplatonica della testimonianza di Porfirio eseguito da Simplicio — problema su cui si è discusso sopra — vi sono infatti anche delle difficoltà più specifiche relative al testo. In particolare, gli studiosi del passo non concordano nell'attribuire a Moderato quanto Simplicio riferisce nella testimonianza. Il problema è connesso ai termini 'οὐτος γὰρ' (egli infatti) che introducono la spiegazione della dottrina dei tre Uno.

Finora si è parlato di questa dottrina attribuendola a Moderato ma è bene rilevare che il testo, in effetti, non assicura che tale dottrina sia da riferire precisamente al filosofo neopitagorico oppure se, in alternativa, a Platone⁵³⁶. Analizziamo tale questione più nel dettaglio.

⁵³³ Cfr. Porph. *Vit. Plot.*, 3, 43-45; 14, 12.

⁵³⁴ Cfr. Procl. *In Tim.* II, 277, 28-32 (Diehl).

⁵³⁵ Oltre che nel suo *Vita Plotini*, Porfirio fa riferimento a Moderato di Gades anche nel suo *Contra Christianos* (cfr. fr. 39, 32 [von Harnack]). Sul legame di Plotino con la tradizione pitagorica, cfr. P.-D. Taormina, *Platonismo e pitagorismo*, *op. cit.* Le testimonianze che principalmente attestano il pitagorismo di Moderato sono quelle di Stob. *Anth.*, 1, p. 21 (Wachsmuth) [= fr. 1-2 Mullach] e Porph. *Vit. Pyth.*, 48,1 (Nauck) [= p. 58,21-60,3 des Places]. Per queste due testimonianze si veda, F. Romano, *La probabile esegesi pitagorizzante...*, *op. cit.*, particul. pp. 224-227.

⁵³⁶ Ad esempio, credono che οὐτος sia da riferire a Platone e non a Moderato: H.-D. Saffrey / L.-G. Westerink, *Proclus. Théologie Platonicienne*, livre II, Les belles lettres, Paris 1974, Introd. p. XXX; P. Donini, *Le scuole, l'anima, l'impero...*, *op. cit.*, pp. 21-22.

Simplicio presenta la concezione dei tre Uno in maniera funzionale alla descrizione della materia, della quale egli si sta occupando nel passo del suo commento alla *Fisica* aristotelica. Essa (la materia), essendo ombra del non-essere e non partecipando dei principi metafisici, occupa l'ultima posizione della gerarchia descritta da Simplicio. Quest'ultimo afferma che su tale concezione concorderebbero i Pitagorici, Moderato e Platone. Il problema consiste allora nel fatto che il testo autorizza ad attribuire tale dottrina sia a Moderato che a Platone. Di conseguenza, se il riferimento fosse a Platone, e non a Moderato, ogni interpretazione che riconduce il pensiero di Moderato alla testimonianza di Simplicio andrebbe a cadere.

Dodds era consapevole della difficoltà del passo e per questo articolò una serie di argomenti in grado di giustificare la sua presa di posizione (che riconosce nel passo di Simplicio l'autentica dottrina di Moderato). Nel fare ciò, Dodds si schierava soprattutto contro E. Zeller, il quale, in merito alla stessa questione, sosteneva l'opinione contraria, reputando dunque che il passaggio fosse da riferire a Platone⁵³⁷. Più precisamente Zeller riconosceva in questo passaggio della testimonianza di Simplicio un legame con la *Seconda Lettera* (312e) platonica e non con il *Parmenide*⁵³⁸. Ad ogni modo, Dodds sostenne che bisognasse riconoscere a Moderato la paternità della teoria dei tre Uno poggiando la sua opinione sulle seguenti argomentazioni: a) comunemente si usa 'οὐτος' per riferirlo al nome più vicino e nel passo in questione il nome di Moderato è quello che occupa la posizione più vicina al pronome; b) il riferimento alla *Seconda Lettera* è molto improbabile perché in essa non compaiono gli 'Uno' e non vi è menzione delle idee (da questo punto ne deriva che il riferimento al *Parmenide* risulta molto più proficuo perché denso di possibili rimandi alla dottrina esposta da Simplicio); c) i termini 'ποσόν' e 'ποσότης' (presenti nella parte relativa alla testimonianza di Porfirio) utilizzati per la descrizione della pluralità nel mondo intelligibile indicano una modalità tipicamente neopitagorica di usare questi termini, dunque più affine a Moderato che a Platone; e

⁵³⁷ Secondo Dodds, Zeller avrebbe inteso l'οὐτος come riferito a Platone e il γὰρ come del tutto tralasciabile. Cfr. E.-R. Dodds, *The Parmenides of Plato...*, art. cit. pp. 136-138; E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen... III.*, op. cit., p. 126.

⁵³⁸ Della stessa opinione sono Saffrey e Westerink i quali riconoscono che la eventuale dottrina di Moderato sia da connettere oltre che con la *Seconda Lettera* platonica, anche con la *Repubblica* (VI. 509b), il *Filebo* (15a) e il *Timeo* (27c; 52d). Essi inoltre ritengono che Plotino fu il primo ad aver posto in relazione i 'tre re' della *Seconda Lettera* con i 'tre Uno' del *Parmenide* (Enn. V 1.8). H.-D. Saffrey / L.-G. Westerink, *Proclus. Théologie Platonicienne...*, op. cit. Cfr. anche cfr. J. Whittaker, *Philological Comments on the Neoplatonic Notion of Infinity*, in B. Harris (ed.) *The Significance of Neoplatonism. Studies in Neoplatonism I*, International Society of Neoplatonic Studies, Norfolk 1976, pp. 155-172.

infine d) ‘l’impressione che l’interpretazione Neoplatonica del *Parmenide* sia nel suo fondamento Neopitagorica è sottolineato da un’osservazione dello pseudo-Alessandro⁵³⁹. Tutto ciò portò Dodds alla conclusione che l’‘οὐτος γὰρ’ fosse da riferire a Moderato e che la dottrina dell’Uno superessenziale difficilmente potesse provenire a Moderato e, in generale ai neopitagorici, se non tramite l’interpretazione del *Parmenide* platonico.

Al di là delle spiegazioni — piuttosto arbitrarie — addotte da Dodds, ad ogni modo reputo che l’‘οὐτος γὰρ’ sia effettivamente da riferire a Moderato e, di conseguenza, che la dottrina dei tre Uno sia attribuita da Simplicio al filosofo di Gades⁵⁴⁰. Del resto, se non fosse così, perderebbe di senso il fatto che nel seguito del passo compaia di nuovo un riferimento al Moderato. La seconda sottotestimonianza su Moderato, la quale riporta l’opinione di Porfirio, in effetti inizia con un ‘καί’ (e / anche), il quale è utilizzato per apportare un’ulteriore opinione ad attestazione di quanto era stato affermato sopra a proposito della materia. Poiché la testimonianza di Porfirio riferisce l’opinione di Moderato, e nella misura in cui essa appare come rafforzativa della prima teoria esposta da Simplicio, è allora del tutto plausibile ritenere che entrambe siano da riferire a Moderato.

Va precisato comunque che, benché entrambe le teorie esposte da Simplicio siano da connettere a Moderato, ciò ha valore solamente per una corretta interpretazione del passo e non vale invece per stabilire l’autenticità e la veridicità di quanto riportato, poiché l’affidabilità della citazione, peraltro probabilmente indiretta, è tutt’altro che certa, e in mancanza di ulteriori riscontri la questione è destinata a rimanere irrisolta.

Del resto, un ulteriore problema in merito alla testimonianza di Simplicio è rappresentato dal *report* di Porfirio su Moderato. Nonostante il filosofo neoplatonico sembri esporre l’una a sostegno dell’altra, le due testimonianze non concordano, o almeno non evidentemente, tanto che, come si è detto sopra, esse possono essere considerate come due testimonianze distinte. Porfirio descrive un processo di privazione a partire da un λόγος unificato (ὁ ἐνιαῖος λόγος). Questo λόγος contiene

⁵³⁹ Cfr. E.-R. Dodds, *The Parmenides of Plato...*, art. cit. p. 138. Per il passo di Alessandro d’Afrodisia — che Dodds evidentemente non ritiene autentico designandolo come pseudo-Alessandro —, cfr. Alex. Aphr. *In metaph.* 821. 33-822. 1: «ὁ Πλάτων καὶ Βροτίνος ὁ Πυθαγόρειος, φασὶν ὅτι τὸ ἀγαθὸν αὐτὸ τὸ ἓν ἐστὶ καὶ οὐσίωται ἐν τῷ ἓν εἶναι». Su Brotino, cfr. J. Dillon, *The Middle Platonists...*, op. cit., p. 121, 127; G. Bechtle, *Speusippus and the Anonymous...*, op. cit. pp. 288-289.

⁵⁴⁰ Riferisce esplicitamente a Moderato l’‘οὐτος γὰρ’ anche Festugière. Cfr. A.-J. Festugière, *La révélation d’Hermès Trismégiste, IV...*, op. cit., p. 22.

in sé tutti i λόγοι e, al fine di generare da sé tutti gli esseri, si ritira per mezzo dell'autoprivazione (κατὰ στέρησιν αὐτοῦ). In questo modo il λόγος giunge ad essere privato di tutte le forme che originariamente conteneva, identificandosi con una quantità del tutto indeterminata, corrispondente, a sua volta, ad uno stato di dispersione e disordine, che obbiettivamente ricorda la descrizione della χώρα presente nel *Timeo* di Platone⁵⁴¹. La testimonianza di Porfirio descrive una dottrina dei principi esemplificata in più livelli 'metafisici'. Al primo grado corrisponde il λόγος unificato cioè a un livello in cui le forme si trovano in coincidenza con il λόγος. Si potrebbe affermare che in questo stadio primario, trovandosi in una forma compressa e potenziale, le forme non sono nemmeno distinte le une dalle altre. A seguito dell'autoprivazione, il λόγος lascia spazio alla pura quantità la quale corrisponde al secondo livello metafisico e coincide con uno stato di totale indeterminatezza e al contempo ricettiva di ogni qualità. Lo stesso procedimento autoprivativo 'dà vita' anche alle Forme, le quali, non più mescolate nell'originario stato del λόγος unificato, sono così distinte da esso. In questo modo avremmo dunque tre livelli: il λόγος unificato, la pura quantità e le Forme. A questi si aggiungerebbe la materia dei corpi la quale, essendo lontana da ciò che è (e che in quanto pienamente essente è 'bene'), risulta essere male⁵⁴². Benché dalla testimonianza di Porfirio possano essere tratti questi tre principi in effetti essa resta abbastanza oscura. Innanzitutto non è chiaro a che cosa concretamente corrisponda il λόγος unificato⁵⁴³, tantomeno risulta comprensibile in che maniera bisogna interpretare il processo di privazione (στέρησις) cui il primo principio sembra sottoporsi per sua stessa 'volontà'. Infine, risultano ulteriori problemi riguardanti la Materia: non è chiaro se essa coincida con lo stato conseguente alla privazione dei λόγοι, se cioè essa sia da identificare con

⁵⁴¹ Cfr. Plat. *Tim.* 48e sgg. Per i riferimenti del passo al *Timeo* platonico e, in generale, per una trattazione del pensiero di Moderato, cfr. M. Baltes, in M. Baltes / H. Dörrie, *Der Platonismus in der Antike...*, III, *op. cit.*, pp. 477-485 e Ch. Tornau, *Die Prinzipienlehre des Moderatos...*, *art. cit.* Cfr. anche Ch.-H. Kahn, *Pythagoras and Pythagoreans...*, *op. cit.*, p. 108.

⁵⁴² Ciò porterebbe a riconoscere in Moderato una fra le prime identificazioni del male con la materia. Questo argomento avrà grande risonanza nel neoplatonismo. Cfr. Ch.-H. Kahn, *Pythagoras and Pythagoreans...*, *op. cit.*, p. 108.

⁵⁴³ Numenio attribuisce ad 'alcuni pitagorici' il concetto della 'unica singularitas'; essa 'si ritrae dalla sua natura' dando in questo modo origine alla Diade. È possibile che Numenio si stia riferendo alla stessa dottrina cui allude Porfirio relativamente a Moderato. Se fosse così si potrebbe ipotizzare che il λόγος ἐνιαῖος corrisponde al primo Uno, principio metafisico accanto alla Diade che da esso deriva. Questa interpretazione crea però dei problemi connessi al fatto che il 'logos unificato' è descritto come contenente le forme, il che sembra convenire solamente al secondo Uno (in base alla prima parte testimonianza, quella di Simplicio) o comunque non sembra essere adatto alla descrizione del primo principio che, per suo statuto, è semplice e indiviso. Per il riferimento a Numenio, cfr. fr. 52 des Places.

quella quantità che resta allorché il primo principio si sia privato delle forme/λόγοι (la quale potrebbe corrispondere a una sorta di sostrato di stampo aristotelico); oppure se essa corrisponda a un ulteriore livello, fisico questa volta, indipendente dal processo privativo del λόγος e coincidente con la mera materia fisica a partire dalla quale, o propriamente della quale, sono composti i corpi. Ci sembra, quindi, che la dottrina che Porfirio attribuisce a Moderato risulti difficilmente accordabile con quella che gli assegna Simplicio. Tale incongruità resta fondamentale problematica. Tuttavia si potrebbe proporre una spiegazione. Vediamo in che cosa consiste per poi tornare sull'ipotesi di Dodds della connessione della dottrina dei principi di Moderato con la seconda parte del *Parmenide*.

La piuttosto evidente incompatibilità che risiede fra le due testimonianze che costituiscono il passo di Simplicio può essere spiegata, almeno parzialmente, in base ai probabili intenti di Simplicio. È infatti possibile che egli non avesse intenzione di offrire una testimonianza sulla dottrina dei principi di Moderato ma che mirasse a evidenziarne la concezione della materia. Difatti, sebbene le due versioni della dottrina dei principi presenti nella testimonianza di Simplicio (considerata unitariamente) discordino tra loro, esse trovano invece un certo grado di comunanza a proposito dell'indefinitezza della materia che in entrambi in casi è descritta come quantità disordinata e informe (essendo 'ombra del non essere' a causa della sua deviazione da ciò che realmente è, presumibilmente da identificare con l'ambito delle Forme). Il richiamo a Moderato probabilmente era funzionale a Simplicio al fine di integrare le sue posizioni aristoteliche con il platonismo pitagorizzante, del quale Moderato era evidentemente visto come un sostenitore. Del resto, l'armonizzazione fra Platone e Aristotele costituisce un tema di Simplicio, come sicuramente lo fu per Porfirio, anch'egli citato nella testimonianza su Moderato.

In base a queste considerazioni, ci sembra che Simplicio non fosse interessato a restituire l'opinione di Moderato ma che volesse avvalersi dell'autorità dell'opinione di Pitagorici, di Platone e di Moderato. Simplicio tenta di connetterli tutti in una unica linea filosofica che li vede posti, dunque, in successione. È dunque possibile che nell'ottica del programma di Simplicio e, in particolare, nel passo del commento alla *Fisica* analizzato, la citazione di Moderato rivestisse un ruolo strategico, nella misura in cui il filosofo di Gades, potrebbe costituire il rappresentante di una tradizione che unisce platonismo e pitagorismo, a cui

evidentemente Simplicio vuole riferirsi. Si reputa infine che Porfirio sia stato citato da Simplicio a suggello di tutta l'argomentazione, a rappresentare per Simplicio un significativo antecedente per la consonanza fra il sistema platonico e quello aristotelico.

Torniamo ora alla questione della possibile interpretazione da parte di Moderato della seconda parte del *Parmenide*. L'idea di Dodds annunciava che i tre Uno presentati dalla testimonianza di Simplicio, fossero il risultato di una interpretazione delle prime tre serie deduttive della seconda parte del *Parmenide* platonico. Esse consistono nell'analisi delle conseguenze derivanti dal porre l'uno che è, considerato in relazione a se stesso (la prima); in relazione agli altri dall'uno (la seconda); degli altri dall'uno in relazione all'uno che è posto dall'ipotesi iniziale (la terza). La prima analisi della serie logica del *Parmenide*⁵⁴⁴ giunge alla conclusione che dell'uno che è in rapporto con se stesso non si può predicare nulla, tanto che la stessa ipotesi giunge ad essere negata: non partecipando dell'essere, l'uno non è uno e neppure è (τὸ ἐν οὔτε ἔν ἐστιν οὔτε ἐστιν). La seconda serie⁵⁴⁵, che prende in considerazione i rapporti dell'uno in relazione agli altri dall'uno, perviene alla conclusione che l'uno, partecipando dell'essere, possiede e può possedere ogni tipo di determinazione. In questo modo, la seconda serie deduttiva si conclude con degli esiti diametralmente opposti rispetto a quelli derivati dalla prima. La terza serie di argomentazioni della seconda parte del *Parmenide*⁵⁴⁶ giunge anch'essa, come la seconda, a risultati positivi. Essa stabilisce infatti, che gli altri dall'uno possono ricevere ogni tipo di caratteristica.

Alla luce delle conclusioni cui pervengono le prime tre 'ipotesi' dell'esercizio dialettico del *Parmenide* la tesi di Dodds ha effettivamente consistenza. Se guardiamo alla teorizzazione della cosiddetta 'dottrina dei tre Uno' di Moderato di Gades, essa si fonda sulla distinzione di tre Uno i quali sono caratterizzati nel modo seguente: il primo Uno (τὸ πρῶτον ἔν) come totalmente al di sopra dell'essere e dell'essenza (ὑπὲρ τὸ εἶναι καὶ πᾶσαν οὐσίαν), privo dunque di ogni determinazione; il secondo Uno (τὸ δεύτερον ἔν) come essere assoluto e intelligibile (ὅπερ ἐστὶ τὸ ὄντως ὄν καὶ τὸ νοητόν) coincidente con le Forme, possedendo dunque ogni determinazione a

⁵⁴⁴ Cfr. Plat. *Parm.* 137c4-142a8.

⁵⁴⁵ Cfr. Plat. *Parm.* 142b1-157b5.

⁵⁴⁶ Cfr. Plat. *Parm.* 157b6-159b1. Per un'analisi più dettagliata delle serie deduttive del *Parmenide* rimando alla mia Introduzione e soprattutto a F. Ferrari, *Platone. Parmenide, op. cit.*, Introduzione (= pp. 9-161), particul. pp. 108-148.

livello intelligibile, esattamente come le possiede l'uno della seconda 'ipotesi' del *Parmenide*, in quanto partecipa dell'essere; infine il terzo Uno (τὸ τρίτον), come coincidente con l'elemento psichico (ἔστι τὸ ψυχικόν).

I primi due Uno dell'impianto metafisico di Moderato si accordano facilmente con le tematizzazioni delle prime due 'ipotesi' del *Parmenide*. Le conclusioni cui giungono queste ultime sembrano infatti consistere proprio nell'essenziale caratterizzazione che Simplicio affida ai principi di Moderato. Più complicata è invece la terza corrispondenza stabilita da Dodds, ossia quella che prevede che l'elemento psichico, coincidente con il terzo Uno, derivi dalla terza 'ipotesi' del dialogo platonico.

L'attribuzione di una dipendenza dell'uno psichico di Moderato dalla terza ipotesi del *Parmenide* ci sembra funzionare solamente se per 'terza ipotesi' si intende la sezione del dialogo che coincide con il passo 155e4-157b5. Tale sezione è stata a lungo discussa dagli studiosi in quanto i neoplatonici riconoscevano che fosse da trattare come un'ipotesi a parte, distinguendo in questo modo nove serie deduttive e non otto come la struttura dell'esercizio dialettico sembra delineare. Ad autorizzare questa operazione vi sarebbe l'affermazione: "Ἐτι δὴ τὸ τρίτον λέγωμεν", la quale introduce nel passo la trattazione che pone in rapporto l'uno che è con il tempo. Essa si connette con la tesi che esprime la natura unimolteplice (ἓν καὶ πολλὰ [155e5]) dell'uno, anch'essa affermata all'inizio del passo. La particolare trattazione dell'uno inteso qui nella sua natura ambivalente di unità e molteplicità, costituì per i neoplatonici, a cominciare da Plotino, un'evidenza sulla quale poggiare l'identificazione dell'oggetto di questa 'ipotesi' con l'anima, anch'essa una e molteplice.

In verità, il fatto che la porzione del passo possa essere riconosciuta come una sezione a se stante, costituendo in questo modo una autonoma serie di deduzioni, non è cosa del tutto ammissibile⁵⁴⁷. Personalmente ritengo che essa vada considerata come

⁵⁴⁷ Il passo 155e4-157b5 del *Parmenide* non è riconosciuto come costituente un'ipotesi autonoma da F. Ferrari, *Platone. Parmenide, op. cit.*, cfr. pp. 148-154. Ferrari giustamente nota che l'espressione 'to triton' può essere intesa anche in un senso non avverbiale, come oggetto del verbo λέγωμεν. Egli traduce l'espressione come segue: «Riprendiamo il filo del discorso per la terza volta», riconoscendo in essa lo scopo di voler aggiungere un terzo argomento a quelli già addotti relativamente alla seconda 'ipotesi'. Sul rifiuto di leggere questa sezione come una serie a sé, cfr. anche L. Brisson, *La question du statut de «Parm.» 155e4-157b5 dans la seconde partie du «Parmenide» de Platon examinée à l'aide de l'informatique et de la statistique lexicale*, in AA.VV., *Recherches sur la tradition platonicienne...*, op. cit., pp. 9-29; L. Brisson / V. Décarie, *Les nombres des hypothèses du «Parménide». La "troisième fois" (155e4) de quelle "deuxième fois"?*, in «Rheinisches Museum für

parte integrante delle argomentazioni presenti nella seconda serie deduttiva. In questa serie di deduzioni, infatti, l'uno che partecipa dell'essere ed è in relazione con la molteplicità giunge ad essere sovradeterminato e le sue determinazioni, che includono la spazialità, la quiete, il movimento, l'indentità, la diversità, inevitabilmente pongono il problema del divenire nel corso del temporalità. La trattazione del tempo dunque, a mio parere, è coerente con le premesse partecipative e relazionali proprie dell'uno della seconda serie argomentativa. Inoltre, mi sembra che l'articolazione delle serie deduttive si basi su una corrispondenza abbastanza precisa fra le argomentazioni che seguono dall'ipotesi affermativa (se l'uno è), e quelle che derivano dal porre l'ipotesi negativa (se l'uno non è). L'introduzione, o il riconoscimento, di una ulteriore serie introdurrebbe, a mio avviso, un'asimmetria che rischia di sconvolgere l'impostazione piuttosto bilanciata che domina l'intero esercizio dialettico.

In base a queste considerazioni sulla seconda ipotesi, ritengo che il terzo Uno di Moderato possa essere connesso a un'interpretazione metafisica delle prime tre serie deduttive del *Parmenide* solamente se per 'terza serie' si intende, alla maniera neoplatonica, il testo che va da 155e4-157b5. Propriamente infatti, le conseguenze derivanti dal porre gli altri dall'uno in relazione all'uno che è, di cui si occupa la terza serie dell'esercizio, non hanno molto a che vedere con la dimensione psichica, con la quale ha invece aderenza la seconda serie del *Parmenide*. Il fatto che i neoplatonici abbiano riconosciuto nella sezione sul tempo contenuta nella seconda serie la trattazione dell'anima, e il fatto che l'espressione 'τὸ τρίτον' abbia per loro significato l'introduzione del terzo principio, allo stesso modo in cui essa sta a significare l'introduzione del terzo Uno di Moderato, suggerisce che il parallelo fra Moderato e il *Parmenide* proposto da Dodds, per quanto riguarda il terzo Uno, sia edificato sul passo 155e4-157b5 del dialogo platonico.

Dodds non suggerisce ulteriori corrispondenze fra i livelli di gerarchia stabiliti da Moderato e il *Parmenide* di Platone. Ad esempio, egli non accosta — almeno non esplicitamente —, la natura degli enti sensibili (τὴν τῶν αἰσθητῶν οὐσίαν), che segue il terzo uno, a una eventuale serie deduttiva del *Parmenide*. A tal proposito si potrebbero congetturare altri accostamenti. Ad esempio, è possibile tracciare un collegamento fra la 'materia delle cose sensibili', la quale è ombra del non-essere, e

Philologie», 130 (1987), pp. 247-253; F. Fronterotta, *Guida alla lettura del Parmenide...*, *op. cit.*, pp. 93-96, 106-110. Per ipotesi alternative circa la maniera di intendere il 'to triton', cfr. M.-H. Miller, *Plato's 'Parmenides'. The conversion of the Soul*, Princeton University Press, Princeton 1986, p. 251, n. 53; R.-E. Allen, *Plato's Parmenides*, *op. cit.*, p. 261; K. Sayre, *Parmenides's Lesson*, *op. cit.*, p. 241.

che, a causa della sua totale mancanza di essere, si trova nella più assoluta indeterminatezza, e la quarta serie argomentativa del *Parmenide*. In questa serie sono discusse le conseguenze degli altri dall'uno posti in relazione a se stessi, ossia negando loro qualsiasi rapporto di partecipazione con l'uno. Essi, mancando di tale rapporto, sono privati di ogni genere di qualificazione⁵⁴⁸; effettivamente, in questa condizione, gli altri dall'uno potrebbero essere equiparati alla situazione in cui si trovano gli enti sensibili descritti dalla testimonianza su Moderato⁵⁴⁹. Ancora, si potrebbe tracciare una congiunzione fra la materia intesa da Moderato come ombra del non essere e la settima serie deduttiva del *Parmenide*. Quasi ultima esamina le conseguenze che derivano per gli altri dall'uno considerati nel loro rapporto con l'uno che non è⁵⁵⁰. In questa prospettiva non solo viene negato un rapporto di partecipazione fra gli altri e l'uno, ma esso è reso impossibile a monte dal fatto che è l'uno stesso ad essere negato. Da ciò ne consegue che gli altri dall'uno non potranno ammettere alcuna determinazione ontologica, risultando in questo modo delle mere apparenze. Gli altri dall'uno, dunque, appaiono essere e non essere ogni tipo di determinazione pur non essendo propriamente nessuna di esse. L'assonanza terminologica e semantica con la descrizione della materia offerta da Moderato, il quale la definisce 'ombra del non-essere' è rilevante: l'ombra, d'altronde, non è altro che un'apparenza e il 'non essere' può essere inteso come la negazione dell'uno che è. In generale, il linguaggio dell'apparenza che caratterizza la terza serie dell'ipotesi negativa del *Parmenide* ('se l'uno non è'), si adatta bene alla descrizione della materia presente nella testimonianza su Moderato offerta da Simplicio.

Ad ogni modo, è bene precisare che il tentativo di sviluppare ulteriori

⁵⁴⁸ Cfr. Plat. *Parm.* 159b2-160b4.

⁵⁴⁹ Una proposta che prende le mosse dall'ipotesi di Dodds e che sviluppa ulteriori serie di associazioni fra la teoria di Moderato e la seconda parte del *Parmenide* è stata adottata da H. Tarrant. Egli, a tal proposito, individua cinque gradi metafisici i quali caratterizzerebbero la dottrina di Moderato e che, a suo avviso, rappresentano un 'sistema' tipico del medioplatonismo. I cinque gradi che Tarrant individua in Moderato sono: 1) L'Uno oltre l'Essere; 2) l'Uno vero Essere e intelligibile; 3) il terzo Uno che coincide con l'anima che partecipa dell'Uno e delle Forme; 4) gli oggetti sensibili; 5) la materia dei sensibili. Secondo Tarrant questo schema sarebbe stato condiviso anche da Plutarco, Seneca, Galeno, Numenio, e, in seguito, ripreso da Plutarco di Atene. Per lo studioso, i cinque livelli metafisici costituiscono una peculiarità medioplatonica al punto che il fatto che 'il filosofo di Rodi' (nominato nel suo commentario al *Parmenide* da Proclo) [*In Parm.* p. 1057. 5 sgg.] sembra aver aderito a questo schema pentadico, suggerirebbe una sua collocazione in epoca medioplatonica. Cfr. H. Tarrant, *Thrasyllos Platonism, op. cit.*, pp 151-153. Per i riferimenti a quello che Tarrant chiama 'the five-cause system' negli autori medioplatonici, cfr. Sen. *Ep.* 7-10; Gal. *Part.* 6.12-13; Plut. *Mor.* 388a sgg, 427a sgg. Per la sua attribuzione a Numenio si veda l'articolo a cui lo stesso autore rimanda: H. Tarrant, *Numenius fr. 13 and Plato's Timaeus*, in «Antichthon», 13 (1979), pp. 19-29.

⁵⁵⁰ Cfr. Plat. *Parm.* 164b5-165e1.

coincidenze ed attinenze fra le serie deduttive del *Parmenide* e la dottrina dei principi di Moderato, probabilmente risulta più efficace se si considera l'esercizio dialettico contenuto nel *Parmenide* come avente per oggetto l'esame dettagliato di ogni possibile modalità partecipativa che si instaura fra l'uno e gli altri dall'uno. Se, infatti, si assume che le serie deduttive analizzano le conseguenze che di volta in volta derivano dal porre la relazione di partecipazione fra le idee (intese nella loro generale funzione di paradigmaticità e identificate con l'uno, che, a seconda dell'ipotesi, è affermato o negato), e le cose empiriche (identificate nella loro generale 'situazione ontologica', intese cioè come entità di second'ordine, plurali e divenienti e, dunque, carenti se poste a confronto con la pienezza e perfezione ontologica che caratterizza le Forme), esse acquistano un grado di aderenza maggiore ai livelli metafisici posti da Moderato. D'altronde, è bene notare, questo modo di intendere la seconda parte del *Parmenide*, e in particolare questo modo di interpretare i due soggetti logici (ossia l'uno e gli altri dall'uno che dominano la struttura della γυμνάσιον dialettica), rappresenta solamente una fra le varie opzioni interpretative che possono essere prese in considerazione per una spiegazione dell'esercizio dialettico⁵⁵¹.

Le analisi svolte sopra sull'eventuale collegamento della dottrina di Moderato con la seconda parte del *Parmenide* mi portano a concludere che una concordanza fra la teoria dei principi di Moderato e l'esercizio dialettico platonico è sicuramente riscontrabile. Ciò nonostante, la plausibilità della tesi di Dodds è minata da alcuni limiti oggettivi. La tesi dell'interpretazione metafisica delle prime tre serie deduttive del *Parmenide* da parte di Moderato di Gades sembra essere ammissibile limitatamente alla testimonianza di Simplicio. La seconda sottotestimonianza, relativa al resoconto di Porfirio circa la dottrina di Moderato infatti non è difficilmente collegabile al *Parmenide* platonico. Essa presenta piuttosto un linguaggio che rimanda a temi e trattazioni della materia di stampo aristotelico, connessi evidentemente agli interessi specifici di Porfirio. A ciò si aggiunge che alcune — probabili — finalità specifiche di Simplicio risultano funzionali alla trattazione della materia e non propriamente ad argomentare sulla dottrina dei principi metafisici. Tutto ciò suggerisce che Simplicio abbia restituito la dottrina di Moderato in termini

⁵⁵¹ Per una più completa comprensione delle varie modalità e opzioni interpretative della seconda parte del *Parmenide* platonico e per un più completo esame dei problemi connessi all'identificazione delle relazioni fra 'uno' e 'altri dall'uno', nonché di una loro comprensione rimando a L. Brisson, *Platon. Parménide, op. cit.*; F. Fronterotta, *Guida alla lettura del Parmenide...*, *op. cit.* e F. Ferrari, *Platone. Parmenide, op. cit.*, Introduzione. In generale, rimando anche *supra*, alla mia introduzione.

neoplatonizzanti, termini che probabilmente non corrispondevano al vero linguaggio di Moderato⁵⁵². In base a questa assunzione sembrerebbe allora che il linguaggio presente nella testimonianza di Porfirio, possa essere considerato come maggiormente attinente (rispetto a quello utilizzato da Simplicio) a quello che in realtà fu proprio di Moderato.

In questa ricostruzione si tende a dare maggiore credibilità a Porfirio nella misura in cui ci sembra che egli restituisca una versione maggiormente pitagorizzante del pensiero di Moderato. Il pitagorismo di Moderato è in effetti attestato anche in un'ulteriore testimonianza presente nella sempre in Porfirio. Nella sua *Vita di Pitagorica*, infatti, Porfirio restituisce uno spaccato sulla filosofia di Moderato che effettivamente risulta più coerente con le teorizzazioni che sappiamo essere tipiche del neopitagorismo⁵⁵³. Quest'ultima testimonianza inoltre, ha esplicite affinità anche con il pitagorismo che Giovanni Stobeo attribuiva a Moderato⁵⁵⁴. Nell'insieme questi ulteriori testimonianze aumenta le probabilità di riscontrare una maggiore fedeltà al vero pensiero di Moderato in Porfirio, rispetto a Simplicio.

Come ultima considerazione si può sottolineare il fatto che, sempre dalla testimonianza di Porfirio contenuta nella *Vita di Pitagora*⁵⁵⁵, apprendiamo che Moderato non fu un fervido sostenitore di Platone, reputando che quest'ultimo avesse utilizzato per propri fini e in maniera del tutto strumentale la dottrina pitagorica. Sembrerebbe quindi che la tendenza pitagorizzante di Moderato fosse molto forte confermando ancora una volta la presenza di questo orientamento filosofico in Moderato. Tutto ciò ci porterebbe allora a considerare Porfirio come maggiormente affidabile per la ricostruzione del pensiero di Moderato di Gades, spingendoci a guardare con più cautela la dottrina dei 'tre Uno' che Simplicio attribuisce a

⁵⁵² Nel pronunciare questa tesi mi avvalgo di molte considerazioni presenti nell'articolo di Ch. Tornau, *Die Prinzipienlehre des Moderatos...*, art. cit. e sostanzialmente mi trovo in accordo con quanto stabilito da J.-N. Hubler, *Moderatus, E. R. Dodds, and...*, op. cit.

⁵⁵³ Cfr. Porph. *Vit. Pyth.* 48, 1 Nauck (= p. 58,21-60,3 des Places). In questa testimonianza possiamo individuare molti elementi che caratterizzano in generale le teorie 'neopitagoriche' come, ad esempio, la teorizzazione dell'Uno come principio razionale di unità, identità, uguaglianza e armonia, e la 'Diade' come principio razionale di diversità, disuguaglianza e mutevolezza.

⁵⁵⁴ Cfr. Stob. *Anth.*, 1, p. 21 (Wachsmuth) [= fr. 1-2 Mullach]. Questa testimonianza presenta, attribuisce a Moderato la distinzione fra Uno e Monade. La Monade è identificata con l'unità e come il principio primo (l'Uno) propriamente inteso, mentre l'Uno come ciò che serve a contare gli enti corporei e i numeri intesi nei loro rapporti aritmetici immanenti al sensibile. La testimonianza pone anche il parallelo fra la teoria che qui Stobeo attribuisce a Moderato e la dottrina di Eudoro. Per questo tema si veda: E.-R. Dodds, *The Parmenides of Plato...*, art. cit.; Ch.-H. Kahn, *Pythagoras and Pythagoreans...*, op. cit., pp. 99-110.

⁵⁵⁵ Cfr. Porph. *Vit. Pyth.* 48-53.

Moderato. Contro la tesi di Dodds, ci sembra quindi che difficilmente Moderato possa aver formulato la sua dottrina metafisica sulla base diretta del *Parmenide* platonico⁵⁵⁶.

§ 3 L'interpretazione teologica del *Parmenide*

§ 3. 1 Numenio di Apamea

Numenio di Apamea è un filosofo platonico vissuto nel II secolo d.C. Come per la maggior parte degli autori di questo periodo, le notizie biografiche che abbiamo su Numenio sono molto scarse. Il *terminus ante quem* per la sua collocazione cronologica è offerto da Clemente d'Alessandria⁵⁵⁷, che appunto lo situa nel II secolo, come contemporaneo di Marco Aurelio⁵⁵⁸. Benché egli abbia vissuto e insegnato ad Apamea, molto probabilmente ebbe contatti con circoli filosofici di altre regioni dell'impero romano, come ad esempio quelli sviluppatasi ad Alessandria o ad Atene. Inoltre, Giovanni Lido parla di Numenio come 'il Romano'⁵⁵⁹, suggerendo la possibilità di un suo periodo di insegnamento a Roma⁵⁶⁰.

Degli scritti di Numenio siamo in possesso di alcuni frammenti; essi provengono in particolare da due opere: dal suo *Περὶ τἀγαθοῦ* (Sul bene), in forma dialogica, e dello scritto *Περὶ τῆς τῶν Ἀκαδημαϊκῶν πρὸς Πλάτωνα διαστάσεων* ('Sull'infedeltà [o sul distacco] degli Accademici nei confronti di Platone').

⁵⁵⁶ Cfr. su questo punto la recente discussione in L.-P. Gerson, *The 'Neoplatonic' Interpretation of Plato's Parmenides*, art. cit. In generale, nell'articolo, l'autore offre anche ulteriori spiegazioni per diffidare dalla possibilità di ricavare una teoria metafisica sulla base del *Parmenide* platonico.

⁵⁵⁷ Cfr. Clem. Alex. *Strom.*, I, 22, 150,4 (= fr. 10 des Places). Tale citazione rappresenta la prima testimonianza su Numenio di cui siamo a disposizione.

⁵⁵⁸ Cfr. É. des Places, *Numénius. Fragments*, Les belles lettres, Paris 1973, p. 7. (Questa edizione dei frammenti di Numenio è quella cui farò riferimento; una prima edizione dei frammenti di Numenio fu ad opera di E.-A. Leemans, *Studie over den Wijsgeer Numenius van Apamea met Uitgave der Fragmenten*, Academie Royale de Belgique, Bruxelles 1937). Cfr. anche E. Vimercati, *Medioplatonici...*, op. cit., pp. 1353-1462, particul. pp. 1354-1356. Gli studiosi non sono del tutto concordi circa la datazione della vita di Numenio; pur concordando nello stabilire che egli sia vissuto nel II secolo, non è accertato se egli sia da collocare nella prima o nella seconda metà del secolo. Per più dettagliate notizie sulla vita di Numenio, cfr. M. Frede, *Numenius*, in «ANRW», II 36.2 (1987), pp. 1034-1075; particul. 1038-1040.

⁵⁵⁹ Cfr. Ioan. Lyd. *De Mens.*, IV 80, p. 132, 11 (Wünsch) (= fr. 57, 1 des Places): "Νουμήνους δ' ὁ Ῥωμαῖος".

⁵⁶⁰ Cfr. J. Dillon, *The Middle Platonists...*, op. cit., p. 361.

Quest'ultima, come il titolo preannuncia, è incentrata sul rimprovero che Numenio muoveva agli Accademici, a partire da Senocrate, ad Aristotele e includendo anche gli scettici, di non aver conservato la purezza delle dottrine del maestro; essa costituisce un repertorio importante per la nostra conoscenza dell'Accademia platonica⁵⁶¹. I frammenti delle opere di Numenio ci sono pervenuti soprattutto grazie a Eusebio di Cesarea nella cui *Praeparatio Evangelica* sono riportati soprattutto i frammenti dell'opera 'Sul Bene'. Ritroviamo poi testimonianze per la ricostruzione del pensiero di Numenio e altri frammenti delle sue opere in Proclo, Porfirio, Stobeo, Origene, Olimpiodoro, Filopono e Enea di Gaza⁵⁶².

Numenio è considerato dagli studiosi come uno dei più originali e complessi pensatori del medioplatonismo, in particolare del della corrente pitagorica. Egli ebbe risonanza già fra gli autori di epoca antica e tardo antica, figurando fra le letture tenute da Plotino⁵⁶³ durante le sue lezioni e destando un grande interesse anche per due importanti suoi allievi, ossia per Amelio e per Porfirio⁵⁶⁴. Numenio, inoltre, era conosciuto anche da autori cristiani, come ad esempio da Clemente Alessandrino, Origene e Eusebio di Cesarea, i quali avrebbero riscontrato nella sue teorie delle concordanze con la teologia cristiana, in particolare con la dottrina trinitaria⁵⁶⁵.

Da una testimonianza di Porfirio siamo a conoscenza del fatto che Plotino, in

⁵⁶¹ Nonostante il rimprovero di Numenio sia esplicitamente indirizzato contro gli accademici, bisogna chiarire che con il nome 'accademici' Numenio intendesse significare tutta la generazione che seguì a Platone in Accademia e non solamente gli esponenti dell'Accademia antica che siamo soliti chiamare 'accademici'. Fra gli obbiettivi polemici di Numenio figurano infatti anche gli esponenti dello stoicismo e dello scetticismo accademico (come Arcesilao e Carneade). È bene però fare un'ulteriore precisazione: non è da escludere che Numenio in questo scritto mirasse ad opporsi a Plutarco, il quale aveva scritto un'opera dagli intenti opposti a quelli di Numenio, incentrata sull'unità della tradizione platonica e accademica. Su questo punto, cfr. P. Donini, *Testi e commenti, manuali e insegnamento...*, op. cit., part. pp. 159-261. Cfr. anche Id., *Lo scetticismo Accademico, Aristotele e l'unità della tradizione platonica secondo Plutarco*, in G. Cambiano, *Storiografia e dossografia...*, op. cit., pp. 203-226.

⁵⁶² Per maggiori informazioni sulle opere di Numenio, che non si limitano solamente alle due citate, cfr. G. Martano, *Numenio d'Apamea. Un precursore del neoplatonismo*, Armanni, Napoli 1960, part. pp. 9-20 e É. des Places, *Numénius. Fragments*, op. cit., pp. 8-10.

⁵⁶³ Cfr. Porph. *Vit. Plot.* 14, 10-12.

⁵⁶⁴ Cfr. M. Frede, *Numenius*, art. cit., pp. 1035-1036.

⁵⁶⁵ Cfr. *Ivi*, pp. 1037-1038. A proposito dei riferimenti degli autori cristiani a Numenio, fra i molti rintracciabili, si veda ad esempio, Eus. *Praep. Ev.*, XI, 10, 12-14 (= fr. 8, 13 des Places). Questo frammento è piuttosto famoso per il fatto che qui Numenio equipara Mosé a Platone: "Τί γάρ ἐστι Πλάτων ἢ Μωσῆς ἀπικλιζων;" ("che cosa è Platone se non un Mosé che parla in attico? "). Un approfondimento dell'argomento è rappresentato dallo studio di H.-D. Saffrey, *Un lecteur antique des oeuvres de Numenius: Eusèbe de Césarée*, in: *Forma Futuri. Studi in onore del cardinale Michele Pellegrino* (a cura di AA.VV.), Bottega d'Erasmus, Torino 1975, pp. 145-153. Si veda anche il più recente contributo di M.-F. Burnyeat, *Platonism in the Bible: Numenius of Apamea on Exodus and Eternity*, in G.-H. van Kooten (ed.), *The Revelation of the name YHWH to Moses. Perspectives from Judaism, the Pagan Graeco-World, and Early Christianity*, Brill, Leiden – Boston 2006, pp. 139-168.

antichità, fu accusato di aver plagiato gli scritti di Numenio⁵⁶⁶. Questa accusa fu avvertita in maniera decisamente gravosa dal circolo plotiniano tanto che Amelio, il quale, come si è detto, era fortemente interessato al pensiero di Numenio⁵⁶⁷, compose un'opera finalizzata a segnare le dovute differenze fra il pensiero di quest'ultimo e il suo maestro Plotino. In tale opera, dal titolo 'Sulla differenza fra le dottrine di Platone e di Numenio' (ora andata perduta), Amelio, nonostante i suoi interessi per la filosofia di Numenio, affermava la superiorità di Plotino, difendendone la reputazione dalle accuse di plagio ricevute⁵⁶⁸. Allo stesso modo, anche Longino, contemporaneo di Plotino, stimò che quest'ultimo, in merito all'interpretazione dei principi pitagorici e platonici, era giunto a un grado di chiarezza superiore a tutti i suoi predecessori, e che, per tali ragioni, fosse superiore a Numenio⁵⁶⁹.

