

ELENCHOS

Collana di testi e studi sul pensiero antico

fondata da

GABRIELE GIANNANTONI

LX-1

ELENCHOS

Collana di testi e studi sul pensiero antico

Direttore:

ENRICO BERTI

Comitato scientifico:

FRANCESCA ALESSE, ENRICO BERTI, ALDO BRANCACCI,
GIUSEPPE CAMBIANO, ANNA MARIA IOPPOLO,
CLAUDIO MORESCHINI, RICCARDO POZZO, MARIO VEGETTI

Cura redazionale:

MARIA CRISTINA DALFINO

EPINOMIDE
STUDI SULL'OPERA E LA SUA RICEZIONE

a cura di
FRANCESCA ALESSE E FRANCO FERRARI

con la collaborazione di
MARIA CRISTINA DALFINO



BIBLIOPOLIS

Volume pubblicato con il contributo
del Ministero dell'Università e della Ricerca Scientifica – Prin 2009
e dell'Istituto Italiano di Studi Filosofici

Il volume è stato sottoposto
all'approvazione di
Giuseppe Cambiano e Jan Opsomer

Proprietà letteraria riservata

ISBN 978-88-7088-619-1

Copyright © 2012 by
C.N.R., Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee

INDICE

<i>Premessa</i>	p. 9
FRANCO FERRARI: <i>L'Epinomide</i> , il <i>Timeo</i> e la "saggezza del mondo". Osservazioni introduttive	» 19
LUC BRISSON: Le programme d'études des membres du Collège de veille dans l' <i>Épinomis</i>	» 35
FERRUCCIO FRANCO REPELLINI: La "vera" astronomia e la sapienza	» 59
SILVIA M. CHIODI: <i>L'Epinomide</i> e l'Oriente	» 93
ELISABETTA CATTANEI: <i>Arithmos</i> nell' <i>Epinomide</i>	» 125
LUCA SIMEONI: <i>L'Epinomide</i> , vangelo della religione astrale	» 179
FRANCESCA ALESSE: <i>L'Epinomide</i> e la Stoa	» 201
FRANCESCA CALABI: Filone di Alessandria e l' <i>Epinomide</i>	» 235
ADRIANO GIOÈ: Richiami e citazioni dell' <i>Epinomide</i> nella letteratura medioplatonica (e oltre)	» 263
VINCENT HUNINK: <i>The Epinomis</i> and Apuleius of Madauros	» 283
FEDERICO M. PETRUCCI: La tradizione indiretta dell'ultima pagina dell' <i>Epinomide</i> (991d5-992b1): Nicomaco, Teone, Giamblico, Elia, Davide, pseudo-Elia	» 295

GIOVANNA R. GIARDINA: <i>L'Epinomide</i> negli scritti matematici neopitagorici e neoplatonici	p. 341
ALESSANDRO LINGUITI: <i>L'Epinomide</i> in autori neoplatonici	» 379
CLAUDIA MAGGI: Il Demiurgo e l'Anima demiurgica. Platone, gli Gnostici e Plotino	» 395
ELENA GRITTI: La ricezione dell' <i>Epinomide</i> in Proclo	» 425
MICHAEL J.B. ALLEN, <i>Ratio omnium divinissima: Plato's Epinomis, Prophecy, and Marsilio Ficino</i>	» 469
INDICI	
Indice dei passi dell' <i>Epinomide</i>	» 493
Indice dei luoghi	» 501
Indice dei nomi antichi e medievali	» 525
Indice dei nomi moderni	» 531

CLAUDIA MAGGI

IL DEMIURGO E L'ANIMA DEMIURGICA.
PLATONE, GLI GNOTICI E PLOTINO*

1. *La questione del principio del principio*

Nell'*Epinomide*, a proposito di una discussione che riguarda la superiorità di ciò che è intelligibile rispetto a quanto ha natura corporea, leggiamo:

Ricordate, vero, che si diceva che l'anima tutta intera è più antica di ogni realtà corporea? [...] Se le cose stanno in questi termini, ci dovrebbe risultare alquanto persuasivo (πιθανώτερον) che ciò che viene prima rispetto a ciò che viene prima della genesi sia, come sembra probabile, ciò che ha dato inizio <a ciò che viene prima della genesi>¹.