Effettivamente la questione del rapporto fra Numenio e Plotino costituisce un argomento piuttosto complesso le cui dinamiche sono state frequentemente dibattute dagli studiosi. In particolare questo argomento risulta essere importante per il presente lavoro poiché pone il problema dell'eventuale relazione che Numenio ebbe con il *Parmenide* di Platone. Con ciò alludo al fatto che, se, come si è visto, il *Parmenide* rivestì un significativo ruolo in Plotino, e se fu vero che quest'ultimo rielaborò alcune teorie di Numenio, bisognerebbe allora indagare anche in che modo Numenio si rapportò al dialogo platonico.

In questa prospettiva, la tesi di Dodds si fa di nuovo decisiva. Nel suo celebre articolo, Dodds affermava che Plotino non avrebbe potuto scrivere le *Enneadi* se non avesse avuto una preliminare conoscenza del pensiero neopitagorico, in particolare di Moderato e di Numenio⁵⁷⁰. Come ho argomentato sopra (nella sezione dedicata a Moderato), la tesi di Dodds, pur presentando degli argomenti plausibili e condivisibili, a mio avviso trae delle conclusioni troppo avventate; l'affermazione appena esposta, relativa alla dipendenza di Plotino da Moderato e Numenio, potrebbe, ad esempio, costituire un esempio di una simile avventatezza. Ad ogni modo, le analisi svolte da Dodds non sono affatto sconsiderate, anzi, specialmente per quanto

⁵⁶⁶ Cfr. Porph. *Vit. Plot.* 17, 1-2; 18, 1-3.

⁵⁶⁷ Sembra che Amelio avesse ricopiato e accorpato la maggior parte degli scritti di Numenio. Cfr. Porph. *Vit. Plot.* 3, 44-45.

⁵⁶⁸ Cfr. Porph. *Vit. Plot.* 17, 1-6. A proposito di Amelio, cfr. L. Brisson, *Amélius: sa vie, son œuvre, sa doctrine, son style*, in «ANRW», 36,2 (1987), pp. 805-808.

⁵⁶⁹ Cfr. *supra*, n. 460. Cfr. anche H.-D. Saffrey, *Un lecteur antique des oeuvres de Numenius...*, *art. cit.*, particul. p. 145.

⁵⁷⁰ Cfr. E.-R. Dodds, *The Parmenides of Plato...*, *art. cit.*

riguarda Numenio, sussistono degli effettivi punti di contatto con Plotino⁵⁷¹.

L'aspetto centrale che accomuna i due filosofi è senza dubbio quello della teologia. Entrambi gli autori propongono uno schema metafisico, caratterizzato teologicamente (soprattutto quello di Numenio), che si fonda sulla distinzione di tre principi divini⁵⁷². Questi tre principi costituiscono, come è noto, le tre ipostasi plotiniane di Uno, Intelletto e Anima; per quanto riguarda Numenio sono identificabili nelle tre dimensioni divine, o tre Dei. Numenio di Apamea sostenne infatti una teoria metafisica che vede una gerarchia di tre Dei i quali sono descritti in questo modo: il primo Dio come totalmente semplice e trascendente, del tutto inoperoso e coincidente con il Bene assoluto (della *Repubblica*); il secondo Dio sostanzialmente atto alla contemplazione delle forme intelligibili, ricalcando la descrizione del demiurgo presente nel *Timeo*; il terzo Dio, infine, è indetificabile con il cosmo, in base alla a sua volta prodotto dell'azione del demiurgo che, rivolgendosi alla materia originaria, la plasma esercitando su di essa la sua azione ordinatrice e provvidenziale (benchè la corrispondenza 'terzo Dio-cosmo' dipenda in particolare, come vedremo, dalla testimonianza di Proclo).

La struttura triadica come è stata appena descritta non è sempre riscontrabile nella totalità dei frammenti cui compaiono riferimenti alla gerarchia divina di Numenio. In linea di massima, dalla lettura dei frammenti è possibile constatare che a proposito del primo principio, nonostante qualche leggera variazione, non sussistono rilevanti discordanze fra quanto è riportato da un autore piuttosto che da un altro. In effetti, le testimonianze sulla natura del primo principio (Dio) numeniano concordano nel rappresentarlo secondo le stesse prerogative, prime fra tutte quelle di autosufficienza, trascendenza, immobilità e, soprattutto, di suprema bontà. Per quanto riguarda il secondo e il terzo Dio, invece, la situazione è leggermente più complicata in quanto la distinzione fra questi dei non è sempre constatabile in maniera netta.

Procediamo però con ordine e descriviamo più dettagliatamente la dottrina dei principi divini di Numenio.

⁵⁷¹ Cfr. J. Halfwassen, *Geist und Selbstbewußtsein. Studien zu Plotin und Numenios*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1994. Si veda inoltre la discussione contenuta nel volume di E. di Stefano, *La triade divina in Numenio di Apamea. Un'anticipazione della teologia neoplatonica*, Cuecm, Catania 2010.

⁵⁷² Un contributo incentrato sul confronto fra la dottrina dei principi di Numenio e quella di Plotino è di A. Michalewski, *Le premier de Numénius et l'Un de Plotin*, in «Archives de Philosophie», 75 (2012), pp. 29-48. Sulla dottrina teologica di Numenio, si veda anche M. Baltes, *Numenios von Apamea und der platonische Timaios*, in «Vigiliae Christianae», 29 (1975), pp. 241-270 (= Id., *ΔΙΑΝΟΗΜΑΤΑ. Kleine Schriften...*, op. cit., pp. 1-32, particul. pp. 26-27).

Il primo Dio teorizzato da Numenio è l'essere totalmente incorporeo (τὸ ἀσώματον) esprimibile con i nomi di 'essere' e 'essenza' (οὐσίαν καὶ ὄν). L'impiego di questi nomi dipende dal fatto che il primo Dio non ammette alcun tipo di movimento o di cambiamento, essendo dunque semplice e invariabile, permanendo in una forma sempre identica a se stessa⁵⁷³. Il primo Dio essendo del tutto incorporeo coincide con la dimensione intelligibile⁵⁷⁴. Numenio stabilisce in questo modo una coincidenza che è tipicamente platonica, ossia quella fra 'ciò che è' (τὸ ὄν) e la dimensione intelligibile (τὸ νοητόν), in opposizione a quella dell'opinabile (τὸ δοξατόν), propria di ciò che è in divenire. Tale dicotomia è ripresa da Numenio dal *Timeo*⁵⁷⁵ in cui Platone distingue chiaramente i due livelli ontologici cui corrispondono due modalità conoscitive: la conoscenza, specifica del mondo intelligibile, e l'opinione che attiene al mondo sensibile⁵⁷⁶.

Numenio assume seriamente il dualismo ontoepistemologico platonico e, coerentemente con gli assunti di tale dicotomia, discute anche della modalità di conoscenza relativa al principio primo. Il primo Dio è di base assolutamente inconoscibile (παντάπασιν ἀγνοούμενον)⁵⁷⁷ per gli uomini, i quali, essendo immersi nel mondo sensibile non dispongono della piena possibilità di conoscerlo. D'altra parte, però, esiste un metodo speciale tramite il quale il primo Dio può essere oggetto di conoscenza umana⁵⁷⁸. Questo modo, tutt'altro che semplice, consiste in un *training* per mezzo del quale è possibile attuare un distacco dal sensibile, che è a sua volta responsabile dell'impossibilità di cogliere il principio. Il primo passo di quello che

⁵⁷³ Cfr. Num. fr. 6 des Places (= Eus. *Pr. Ev.*, XI, 10, 6-8), 1-12: "Τοσαῦτα μὲν οὖν μοι πρὸ ὁδοῦ. αὐτὸς δ' οὐκέτι σχηματισθήσομαι οὐδ' ἀγνοεῖν φήσω τὸ ὄνομα τοῦ ἀσώματου· καὶ γὰρ κινδυνεύει νῦν ἤδη ἥδιον εἶναι εἰπεῖν μᾶλλον ἢ μὴ εἰπεῖν. καὶ δῆτα λέγω τὸ ὄνομα αὐτῷ εἶναι τοῦτο τὸ πάλαι ζητούμενον. ἀλλὰ μὴ γελασάτω τις, ἐὰν φῶ τοῦ ἀσώματου εἶναι ὄνομα οὐσίαν καὶ ὄν. ἢ δὲ αἰτία τοῦ ὄντος ὀνόματός ἐστι τὸ μὴ γεγονέναι μηδὲ φθαρῆσθαι μηδ' ἄλλην μήτε κινήσιν μηδεμίαν ἐνδέχεσθαι μήτε μεταβολὴν κρείττω ἢ φαύλην, εἶναι δὲ ἀπλοῦν καὶ ἀναλλοίωτον καὶ ἐν ιδέα τῇ αὐτῇ καὶ μήτε ἐθελούσιον ἐξίστασθαι τῆς ταυτότητος μήθ' ὑφ' ἐτέρου προσαναγκάζεσθαι".

⁵⁷⁴ Cfr. Num. fr. 7 des Places (= Eus., *Pr. Ev.*, XI, 10, 9 – 11), 1: "Τὸ ὄν εἶπον ἀσώματον, τοῦτο δὲ εἶναι τὸ νοητόν".

⁵⁷⁵ Il *Timeo* platonico costituisce un testo di fondamentale riferimento per Numenio, a tal proposito si veda, M. Baltes, *Numenios von Apamea...*, art. cit.

⁵⁷⁶ Cfr. Plat. *Tim.* 28a. Cfr. Num. fr. 7 des Places (= Eus., *Pr. Ev.*, XI, 10, 9 – 11), 8-12: "Τί τὸ ὄν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον; καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν, ὄν δὲ οὐδέποτε; τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν, τὸ δ' αὖ δόξει μετὰ αἰσθήσεως ἀλόγου δοξατόν, γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν". Su questo passo, cfr. A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, IV..., op. cit. pp. 125-127.

⁵⁷⁷ Cfr. Num. fr. 17 des Places (= Eus. *Pr. Ev.*, XI, 18, 22-23), 4.

⁵⁷⁸ Per una descrizione più dettagliata di questo metodo, cfr. A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, IV..., op. cit. pp. 130-131.

protremmo definire un percorso ‘verso l’alto’ consiste nel concentrare le attenzioni umane sulle scienze matematiche. Per mezzo di esse, e specificamente fissando l’attenzione sui numeri (τοὺς ἀριθμοὺς θεασαμένῳ), per mezzo di un entusiasmo giovanile indirizzato alle scienze (νεανιευσαμένῳ πρὸς τὰ μαθήματα), e così facendo, a forza di attenzione, è possibile giungere all’intuizione dell’oggetto della scienza suprema, il quale consiste nell’Uno (τί ἐστι τὸ ὄν)⁵⁷⁹.

La conoscenza del primo Dio per Numenio corrisponde a una visione, a un atto di conoscenza intuitivo che dura solamente un istante. Nel primo libro ‘Sul bene’, Numenio descrive il percorso del distacco dal sensibile ricorrendo all’immagine di una barca che si avventura fra le onde, sola, isolata e abbandonata. Come essa prende largo nella sua solitudine, alludendo al fatto che per potersi avviare essa debba allontanarsi dalla terra, allo stesso modo bisogna che gli uomini si allontanino dai sensibili per giungere ad intrattenersi solamente con il Bene, laddove non vi è nessun uomo e nessuna sorta di vivente (ἐνθα μήτε τις ἄνθρωπος μήτε τι ζῶον), nessun corpo, né grande, né piccolo, ma laddove risiede nient’altro che una solitudine (ἐρημία) indicibile (ἄφατος), inenarrabile (ἀδιήγητος) e divina. Là soggiorna il Bene, ‘lui’, ‘il Tranquillo’, ‘il Sovrano’, ‘il quale reca sorriso all’Essenza che lui stesso trascende’. Numenio afferma che, se qualcuno attaccato al sensibile si immaginasse di volare fin lassù così da vedere il Bene, e nella voluttà che da ciò potrebbe derivare, immaginasse di aver incontrato il Bene, si sbaglierebbe del tutto. Numenio infatti precisa che questo procedimento non è facile (οὐ ῥαδίας) ad attuarsi, essendo esso un metodo divino, più che umano⁵⁸⁰.

Il percorso conoscitivo profilato da Numenio si configura come un metodo purificatorio che parte dal mondo sensibile e, affrancandosene progressivamente,

⁵⁷⁹ Cfr. Num. fr. 2des Places (=Eus. Pr. Ev., XI, 21, 7-22), 19-21: “ Τῷ γὰρ ὄντι οὐ ῥαδίας, θείας δὲ πρὸς αὐτὸ δεῖ μεθόδου· καὶ ἔστι κράτιστον τῶν αἰσθητῶν ἀμελήσαντι, νεανιευσαμένῳ πρὸς τὰ μαθήματα, τοὺς ἀριθμοὺς θεασαμένῳ, οὕτως ἐκμελετήσαι μάθημα, τί ἐστι τὸ ὄν ”.

⁵⁸⁰ Questa descrizione corrisponde a una parafrasi del fr. 2 dell’edizione des Places in cui si legge: “Τὰ μὲν οὖν σώματα λαβεῖν ἡμῖν ἔξεστι σημαινομένοις ἔκ τε ὁμοίων ἀπὸ τε τῶν ἐν τοῖς παρακειμένοις γνωρισμάτων ἐνότων· τὰγαθὸν δὲ οὐδενὸς ἐκ παρακειμένου οὐδ’ αὖ ἀπὸ ὁμοίου αἰσθητοῦ ἐστι λαβεῖν μηχανή τις οὐδεμία, ἀλλὰ δεήσει, οἷον εἴ τις ἐπὶ σκοπῇ καθήμενος ναῦν ἀλιάδα βραχεῖάν τινα τούτων τῶν ἐπακτρίδων τῶν μόνων μίαν, μόνην, ἔρημον, μετακυμῖος ἔχομένην ὅξυ δεδορκῶς μᾶ βολῆ κατεῖδε τὴν ναῦν, οὕτως δεῖ τινα ἀπελθόντα πόρρω ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν ὁμιλῆσαι τῷ ἀγαθῷ μόνῳ μόνον, ἐνθα μήτε τις ἄνθρωπος μήτε τι ζῶον ἕτερον μηδὲ σῶμα μέγα μηδὲ μικρόν, ἀλλά τις ἄφατος καὶ ἀδιήγητος ἀτεχνῶς ἐρημία θεσπέσιος, ἐνθα τοῦ ἀγαθοῦ ἦθη διατριβαί τε καὶ ἀγλαΐαι, αὐτὸ δὲ ἐν εἰρήνῃ, ἐν εὐμενείᾳ, τὸ ἥρεμον, τὸ ἡγεμονικὸν ἴλω ἐποχούμενον ἐπὶ τῇ οὐσίᾳ. Εἰ δὲ τις πρὸς τοῖς αἰσθητοῖς λιπαρῶν τὸ ἀγαθὸν ἐφιπτάμενον φαντάζεται κάπειτα τρυφῶν οἶοιτο τῷ ἀγαθῷ ἐντετυχηκέναι, τοῦ παντὸς ἀμαρτάνει [...]”. L’immagine della navigazione solitaria in acque desolate ricorre anche nel fr. 18 des Places (= Eus. Pr. Ev., XI, 18, 24)

giunge a cogliere il primo Dio. Per la teorizzazione di tale percorso Numenio si rifà sicuramente ai dialoghi platonici, specialmente al *Fedone* e alla *Repubblica*. In particolare la *Repubblica* costituisce un punto di riferimento fondamentale per Numenio e, effettivamente, il programma conoscitivo — al contempo liberatorio dal vincolo sensibile — ricavabile dai frammenti, rispecchia il piano educativo proposto da Platone nella *Repubblica*. In quest'ultima Platone descrive un percorso che risulta necessario a disciplinare l'anima e tale da orientarla verso la sfera noetica. Partendo dall'assunto che la percezione sensibile e il relativo mondo diveniente non permettono agli uomini di acquisire gli strumenti adeguati alla conoscenza, l'anima, e di conseguenza gli uomini che da essa sono 'governati', necessitano di un programma che sia in grado di regolare i loro impulsi, così da indirizzarli alla vera conoscenza e all'agire buono che da essa deriva. Il programma di Platone prevede, dunque, una progressiva emancipazione dal mondo sensibile (caratterizzato da immaginazioni e credenze), che si realizza tramite l'attuazione di un piano educativo e correttivo, che benché presenti dei tratti coercitivi, è l'unico in grado di ripristinare la salute e l'armonia della città. Il piano politico di Platone, pur mirando alla felicità di tutta la società, non prevede che tutti i cittadini siano 'adatti' alla conoscenza delle idee, e il cammino di coloro che intraprendono la strada della conoscenza implica un lungo percorso e un duro sforzo di attraversamento dei *mathemata*. In questa prospettiva lo studio delle scienze matematiche offre a coloro che si esercitano in questo campo (specialmente i giovani), gli strumenti necessari per l'acquisizione di un sapere discorsivo e la giusta competenza nel suo utilizzo, a sua volta fondamentale per lo 'sviluppo' di un approccio noetico-ideale, il quale sarà identificato nel sapere dialettico⁵⁸¹.

Il legame di Numenio con la *Repubblica* platonica è innegabile. In effetti, il percorso ascensivo riscontrabile dai frammenti è descritto secondo i punti fondamentali che caratterizzano il programma educativo profilato da Platone. Da un confronto fra i frammenti del tratto *Sul Bene* di Numenio e la *Repubblica* platonica,

⁵⁸¹ Ho qui riassunto a grandi linee uno dei temi centrali della *Repubblica*. Per maggiori dettagli si veda M. Vegetti (a cura di), *Platone. La Repubblica*, Bur, Milano 2006, Introduzione, pp. 7-232, particul. pp. 155-191 (nelle quali l'autore presenta i libri VI e VII). Il programma educativo (con finalità politiche) esplicitato da Platone nella *Repubblica* e la sua stretta connessione con l'epistemologia platonica costituisce il tema di fondo del dialogo stesso; ciò rende difficile indicare dei passi che siano più significativi di altri. Per la trattazione delle scienze matematiche può senza dubbio valere il riferimento ai libri VI-VII, benché Platone torni sulla questione, in maniera più o meno esplicita, a più riprese. Per ulteriori approfondimenti sulla *Repubblica* rimando direttamente alla bibliografia di M. Vegetti.

emerge una concordanza piuttosto precisa. Entrambi illustrano un percorso purificatorio il cui grado di depurazione procede proporzionalmente all'esercizio teorico (e pratico) della conoscenza. Sebbene il linguaggio di Numenio appaia per certi versi meno tecnico e non rispecchi puntualmente tutti i passaggi individuati da Platone e posti come necessari alla formazione dei filosofi (i quali, secondo il programma delineato nella *Repubblica*, giungeranno al governo della città), il pensiero di Numenio presenta una metodologia filosofica che è sostanzialmente identica a quella platonica della *Repubblica*. Anche l'utilizzo di immagini, e più precisamente il tipo di immagini utilizzate, si pone in continuità con il dialogo platonico; ad esempio, la suggestiva rappresentazione della barca che solitaria si fa largo in acque desolate in fondo non fa che ricalcare l'immagine platonica del prigioniero che esce dalla caverna⁵⁸².

Il riferimento di Numenio alla *Repubblica* platonica è importante al punto che il primo Dio (= primo principio) numeniano, risulta essere una ripresa puntuale dell'idea del Bene presente nel libro VI della *Repubblica*⁵⁸³. Se infatti il dualismo fondamentale fra 'ciò che è' e 'ciò che diviene' è ripreso da Numenio soprattutto dal *Timeo*, il 'contenuto' per la teorizzazione del primo Dio è ripreso invece dalla *Repubblica*. Questo punto è di grande importanza per inquadrare adeguatamente il pensiero di Numenio poiché questo aspetto della sua dottrina dei principi costituisce una leggera ma significativa digressione rispetto alle teorie tipiche del medioplatonismo.

Per gli autori medioplatonici, in generale, un problema di grande rilevanza fu quello di chiarire i rapporti che sussistevano fra i tre principi: idee, demiurgo e materia. Questi tre principi costituiscono infatti una struttura ricorrente, sebbene non onnipresente, nei pensatori di età imperiale⁵⁸⁴. L'assunzione di tali principi era strettamente legata all'interpretazione del *Timeo* platonico la cui autorità, come è stato più volte osservato, era sentita profondamente dagli autori medioplatonici. Al tempo stesso, però, questa dottrina dei tre principi poneva dei problemi legati soprattutto all'adeguata collocazione delle idee platoniche. Il *Timeo*, infatti, presentava delle

⁵⁸² Cfr. Plat. *Resp.* VII, 514b-520a.

⁵⁸³ Cfr. Plat. *Resp.* VI, 508a sgg. Si veda anche il fr. 20 des Places (= Eus. *Pr. Ev.* XI, 22, 9-10), in cui Numenio stesso discute 'l'idea del Bene' della *Repubblica*; fr. 20, 4-5: "ἐν δὲ τῇ Πολιτείᾳ τὸ ἀγαθὸν εἶπεν 'ἀγαθοῦ ἰδέαν'".

⁵⁸⁴ Su questo tema si veda ad esempio, A. Michalewski, *La puissance de l'intelligible...*, *op. cit.*, particul. pp. 9-45.

notivà rispetto agli altri dialoghi platonici che assumevano generalmente un sistema dicotomico basato sulla scissione ontologica fra essere e divenire e che sottintendeva la collocazione delle idee nell'ambito dell'essere, riservando agli enti divenienti lo statuto di mere copie. L'introduzione della figura del demiurgo, al di là della sua eventuale interpretazione letterale o figurata, ma specialmente nell'approccio letteralista al dialogo, insinuava nel platonismo la possibilità, e in alcuni casi l'urgenza, che il paradigma eidetico fosse da ripensare. Con ciò intendo dire che dal momento in cui la teoria presente nel *Timeo* riconosceva al demiurgo il compito di ordinare il cosmo sulla base delle idee (che costituiscono i modelli cui il demiurgo rivolge lo sguardo al fine di riproporli come copie nel mondo sensibile), sorgeva la questione della eventuale anteriorità delle idee stesse rispetto al demiurgo. Se infatti le idee costituiscono l'oggetto contemplativo specifico del demiurgo, ciò implica anche che esse debbano essere autosufficienti e separate rispetto a lui.

Una soluzione cui ricorsero la maggior parte dei medioplatonici fu, allora, di riconoscere al demiurgo il ruolo di artefice del cosmo e di far coincidere le idee con i suoi pensieri⁵⁸⁵. Questo modo di risolvere la questione, però, da una parte risolveva le faccende ma dall'altra la complicava. In merito a questa difficoltà M. Bonazzi si esprime efficacemente affermando: « Questa costruzione <in riferimento all'identificazione delle idee come pensieri del dio> aveva l'indubbio merito di favorire una lettura teologica della filosofia platonica con il dio in posizione preminente, in piena sintonia con la profonda religiosità che caratterizza la prima età imperiale e che avrebbe condotto alla gestazione di una vera e propria teologia platonica. Tuttavia da un punto di vista più filosofico, una simile interpretazione non risultava pienamente soddisfacente, e non solo perché andava contro la lettera del *Timeo*, che difficilmente vede il demiurgo al di sopra di tutto. Ancora più gravemente,

⁵⁸⁵ Per il tema delle idee quali 'pensieri del dio', cfr. Aemilio, Phil. Alex. *De opif. mund.* 19; Aët. *Plac.* I 3,21 e 10,3; Sen. *Ep.* 65,7. Generalmente si riconosce che questa dottrina sia presente anche in Attico (cfr. fr. 9, 35-45; 19; 34 des Places e M. Baltes, *Zur Philosophie des Platonikers Attikos*, in H.-D. Blume / F. Mann (hrsgg.), *Platonismus und Christentum. Festschrift für H. Dörrie*, Aschendorff, Münster 1983, pp. 39-47 (= Id., *ΔΙΑΝΟΗΜΑΤΑ. Kleine Schriften...*, *op. cit.*, pp. 81-111). Sul riferimento di questa dottrina ad Attico nutro delle riserve in quanto reputo che egli fosse più incline a sostenere l'indipendenza delle idee rispetto al demiurgo. Sulla posizione di Plutarco, cfr. F. Ferrari, *La teoria delle idee in Plutarco*, in «Elenchos», 17 (1996), pp. 121-142. In generale, sul tema delle 'idee come pensieri del dio', cfr. M. Baltes, *Die Weltentstehung des platonisches Timaios...*, *op. cit.*; F. Ferrari, *Verso la costituzione del sistema...*, *art. cit.*, pp. 345-54; Id., *L'esegesi medioplatonica del Timeo: mediotà, finalità, risultati*, in F. Celia / A. Ulacco, *Il Timeo: esegesi greche, arabe, latine*, Edizioni Plus – Pisa University Press, Pisa 2012, pp. 81-131; P. d'Hoine / A. Michalewski, *Ontologia ed epistemologia: le Idee e la partecipazione*, in R. Chiaradonna, *Filosofia tardoantica*, *op. cit.* pp. 173-192.

essa tendeva a confondere i due principi più importanti, il dio e le idee. La tesi delle idee come pensieri del dio limitava l'autonomia delle prime, riproducendo di fatto un dualismo di principi, mentre il primo principio divino, in conseguenza di questo legame così stretto con il mondo eidetico, paradigma intellettuale ma non privo di consistenza ontologica, rischiava di sfumare in una molteplicità di principi »⁵⁸⁶.

Il pensiero di Numenio sembra rivelare che egli fosse consapevole delle difficoltà che seguono all'identificazione del paradigma eidetico con i pensieri del dio. Sembra infatti che Numenio, ponendo un principio primo coincidente con il Bene in sé, e subordinando ad esso un secondo principio, il quale coincide con il demiurgo, abbia aggirato il problema relativo alla collocazione delle idee salvaguardando al tempo stesso la semplicità del primo Dio.

Il primo Dio di Numenio coincide con il Bene in sé. Esso è variamente definito come 'Padre'⁵⁸⁷, 'Uno'⁵⁸⁸ e come 'il vivente in sé'⁵⁸⁹. Esso è definito anche come primo Intelletto (τὸν πρῶτον νοῦν) il quale porta il nome di essere in sé (αὐτόν). Numenio, facendo appello all'autorità di Platone, afferma che questi avrebbe dichiarato che ciò che gli uomini riconoscono essere l'Intelletto in realtà non è che un secondo Intelletto, il quale segue a un Primo che è anteriore (al secondo) e più divino (πρεσβύτερος καὶ θειότερος)⁵⁹⁰, rivelando, inoltre, in questo modo, una contaminazione numeniana fra platonismo e aristotelismo, specie in merito alla teologia⁵⁹¹.

Ad ogni modo, ciò che caratterizza essenzialmente lo statuto del primo principio, al di là delle diverse definizioni tramite le quali esso è designato, è l'assenza di ogni tipo di molteplicità. Benché infatti il primo Dio sia fatto coincidere con il paradigma eidetico, esso non è inteso nella molteplicità delle forme, quanto

⁵⁸⁶ Cfr. M. Bonazzi, *Un lettore antico della Repubblica: Numenio di Apamea*, in «Méthexis», 17 (2004), pp. 71-84, cit. p. 72.

⁵⁸⁷ Cfr. Num. fr. 21 des Places (= Procl. *In Tim.*, I, 303, 27-304, Diehl), 1-2: "Νουμήνιος μὲν γὰρ τρεῖς ἀνυμνήσας θεοὺς πατέρα μὲν καλεῖ τὸν πρῶτον".

⁵⁸⁸ Cfr. Num. fr. 19 des Places (= Eus. *Pr. Ev.*, XI, 22, 6-8), 12-13: "τὸ ἀγαθὸν ἐστὶν ἓν".

⁵⁸⁹ Cfr. Num. fr. 22 des Places (= Procl. *In Tim.*, III, 103, 28-32 Diehl), 1: "Νουμήνιος δὲ τὸν μὲν πρῶτον κατὰ τὸ ὅ ἐστι ζῶον".

⁵⁹⁰ Cfr. Num. fr. 17 des Places (= Eus. *Pr. Ev.*, XI, 18, 22-23): "Ἐπειδὴ ἤδει ὁ Πλάτων παρὰ τοῖς ἀνθρώποις τὸν μὲν δημιουργὸν γινωσκόμενον μόνον, τὸν μὲντοι πρῶτον νοῦν, ὅστις καλεῖται αὐτόν, παντάπασιν ἀγνοούμενον παρ' αὐτοῖς, διὰ τοῦτο οὕτως εἶπεν ὡσπερ ἄν τις οὕτω λέγοι· Ὡς ἀνθρώποι, ὃν τοπάζετε ὑμεῖς νοῦν οὐκ ἔστι πρῶτος, ἀλλ' ἕτερος πρὸ τούτου νοῦς πρεσβύτερος καὶ θειότερος".

⁵⁹¹ Su questo tema, cfr. A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, IV..., *op. cit.* pp. 126-130.

invece in una sorta di totalità paradigmatica delle idee, la quale è ulteriormente significata dalla caratterizzazione del principio come ‘vivente in sé’⁵⁹². In questa operazione sembra che Numenio abbia correttamente inteso il senso dell’idea del Bene così come presentato nella *Repubblica*.

Dalla descrizione del primo Dio di Numenio è possibile ricavare che esso riveste, nell’ambito della dottrina dei principi metafisici, una posizione speculare a quella rivestita dall’idea del Bene rispetto alle altre idee nella *Repubblica*. L’idea del Bene nel dialogo platonico sovrasta le altre idee (più precisamente, l’essere) per dignità e potenza⁵⁹³, senza però porsi propriamente a un livello gerarchico superiore alle idee. L’idea del Bene si pone infatti come garanzia della bontà e della perfezione di tutte le altre idee, costituendo una sorta di sostrato assiologico (benché di natura metafisica) riassumibile, a mio avviso, proprio nella generale paradigmaticità che le idee rivestono rispetto ai sensibili. In altre parole, se le idee costituiscono i modelli perfetti delle copie divenienti, il loro ruolo di paradigmaticità è giustificato dal fatto che esse sono tutte ‘buone’, partecipando essenzialmente della bontà del Bene.

Il primo Dio di Numenio può essere letto secondo questa descrizione dell’idea del Bene. Esso è totalmente semplice e, pur corrispondendo al τὸ ὄν, a sua volta identificato nel νοητόν (nella dimensione intelligibile), racchiude in sé solamente l’aspetto più astratto e divino di esso, e non quello operativo e causante che è invece

⁵⁹² Bisogna tuttavia precisare che il termine ‘αὐτοζῶον’ o ‘αὐτοόν’ è utilizzato soprattutto dalla tradizione neoplatonica, da Plotino (ad esempio, in *Enn.* III 8, 8) e più frequentemente da Proclo, secondo la sua interpretazione del *Timeo* platonico, il quale vi fa corrispondere il modello intelligibile vivente e perfetto (essendo anche un παντελὲς ζῶον), a sua volta preceduto dall’Uno-Bene. Cfr. ad esempio, Procl. *Plat. Theol.* 4.27; *In Tim.* III, 8, 12 e *passim*. Sulla definizione di ‘αὐτοζῶον’ relativa al primo dio di Numenio, mi trovo in accordo con Frede il quale riconosce al primo dio numeniano una coincidenza con il modello intelligibile nel suo stato grezzo, che non ha ancora dispiegato la molteplicità eidetica, cfr. M. Frede, *Numenius*, *art. cit.*, p. 1062: “Numenius muß angenommen haben, daß die Idee des Guten implizit alle Ideem in ihrer undifferenzierten Einheit in sich einbeschließt, und zwar so, wie jede Idee das, was unter sie fällt, bereits implizit enthält, un so, wie, ganz allgemein, jedes Prinzip es ist, irgendwie enthält. [...] Die Ideen sind sämtlich in der Idee des Guten enthalten, aber in einer undifferenzierten Einheit”.

⁵⁹³ Cfr. Plat. *Resp.* 508b9-10: “ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχων”. La bibliografia sull’argomento è vastissima; sulla trascendenza del Bene rispetto alle altre idee e, in generale, sullo statuto dell’idea del Bene, segnalo gli studi di: J. Whittaker, *ΕΠΕΚΕΙΝΑ ΝΟΥ...*, *art. cit.*; M. Baltes, *Is the Idea of the Good in Plato’s Republic beyond being?*, in M. Joyal (ed.), *Studies in Plato and the Platonic Tradition. Essays presented to John Whittaker*, Routledge, Hampshire 1997, pp. 12-23 (= Id., *ΔΙΑΝΟΗΜΑΤΑ. Kleine Schriften... op. cit.*, pp. 351-371); F. Ferrari, *La causalità del bene nella Repubblica di Platone*, in «Elenchos», 22 (2001), pp. 5-37; G. Reale / S. Scolnicov (eds.), *New Images of Plato. Dialogues in the Idea of the Good*, Sankt Augustin: Academia Verlag, Chicago 2002; M. Vegetti, *Megiston Mathema. L’idea del ‘buono’ e le sue funzioni*, in Id. (a cura di), *Platone, La Repubblica*, vol. V, Bibliopolis, Napoli 2003, pp. 253-286; R. Ferber, *L’idea del Bene è o non è trascendente?*, in M. Bonazzi / F. Trabattoni (a cura di), *Platone e la tradizione platonica. Studi di filosofia antica*, Cisalpino, Milano 2003, pp. 127-149.

affidato al demiurgo, ossia al secondo Dio. Inteso in questa maniera, il primo Dio di Numenio risulta meglio riconducibile alla Monade, di ascendenza pitagorica, anch'essa utilizzata da Numenio per indicare il principio primo, intendendola nella sua più assoluta irrelatezza e unità e in netta opposizione con la Diade indefinita e ingenerata, cui corrisponde la Materia⁵⁹⁴.

Il secondo Dio della gerarchia numeniana coincide con il demiurgo. Coerentemente al testo del *Timeo*, il secondo dio riproduce l'ordine eidetico nella materia sensibile, costituendo in questo modo il cosmo⁵⁹⁵. Come il primo Dio, il demiurgo della generazione è buono (ὁ δημιουργὸς ὁ τῆς γενέσεώς ἐστιν ἀγαθός)⁵⁹⁶. Egli è buono nella misura in cui imita il primo Dio, il quale, coincidendo con il Bene in sé, è buono per essenza⁵⁹⁷. Nel frammento 16 (des Places) Eusebio riporta che Numenio, nel quinto libro del 'Sul Bene' avrebbe indicato il primo Dio con l'appellativo di 'demiurgo dell'essenza' ('ὁ τῆς οὐσίας' < sott. δημιουργός >)⁵⁹⁸. L'appellativo di 'demiurgo dell'essenza', attribuito al primo Dio, non deve far pensare a un 'altro' demiurgo che genera l'essenza, piuttosto esso sta a significare l'aspetto pervasivo del Bene che — come si è detto sopra — determina la bontà generale dell'essenza intelligibile⁵⁹⁹. Il nome 'demiurgo' affidato al primo Dio risulta infatti improprio. Il demiurgo, nel suo significato di produttore e artigiano è effettivamente il secondo dio, il quale, contemplando eternamente gli intelligibili, li riproduce nel cosmo sensibile. Questo uso alternativo del termine 'demiurgo' affonda le sue radici proprio nel *Timeo* platonico, laddove il demiurgo è definito sia 'padre' (πατήρ), sia 'produttore' (ποιητής) dell'universo⁶⁰⁰.

⁵⁹⁴ Cfr. Num. fr. 52 des Places (= *In Tim.*, c. 295-299; p. 297, 7-301, 20 Waszink), 1-6: "Nunc iam Pythagoricorum dogma recenseatur. Numenius ex Pythagorae magisterio Stoicorum hoc de initiis dogma refellens Pythagorae dogmate, cui concinere dicit dogma platonium, ait Pythagoram deum quidem singularitatis nomine nominasse, silvam vero duitatis[...]" Cfr. M. Baltes, *Die Weltentstehung des platonischen Timaios...*, *op. cit.*, pp. 68-69.

⁵⁹⁵ Cfr. Plat. *Tim.* 28c.

⁵⁹⁶ Cfr. Num. fr. 16 des Places (= Eus. *Pr. Ev.*, XI, 22, 3-5), 8-9.

⁵⁹⁷ Cfr. *Ivi.*, 9-10.

⁵⁹⁸ Cfr. *Ivi.*, 9.

⁵⁹⁹ Su questo punto, cfr. M. Bonazzi, *Un lettore antico della Repubblica...*, *art. cit.*, pp. 80-81.

⁶⁰⁰ Cfr. Plat. *Tim.* 28c3. Su questo passo, cfr. F. Ferrari, *Poietes kai pater: esegesi medioplatoniche di Timeo, 28c3*, in G. De Gregorio / S. Medaglia (a cura di), *Tradizione, ecdotica, esegesi*, Miscellanea di studi, Arte Tipografica, Napoli 2006, pp. 43-58 e Id., *Gott als Vater und Schöpfer. Sur Rezeption von Timaios*, in F. Albrecht / R. Feldmeier (eds.), *The Divine Father. Religious and Philosophical Concepts of the Divine Parenthood in Antiquity*, Brill, Leiden – Boston 2004, pp. 57-69.

In effetti l'operazione che Numenio sembra svolgere è quella di scindere i due aspetti (o 'attività') affidati da Platone al demiurgo del *Timeo*, facendone due entità metafisiche (e teologiche) distinte: da una parte il Padre, che è Bene in sé, ciò che semplicemente è, e primo Dio; dall'altra, il demiurgo propriamente detto, ossia il Produttore del cosmo, che coincide con il secondo Dio. Il padre è dunque colui che contiene le idee, ma le contiene in una maniera che si potrebbe definire embrionale, potenziale, o, ancora, unificata; in altre parole, egli contiene le idee le quali costituiscono il suo essere identico al νοητόν che, a sua volta, coincide nella sua essenza al Bene. In questo modo, i termini 'νοητόν', 'αὐτοάγαθον', riferiti al primo Dio numeniano, sostanzialmente coincidono.⁶⁰¹

La distinzione numeniana fra quelli che potremmo chiamare i due 'aspetti' del demiurgo non solo è determinante per stabilire la differenza che intercorre fra il primo e il secondo Dio ma, in realtà, essa definisce anche la separazione fra il secondo e il terzo dio.

Su questo punto è necessario fare una ulteriore precisazione. Bisogna innanzitutto chiarire che dalla lettura dei frammenti di Numenio emerge una classificazione fra i diversi dei piuttosto flessibile, al punto da rendere difficile una definizione esatta dei tre principi. Ad ogni modo, se a proposito del primo Dio è possibile fornire una descrizione abbastanza precisa, dare una definizione puntuale dello statuto del secondo e del terzo dio risulta essere un'operazione più azzardata.

Alcuni studiosi, in effetti, sulla base di quanto trasmessoci dai frammenti di Numenio, hanno ritenuto che egli avesse sostenuto una dottrina dei principi dualista, riconoscendo quindi la presenza di due dei e non di tre⁶⁰². I frammenti 11 e 15 autorizzano una tale presa di posizione rispetto alla dottrina numeniana in quanto dichiarano espressamente una distinzione binaria fra i due dei. Eusebio riporta infatti che: il primo Dio è stabile (ὁ μὲν πρῶτος θεὸς ἔσται ἐστώς) , il secondo, per contro, è in movimento (ὁ δὲ δεύτερος ἔμπροσθεν ἐστὶ κινούμενος); il primo Dio si occupa solamente degli intelligibili, il secondo sia degli intelligibili che dei sensibili (ὁ μὲν

⁶⁰¹ Cfr. la discussione di Baltes in merito a Numenio in M. Baltes / H. Dörrie, *Der Platonismus in der Antike...*, V, *op. cit.*, p. 267 e M. Bonazzi, *Un lettore antico della Repubblica...*, *art. cit.*, p. 80.

⁶⁰² Cfr. ad esempio, Ph. Merlan, *Drei Anmerkungen zu Numenius*, in «*Philologus*», 106 (1962), pp. 137-145. Cfr. anche J. Opsomer, *Demiurgies in Early Imperial Platonism*, in R. Hirsch-Luipold (hrsg.), *Gott und die Götter bei Plutarch. Götterbilder-Gottesbilder-Weltbilder*, De Gruyter, Berlin-New York 2005, pp. 51-99, particul. pp. 66-73; F. Ferrari, *Metafisica e teologia nel medioplatonismo*, *art. cit.*

οὖν πρῶτος περὶ τὰ νοητά, ὁ δὲ δεύτερος περὶ τὰ νοητὰ καὶ αἰσθητά)⁶⁰³. Ancora nella *Praeparatio Evangelica*, Eusebio afferma che: il primo Dio (di Numenio), il quale dimora in se stesso, è semplice (ἐν ἑαυτοῦ ὧν ἐστὶν ἀπλοῦς), egli è completamente concentrato in se stesso e pertanto non potrebbe essere divisibile (μὴ ποτε εἶναι διαιρετός)⁶⁰⁴. Il passo continua in questa maniera: ora, il secondo e il terzo (sottintendendo ‘dio’), in realtà non sono che uno solo, ma, associato alla materia che è la diade, egli è scisso da essa e, essendo giunto in contatto con il sensibile e, di conseguenza, non essendo più concentrato sull’intelligibile (cosa che invece lo avrebbe mantenuto raccolto in lui stesso), egli si dimentica di sé e guardando alla materia, il suo desiderio è proteso verso il sensibile⁶⁰⁵.

I frammenti 11 e 15 espongono una dottrina metafisico-teologica che riconosce la presenza di due dei. Il terzo Dio in quest’ottica non sarebbe che la conseguenza della ‘distrazione’ del demiurgo, il quale (come si può osservare nel fr. 15 des Places), essendo giunto in contatto con la materia sensibile, opera una sorta di inversione rispetto all’intelligibile. Quest’ultimo, in un certo senso, assorbiva totalmente le sua attività contemplativa finché il contatto con la diade (materia) non provoca una sorta — o una vera e propria — scissione del secondo Dio nella sua attività pratica. Questo ‘momento’ creativo, quello più propriamente demiurgico, determinerebbe la separazione del secondo principio causando la fondazione del terzo Dio, in quanto Dio fabbricatore del cosmo⁶⁰⁶.

⁶⁰³ Cfr. Num. fr. 15 des Places (= Eus. *Pr. Ev.*, XI, 18, 20-21), 3-5.

⁶⁰⁴ Cfr. Num. fr. 11 des Places (= Eus. *Pr. Ev.*, XI, 17, 11-18), 11-13.

⁶⁰⁵ Cfr. Num. fr. 11, 13-20 des Places: “ ὁ θεὸς μέντοι ὁ δεύτερος καὶ τρίτος ἐστὶν εἰς-συμφερόμενος δὲ τῇ ὕλῃ δυάδι οὐσῃ ἐνοί μὲν αὐτήν, σχίζεται δὲ ὑπ’ αὐτῆς, ἐπιθυμητικὸν ἦθος ἐχούσης καὶ ῥεούσης. Τῷ οὖν μὴ εἶναι πρὸς τῷ νοητῷ (ἦν γὰρ ἂν πρὸς ἑαυτῷ) διὰ τὸ τὴν ὕλην βλέπειν, ταύτης ἐπιμελούμενος ἀπερίοπτος ἑαυτοῦ γίνεται. Καὶ ἄπτεται τοῦ αἰσθητοῦ καὶ περιέπει ἀνάγει τε ἔτι εἰς τὸ ἴδιον ἦθος ἐπορεξάμενος τῆς ὕλης ”. Cfr. anche A.-J. Festugière, *La révélation d’Hermès Trismégiste*, III, *Les doctrines de l’ame*, Les belles lettres, Paris 1954, p. 91 e il commento di M. Frede, *Numenius*, art. cit., pp. 1064-1067.