Il tracciato argomentativo di queste linee si attiene alle conclusioni del "discorso persuasivo" del *Timeo*. Allorché è introdotta la descrizione relativa all'Anima del mondo, che segue quella della produzione del corpo dell'universo, è subito precisato che l'ordine dell'esposizione non corrisponde a quello

* Ringrazio Francesco Fronterotta per avermi suggerito di confrontare con il *Timeo* i passi dell'*Epinomide* che andrò ad analizzare, per valutare l'evoluzione esegetica dell'atto demiurgico e del principio psichico in Plotino. Un grazie ad Angela Longo per alcune preziose indicazioni.

¹ *Epinom.* 980d6-981a2.

della produzione, per cui non è vero che «il dio la costituì come più giovane del corpo»²: per quanto «l'ordine del discorso di Timeo potrebbe far pensare a una priorità del corpo rispetto all'anima», al contrario «è invece l'anima ad apparire logicamente e ontologicamente “prioritaria” rispetto al corpo, perché a essa spetta il compito di dirigere e governare il corpo»³.

Fatta tale precisazione, la produzione dell'Anima è presentata come il risultato di una “mescolanza”:

Da entrambe, dalla sostanza non soggetta a divisione (ἀμερίστου) e che è eternamente in sé e per sé e da quella divisibile (μεριστής) che riguarda i corpi (περὶ τὰ σώματα), il Demiurgo determinò una mescolanza e formò un terzo genere di sostanza intermedio (ἐν μέσῳ)⁴.

Ora, se l'ordine produttivo risulta inverso rispetto a quello dell'esposizione narrativa, ne consegue che il riferimento alla mescolanza non andrà interpretato secondo criteri letterali/temporali, giacché, come Platone stesso precisa, se ciò che domina non può risultare da ciò che è dominato⁵, dunque il corpo non potrà realmente concorrere alla produzione dell'Anima del mondo. La mescolanza sembrerebbe piuttosto rappresentare un'allusione all'idea che l'Anima gode di una natura intermedia per ciò che concerne il suo rapporto con le altre due forme d'essere maggiormente polarizzate: quella eidetica, identificata con il modo d'essere proprio di ciò che è eterno, e quella corporea, contrassegnata dal diveni-

² Cfr. *Tim.* 34b10-c1.

³ Platone. *Timeo*, a cura di F. FRONTEROTTA, BUR, Milano 2003, p. 199 n. 105.

⁴ *Tim.* 35a1-4. Per una descrizione della produzione dell'Anima del mondo cfr. F. FRONTEROTTA, *Platone. Timeo*, cit., pp. 200-1 n. 106 e relativi rimandi; F.L. LISI, *Individual Soul, World Soul and the Form of the Good in Plato's Republic and Timaeus*, «Études platoniciennes», IV (2007) pp. 109-11. Sui tre generi cfr. F. KARFIK, *Que fait et qui est le demiurge dans le Timée?*, «ivi», pp. 139-40.

⁵ Cfr. *Tim.* 34c4-35a1.

re⁶. Essa, cioè, acquisterà i caratteri di una natura intermedia fra l'assolutamente indivisibile, cioè l'idea, e il divisibile, cioè il corpo.

L'Anima sarebbe, in altri termini, indivisibile-e-divisibile a un tempo; considerazione, questa, che pare richiamare, se pure attraverso il ricorso a moduli espressivi diversi, le aporie denunciate dal *Parmenide* in merito alla possibilità, per l'idea, di essere unica (indivisibile) e tuttavia presente (divisibile) nei molti sensibili⁷. Mentre, cioè, l'idea resterebbe del tutto impartecipata e separata dal sensibile, l'anima, per il suo *contatto* con i corpi – autorizzato dal fatto che essa si pone quale genere intermedio –, potrebbe, per tale ragione, *dividersi* da se stessa e diventare presente nei corpi.

Può in tal senso l'Anima del mondo incarnare un tentativo platonico di replica alle difficoltà con le quali è costretto a confrontarsi il modello partecipativo? Il fatto che la ψυχή emerga come una «realtà estesa che penetra e avvolge interamente il corpo cui è attribuita»⁸, idea che ebbe vasta eco in ambiente accademico, potrebbe rappresentare un tentativo di ricorrere a una modalità della presenza eidetica nel sensibile che non intacchi l'assoluta alterità dell'intelligibile eidetico?