⁶⁰⁶ Una tale descrizione solleva il problema — non di poco conto — del tempo e della sua trattazione in Numenio. Tale questione in epoca medioplatonica era strettamente connessa all’interpretazione del perfetto ‘gegonen’ (‘è generato’ – ‘è nato’) che compare al passo 28b del *Timeo* di Platone. L’interpretazione di questo passo, il quale era alternativamente inteso nel suo senso più letterale (riconoscendo una creazione temporale del cosmo), oppure metaforica (intendendo la descrizione della fabbricazione del cosmo da parte del demiurgo in senso didascalico), ha rivestito grande attenzione per i filosofi medioplatonici. Generalmente essi erano maggiormente propensi a riconoscere nel passo un’interpretazione non letterale, la quale affonfava le sue radici già in Senocrate, il quale intese il racconto mitico come aventi finalità didattiche (διδασκαλίας χάριν) [cfr. Xen. *apud* Simpl. In De cael., 303, 34sgg = Xen. fr. 154 Isnardi Parente. Difensori di un’interpretazione letterale furono invece Plutarco (cfr. ad esempio, *Plat. quaest.* IV 1003A) e Attico (cfr. fr. 4 e 8 des Places), per i quali si vedano i contributi di: M. Baltes, *Die Weltentstehung des platonisches Timaios...*, op. cit. particul. pp. 45-63; J. Dillon, *The Middle Platonists...*, op. cit., pp. 237-247; F. Ferrari, *L’esegesi*

Il secondo e il terzo Dio coincidono rispettivamente con il demiurgo inteso nella sua dimensione intellettuale e con il demiurgo concepito nella sua dimensione creativa. Effettivamente, se si considera che Numenio adottò in maniera decisa il dualismo platonico⁶⁰⁷ (articolato nella scissione ontologica fra ‘τὸ ὄν’ e ‘τὸ γιγνόμενον’), sembrerebbe coerente che egli applichi tale dualismo sia a livello metafisico che fisico. Del resto questo aspetto ‘dualista’ della filosofia di Numenio risulta confermato anche dalla sua assunzione di due anime individuali: quella razionale e quella irrazionale⁶⁰⁸, nonché dalla sua più eclatante ammissione di due anime cosmiche: una ‘estremamente benefica’, l’anima del mondo; l’altra, ‘maligna’, la quale soggiace alla materia (duas mundis animas [...], unam beneficentissimas, malignam alteram, scilicet silvam)⁶⁰⁹.

È dunque corretto ritenere che Numenio propendesse per una dottrina dei due principi oppure di tre?⁶¹⁰ A mio avviso Numenio impostò un sistema metafisico

medioplatonica del Timeo..., *op. cit.* Per una trattazione più ampia dell’argomento si veda anche, S. Broadie, *Nature and Divinity in Plato’s Timaeus*, Cambridge University Press, Cambridge 2012; F.-M. Petrucci, *L’esegesi e il commento di Platone (a partire dall’esegesi della cosmogonia del Timeo)*, in «Rivista di Storia della Filosofia», 69 (2015), pp. 295-320 e il recente studio di R. Chiaradonna, *Plotino, il Timeo e la tradizione esegetica*, in A. Brancacci / S. Gastaldi / S. Maso (a cura di), *Studi su Platone e il platonismo*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2016, pp. 99-121. Ad ogni modo, considerata complessivamente la dottrina di Numenio, mi sembra di potervi riconoscere l’adesione a una dottrina temporalista, sebbene la questione non sia del tutto chiara.

⁶⁰⁷ Cfr. K. Alt, *Weltflucht und Weltbejahung. Zur Frage des Dualismus bei Plutarch, Numenios, Plotin*, Steiner, Stuttgart 1993.

⁶⁰⁸ Cfr. Num. fr. 43; 44 des Places (= rispettivamente, Iam. *Περί ψυχῆς*, *apud Stob. Anth.*, I, 49, 37; p. 374, 21-375, 1 e 12-18 Wachsmuth; Porph. *Περί τῶν τῆς ψυχῆς δυνάμεων*, *apud Stob. Anth.*, I, 49, 25a; p. 350, 25-351, 1 Wachsmuth). Cfr. A.-J. Festugière, *La révélation d’Hermès Trismégiste*, III..., *op. cit.* pp. 43-45; É. des Places, *Numénius. Fragments, op. cit.*, pp. 19-21.

⁶⁰⁹ Cfr. Num. fr. 52 des Places (= Calc. *In Tim.*, c. 295-299; 297, 7-301, 20 Waszink), 64-75: “Platonemque idem Numenius laudat, quod duas mundi animas autumet, unam beneficentissimam, malignam alteram, scilicet silvam, quae, licet incondite fluctuet, tamen, quia intimo proprioque motu movetur, vivat et anima convegetetur necesse est lege eorum omnium quae genuino motu moventur; quae quidem etiam patibilis animae partis, in qua est aliquid corpulentum mortaleque et corporis simile, auctrix est et patrona, sicut rationabilis animae pars auctore utitur ratione ac deo. Porro ex deo et silva factus est iste mundus”. Benché non incentrati sul pensiero di Numenio, sono di interesse per l’argomento anche i contributi che discutono la tesi dell’esistenza di un’anima precosmica (molto probabilmente derivante dall’esegesi delle *Leggi* di Platone, X, 896d-e) nel pensiero di Plutarco e Attico; a tal proposito, cfr. É. des Places, *Atticus. Fragments, op. cit.*, pp. 10-15; M. Zambon, *Porphyre et le moyen-platonisme*, Vrin, Paris 2002, pp. 161-169; J. Mansfeld, *Heresiography in Context...*, *op. cit.*, particol. pp. 295-300; F. Ferrari, *La psichicità dell’anima precosmica del mondo e il divenire precosmico secondo Plutarco*, in «Ploutarchos», 9 (2009/2010), pp. 15-36; Id., *Materia, movimento, anima e tempo...*, *art. cit.*; F. Jourdan, *Woher kommt das Übel?: Platonische Psychogonie bei Plutarch*, in «Ploutarchos», 11 (2014), pp. 87-122; F.-M. Petrucci, *Plutarch’s Theory of Cosmological Powers in the Iside et Osiride*, in «Apeiron», 49 (2016), pp. 329-368.

⁶¹⁰ Lo studioso Puech, noto per aver approfondito la questione dell’orientalismo di Numenio, sostenendo che Numenio nel primo libro del ‘Sul bene’ avesse lanciato un appello all’oriente secondo un programma sincretista che avrebbe mirato a rivelare l’accordo che sussiste fra il pensiero di Pitagora e di Platone, con le antiche dottrine dei brahamani, degli egiziani e ebrei, riteneva che il secondo e il terzo Dio si distinguono solamente per l’aspetto trascendente e immanente, rispettivamente coincidenti

articolato in tre principi: tre dei la cui natura triadica è però definibile solamente base alla loro funzione. In altre parole, nella 'realtà' egli concepisce due Dei, poiché il terzo sembrerebbe essere solamente un aspetto specifico del secondo ma, proprio per tale ragione, se si assumono tre funzioni divine, è possibile distinguere tre divinità, la terza probabilmente identificata nell'anima del mondo.

Il primo Dio, coincidente con il bene in sé è esemplificato dalla semplicità assoluta e la sua attività coincide paradossalmente nella sua totale inoperosità. Il primo Dio è infatti definito da Numenio 'ἀργός', inattivo e fine a se stesso⁶¹¹. Il primo Dio è dunque essere in sé, egli non ammette alcun tipo di movimento né di divisione; ciò che lo distingue dagli altri dei è la sua assoluta semplicità. Dalla descrizione del primo Dio possiamo ricavare che la preoccupazione principale di Numenio fu di salvaguardare lo statuto ontologico del primo Dio. Per tale ragione Numenio distingue primariamente due dei, il primo assolutamente semplice e il secondo in movimento. Il movimento che caratterizza il secondo Dio è comunque un movimento di natura intelligibile e divina che potrebbe essere meglio inteso nella differenziazione degli intelligibili operata dal demiurgo. In effetti già solamente l'attività di pensiero che il demiurgo rivolge agli intelligibili implica una loro distinzione⁶¹². Per contro, il primo Dio, è immobile e la stabilità coesistente alla sua

con il secondo e il terzo dio, i quali, in realtà non sono che un solo Dio. Puech sosteneva anche una dipendenza di Numenio dallo gnosticismo. Cfr. H.-C. Puech, *Numenius d'Apamée et les théologies orientales au second siècle*, in «Annuaire de l'institut de philologie et d'histoire orientales», II voll. (Mélanges Bidez), 1934, pp. 745-778 (= H.-C. Puech, *Numenio di Apamea e le teologie orientali del secondo secolo*, in Id., *Sulle tracce della gnosi* [a cura di F. Zambon], Adelphi, Milano 1985, pp. 55-84), particul. p. 756. Sul rapporto fra Numenio e l'oriente, cfr. E.-R. Dodds, *Numenius and Ammonius*, in AA.VV., «Entretiens sur l'antiquité classique», vol. 5, *Les Sources de Plotin. Dix exposés et discussions*, Fondation Hardt, Vandœuvres – Genève 1960, pp. 3-32 e soprattutto il più recente contributo di M. Bonazzi, *Numenio, il platonismo e le tradizioni orientali*, in «χώρα», Dualismes, 2016, pp. 225-240.

⁶¹¹ Cfr. Num. fr. 12 des Places (= Eus. *Pr. Ev.*, XI, 18, 6-10), 10-13: “ Πρὸ μέντοι τοῦ λόγου τῆς ἀλώσεως διομολογησόμεθα ἡμῖν αὐτοῖς ὁμολογίαν οὐκ ἀμφισβητήσιμον ἀκοῦσαι, τὸν μὲν πρῶτον θεὸν ἀργὸν εἶναι ἔργων συμπάντων καὶ βασιλέα, τὸν δημιουργικὸν δὲ θεὸν ἡγεμονεῖν δι' οὐρανοῦ ἰόντα ”. Sull'impiego dell'aggettivo 'ἀργός' in questo frammento si veda J.-M. Flamand, *Deus otiosus. Recherches lexicales pour servir à la critique religieuse d'Epicure*, in AA.VV., *ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ, Chercheurs de Sagesse. Hommage à Jean Pépin*, Institut d'Études Augustiniennes, 1992, pp. 147-166, particul. p. 158.

⁶¹² Essendo il pensiero sempre 'pensiero di qualcosa', l'atto stesso del pensare implica imprescindibilmente la 'differenza' che scaturisce dalla delimitazione dell'oggetto pensato, la quale, a sua volta, implica necessariamente l'introduzione della molteplicità. Esempi di questa teoria sono rintracciabili dalla filosofia antica fino alle contemporanee teorie della coscienza. La consapevolezza dell'azione limitante che il pensiero esercita sull'oggetto costituì un nodo teorico fondamentale per il neoplatonismo. Evidentemente l'estrema soluzione di Damascio di postulare un principio assolutamente ineffabile cui pertiene solamente l'abissale silenzio, risponde proprio all'esigenza di sfuggire alle implicazioni definitorie dell'atto di pensiero. Cfr. Damascius, *De principiis* (cfr. L.-G.

natura coincide, secondo Numenio, con un ‘movimento innato’ (κίνησις σύμφυτος) dal quale procede l’ordine del mondo⁶¹³.

Il dualismo numeniano costituisce la struttura fondamentale che gli permette di delineare le differenze che sussistono nella gerarchia delle divinità. Ad ogni modo è importante riconoscere che il dualismo adottato da Numenio si riferisce specificamente a quello onto-epistemologico, ereditato a sua volta da Platone, che caratterizza la scissione fra essere e divenire. A livello metafisico non sembrerebbe fare molta differenza che vengano distinti tre dei oppure due; piuttosto, la distinzione ternaria risulterebbe più utile per spiegare gli intenti di Numenio, il quale era sicuramente più attento a stabilire delle differenze fra l’attività puramente contemplativa del primo dio e quella contemplativo-creativa che caratterizza il secondo Dio. La distinzione in tre dei consentirebbe comunque di cogliere in maniera più precisa le peculiarità specifiche che attengono a ogni livello teologico, dal ruolo di pura garanzia assiologica del primo, all’attuazione pratica del terzo (il quale, come si è detto, può essere inteso anche più semplicemente, come l’aspetto causativo e pragmatico del secondo Dio).

A sostegno del fatto che in Numenio non è presente una delimitazione concettuale precisa dei tre dei (quanto invece una chiara distinzione degli ambiti di pertinenza delle tre attività divine: essenza, contemplazione e azione), le testimonianze di Proclo riguardo a Numenio presentano le tre divinità in una maniera peculiare. L’elemento di originalità di Proclo rispetto a Eusebio consiste sostanzialmente nel riconoscere il terzo Dio come il cosmo, inteso come il prodotto della creazione demiurgica. Nel commento al *Timeo*, Proclo riporta la teoria secondo la quale Numenio avrebbe proclamato l’esistenza di tre dei chiamandoli: ‘Padre’ (πατήρ, il primo); ‘Creatore’ (ποιητής, il secondo); ‘Creazione’ (ποίημα, il terzo)⁶¹⁴,

Westerink / J. Combès, *Damascius*. Vol. I: *De l’ineffable e de l’un*, op. cit.). Per approfondimenti rimando senz’altro al volume di F. Calabi, *Arrhetos Theos...*, op. cit.

⁶¹³ Cfr. Num. fr. 15 des Places (= Eus. *Pr. Ev.*, XI, 18, 20-21), 7-10: “Ἀντί γὰρ τῆς προσούσης τῷ δευτέρῳ κινήσεως τὴν προσοῦσαν τῷ πρώτῳ στάσιν φημι εἶναι κίνησιν σύμφυτον, ἀφ’ ἧς ἢ τε τάξις τοῦ κόσμου καὶ ἡ μονὴ ἢ αἰδῖος καὶ ἡ σωτηρία ἀναχέεται εἰς τὰ ὅλα”. Des Places nota giustamente l’affinità di tale movimento innato con l’ ‘ὄρεξις ἀκίνητος’ del primo motore immobile di Aristotele (cfr. Arist. *Metaph.* Λ, 7, 1072a 26); cfr. È d’altronde possibile stabilire una corrispondenza fra questo tipo di movimento e quello ‘intraeidetico’ descritto nel *Sofista* da Platone, (cfr., ad esempio, Plat. *Soph.* 248c sgg.).

⁶¹⁴ Cfr. Num. fr. 21 des Places (= Procl. *In Tim.*, I, 303, 27-304, 7 Diehl): “Νουμήμιος μὲν γὰρ τρεῖς ἀνυμνήσας θεοὺς πατέρα μὲν καλεῖ τὸν πρώτον, ποιητὴν δὲ τὸν δεύτερον, ποίημα δὲ τὸν τρίτον· ὁ γὰρ κόσμος κατ’ αὐτὸν ὁ τρίτος ἐστὶ θεός· ὥστε ὁ κατ’ αὐτὸν δημιουργὸς διττός, ὃ τε πρώτος θεὸς καὶ ὁ δεύτερος, τὸ δὲ δημιουργούμενον ὁ τρίτος. Ἄμεινον γὰρ οὕτω λέγειν ἢ ὡς

sebbene, in realtà, sia Proclo a dare questi nomi alle tre divinità, correggendo quelli originari di Numenio, il quale, secondo Proclo, in uno ‘stile tragico’, avrebbe dato loro i nomi di ‘nonno’ (πάππος), ‘figlio’ (ἔγγονος) e ‘nipote’ (ἀπόγονος).

Un elemento di notevole importanza che emerge dalle testimonianze di Proclo è rappresentato dalla ‘collaborazione’ tramite la quale agirebbero i tre dei numeniani. Secondo il frammento 22, il primo dio ricorre all’assistenza del secondo dio, νοῦς, il quale, a sua volta, ricorre all’aiuto del terzo intelletto, che, in questa testimonianza è identificato con l’intelligenza discorsiva (τὸν διανοούμενον)⁶¹⁵.

La dottrina della πρόσχρησις rappresenta un aspetto decisivo del pensiero di Numenio⁶¹⁶. Essa si precisa come un rapporto di mutua assistenza che unisce i tre dei della gerarchia teologica numeniana, costituendo una vera e propria relazione fra i tre principi. Il fatto che il principio superiore ricorra a quello inferiore senza che ciò costituisca un fattore di affezione per il principio sovrastante pone il parallelo — a mio avviso problematico — con la dottrina della cosiddetta ‘doppia attività’ di Plotino⁶¹⁷.

La dottrina della πρόσχρησις risulta particolarmente interessante se collegata a quanto affermato nel frammento 41, il quale corrisponde a una testimonianza di Giamblico su Numenio. Qui si legge che Numenio, e con lui Plotino, avrebbero sostenuto la dottrina secondo la quale ‘tutto è in tutto’, e cioè che vi sarebbe un rapporto di proporzione fra ognuno dei piani metafisici (estendendo il discorso anche

ἐκεῖνος λέγει προστραφῶν, πάππον, ἔγγονον, ἀπόγονον. Ὁ δὲ ταῦτα λέγων πρῶτον μὲν οὐκ ὀρθῶς τάγαθὸν συναριθμεῖ τοῖσδε τοῖς αἰτίοις· οὐ γὰρ πέφυκεν ἐκεῖνο συζεύγυσθαί τισιν οὐδὲ δευτέραν ἔχειν ἄλλου τάξιν”. La distinzione fra ‘Padre’ e ‘Produttore’ è sicuramente ripresa dal *Timeo* platonico. Cfr. Plat. *Tim.* 28c3-5, dove, come nota des Places, ‘ποιητής’ precede ‘πατήρ’ (cfr. É. des Places, *Numénius. Fragments, op. cit.*, p. 113. Per quanto riguarda il cosmo inteso come divinità, il riferimento di Numenio è sempre al *Timeo*, 38b8 e 92c7. Su questo passo, si veda anche A. Michalewski, *Le premier de Numénius...*, *op. cit.*, p. 30, n. 9.

⁶¹⁵ Cfr. Num. fr. 22 des Places (= Procl. *In Tim.*, III, 103, 28-32 Diehl): “Νουμήνιος δὲ τὸν μὲν πρῶτον κατὰ τὸ ‘ὅ ἐστι ζῶν’ τάττει καὶ φησιν ἐν πρόσχρησει τοῦ δευτέρου νοεῖν, τὸν δὲ δεύτερον κατὰ τὸν νοῦν καὶ τοῦτον αὖ ἐν πρόσχρησει τοῦ τρίτου δημιουργεῖν, τὸν δὲ τρίτον κατὰ τὸν διανοούμενον”.

⁶¹⁶ Cfr. J.-P. Kenney, *Proschresis Revisited: An Essay in Numenian Theology*, in R.-J. Daly (ed.), *Origeniana Quinta*, Peeters Press, Leuven 1992, pp. 217-230 e A. Michalewski, *Le premier de Numénius, art. cit.*, pp. 36-37 e Id., *La puissance de l’intelligible...* *op. cit.*, pp. 93-96.

⁶¹⁷ Cfr. Plot. *Enn.* V 1, 6. 28-53; V 2, 1. 12-18; V 3, 7. 13-34; V 4, 2. 21-27; V 9, 8. 11-19. Secondo Gerson, questa dottrina, oltre che in Aristotele, affonda le sue radici nella trattazione dell’idea del Bene platonica (*Resp.* VII 508e-509b); cfr. L.-P. Gerson, *Plotinus*, Routledge, London 1994, pp. 23-24. Circa l’anticipazione di questa dottrina in Numenio, cfr. E.-R. Dodds, *The Element of Theology*, Oxford University Press, Oxford 1994², p. 168. Secondo Frede, il frammento 22 deve essere letto con il sussidio delle argomentazioni presenti nel fr. 14 des Places (= Eus. *Pr. Ev.*, XI, 15-19) nel quale compare un’analogia fra l’influsso dell’intelligibile e quello di un fuoco; cfr. M. Frede, *Numenius, art. cit.*, p. 1070. Sui limiti della possibilità di vedere la teoria del ‘doppio atto’ di Plotino in continuità con la dottrina della proskhresis numeniana, cfr. A. Michalewski, *Le premier de Numénius, art. cit.*

ai demoni, al mondo intelligibile e a ogni genere). Ciò farebbe sì che le differenze fra i piani, e nello specifico fra i tre dei, in realtà non sarebbero altro che la manifestazione più o meno unificata di una medesima divinità, la quale, dunque, sarebbe massimamente unificata nel suo livello più alto di Bene in sé, e via via sempre meno unificata nei suoi gradi inferiori. In questa prospettiva la *πρόσχρησις* non sarebbe altro che quel legame che permette di ristabilire l'unità fra le diverse manifestazioni del dio⁶¹⁸.

A fronte di numerose analogie che possono essere individuate fra Plotino e Numenio, il punto di contatto fra può essere rintracciato proprio nella comune esigenza di distinguere un intelletto che pensa nella stabilità (*νοῦς ἐν στάσει*) e quello che invece pensa in atto (*ἐνέργειάν τινα*)⁶¹⁹. Plotino giunge infatti alla formulazione della medesima distinzione di Numenio laddove, discutendo l'interpretazione del *Timeo* (39e), delinea una triade di principi articolata in τὸ ζῶον αὐτὸ ὃ ἐστίν, ὁ νοῦς e τὸ διανοούμενον⁶²⁰. Inoltre, Plotino, come Numenio, pensò al primo principio come contenente in maniera unitaria ciò che il secondo principio contiene in maniera molteplice, in questo senso, allora, la dottrina della *πρόσχρησις* potrebbe essere letta in Numenio come la spiegazione del fatto che il causante necessita del causato, nella misura in cui quest'ultimo esibisce ciò che era 'in potenza' nel principio causante.

Al di là di queste affinità, e, come ho già esplicitato, a fronte di numerose altre che possono essere rintracciate, è bene notare una differenza fondamentale fra Numenio e Plotino. Essa riguarda l'unità del primo principio. Se per Numenio il primo Dio è idea del Bene in sé, totalmente semplice e in quiete, unità fondamentale di essere e pensiero, l'Uno plotiniano è qualcosa di diverso. Non possiamo infatti tralasciare un fatto che è di fondamentale importanza per il pensiero plotiniano, ossia che la prima ipostasi è 'oltre l'essere e oltre l'intelligenza', essendo l'Uno un'unità indifferenziata sovraessenziale⁶²¹. All'Uno plotiniano, a differenza di quello di Numenio, non è possibile attribuire nemmeno l'aspetto unitario del pensiero noetico. Essendo l'Uno di Plotino totalmente trascendente e del tutto inconoscibile,

⁶¹⁸ Per questa opinione, cfr. J.-P. Kenney, *Proschresis Revisited...*, art. cit., pp. 222-224 e E.-R. Dodds, *Numenius and Ammonius*, art. cit., p. 14.

⁶¹⁹ Cfr. Plot. *Enn.* III 9, 1. 16-18. Cfr. anche M. Bonazzi, *Plotino e la tradizione pitagorica*, art. cit., pp. 63-64.

⁶²⁰ Cfr. Plot. *Enn.* III 9, 1. 14-16.

⁶²¹ Cfr. Plot. *Enn.* V 3, 13. 11-12; V 6, 5. 4-5; VI 9, 6. 48-50.

l'equiparazione con il primo Dio numeniano a mio avviso è inconsistente. Detto ciò, i punti di contatto fra i due filosofi restano comunque numerosi al punto che credo che sia ammissibile una ripresa e una rielaborazione da parte di Plotino di alcuni temi e riflessioni di Numenio.

Concludo la sezione incentrata sul pensiero di Numenio svolgendo delle considerazioni riguardo alla dottrina dei principi.

Come ho ribadito a più riprese, la dottrina numeniana dei tre Dei, costituisce il frutto dell'esigenza del filosofo neopitagorico di distinguere i tre aspetti divini (principalmente quello ontologico da quello cosmologico). Tale distinzione a mio avviso può essere considerata come il risultato della riflessione numeniana sulle principali teorie platoniche, prima fra tutte la dottrina delle idee. A mio parere, manca in Numenio una classificazione precisa dei principi, tanto che, in relazione alla gerarchia teologica, parlare di dualismo o di dottrina triadica non implica delle sostanziali differenze. Sicuramente, infatti, Numenio aveva ereditato e difeso il dualismo onto-epistemologico platonico ma, allo stesso tempo, aveva preso in seria considerazione la trattazione della dottrina delle idee in relazione alla figura e al ruolo del demiurgo presente nel *Timeo* di Platone.

Dalla lettura dei frammenti, mi sembra che Numenio abbia teorizzato la dottrina dei tre dei soprattutto dall'esegesi della *Repubblica*. Nonostante infatti il *Timeo* fosse per lui una fondamentale opera di riferimento, mi sembra lecito poter affermare che la ripresa dell'idea del Bene della *Repubblica* abbia rivestito addirittura un ruolo maggiore rispetto ai contenuti, pur sempre determinanti, ripresi dal *Timeo*.

L'impressione generale che mi deriva dallo studio del pensiero di Numenio, è che egli disponesse di una conoscenza approfondita dei dialoghi di Platone, tramite la quale egli riuscì a descrivere un sistema filosofico per certi versi più costruttivo che esegetico. Con ciò intendo affermare che Numenio si è servito delle sue conoscenze platoniche — in parte anche aristoteliche —, per costruire un pensiero i cui tratti di originalità sono più marcati rispetto ad alcuni suoi contemporanei. Se è vero che per Numenio, come per gli altri medioplatonici, valeva il principio di dover interpretare Platone tramite i dialoghi di Platone (Πλάτωνα ἔξ Πλάτωνος σαφήνιζειν), è pur vero che Numenio diede un certo slancio di autonomia al pensiero medioplatonico. Non mancano infatti occasioni in cui alcuni passi sono interpretati con altri, i quali, seppur platonici, conducono a teorie più specificamente numeniane che propriamente

platoniche. Numenio non manca di accostare dialoghi platonici diversi con il fine di risolvere problemi più specifici, come ad esempio avviene quando egli chiarisce il senso di ‘ἀγαθός’, attribuito al demiurgo nel *Timeo* (29e1), per mezzo del contenuto del passo 508e3 della *Repubblica*⁶²².

A questo punto, risulta necessario affrontare il quesito relativo al *Parmenide*: che ruolo ha questo dialogo per Numenio?

Probabilmente la risposta è che esso ha lo stesso posto degli altri dialoghi platonici ad eccezione del *Timeo* e della *Repubblica* i quali rivestono un ruolo privilegiato. Nei frammenti di Numenio non è infatti evidenziabile nessun rimando diretto al *Parmenide* platonico. Sono ad ogni modo presenti dei passaggi che farebbero indirettamente pensare a dei riferimenti al dialogo platonico. Ad esempio, sembra plausibile ritenere che le descrizioni del primo principio ricalchino le stesse argomentazioni atte a dimostrare l’austerità dell’Uno nelle serie deduttive del *Parmenide*, specie quelle presenti nella prima deduzione logica della seconda parte del dialogo. Il frammento 5, ad esempio, parla del primo Dio come: eterno, stabile, immobile e identico. Nello stesso frammento si legge che: di esso non si può affermare che sia nato o che possa perire, che possa accrescere o diminuire, che possa diventare più o meno; egli non sarà mai mosso, nemmeno localmente, né avanti né indietro; né in alto, né verso il basso; né verso destra né verso sinistra; egli nemmeno potrà muoversi attorno al proprio centro (ossia di movimento rotatorio rispetto al proprio asse), esso sarà fisso, restando costantemente sempre identico a sé⁶²³.

Il linguaggio tramite cui si sviluppano le analisi delle deduzioni logiche del *Parmenide* ricorre nei frammenti di Numenio, specialmente riguardo alla caratterizzazione del primo Dio. I commenti di A.-J. Festugière ai frammenti di Numenio già notavano questo aspetto dell’esegesi numeniana⁶²⁴, ciò nonostante, non sembra che manchi in Numenio un interesse specifico per il *Parmenide* di Platone. Al

⁶²² Cfr. Num. fr. 20 des Places. Si veda anche M. Bonazzi, *Plotino e la tradizione pitagorica*, art. cit., p. 47.

⁶²³ Cfr. Num. fr. 5 des Places (= Eus. *Pr. Ev.*, XI, 9, 8-10, 5), 19-28: “ Τὸ ἄρα ὄν αἰδιόν τε βεβαιόν τε ἔστιν αἰεὶ κατὰ ταυτὸν καὶ ταυτόν. Οὐδὲ γέγονε μὲν, ἐφθάρη δέ, οὐδ’ ἐμεγεθύνατο μὲν, ἐμειώθη δέ, οὐδὲ μὴν ἐγένετό πω πλείον ἢ ἔλασσον. Καὶ μὲν δὴ τὰ τε ἄλλα καὶ οὐδὲ τοπικῶς κινηθήσεται· οὐδὲ γὰρ θέμις αὐτῷ κινηθῆναι, οὐδὲ μὲν ὀπίσω οὐδὲ πρόσω, οὔτε ἄνω ποτὲ οὔτε κάτω, οὐδ’ εἰς δεξιὰ οὐδ’ εἰς ἀριστερὰ μεταθεύσεται ποτὲ τὸ ὄν οὔτε περὶ τὸ μέσον ποτὲ ἑαυτοῦ κινηθήσεται, ἀλλὰ μᾶλλον καὶ ἐστήξειται καὶ ἀραρός τε καὶ ἐστηγός ἔσται κατὰ ταῦτα ἔχον αἰεὶ καὶ ὡσαύτως ”. Si veda il ricorrere di molti termini e argomenti simili in Plat. *Parm.* 138b7-d2; 138e7-139a2; 141d7-e7.

⁶²⁴ Cfr. A.-J. Festugière, *La révélation d’Hermès Trismégiste*, IV..., op. cit., p. 124.

contrario va constatata in Numenio una presenza generale di riferimenti ai dialoghi platonici come il *Fedone*, la *Seconda Lettera*, probabilmente il *Sofista*, e sicuramente *l'Eutifrone*, con una particolare attenzione ad integrare contenuti della *Repubblica* con altri propri del *Timeo*. Fra questi molto probabilmente figurava anche il *Parmenide* sebbene Numenio non l'avesse rivestito di un'importanza peculiare⁶²⁵. Resta, infatti, comunque ammissibile ritenere che il *Parmenide* poteva funzionare, anche per Numenio, come per molti altri medioplatoci come un modello logico per le argomentazioni relative all'unità degli Dei.

Le oscillazioni, teoriche e terminologiche, pur presenti nel pensiero di Numenio, non incidono negativamente sulla portata di un pensiero che per la sua importanza e originalità poteva difficilmente esser tralasciato dallo straordinario acume filosofico di Plotino. In chiusura, ci sembra che le parole di M. Bonazzi siano maggiormente eloquenti e adatte ad esprimere ciò si vorrebbe qui trasmettere: « diventa chiaro in un contesto in cui la filosofia si caratterizza come esegesi di testi autorevoli, come le difficoltà che Numenio aveva incontrato nel suo tentativo di leggere insieme *Timeo* e *Repubblica*, potessero essere spiegate solo con il ricorso a un altro dialogo, il *Parmenide*: ed è in questo senso, al di là delle polemiche tendenziose di plagio, che la filosofia di Plotino segna un punto di rottura sostanziale nella tradizione che aveva preso le mosse da Platone »⁶²⁶.

§ 3.2 Alcinoos

La dottrina teologica di Numenio ha molti punti in contatto con quanto esposto da Alcinoos nel suo *Didaskalikos*. Come si è detto in precedenza,

⁶²⁵ M. Zambon si mostra meno convinto di questa tesi, riconoscendo, invece, la presenza di un'interpretazione teologica del *Parmenide* platonico in Numenio. Tuttavia, egli afferma, i segni evidenti di una tale interpretazione non sono presenti in Numenio ma vanno rintracciati nella tradizione neopitagorica a lui precedente e più precisamente all'impostazione teologica di tipo gerarchico discendente legata all'interpretazione delle prime due serie deduttive del *Parmenide*. Tali riprese neopitagoriche per Zambon autorizzerebbero ad attribuire a Numenio un modello simile a quelli che sono stati precedenti analizzati (legati all'interpretazione 'logica' del *Parmenide*). Cfr. M. Zambon, *Porphyre et le moyen-platonisme*, op. cit., pp. 171-250, particul. p. 226. Su questo punto mi trovo certamente d'accordo.

⁶²⁶ Cfr. M. Bonazzi, *Un lettore antico della Repubblica...*, art. cit., cit. pp. 83-84.

l'ammissione di un primo principio (primo Dio) equivalente ad un intelletto supremo, potrebbe risentire di una contaminazione aristotelica presente in Numenio. Tuttavia, se la ripresa di Aristotele da parte di Numenio costituisce un argomento non del tutto certo, e in ogni caso un aspetto probabilmente marginale di un pensiero più ortodossamente platonico, nel caso di Alcinoo, invece, l'utilizzo di 'materiale' aristotelico risulta decisamente più manifesto. Come Numenio, Alcinoo articola una gerarchia di principi al cui vertice è posto un primo Dio, assolutamente semplice, inoperoso, e del tutto trascendente. Inoltre, come per quanto accade in Numenio, Alcinoo distingue un secondo Dio cui affida il ruolo demiurgico.

La rielaborazione di temi aristotelici in Alcinoo sembra essere determinante soprattutto in ambito teologico, pur non essendo irrilevanti nel *Didaskalikos* ulteriori riferimenti alla logica e alla fisica aristotelica. Di conseguenza il testo aristotelico che sembrerebbe aver avuto maggiore influenza in Alcinoo è la *Metafisica*, specialmente il libro XII e la relativa trattazione del motore immobile. Nonostante il suo interesse per la filosofia di Aristotele, Alcinoo è comunque un platonico.

Le pagine che seguono sono incentrate soprattutto sul X capitolo del *Didaskalikos*. In questo capitolo piuttosto controverso e variamente dibattuto dagli studiosi, Alcinoo discute della natura del Primo dio cui giunge a seguito dell'articolazione di una gerarchia ontologica presentata come una sequenza in progressione ascendente, che esibisce una compiuta sintesi fra i capisaldi ontologici del platonismo e dell'aristotelismo.

Innanzitutto va precisata una distinzione principale fra le tre 'scienze' principali: la conoscenza teologica è per Alcinoo quella parte della conoscenza teoretica che si occupa delle cause immobili e prime, e di tutto ciò che è divino ed è distinta dalla fisica propriamente detta che si occupa dei movimenti degli astri e dell'organizzazione del nostro mondo. La conoscenza che utilizza la geometria e le altre scienze analoghe è identificata invece con la 'matematica'⁶²⁷. L'etica, infine, è quella conoscenza che si prende cura della morale umana. La logica è posta come elemento integrale della filosofia accanto alla contemplazione teoretica e alla

⁶²⁷ Cfr. Alc. *Did.* III, 153, 43-154-5: “ Τοῦ δὲ θεωρητικοῦ τὸ μὲν περὶ τὰ ἀκίνητα καὶ τὰ πρῶτα αἴτια καὶ ὅσα θεῖα θεολογικὸν καλεῖται, τὸ δὲ περὶ τὴν τῶν ἄστρον φορὰν καὶ τὰς τούτων περιόδους καὶ ἀποκαταστάσεις καὶ τοῦδε τοῦ κόσμου τὴν σύστασιν φυσικόν, τὸ δὲ θεωρούμενον διὰ γεωμετρίας καὶ τῶν λοιπῶν μαθημάτων μαθηματικόν ”.

conoscenza pratica, proponendo quindi una visione ‘strumentale’ della logica e riferendosi soprattutto alla logica di Aristotele e allo stoicismo⁶²⁸.

Come si potrà osservare, Alcinoo nel *Didaskalikos* presenta una serie di suddivisioni tecniche e una generale tendenza alla classificazione⁶²⁹, sebbene non del tutto rigorosa.

La conoscenza, in generale, è distinta da Alcinoo in due forme: una è totalmente incoglibile (da parte degli uomini) e certa (παντελῶς ἄληπτός τε καὶ ἀτρεκής), l'altra è invece esposta agli errori cui incorre la conoscenza delle realtà (sensibili) (ὁ δὲ κατὰ τὴν τῶν πραγμάτων γνῶσιν). La prima di queste due conoscenze appartiene a Dio, la seconda è propria degli uomini⁶³⁰. Quest'ultima conoscenza (umana) è a sua volta distinta a seconda degli oggetti che essa assume: essa è ‘scienza’ (ἠπιστήμη) o ‘ragione scientifica’ (ἐπιστημονικὸς λόγος⁶³¹) allorché si rivolge agli oggetti intelligibili; ‘opinione’ (δόξα) o ‘ragione opinativa’ (δοξαστικὸς λόγος⁶³²) quella che concerne i sensibili.

Alcinoo assume pienamente il dualismo onto-epistemologico platonico profilando una teoria della conoscenza perfettamente in linea con l'epistemologia platonica, specie con la trattazione che di essa emerge nella *Repubblica* e nel *Timeo*, allineandosi in questo modo con la maggior parte degli autori del platonismo imperiale. Vediamo più nel dettaglio come viene trattata la ‘scienza’ teologica.

Nel capitolo VII Alcinoo passa a descrivere la scienza teoretica della quale fanno parte la teologia, la fisica e la matematica. Alcinoo ribadisce la definizione di queste tre branche della scienza teoretica affermando che: la teologia coincide con la conoscenza delle cause prime, quelle supreme e originarie; la fisica ha lo scopo di apprendere quale sia la natura del tutto, quale specie di essere è l'uno, quale posto egli abbia nell'universo, si indaga sulla provvidenza divina e sul ruolo degli altri dei;

⁶²⁸ Cfr. J. Dillon, *The Middle Platonists...*, *op. cit.*, pp. 272-280; P. Moraux, *Der Aristotelismus...* II, *op. cit.*, pp. 449-458.

⁶²⁹ Per le divisioni della filosofia in Alcinoo, si veda I. Hadot, *Arts liberaux et philosophie dans la pensée antique*, Études augustiniennes, Paris 1984, pp. 73-80, (Vrin, Paris 2005²).

⁶³⁰ Cfr. Alc. *Did.* IV.

⁶³¹ Cfr. Plut. *De an. procr.* 1023 F-1024 A; Cic. *Acad.* I. 8. 30-32; Apul. *De Plat. dogm.* 1. 6. 193; Sex. Emp. *Adv. math.* VII. 114, 145 (= Speus. fr. 1 Isnardi Parenete) e 148 (= Xen. fr. 83 Isnardi Parenete).

⁶³² Cfr. Plot. *Enn.* II 2, 3, 3; Iam *ap. Stob. Anth.* I. 454, 18 W. Cfr. anche Arist. *Eth. Nic.* VI, 5, 1140b 25-26.

infine la matematica ha lo scopo di esaminare la natura piana e tridimensionale di ciò che concerne il movimento e la traslazione⁶³³.

La trattazione teologica è annunciata all'inizio del VIII capitolo del *Didaskalikos*, nel quale Alcinoο afferma di dover parlare in primo luogo della materia, per la quale egli impiega il termine aristotelico di 'ύλη'. Anche in questo caso, come in molti altri nel *Didaskalikos*, Alcinoο accosta termini aristotelici a concetti platonici, e viceversa; in questo passo, nello specifico, egli attribuisce alla ύλη il significato di sostrato (ύποκειμενον), qualificandolo indifferentemente con una serie di appellativi che appartengono sia al linguaggio platonico che a quello aristotelico. Ad ogni modo, nonostante l'impiego di una terminologia aristotelica (e stoica), la descrizione della materia offerta da Alcinoο ricalca la descrizione del materiale precosmico (χώρα) presente nel *Timeo* di Platone⁶³⁴. Essa è infatti qualificata come un ricettacolo universale, di per sé privo di qualsiasi tipo di determinazione e ricevente le Forme; per il fatto che essa non è un corpo e contemporaneamente non è priva di corpo, la materia è definita da Alcinoο come un 'corpo in potenza' (δυνάμει σῶμα), 'come sentiamo dire che il bronzo è in potenza una statua' (ὡς καὶ τὸν χαλκὸν ύπακούομεν δυνάμει ἀνδριάντα)⁶³⁵.

La materia costituisce uno dei principi del sistema descritto da Alcinoο. Nel capitolo IX sono introdotti gli altri principi (i quali, secondo Alcinoο, sarebbero stati ammessi da Platone). Il primo dei principi è il modello (τό παράδειγμα), costituito dalle Idee; il secondo è il dio padre (πατήρ) e causa (αἴτιος) di tutte le cose. L'idea, considerata rispetto al dio, costituisce la sua intellesione (νόησις); rispetto agli uomini essa è l'intelligibile primo (νοητός πρώτος); e ancora, l'idea considerata rispetto alla materia è la misura (τό μέτρον): essa è παράδειγμα (modello) rispetto

⁶³³ Cfr. Alc. *Did.* VII, 160, 43-161, 9: “ ἐξῆς δὲ περὶ τοῦ θεωρητικοῦ λέγωμεν. Τούτου τοίνυν τὸ μὲν εἶπομεν εἶναι θεολογικόν, τὸ δὲ φυσικόν, τὸ δὲ μαθηματικόν· καὶ ὅτι τοῦ μὲν θεολογικοῦ τέλος ἢ περὶ τὰ πρῶτα αἴτια καὶ ἀνωτάτω τε καὶ ἀρχικὰ γνώσις, τοῦ δὲ φυσικοῦ τὸ μαθεῖν, τίς ποτ' ἐστὶν ἢ τοῦ παντὸς φύσις καὶ οἷόν τι ζῶον ὁ ἄνθρωπος καὶ τίνα χώραν ἐν κόσμῳ ἔχων, καὶ εἰ θεὸς προνοεῖ τῶν ὄλων καὶ εἰ ἄλλοι θεοὶ τεταγμένοι ὑπὸ τούτῳ, καὶ τίς ἢ τῶν ἀνθρώπων πρὸς τοὺς θεοὺς σχέσις· τοῦ δὲ μαθηματικοῦ τὸ ἐπεσκέφθαι τὴν ἐπίπεδόν τε καὶ τριχῆ διεστηκυῖαν φύσιν, περὶ τε κινήσεως καὶ φορᾶς ὅπως ἔχει ”.

⁶³⁴ La ύλη è infatti definita come 'materiale da impronta' (ἐκμαγεῖον), 'ricettacolo universale' (πανδεχής), 'nutrice' (τιθήνη), 'madre' (μήτηρ), 'spazialità' (χώρα). Cfr. Plat. *Tim.* 49a-52d. Per la concezione della materia in Alcinoο, cfr. E. Vimercati, *La materia nel Didaskalikos di Alcinoο*, in L.-M. Napolitano Valditara (a cura di), *La sapienza di Timeo. Riflessioni in margine al 'Timeo' platonico*, Vita e Pensiero, Milano 2007, pp. 431-460. Per la sezione sulla materia, cfr. Alc. *Did.* 162, 29-163, 10.

⁶³⁵ Cfr. Arist. *Phys.* I. 7, 190 a 25-19 a 12; *De gen. anim.* I. 18. 724 a 23; *Met.* Δ, 2 1013b 6-8 e 1014a 11-12. L'espressione è presente anche in Plotino cfr. Plot. *Enn.* II 5, 1. 12-13; IV 7, 8. 6.

al mondo, mentre, considerata in se stessa, l' Idea è una sostanza (οὐσία)⁶³⁶. L' Idea è inoltre ricondotta da Alcinoo alla definizione senocratea di 'modello eterno delle cose secondo natura'⁶³⁷ in modo tale da escludere che vi siano idee prodotte dalle tecniche (τῶν τεχνητῶν)⁶³⁸, conformemente a come, Alcinoo afferma, è ammesso dalla maggior parte dei platonici. Al pari delle idee corrispondenti ai prodotti delle arti, Alcinoo esclude che si possano ammettere le idee contro natura (τῶν παρὰ φύσιν), quelle degli individui (τῶν κατὰ μέρος), quelle degli oggetti volgari (τῶν εὐτελῶν τινοῦς) e quelle dei 'relativi' (τῶν πρὸς τι)⁶³⁹. Tutta questa serie di limitazioni del campo eidetico sono conseguenti al fatto che le Idee sono per Alcinoo intellezioni del dio, e per tale ragione, esse sono eterne e perfette in sé.

Alcinoo dimostra l'esistenza delle idee secondo le seguenti argomentazioni: a) se il Dio sia un intelletto (νοῦς) oppure se sia un'entità intellettuale (νοερόν)⁶⁴⁰, in entrambi i casi egli è dotato di pensieri (ἔστιν αὐτῷ νοήματα) i quali sono eterni e immutabili (ταῦτα αἰώνια τε καὶ ἄτρεπτα); se è così, le idee esistono; b) poiché la materia è senza misura (ἄμετρος) essa deve ricevere le misure da qualcos'altro che le sia superiore e che sia dunque immateriale. Poiché l'affermazione antecedente è vera, lo è anche quella conseguente; dunque le idee esistono e sono una sorta di misure

⁶³⁶ Cfr. Alc. *Did.* IX, 163, 11-17: “ Ἀρχικὸν δὲ λόγον ἐπεχούσης τῆς ὕλης, ἔτι καὶ ἄλλας ἀρχὰς παραλαμβάνει, τὴν τε παραδειγματικὴν, τουτέστι τὴν τῶν ιδεῶν, καὶ τὴν τοῦ πατρὸς τε καὶ αἰτίου πάντων θεοῦ. Ἔστι δὲ ἡ ιδέα ὡς μὲν πρὸς θεὸν νόησις αὐτοῦ, ὡς δὲ πρὸς ἡμᾶς νοητὸν πρῶτον, ὡς δὲ πρὸς τὴν ὕλην μέτρον, ὡς δὲ πρὸς τὸν αἰσθητὸν κόσμον παράδειγμα, ὡς δὲ πρὸς αὐτὴν ἐξεταζομένη οὐσία ”.

⁶³⁷ Cfr. Alc. *Did.* IX, 163, 23-24: “ τὴν ιδέαν παράδειγμα τῶν κατὰ φύσιν αἰώνιον ”. Cfr. Xen. fr. 94 Isnardi Parente; Proclus, *In Parm.*, II 732.1-3; IV 888.17-19 (Luna-Segonds). La definizione senocratea si ritrova anche in Sen. *Ep.* 58, 19 e in Calc. *In Tim.* p. 306, 6-7 e 324, 15-16 W.

⁶³⁸ Sulle idee degli *artefacta*, cfr. Plat. *Resp.* 596a sgg. e *Crat.* 389b-d. Cfr. P. d'Hoine, *The Status of the Arts. Proclus' Theory of Artefacts*, in «Elenchos», 27.2 (2006), pp. 305-344. In relazione ad Alcinoo, si veda il contributo di F. Fronterotta, *De quoi il n'y a certainement pas des formes? Une question platonicienne et ses réponses chez Alcinoos et Plotin*, in «Études Platoniciennes», 8 (2011), pp. 43-52.

⁶³⁹ Il tema dell'estensione dell'ipotesi eidetica che concerne il problema di quali realtà debbano ammettere dei corrispettivi eidetici è presente anche nel *Parmenide* platonico, sebbene in una forma meno problematica rispetto alla discussione relativa agli manufatti presente nel libro della *Repubblica* poiché nel *Parmenide* si discute della eventuale plausibilità di porre un'idea per le realtà naturali, quali 'uomo, fuoco e acqua' e per quelle entità prive di valore, quali 'il fango e il capello'. Cfr. Plat. *Parm.* 130b-d. Su questo argomento, cfr. P. d'Hoine, “*Ceux qui acceptent les Idées de toutes choses*”. *Sur l'interprétation de Parménide 130b3-e4 dans l'Antiquité tardive*, in «Philosophie Antique», 10 (2010), pp. 227-254.

⁶⁴⁰ Il termine 'νοερός' (e la relativa differenza rispetto al 'νοῦς'), appartiene soprattutto alla tradizione neoplatonica e non risulta facilmente traducibile in questo contesto. Ad ogni modo ritengo che in questo caso 'νοερός' non sia da tradurre tecnicamente, rendendolo con il termine 'intellettivo', come traduce Whittaker (cfr. J. Whittaker, *Alcinoos. Enseignement des doctrines...*, *op. cit.* p. 21, comment., p. 99). Piuttosto reputo che qui la distinzione fra 'νοῦς' e 'νοερός' sia da accogliere in maniera più velata. Sono dunque d'accordo con le argomentazioni di Dillon e di Vimercati per le quali, cfr. J. Dillon, *Alcinoos...*, *op. cit.*, comment. p. 99; E. Vimercati, *Medioplatonici...*, *op. cit.*, p. 703.

immateriali (εἰσὶν αἱ ιδέαι μέτρα τινὰ ἄϋλα ὑπάρχουσαι)⁶⁴¹; c) se il cosmo non è così come è per caso e se, quindi, è stato generato (γεγονώς) a partire da un qualcosa (ἔκ τινός), ad opera di qualcosa (ὑπό τινος) e in relazione a qualcosa (πρὸς τι), allora il qualcosa in relazione al quale il cosmo è stato generato deve essere l'Idea; di conseguenza le idee esistono; d) se l'intellezione è qualcosa di diverso dall'opinione vera, e se l'oggetto dell'intellezione differisce da quello dell'opinione, ne deriva che gli intelligibili sono diversi dagli opinabili e che, di conseguenza, esistono gli intelligibili primi proprio come esistono i sensibili primi; allora, se le cose stanno in questo modo, le idee esistono⁶⁴².

Alcinoo entra nel vivo dell'esposizione teologica nel X capitolo del *Didaskalikos*. La prima dichiarazione di Alcinoo esplicita l'indicibilità del terzo principio. Alcinoo afferma infatti che Platone considera il Dio come <quasi> ineffabile⁶⁴³. Il termine ἄρρητος (*lett.* indicibile; del quale non si può parlare), con il quale Alcinoo qualifica primariamente il terzo principio, è assai significativo ed è riscontrabile con una certa frequenza negli autori di età imperiale⁶⁴⁴. Alcinoo afferma che si potrebbe pervenire a tale principio, (al Dio), per mezzo di un procedimento induttivo. Anche in questo caso egli impiega una terminologia e ad un procedimento

⁶⁴¹ Cfr. Alc. *Did.* IX, 163, 34-38. Cfr. E. Vimercati, *Medioplatonici...*, *op. cit.*, p. 625.

⁶⁴² Per questa serie di dimostrazioni dell'esistenza delle idee, cfr. Alc. *Did.* IX, 163, 31-164, 6: “Ὅτι δὲ εἰσὶν αἱ ιδέαι, καὶ οὕτω παραμυθούνται· εἴτε γὰρ νοῦς ὁ θεὸς ὑπάρχει εἴτε νοερόν, ἔστιν αὐτῷ νοήματα, καὶ ταῦτα αἰώνια τε καὶ ἄτρεπτα· εἰ δὲ τοῦτο, εἰσὶν αἱ ιδέαι· καὶ γὰρ εἰ ἄμετρος ὑπάρχει ἢ ὕλη κατὰ τὸν ἑαυτῆς λόγον, παρ' ἐτέρου τινὸς κρείττονος, καὶ ἀύλου, τῶν μέτρων ὀφείλει τυγχάνειν· τὸ δὲ ἡγούμενον, τὸ ἄρα λήγον· εἰ δὲ τοῦτο, εἰσὶν αἱ ιδέαι μέτρα τινὰ ἄϋλα ὑπάρχουσαι. Ἐτι γε μὴν εἰ ὁ κόσμος μὴ ἐκ ταυτομάτου τοιοῦτός ἐστιν, οὐ μόνον ἔκ τινός ἐστι γεγονώς, ἀλλὰ καὶ ὑπό τινος, καὶ οὐ μόνον τοῦτο, ἀλλὰ καὶ πρὸς τι· τὸ δὲ πρὸς ὃ γέγονε τί ἂν ἄλλο εἴη ἢ ιδέα; ὥστε εἶεν ἂν αἱ ιδέαι. Ἀλλὰ μὴν καὶ εἰ νοῦς διαφέρει δόξης ἀληθοῦς, καὶ τὸ νοητὸν ἦν τοῦ δοξαστοῦ διαφέρον· εἰ δὲ τοῦτο, ἔστι νοητὰ ἕτερα τῶν δοξαστῶν· ὥστε εἴη ἂν καὶ πρῶτα νοητά, ὡς καὶ πρῶτα αἰσθητά· εἰ δὲ τοῦτο, εἰσὶν αἱ ιδέαι· ἀλλὰ μὴν διαφέρει νοῦς δόξης ἀληθοῦς· ὥστε εἶεν ἂν αἱ ιδέαι”.

⁶⁴³ Cfr. Alc. *Did.* X, 164, 7-8: “Ἐξῆς δὲ περὶ τῆς τρίτης ἀρχῆς ποιητέον τὸν λόγον, ἦν μικροῦ δεῖν καὶ ἄρρητον ἡγεῖται ὁ Πλάτων”.

⁶⁴⁴ Il termine ἄρρητος, oltre a comparire spesso in Galeno è presente in Plut. *De E ap. Delph.*, 391 D,13; e, specificamente riferito al Dio, è riscontrabile nella maggior parte dei padri della chiesa quali ad esempio Ireneo, Giustino, Gregorio di Nissa, Gregorio Nazianzeno. Significativo per un confronto con Alcinoo è la presenza dell'aggettivo in Clem. Alex. *Strom.* V. 10, 65, 2.3; 12, 78, 3.3 (ὁ θεὸς ἀόρατός ἐστι καὶ ἄρρητος). Esso è utilizzato anche da Plotino (*Enn.* V 3, 10, 42) e ampiamente da Proclo e da Damascio. Per un approfondimento si veda: G. Invernizzi, *Il Didaskalikos di Albino e il medioplatonismo*; 2 voll: saggio introduttivo, traduzione e commento del *Didaskalikos*, Edizioni Abete, Roma 1976, vol. I, pp. 43-53; J. Whittaker, *APPHTOΣ KAI AKATONOMASTOΣ*, in H.-D. Blume / F. Mann, *Platonismus und Christentum...*, *op. cit.*, pp. 303-306 (= J. Whittaker, *Studies in Platonism...*, *op. cit.*, XII); F. Calabi, *Arrhetos Theos...*, *op. cit.*; particol. (in riferimento ad Alcinoo), pp. 55-75 (= M. Abbate, *Non-dicibilità del “Primo Dio” e via remotionis nel cap. X del Didaskalikos*); P. Donini, *La connaissance de dieu et la hiérarchie divine chez Albinos*, in Id., *Commentary and Tradition...*, *op. cit.*, pp. 423-436.

di stampo aristotelico: il procedimento sillogistico di tipo induttivo è infatti qui indicato da Alcinoο con il verbo ‘ἐπάγω’⁶⁴⁵. Tale procedimento è esplicitato nel modo seguente:

« se esistono gli intelligibili, e se essi non sono né sensibili, né partecipi dei sensibili, bensì degli intelligibili primi, esistono intelligibili primi in senso assoluto, così come esistono anche i sensibili primi. Ora, l’antecedente è vera, dunque è vera anche la conseguente. Tuttavia, gli uomini, poiché sono così ricolmi di impressioni sensibili che, anche quando vogliono pensare l’intelligibile, si rappresentano un’apparenza sensibile, così che spesso vi pensano associate la grandezza, la figura e il colore, non pensano gli intelligibili in modo puro; gli dei, invece, separati come sono dai sensibili, pensano gli intelligibili in modo ben distinto e senza commistioni »⁶⁴⁶.

Appena di seguito, Alcinoο procede nel distinguere due intelletti: uno in atto e uno in potenza. Egli afferma che fra i due è migliore quello in atto. Il primo intelletto di Alcinoο coincide sostanzialmente con il primo motore immobile aristotelico, il secondo, in potenza, è invece un intelletto cosmico, coincidente con il demiurgo platonico, atto dunque alla generazione dell’universo.

L’equiparazione fra ‘primo intelletto’ e ‘Primo dio’ è dimostrata in base all’argomentazione seguente: poiché l’intelletto è migliore dell’anima⁶⁴⁷, e poiché, per l’appunto, l’intelletto in atto (che pensa eternamente ogni cosa) è migliore di quello in potenza, ancor più bella sarà la sua causa, la quale è identificata con il Primo dio. Quest’ultimo è definito come “causa dell’eterna attività dell’intelletto di tutto il cielo”⁶⁴⁸. Il Primo dio è — come il primo motore aristotelico —, immobile

⁶⁴⁵ Cfr. Alc. *Did.* X, 164, 9: “ἐπαχθείημεν δ’ ἂν περὶ αὐτῆς τοῦτον τὸν τρόπον”; Arist. *Rhet.* 1356b8; *Top.* 157a21.

⁶⁴⁶ Cfr. Alc. *Did.* X, 164, 9-18: “Εἰ ἔστι νοητά, ταῦτα δὲ οὔτε αἰσθητά ἐστὶν οὔτε μέτοχα τῶν αἰσθητῶν, ἀλλὰ πρώτων τινῶν τῶν νοητῶν, ἔστι πρώτα νοητά ἀπλά, ὡς καὶ πρώτα αἰσθητά: τὸ δ’ ἡγούμενον, τὸ ἄρα λήγον. Ἄνθρωποι μὲν δὴ ἄτε τοῦ τῆς αἰσθήσεως πάθους ἐμπιλάμενοι, ὥστε καὶ ὁπότε νοεῖν προαιροῦντο τὸ νοητόν, ἐμφανταζόμενον ἔχειν τὸ αἰσθητόν, ὡς καὶ μέγεθος συνεπινοεῖν καὶ σχῆμα καὶ χρῶμα πολλάκις, οὐ καθαρῶς τὰ νοητὰ νοοῦσι, θεοὶ δὲ ἀπηλλαγμένως τῶν αἰσθητῶν εἰλικρινῶς τε καὶ ἀμγῶς”. Trad. E. Vimercati.

⁶⁴⁷ Alcinoο mostra in questo punto un’inversione rispetto alla teoria platonica secondo la quale i rapporti fra intelletto e anima sono posti nell’esatto contrario: mentre infatti Alcinoο sostiene che l’intelletto sia migliore dell’anima (cfr. Alc. *Did.* X 164, 18-19: “Ἐπεὶ δὲ ψυχῆς νοῦς ἀμείνων”), Platone, invece, sosteneva che non si potesse dare un intelletto senza anima; cfr. Plat. *Tim.* 30b 3.5; *Soph.* 249a 4-8.

⁶⁴⁸ Cfr. Alc. *Did.* X, 164, 22-23: “αἴτιος ὑπάρχων τοῦ ἀεὶ ἐνεργεῖν τῷ νῷ τοῦ σύμπαντος οὐρανοῦ”.

(ἀκίνητος) e “agisce sul cosmo come il sole agisce sulla vista, e come l’oggetto desiderato muove il desiderio, pur restando immobile”⁶⁴⁹. Dunque, in questa stessa maniera il primo intelletto metterà in movimento l’intelletto del cielo.

In questa descrizione è inequivocabilmente presente un richiamo del libro XII della *Metafisica* di Aristotele⁶⁵⁰; allo stesso tempo Alcinoo non manca di congiungere dei motivi platonici alla descrizione del primo intelletto, come ad esempio mostra l’impiego della metafora solare, ripresa verisimilmente dal libro VI della *Repubblica*. Il terzo principio (primo secondo un ordine gerarchico discendente) descritto da Alcinoo si articola dunque in due intelletti, il primo dei quali è immobile e sommamente bello (κάλλιστος). L’oggetto intelligibile del suo pensiero è necessariamente bello tanto quanto l’intelletto che lo pensa; ciò significa dunque che il primo Dio / intelletto, in realtà, non fa che pensare se stesso, poiché non vi è nulla che sia più bello di lui. L’Idea, dunque, coincide con la stessa attività del primo intelletto⁶⁵¹.

Tale aspetto della dottrina di Alcinoo ha fatto sì che gli studiosi lo riconducessero fra i sostenitori della dottrina delle ‘idee come pensieri del dio’. Certamente quest’ultima è una teoria presente nel *Didaskalikos*, eppure, ciò che a mio avviso è maggiormente degno di nota è il fatto che le idee costituiscono sì le intellezioni del dio, ma più propriamente esse coincidono con il dio (Primo) che pensa se stesso. Reputo che l’autoreferenzialità del Primo dio risenta più della dottrina aristotelica del primo motore immobile che non di quella più tipicamente medioplatonica che vede le idee come pensieri del dio. Con ciò intendo che Alcinoo tende a riconoscere un’autonomia alle Idee rispetto al secondo intelletto, la quale è esemplificata dall’immobilità e dalla autoreferenzialità del primo intelletto, il quale, essendo supremamente bello, esercita un’attrazione intellettuale sì forte che il secondo intelletto è spinto da questo desiderio (ὄρεξις) a rivolgersi verso di lui, mettendo così in moto tutto il cielo.

Effettivamente la novità principale introdotta nel platonismo da Alcinoo è che per la prima volta nella storia del pensiero antico la dottrina medioplatonica delle

⁶⁴⁹ Cfr. Alc. *Did.* X, 164, 23-27: “ Ἐνεργεῖ δὲ ἀκίνητος, αὐτὸς ὢν εἰς τοῦτον, ὡς καὶ ὁ ἥλιος εἰς τὴν ὄρασιν, ὅταν αὐτῷ προσβλέπη, καὶ ὡς τὸ ὄρεκτὸν κινεῖ τὴν ὄρεξιν ἀκίνητον ὑπάρχον· οὕτω γὰρ δὴ καὶ οὗτος ὁ νοῦς κινήσει τὸν νοῦν τοῦ σύμπαντος οὐρανοῦ ”.

⁶⁵⁰ Cfr. Arist. *Metaph.* Α, 6, 1071b12 sgg; 7, 1072a12 sgg.

⁶⁵¹ Cfr. Alc. *Did.* X, 164, 27-31: “ Ἐπεὶ δὲ ὁ πρῶτος νοῦς κάλλιστος, δεῖ καὶ κάλλιστον αὐτῷ νοητὸν ὑποκείσθαι, οὐδὲν δὲ αὐτοῦ κάλλιον· ἑαυτὸν ἂν οὖν καὶ τὰ ἑαυτοῦ νοήματα ἀεινοοίη, καὶ αὕτη ἡ ἐνέργεια αὐτοῦ ἰδέα ὑπάρχει ”.

‘idee come pensieri del dio’ è integrata nella teoria di un dio che pensa se stesso⁶⁵². Una simile operazione non si esaurisce nel significare che le idee sono i pensieri del dio, nel senso che esse acquistano la loro identità di Idee nella misura in cui sono pensate, ma aggiunge che esse sono il frutto stesso della riflessione del dio. In altre parole, le idee non sono solamente il prodotto dell’attività pensante del dio che rivolge loro il pensiero, ma esse si identificano proprio con l’atto del dio che pensa che se stesso⁶⁵³. Ciò, dunque, non solo introduce una novità nel platonismo ma apporta anche una modifica alla stessa dottrina della ‘νόησις νοήσεως’ discussa da Aristotele nel capitolo 9 del libro XII della *Metafisica* (1074b 34)⁶⁵⁴.

Il primo intelletto o Primo dio, è eterno (αίδιος), ineffabile (ἄρρητος), perfetto (αὐτοτελής; nel senso che non ha bisogno di nulla al di fuori di sé medesimo), eternamente compiuto (ἀε[ι]λτελής)⁶⁵⁵, cioè sempre perfetto e interamente compiuto (ἀεὶ τέλειος), e, ancora, perfetto in tutti i suoi sensi di: divinità (θειότης), sostanzialità (οὐσιότης), verità (ἀλήθεια), proporzione (συμμετρία) e bene (ἀγαθόν)⁶⁵⁶. Alcinoo precisa, inoltre, che tutti questi attributi del Primo dio non devono essere considerati come separati, essi infatti appartengono al dio in maniera unitaria: ‘un unico oggetto del pensiero sotto tutti i suoi aspetti’⁶⁵⁷.

Nel capitolo X del *Didaskalikos* Alcinoo prosegue ad elencare una serie di attributi atti a descrivere il primo dio secondo la sua perfezione, bontà e verità. Ciò che maggiormente lo caratterizza è ad ogni modo la sua ineffabilità. Poiché, dunque, il dio è inesprimibile egli può essere colto solamente tramite l’intelletto.

⁶⁵² Cfr. A.-H. Armstrong, *The Background of the Doctrine that the Intelligibles are not outside of the Intellect*, in AA.VV., *Les Sources de Plotin...*, V, *op. cit.*, pp. 391-425; particul. p. 393.

⁶⁵³ Per maggiori dettagli su questo punto rimando alla discussione di A. Michalewski, *La puissance de l’intelligible...*, *op. cit.*, pp. 91-92.

⁶⁵⁴ Cfr. *Ibidem*; si vedano anche le argomentazioni di A. Kosman, *Metaphysics A 9, Divine Thought*, in M. Frede / D. Charles (eds.), *Aristotle’s Metaphysics Lambda*, Symposium Aristotelicum, Clarendon Press, Oxford 2000, pp. 307-326; in quest’ultimo contributo l’autore spiega che il pensiero divino del primo motore aristotelico non coincide con il suo proprio oggetto e ciò perché, strettamente parlando, esso non ha un oggetto. Altri interessanti contributi per una riflessione su questo tema sono presenti nello stesso volume e in Ch. Horn (ed.), *Aristotle’s Metaphysics Lambda – New Essays*, De Gruyter, Boston – Berlin 2016.

⁶⁵⁵ Il termine ‘ἀεὶλτελής’ costituisce un *hapax*; cfr. A.-J. Festugière, *La révélation d’Hermès Trismégiste*, IV..., *op. cit.* p. 97, n. 3).

⁶⁵⁶ Cfr. Alc. *Did.* X, 164, 31-34.

⁶⁵⁷ Cfr. Alc. *Did.* X, 164, 34-36: “Λέγω δὲ οὐχ ὡς χωρίζων ταῦτα, ἀλλ’ ὡς κατὰ πάντα ἐνὸς νοουμένου”.

La formula piuttosto famosa di ‘ Ἄρρητος δ' ἐστὶ καὶ νῶ μόνῳ ληπτὸς ’⁶⁵⁸ riferita al Primo dio, indica proprio il fatto che, dal momento che egli non ammette alcun tipo di determinazione, egli non può essere colto attraverso un procedimento conoscitivo razionale ma solamente attraverso l’intelletto. Ma a che cosa corrisponde quest’ultimo tipo di conoscenza?

Alcinoo, al fine di mostrare quale di tipo di conoscenza (da parte degli uomini) si addice al Primo dio, presenta in maniera sistematica tre vie che permettono di giungervi. L’esposizione di Alcinoo di queste tre modalità corrisponde alla più antica trattazione in nostro possesso della *via negationis* (o *via remotiois*), *via analogiae* e *via eminentiae*⁶⁵⁹.

La prima via, ossia la prima forma di conoscenza intelligibile, consiste in un procedimento astrattivo che nega al Primo dio ogni tipo di determinazione, sottraendogli ogni tipo di attributo⁶⁶⁰. L’astrazione (ἀφάρεσις), spiega Alcinoo, funziona come quando giungiamo a cogliere il punto per mezzo dell’astrazione sensibile: prima pensiamo il piano, poi la linea e infine il punto⁶⁶¹.

La seconda via di conoscenza del dio corrisponde a quella per analogia (ἡ κατὰ ἀναλογίαν). L’analogia è stabilita fra la conoscenza intelligibile del dio e il rapporto che intercorre fra il sole e la vista, con gli oggetti visti: il sole, infatti, non si identifica con la vista ma fa sì che le cose siano viste; lo stesso rapporto si ripresenta fra il primo intelletto e l’intellezione nell’anima e con le realtà intelligibili: ‘infatti, pur senza identificarsi con questa intellesione, egli fa sì che essa pensi e che le cose pensate siano pensate, facendo risplendere la verità intorno a loro’⁶⁶².

La terza via per la conoscenza del dio avviene secondo un procedimento di contemplazione ascensivo: dalla contemplazione della bellezza esteriore dei corpi si

⁶⁵⁸ Cfr. Alc. *Did.* X, 165, 5. Cfr. anche Plat. *Phaedr.* 247c; *Tim.* 28a.

⁶⁵⁹ Cfr. A.-J. Festugière, *La révélation d’Hermès Trismégiste*, IV..., *op. cit.* pp. 116-123; G. Invernizzi, *Il Didaskalikos di Albino...*, *op. cit.*, vol. I, pp. 45-50; J. Whittaker, *Alcinoos. Enseignement des doctrines...*, *op. cit.* comment., p. 107. In realtà le tre strade sono illustrate anche dal platonico Celso, approssimativamente contemporaneo di Alcinoo. Cfr. Cels. *apud Orig.* *Contra Cels.* 7. 42.

⁶⁶⁰ E. Vimercati, *Medioplatonici...*, *op. cit.*, p. 704.

⁶⁶¹ Cfr. Alc. *Did.* X, 165, 16-19. Il metodo conoscitivo apofatico riferito alla divinità, il quale consiste nel parlare del dio per *viam negationis*, è conosciuto anche come ‘teologia negativa’. Essa avrà di lì in poi un grandissimo seguito sia in epoca tardo-antica, sia nella teologia cristiana in epoca medioevale. In merito a questo metodo fu decisiva la trattazione offertane da Plotino (*Enn.* V 3; VI 8), rafforzata in seguito da Proclo (soprattutto nella *Teologia Platonica* e nel suo Commentario al *Parmenide*), e definitivamente stabilita da Damascio nel *De principiis*. Cfr. G. Invernizzi, *Il Didaskalikos di Albino...*, *op. cit.*, vol. I, pp. 50-53.

⁶⁶² Cfr. Alc. *Did.* X, 165, 20-26. Cfr. trad. E. Vimercati, *Medioplatonici...*, *op. cit.*, p. 630.

passa a quella dell'anima, giungendo a contemplare la bellezza delle pratiche degli uomini e quella che risiede nelle leggi, giungendo al 'vasto mare del bello', finché non si arriva a concepire il Bene in sé, 'primo amabile e desiderabile' (τὸ πρῶτον ἐραστὸν καὶ ἐφετόν). Insieme al Bene si coglie anche il dio 'per via della sua eccellenza (ὑπεροχή) nell'ambito di ciò che ha valore'⁶⁶³.

Le tre strade ammesse da Alcinoo per la conoscenza intelligibile sono descritte secondo una ripresa di temi presenti nei dialoghi platonici. Specialmente la seconda e la terza via sono il risultato del reimpiego da parte di Alcinoo della metafora solare della *Repubblica* (VI, 508b-509b) e della *scala amoris* illustrata dal discorso di Diotima nel *Simposio* platonico (210a sgg.).

Dopo l'esposizione delle tre vie conoscitive intelligibili, Alcinoo riprende a descrivere l'indeterminatezza del primo Dio, concentrandosi soprattutto sulla dimostrazione della sua incorporeità. Gli argomenti utilizzati da Alcinoo per questa descrizione sono evidentemente ripresi dalla seconda parte del *Parmenide* platonico. Alcinoo in effetti riprende alcune delle argomentazioni utilizzate da Platone nelle serie deduttive, applicandole al dio. L'operazione eseguita da Alcinoo consiste, dunque, nel sostituire all'Uno delle 'ipotesi' del *Parmenide* il Primo dio, primo principio della gerarchia ontologica del *Didaskalikos*⁶⁶⁴.

Osserviamo più nel dettaglio l'operazione eseguita da Alcinoo:

Did. X, 165, 34-37: « Dio non ha parti, perché non esiste nulla prima di lui; del resto, la parte e l'elemento costitutivo esistono prima di ciò di cui sono parte: infatti, la superficie esiste prima del corpo solido e la linea prima della superficie ». (Trad. E. Vimercati).

Parm. 137d: « <l'uno> Invece deve essere uno e non molti. — Deve.— Perciò se l'uno sarà uno, non sarà un intero, né avrà parti. — No, infatti. — Dunque, se non ha alcuna parte, non può avere né principio né fine né mezzo: perché queste cose sarebbero già sue parti ». (Trad. F. Ferrari).

Did. X, 165, 37-166, 1: « Ora, dato che non ha parti, egli dovrà essere immobile sia dal punto di vista del luogo, sia in termini di alterazione qualitativa (ἀλλοίωσις). Infatti, se si alterasse qualitativamente, ciò dipenderebbe da un intervento proprio o di qualcos'altro. Se

⁶⁶³ Cfr. Alc. *Did. X*, 165, 27-34. Cfr. trad. E. Vimercati, *Medioplatonici...*, *op. cit.*, p. 631.

⁶⁶⁴ Cfr. J. Dillon, *Alcinous...*, *op. cit.*, comment. pp. 110-111; E. di Stefano, *Il Parmenide di Platone e il Didaskalikos di Alcinoo*, in M. Barbanti / F. Romano, *Il Parmenide di Platone...*, *op. cit.*, pp. 185-195.

subisse alterazione ad opera di qualcos'altro, questo sarebbe più forte di lui; se invece si alterasse per intervento proprio, muterebbe o in peggio, o in meglio, ma entrambi i casi sono assurdi. Da tutte queste considerazioni appare altresì chiaro che dio è incorporeo[...] ». (Trad. E. Vimercati).

Parm. 137e6-138b6: « Perciò <l'uno> non è né rettilineo né circolare visto che non ha parti. — Giusto. E se è tale quale è stato descritto, non sarò allora in nessun luogo, perché non può essere né in altro né in se stesso. — Come mai? — Perché se fosse in altro, verrebbe incluso, credo, da ciò in cui si trova, e sarebbe in molti punti in contatto con esso in molti luoghi. Ma dal momento che è uno, privo di parti e non partecipa della figura circolare, è impossibile che sia in contatto circolarmente in molti punti. — Impossibile. — Invece se fosse in se stesso, ciò che lo include in sé altro non sarebbe che se stesso, visto che si trova in se stesso. [...] Dunque l'uno non è in nessun luogo, visto che non è in sé né in altro. — Non è in nessun luogo. (Trad. F. Ferrari).

Parm. 138 b7-c3: « Vedi se, essendo così (*scil.* privo di parti), è possibile che sia in quiete o in movimento. — Perché no? — Perché se si muovesse, o si sposterebbe o subirebbe alterazione. Sono questi infatti, gli unici tipi di movimento. — Sì. — Se l'uno subisse un'alterazione rispetto a se stesso, sarebbe impossibile, credo, che esso continui ad essere uno. — Impossibile. — Dunque non si muove per alterazione ». (Trad. F. Ferrari).

Dagli accostamenti dei passi del *Didaskalikos* con quelli del *Parmenide* risulta piuttosto chiaramente che la descrizione dell'incorporeità del primo dio in Alcinoos si avvale delle medesime argomentazioni atte a dimostrare l'incorporeità dell'uno nella prima serie di deduzioni del *Parmenide* platonico.

Le somiglianze fra il *Didaskalikos* e il *Parmenide* sono, peraltro, plausibilmente riscontrabili anche prendendo in considerazione altri passi⁶⁶⁵. A tal proposito, segnalo che Alcinoos giunge alla 'teologia negativa', che coincide con la prima delle tre forme di conoscenza noetica da lui ammesse, attraverso la negazione di una serie di predicati e di coppie di opposti alla natura divina che echeggiano i gruppi di predicati tramite i quali è discussa l'ipotesi dell'uno che è (e dell'uno che non è nel *Parmenide*). Tutte le ἀφαιρέσεις di cui parla Alcinoos mostrano che il *Parmenide*, e specialmente la prima serie di deduzioni della seconda parte del

⁶⁶⁵ Per quali si vedano anche i collegamenti in G. Invernizzi, *Il Didaskalikos di Albino...*, *op. cit.*, Vol. II, pp. 130-134.

dialogo, era interpretata e utilizzata come prova della descrizione negativa del primo principio⁶⁶⁶.

Sul fatto che Alcinoo conoscesse il *Parmenide* non vi sono dubbi, come mostrano gli argomenti presenti sopra e come ho argomentato nel primo capitolo a proposito della trattazione capitolo VI del *Didaskalikos*.

Ad ogni modo, il capitolo X del *Didaskalikos* mostra che Alcinoo nel II secolo d.C. avesse letto il *Parmenide* e che questo dialogo si prestava ad essere impiegato in maniera variegata, sia come dialogo 'logico', sia come un repertorio di nozioni e di dimostrazioni utilizzabili per dimostrare lo statuto trascendente della divinità, dunque in ambito teologico.

Non sempre gli studiosi hanno dato la giusta importanza al ruolo che il *Parmenide* ha rivestito in Alcinoo, seppur il *Didaskalikos* — come è stato detto sopra — costituisce uno di quei rari esempi di autori medioplatonici che vi fanno riferimento in maniera esplicita. La ripresa del *Parmenide* da parte di Alcinoo è infatti determinante per la modalità di conoscenza negativa che Alcinoo tematizza per il Primo dio. Mentre i riferimenti alla *Repubblica* e al *Simposio*, rispettivamente riferiti alla seconda e alla terza modalità della conoscenza noetica, hanno costituito praticamente un'ovvietà negli studi dedicati a questo tema, per quanto riguarda la 'teologia negativa' il rimando al *Parmenide* risulta se non assente, in qualche misura appena accennato. Fanno eccezione a questa modalità, oltre che gli studi già segnalati, quello di Festugière, il quale obiettivamente non manca di sottolineare il parallelo presente fra il *Parmenide* e il decimo capitolo del *Didaskalikos* di Alcinoo⁶⁶⁷.

A buon ragione, dunque, Alcinoo può essere inserito fra quei filosofi di epoca medioplatonica che si sono serviti di un'interpretazione teologica della seconda parte del *Parmenide*, precisando comunque, che più che un'interpretazione 'teologica' quella di Alcinoo si concretizza come una ripresa delle argomentazioni logico-formali presenti nel *Parmenide* e un adattamento di esse al tema della teologia. In linea di massima tale operazione necessita comunque di un'interpretazione ontologica dell'uno delle serie deduttive del *Parmenide*, a sua volta 'ricamata' del contenuto

⁶⁶⁶ Cfr. E. di Stefano, *Il Parmenide di Platone...*, *op. cit.*, pp. 190-193.

⁶⁶⁷ Cfr. A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, IV..., *op. cit.*, particol. pp. 97-102 e *passim*.

teologico imprescindibile allorché il discorso si occupa proprio di definire il Primo dio, come accade precisamente nel X capitolo del *Didaskalikos*⁶⁶⁸.

§ 3.3 L' Anonimo Commentario al *Parmenide*'.

Nel 1873 B. Peyron e W. Studemund ritrovarono in un evangelario di Bobbio, a sua volta conservato nella Biblioteca Universitaria Nazionale di Torino, alcuni fogli di uno scritto anonimo, in forma di palinsesto. Tale palinsesto conteneva alcuni frammenti di un testo che si individuò essere un commento al *Parmenide* di Platone. Peyron operò una parziale trascrizione di quanto contenuto nel palinsesto, curandone un'edizione e ipotizzando che lo scritto risalisse al V secolo⁶⁶⁹. Appoggiandosi sulle ricerche di Peyron, W. Kroll nel 1892 pubblicò la prima edizione critica del testo anonimo (esattamente dei fogli 64, 67 e 90-94 dell'evangelario)⁶⁷⁰ proponendo di attribuire il commento a un autore successivo a Giamblico e anteriore a Siriano. L'edizione di Kroll si rivelò provvidenziale in quanto il manoscritto originale perì durante un incendio avvenuto nella biblioteca di Torino nel 1904. Attualmente disponiamo, dunque, del testo edito da Kroll che consta di quattordici pagine che, a loro volta, contengono sei frammenti del Commento. Alla prima edizione dell'anonimo commentario ne sono seguite le due più recenti ad opera di Pierre Hadot⁶⁷¹ nel 1968, e di Alessandro Linguiti nel 1995⁶⁷².

Nelle pagine che seguiranno si tratteranno i temi presenti nei vari frammenti e, laddove lo si riterrà opportuno, si discuteranno in maniera più dettagliata alcuni significativi passi di tali frammenti. Fatto ciò, si valuterà la questione della paternità del Commentario Anonimo, prendendo in considerazione soprattutto le tesi di Pierre

⁶⁶⁸ Per una efficace sintesi di tutto il *Didaskalikos* rimando a F. Becchi, *Il Didaskalikos di Alcinoos*, in «Prometheus», 19 (1993), pp. 235-252.

⁶⁶⁹ Cfr. B. Peyron, *Notizia d'un antico evangelario bobbiese che in alcuni fogli palimpsesti contiene frammenti d'un greco trattato di filosofia*, in «Rivista di filologia», 1 (1873), pp. 53-71.

⁶⁷⁰ Cfr. W. Kroll, *Ein neuplatonischer Parmenidescommentar in einem Turiner Palimpsest*, in «Rheinisches Museum», 47 (1892), pp. 599-627.

⁶⁷¹ Cfr. P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, *op. cit.*

⁶⁷² Cfr. A. Linguiti, *Commentarium in Platonis «Parmenidem»*, *op. cit.*

Hadot⁶⁷³, il quale, sulla base di una serie di argomenti filosofici e filologici, riconosce la paternità porfiriana dello scritto⁶⁷⁴, e quella di G. Bechtle⁶⁷⁵, il quale, invece, ne ipotizza una datazione medioplatonica. Si riporteranno in maniera sintetica le argomentazioni tramite le quali i due studiosi sono giunti a formulare le rispettive ipotesi, proponendo una ricognizione d'insieme dei loro punti focali e offrendone, infine, una personale valutazione. Ad ogni modo è possibile constatare sin da ora che, pur reputando le argomentazioni di G. Bechtle utili per una più approfondita comprensione del medioplatonismo⁶⁷⁶, non si accoglierà la sua ipotesi essendo invece persuasi dalle analisi di P. Hadot. Pur accentuando quest'ultima ipotesi si seguirà il più moderato atteggiamento di A. Linguisti il quale conviene nel riconoscere che il Commentario Anonimo sia di compilazione neoplatonica ma mostra delle riserve nell'accettare la proposta di riconoscervi Porfirio come autore.

Essendo il commentario al *Parmenide* uno scritto anonimo e trattando, per l'appunto, del *Parmenide* di Platone, si è reputato importante inserire in questo studio una sezione che lo riguardasse. Effettivamente, il fatto che la sua collocazione temporale sia incerta, e il fatto che gli studiosi abbiano discusso, fra le altre ipotesi cronologiche, anche una sua possibile collocazione in epoca medioplatonica, ha fatto sì che, a maggior ragione, si sia reputato importante inserire una sezione che riguardasse l'Anonimo Commentario al *Parmenide*. Il fatto che l'Anonimo Commentario figure in questo studio fra le 'interpretazioni teologiche' del *Parmenide*, deriva dall'aver preso in considerazione la peculiare teoria dell'uno esibita nel testo (che presenta l'Uno come principio divino, assolutamente primo e semplice, e del tutto inconoscibile da parte degli uomini). Questa concezione dell'Uno risulta dall'interpretazione della prima serie di deduzioni logiche del *Parmenide* di Platone. Vedremo meglio più avanti in che maniera questa teoria è profilata.

Il testo di cui disponiamo coincide con una di commento, con varie lacune, a *Parmenide* 137a-143a. In sostanza, abbiamo un commento che inizia da poco prima della trattazione della prima deduzione logica e che culmina nel mezzo delle

⁶⁷³ Cfr. P. Hadot, *Fragments d'un commentaire sur le Parménide*, «Revue des études grecques», LXXIV (1961), pp. 410-438; e Id., *Porphyre et Victorinus*, *op. cit.*

⁶⁷⁴ Più recentemente, si è espresso in questa direzione anche M. Zambon, *Porphyre et le moyen-platonisme*, *op. cit.*, particul. pp. 31-45.

⁶⁷⁵ Cfr. G. Bechtle, *The Anonymous Commentary...*, *op. cit.*

⁶⁷⁶ *Ivi*, particul. pp. 67-117.

argomentazioni che costituiscono la seconda serie deduttiva. Ad ogni modo, nonostante disponiamo solamente di una porzione del testo, è sicuramente plausibile ammettere che l'anonimo autore⁶⁷⁷ avesse commentato il dialogo platonico per intero.

Il primo frammento si rapporta con molta probabilità a *Parmenide* 136a-137c, in cui sono gettate le basi metodologiche della procedura che sarà seguita durante l'esercizio dialettico. Questa parte del *Parmenide*, infatti, si apre con la dichiarazione di Parmenide di dover esaminare le conseguenze che derivano da un'ipotesi, non solo nel caso in cui ciascuna cosa ipotizzata sia, ma anche nel caso in cui viene ipotizzato che questa stessa cosa non sia⁶⁷⁸. Parmenide, inoltre, propone la possibilità di prendere come esempio l'ipotesi precedentemente avanzata da Zenone: 'se i molti sono', in modo tale da analizzarla in relazione ai molti e in relazione all'uno e, procedendo alla stessa maniera, di considerare la stessa ipotesi all'inverso, ammettendo cioè che 'i molti non sono'.

Prima di entrare nel cuore dell'esercizio dialettico, in questa porzione del dialogo platonico, sono preannunciate delle 'categorie' tramite le quali è necessario che le ipotesi siano analizzate; queste 'categorie' (o più semplicemente, 'determinazioni'), saranno le medesime che verranno utilizzate poi nel corso dello svolgimento dell'esercizio, ovvero quelle della somiglianza, della dissimiglianza, di quiete, movimento, generazione, corruzione⁶⁷⁹. La finalità dell'esercizio, svolto attraverso l'applicazione del metodo delineato da Parmenide, è di 'vedere con chiarezza il vero' (διόψεσθαι τὸ ἀληθές; *Parm.* 136c5).

Il primo frammento del commentario (*fol.* I-II) si occupa sostanzialmente di discutere l'appropriatezza della denominazione di 'Uno' applicata al Dio⁶⁸⁰. Poiché il Dio è superiore a tutto, è indicibile (ἄρρητος) e innominabile (ἀκατονόμαστος)⁶⁸¹, la nozione di Uno si adatta bene ad indicare la sua natura. Tale nozione, però, non gli

⁶⁷⁷ Continuerò a riferire l'autore del commentario al *Parmenide* come 'anonimo', nonostante — come ho già esplicitato — io sia sufficientemente convinta dalla proposta di P. Hadot di poter riconoscere in Porfirio (benché, probabilmente, sarebbe meglio parlare di un 'porfiriano') l'autore dello scritto.

⁶⁷⁸ Cfr. Plat. *Parm.* 135e9-136a2.

⁶⁷⁹ Cfr. Plat. *Parm.* 136a4-b2.

⁶⁸⁰ Cfr. P. Hadot, *Fragments d'un commentaire...*, art. cit., p. 411.

⁶⁸¹ Cfr. A. Linguisti, *Commentarium in Platonis «Parmenidem»*, op. cit., pp. 136-137. Per l'uso congiunto dei due termini 'ἄρρητος' e 'ἀκατονόμαστος', cfr. Procl. in *Tim.* I 313, 26-28; Phil. Alex. *De somn.* I 11; Orig. *Princ.* IV. 4, 1, p. 349, 20-21 Koetschau. Cfr. J. Whittaker, *APPHTOS KAI AKATONOMASTOS*, art. cit.

spetta a causa di una carenza della sua natura (οὐ διὰ παρέλλειψιν τῆς φύς[εως] αὐτοῦ τυγχάνει ὡς ἡ τοῦ ἐνὸς ἔννοια). Infatti, tale nozione, secondo il commentatore, risulta adeguata perché ‘allontana da lui ogni pluralità, composizione e varietà; permette di concepire che l’Uno è semplice, che prima di lui non vi è nulla e che esso è in qualche modo principio delle altre cose’⁶⁸². La prima parte dell’anonimo commentario al *Parmenide* si concentra, dunque, nel dimostrare che l’appellativo di ‘Uno’ si addice al Dio, precisandone in che misura tale nozione risulta essergli calzante.

Il Dio, dunque, può essere detto Uno ma non — precisa il commentatore — alla maniera che sarebbe propria di Speusippo, il quale avrebbe definito l’Uno come il ‘massimamente piccolo’ (τὸ πάνυ μικρόν)⁶⁸³, ‘bensì per la condizione di assoluta differenza di questa ipostasi inconcepibile (ἀνεπινοήτος ὑπόστασις⁶⁸⁴), la quale non è con pluralità (μήτε μετὰ πλήθους), né con attività (μήτε μετ’ ἐνεργείας), né con intellesione (μήτε μετὰ νοήσεως), né con semplicità (μήτε μετὰ ἀπλότητος), né con altra delle nozioni posteriori (μήτε μετ’ ἄλλης τῶν ἐπιγιγνομένων ἐννοιῶν), per il fatto di essere e di essere concepita come superiore a tutte loro; o forse proprio a causa di una certa piccolezza, che sfugge al nostro pensiero (διαφευγούσης) per la sua pochezza’⁶⁸⁵.

Al di là della menzione a Speusippo, cui il commentatore ricorre al fine di mostrare un esempio di come tale uno non debba essere inteso, ciò che maggiormente caratterizza la concezione che il commentatore vuole promuovere è la totale impossibilità di conoscere l’ipostasi dell’Uno. È, dunque, a questa condizione di

⁶⁸² Cfr. Anon. *In Parm.*, I. 6-10: “ἰκανῶς γὰρ ἀφίστησιν ἀπ’ αὐτοῦ πᾶν πλήθος καὶ σύνθεσιν καὶ ποικιλίαν καὶ τὸ ἀπλοῦν ἐννοεῖν δίδωσι καὶ τὸ μηδὲν πρὸ αὐτοῦ καὶ τὸ ἀρχὴν εἶναι τῶν ἄλλων τὸ ἓν πως”. Trad. A. Linguiti.

⁶⁸³ Cfr. Speus. fr. 61 Isnardi Parente. Cfr. anche la testimonianza di Damascio su Speusippo (= fr. 60 Isnardi Parente). Per ulteriori chiarimenti su come bisogna intendere tale riferimento, rimando *supra* alla sezione su Speusippo.

⁶⁸⁴ Il termine ὑπόστασις qui è utilizzato nel suo senso tecnico di ‘ipostasi inconcepibile’ e dunque come sinonimo di ‘Dio’ e di ‘Uno’. Cfr. anche Anon. *In Parm.* IV. 12-15 (dove il termine, invece, è utilizzato nel senso più ampio di ‘realtà, o piano della realtà’; cfr. A. Linguiti, *Commentarium in Platonis «Parmenidem»*, *op. cit.*, p. 153.

⁶⁸⁵ Cfr. Anon. *In Parm.* I. 32-II. 4: “διὰ δὲ τὸ ἄγαν ἐξηλλαγμένον τῆς ἀνεπινοήτου ὑποστάσεως, ἢ μήτε μετὰ πλήθους μήτε μετ’ ἐνεργείας μήτε μετὰ νοήσεως μήτε μετὰ ἀπλότητος μήτε μετ’ ἄλλης τῶν ἐπιγιγνομένων ἐννοιῶν διὰ τὸ ὑπέροτρον αὐτῶν εἶναι καὶ πάντων ἐνθυμείσθαι ἢ που γε διὰ μικρότητός τινος διαφευγούσης ἡμῶν δι’ ὀλιγότητα τὴν ἐπίνοιαν”. Trad. A. Linguiti.

superessenzialità divina che l'Uno e la sua piccolezza devono essere connessi, ed è in questa — più neutra — accezione che l'uno 'come minimo' deve essere inteso⁶⁸⁶.

La dottrina appena descritta si riallaccia alla generale volontà del commentatore di spiegare il Dio, principio primo, attraverso l'indicibilità che primariamente lo caratterizza. La dottrina della 'teologia negativa', in effetti, rappresenta uno dei punti fondamentali dell' *Anonimo Commentario al Parmenide*. Tale dottrina, del resto, profilata contestualmente al commento del *Parmenide*, rivela esplicitamente come essa derivi dalle argomentazioni della seconda parte del dialogo platonico e, precisamente, dalle conseguenze cui si perviene analizzando 'l'uno che è' in relazione a se stesso (nonostante questo passo del commentario non si riferisca precisamente ai passi del *Parmenide* che esplicitano tali conclusioni; il commentatore si avvale qui di argomentazioni che verranno ampliate in seguito, anticipando, in parte, alcuni contenuti che verranno ripresi nel corso del commento alla prima serie deduttiva del *Parmenide*). Possiamo infatti constatare che la prima serie di argomentazioni dell'esercizio dialettico del *Parmenide*, dopo esser giunta alla conclusione che l' 'uno che è', analizzato in relazione a sé, 'non è uno e neppure è' (τὸ ἐν οὔτε ἓν ἐστὶν οὔτε ἕστιν)⁶⁸⁷, aggiunge, come precisazione di tale risultato, che 'esso (*scil.* l'uno) non può avere né nome (ὄνομα) né definizione (λόγος), e non può essere oggetto di conoscenza (ἐπιστήμη), sensazione (αἴσθησις) e opinione (δόξα) [...], non può perciò (*sott.* esso) venire nominato, definito, opinato e conosciuto, e nessuna delle cose che sono ha sensazione di esso'⁶⁸⁸.

L'anonimo commentatore, dunque, dichiara che il metodo negativo, o apofatico, è l'unico adatto ad esprimere il Dio. Egli afferma la necessità, relativa all'Uno, di dover 'togliere tutto' e di 'non aggiungere nulla' (Πάντα οὖν αἶρειν δεῖ

⁶⁸⁶ Cfr. P. Hadot, *Porphyre et Victorinus, op. cit.*, I, pp. 96-102 (nelle quali l'autore discute della ripresa da parte di Porfirio [autore del commentario al *Parmenide* secondo Hadot] della triade divina degli *Oracoli Caldaici*); II, pp. 113-116; A. Linguiti, *Commentarium in Platonis «Parmenidem», op. cit.*, p. 139. La dottrina dell'infinita potenza dell'uno rispecchia una dottrina tipicamente neoplatonica risalente principalmente a Plotino; cfr. Plot. *Enn.* III 8, 10.1; IV 3, 8.35 sgg.; IV 8, 6, 11 sgg.; V 1, 7, 9-10; V 3, 15, 32-33; V 4, 1, 36; V 7, 1.25-26; 3.20-23; VI 9, 5. 36; 6.10-12; Procl. *in Parm.* VI 1118, 19.

⁶⁸⁷ Cfr. Plat. *Parm.* 141e12.

⁶⁸⁸ Cfr. Plat. *Parm.* 142a1-6: "Ὁ δὲ μὴ ἔστι, τούτῳ τῷ μὴ ὄντι εἴη ἂν τι αὐτῷ ἢ αὐτοῦ; { - } Καὶ πῶς; { - } Οὐδ' ἄρα ὄνομα ἔστιν αὐτῷ οὐδὲ λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη οὐδὲ αἴσθησις οὐδὲ δόξα. { - } Οὐ φαίνεται. { - } Οὐδ' ὀνομάζεται ἄρα οὐδὲ λέγεται οὐδὲ δοξάζεται οὐδὲ γινώσκειται, οὐδέ τι τῶν ὄντων αὐτοῦ αἰσθάνεται. { - } Οὐκ ἔοικεν." Trad. F. Ferrari.

καὶ μηδὲν προσθεῖναι)⁶⁸⁹. La negazione di ogni tipo di determinazione, però, non significa — precisa l'autore — che bisogna porre l'Uno come ciò che non è, ma piuttosto che è necessario porre attenzione su tutte le cose che derivano da lui, in modo tale da riconoscere che lui 'non è né uno né pluralità' (οὔτε ἓν οὔτε πλῆθος), 'è causa della loro pluralità e del loro essere ma sovrastanziale rispetto a tutte le cose che sono tramite lui'. In questo modo, l'Uno, cioè il Dio 'è superiore non solo alla nozione di pluralità, ma anche a quella dell'uno; tramite lui infatti sono sia l'Uno che la Monade'⁶⁹⁰. Nel primo frammento dell' 'anonimo commentario' troviamo, dunque, la negazione degli attributi contraddittori di unità e molteplicità che ha origine nel *Parmenide* (137c sgg.). In questo caso si tratta di una *via oppositionis*⁶⁹¹, che compare spesso negli autori neoplatonici a cominciare da Plotino⁶⁹² e che si congiunge alla teologia negativa che caratterizza la conoscenza dell'Uno da parte degli uomini. Effettivamente, dell'Uno non si può affermare né negare qualsiasi attributo; agli uomini non resta che permanere 'in una comprensione non comprensiva' (ἐν ἀκαταλήπτῳ καταλήψει) e in un 'pensiero che non pensa nulla' (μηδὲν ἐννοούση νοήσει)⁶⁹³.

Dopo aver stabilito la incomprendibilità e la totale impossibilità di poter fornire una definizione o una rappresentazione dell'Uno da parte degli uomini,

⁶⁸⁹ In questo passo è esplicitato il precetto fondamentale della 'teologia negativa' neoplatonica che prescrive di la sottrarre (ἀφαιρεῖν) qualsiasi attributo all'Uno e, allo stesso tempo, di non aggiungervi nulla. Cfr. Anon. *In Parm.* II. 4-5. Per un approfondimento, specialmente in relazione al *Parmenide* platonico, si vedano: A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, IV..., *op. cit.*, pp. 79-140; H.-D. Saffrey / L.-G. Westerink, *L'exégèse des hypothèses du Parménide*, saggio introduttivo a Id., *Proclus. Théologie Platonicienne...*, *op. cit.* vol. I, pp. LXXX-LXXXIX; vol. II, pp. 98-99; H.-D. Saffrey, *La théologie platonicienne de Proclus fruit de l'exégèse du Parménide*, in «Revue de théologie et de philosophie», 116 (1984), pp. 1-12; A. Linguiti, *Commentarium in Platonis «Parmenidem»*, *op. cit.*, p. 140-141; C. Steel, *Le Parménide est-il le fondement de la Théologie platonicienne?*, in A.-Ph. Segonds / C. Steel (éd.), *Proclus et la 'Théologie Platonicienne'. Actes du Colloque international de Louvain (13-16 mai 1998). En l'honneur de H.D. Saffrey et L.G. Westerink*, Leuven University Press, Paris 2000, pp. 373-398; R. Chiaradonna, *Proclus et la théologie platonicienne*, in «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 85 (2001/2), pp. 287-298.

⁶⁹⁰ Cfr. Anon. *In Parm.* II. 4-14: “ Πάντα οὖν αἶρειν δεῖ καὶ μηδὲν προσθεῖναι, πάντα δὲ αἶρειν οὐκ ἐν τῷ ἐκπίπτειν εἰς τὸ μηδαμῆ μηδαμῶς ὄν, ἐν δὲ τῷ ἔχεσθαι μὲν καὶ νοεῖν πάντα τὰ παρ' αὐτοῦ καὶ δι' αὐτόν, ἡγεῖσθαι <δὲ> ὅτι αἴτιος μὲν αὐτὸς καὶ τοῦ πλήθους καὶ τοῦ εἶναι αὐτῶν, αὐτὸς δὲ οὔτε ἓν οὔτε πλῆθος, ἀλλὰ πάντων ὑπερούσιος τῶν δι' αὐτόν ὄντων· ὥστε οὐ πλῆθος μόνου ὑπεράνω, ἀλλὰ καὶ τῆς τοῦ ἑνὸς ἐπινοίας· δι' αὐτόν γὰρ καὶ τὸ ἓν καὶ μονάς. Trad. A. Linguiti. Cfr. P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, *op. cit.*, II, p. 116; A. Linguiti, *Commentarium in Platonis «Parmenidem»*, *op. cit.*, pp. 139-144. Per la menzione di Uno e Monade, cfr. L. Brisson / A. Charles / J. Pépin / H.-D. Saffrey, A.-Ph. Segonds (éd), *Plotin. Traité sur les nombres (Énéade VI 6 [34])*, Vrin, Paris 1980, p. 175.

⁶⁹¹ Cfr. P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, *op. cit.*, I, pp. 128-129, 282 n. 5.

⁶⁹² Cfr. Plot. *Enn.* V 5, 10, 16-17; III 9, 7, 1-2; VI 9, 3, 42-49; Porph. *Sent.* 38, p. 46, 10-11 (Lamberz); Procl. *in Parm.* VI 1076, 35-36 (Klibansky-Labowsky = 518, 77-78 Steel).

⁶⁹³ Cfr. Anon. *In Parm.* II. 16-17.

l'anonimo commentatore inserisce una breve sezione di argomenti (che si connette a un'altra serie presente nel frammento VI) volti a offrire una descrizione della cosiddetta *unio mystica*⁶⁹⁴. Hadot riconosce, in questo passo, una vera e propria descrizione dell'estasi, concepita alla maniera porfiriana, cioè come un avvenimento cui si potrà giungere 'una qualche volta' (ποτε), riecheggiando il racconto di Porfirio relativo alla vita di Plotino⁶⁹⁵.

L'autore anonimo, a tal proposito, afferma che grazie all'esercizio di permanenza nello stato di non comprensione dell'Uno, potrà un giorno capitare di arrestarsi nell'indicibile prenozione (τὴν αὐτοῦ ἄρρητον προ{ς}έννοιαν⁶⁹⁶) di esso, 'quella che se lo rappresenta tramite il silenzio' (σιγή⁶⁹⁷); un silenzio, questo, che colui il quale lo esercita neppure è consapevole di star sperando, non comprendendo nemmeno di star tacendo: 'senza insomma sapere alcunché, ma essendo invece soltanto l'immagine dell'Indicibile, poiché essa è, in modo indicibile, l'Indicibile, non però in quanto lo conosce'. Il commentatore ammette di dover operare uno sforzo dell'immaginazione al fine di comprendere ciò che egli stesso riesce a malapena ad esprimere su questo argomento, confermando, ad ogni modo, che dell'Uno (dell'oggetto amato, τοῦ ἐρανοῦ) non possediamo alcun sapere, ma che 'una qualche volta <lo> conosceremo'⁶⁹⁸. Il procedimento di unione mistica si profila, dunque, come un processo di purificazione che è primariamente etico e conseguentemente conoscitivo: a causa della strutturale impossibilità da parte degli uomini di giungere alla conoscenza dell'Uno, occorrerà che ci si distacchi (come

⁶⁹⁴ A. Linguiti, *Commentarium in Platonis «Parmenidem»*, op. cit., pp. 143-144.

⁶⁹⁵ Cfr. Porph. *Vit. Plot.* 23, 12. Cfr. P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, op. cit., II, p. 116.

⁶⁹⁶ Possiamo rintracciare in Porfirio l'utilizzo del termine 'προενοοῦμεν' nella stessa accezione di 'precomprensione'. Cfr. Porph. *Sent.* 26, 2 (Lambertz). Cfr. anche Mar. Vict. *adv. Ar.* IV 19, 15: *praeintelligentia*; I 33, 12: *praenoscentia*. Cfr. anche P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, op. cit., II, p. 117. Sulla differenza fra il concetto di 'prenozione', come riscontrabile nel commentario anonimo al *Parmenide*, e la concezione plotiniana dell'estasi 'quale identità provata dall'anima nella sua unione al principio' (Plot. *Enn.* VI 7, 34, 12-14; VI 9, 10, 20 sgg.), cfr. A. Linguiti, *Commentarium in Platonis «Parmenidem»*, op. cit., p. 144.

⁶⁹⁷ Sul tema del silenzio nel neoplatonismo si veda W. Beierwaltes, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt am Main 1965, 1979² (trad. it. W. Beierwaltes, *Proclo. I fondamenti della sua metafisica*, Introduzione di G. Reale. Traduzione di N. Scotti, Vita e Pensiero, Milano 1988, 1990²).

⁶⁹⁸ Cfr. Anon. *In Parm.* II. 17-31: "ἀφ' ἧς μελέτης συμβήσεται σοί ποτε καὶ ἀποστάντι τῶν δι' αὐτὸν ὑπο<στάν>των τῆς νοήσεως στήναι ἐπὶ τὴν αὐτοῦ ἄρρητον προ{ς}έννοιαν τὴν ἐνεικονιζομένην αὐτὸν διὰ σιγῆς οὐδὲ ὅτι σιγᾷ γινώσκουσιν οὐδὲ ὅτι ἐνεικονίζεται αὐτὸν παρακολουθοῦσαν οὐδέ τι καθάπαξ εἰδυῖαν, ἀλλ' οὐσαν μόνον εἰκόνα ἀρρήτου τὸ ἄρρητον ἀρρήτως οὐσαν, ἀλλ' οὐχ ὡς γινώσκουσιν, εἴ μοι ὡς χωρῶ λέγειν δύναται κἂν φανταστικῶς παρακολουθῆσαι. Ἀλλὰ ἴλεω μὲν γενοίμεθα αὐτοὶ αὐτοῖς δι' ἐκείνου, ἵνα πρὸς τὸν ἐνθουσιασμόν τραπέντες τοῦ ἐρανοῦ, ὃ οὐκ ἴσμεν ἀλλὰ γνωσόμεθα ποτε, αὐτὸ χωρῆσαι τι <τὸ> ἄγνωστον ἄξιοι γενοίμεθα". Trad. A. Linguiti.

indica l'uso del verbo 'ἀφίστημι') dalle nozioni che sono relative ai 'prodotti' dell'Uno, arrestandosi e permanendo nel silenzio, tramite l'esercizio del quale si potrà giungere, una qualche volta, a cogliere l'Indicibile⁶⁹⁹.

Questa sezione del commento al *Parmenide* si situa in continuità con il testo del dialogo platonico: in particolare, esso identifica nella presentazione dell'esercizio dialettico una conferma della necessità di seguire un rigoroso procedimento. Esso consiste in un vero e proprio esercizio che ha lo scopo di giungere alla conoscenza dell'Uno, laddove, parallelamente, nel *Parmenide*, la γυμνασία costituiva un metodo sul quale esercitarsi al fine di giungere alla conoscenza del vero, o che, quantomeno, avrebbe condotto il giovane Aristotele ad acquisire una metodologia adatta a tale scopo. A tal proposito, l'anonimo commentatore si riferisce alla modalità non conoscitiva nella quale bisogna permanere al fine di giungere — paradossalmente — alla conoscenza dell'Uno proprio come a un esercizio (μελέτη). Il primo frammento, inoltre, si chiude riportando l'attenzione sui 'modi dell'esercitazione' (τοὺς τρόπους τῆς γυμνασίας) sui quali Platone sarebbe ritornato per dare avvio all'esercizio dialettico⁷⁰⁰. Il passo si riferisce al τρόπος τῆς γυμνασίας, discusso nel *Parmenide* (135d6) dall'anziano Eleate allo scopo di introdurre in maniera adeguata l'esercizio proposto al giovane Aristotele; tale attività più avanti, nel *Parmenide*, sarà definita come un 'gioco laborioso (πραγματειώδη παιδιὰν παίζειν), 'che dai molti viene definita chiacchiera' (καλουμένης ὑπὸ τῶν πολλῶν ἀδολεσχίας)⁷⁰¹.

Il secondo frammento dell'Anonimo Commentario al *Parmenide* (fol. III-VI) si sviluppa a partire dai passi 139c-140b del dialogo platonico e analizza le relazioni di identità/diversità e di somiglianza/dissimiglianza in rapporto al Dio.

Innanzitutto il Dio è descritto come diverso dall'Intelletto (ἌϞ' οὖν ἀνόμοιος ὁ θεὸς τῷ νῶ καὶ ἕτερος;) ⁷⁰². Egli non si profila in questa maniera per partecipazione alla differenza poiché tale partecipazione presupporrebbe una differenza fra uno e essere (argomento che nel *Parmenide* sarà discusso nella seconda

⁶⁹⁹ Cfr. A. Linguiti, *Commentarium in Platonis «Parmenidem»*, op. cit., pp. 143-144.

⁷⁰⁰ Cfr. Anon. *In Parm.* II. 32-35; A. Linguiti, *Commentarium in Platonis «Parmenidem»*, op. cit., p. 74.

⁷⁰¹ Cfr. Plat. *Parm.* 135d-e.

⁷⁰² Cfr. Anon. *In Parm.* III. 1-2. Secondo Hadot questa diversità dall'Intelletto presuppone evidentemente il sistema plotiniano delle ipostasi; cfr. P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, op. cit., I, p. 119. Cfr. anche Plot. *Enn.* V 1. 6. 53.

deduzione logica nella quale si indagano, appunto, le conclusioni che derivano dal porre l'uno che è in relazione agli altri). A questo livello, invece, cioè relativamente al commento della prima 'ipotesi' del *Parmenide*, l'Uno possiede una superiorità che è incommensurabile nei confronti di ogni cosa (τὴν ἀσύμβλητον ἔχων ὑπεροχὴν πρὸς πᾶν)⁷⁰³ che sussiste tramite da lui e tramite lui. L'Uno non possiede alcun tipo di differenza e, pertanto, ogni tipo di caratterizzazione che gli attribuiamo rappresenta solamente un'operazione umana: sono gli uomini a conferirgli indebitamente stati e rapporti che riguardano esclusivamente la natura umana e che non possono assolutamente essere propri del Dio. In verità, infatti, 'in rapporto al Dio, è rifiutata ogni differenza, identità, somiglianza e dissomiglianza, essendo lui sempre irrelato rispetto alle cose dopo di lui'⁷⁰⁴.

Nella parte centrale del secondo frammento, il commentatore discute l'argomento della conoscenza divina, analizzata dal punto di vista del Dio⁷⁰⁵. In questa sezione del commento troviamo una serie di argomentazioni atte a dimostrare l'estraneità dalla conoscenza da parte del Dio e, allo stesso tempo, l'impossibilità di attribuire al Dio l'ignoranza, per il fatto che egli supera questa stessa alternativa fra conoscenza e ignoranza. Il Dio infatti non mostra di possedere 'la differenza e diade' — propria del genere umano — fra conoscenza e oggetto conosciuto (Αὕτη ἐστὶν ἡ γνῶσις ἢ [θεο]ῦ οὐχ ἑτερότητα ἐμφαίνουσα καὶ δυάδα, ἐπίνοιάν <τε> <γ>νώσεως καὶ γιγνωσκομένου). La conoscenza del Dio è allora definita come 'una conoscenza che è proprio lui stesso' (ἀλλ' αὐτὸ τοῦ[το γνῶσις ο]ῦσα [V. 34]). La conoscenza del Dio è dunque anteriore alla dicotomia soggetto/oggetto essendo, per l'appunto, libera dalla necessità di dover corrispondere a un contenuto (di cui si darebbe la conoscenza)⁷⁰⁶. Il frammento si conclude nell'affermazione della totale trascendenza del Dio (il Dio è 'ἐξηρημένον') rispetto a ciò che da lui deriva. Il commentatore ribadisce, infatti, che il Dio non ha nulla in comune con le cose generate, che sono nulla rispetto a lui, dal momento in cui egli è al di sopra del tutto

⁷⁰³ È interessante mettere in connessione l'espressione 'ἀσύμβλητον ὑπεροχὴν' con 'ἄφραστος ὑπεροχὴ' utilizzata da Proclo e relativa al commento dello stesso passo del *Parmenide* (139b sgg.); cfr. Procl. in *Parm.* VII 1184, 21.

⁷⁰⁴ Cfr. Anon. in *Parm.* III. 33-IV. 1: " ἐπὶ τοῦ θεοῦ πᾶσα μὲν ἑτερότης καὶ ταυτότης καὶ ὁμοιότης ἐκβέβληται καὶ ἀνομοιότης ἀσχέτου αὐτοῦ ὄντος αἰεὶ πρὸς τὰ μετ' αὐτόν ". Trad. A. Linguisti. Cfr. A. Linguisti, *Commentarium in Platonis «Parmenidem»*, op. cit., pp. 75-76, 149-150.

⁷⁰⁵ Cfr. Anon. in *Parm.* V. 7-VI. 12.

⁷⁰⁶ Cfr. A. Linguisti, *Commentarium in Platonis «Parmenidem»*, op. cit., pp. 157-162, al quale rimando anche per gli eventuali collegamenti con la dottrina dell'Uno plotiniano esposta nelle *Enneadi*.

(ὑπερ τὸ πᾶν) e nella misura in cui ‘di tutto ciò che esiste, nulla è in lui’ (ὡς καὶ τοῦ παντὸς ἐν αὐτῷ μηδὲν εἶναι)⁷⁰⁷.

P. Hadot insiste molto sulla concezione del Dio che si rintraccia nel secondo sezione frammento, nella quale sarebbe ravvisabile un’esplita corrispondenza con la dottrina ‘della presenza a sé del Dio’, a sua volta tipica del pensiero porfiriano⁷⁰⁸. La trattazione della conoscenza divina presente nell’Anonimo Commentario al *Parmenide* costituirebbe, dunque, uno degli elementi a favore per l’attribuzione del commentario a Porfirio⁷⁰⁹. Allo stesso tempo, il Dio inteso come ‘essere’ in senso proprio rivelerebbe la presenza nel commentario di una concezione di stampo medioplatonico secondo la quale il principio primo sarebbe inteso come pienezza di essere e non, alla maniera più tipicamente neoplatonica, nella forma negativa di Dio ‘oltre l’essere’. Nel commentario, da quest’ultimo punto di vista, vi sarebbe una maggiore insistenza sul carattere di perfezione e sostanzialità piuttosto che su quello che pone l’accento sulla trascendenza divina⁷¹⁰.

Il frammento III (*fol.* VIII-VIII) riporta una citazione del *Parmenide* (141a5-6)⁷¹¹. Alla citazione segue un’analisi del brano platonico riportato che discute della prima serie argomentativa della seconda parte del *Parmenide* e, precisamente si occupa di commentare la parte del dialogo che studia le relazioni dell’uno con la dimensione temporale. In questa parte del commento, dopo aver discusso le nozioni di ‘più giovane’ (νεώτερον) e di ‘più vecchio’ (πρεσβύτερον), l’autore giunge a respingere la conclusione cui Platone era giunto nel *Parmenide* al fine di dimostrare che l’uno non potesse essere nel tempo. Nel testo platonico era stato infatti affermato che ‘ciò che diviene più vecchio di se stesso, è necessario che divenga contemporaneamente anche più giovane di se stesso’ (141b1-2). Il commentatore si oppone a questa conclusione dichiarandone l’assurdità. Egli spiega che un’ammissione come quella del citato passo platonico non è accettabile né se si considera il rapporto dell’Uno con il tempo: ‘infatti non è che diventa minore per tempo qualcosa che prima non lo sia stato, così da divenire più giovane’; e nemmeno

⁷⁰⁷ Cfr. Anon. *In Parm.* VI. 34-35.

⁷⁰⁸ Cfr. Porph. *Sent.* 40. 37, 6-38, 6.

⁷⁰⁹ P. Hadot, *Porphyre et Victorinus, op. cit.*, II, pp. 120-122.

⁷¹⁰ Cfr. A. Linguisti, *Commentarium in Platonis «Parmenidem»*, *op. cit.*, pp. 154-155.

⁷¹¹ Cfr. Anon. *In Parm.* VII. 1-VIII. 1.

se si prende in considerazione la sostanza; infatti, egli afferma: ‘non è neppure secondo la sostanza corporea che esso assume costituzione in direzione del più giovane, così da divernire più giovane’. Il commentatore aggiunge, infine, che a questo tipo ragionamento (che ammette l’assurdità che la realtà corporea possa sperimentare una direzione temporale che procede a ritroso) alcuni avrebbero obiettato ‘che si tratta (*sott.* l’esercizio contenuto nella seconda parte del *Parmenide*) di un ragionamento sofisticato e fatto a scopo di esercizio’ (Πρὸς δὴ ταῦτα ἄλλοι μὲν ἀπὴντων ὅτι σοφιστικὸς ὁ λόγος καὶ γυμναστικὸς)⁷¹².

Il quarto frammento dell’ ‘*in Parmenidem*’ (fol. IX-X) si rapporta alle ultime righe della prima deduzione logica della seconda parte del *Parmenide* (141a-d). In questo frammento il commentatore espone qui alcuni ‘insegnamenti positivi’ sull’Uno i quali coincidono con delle rivelazioni divine (θεοὶ ὡς φασιν οἱ παραδεδωκότες ταῦτα)⁷¹³ e pertanto si dimostrano essere inaccessibili alla capacità di comprensione umana. Il commentatore allude in maniera piuttosto esplicita alle dottrine degli *Oracoli Caldaici*. In effetti, gli studiosi del commentario anonimo al *Parmenide* riconoscono negli *Oracoli* una fonte largamente utilizzata dal commentatore; questa dipendenza è difatti risultata decisiva per proporre delle ipotesi relative alla paternità dello scritto⁷¹⁴.

Riconoscendo l’insufficienza umana della facoltà conoscitiva di poter cogliere il principio primo, il commentatore ribadisce che all’uomo conviene di attenersi alle descrizioni negative del Dio, venerando dunque ciò che egli non è piuttosto che

⁷¹² Cfr. Anon. *In Parm.* VIII. 2-33. Questo passo dell’anonimo commentario al *Parmenide* costituisce uno fra gli accenni della presenza in antichità di un’interpretazione logica del *Parmenide* platonico. Cfr. anche Procl. *in Parm.* I. 630, 37; 631, 15-633, 12; 633, 13-635, 27M VI. 1051, 40-1052, 2; 1079, 18-26; *Theol. Plat.* I 9, 34.3; Alb. *Prol.* 3. p. 148, 31-32; Diog. Laert. *Vit.* III 50; 58. Per maggiori dettagli sull’interpretazione ‘logica’ del *Parmenide*, si veda, *supra*, primo capitolo.

⁷¹³ Cfr. Anon. *In Parm.* IX. 9-10.

⁷¹⁴ P. Hadot, ha largamente discusso il tema degli *Oracoli Caldaici* in relazione a Porfirio, riconosciuto come l’autore dell’anonimo commentario al *Parmenide*. Cfr. P. Hadot, *Porphyre et Victorinus, op. cit.*, I, particul. pp. 255-344 (soprattutto in queste pagine, P. Hadot discute della relazione e dei relativi problemi fra il *Parmenide* e gli *Oracoli Caldaici*, concentrandosi specificamente sui rapporti fra l’Uno e la Triade Intelligibile caldaica). Ad ogni modo, il rapporto fra Porfirio e la teurgia caldaica è complicato. Per un approfondimento del tema rimando a: E.-R. Dodds, *New Light in the Chaldaean Oracles*, in «Harvard Theological Review», 54 (1961), pp. 263-273, particul. pp. 270-271; A. Smith, *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition. A Study in Post-Plotinian Neoplatonism*, M. Hijhoff, The Hague 1974, particul. pp. 128-141; H. Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, Troisième édition par M-Tardieu, Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité, Paris 2011 (1956¹; 1978²); H.-D. Saffrey, *Recherches sur le Néoplatonisme après Plotin*, Vrin, Paris 1990; M. Zambon, *Porphyre et le moyen-platonisme, op. cit.*, pp. 251-294.

tentare invanamente di esprimersi su ciò che il Dio è⁷¹⁵. Coloro che venerano ciò che il Dio non è sono, pertanto, detti essere migliori rispetto a coloro che si arrischiano nel dire ciò che Egli è.

Il commentatore, riferendosi a Platone, afferma che egli ‘invano dice in effetti che l’anima cerca di conoscere non la ‘qualità’, bensì il ‘che cos’è’ e di possedere conoscenza della vera natura dell’essere e dell’essenza di lui’⁷¹⁶. A ciò segue però una nuova analisi critica in cui dovrebbe avvenire la conoscenza del Dio, la quale acquista sempre più decisamente i caratteri specifici della teologia negativa. Il Dio — spiega il commentatore — è qualcosa di non qualificato (οὐκ ἔστιν δὲ τοιόνδε ὁ θεός) e il suo carattere preesenziale (τὸ προούσιον) lo ha reso anche estraneo all’essere e all’‘è’ (τοῦ εἶναι καὶ τοῦ ἔστιν ἐξήλλακται αὐτοῦ). ‘L’anima non possiede dunque un criterio (κριτήριον) per la conoscenza di Dio, ma le deve bastare l’immagine dell’ignoranza di lui (ἡς ἀγνωσίας αὐτοῦ εἰκόνισμα), che rifiuta qualsiasi forma che si accompagna al soggetto conoscente’⁷¹⁷.

A livello contenutistico il frammento non aggiunge molto rispetto a quanto era già stato affermato precedentemente ad eccezione della menzione della struttura triadica costituita dalla Potenza e dai due Intelletti che compare nelle prime righe (1-5) del quarto frammento. Nello specifico, il commentatore afferma che nella semplicità del Dio sono uniti ‘Potenza’ (δύναμις) e ‘Intelletto’ (νοῦς), e, ancora, ‘un altro Intelletto’ (ἄλλος νοῦς)⁷¹⁸. La triade cui il commentatore si riferisce costituisce una ripresa degli *Oracoli Caldaici* dove il Dio-Padre, la Potenza e l’Intelletto, pur mantenendo il dio all’interno della stessa triade, aboliscono però, in relazione alla triade, la distinzione numerica. In effetti, il passo non è facilmente interpretabile se non, per l’appunto, in parallelo con la dottrina degli *Oracoli Caldaici*⁷¹⁹. Tuttavia, tale

⁷¹⁵ Cfr. A. Linguiti, *Commentarium in Platonis «Parmenidem»*, op. cit., p. 76.

⁷¹⁶ Cfr. Anon. *In Parm.* X. 16-20: “καὶ γὰρ ἄλλως, φησὶν, τῆς ψυχῆς οὐ τὸ ποῖόν ἐστι ζητούσης γνῶναι, ἀλλὰ τὸ τί ἐστι, καὶ τῆς φύσεως τῆς οὐσίας τοῦ εἶναι καὶ τῆς οὐσίας αὐτοῦ γνῶσιν κτήσασθαι”. Trad. A. Linguiti.

⁷¹⁷ Anon. *In Parm.* X. 25-29: “οὐκ ἔχει δὲ κριτήριον εἰς τὴν γνῶσιν αὐτοῦ, ἀλλὰ αὐταρχεῖς αὐτῇ τὸ τῆς ἀγνωσίας αὐτοῦ εἰκόνισμα παραιτούμενον πᾶν εἶδος ὃ τῷ γνωρίζοντι ξύν<ε>ισιν”. Trad. A. Linguiti. Su alcune convergenze di questo passo con lo stoicismo, cfr. P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, op. cit., II, pp. 125-127.

⁷¹⁸ Cfr. Anon. *In Parm.* IX. 1-5: “Οἱ δὲ ἀρπάσαι ἑαυτὸν ἐκ πάντων τῶν ἑαυτοῦ εἰπόντες δύναμίν τε αὐτῷ διδόασιν καὶ νοῦν ἐν τῇ ἀπλότητι αὐτοῦ συνηνώσθαι καὶ ἄλλον πάλιν <ν>οῦν”. Trad. A. Linguiti.

⁷¹⁹ Cfr. Procl. *in Tim.* II 154, 49 (dove Proclo parla della dottrina dei due Intelletti, di origine persiana [e dunque presumibilmente legata agli *Oracoli Caldaici*] e che ci informa del fatto che di tale dottrina ne fossero a conoscenza Ammonio Sacca, Porfirio e Teodoro di Asine. Cfr. A. Linguiti, *Commentarium in Platonis «Parmenidem»*, op. cit., p. 168.

dottrina dei due Intelletti e l'insistenza da parte del commentatore sulla trascendenza del primo principio, presenta dei punti di contatto con le teorizzazioni dei principi medioplatoniche. Punti di contatto si rivelano, ad esempio, con la distinzione fra i tre principi in Numenio⁷²⁰ (il quale, del resto, presenta numerose affinità con gli stessi *Oracoli Caldaici*) e, più in generale, con le tematizzazioni di orientamento pitagorico-matematico tipiche anch'esse del medioplatonismo e tendenti a distinguere l'Uno, principio assoluto, dall'uno inteso nella sua unità numerica, ricavando spesso da queste operazioni delle gerarchie metafisiche (come abbiamo visto darsi, almeno in parte, in Eudoro). E tuttavia tali paralleli si rivelano ben più fragili e sfumati di quelli che possono essere rintracciati con gli *Oracoli*, specialmente in relazione alla triade divina menzionata al rigo 5 del quarto frammento sia da intendersi come l'equivalente della triade di Padre-Potenza-Intelletto degli *Oracoli Caldaici*⁷²¹.

Nel quinto frammento (*fol.* XI-XII) troviamo il commento della seconda serie deduttiva del *Parmenide*; esso si occupa dunque dell'Uno che partecipa dell'essere. L'unione di 'Uno' e 'Ente' costituisce una sorta di individualità ipostatica che, allo stesso tempo, rivela un aspetto compositivo proprio del secondo Uno e che si esplica proprio nella suo coinvolgimento con l'essere. In questo modo, l'Uno della seconda serie di deduzioni del *Parmenide* è interpretato dal commentatore anonimo come essenzialmente diverso dal primo Uno, nonostante derivi da quest'ultimo. Da questa constatazione è possibile ravvisare un'interpretazione delle 'ipotesi' del *Parmenide* che riconosce dei soggetti diversi per ogni serie deduttiva. Questa modalità esegetica costituisce certamente uno dei tratti distintivi della modalità tramite la quale gli autori neoplatonici leggevano l'esercizio dialettico

del *Parmenide*. Questo indizio ci sembra particolarmente significativo nella misura in cui potrebbe dare ulteriore credito all'ipotesi di P. Hadot di attribuire il commentario a Porfirio.

In effetti, nel quinto frammento quest'ultimo aspetto sembra abbastanza esplicito: il commentatore parla di un 'secondo Uno' (ὁ δευτέρος) partecipante

⁷²⁰ Cfr. *supra*, sezione su Numenio.

⁷²¹ Cfr. P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, *op. cit.*, I, pp. 260-267; A. Linguiti, *Commentarium in Platonis «Parmenidem»*, *op. cit.*, pp. 167-171. Per gli *Oracoli Caldaici*, cfr. R.-D. Majercik (ed.), *The Chaldaean Oracles: Text, Translation and Commentary*, Brill, Leiden 1989, particol. frs. 5, 8, 12, 15-16, 22-23, 26-27, 31 (dove si allude alla triade 'misuratrice' e alla 'vera' prima triade. Quest'ultima, che non è suscettibile di misurazione, in particolare, è collegabile con l'affermazione dell'abolizione dell' 'Uno' di An. *In Parm.* IX. 5-8), 33-37.

dell'essenza (μετέχοντος οὐσίας)⁷²² che, a sua volta, si distingue dal primo Uno, la cui pienezza di essere e la cui totale inconoscibilità da parte degli uomini fanno sì che esso sia collocato in un piano del tutto trascendente; esso in conclusione, 'non è e non è uno', come vogliono le conseguenze cui giungono le analisi della prima serie deduttiva del *Parmenide*.

L'ammissione di un secondo Uno determina in questo modo la presenza nel *Commentario Anonimo* di una gerarchia, di natura metafisica, che, a partire dalla perfezione assoluta che caratterizza il primo Uno-Dio, si determina in ordine discendente in 'stati' di minore perfezione. A tal proposito, nel commento leggiamo che: 'l'Uno si altera insieme all'essenza e l'essenza insieme all'Uno, e non si verifica una giustapposizione di Uno e di Ente — altrimenti l'Uno sarebbe soggetto e l'essere accidente —, ma vi è soltanto uno specifico carattere ipostatico che raffigura la semplicità dell'Uno, non arrestandosi, però, sulla sua purezza, ma trasportandolo nello stesso tempo in direzione dell'essere'⁷²³. Il secondo Uno, inoltre, è detto diverso dal primo Uno per una sorta di necessità logica: ciò che deriva da qualcos'altro non può coincidere con ciò da cui deriva; in altre parole, il commentatore si appella al fatto che il principiato, per essere tale, deve differire dal principio. Allo stesso tempo, però, proprio in quanto derivato dal primo Uno, il secondo Uno non potrà nemmeno essere del tutto separato da esso: 'ma poiché deriva da quello, indubbiamente è anch'esso Uno'.

In questo modo il commentatore dunque dichiara la presenza di due Uno: il primo, detto 'Uno soltanto' (ἓν μόνον); il secondo, che coincide con un intero di essere e uno è detto 'Uno-Ente' (ἓν ὄν τὸ ὅλον)⁷²⁴ cosicché il secondo uno 'allo stesso tempo è quello e non è quello, perché ciò che è dopo e da qualcosa è per un certo verso quel qualcosa da cui (ἀφ' οὗ) e dopo di cui (μεθ' ὃ) viene, ma è anche un qualcos'altro, che non solo non è quello da cui deriva la sua esistenza, ma che è anche concepito con predicati opposti' (ἀλλὰ καὶ ἐν τοῖς ἀντικειμένοις συμβεβηκόσι

⁷²² Cfr. Anon. *In Parm.* XI. 1-4.

⁷²³ Cfr. Anon. *In Parm.* XI. 15-23: “ Οὕτως γὰρ καὶ ἐπὶ τοῦ<του> τό τε ἐν τῇ οὐσίᾳ συνηλλοίωται ἢ τε οὐσία τῷ ἐνί, καὶ οὐκ ἔστιν παράθεσις ἐνὸς καὶ ὄντος, ἢ ὑποκείμενον μὲν τὸ ἓν, ὡς συμβεβηγὸς δὲ τὸ εἶναι, ἀλλὰ τις ιδιότης ὑποστάσεως ἐνεικονιζομένη μὲν τὴν ἀπλότητα τοῦ ἐνός, οὐχ ἰσταμένη δὲ ἐπὶ τῆς ἀκραιφνότητος αὐτοῦ, ἀλλ' εἰς τὸ εἶναι συμπεριάγουσα αὐτό ”. Trad. A. Linguisti. Si veda anche anche, R. Chiaradonna, *Logica e Teologia nel primo neoplatonismo. A proposito di Anon.*, *In Parm.*, XI, 5-19 e *Iambl.*, Risposta a Porfirio [*De Mysteriis*], I, 4, in «*Studia graeco-arabica*», 5 (2015), pp. 1-11.

⁷²⁴ Cfr. Anon. *In Parm.* XI. 28-31: “ Ἄλλ' ὅτι μὲν ἀπ' ἐκείνου, ἐν δήπου καὶ αὐτό· ὅτι δὲ οὐκ ἐκεῖνο, ἐν ὄν τὸ ὅλον τοῦτο ἐκείνου ἐν μόνον <ὄ>ντος ”.

θεωρούμενον)⁷²⁵. Il secondo Uno è detto allora ‘Uno’ per partecipazione al primo Uno (ἐκ μετοχῆς τοῦ ἑνός; XII. 13-14). Esso viene ad esistere da questo dal primo Uno subendo una diminuzione (ὑφέσις) rispetto alla sua perfezione. L’unione di Uno e Essere è descritta analogamente a quella che si dà nella definizione fra genere e specie. Tale unione, ad ogni modo, è qualcosa di diverso dalla mera giustapposizione dell’Uno come soggetto (ὑποκείμενον) e dell’Essere come predicato accidentale (συμβεβηκός)⁷²⁶.

Il quinto frammento si chiude decisamente in maniera solenne. Il commentatore mette in guardia sul fatto che bisogna badare che Platone non stia parlando — anche — per enigmi (αἰνισσομένῳ), dato che in realtà ‘il primo Uno al di sopra dell’essenza e dell’Ente non è Ente, né essenza né attività’ esso ‘agisce piuttosto, ed è lui stesso l’agire puro (τὸ ἐνεργεῖν καθαρὸν)⁷²⁷, cosicché è anche l’Essere stesso anteriore all’Ente [...] cosicché duplice è l’essere: uno preesiste all’Ente, l’altro è quello prodotto dall’Uno che è al di sopra, che è l’Essere in senso assoluto e, per così dire, l’idea dell’Ente (ἰδέα τοῦ ὄντος)⁷²⁸, per partecipazione al quale è venuto ad esistere un altro Uno, al quale è collegato l’essere conferito da quello’⁷²⁹.

⁷²⁵ Cfr. Anon. *In Parm.* XI. 33-XII. 3: “Διὸ ὁ <μοῦ> ἐκεῖνο καὶ οὐκ ἐκεῖνο, ὅτι τὸ μετὰ τι καὶ τὸ ἀπὸ του ἐκεῖνὸ τε τρόπον τινὰ ἐστίν, ἀφ’ οὗ καὶ μεθ’ ὃ ἐστίν καὶ ἄλλο τι, ὃ οὐ μόνον οὐκ ἔστιν ἐκεῖνο ἀφ’ οὗ αὐτὸ ἐστίν, ἀλλὰ καὶ ἐν τοῖς ἀντικειμένοις συμβεβηκῶσι θεωρούμενον”. Trad. A- Linguiti.

⁷²⁶ A. Linguiti, *Commentarium in Platonis «Parmenidem»*, op. cit., p. 180. Il passo XI. 15-19 dell’ ‘anonimo commentario’ esclude, in relazione all’unione di Uno e Essere, un fenomeno di giustapposizione fra soggetto e predicato accidentale, mostrando una adesione a una teoria della predicazione il cui corrispettivo è individuato da P. Hadot nel commento alle *Categorie* di Porfirio. In particolare il parallelo sarebbe pertinente in relazione alla trattazione delle ‘qualità essenziali’ delle quali si dice che il venir meno di uno dei componenti di un insieme — o di un intero — implica la scomparsa dell’insieme stesso, come accade per gli elementi della definizione. Cfr. P. Hadot, *Fragments d’un commentaire...*, art. cit., pp. 421-423; Id., *Porphyre et Victorinus*, op. cit., I, pp. 109-110; 130-131. Cfr. anche Porph. in *Cat.* 95, 22 sgg.

⁷²⁷ A. Linguiti fa notare come il ‘puro agire’ e la connessa identificazione tra ‘essere’, ‘agire’, ed ‘Uno’, fu in qualche misura preparata da Plotino nel trattato VI. 8 delle *Enneadi*. Cfr. A. Linguiti, *Commentarium in Platonis «Parmenidem»*, op. cit., pp. 187-190.

⁷²⁸ Secondo P. Hadot l’espressione ‘ἰδέα τοῦ ὄντος’ e il suo significato, sono da ricondurre a Numenio (soprattutto in base al fr. 20, 10-12 des Places). Cfr. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, op. cit., I, p. 132 e nn. 4-5). Contro questa ipotesi, cfr. M.-J. Edwards, *Porphyry and the Intelligible Triad*, in «*Journal of Hellenic Studies*», 110 (1990), pp. 14-25, particul. pp. 21-22.

⁷²⁹ Cfr. Anon. *In Parm.* XII. 22-35: “Ὅρα δὲ μὴ καὶ αἰνισσομένῳ ἔοικεν ὁ Πλάτων, ὅτι τὸ ἐν τὸ ἐπέκεινα οὐσίας καὶ ὄντος ὄν μὲν οὐκ ἔστιν οὐδὲ οὐσία οὐδὲ ἐνέργεια. ἐνεργεῖ δὲ μάλλον καὶ αὐτὸ τὸ ἐνεργεῖν καθαρὸν, ὥστε καὶ αὐτὸ τὸ εἶναι τὸ πρὸ τοῦ ὄντος· οὐ μετασχὼν τὸ <ἐ>ν ἄλλο ἔξ αὐτοῦ ἔχει ἐκκλινόμενον τὸ εἶναι, ὅπερ ἐστὶ μετέχειν ὄντος. Ὅστε διττὸν τὸ εἶναι, τὸ μὲν προϋπάρχει τοῦ ὄντος, τὸ δὲ ὃ ἐπάγεται ἐκ τοῦ ὄντος τοῦ ἐπέκεινα ἐνὸς τοῦ εἶναι ὄντος τὸ ἀπόλυτον καὶ ὡσπερ ἰδέα τοῦ ὄντος, οὐ μετασχὼν ἄλλο τι ἐν γέγονεν, ᾧ σύζυγον τὸ ἀπ’ αὐτοῦ ἐπιφερόμενον εἶναι”. Trad. A. Linguiti. Cfr. A. Linguiti, *Commentarium in Platonis «Parmenidem»*,

Quest'ultimo passo del quinto frammento del Commentario Anonimo è particolarmente significativo poiché qui il commentatore introdurrebbe, per la prima volta nella storia della filosofia, la teoria del principio primo come 'atto d'essere' ossia come attività pura senza soggetto⁷³⁰. Questa dottrina presenta un'esplicita analogia con la concezione plotiniana del 'Primo' inteso come 'attività' presente nel trattato VI 8[39] di Plotino⁷³¹. Qui Plotino afferma che 'se, dunque, l'attività è cosa più perfetta dell'essenza (τελειότερον ἢ ἐνέργεια τῆς οὐσίας), e il Primo è perfettissimo, il Primo sarà attività'⁷³².

Sebbene gli accostamenti fra questa particolare trattazione dell'Uno-attività presente nell'Anonimo Commentario al *Parmenide* e la dottrina plotiniana siano, come è stato detto, del tutto pertinenti, sussistono ad ogni modo delle differenze fra l'Anonimo Commentatore e Plotino. Quest'ultimo infatti presenta una concezione dell'ἐνέργεια che caratterizza il primo principio in quanto essa trascende l'οὐσία ed è pertanto delineabile come una ὑπόστασις. Nell'Anonimo Commentario, invece, troviamo l'ὄν/οὐσία e l'ἐνέργεια come due aspetti del medesimo Uno, inteso come un complesso unitario di essi. La 'parte' puramente 'attiva' corrisponderebbe dunque solamente all'Uno inteso nella sua dimensione di puro Uno e considerato come scisso dalla partecipazione all'essere.

Riccardo Chiaradonna, in un suo studio relativo a questo passo del Commentario Anonimo, ha proposto un parallelo tra il modo in cui l'anonimo commentatore distingue le forme infinitive di *einai* e *energein* rispetto all'*on/ousia* e all'*energeia*, e il modo in cui gli Stoici distinguono i predicati incorporei dalle corrispondenti qualità corporee⁷³³. Quest'ultima dottrina attiene alla teoria della

op. cit., pp. 184-188, dove l'autore nota, giustamente, come la distinzione fra Essere (εἶναι) e Ente (ὄν) sarà destinata ad avere importanti ripercussioni nella storia della filosofia occidentale influenzando in particolar modo la teologia cristiana e l'ontologia medievale e moderna.

⁷³⁰ In queste poche righe sto riassumendo le analisi svolte da R. Chiaradonna in un suo studio dedicato al passo XII. 22-27 dell'Anonimo Commentario al *Parmenide*'. In questa sede non potrò analizzare la questione più nel dettaglio e pertanto rimando al suddetto studio i cui risultati e le cui argomentazioni condivido largamente; cfr. R. Chiaradonna, *Nota sulla partecipazione e atto d'essere nel neoplatonismo: l'anonimo Commento al Parmenide*, in «Studia graeco-arabica», 2 (2012), pp. 87-97.

⁷³¹ Cfr. P. Hadot, *L'être et l'étant dans le néoplatonisme*, in «Revue de théologie et de philosophie», 23 (1973), pp. 101-115 (= Id., *Plotin, Porphyre. Études néoplatoniciennes*, Les Belles Lettres (L'Âne d'or), Paris 1999 pp. 71-88).

⁷³² Cfr. Plot. VI. 8, 20, 9-15. Su questo trattato si veda, L. Lavaud, *Traité 39 (VI, 8), Sur le volontaire et sur le la volonté de l'Un*, in L. Brisson / J.-F. Pradeau (éd), *Plotin, Traité 38-41*, Flammarion, Paris 2007, pp. 173-326.

⁷³³ Cfr. R. Chiaradonna, *Nota sulla partecipazione e atto d'essere...*, *art. cit.*, p. 91.

predicazione e in particolare alla ‘teoria del λεκτόν’ stoica, della quale ci informa Seneca⁷³⁴ e che consiste, a grandi linee, nel separare la ‘qualità’ (ad esempio, ‘sapienza’) considerata come ‘corpo’ dal predicato (ad esempio ‘essere sapiente’) considerato come incorporeo. L’ammissione di questo influsso stoico nel pensiero del commentatore, eliminerebbe di fatto l’ipotesi di un precorrimiento dell’identificazione del primo principio come ‘atto puro’. Ponendo quindi il parallelo con la dottrina stoica, avremmo nel Commentario Anonimo’ che: nella forma infinitiva, l’essere e l’agire preesistono all’Uno e sono analoghi all’Idea dell’Essere (ὡσπερ ἰδέα τοῦ ὄντος), ma che in forma sostantivata essi sarebbero entrambi caratteri dell’Uno che partecipano dell’essere⁷³⁵.

Ad ogni modo, anche il parallelo con lo stoicismo per questa sezione del commento al *Parmenide* non è privo di difficoltà. Non essendo possibile in questa sede analizzare la questione più nel dettaglio, ci si è limitati a fornire queste generali indicazioni che comunque valgono per stabilire un plausibile collegamento della concezione dell’ἐνέργεια presente nell’ Anonimo Commentario con la tradizione precedente.

L’ultimo frammento del Commentario (fol. XIII-XIV) si incentra sulla distinzione fra due Intelletti o due aspetti dell’Intelletto⁷³⁶. Questa argomentazione è sviluppata per meglio chiarire il rapporto fra Uno e Uno-Ente o Uno principio del quale si dà solamente ‘teologia negativa’, e l’Uno-ente, qui chiamato Uno-Intelletto e che al contrario del Primo può essere oggetto di ‘teologia positiva’⁷³⁷. Il commentatore, in questa sezione, utilizza un linguaggio e dei temi aristotelici posti peraltro a servizio di una dottrina che difficilmente può essere intesa al di fuori di un’ottica neoplatonica. Questa sezione, infatti, assieme a quella precedente (frammento V) costituirebbero una prova difficilmente negabile della paternità neoplatonica dello scritto sia per l’utilizzo estensivo di temi aristotelici, sia per

⁷³⁴ Cfr. Sen. *Ep.* 117. 11-13. Sulla dottrina stoica del λεκτόν, cfr. A.-A. Long / D.-N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, I, Cambridge University Press, Cambridge 1987, pp. 196-198; II, pp. 198 (L.-S. 33E). Su Seneca, cfr. B. Inwood, *Seneca. Selected Philosophical Letters*, Oxford University Press, Oxford 2007, pp. 288-305.

⁷³⁵ La questione così posta risulta ad ogni modo molto semplificata. Per approfondimenti e precisazioni rimando a R. Chiaradonna, *Nota sulla partecipazione e atto d’essere...*, *art. cit.*

⁷³⁶ La fisionomia dei due Intelletti delineata dal commentatore al *Parmenide* è possibile che risenta di influenze numeniane. Cfr. A. Linguiti, *Commentarium in Platonis «Parmenidem»*, *op. cit.*, pp. 196-197.

⁷³⁷ A. Linguiti, *Commentarium in Platonis «Parmenidem»*, *op. cit.*, pp. 77-78.

l'obiettiva presenza di teorie neoplatoniche (come suggerisce la presenza dei momenti dell' 'Esistenza', della 'Vita' dell' 'Intellezione' e della loro corrispondenza alle fasi di 'Permanenza', 'Processione' e 'Conversione').

L'ultimo frammento commenta e prende le mosse (con molta probabilità) da *Parmenide* 143a del dialogo platonico. In questo passo, nel *Parmenide*, l'Uno che partecipa dell'essere è distinto analiticamente fra l'uno ('quest'esso stesso'; αὐτὸ τοῦτο [*Parm.* 143a9]) e l'essere di cui esso partecipa. Nel *Parmenide* leggiamo infatti:

Plat. *Parm.* 143a6-b6: « L'uno in sé, che noi affermiamo partecipare dell'essere, se con il pensiero lo cogliamo da solo in se stesso (μόνον καθ'αὐτὸ), astruendo da ciò di cui diciamo che partecipa, questo uno considerato in se stesso risulterà solo uno oppure anche molti?[...] È necessario che una cosa sia il suo essere e un'altra esso, visto che l'uno non è essere, ma essendo partecipa dell'essere. — È necessario —. Dunque, se una cosa è l'essere e un'altra l'uno, l'uno non è diverso dall'essere in virtù del fatto di essere 'Uno' e l'essere non è altro dall'uno in virtù del fatto di essere 'essere', ma sono diversi l'uno dall'altro in virtù del diverso e dell'altro » (Trad. F. Ferrari)⁷³⁸.

In questo passo Platone analizza l'uno nella prospettiva partecipativa. In generale nella dottrina platonica la dinamica della partecipazione prevede la distinzione fra partecipato e partecipante⁷³⁹. Questa logica è applicata anche all'uno dal momento in cui esso è analizzato rispetto a ciò che è altro da sé. La partecipazione all'essere determina una scissione allorché si analizza l'uno che è per mezzo del pensiero (τῆ διανοίᾳ) e facendo astrazione da ciò di cui diciamo che esso partecipa (λάβωμεν ἄνευ τούτου οὐ φαμεν μετέχειν). Il processo di astrazione cui accenna in questo passo Platone è coerente con gli intenti dell'esercizio. Dovendo esso, per l'appunto, costituire un'esercitazione dialettica è necessario che attraverso il pensiero si ci alleni a comprendere i rapporti che intercorrono nelle varie relazioni dell'uno, le

⁷³⁸ Plat. *Parm.* 143a6-b6: “ αὐτὸ τὸ ἓν, ὃ δὴ φαμεν οὐσίας μετέχειν, ἐὰν αὐτὸ τῆ διανοίᾳ μόνον καθ' αὐτὸ λάβωμεν ἄνευ τούτου οὐ φαμεν μετέχειν, ἄρα γε ἓν μόνον φανήσεται ἢ καὶ πολλὰ τὸ αὐτὸ τοῦτο; { – } Ἐν, οἶμαι ἔγωγε. { – } Ἴδωμεν δὴ ἄλλο τι ἕτερον μὲν ἀνάγκη τὴν οὐσίαν αὐτοῦ εἶναι, ἕτερον δὲ αὐτό, εἴπερ μὴ οὐσία τὸ ἓν, ἀλλ' ὡς ἓν οὐσίας μετέσχευ. { – } Ἀνάγκη. { – } Οὐκοῦν εἰ ἕτερον μὲν ἢ οὐσία, ἕτερον δὲ τὸ ἓν, οὔτε τῷ ἓν τὸ ἓν τῆς οὐσίας ἕτερον οὔτε τῷ οὐσία εἶναι ἢ οὐσία τοῦ ἓν ἄλλο, ἀλλὰ τῷ ἑτέρῳ τε καὶ ἄλλῳ ἕτερα ἀλλήλων ”.

⁷³⁹ Per uno studio approfondito dei rapporti di partecipazione nella filosofia di Platone rimando a: F. Fronterotta, *MEΘΕΧΙΣ. La teoria platonica delle idee...*, op. cit.

analisi delle quali costituiscono via via le serie logiche della γυμνασία. In questo passo ci sembra che Platone non stia ponendo l'attenzione sulla particolare funzione dianoetica che sarebbe in grado di elevarsi al di sopra dell'Uno cogliendone i due 'momenti strutturali' di 'uno' ed 'essere', che a loro volta costituiscono 'l'Uno che è'. Pur appellandosi a questa capacità, ci sembra invece che Platone abbia voluto evidenziare proprio la scissione fra 'uno' e 'essere' e che dunque non stesse qui discutendo la capacità astrattiva intellettuale (che a rigore sarebbe stata indicata con il termine 'νοῦς' e non con 'διάνοια'). A tal proposito sembra, invece, che il commentatore del *Parmenide* abbia dato molta importanza a questa facoltà intellettuale superiore. L'ultimo frammento del commento, riallacciandosi al passo del *Parmenide* appena citato sopra, nella prima parte, afferma l'esistenza di un'attività che si pone al di là della differenza fra pensante e pensato. Tale attività è identificata con un Intelletto e il commentatore si domanda quale sia questo Intelletto 'che vede quando il pensante si unisca al pensato e quando sia impossibilitato a farlo' (τίς ὁ λέγων ἕτερον εἶναι τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον; ὁ βλέπων πότε ἐνοῦται τὸ νοοῦν τῷ νοουμένῳ καὶ τί πότε οὐ δύναται; XIII. 6-9)⁷⁴⁰.

Il commentatore spiega che ciascuna delle altre attività, ossia quelle che si discostano dall'attività che egli vuole indagare, si fissa a qualcosa 'secondo la forma e secondo il nome' (κατὰ τὸ εἶδος καὶ κατὰ τὸ ὄνομα). L'attività prima, invece, non possiede né nome né essenza, profilandosi, dunque, come 'attività di nulla', 'impassibile e inseparabile da se stessa, essendo non intelligenza, non intelligibile, non essenza, bensì al di sopra di tutto e causa indipendente di tutto'⁷⁴¹. La facoltà per la quale l'Intelletto vede è dunque diversa dall'intelligenza e dall'intelligibile. Essa si pone in un livello superiore essendo diversa dalle altre attività per anzianità e per

⁷⁴⁰ Da questi righe si sviluppa un paragone tra l'Intelletto che non può entrare in se stesso e il 'senso comune' della psicologia aristotelica. La descrizione dell'attività superiore che trascende le altre attività intellettive è infatti delineata secondo le caratteristiche affidate da Aristotele alla facoltà percettiva centrale del senso comune, che ha il ruolo di precepire i sensibili comuni e, a seguito di un confronto fra i contenuti derivati dai cinque sensi, di unificare tali contenuti in un unico atto percettivo. Per questa teoria cfr. Arist. *Somn. Vig.* 2, 455a13 e sgg; *de An.* III, 1-2). Cfr. anche A. Linguiti, *Commentarium in Platonis «Parmenidem»*, op. cit., pp. 197-198.

⁷⁴¹ Cfr. Anon. *In Parm.* XIII. 9-23: "ἄλλων οὖν ὅτι αὕτη ἢ ἐνέργεια παρ' ἐκείνας ἢ ἐπαναβεβηκυῖα πάσαις καὶ χρωμένη αὐταῖς πάσαις ὡς ὄργανοις, ἢ πάντων ἐφαπτομένη καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ καὶ ἐν οὐδενὶ οὐσα. Ἐκάστη μὲν οὖν τῶν ἄλλων πρὸς τι πέπηγε καὶ κατὰ τὸ εἶδος πάντως αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ ὄνομα τέτακται, αὕτη δὲ οὐδενός ἐστι, διὸ οὐδὲ εἶδος οὐδὲ ὄνομα ἔχει οὐδὲ οὐσίαν· ἐν οὐδενὶ γὰρ κρατεῖται, ἀλλ' οὐδὲ μορφοῦται ὑπὸ τινος, ὄντως οὐσα ἀπαθῆς καὶ ὄντως ἀχώριστος ἑαυτῆς οὐ νόησις οὐσα, οὐ νοητόν, οὐκ οὐσία, ἀλλ' ἐπέκεινα πάντων καὶ πάντων αἰτία <ἀ>σύζυγος". Trad. A. Linguiti.

potenza (ἐπέκεινα τούτων οὔσα πρεσβεία καὶ δυνάμει⁷⁴²). Il commentatore, dunque, propone un accostamento fra questo Intelletto (superiore all'intellezione e al suo oggetto, e superiore alla stessa differenza che intercorre fra questi) e l'Uno della seconda 'ipotesi' del *Parmenide*. Egli afferma in questo modo che il secondo Uno, che deriva dalla partecipazione del primo Uno all'essere, può essere analizzato e scomposto in maniera tale da giungere a cogliere l'Uno e l'essere. Considerati come distinti questi due aspetti dell'Uno-Ente possono essere colti come due 'facoltà' dell'Uno:

XIV. 4-16: « E così, pur essendo Uno e semplice, 'questo esso stesso' (τὸ αὐτὸ τοῦτο) differisce da sé per attività e esistenza, e per un verso è quindi Uno semplice, per l'altro differisce da sé; ciò che infatti differisce dall'Uno non è Uno, e ciò che è diverso dal semplice non è semplice. Dunque è Uno e semplice secondo la sua prima idea, l'idea stessa dell' 'esso stesso'; è potenza (δύναμις)— o comunque occorra chiamarla per dare un'indicazione, dal momento che è indicibile e inconcepibile —, che però non è Uno né semplice per Esistenza (κατὰ τὴν ὑπαρξίως), Vita (ζωῆν) e Intellezione (νοήσιν) »⁷⁴³. Trad. A. Linguisti.

Tutto ciò proverebbe dunque che 'l'Intelletto allo stesso tempo è in quiete e in movimento, è in se stesso e in altro, è intero e ha parti, è identico e diverso', corrispondendo in questo modo all'Uno analizzato dal punto di vista dell'essere di cui partecipa il secondo Uno, a sua volta identificato con l'Uno cui fa capo la seconda deduzione del *Parmenide*.

Nel suo aspetto propriamente essente, il secondo Uno si differenzia dunque in Esistenza, Vita e Intellezione, determinando che di esso potrà darsi teologia positiva, potendo cioè attribuirgli delle proprietà definite. Le tre dimensioni appena enunciate di Esistenza-Vita-Intellezione costituiscono in un certo senso tre ἐνέργεια. Esse possono essere identificate con i momenti di permanenza, allontanamento e ritorno (oppure di quiete, uscita e ritorno) che determinano la differenza rispetto all'esistenza

⁷⁴² Nell'utilizzo di questi termini riecheggia la descrizione dell'idea del Bene presente nella *Repubblica* di Platone; cfr. Plat. *Resp.* 509b-c.

⁷⁴³ Cfr. Anon. *In Parm.* XIV. 4-16: “καὶ οὕτως ἐν ὄν καὶ ἀπλοῦν ‘τὸ αὐτὸ τοῦτο’ <ὅμως> ἐνεργεία ἑαυτοῦ διαφέρει καὶ ὑπάρξει, καὶ κατὰ ἄλλο ἄρα ἐν ἐστὶν ἀπλοῦν, κατ’ ἄλλο δὲ αὐτὸ ἑαυτοῦ διαφέρει· τὸ γὰρ τοῦ ἐνὸς διαφέρον οὐχ ἐν καὶ τὸ τοῦ ἀπλοῦ ἕτερον οὐχ ἀπλοῦν. Ἐν μὲν οὖν ἐστὶν καὶ ἀπλοῦν κατὰ τὴν πρώτην καὶ ‘αὐτὸ τοῦτο’ αὐτοῦ το(α)ύτου ἰδέαν, δύναμις ἢ ὅτι καὶ χρὴ ὀνομάζειν ἐνδείξεως <χ>άριν ἄρρητον οὔσαν καὶ ἀνενόητον, οὐχ ἐν δὲ οὐδὲ ἀπλοῦν κατὰ τὴν ὑπαρξίν καὶ ζωῆν <καὶ> τὴν νόησιν”.

pura e statica dell'Uno considerato come separato dalla partecipazione all'essere. Quest'ultimo, è designato — anche — con il termine 'ὑπαρξις' (XIV. 6-7), nel senso di essere nel suo senso più proprio (come εἶναι che si contrappone all'ὄν) e che, in questo senso, si connette al significato dell'Uno-Intelletto come 'puro agire', in contrapposizione con i momenti 'positivi' e dinamici che caratterizzano l'Essere di cui l'Uno partecipa⁷⁴⁴. Una tale concezione presuppone, dunque, che l'essere sia originariamente indefinito e assoluto e che la realtà concreta, intesa come sostanza (οὐσία), sopraggiunge per mezzo dell'acquisizione di qualità e determinazioni via via sempre più particolari. Secondo la sua parte pura, però, cioè secondo quella parte dell'Uno-Ente che deriva dal primo Uno e che, *se analizzata col pensiero*, può esser scissa dalla partecipazione all'essere, essa, in questo caso, determina che 'l'Intelletto non è né in se stesso né in altro', essendo <esso> solamente Uno. Ciò deriverebbe anche in base agli argomenti che il commentatore aveva discusso nel frammento V nel quale si era affermato che, in quanto derivato dal primo Uno, il secondo Uno era sì diverso ma, allo stesso tempo, proprio perché prodotto dall'Uno, manteneva la sua essenza di Uno.

Riassumendo quanto afferma l'anonimo commentatore, egli non fa che applicare le coppie di relazioni opposte (tipiche del *modus operandi* di Platone nel *Parmenide*) a due 'momenti' distinti del medesimo Uno; che in questo caso è da identificare con il secondo Uno (Uno-Ente). Le conclusioni cui giunge l'analisi della seconda serie deduttiva del *Parmenide*, ammettono, infatti, che l'uno che partecipa dell'essere possiede e può possedere tutte le caratteristiche che erano state negate all'Uno della prima 'ipotesi'. Come avviene per l'uno della seconda serie deduttiva, anche l'Uno-Ente, o Intelletto, possiede le medesime caratteristiche purché, però, lo si consideri nella sua dimensione di un intero sintetico costituito di Uno e Essere. Il commentatore chiude il VI frammento negando alla parte pura dell'Intelletto

⁷⁴⁴ La contrapposizione fra εἶναι e ὄν è infatti affine a quella fra ὑπαρξις e οὐσία la quale ha avuto una grande fortuna in Mario Vittorino traducendo questi termini come *existentia* e *substantia* (cfr. Mar. Vict. *adv. Ar.* IV e Cfr. Hadot, *Porphyre et Victorinus, op. cit.*, II, p. 39 e sgg. Sul termine ὑπαρξις. Il termine 'ὑπαρξις' ha una valenza importante anche nella filosofia stoica, dove esso è contrapposto all'οὐσία e all'ὑπόστασις. Questi due ultimi termini denotano infatti il soggetto concreto e materiale, mentre il predicato attuale, che non presenta alcuna realtà sostanziale è indicato appunto con il termine 'ὑπαρξις'; cfr. ad esempio, Ar. Did. 461, 19-20; *Stoic. Ep.* P. II 80. Si vedano gli studi di C. Steel, *ὑπαρξις chez Proclus* e di J. Combès, *ὑπαρξις et ὑπόστασις chez Damascius*, entrambi contenuti in F. Romano / D.-P. Taormina (a cura di), *Hyparxis e Hupostasis nel neoplatonismo*, Olschki, Firenze 1994, rispettivamente, pp. 79-100 e pp. 131-147. In relazione al commentario anonimo al *Parmenide*, cfr. A. Linguiti, *Commentarium in Platonis «Parmenidem»*, *op. cit.*, pp. 185-188.

(‘secondo la parte pura di lui’ e ‘nella sua dimensione prima e reale’; κατὰ δὲ ψιλὸν αὐτοῦ τὸ ἐν καὶ οἶον πρῶτον καὶ ὄντως) la possibilità di essere determinato. Egli, l’Intelletto propriamente detto, infatti, non è né in quiete né in movimento, non è né identico né diverso, non è né in se stesso né in altro⁷⁴⁵.

Dopo aver percorso i contenuti e i temi principali dello scritto è possibile affrontare il dibattuto tema della sua attribuzione. Come è stato detto all’inizio di questa sezione, la paternità dell’ ‘Anonimo Commentario al *Parmenide*’ costituisce un argomento ampiamente dibattuto. Nel corso degli anni, dalla sua scoperta, sono state offerte svariate proposte per la collocazione dello scritto e, a tal proposito, possiamo assumere l’ipotesi di P. Hadot (1968) e quella di G. Bechtle (1999) come i punti estremi di due posizioni che si profilano come fundamentalmente inconciliabili. Quella di Hadot, che è stata più unanimemente accolta dagli studiosi dell’Anonimo Commentario, proponeva di riconoscere Porfirio come l’autore del Commento. G. Bechtle, invece, nella sua tesi di dottorato successivamente pubblicata, mise in discussione l’ipotesi di P. Hadot⁷⁴⁶, proponendo una risoluta retrodatazione del commentario e sostenendo, dunque, che esso fosse da collocare all’interno del quadro dottrinale del medioplatonismo. Bechtle ventilò anche la possibilità che l’autore potesse un filosofo appartenente alla cerchia di Numenio. In definitiva la tesi di G. Bechtle ha avuto delle significative ripercussioni. Benché egli sia stato aspramente criticato, specialmente da J. Barnes⁷⁴⁷, Bechtle ha avuto comunque il merito di riaprire un dibattito che con gli studi di P. Hadot, e con la successiva edizione di A. Linguiti (il quale, sicuramente con maggiore prudenza, pur aderì ai risultati di Hadot⁷⁴⁸), sembravano aver consolidato un dato che è effettivamente tuttora discusso. Per certi versi infatti questa stessa sezione dedicata all’ *Anonimo Commentario al Parmenide* avrebbe avuto minore senso se non si fosse dovuto tenere conto della proposta di

⁷⁴⁵ Cfr. Anon. *In Parm.* XIV. 31-34: “τὸ ἐν οὔτε ἔστηκεν οὔτε κινεῖται οὔτε ταῦτόν ἐστιν οὔτε ἔτερον οὔτε ἐν ἑαυτῷ ἐστιν οὔτε ἐν ἄλλῳ”. Su Anon. *In Parm.* XIV. 16-35; cfr. A. Linguiti, *Commentarium in Platonis «Parmenidem»*, *op. cit.*, pp. 201-201.

⁷⁴⁶ Cfr. G. Bechtle, *Speusippus and the Anonymous...*, *op. cit.* pp. 221-263.

⁷⁴⁷ Cfr. J. Barnes, recensione a G. Bechtle, *The Anonymous Commentary on Plato's 'Parmenides'*, Verlag Paul Haupt, Bern-Stuttgart-Wein 1999, p. 285), in «Revue de Théologie et de Philosophie», 131.3 (1999), pp. 423-424.

⁷⁴⁸ Cfr. A. Linguiti, *Commentarium in Platonis «Parmenidem»*, *op. cit.*, p. 91. Cfr. anche Id., *Sulla datazione del Commento al Parmenide di Bobbio. Un’analisi lessicale*, in M. Barbanti / F. Romano, *Il Parmenide di Platone...*, *op. cit.*, pp. 307-322. In particolare in questo più recente studio, A. Linguiti giunge alla conclusione che l’autore dell’ Anonimo Commentario fosse posteriore a Porfirio ma, comunque, a lui ispirato.

Bechtle e del proficuo dibattito che da essa ne è scaturito. Resta il fatto che le critiche riversate contro la proposta di Bechtle furono sì pungenti ma anche pertinenti⁷⁴⁹.

Ad ogni modo, i punti principali che spinsero G. Bechtle a ipotizzare che l'autore del Commentario Anonimo fosse un autore pre-plotiniano (i quali furono ripercorsi in maniera più sintetica in un articolo pubblicato dallo studioso in risposta alle critiche ricevute dalle varie recensioni del suo libro, specialmente a quelle di J. Barnes)⁷⁵⁰, individuato, con molta probabilità, in Numenio o in un suo allievo, sono i seguenti:

- il commentatore presenta delle argomentazioni e delle tematiche che spingono per un accordo fra platonismo e aristotelismo alla maniera medioplatonica, alla cui corrente concordista farebbe eccezione, in maniera rilevante, solamente Attico⁷⁵¹.
- l'aristotelismo presente in Numenio si accorderebbe in maniera puntuale con alcuni punti salienti del commentario al *Parmenide*, nei quali è parimenti evidente l'adesione a teorie aristoteliche (in particolare, per quanto riguarda la trattazione dei due intelletti, o due stati dell'Intelletto, in Numenio, che si accorderebbe con il passo XIV. 26-34 dell' 'anonimo commentario')⁷⁵².
- La concezione dell'Uno numeniano, ricavabile soprattutto in base ai fr. 5, 11, 13, 16-17, 21 (des Places), è riassumibile nei termini di un 'Uno' che è oltre l'essere sostantivato e infinitivo, ravvisabile, a sua volta, anche nel V frammento dell'anonimo commentario al *Parmenide*.
- La dottrina di Moderato di Gades che stabilisce un'unità indifferenziata espressa come 'pura quantità' e che si determina a fronte della privazione dei λόγοι dall'Uno unificato (così come è descritta dalla testimonianza di Porfirio (*apud* Simpl. *In Phys.*, 9, 231, 5-20 [Diels]) coinciderebbe con la teorizzazione del 'Padre' degli *Oracoli Caldaici* utilizzata dal

⁷⁴⁹ Cfr. M. Zambon, recensione a G. Bechtle, *The Anonymous Commentary on Plato's 'Parmenides'*, in «Elenchos», 20 (1999), pp. 194-202; Id., *Porphyre et le moyen-platonisme*, *op. cit.*, p. 40; A. Linguiti, *Sulla datazione del Commento...*, *op. cit.*; L.-P. Gerson, recensione a G. Bechtle, *The Anonymous Commentary on Plato's 'Parmenides'*, in «Bryn Mawr Classical Review», (2001), <http://bmcr.brynmawr.edu/2001/2001-02-28.html>. Più morbido è invece il giudizio di Dillon per il quale si veda, J. Dillon, *A Numenian Platonist?*, Recensione a G. Bechtle, *The Anonymous Commentary on Plato's 'Parmenides'*, in «The Classical Review», 50 (2000), pp. 22-23.

⁷⁵⁰ Cfr. G. Bechtle, *The Question of Being and the Dating of the Anonymous Parmenides Commentary*, in «Ancient Philosophy», 20 (2000), pp. 393-414.

⁷⁵¹ Cfr. G. Bechtle, *Speusippus and the Anonymous...*, *op. cit.* pp. 15-22.

⁷⁵² Cfr. G. Bechtle, *The Question of Being and the Dating...*, *art. cit.*, pp. 398-399.

commentatore anonimo per indicare l'identità ipostatica trascendente l'essere e l'essenza⁷⁵³.

- i quattro trattati gnostici 'Sethiani': 'Zostrianos' (NHC VIII, 1); 'Allogenes' (NHC XI, 3); 'le tre stele di Seth' (NHC VII, 5); 'Marsanes' (NHC X, 1)⁷⁵⁴ mostrerebbero una prossimità con il 'neopitagorismo', il 'medioplatonismo' e lo stesso 'neoplatonismo', Allo stesso tempo, essi presentano delle affinità con le dottrine di Moderato di Gades con quanto affermato dall'anonimo commentatore del *Parmenide* e con le dottrine di Plotino. Tutto ciò farebbe pensare che i trattati gnostici potrebbero derivare tutti da un commento pre-plotiniano al *Parmenide* che ne avrebbe costituito la 'fonte comune'⁷⁵⁵.

Alla base di tutte queste considerazioni G. Bechtle ammetterebbe che l'interpretazione neoplatonica del *Parmenide* di Platone fosse basata su una lettura del dialogo che affonda le sue radici nell'interpretazione offertane soprattutto da Speusippo, ma anche da Senocrate e da Aristotele e sottintendendo, in un certo senso, che il neoplatonismo non avrebbe apportato in realtà delle grandi novità relative alla maniera di leggere Platone. In questo senso, l'Anonimo Commentario al *Parmenide*, costituirebbe un rappresentante (medioplatonico) di un legame esistente, seppur andato ad offuscarsi, fra l'Accademia e il neoplatonismo.

La tesi di G. Bechtle ha avuto un certo seguito in studi recenti: J. Turner e K. Corrigan (oltre a G. Bechtle) rappresentano due fra i più influenti sostenitori della datazione pre-plotiniana dello scritto⁷⁵⁶ (sempre di recente, L. Brisson si è invece

⁷⁵³ Cfr. *Ivi.*, p. 405.

⁷⁵⁴ I 'trattati Sethiani' (in particolare lo *Zostrianos* e l'*Allogenes*), secondo la testimonianza di Porfirio, furono letti e rifiutati da Plotino; cfr. *Porph. Vit. Plot.* 16. Essi sono stati studiati soprattutto da K. Corrigan e da J. Turner. In relazione all'anonimo commentario al *Parmenide*, i vedano soprattutto, K. Corrigan, *Platonism and Gnosticism: The Anonymous Commentary on the Parmenides: Middle or Neoplatonic?*, in R. Majercik/ J.-D. Turner (eds.), *Gnosticism and Later Platonism: Themes, Figures, and Texts*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2000, pp. 141-177; J.-D. Turner, *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition*, Bibliothèque Copte de Nag Hammadi Section «Études», 6 Québec: le Presses de l'Université Laval, Paris 2001; Id., *The Platonizing Sethian Treatises, Marius Victorinus's Philosophical Sources, and Pre-Plotinian Parmenides Commentaries*, in J.-D. Turner / K. Corrigan, *Plato's Parmenides and its Heritage...*, *op. cit.*, vol. 1, pp. 131-172.

⁷⁵⁵ Cfr. G. Bechtle, *The Question of Being and the Dating...*, *art. cit.*, pp. 408-409.

⁷⁵⁶ Si vedano soprattutto, K. Corrigan, *Platonism and Gnosticism...* *op. cit.*; J.-D. Turner, *Sethian Gnosticism...*, *op. cit.* e Id., *The Platonizing Sethian Treatises...*, *op. cit.*

espresso a favore della posteriorità a Plotino dello scritto)⁷⁵⁷. E tuttavia, per quanto affascinante, una datazione pre-plotiniana è a mio avviso insostenibile, poiché non tiene conto di una serie di problemi e fattori che influenzarono e determinarono lo sviluppo del medioplatonismo (dei quali abbiamo ampiamente discusso prima), che non possono essere ridotti — ci sembra — a una continuità lineare. La categoria storiografica di ‘medioplatonismo’ sta ad indicare una dinamica molto variegata e complessa, determinata anche storicamente da variabili che non possono essere appiattite su quanto invece caratterizzò in maniera del tutto diversa la produzione filosofica degli accademici. La centralità della città di Atene, l’immediata vicinanza cronologica a Platone, le peculiari teorizzazioni matematico-pitagoriche e molti altri fattori che pertengono alla filosofia accademica, determinano delle differenze non trascurabili rispetto al neoplatonismo. Tuttavia, pur condividendo la tesi che le tematizzazioni protoaccademiche furono fondamentali per lo sviluppo delle correnti ‘neopitagoriche’ e fortemente trascendentaliste proprie del medioplatonismo, l’ipotesi che il Commentario al *Parmenide* sia pre-plotiniano, al contrario, ci sembra da respingere, condividendo la tesi generale di Hadot che vede la collocazione del ‘Commentario’ in epoca neoplatonica.

Esclusa la datazione medioplatonica, è opportuno invece passare in rassegna le diverse proposte, precedenti e successive all’ipotesi di Bechtle, che rintracciano nel Commento anonimo una matrice neoplatonica⁷⁵⁸:

Peyron: suggerisce che l’autore dell’anonimo commentario sia un neoplatonico della scuola di Alessandria, o forse Proclo. In alternativa, data la presenza nel commentario dei termini ἀνούσιον, ἐνούσιον, προούσιον, Peyron pensa a ‘qualche antico Padre della Chiesa’⁷⁵⁹.

Kroll: propone che l’autore sia da collocarsi nello spazio di tempo successivo a Giamblico e anteriore a Siriano, proponendo come una plausibile datazione la seconda metà del IV secolo⁷⁶⁰.

⁷⁵⁷ Cfr. L. Brisson, *The Reception of the Parmenides before Proclus*, *op. cit.* Per uno studio più aggiornato sul tema si veda anche, M. Chase, *Commentaries à Platon et à Aristote*, in R. Goulet (éd.) *Dictionnaire des philosophes antiques*, CNRS-Éditions, Paris 2012, pp. 1349-1376.

⁷⁵⁸ Nel fare ciò, ripropongo sintenticamente quanto è già stato fatto da A. Linguiti; cfr. Cfr. A. Linguiti, *Commentarium in Platonis «Parmenidem»*, *op. cit.*, pp. 78-91.

⁷⁵⁹ Cfr. B. Peyron, *Notizia d’un antico evangelario bobbiese...*, *op. cit.*, p. 57.

⁷⁶⁰ Cfr. W. Kroll, *Ein neuplatonischer Parmenidescommentar...*, *op. cit.*, p. 624.

Beutler: in base alle indicazioni di Kroll, propone di ascrivere lo scritto al maestro di Siriano, cioè a Plutarco di Atene⁷⁶¹.

Hadot⁷⁶²: come si è più volte ripetuto, propone che il commentario sia neoplatonico e scritto da Porfirio. I punti principali sui quali P. Hadot poggia la sua tesi sono i seguenti: a) la presenza nel commentario di elementi medioplatonici⁷⁶³ (soprattutto in considerazione alla ripresa di tematiche numeniane da parte di Porfirio); b) una peculiare (porfiriana) trattazione degli Oracoli Caldaici⁷⁶⁴; 3) la traduzione in termini neoplatonici di schemi concettuali stoici⁷⁶⁵; 4) il ricorso alla figura di pensiero del ‘renversement’ relativo al passo IV. 19-29: ‘Infatti non è lui in non ente incomprendibile a chi voglia conoscerlo, ma siamo noi e tutti gli enti il nulla rispetto a lui [...] Noi siamo dunque il nulla rispetto a quello, mentre lui è l’unico vero Ente [...]’⁷⁶⁶; 5) le caratteristiche linguistiche e lessicali⁷⁶⁷; 6) le coincidenze che si riscontrano tra il Commentario e l’opera di Mario Vittorino⁷⁶⁸, nei cui scritti teologici sarebbe evidente un influsso di una fonte neoplatonica greca che farebbe pensare proprio a Porfirio.

⁷⁶¹ Cfr. R. Beutler, *Plutarch von Athen*, in «Paulys Realencyclopädie», 21/1, Alfred Druckenmüller Verlag, Stuttgart-Waldsee 1951, coll. 977-975. Cfr. anche É. Évrard, *Le maître de Plutarque d’Athènes et les origines du Néoplatonisme athénien*, in «L’antiquité classique», 29 (1960), pp. 108-133, particul. p. 109; e D.-P. Taormina, *Plutarco di Atene. L’Uno, l’Anima, le Forme*, Cuecm, Catania 1989, pp. 35-37 (l’autrice, la quale fornisce uno studio fondamentale sul pensiero di Plutarco, aderisce alla tesi di Hadot).

⁷⁶² Anche in questo caso ripropongo le sei tesi individuate da A. Linguiti; cfr. Cfr. A. Linguiti, *Commentarium in Platonis «Parmenidem»*, op. cit., p. 82.

⁷⁶³ Cfr. P. Hadot, *Fragments d’un commentaire...*, art. cit., pp. 416-419; 423-425; Id., *Porphyre et Victorinus*, op. cit., I, 97-98; 112-113; 132; 258-272. Sul ‘medioplatonismo’ in Porfirio, cfr. M. Zambon, *Porphyre et le moyen-platonisme*, op. cit.

⁷⁶⁴ Cfr. P. Hadot, *Fragments d’un commentaire...*, art. cit., pp. 427-429; Id., *Porphyre et Victorinus*, op. cit., I, pp. 93-94; 107-109.

⁷⁶⁵ Cfr. P. Hadot, *Fragments d’un commentaire...*, art. cit., pp. 421-423; Id., *Porphyre et Victorinus*, op. cit., I, pp. 89 n. 5; 109-110.

⁷⁶⁶ Il parallelo sarebbe particolarmente calzante con Porfirio, specie in relazione a quanto possiamo leggere nelle *Sentenze*: “ Come per il corpo ciò che è senza massa corporea è inafferrabile ed è per esso il nulla, così per l’incorporeo ciò che ha massa corporea non costituisce ostacolo ed è come nulla ” (Cfr. Porph. *Sent.* 27, p. 11, 17-19 Mommert = 27, p. 16, 3-5 Lambertz); e ancora, sempre nelle *Sentenze*: “ Ciò che è maggiore per massa corporea è minore per potenza [...], Quindi, ciò che è superiore per potenza è estraneo ad ogni massa corporea [...], senza grandezza e senza massa corporea, così ciò che è corporeo è, in rapporto al vero essere, senza forza e senza potenza ” (Cfr. Porph. *Sent.* 35, p. 29, 1-13 Mommert = 35, pp. 39, 13-40, 4 Lambertz). Cfr. P. Hadot, *Fragments d’un commentaire...*, art. cit., pp. 426; 436-437; Id., *Porphyre et Victorinus*, op. cit., I, pp. 110-112.

⁷⁶⁷ Per le quali si veda soprattutto P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, op. cit., II, pp. 65-111.

⁷⁶⁸ Cfr. soprattutto, Mar. Vict. *adv. Ar.* I 31, 14; I 56, 36; I 57, 19; IV 19, 4 sgg. (particolarmente); IV 24, 10-20; IV 29, 1. Cfr. P. Hadot, *Fragments d’un commentaire...*, art. cit., pp. 429-430; Id., *Porphyre et Victorinus*, op. cit., I, pp. 68 e sgg., e *passim*.

Linguiti: scarta l'ipotesi di Peyron relativa all'attribuzione del commentario a un padre della Chiesa e dichiara che non sussistono dubbi ragionevoli sul fatto che il commentario sia posteriore a Plotino. Linguiti ammette invece che possa essere presa in considerazione la proposta di Beutler circa la possibilità di riconoscere Plutarco di Atene come un possibile candidato ma, alla fine, esclude anche questa ipotesi, mostrandosi molto più propenso per quella formulata da Hadot. In sostanza Linguiti riconosce pienamente la presenza nel Commentario al *Parmenide* di tematiche porfiriane ammettendo però la possibilità della compilazione dello scritto da parte di un neoplatonico posteriore a Porfirio, anche se sicuramente influenzato dalle sue opinioni. Linguiti si limita quindi a riconoscere la plausibilità dell'ipotesi di Hadot senza aderirvi completamente, mostrando un atteggiamento più cauto e ventilando l'ipotesi di attribuire lo scritto un autore porfiriano 'che abbia operato nel pieno del IV secolo'⁷⁶⁹.

Per quanto ci riguarda, si riconosce la validità delle analisi di Hadot che riconosce che l'Anonimo Commentario al *Parmenide* sia di compilazione neoplatonica. Le concordanze tematiche e lessicali esistenti fra Porfirio e il commentario e messe in evidenza da Hadot ci sembrano adeguate a mostrare la plausibilità della sua proposta relativa all'individuazione di Porfirio come autore del Commentario. Ciò nonostante reputiamo che una maggiore prudenza sia comunque da preferire, alienandoci in questo modo con quanto stabilito da Linguiti. Allo stesso tempo nonostante non ci sembra possibile accogliere la tesi di Bechtle relativa alla datazione medioplatonica del Commentario Anonimo, ci è sembrato anche — a suo favore — che questo scritto contenga molti punti di contatto con il medioplatonismo e, pertanto, che l'ipotesi di Bechtle sia stata troppo semplicistica ma del tutto non infondata. Probabilmente un atteggiamento risolutivo consisterebbe nel riconoscere che Porfirio, o comunque il porfiriano autore del commentario al *Parmenide* fosse un neoplatonico che avesse ereditato molte concezioni medioplatoniche. In questo senso, lo studio di M. Zambon⁷⁷⁰, che si concentra nel risalire e analizzare le concordanze di Porfirio con i filosofi medioplatonici, costituisce un prezioso contributo per

⁷⁶⁹ Cfr. A. Linguiti, *Commentarium in Platonis «Parmenidem»*, op. cit., pp. 86-91, particul. p. 91 e Id., *Sulla datazione del Commento al Parmenide...*, op. cit. particul. pp. 321-322.

⁷⁷⁰ Cfr. M. Zambon, *Porphyre et le moyen-platonisme*, op. cit.

accreditare l'ipotesi di Hadot ma anche per giustificare, almeno in parte, la proposta di Bechtle.

Conclusioni

È ormai un luogo comune della critica che il medioplatonismo consideri come dialoghi fondamentali, e impieghi sia nell'esegesi sia nella costruzione dottrinale, quasi esclusivamente il *Timeo* e, in misura minore, la *Repubblica*. Il presente studio non ha smentito questa visione, che, al contrario, ha delle solide basi nei suoi tratti generali: l'importanza che questi due dialoghi ebbero per la costruzione del sistema medioplatonico e delle ripercussioni metafisiche e teologiche legate all'interpretazione di alcuni suoi specifici nuclei dottrinali è innegabile. Riconosciuto questo, però, è emerso che anche il *Parmenide* ebbe un ruolo non marginale, benché minore, e contribuì in modo significativo alla costituzione del Platonismo nella prima età imperiale.

Un altro luogo comune della critica riguarda l'uso che venne fatto del dialogo, a cui in effetti è stata talvolta attribuita una certa importanza relativa *soltanto* all'elaborazione di alcuni sistemi metafisici medioplatonici. Il presente studio va a intaccare in modo significativo questa idea, poiché ha messo in luce che il suo ruolo fu prevalentemente legato allo sviluppo di una 'logica' filosofica. In effetti il *Parmenide*, e soprattutto l'esercizio dialettico contenuto nella seconda sua parte, rappresentò per molti filosofi medioplatonici un modello di riferimento non solo per la logica intesa in senso stretto (come emerge chiaramente dal *Didaskalikos*), ma anche per la teologia e per l'ontologia. Il *Parmenide* rappresentava cioè una sorta di archetipo logico e argomentativo, in cui erano mostrati i rapporti fra uno e unità e quelli fra uno e

molteplicità, e fu dunque utilizzato dai medioplatonici come un parametro cui riferirsi per gestire le riflessioni su questi temi ma anche, più ampiamente, tra entità che a qualche titolo erano definite in funzione di questi caratteri. Da ciò deriva che la stessa interpretazione teologica del *Parmenide* rappresentò, per i medioplatonici che la sostenevano, una modalità di orientare il discorso in senso teologico *a partire dal modello logico*. In altre parole, anche coloro che interpretarono teologicamente l'uno posto dall'ipotesi del *Parmenide* in realtà assumevano alla base un modello logico più neutrale, identificato nella trattazione dei rapporti fra unità-uno e fra uno-molti. Anche la teologia, dunque, costituirebbe per i medioplatonici una 'variante' dell'interpretazione logica, o comunque un suo esito orientato teologicamente. Il fatto che non tutti gli interpreti del *Parmenide* operarono una teologizzazione dei principi, limitandosi, alcuni, a riconoscere nel *Parmenide* un parametro formale per impostare la discussione sull'uno, accredita ulteriormente questa ipotesi.

Dunque, l'approccio medioplatonico al *Parmenide* rappresenta l'esigenza di un supporto per 'costruire' un'ontologia (nelle sue declinazioni più o meno teologiche), che nei contenuti si basava soprattutto sul *Timeo* e sulla *Repubblica*. Ciò conferma, in fondo, che il modo in cui i medioplatonici concepirono il *corpus* del maestro fu sistematico in un senso specifico, ovvero come tentativo di disegnare specifiche relazioni tra i dialoghi e rintracciare il ruolo che ciascuno di essi rivestiva nel sistema: non si tratta di negare le conclusioni, ormai ben salde, della *scholarship* contemporanea, ma di arricchirle scoprendo fronti esegetici e argomentativi finora ignorati, fronti che questa ricerca, spero, ha contribuito ad illuminare.

Bibliografia

Edizioni, traduzioni, commenti e raccolte di frammenti e testimonianze

Alcinoo

- J. Dillon, *Alcinous. The Handbook of Platonism*, Clarendon Press, Oxford 1993
- C.-F. Hermann (*Platonis Dialogi secundum Thrasylli tetralogias dispositi. Ex recognitione Caroli Friderici Hermanni... Lipsiae sumptibus et typis G. B. Teubneri*, 1850-1853, rist. in *National Union Catalog Pre-1956 Imprints*, t. 461, London 1976, pp. 105-108
- G. Invernizzi, *Il Didaskalikos di Albino e il medioplatonismo*; 2 voll: saggio introduttivo, traduzione e commento del *Didaskalikos*, Edizioni Abete, Roma 1976
- O.-F. Summerell / Th. Zimmer, *Alkinoos, Didaskalikos. Lehrbuch der Grundsätze Platons*, de Gruyter, Berlin – New York 2007
- E. Vimercati, *Medioplatonici. Opere, testimonianze e frammenti*, Bompiani, Milano 2015, pp. 585-710
- J. Whittaker, (traduit par P. Loius), *Alcinoos. Enseignement des doctrines de Platon*, Les belles lettres, Paris 1990, 2002²

Anonimo commentatore al 'Parmenide'

- G. Bechtle, *The Anonymous Commentary on Plato's 'Parmenides'*, Verlag Paul Haupt, Bern-Stuttgart-Wein 1999
- P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, 2 voll., Études Augustiniennes, Paris 1968 (vol. II)
- W. Kroll, *Ein neuplatonischer Parmenidescommentar in einem Turiner Palimpsest*, in «Rheinisches Museum», 47 (1892), pp. 599-627
- A. Linguiti, *Commentarium in Platonis «Parmenidem»*, in «Corpus dei papiri filosofici greci e latini: testi e lessico nei papiri di cultura greca e latina, III, Commentari», Olschki, Firenze 1995, pp. 63-202

B. Peyron, *Notizia d'un antico evangelario bobbiese che in alcuni fogli palimpsesti contiene frammenti d'un greco trattato di filosofia*, in «Rivista di filologia», 1 (1873), pp. 53-71

Eudoro

C. Mazzarelli, *Raccolta e Interpretazione delle testimonianze e dei frammenti del medioplatonico Eudoro di Alessandria. Parte prima: testo e traduzione delle testimonianze e dei frammenti sicuri. Parte seconda: testo e traduzione delle testimonianze non sicure*, «Rivista di filosofia neo-scolastica», 77 (1985), pp. 197-209; 535-555

Lucio

A. Gioè, *Filosofi medioplatonici del II secolo d.C. Testimonianze e frammenti. Gaio, Albino, Lucio, Nicostrato, Tauro, Severo, Arpocrazione*, Bibliopolis, Napoli 2003, pp. 117-154

Nicomaco

J. Bertier, *Nicomaque de Gérèse. Introduction arithmétique*, J. Vrin, Paris 1978

M.-L. D'Ooge / F.-E. Robbins / L.-C. Karpinski, *Nicomachus of Gerasa, Introduction to Arithmetic*, The Macmillan Company, New York 1926

G.-R. Giardina, *Giovanni Filopono matematico. Tra neopitagorismo e neoplatonismo. Commentario alla Introduzione aritmetica di Nicomaco di Gerasa*, Cuecm, Catania 1999

R. Hoche, *Nicomachi Geraseni Pythagorei. Indroductionis Arithmeticae libri II*, Lipsiae 1866

Nicostrato

A. Gioè, *Filosofi medioplatonici del II secolo d.C. Testimonianze e frammenti. Gaio, Albino, Lucio, Nicostrato, Tauro, Severo, Arpocrazione*, Bibliopolis, Napoli 2003, pp. 155-220

Numenio

E.-A. Leemans, *Studie over den Wijsgeer Numenius van Apamea met Uitgave der Fragmenten*, Academie Royale de Belgique, Bruxelles 1937

É. des Places, *Numénius. Fragments*, Les belles lettres, Paris 1973

Platone

J. Burnet, *Platonis Opera, tetralogiae III-9*, Claredon Press, Oxford 1900-1907

L. Brisson, *Platon. Parménide*, Flammarion, Paris 1994 (= L. Brisson, *Platone. 'Parménide'*, ed. it. a cura di A. Riccardo, Loffredo, Napoli 1998)

A. Graeser, *Platons 'Parménides'*, Steiner, Stuttgart 2003

F. Ferrari, *Platone. Parménide*, BUR, Milano 2004

F.-M. Cornford, *Plato and Parmenides. Parmenides' 'Way of Truth' and Plato's 'Parmenides'*, Translated with a runnery commentary, Routledge and Kegan Paul, London 1939

Proclo

R. Klibansky / C. Labowsky, *Proclus. In Parmenidem*, Warburg Institut, London 1953

C. Luna / A.-Ph. Segonds, *Proclus. Commentaire sur le Parménide de Platon*, t. I-V (8 voll.), Les Belles Lettres, Paris 2007-2013

- G.-R. Morrow / J.-M. Dillon, *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*, Princeton University Press, Princeton 1987
- C. Steel, *Commentaire sur le Parménide de Platon. Traduction de Guillaume de Moerbeke*, 2 voll., Leuven University Press, Leuven 1982-1985
- C. Steel, *Procli In Platonis Parmenidem Commentaria*, t. I-III, Oxford Classical Texts, Oxford University Press, Oxford-New York, 2007-2009

Senocrate

- R. Heinze, *Xenocrates. Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente*, Leipzig 1892, rist. anast. Hildesheim 1965
- M. Isnardi Parente, *Senocrate-Ermodoro, Frammenti*, Bibliopolis, Napoli 1981
- M. Isnardi Parente, *Senocrate e Ermodoro, Testimonianze e Frammenti*, edizione rivista e aggiornata a cura di T. Dorandi, Edizioni della Scuola Normale Superiore, Pisa 2012

Speusippo

- M. Isnardi Parente, *Speusippo. Frammenti*. Bibliopolis, Napoli 1980
- M. Isnardi Parente, *Speusippo. Testimonianze e frammenti*. 2006 (disponibile all'indirizzo: <http://rmcisadu.let.uniroma1.it/isnardi/fronte02.html>)
- P. Lang, *De Speusippi Academici Scriptis, Accedunt Fragmenta*, Bonn 1911 (rist. anast. Olms, Hildesheim 1965)
- F. Mullach, *Fragmenta Philosophorum Graecorum*, Paris 1881
- L. Tarán, *Speusippus of Athens. A Critical Study with a Collection of the Related Texts and Commentary*, E. J. Brill, Leiden 1981

L. C. Tauro

- A. Gioè, *Filosofi medioplatonici del II secolo d.C. Testimonianze e frammenti. Gaio, Albino, Lucio, Nicotrato, Tauro, Severo, Arpocrazione*, Bibliopolis, Napoli 2003, pp. 221-376
- L. Holford-Strevens (ed.), *Aulus Gellius*, Duckworth, London 1988
- M.-L. Lakmann, *Der Platoniker Tauros in der Darstellung des Aulus Gellios*, Brill, Leiden- New York- Köln 1995

Teone

- E. Hiller, *Theonis Smyrnaei philosophi platonici Platonici expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium*, Bibliotheca Teubneriana, 1879
- F.-M. Petrucci, *Teone di Smirne. Expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium. Introduzione, traduzione e commento*. Academia Verlag, Sankt Augustin 2012

Altre edizioni utilizzate

- M. Abbate, Prefazione di W. Beierwaltes. Introduzione di G. Reale, *Proclo. Teologia Platonica*, Bompiani, Milano 2005
- G. Aujac, *Géminos. Introduction aux Phénomènes*, Belles Lettres, Paris 1975
- G. Bastianini / D. Sedley, *Commentarium in Platonis «Theaetetus»*, in *Corpus dei papiri filosofici greci e latini*, III, Firenze 1995, spec. pp. 251-254

- L. Brisson / A. Charles / J. Pépin / H.-D. Saffrey, A.-Ph. Segonds (éd), *Plotin. Traité sur les nombres (Énéade VI 6 [34])*, Vrin, Paris 1980
- E.-R. Dodds, *The Element of Theology*, Oxford University Press, Oxford 1994²
- F. Fronterotta, *Platone. Timeo*, Bur, Milano 2003
- R. Goulet, *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, II, CNRS editions, Paris 1994
- P. Henry / H.-R. Schwyzer, *Plotini Opera*, Oxonii e Typographeo Claedoniano, III Voll., Oxford 1964-1983
- B. Inwood, *Seneca. Selected Philosophical Letters*, Oxford University Press, Oxford 2007
- F.-R. Levin, *Nichomachus of Gerasa. Manual of Harmonics*, New York 1967
- H.-G. Liddell / R. Scott / H. Stuart Jones (1940), *A Greek-English Lexicon*, (9th ed.), with a Revised Supplement ed. by P.-G.-W. Glare, with the Assistance of A.-A. Thompson, Clarendon Press, Oxford 1996
- R.-D. Majercik, *The Chaldaean Oracles: Text, Translation and Commentary*, Brill, Leiden 1989
- É. des Places, *Atticus. Fragments*, Les belles lettres, Paris 1977
- H.-D. Saffrey / L.-G. Westerink, *Proclus. Théologie Platonicienne*, I-II, Les belles lettres, Paris 1974
- H.-D. Saffrey / A.-Ph. Segonds / C. Luna, *Marinus: Proclus, ou sur le Bonheur*, Les belles lettres, Paris 2001
- M. Vegetti, *Platone. La Repubblica*, Bur, Milano 2006
- K. Von Jan, *Musici Scriptorum Graeci*, Teubner, Leipzig 1895
- J.-H. Waszink, *Corpus Platonicum Medii Aevi: Plato latinus, IV: Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*, London-Leiden 1962, 1975²
- L.-G. Westerink / J. Combès, *Damascius. Traité des Premiers Principes*. Vol I: *De l'ineffable e de l'un*. Vol. II: *De la triade et de l'unifié*; Vol. III: *De la procession de l'unifié*, Les belles lettres, Paris 1986
- L.-G. Westerink / C. Luna / A.-Ph. Segonds / J. Combès, *Damascius. Commentaire sur le Parménide de Platon*, Les belles lettres, Paris 2003

Studi

- M. Abbate, *Non-dicibilità del "Primo Dio" e via remotionis nel cap. X del Didaskalikos*, in F. Calabi (a cura di), *Arrhetos Theos. L'ineffabilità del primo principio nel medio platonismo*, ETS, Pisa 2002, pp. 55-75
- J.-L. Akrill, *ΣΥΜΠΛΟΚΗ ΕΙΔΩΝ*, in «Bulletin of the Institute of Classical Studies», 2 (1955) (= R.-E. Allen, *Studies in Plato's Metaphysics, op. cit.*, pp. 199-206 e = G. Vlastos (ed.), *Plato I: Metaphysics and Epistemology*, Doubleday & Anchor, New York 1970, pp. 201-209)
- A. Alexandrakis, *Neopythagoreanizing influences on Plotinus' mystical notion of numbers*, «Philosophical Inquiry», 20 (1998), pp. 101-110
- R.-E. Allen, *The Generation of Numbers in Plato's Parmenides*, in «Classical Philology», 65 (1970), pp. 30-34
- R.-E. Allen, *Plato's Parmenides*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1998
- K. Alt, *Weltflucht und Weltbejahung. Zur Frage des Dualismus bei Plutarch, Numenius, Plotin*, Steiner, Stuttgart 1993
- A.-H. Armstrong (ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1967¹ (2007³)
- A.-H. Armstrong, *The Background of the Doctrine that the Intelligibles are not outside of the Intellect*, in AA.VV., «Entretiens sur l'antiquité classique», vol. 5, *Les Sources de Plotin. Dix exposés et discussions*, Fondation Hardt, Vandœuvres – Genève 1960, pp. 391-425
- Th. Auffret / M. Rashed, *Aristote, Métaphysique A 6, 988A 7-14, Eudore d'Alexandrie et l'histoire ancienne du texte de la Métaphysique*, in K. Alpers / Ch. Brockmann / D. Harlfinger / D.-R.

- Reinsch (Hrsgg.), *Serta Graeca. Beiträge zur Erforschung griechischer Texte*, Band 30, Dr. Ludwig Reichert Verlag, Wiesbaden 2014, pp. 55-84
- M. Baltes, *Timaios Lokros. Über die Natur des Kosmos und der Seele*, Brill, Leiden 1972
- M. Baltes, *Numenios von Apamea und der platonische Timaios*, in «Vigiliae Christianae», 29 (1975), pp. 241-270 (= Id., *ΔΙΑΝΟΗΜΑΤΑ. Kleine Schriften zu Platon und zum Platonismus*, B. G. Teubner, Stuttgart-Leipzig 1999, pp. pp. 1-32)
- M. Baltes, *Die Weltentstehung des platonische Timaios nach den Antiken Interpreten*, Brill, Leiden 1976
- M. Baltes, *Zur Philosophie des Platonikers Attikos*, in H.-D. Blume / F. Mann (hrsgg.), *Platonismus und Christentum. Festschrift für H. Dörrie*, Aschendorff, Münster 1983, pp. 39-47 (= Id., *ΔΙΑΝΟΗΜΑΤΑ. Kleine Schriften zu Platon und zum Platonismus*, B. G. Teubner, Stuttgart-Leipzig 1999, pp. 81-111)
- M. Baltes, *Zur Theologie des Xenocrates*, in Van der Broek *et al.* (eds.), *Knowledge of God in the Graeco-Roman World*, Leiden 1988, pp. 43-68 (rist. in M. Baltes *ΔΙΑΝΟΗΜΑΤΑ. Kleine Schriften zu Platon und zum Platonismus*, B. G. Teubner, Stuttgart-Leipzig 1999, pp. 191-222)
- M. Baltes / H. Dörrie, *Der Platonismus in der Antike. II. Der hellenistische Rahmen des kaiserzeitlichen Platonismus. Bausteine 36-72: Text, Übersetzung, Kommentar*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad-Cannstatt 1990
- M. Baltes / H. Dörrie, *Der Platonismus in der Antike. III. Text, Der Platonismus im 2. und 3. Jahrhundert nach Christus, Übersetzung, Kommentar*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad-Cannstatt 1993
- M. Baltes / H. Dörrie, *Der Platonismus in der Antike. IV. Die philosophische Lehre des Platonismus (I)*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad-Cannstatt 1996, pp. 473-477
- M. Baltes, *Is the Idea of the Good in Plato's Republic beyond being?*, in M. Joyal (ed.), *Studies in Plato and the Platonic Tradition. Essays presented to John Whittaker*, Routledge, Hampshire 1997, pp. 12-23 (= Id., *ΔΙΑΝΟΗΜΑΤΑ. Kleine Schriften zu Platon und zum Platonismus*, B. G. Teubner, Stuttgart-Leipzig 1999, pp. 351-371)
- M. Baltes, *Γέγρονεν (Platon, Tim. 28 B 7). Ist die Welt real entstanden oder nicht?*, in Id., *ΔΙΑΝΟΗΜΑΤΑ. Kleine Schriften zu Platon und zum Platonismus*, B. G. Teubner, Stuttgart-Leipzig 1999, pp. 303-325
- M. Baltes / H. Dörrie, *Der Platonismus in der Antike. V. Grundlagen, System, Entwicklung, Band: Die philosophische Lehre des Platonismus. Philosophische Physik (im antike Verständnis.), II Bausteine*, Stuttgart-Bad-Cannstatt 1998
- M. Baltes (A. Hüffemeier, M.-L. Lakmann and M. Vorwerk, hrsgg.), *ΔΙΑΝΟΗΜΑΤΑ. Kleine Schriften zu Platon und zum Platonismus*, B. G. Teubner, Stuttgart-Leipzig 1999
- M. Baltes / M.-L. Lakmann, *s.v. Lukios*, in *DNP VII* col. 504, 1999
- M. Baltes / M.-L. Lakmann, *s.v. Nikostratos*, in *DNP VIII* col. 941, 2000
- A. Barker, *Greek Musical Writings, II: Harmonic and Acoustic Theory*, Cambridge University Press, Cambridge 1989
- J. Barnes, *Antiochus of Ascalon*, in M. Griffin / J. Barnes (eds.), *Philosophia Togata, I: Essays on Philosophy and Roman Society*, Oxford 1989, pp. 51-96
- J. Barnes, *Roman Aristotle*, in J. Barnes / M. Griffin (eds.) *Philosophia Togata II. Plato and Aristotle at Rome*, Clarendon Press, Oxford 1997, pp. 1-69
- J. Barnes, recensione a G. Bechtle, *The Anonymous Commentary on Plato's 'Parmenides'*, Verlag Paul Haupt, Bern-Stuttgart-Wein 1999, p. 285), in «Revue de Théologie et de Philosophie», 131.3 (1999), pp. 423-424
- J. Barnes, *Les catégories et les Catégories*, in O. Bruun / L. Corti (éds.), *Les Catégories et leurs histoire*, Vrin, Paris 2005, pp. 22-32
- F. Becchi, *Il Didaskalikos di Alcinoos*, in «Prometheus», 19 (1993), pp. 235-252
- G. Bechtle, *The Question of Being and the Dating of the Anonymous Parmenides Commentary*, in «Ancient Philosophy», 20 (2000), pp. 393-414

- G. Bechtle, *Speusippus and the Anonymous Commentary on Plato's Parmenides: how can the One be a Minimum?*, in M. Barbanti / F. Romano, (a cura di), *Il Parmenide di Platone e la sua tradizione. Atti del III Colloquio Internazionale del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo*, Cuccm, Catania 2002, pp. 281-306
- W. Beierwaltes, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt am Main 1965, 1979² (trad. it. W. Beierwaltes, *Proclo. I fondamenti della sua metafisica*, Introduzione di G. Reale. Traduzione di N. Scotti, Vita e Pensiero, Milano 1988, 1990²)
- Th. Bénatouïl, *Aristotle and the Stoa*, in A. Falcon (ed.), *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, Brill, Leiden-Boston 2016, pp. 56-80
- E. Berti, *Struttura e significato del 'Parmenide' di Platone*, Japadre, l'Aquila 1975, pp. 297-327 (= «Giornale di metafisica», 26 (1971), pp. 495-527)
- E. Berti, *Differenza fra il metodo risolutivo degli aristotelici e la 'resolutio' dei matematici*, in Id., *Aristotelismo veneto e scienza moderna*, Padova 1983, pp. 435-57
- E. Berti, *La filosofia del "primo" Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 1997² (Padova 1962¹)
- R. Beutler, *Plutarch von Athen*, in «Paulys Realencyclopädie», 21/1, Alfred Drucken-müller Verlag, Stuttgart-Waldsee 1951, coll. 977-975
- J. Bidez, *Vie de Porphyre. Le philosophe néo-platonicien*, Georg Olms, Gand 1963² (1913¹)
- M. Bonazzi, *Plotino e la tradizione pitagorica*, «ACME» 53 (2000), pp. 38-73
- M. Bonazzi, *Eudoro e il 'Timeo di Platone (a proposito di Simpl. 'In Phys.', p. 181, 7-30)*, in F. Calabi (a cura di), *Arrhetos Theos. L'ineffabilità del primo principio nel medio platonismo*, ETS, Pisa 2002, pp. 11-34 (= «Hyperboreus», 8 [2002], pp. 159-179)
- M. Bonazzi, *Eudoro di Alessandria alle origini del platonismo imperiale*, in M. Bonazzi / V. Celluprica (a cura di), *L'eredità platonica. Studi sul platonismo da Arcesilao a Proclo*, Bibliopolis, Napoli 2005, pp. 115-160
- M. Bonazzi, *Towards Transcendence: Philo and the Renewal of Platonism in the Early Imperial Age*, in F. Alesse (a cura di), *Philo of Alexandria and Post-Aristotelian Philosophy*, Brill, Leiden-Boston 2008, pp. 233-251
- M. Bonazzi / R. Chiaradonna, *Prima di Plotino: le correnti filosofiche in età imperiale*, in R. Chiaradonna (a cura di), *Filosofia tardoantica*, Carocci Editore, Roma 2012, pp. 25-46
- M. Bonazzi, *Pythagoreanising Aristotle: Eudorus and the systematization of Platonism*, in M. Schofield (ed.), *Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the First Century BC.*, Cambridge University Press, Cambridge 2013, pp. 160-186
- M. Bonazzi, *Eudorus of Alexandria and the 'Pythagorean' pseudoepigrapha*, in G. Cornelli, C. Macris, R. McKirahan (eds.), *On Pythagoreanism*, W. de Gruyter, Berlin 2013, pp. 385-404
- M. Bonazzi, *Un lettore antico della Repubblica: Numenio di Apamea*, in «Méthexis», 17 (2004), pp. 71-84
- M. Bonazzi, *Numenio, il platonismo e le tradizioni orientali*, in «χώρα», Dualismes, 2016, pp. 225-240
- G. Boys-Stones, *Alcinous, Didaskalikos 4: in Defence of Dogmatism*, in M. Bonazzi / V. Celluprica (a cura di), in M. Bonazzi / V. Celluprica (a cura di), *L'eredità platonica. Studi sul platonismo da Arcesilao a Proclo*, Bibliopolis, Napoli 2005, pp. 201-234
- L. Brisson, *La question du statut de «Parm.» 155e4-157b5 dans la seconde partie du «Parmenide» de Platon examinée à l'aide de l'informatique et de la statistique lexicale*, in AA.VV., *Recherches sur la tradition platonicienne [Platon, Aristote, Proclus, Damascius]*, Vrin, Paris 1977, pp. 9-29
- L. Brisson, *Amélius: sa vie, son œuvre, sa doctrine, son style*, in «ANRW», 36,2 (1987), pp. 805-808
- L. Brisson / V. Décarie, *Les nombres des hypothèses du 'Parménide'. La "troisième fois" (155e4) de quelle "deuxième fois"?*, in «Rheinisches Museum für Philologie», 130 (1987), pp. 247-253
- L. Brisson, *Annexe I. Les interprétations du 'Parménide' dans l'antiquité*, in Id., *Platon. Parménide*, Flammarion, Paris 1994 pp. 71-81
- L. Brisson, *S'il (le monde) est un. La seconde partie du 'Parménide' de Platon considérée du point de vue de Parménide et de Zénon*, in M. Barbanti / F. Romano (a cura di), *Il Parmenide di Platone*

- e la sua tradizione. Atti del III Colloquio Internazionale del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo, Cuecm, Catania 2002, pp. 41-57
- L. Brisson (trad. ingl. di M. Chase), *The Fragment of Speusippus*, in J.-D. Turner / K. Corrigan (eds.), *Plato's Parmenides and its Heritage. History and Interpretation from the Old Academy to Later Platonism and Gnosticism*, II voll., Society of Biblical Literature, Atlanta 2010, vol. 1, pp. 59-65
- L. Brisson, *The Reception of the Parmenides before Proclus* in J.-D. Turner / K. Corrigan (eds.), *Plato's Parmenides and its Heritage. History and Interpretation from the Old Academy to Later Platonism and Gnosticism*, II voll., Society of Biblical Literature, Atlanta 2010, vol. 2, pp. 49-63
- C. Brittain, *Antiochus Epistemology*, in D. Sedley (ed.) *The Philosophy of Antiochus*, Cambridge University Press, Cambridge 2012, pp. 104-130
- S. Broadie, *Nature and Divinity in Plato's Timaeus*, Cambridge University Press, Cambridge 2012
- W. Buchwald / A. Hohlweg / O. Prinz, *Dictionnaire des autours grecs et latins de l'antiquité et du moyen age*, Turnhout, 1991
- W. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) 1972
- M. Burnyeat, *Platonism and Mathematics: A Prelude to Discussion*, in A. Graeser (ed.) *Mathematics and Metaphysics in Aristotle, Symposium Aristotelicum X*, Berne-Stuttgart 1987, pp. 212-240
- M.-F. Burnyeat, *Platonism in the Bible: Numenius of Apamea on Exodus and Eternity*, in G.-H. van Kooten (ed.), *The Revelation of the name YHWH to Moses. Perspectives from Judaism, the Pagan Graeco-World, and Early Christianity*, Brill, Leiden – Boston 2006, pp. 139-168
- D.-D. Butorac, *ANTIΓΡΑΦΗ in Proclus' In Parmenidem: a Correction of the Budé Edition*, in «The Classical Quarterly», 65 (2015), pp. 310-320
- F. Calabi, *Filone d'Alessandria e Ecfanto. Un confronto possibile*, in M. Bonazzi / C. Lévy / C. Steel (eds.), *A Platonic Pythagoras. Platonism and Pythagoreanism in the Imperial Age*, Brepols, Turnhout 2007, pp. 29-61
- G. Calogero, *Studi sull'eleatismo*, tipografia del Senato, Roma 1932, cap. V, *il «Parmenide» platonico*, pp. 269-311
- G. Calogero, *Plotino, Parmenide, e il «Parmenide»*, in Atti del Convegno internazionale sul tema: *'Plotino e il neoplatonismo in Oriente e in Occidente'*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1974, pp. 49-59
- G. Calvetti, *Eudoro d'Alessandria: medioplatonismo e neopitagorismo nel I secolo a.C.*, «Rivista di filosofia neo-scolastica» 69 (1977), pp. 3-19
- G. Cambiano, *Il metodo ipotetico e le origini della sistemazione euclidea della geometria*, in «Rivista di filosofia», 2 (1967), pp. 115-149
- W. Capelle, s.v. *Lukios* (n.1), in *RE XIII*, 2 1927, coll. 1791-1797
- L. Catana, *The Origin of the Division between Middle Platonism and Neoplatonism*, in «Apeiron», 46 (2013), pp. 166-200
- A. Carlini, *Studi sulla tradizione antica e medievale del "Fedone"*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1972
- E. Cattanei, *Enti matematici e metafisica. Platone, l'Accademia e Aristotele a confronto*, Milano 1996
- B. Centrone, *L'VIII libro delle vite di Diogene Laerzio*, in «ANRW» II 36,6 [1992] Berlin-New York, pp. 4184-4217
- B. Centrone, *Introduzione a I Pitagorici*, Laterza, Roma-Bari 1996
- B. Centrone, *Cosa significa essere pitagorico in età imperiale. Per una riconsiderazione della categoria storiografica del Neopitagorismo*, in A. Brancacci, *La filosofia in età imperiale*, Bibliopolis, Napoli 2000, pp. 137-169
- B. Centrone, *Platonism and Pythagoreanism in Early Empire*, in C.-J. Rowe / M. Schofield (eds.), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge – New York 2000, pp. 559-584
- B. Centrone, *The pseudo-Pythagorean Writings*, C.-A. Huffman (ed.), *A History of Pythagoreanism*, Cambridge University Press, Cambridge 2014, pp. 315-340

- B. Centrone, *Medioplatonismo e neopitagorismo: un confronto difficile*, in «Rivista di storia della filosofia», 2 (2015), pp. 399-423
- M. Chase, *Commentaries à Platon et à Aristote*, in R. Goulet (éd.) *Dictionnaire des philosophes antiques*, CNRS-Éditions, Paris 2012, pp. 1349-1376
- H.-F. Cherniss, *Parmenides and the «Parmenides» of Plato*, in «American Journal of Philology», 53 (1932), pp.122-138 (rist. in L. Tarán [ed.], *Selected Papers*, Brill, Leiden, pp. 281-297
- H.-F. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, John Hopkins, Baltimore 1944
- H.-F. Cherniss, *The Riddle of the Early Academy*, Berkeley-Los Angeles 1945, 1962²; trad. it. *L'enigma dell'Accademia Antica*, a cura di L. Ferrero, La Nuova Italia, Firenze 1974
- R. Chiaradonna, *Proclus et la théologie platonicienne*, in «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 85 (2001/2), pp. 287-298
- R. Chiaradonna, *Autour d'Eudore: Les débuts de l'exégèse des catégories dans le Moyen Platonisme*, in M. Bonazzi / J. Opsomer (eds.), *The origin of the Platonic System. Platonisms of the Early Empire and their Philosophical Contexts*, Peeters, Leuven 2009, pp. 89-111
- R. Chiaradonna, *Plotino e la trasformazione della filosofia nel III sec. d.C.*, in «Chaos e Kosmos», 10 (2009), pp. 133-149, cit. p. 137 (disponibile all'indirizzo www.chaosekosmos.it)
- 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 on Ancient Philosophy», 38, (2010), p. 251-297
- R. Chiaradonna, *Interpretazione filosofica e ricezione del corpus. Il caso di Aristotele (100 a.C. – 250 d.C.)*, in L. Del Corso / P. Pecere (a cura di), *Il libro filosofico. Dall'antichità al XXI secolo. Philosophy and the Books. From Antiquity to the XXIth Century*. «Quaestio» 11 (2011), pp. 83-114
- R. Chiaradonna, *Nota sulla partecipazione e atto d'essere nel neoplatonismo: l'anonimo Commento al Parmenide*, in «Studia graeco-arabica», 2 (2012), pp. 87-97
- R. Chiaradonna, *Platonist Approaches to Aristotle: From Antiochus of Ascalon to Eudorus of Alexandria (And Beyond)*, in M. Schofield (ed.), *Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the First Century BC*, Cambridge University Press, Cambridge 2013, pp. 28-52
- R. Chiaradonna, *Medioplatonismo e aristotelismo*, «Rivista di storia della filosofia», 2 (2015), pp. 425-445
- R. Chiaradonna, *Plotino, il Timeo e la tradizione esegetica*, in A. Brancacci / S. Gastaldi / S. Maso (a cura di), *Studi su Platone e il platonismo*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2016, pp. 99-121
- J. Combès, *Negativité et procession des principes chez Damascius*, in AA.VV., *Recherches sur la tradition platonicienne [Platon, Aristote, Proclus, Damascius]*, Vrin, Paris 1977, pp. 119-141
- J. Combès, *Damascius lecteur du 'Parménide' dans l'Antiquité*, in Id., *Études Platoniciennes*, Jérôme Millon, Grenoble 1989, pp. 65-99
- J. Combès, *Ἐπαροξίς et ὑπόστασις chez Damascius*, in F. Romano / D.-P. Taormina (a cura di), *Hyparxis e Hupostasis nel neoplatonismo*, Olschki, Firenze 1994, pp. 131-147
- F.-M. Cornford, *Plato and Parmenides*, Routledge and Kegan Paul, London 1939
- K. Corrigan, *Platonism and Gnosticism: The Anonymous Commentary on the Parmenides: Middle or Neoplatonic?*, in R. Majercik/ J.-D. Turner (eds.), *Gnosticism and Later Platonism: Themes, Figures, and Texts*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2000, pp. 141-177
- J. Delattre (éd.), *Théon de Smyrne. Lire Platon. Le recours au savoir scientifique: arithmétique, musique, astronomie*, Anacharsis, Toulouse 2010
- M.-L. Desclos, *Aux marges des dialogues de Platon. Essai d'histoire anthropologique de la philosophie ancienne*, Jérôme Millon, Grenoble 2003
- P. d'Hoine, *The Status of the Arts. Proclus' Theory of Artefacts*, in «Elenchos», 27.2 (2006), pp. 305-344
- P. d'Hoine, *«Ceux qui acceptent les Idées de toutes choses». Sur l'interprétation de Parménide 130b3-e4 dans l'Antiquité tardive*, in «Philosophie Antique», 10 (2010), pp. 227-254

- P. d'Hoine / A. Michalewski, *Ontologia ed epistemologia: le Idee e la partecipazione*, in R. Chiaradonna (a cura di), *Filosofia tardoantica*, Carocci Editore, Roma 2012, pp. 173-192
- J. Dillon, *A date for the Death of Nicomachus of Gerasa*, in «Classical Review», 19 (1969), pp. 274-275
- J. Dillon, *The Middle Platonists 80 B.C. to A.D. 220*, Cornell University Press, Ithaca-New York 1977
- J. Dillon, *Speusippus in Iamblichus*, «Phronesis», 29 (1984), pp. 325-332
- J. Dillon, *Xenocrates' Metaphysics: Fr. 5 (Heinze) Re-examined*, «Ancient Philosophy», 5 (1985), pp. 47-52
- J. Dillon, 'Orthodoxy' and 'Eclecticism'. *Middle Platonists and Neopythagoreans*, in J. Dillon / A.-A. Long (eds.), *The Question of 'Eclecticism'*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Oxford 1988, pp. 103-125
- J. Dillon, art. *Dercyllidès*, in R. Goulet (éd.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, II, CNRS editions, Paris 1994, pp. 747-748
- J. Dillon, *A Numenian Platonist?*, Recensione a G. Bechtle, *The Anonymous Commentary on Plato's 'Parmenides'*, in «The Classical Review», 50 (2000), pp. 22-23
- J. Dillon, *The Heirs of Plato. A Study of the Old Academy (347-274 BC)*, Clarendon Press-Oxford University Press, Oxford 2003
- J. Dillon, *The Origin of Platonists Dogmatism*, «ΣΧΟΛΗ», vol. I, I (2007), pp. 25-37
- J. Dillon, *Speusippus and the Ontological Interpretation of the Parmenides*, in J.-D. Turner / K. Corrigan (eds.), J.-D. Turner / K. Corrigan, (eds.), *Plato's Parmenides and its Heritage. History and Interpretation from the Old Academy to Later Platonism and Gnosticism*, II voll., Society of Biblical Literature, Atlanta 2010, vol. 1, pp. 67-78
- J. Dillon, *The Ideas as Thoughts of God*, «Études Platoniciennes», 8 (2011), pp. 31-42
- J. Dillon, *Pythagoreanism in the Academic tradition: the Early Academy to Numenius*, in C.-A. Huffman (ed.), *A History of Pythagoreanism*, Cambridge University Press, Cambridge 2014, pp. 250-273
- E. di Stefano, *La triade divina in Numenio di Apamea. Un'anticipazione della teologia neoplatonica*, Cuecm, Catania 2010
- E.-R. Dodds, *The Parmenides of Plato and the Neoplatonic One*, in «Classical Quarterly», 22 (1928), pp. 129-142
- E.-R. Dodds, *Numenius and Ammonius*, in AA.VV., «Entretiens sur l'antiquité classique», vol. 5, *Les Sources de Plotin. Dix exposés et discussions*, Fondation Hardt, Vandœuvres – Genève 1960, pp. 3-32
- E.-R. Dodds, *New Light in the Chaldaean Oracles*, in «Harvard Theological Review», 54 (1961), pp. 263-273
- P. Donini, *L'Aristotelismo nel primo secolo*, «Rivista di filologia e d'istruzione classica», 105 (1977), pp. 237-251
- P. Donini, *Le scuole, l'anima, l'impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino*, Rosenberg & Sellier, Torino 1982
- P. Donini, *Lo scetticismo Accademico, Aristotele e l'unità della tradizione platonica secondo Plutarco*, in G. Cambiano (a cura di), *Storiografia e dossografia nella filosofia antica*, Tirrenia-Stampatori, Torino 1986, pp. 203-226
- P. Donini, *Medioplatonismo e filosofi medioplatonici. Una raccolta di studi*, in «Elenchos» XI (1990) pp. 79-93
- P. Donini, *La connaissance de dieu et la hiérarchie divine chez Albinos*, in Id., *Commentary and Tradition. Aristotelianism, Platonism, and Post-Hellenistic Philosophy*, (M. Bonazzi, ed.), W. de Gruyter, Berlin–New York 2011, pp. 423-436
- P. Donini, *Testi e commenti, manuali e insegnamento: la forma sistematica e i metodi della filosofia in età postellenistica*, in Id., *Commentary and Tradition. Aristotelianism, Platonism, and Post-Hellenistic Philosophy*, (M. Bonazzi, ed.), W. de Gruyter, Berlin–New York 2011, pp. 221-282, particul. 245, (= «ANRW» II 36.7, de Gruyter, Berlin 1994, pp. 5027-5100)

- H. Dörrie, *Der Platoniker Eudoros von Alexandria*, «Hermes» 79 (1944), pp. 25-39 (= H. Dörrie, *Platonica Minora*, Studia et Testimonia Antiqua, München 1976, pp. 297-309)
- H. Dörrie, *Xenokrates*, *Real-Encyclopädie*, IX A 2 (1967), coll. 1511-1528
- H. Dörrie, *L. Kalbenos Tauros*, in «Kairos», I-2 (1973), pp. 24-35
- H. Dörrie, recensione a Ph. Merlan (*From Platonism to Neoplatonism*, Den Haag, 1953), in H. Dörrie, *Platonica Minora*, Studia et Testimonia Antiqua, München 1976
- M.-J. Edwards, *Porphyry and the Intelligible Triad*, in «Journal of Hellenic Studies», 110 (1990), pp. 14-25
- É. Évrard, *Le maître de Plutarque d'Athènes et les origines du Néoplatonisme athénien*, in «L'antiquité classique», 29 (1960), pp. 108-133
- R. Ferber, *L'idea del Bene è o non è trascendente?*, in M. Bonazzi / F. Trabattoni (a cura di), *Platone e la tradizione platonica. Studi di filosofia antica*, Cisalpino, Milano 2003, pp. 127-149
- F. Ferrari, *Dio, idee e materia. La struttura del cosmo in Plutarco di Cheronea*, D'auria, Napoli 1995
- F. Ferrari, *La teoria delle idee in Plutarco*, in «Elenchos», 17 (1996), pp. 121-142
- F. Ferrari, *I commentari specialistici alle sezioni matematiche del Timeo*, in A. Brancacci (a cura di), *La filosofia in età imperiale*, Bibliopolis, Napoli 2000, pp. 171-224
- F. Ferrari, *La causalità del bene nella Repubblica di Platone*, in «Elenchos», 22 (2001), pp. 5-37
- F. Ferrari, *Unità e oggetto del Parmenide. Problemi e proposte*, in M. Barbanti / F. Romano (a cura di), *Il Parmenide di Platone e la sua tradizione. Atti del III Colloquio Internazionale del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo*, CUECM, Catania 2002, pp. 85-107
- F. Ferrari, *Verso la costituzione del sistema: il medioplatonismo*, in «Paradigmi» 21, Roma 2003, pp. 345-54
- F. Ferrari, *Gott als Vater und Schöpfer. Sur Rezeption von Timaios*, in F. Albrecht / R. Feldmeier (eds.), *The Divine Father. Religious and Philosophical Concepts of the Divine Parenthood in Antiquity*, Brill, Leiden – Boston 2004, pp. 57-69
- F. Ferrari, *Dottrina delle idee nel medioplatonismo*, in F. Fronterotta / W. Leszl (a cura di), *Eidos-Idea. Platone, Aristotele e la tradizione platonica*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2005, pp. 233-246
- F. Ferrari, *Poietes kai pater: esegesi medioplatoniche di Timeo, 28c3*, in G. De Gregorio / S. Medaglia (a cura di), *Tradizione, ecdotica, esegesi*, Miscellanea di studi, Arte Tipografica, Napoli 2006, pp. 43-58
- F. Ferrari, *La psichicità dell'anima precosmica del mondo e il divenire precosmico secondo Plutarco*, in «Ploutarchos», 9 (2009/2010), pp. 15-36
- F. Ferrari, *Esegesi, commento e sistema nel medioplatonismo*, in A. Neschke-Hentschke (hrsg.), *Argumenta in Dialogos Platonis, Teil I: Platoninterpretation und ihre Hermeneutik von der Antike bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts, Akten des internationalen Symposiums vom 27.-29. April 2006 im Istituto Svizzero di Roma*, Schwabe Verlag, Basel 2010, pp. 51-76
- F. Ferrari, *La teologia di Aristotele nel medioplatonismo*, in Y. Lehmann (éd.), *Aristoteles Romanus. La réception de la science aristotélicienne dans l'Empire gréco-romain*, Brepols, Turnhout 2012, pp. 299-312
- F. Ferrari, *L'esegesi medioplatonica del Timeo: medoti, finalità, risultati*, in F. Celia / A. Ulacco, *Il Timeo: esegesi greche, arabe, latine*, Edizioni Plus – Pisa University Press, Pisa 2012, pp. 81-131
- F. Ferrari, *La studiosa di Speusippo*, in «Giornale critico della filosofia italiana», settima serie, 10 (2014), pp. 120-133
- F. Ferrari, *Lucio Calveno Tauro e l'interpretazione didascalica della cosmogenesi del Timeo*, in L.-R. Cardullo / D. Iozzia (a cura di), *ΚΑΛΛΟΣ ΚΑΙ ΑΡΕΤΗ. Bellezza e virtù. Studi in onore di Maria Barbanti*, Bonanno Editore, Acireale-Roma 2014, pp. 321-333
- F. Ferrari, *Materia, movimento, anima e tempo prima della nascita dell'universo: Plutarco e Attico sulla cosmologia del Timeo*, in E. Coda / C. Martini Bonadeo (éd.), *De l'Antiquité tardive au Moyen Âge. Études de logique aristotélicienne et de philosophie grecque, syriaque, arabe et latine offerts à Henry Hugonnard-Roche*, Vrin, Paris 2014, pp. 255-276

- F. Ferrari, *Metafisica e teologia nel medioplatonismo*, in «Rivista di storia della filosofia», 2 (2015), pp. 321-337
- L. Ferrero, *Storia del pitagorismo nel mondo romano. Dalle origini alla fine della Repubblica*, Victrix, Forlì 2008
- A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste, IV, Le Dieu inconnu et la gnose*, J. Gabalda et Cie, Paris 1954
- J.-M. Flamand, *Deus otiosus. Recherches lexicales pour servir à la critique religieuse d'Epicure*, in AA.VV., *ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΠΕΣ, Chercheurs de Sagesse. Hommage à Jean Pépin*, Institut d'Études Augustiniennes, 1992, pp. 147-166
- F. Forcignanò, *Partecipazione, mescolanza, separazione: Platone e l'immanentismo*, in «Elenchos», 36 (2015), pp. 5-44
- D. Fowler, *The Mathematics of Plato's Academy. A new Reconstruction*, Claredon Press, Oxford 1999² (1987¹)
- M. Frede, *Numenius*, in «ANRW», II 36.2 (1987), pp. 1034-1075
- M. Frede, *Epilogue*, in K. Algra / J. Barnes / J. Mansfeld / M. Schofield (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, pp. 771-797
- J. Freudenthal, *Der Platoniker Albinos und der falsche Alkinoos*, Hellenistische Studien III, Berlin 1879
- F. Fronterotta, *Guida alla lettura del Parmenide di Platone*, Laterza, Bari 1998
- F. Fronterotta, *ΜΕΘΕΞΙΣ. La teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche. Dai dialoghi giovanili al Parmenide*, Scuola Normale Superiore, Pisa 2001
- F. Fronterotta, *De quoi il n'y a certainement pas des formes? Une question platonicienne et ses réponses chez Alcinoos et Plotin*, in «Études Platoniciennes», 8 (2011), pp. 43-52
- F. Fronterotta, *“Principio” del cosmo e “inizio” del discorso. Una nuova ipotesi intorno all' ‘origine’ del mondo nel Timeo platonico*, in L. Palumbo (a cura di), *Λόγον διδόναι. La filosofia come esercizio del rendere ragione. Studi in onore di Giovanni Casertano*, Loffredo, Napoli 2012, pp. 661-679
- K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der platonischen Schule*, Stuttgart 1963
- K. Gaiser, *Platons esoterische Lehre*, in Id., *Gesammelte Schriften*. Academia Verlag, Sankt Augustin 2004, pp. 317-340
- S. Gersh, *Middleplatonism and Neoplatonism. The Latin Tradition*, vol. I, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana) 1986
- L.-P. Gerson, *Plotinus*, Routledge, London 1994
- L.-P. Gerson, recensione a G. Bechtle, *The Anonymous Commentary on Plato's 'Parmenides'*, in «Bryn Mawr Classical Review», (2001), <http://bmcbr.brynmawr.edu/2001/2001-02-28.html>
- L.-P. Gerson, *The 'Neoplatonic' Interpretation of Plato's Parmenides*, in «The International Journal of the Platonic Tradition», 10/1 (2016), pp. 65-94
- G.-R. Giardina, *Il concetto di numero nell'in Nicomachum di Giovanni Filopono*, in G. Bechtle / D. O'Meara (éd.), *La philosophie des mathématiques de l'Antiquité tardive*, Actes du colloque international, Fribourg 24-26 septembre 1998, Editions Universitaires Fribourg Suisse, 1998, pp. 149-171
- A. Gioè, *Severo, il medioplatonismo e le categorie*, in «Elenchos», 14 (1993), pp. 33-53
- M. Giusta, *Ἀλβίνου Ἐπιτομή ο Ἀλκινόου Διδασκαλικός?*, in «Atti della Accademia delle Scienze di Torino», Classe di scienze morali, storiche e filologiche, 95 (1960/61), pp. 167-194
- M. Giusta, *Due capitoli dossografi di fisica*, in G. Cambiano (a cura di), *Storiografia e dossografia nella filosofia antica*, Tirrenia-Stampatori, Torino 1986, pp. 149-201
- J. Glucker, *Antiochus and the Late Academy*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gottingen 1978
- T. Göransson, *Albinus, Alcinoos, Arius Didymus*, Acta Universitatis Gothoburgensis, Göteborg 1995
- H. Gottschalk, *The Earliest Aristotelian Commentators*, in R. Sorabji (ed.), *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and Their Influence*, Cornell University Press, Ithaca – New York 1990, pp. 55-81 (= [con aggiunte e revisioni] H. Gottschalk, *Aristotelian Philosophy in the Roman*

- World from the Time of Cicero to the End of the Second Century AD*, in W. Haase (hrsg.), in «ANRW» II 36,2 (1987), pp. 1079-1174)
- J.-B. Gourinat, *La dialectique des hypothèses contraires dans le Parménide de Platon*, in M. Fattal (éd.), *La philosophie de Platon*, l'Hartmann, Paris 2001, pp. 233-261
- T. Gowers, *Matematica. Un'introduzione*, Einaudi, Torino 2004
- A. Graeser, *Wie über Ideen sprechen?: 'Parmenides'*, in T. Kobsuch / B. Mojsich (eds.), *Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1996, pp. 146-166
- A. Graeser, *Platon gegen Speusipp: Bemerkungen zur ersten Hypothese des Platonische Parmenides*, «Museum Helveticum», 54 (1997), pp. 45-47
- A. Graeser, *Platons 'Parmenides' in neuem Licht*, «Göttingische Gelehrte Anzeigen», 249 (1997), pp. 12-29
- A. Graeser, *Anhang. Probleme der Speusipp-Interpretation*, in Id., *Prolegomena zu einer Interpretation des zweiten Teils des Platonischen Parmenides [Berner Reihe philosophischer Studien 25]*, Verlag Paul Haupt, Bern 1999, pp. 41-53
- A. Graeser, *Prolegomena zu einer Interpretation des zweiten Teils des Platonischen 'Parmenides'*, Haupt, Bern 1999
- A. Graeser, *Plato and Speusippus: An Exchange on the Status of Principles*, in A.-L. Pierris (ed.), *Aristotle in Plato: The Metaphysical Question. Proceedings of the Symposium Philosophiae Antiquae Secundum Therense June 30th-July 7th, 2002*, Institut for Philosophical Research, Patras 2004, pp. 177-184
- R. Granieri, recensione a M.-J. Griffin, *Aristotle's Categories in the Early Roman Empire*, Vrin, Paris 2015, in «Syzetesis», 3.2 (2016), pp. 209-216 (disponibile nel sito internet: <http://www.syzetesis.it>)
- M. Griffin, *Which 'Athenodorus' Commented on Aristotle's Categories?*, in «Classical Quarterly», 63 [2013], pp. 199-208
- M. Griffin, *Aristotle's Categories in the Early Roman Empire*, Clarendon Press, Oxford 2015
- E. Gritti, *Insegnamento pitagorico e metodo dialettico in Proclo*, in M. Bonazzi/ C. Lévy / C. Steel (eds.), *A Platonic Pythagoras. Platonism and Pythagoreanism in the Imperial Age*, Brepols, Turnhout 2007, pp. 163-194
- I. Hadot, *Arts liberaux et philosophie dans la pensée antique*, Études augustinienes, Paris 1984, pp. 73-80, (Vrin, Paris 2005²)
- P. Hadot, *Fragments d'un commentaire sur le Parménide*, «Revue des études grecques», LXXIV (1961), pp. 410-438
- P. Hadot, *L'être et l'étant dans le néoplatonisme*, in «Revue de théologie et de philosophie», 23 (1973), pp. 101-115 (= Id., *Plotin, Porphyre. Études néoplatoniciennes*, Les Belles Lettres (L'Âne d'or), Paris 1999 pp. 71-88)
- J. Halfwassen, *Speusipp und die metaphysische Deutung von Platons 'Parmenides'*, in L. Hagemann / R. Gleis (hrsgg), *EN KAI ΠΛΗΘΟΣ – Einheit und Vielheit, Festschrift für Karl Bormann zum 65. Geburtstag*, Religionswissenschaftliche Studien 30, Würzburg 1993, pp. 339-373
- J. Halfwassen, *Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin. 2.*, erweiterte Auflage, Saur, München-Leipzig 2006² (Teubner, Stuttgart 1992¹)
- J. Halfwassen, *Geist und Selbstbewußtsein. Studien zu Plotin und Numenios*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1994
- J. Halfwassen, *Monismus und dualismus in Platons Prinzipienlehre*, in «Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter», 2 (1997), pp. 1-21
- J. Halfwassen, *Platons Metaphysik des Einen*, in M. van Ackeren (hrsg.), *Platon verstehen. Themen und Perspektiven*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2004
- W.-D. Hart (ed.), *The Philosophy of Mathematics*, Oxford University Press, Oxford 1996
- M. Hatzmichali, *The Texts of Plato and Aristotle in the First Century BC*, in M. Schofield (ed.), *Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the First Century BC*, Cambridge University Press, Cambridge 2013, pp. 1-27

- Th. Heath, *A History of Greek Mathematics*, vol. I, Oxford 1921
- Ch. Helmig, *Plato's Arguments against Conceptualism*, Parmenides 132b3-c11 *Reconsidered*, in «Elenchos», 28 (2007) pp 303-336
- Ch. Helmig, *The Relationship Between Forms and Numbers in Nicomachus Introduction to Arithmetic*, in M. Bonazzi / C. Lévy / C. Steel (eds.), *A Platonic Pythagoras. Platonism and Pythagoreanism in the Imperial Age*, Brepols, Turnhout 2007, pp. 127-146
- Ph.-S. Horky, *Plato and Pythagoreanism*, Oxford University Press, Oxford 2013
- Ch. Horn (ed.), *Aristotle's Metaphysics Lambda – New Essays*, De Gruyter, Boston–Berlin 2016
- J.-N Hubler, *Moderatus, E. R. Dodds, and the Development of Neoplatonist Emanation*, in J.-D. Turner / K. Corrigan, in J.-D. Turner / K. Corrigan (eds.), J.-D. Turner / K. Corrigan, (eds.), *Plato's Parmenides and its Heritage. History and Interpretation from the Old Academy to Later Platonism and Gnosticism*, II voll., Society of Biblical Literature, Atlanta 2010, vol. 1, pp. 115-128
- M. Isnardi Parente, *Le idee nella prima accademia platonica*, in «Annali dell'Istituto italiano per gli studi storici» I (1967), pp. 9-33
- M. Isnardi Parente, *L'epicureo Polistrato e le categorie*, «La Parola del Passato», 26 (1971), pp. 280-289
- M. Isnardi Parente, *Proodos in Speusippo?*, «Athenaeum», 53 (1975), pp. 88-110
- M. Isnardi Parente, *Pre-ellenismo in Senocrate*, «Elenchos», 2 (1981), pp. 5-44
- M. Isnardi Parente, *Supplementum Academicum*, in «Atti della Accademia Nazionale dei Lincei», 392 (1995), pp. 250-311
- H. Jackson, *Plato's Later Theory of Ideas, II: the 'Parmenides'*, in «Journal of Philology», 9 (1881), pp. 287-331
- F. Jourdan, *Woher kommt das Übel?: Platonische Psychogonie bei Plutarch*, in «Ploutarchos», 11 (2014), pp. 87-122
- Ch.-H. Kahn, *Pythagoras and Pythagoreans: A brief History*, Hackett Publ., Pennsylvania, 2001
- G. Karamanolis, *Plato and Aristotle in Agreement? Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry*, Oxford University Press, Oxford 2006
- J.-P. Kenney, *Proschresis Revisited: An Essay in Numenian Theology*, in R.-J. Daly (ed.), *Origeniana Quinta*, Peeters Press, Leuven 1992, pp. 217-230
- P.-T. Keyser, *Orreries, the Date of [Plato] 'letter ii', and Eudoros of Alexandria*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 80 (1998), pp. 241-267
- A. Kosman, *Metaphysics A 9, Divine Thought*, in M. Frede / D. Charles (eds.), *Aristotle's Metaphysics Lambda*, Symposium Aristotelicum, Clarendon Press, Oxford 2000, pp. 307-326
- H.-J. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, «Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften», Philol. hist. Kl. 6, Heidelberg 1959¹, Amsterdam 1967²
- H.-J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Grüner, Amsterdam 1964¹, 1967²
- H.-J. Krämer, *Aristoteles und die akedemische Eidoslehre. Zur Geschichte der Universalien-probleme im Platonismus*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», 55 (1973), pp. 119-190
- H.-J. Krämer, *Die Ältere Akademie*, in H. Flashar (hrsg.), Bd. 3: *Ältere Akademie – Aristoteles – Peripatos*, 2, durchgesehene und erweiterte Auflage, Schwabe, Basel 2004, pp. 1-165
- I. Kupreeva, *Aristotelianism in the Second Century AD: Before Alexander of Aphrodisias*, in A. Falcon (ed.), *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, Brill, Leiden-Boston 2016, pp. 138-159
- M. Lapidge, *Ἀρχαί and στοιχεῖα: A problem in Stoic Cosmology*, in «Phronesis», 18 (1973), pp. 240-278
- L. Lavaud, *Traité 39 (VI, 8), Sur le volontaire et sur le la volonté de l'Un*, in L. Brisson / J.-F. Pradeau (éd), *Plotin, Traité 38-41*, Flammarion, Paris 2007, pp. 173-326

- D. Lefebvre, *Aristotle and the Hellenistic Peripatos: From Theophrastus to Critolaus*, in A. Falcon (ed.), *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, Brill, Leiden-Boston 2016, pp. 13-34
- W. Leszl, *Il 'De ideis' di Aristotele e la teoria platonica delle idee*, Olschki, Firenze 1975
- C. Lévy, *Other Followers of Antiochus*, in D. Sedley (ed.) *The Philosophy of Antiochus*, Cambridge University Press, Cambridge 2012, pp. 307-333
- C. Lévy, *La question de la dyade chez Philon d'Alexandrie e di F. Calabi, Filone d'Alessandria e Ecfanto. Un confronto possibile*, in M. Bonazzi / C. Lévy / C. Steel (eds.), *A Platonic Pythagoras. Platonism and Pythagoreanism in the Imperial Age*, Brepols, Turnhout 2007; rispett. pp. 11-28
- H. Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, Troisième édition par M- Tardieu, Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité, Paris 2011 (1956¹; 1978²)
- A. Linguiti, *Sulla datazione del Commento al Parmenide di Bobbio. Un'analisi lessicale*, in M. Barbanti / F. Romano (a cura di), *Il Parmenide di Platone e la sua tradizione. Atti del III Colloquio Internazionale del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo*, Cuccem, Catania 2002, pp. 307-322
- A. Linguiti, *Prospettiva pitagorica e prospettiva platonica nella filosofia della natura di Proclo*, in M. Bonazzi / C. Lévy / C. Steel (eds.), *A Platonic Pythagoras. Platonism and Pythagoreanism in the Imperial Age*, Brepols, Turnhout 2007, pp. 195-213
- A.-A. Long / D.-N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, I, Cambridge University Press, Cambridge 1987
- A. Longo, *Siriano e i principi della scienza*, Bibliopolis, Napoli 2005
- C. Maggi, *Lineamenti di un'ontologia matematica in Plotino: il numero fra modello olistico e paradigma metastrutturale*, in «Giornale critico della filosofia italiana», 5.3 (2009), pp. 539-554
- C. Maggi, *Plotino. Sui numeri. Enneade VI 6 [34]. Introduzione, testo, traduzione e commento*, Università degli Studi Suor Orsola Benincasa, Napoli 2009
- C. Maggi, *Sinfonia matematica. Aporie e soluzioni in Platone, Aristotele, Plotino, Giamblico*, Loffredo Editore, Casoria 2010
- J. Mansfeld, *Two Attributions*, «Classical Quarterly», 41 (1991), pp. 543-544
- J. Mansfeld, *Heresiography in Context: Hypolytus' Elenchos as a Source for Greek Philosophy*, Brill, Leiden – New York – Köln 1992
- J. Mansfeld, *Prolegomena. Questions to be Settled Before the Study of an Author, or a Text*, Brill, Leiden - New York - Koeln 1994
- J. Mansfeld, *Prolegomena Mathematica. From Apollonius of Perga to the Late Neoplatonists. With an Appendix on Pappus and the History of Platonism*, Brill, Leiden-Boston-Köln 1998
- G. Martano, *Numenio d'Apamea. Un precursore del neoplatonismo*, Armanni, Napoli 1960
- C. Mazzei, *L'autore del Didaskalikos. L'Alcinoos dei manoscritti o il medioplatonico Albino?*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», 72 (1980), pp. 606-639
- C.-C. Meinwald, *Plato's 'Parmenides'*, Oxford University Press, Oxford 1991
- Ph. Merlan, *From Platonism to Neoplatonism*, The Hague, Nijhoff 1953¹, 1960² (trad. it. di E. Peroli: *Dal platonismo al neoplatonismo*, introduzione di G. Reale, Milano 1990)
- Ph. Merlan, *Drei Anmerkungen zu Numenius*, in «Philologus», 106 (1962), pp. 137-145
- Ph. Merlan, *Greek Philosophy from Plato to Plotinus*, in A.-H. Armstrong (ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1967¹ (2007³), pp. 11-132
- A. Metry, *Speusippos. Zahl - Erkenntnis - Sein*, Paul Haupt, Bern 2002
- A. Michalewski, *Le premier de Numénius et l'Un de Plotin*, in «Archives de Philosophie», 75 (2012), pp. 29-48
- A. Michalewski, *La puissance de l'intelligible. La théorie plotinienne des Formes au miroir de l'héritage médioplatonicien*, Leuven University Press, Leuven 2014

- A. Michalewski, *The Reception of Aristotle in Middle Platonism (from Eudorus to Ammonius Saccas)*, in A. Falcon (ed.), *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, Brill, Leiden-Boston 2016
- M. Migliori, *Dialettica e verità. Commentario storico-filosofico al 'Parmenide' di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1990, pp. 203-211
- M.-H. Miller, *Plato's 'Parmenides'. The conversion of the Soul*, Princeton University Press, Princeton 1986
- P. Moraux, *Eine Korrektur des Mittelplatonikers Eudoros zum Text der 'Metaphysik' des Aristoteles*, in R. Stiehl / H.-E. Stier (Hrsgg.), *Beiträge zur Alten Geschichte und deren Nachleben. Festschrift für Franz Altheim zum 6.10.1968*, Berlin 1969, pp. 492-504
- P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias, I, Die Renaissance des Aristotelismus im I Jh. V. Chr.*, W. de Gruyter, Berlin-New York 1973
- P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen. II: Der Aristotelismus im I. und II. Jh. n. Chr.*, W. de Gruyter, Berlin-New York 1984
- C. Moreschini, *La posizione di Apuleio e della scuola di Gaio nell'ambito del Medioplatonismo*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», 2.33 (1964), pp. 17-56 (rist. in Id., *Apuleio e il platonismo*, Olschki, Firenze 1978)
- A. Motta, *Prolegomeni alla filosofia di Platone*, Armando editore, Roma 2014
- L.-M. Napolitano Valditara, *Le idee, i numeri, l'ordine. La dottrina della mathesis universalis dall'Accademia antica al neoplatonismo*, Bibliopolis, Napoli 1988
- O. Nüsser, *Albinus Prolog und die Dialogtheorie des Platonismus*, Teubner, Stuttgart 1991
- D.-J. O'Meara, *Pythagoras Revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, Oxford University Press, Oxford 1989
- J. Opsomer, *Demiurgies in Early Imperial Platonism*, in R. Hirsch-Luipold (hrsg.), *Gott und die Götter bei Plutarch. Götterbilder-Gottesbilder-Weltbilder*, De Gruyter, Berlin-New York 2005, pp. 51-99
- G.-E.-L. Owen, *The Place of the 'Timaeus' in Plato's Dialogues*, in «Classical Quarterly», 3 (1953), pp. 79-95 (=E.-R. Allen [ed.] *Studies in Plato's Metaphysics*, Routledge and Kegan Paul, London 1965, pp. 313-338)
- G.-E.-L. Owen, *Platon on not-Being*, in G. Vlastos (ed.), *Plato I: Metaphysics and Epistemology*, Doubleday & Anchor, New York 1970, pp. 223-267 (= G.-E.-L. Owen [ed. by M. Nussbaum], *Logic, Science and Dialectic, Collected Papers in Greek Philosophy*, Cornell University Press, Ithaca-New York, pp. 104-137)
- F.-M. Petrucci, *Riargomentare il platonismo: l'esegesi di Platone nell' "Expositio" di Teone di Smirne*, «Elenchos» 30 (2009), pp. 293-328
- F.-M. Petrucci, *Il "Commento al Timeo" di Adrasto di Afrodisia*, in «Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medievale», 23 (2012), pp. 1-32
- F.-M. Petrucci, *L'esegesi e il commento di Platone (a partire dall'esegesi della cosmogonia del Timeo)*, in «Rivista di storia della filosofia», 2 (2015), pp. 295-320
- F.-M. Petrucci, *L'esegesi e il commento di Platone (a partire dall'esegesi della cosmogonia del Timeo)*, in «Rivista di Storia della Filosofia», 69 (2015), pp. 295-320
- F.-M. Petrucci, *Argumentative Strategies for Interpreting Plato's Cosmogony: Taurus and the Issue of Literalism in Antiquity*, in «Phronesis», 61 (2016), pp. 43-59
- F.-M. Petrucci, *Plutarch's Theory of Cosmological Powers in the Iside et Osiride*, in «Apeiron», 49 (2016), pp. 329-368
- S. Pines, *A new Fragment of Xenocrates and its Implications*, «Transactions of American Philosophical Society», 51 (1961), Philadelphia, pp. 3-34
- K. Praechter, *Nikostratos der Platoniker*, in «Hermes», 57 (1922), pp. 481-517 (= Id. [hrsg. v. H. Dörrie], *Kleine Schriften, Collectanea* 7, Hildesheim-New York 1973, pp. 101-137)
- H.-C. Puech, *Numenius d'Apamée et les théologies orientales au second siècle*, in «Annuaire de l'institut de philologie et d'histoire orientales», II voll. (Mélanges Bidez), 1934, pp. 745-778 (=

- H.-C. Puech, *Numenio di Apamea e le teologie orientali del secondo secolo*, in Id., *Sulle tracce della gnosi* [a cura di F. Zambon], Adelphi, Milano 1985, pp. 55-84)
- B. Puech, *Soclaros de Tithorée, ami de Plutarque, et ses descendants*, in «Revue des Etudes Grecques», 94 (1981), pp. 186-192
- W.-G. Rabinowitz, *Aristotle's Protrepticus and the Sources of its Reconstruction*, University of California Publications in Classical Philology, vol. 16, n. 1, Berkeley-Los Angeles 1957
- E.-A. Ramos Jurado, *Moderato de Gades: Estado de la cuestión. Cronología y forma de vida*, in «Habis», 34 (2003), pp. 149-160
- M. Rashed, *Essentialisme. Alexandre d'Aphrodise entre logique, physique et cosmologie*, W. de Gruyter, Berlin-New York 2007
- F. Ravaisson, *Speusippi de primis rerum principiis placita qualia fuisse videantur ex Aristotele*, Parisiis, 1838
- G. Reale / S. Scolnicov (eds.), *New Images of Plato. Dialogues in the Idea of the Good*, Sankt Augustin: Academia Verlag, Chicago 2002
- G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone alla luce 'delle dottrine non scritte'*, Bompiani, Milano 2010
- M.-D. Richard, *L'enseignement oral de Platon*, Cerf, Paris 2006
- S.-C. Rickless, *How Parmenides Saved the Theory of Forms*, in «Philosophical Review», 107 (1998), pp. 501-554
- J.-M. Rist, recensione a H. Tarrant (*Scepticism or Platonism? The Philosophy of the Fourth Academy*, Cambridge University Press, Cambridge 1985), in «Phoenix», 40 (1986), pp. 467-469
- L. Robin, *La théorie platonicienne des nombres d'après Aristote: étude historique et critique*, F. Alcan, Paris 1908
- F. Romano (a cura di), *Giamblico. La scienza matematica comune, L'Introduzione all'Aritmetica di Nicomaco, La teologia dell'aritmetica*, in Id., *Giamblico, Il numero e il divino*, Rusconi, Milano 1995
- F. Romano, *La probabile esegesi pitagorizzante (accademica, medioplatonica e neopitagorica) del Parmenide di Platone*, in M. Barbanti / F. Romano (a cura di), *Il Parmenide di Platone e la sua tradizione. Atti del III Colloquio Internazionale del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo*, Cuccm, Catania 2002, pp. 204-215
- W.-D. Ross, *Plato's Theory of Ideas*, Clarendon Press, Oxford 1951
- D.-T. Runia, *Philo of Alexandria and Timaeus of Plato*, Brill, Leiden 1986
- G. Ryle, *Plato's 'Parmenides'*, in «Mind», 48 (1939), pp. 129-151 (= R.-E. Allen [ed.], *Studies in Plato's Metaphysics*, Routledge and Kegan Paul, London 1965, pp. 97-147)
- G. Ryle, *Plato's Progress*, Cambridge University Press, Cambridge 1966 (tr. it. M. Stefanoni, in G. Cambiano, *Per una lettura di Platone*, Guerini e Associati, Milano 1991, pp. 220-226)
- H.-D. Saffrey / L.-G. Westerink, *L'exégèse des hypothèses du Parménide*, saggio introduttivo a Id., *Proclus. Théologie Platonicienne*, I-II, Les belles lettres, Paris 1974
- H.-D. Saffrey, *Un lecteur antique des oeuvres de Numenius: Eusèbe de Césarée*, in: *Forma Futuri. Studi in onore del cardinale Michele Pellegrino* (a cura di AA.VV.), Bottega d'Erasmus, Torino 1975, pp. 145-153
- H.-D. Saffrey, *La théologie platonicienne de Proclus fruit de l'exégèse du Parménide*, in «Revue de théologie et de philosophie», 116 (1984), pp. 1-12
- H.-D. Saffrey, *Recherches sur le Néoplatonisme après Plotin*, Vrin, Paris 1990
- H.-D. Saffrey, *Les débuts de la théologie comme science (III^{me} - IV^{me} siècles)*, in «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques». 80 (1996), pp. 67-92
- F.-H. Sandbach, *Phantasia kataleptike*, in A.-A. Long (ed.), *Problems in Stoicism*, Athlone Press, London 1985, pp. 9-21
- K. Sayre, *Parmenides's Lesson*, Univ. of Notre Dame Press, Notre Dame 1996
- R.-W. Sharples, *Aristotle's Exoteric and Esoteric Works: Summaries and Commentaries*, in R.-W. Sharples / R. Sorabji (eds.), *Greek and Roman Philosophy 100 BC-200 AD*, II voll. *Bullettin of*

- the Institute of Classical Studies. Supplement 94*, Institute of Classical Studies, University of London, London 2007, vol. 2, pp. 505-512
- R. W. Sharples, *Peripatetic Philosophy 200 BC to AD 200. An Introduction and Collection of Sources in Translation*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2010
- M. Schofield, *Eudoxus in the 'Parmenides'*, in «Museum Helveticum», 30 (1973), pp. 1-9
- S. Scolnicov, *Il 'Parmenide di Platone: prolegomeni ad una re-interpretazione*, in AA. VV., *Momenti e Problemi di Storia del Platonismo*, Cuecm, Catania 1984, pp. 9-36
- D. Sedley, *Alcinous' Epistemology*, in K. Algra / P. van der Horst / D. Runia (eds.), *Polyhistor. Studies in the History & Historiography of Ancient Philosophy*, Brill, Leiden – New York- Köln 1996, pp. 300-312
- D. Sedley, *Plato's 'Actoritas' and the Rebirth of the Commentary Tradition*, in J. Barnes / M. Griffin (eds.), *Philosophia Togata II. Plato and Aristotle at Rome*, Claredon Press, Oxford 1997, pp. 110-129
- D. Sedley, *Philodemus and the Decentralisation of Philosophy*, in «Cronache Ercolanesi», 33 (2003), p. 31-41
- D. Sedley, *Antiochus as Historian of Philosophy*, in Id. (ed.), *The Philosophy of Antiochus*, Cambridge University Press, Cambridge 2012, pp. 80-103
- A. Smith, *Porphry's Place in the Neoplatonic Tradition. A Study in Post-Plotinian Neoplatonism*, M. Hijhoff, The Hague 1974
- R. Sorabji, *The Ancient Commentators on Aristotle*, in Id. (ed.), *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and Their Influence*, Cornell University Press, Ithaca – New York 1990, pp. 1-30
- R. Sorabji, *Adrastus: Modifications to Aristotle's Physics of the Heavens by Peripatetics and Others, 100 BC to 200 AD*, in R.-W. Sharples / R. Sorabji (eds.), *Greek and Roman Philosophy 100 BC-200 AD*, II voll. *Bulletin of the Institute of Classical Studies. Supplement 94*, Institute of Classical Studies, University of London, London 2007, vol. 2, pp. 575-594
- G. Staab, *Das Kennzeichen des neuen Pythagoreismus innerhalb der kaiserzeitlichen Platoninterpretation: „Pythagoreischer“ Dualismus und Einprinzipienlehre im Einklang*, in M. Bonazzi / J. Opsomer (eds.), *The origin of the Platonic System. Platonisms of the Early Empire and their Philosophical Contexts*, Peeters, Leuven 2009, pp. 55-88
- C. Steel, *Ἐπαρκῆς chez Proclus*, in F. Romano / D.-P. Taormina (a cura di), *Hyparxis e Hupostasis nel neoplatonismo*, Olschki, Firenze 1994, pp. 79-100
- C. Steel, *Proclus et l'interprétation 'logique' du Parménide*, in L-G. Benakis (éd.), *Néoplatonism et Philosophie Médiévale*, Actes du Colloque international de Corfou 6-8 octobre 1995, Turnhout, 1997, p. 67-92
- C. Steel, *Le Parménide est-il le fondement de la Théologie platonicienne?*, in A.-Ph. Segonds / C. Steel (éd.), *Proclus et la 'Théologie Platonicienne'. Actes du Colloque international de Louvain (13-16 mai 1998). En l'honneur de H.D. Saffrey et L.G. Westerink*, Leuven University Press, Paris 2000, pp. 373-398
- C. Steel, *A Neoplatonic Speusippus?*, in M. Barbanti / G.-R. Giardina / P. Manganaro (a cura di), *ΕΝΩΣΙΣ ΚΑΙ ΦΙΛΙΑ. Unione e amicizia. Omaggio a F. Romano*, Cuecm, Catania 2002, pp. 469-476
- C. Steel, *Une histoire de l'interprétation du Parménide de Platon dans l'antiquité*, in M. Barbanti / F. Romano (a cura di), *Il Parmenide di Platone e la sua tradizione. Atti del III Colloquio Internazionale del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo*, Cuecm, Catania 2002, pp. 11-40
- F. Stok, *Plutarco nella letteratura latina imperiale*, in I. Gallo (a cura di), *L'eredità culturale di Plutarco dall'antichità al Rinascimento*, Atti del VII Convegno plutarceo (Milano-Gargnano, 28-30 maggio 1997), Napoli, pp. 55-80
- A. Storchi Marino, *Il pitagorismo romano: per un bilancio di studi recenti*, in M. Tortorelli Ghidini / A. Storchi Marino / A. Visconti (a cura di), *Tra Orfeo e Pitagora*, Bibliopolis, Napoli 2000, pp. 335-366

- S.-K. Strange, *Plotinus, Porphyry, and the Neoplatonic Interpretation of the Categories*, in «ANRW» 36.2 (1987), Berlin-New York, pp. 955-974
- Th.-A. Szlezák, *Platone e la scrittura della filosofia*, (trad. it.), Vita e Pensiero, Milano 1988 (Berlin-New York 1985¹)
- Th.-A. Szlezák, *The Indefinite Dyad in Sextus Empiricus's Report (Adversus Mathematicos 10.248-283) and Plato's Parmenides* in J.-D. Turner / K. Corrigan, (eds.), *Plato's Parmenides and its Heritage. History and Interpretation from the Old Academy to Later Platonism and Gnosticism*, II voll., Society of Biblical Literature, Atlanta 2010, vol. 1, pp. 79-91
- D.-P. Taormina, *Plutarco di Atene. L'Uno, l'Anima, le Forme*, Cuecm, Catania 1989
- D.-P. Taormina, *Platonismo e pitagorismo*, in R. Chiaradonna (a cura di), *Filosofia tardoantica*, Carocci Editore, Roma 2012, pp. 103-127
- L. Tarán, *Asclepius of Tralles, Nicomachus of Gerasa* *Introductio arithmetica*, American Philosophical Society, Philadelphia 1969
- L. Tarán, *Aristotelianism in the First Century BC*, in Id., *Collected Papers (1962-1999)*, Brill, Leiden 2001, pp. 479-524 (= «Gnomon», 53 (1981), pp. 721-750)
- L. Tarán, *Aristotle, Metaphysics Z.2, 1028b 13-19*, «Mnemosyne», 32 (1974), pp. 167-170
- H. Tarrant, *Speusippus' Ontological Classification*, «Phronesis», 19 [1974], pp. 130-145
- H. Tarrant, *Numenius fr. 13 and Plato's Timaeus*, in «Antichthon», 13 (1979), pp. 19-29
- H. Tarrant, *Middle Platonism and the Seventh Epistle*, in «Phronesis», 28 (1983), pp. 1-29
- H. Tarrant, *The Date of Anonymous 'In Theaetetus'*, «Classical Quarterly», 33 (1983), pp. 161-187
- H. Tarrant, *Thrasyllos Platonism*, Cornell University Press, Ithaca-London 1993
- A.-E. Taylor (ed.), *Philosophical Studies*, Macmillan & Co., London 1934
- W. Theiler, *Philon von Alexandria und der Beginn des kaiserzeitlichen Platonismus*, in K. Flash (hrsg.), *Parusia. Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus. Festschrift für J. Hirshberger*, Frankfurt 1965, pp. 209-210
- H. Thesleff, *An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period*, Åbo Akademi, Åbo 1965
- Ch. Tornau, *Die Prinzipienlehre des Moderatos Von Gades. Zu Simplicios in Ph. 230,34-231,24 Diels*, in «Rheinisches Museum für Philologie», 143 (2000), pp. 197-220
- M. Trapp, *Neopythagoreans*, in R.-W. Sharples / R. Sorabji, (eds.), in R.-W. Sharples / R. Sorabji (eds.), *Greek and Roman Philosophy 100 BC-200 AD*, II voll. *Bulletin of the Institute of Classical Studies. Supplement 94*, Institute of Classical Studies, University of London, London 2007, vol. 2, pp. 347-363
- J.-D. Turner, *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition*, Bibliothèque Copte de Nag Hammadi Section «Études», 6 Québec: le Presses de l'Université Laval, Paris 2001
- J.-D. Turner, *The Platonizing Sethian Treatises, Marius Victorinus's Philosophical Sources, and Pre-Plotinian Parmenides Commentaries*, in J.-D. Turner / K. Corrigan (eds.), *Plato's Parmenides and its Heritage. History and Interpretation from the Old Academy to Later Platonism and Gnosticism*, II voll., Society of Biblical Literature, Atlanta 2010, vol. 1, pp. 131-172
- F. Ueberweg (hrsg. von K. Praechter), *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, I: *Die Philosophie des Altertums*, Berlin 1926
- A. Ulacco, *The Creation of Authority in Pseudo-Pythagorean Texts and their Reception in Late Ancient Philosophy*, in J. Papy / E. Gielen (eds.), *Falsification and Authority in Antiquity, the Middle Ages and the Renaissance*, Brepols, Turnhout 2016, pp. 1-28
- A. Ulacco, *The Appropriation of Aristotle in the Ps-Pythagorean Treatises*, in A. Falcon (ed.), *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, Brill, Leiden-Boston 2016, pp. 202-217
- M. Vegetti, *Megiston Mathema. L'idea del 'buono' e le sue funzioni*, in Id. (a cura di), *Platone, La Repubblica*, vol. V, Bibliopolis, Napoli 2003
- M. Vegetti, *Solo Platone non c'era*, in «Paradigma», 62 (2003), pp. 261-277
- F. Verde, *Aristotle and the Garden*, A. Falcon (ed.), *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, Brill, Leiden-Boston 2016, pp. 35-55

- E. Vimercati, *La materia nel Didaskalikos di Alcinoos*, in L.-M. Napolitano Valditara (a cura di), *La sapienza di Timeo. Riflessioni in margine al 'Timeo' platonico*, Vita e Pensiero, Milano 2007, pp. 431-460
- B. Vitrac, *Les Classifications des sciences mathématiques en Grèce ancienne*, in «Archives de Philosophie», 68 (2005), pp. 270-301
- J.-H. Waszink, *Studien zum "Timaioskommentar" des Calcidius: die erste Hälfte des Kommentars*, Leiden 1964
- A. Wedberg, *Plato's Philosophy of Mathematics*, Almqvist & Wiksell, Stockholm 1955
- J. Whittaker, *Ammonius on the Delphic E*, in «Classical Quarterly», 19 (1969), pp. 185-192
- J. Whittaker, *ΕΠΕΚΕΙΝΑ ΝΟΥ ΚΑΙ ΟΥΣΙΑΣ*, in «Vigiliae Christianae», 23.2 (1969), pp. 91-104
- J. Whittaker, *Neopythagoreanism and the Transcendent Absolute*, in «Symbolae Osloenses», 48 (1973), pp. 77-86
- J. Whittaker, *Philological Comments on the Neoplatonic Notion of Infinity*, in B. Harris (ed.) *The Significance of Neoplatonism. Studies in Neoplatonism I*, International Society of Neoplatonic Studies, Norfolk 1976, pp. 155-172
- J. Whittaker, *Parisinus gr. 1962 and the writing of Albinus*, in «Phoenix», 28 (1974), pp. 325-330, tavola 2 (= Id., *Studies in Platonism and Patristic Thought*, XX e XXI, London 1984)
- J. Whittaker, *Platonic Philosophy in the Early Centuries of the Empire*, in «ANRW», II 36,1 (1987), Berlin-New York; pp. 81-102
- J. Whittaker, *APPHTOΣ ΚΑΙ ΑΚΑΤΟΝΟΜΑΣΤΟΣ*, in H.-D. Blume / F. Mann (hrsgg.), *Platonismus und Christentum. Festschrift für H. Dörrie*, Aschendorff, Münster 1983, pp. pp. 303-306
- R.-E. Witt, *Albinus and the History of Middle Platonism*, Cambridge University Press, Cambridge 1937 (rist. Amsterdam 1971²), pp. 43-44
- M. Zambon, recensione a G. Bechtle, *The Anonymous Commentary on Plato's 'Parmenides'*, in «Elenchos», 20 (1999), pp 194-202
- M. Zambon, *Porphyre et le moyen-platonisme*, Vrin, Paris 2002
- E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, III/1, Leipzig 1923⁵
- E. Zeller / R. Mondolfo (a cura di M. Isnardi Parente), *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, II, 3, Firenze 1974
- L.-J. Zhmud, *Wissenschaft, Philosophie und Religion im frühen Pythagoreismus*, Berlin 1997
- L.-J. Zhmud, *Pythagoras and the Early Pythagoreans* (Translated from Russian by K. Windle and R. Ireland), Oxford University Press, Oxford 2012