AmMESSO che sia possibile trovare risposta ad una simile domanda, resterebbe una difficoltà *più grande*, rappresentata da quelle linee dell'*Epinomide* citate in apertura, che rivelano l'aspetto problematico del racconto del *Timeo*: posto che, *verosimilmente*, l'anima goda di una priorità ontologica rispetto al

⁶ Sulla modalità di esistenza intermedia dell'anima in tali termini cfr. F. FRONTEROTTA, *Il Timeo e la matematica embodied*, in *La sapienza di Timeo. Riflessioni in margine al Timeo di Platone*, a cura di L.M. NAPOLITANO VALDITARA, Vita e Pensiero, Milano 2007, p. 187.

⁷ Cfr. *Parm.* 131a4 sgg. Per una discussione più dettagliata cfr. A. GRAESER, *Platons Parmenides*, Steiner, Stuttgart 2003, pp. 13-7; F. FRONTEROTTA, ΜΕΘΕΞΙΣ. *La teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche. Dai dialoghi giovanili al Parmenide*, Scuola Normale Superiore, Pubblicazioni della Classe di Lettere e Filosofia, Pisa 2001, p. 195 sgg.

⁸ ID., *Platone. Timeo*, cit., p. 206 n. 113.

corpo, non si dovrà concludere che ciò che ha dato *origine* all'Anima sia, per questo, maggiormente prioritario, non solo rispetto ai corpi, ma rispetto all'Anima stessa, e che di questa rappresenti la causa produttrice? Si dovrà arguire da ciò che i livelli di intermedietà che legano l'intelligibile assolutamente separato e il sensibile patiscano una sorta di "moltiplicazione" che non fa che riprodurre, nel linguaggio del mito, quelle aporie del rinvio all'infinito denunciate nel *Parmenide*? L'*Epinomide*, che in questo sembra seguire abbastanza fedelmente il racconto del *Timeo*, proclama la superiorità ontologica di ciò che ha dato origine all'Anima; ma, seguendo il suo dettato, bisognerà ammettere che ciò che ha *plasmato* l'Anima è il Demiurgo, ed è questo che la rende θειοδέστερον⁹, *maggiormente divina*, cioè, rispetto alle nature corporee, ma non tale da poter essere concepita come ciò che è divino in senso assoluto. D'altra parte il Demiurgo sembra essere presentato come "inferiore" al Vivente intelligibile che egli contempla. Dunque, la scala delle nature "divine" che precedono il sensibile tenderà a moltiplicarsi.

In un contesto che ha come scopo quello di sottoporre a critica la teoria accademica degli enti matematici concepiti come realtà intermedie, Aristotele osserva:

Da parte dei matematici vengono formulate alcune affermazioni universali che vanno oltre e al di là di codeste sostanze autonome (παρὰ ταύτας τὰς οὐσίας). E allora ci dovrà essere anche un'altra sostanza adeguata a tali affermazioni (καὶ αὕτη τις ἄλλη οὐσία), che risulti intermedia e separata tanto dalle idee, quanto dagli enti intermedii (μεταξὺ κεχωρισμένα τῶν τ'ιδεῶν καὶ τῶν μεταξὺ), che non sia numero, né punti, né grandezza, né tempo¹⁰.

Lo sfondo dell'obiezione avanzata da Aristotele è l'idea, attribuita ai Platonici, di una ipostatizzazione degli oggetti propri della matematica, che si risolverebbe in una ipostatiz-

⁹ *Epinom.* 980d8.

¹⁰ *Metaph.* M 2.1077a9-12. Cfr. PS.-ALEX. APHR. In *Metaph.* 729, 21 sgg.

zazione delle stesse affermazioni su cui vertono assiomi e teoremi: se, cioè, esistono degli assiomi di carattere universale che non hanno a proprio immediato oggetto numeri e figure, ne dovrebbe conseguire la necessità, per i sostenitori dell'autonomia ontologica degli enti matematici, di dover porre un'ulteriore sostanza, che costituisca il referente ontologico di detti assiomi¹¹. Non è questa la sede per approfondire tale questione; quello che preme sottolineare è, invece, come lo Stagirita leghi il modello partecipativo, comunque venga postulato, al rischio di aporie che non riescono ad aggirare il rimando all'infinito¹².

È però significativo che sia proprio il *Timeo*, che pure qui non è chiamato in causa, ad assegnare un ruolo alle proporzioni matematiche nella produzione sia dell'Anima, sia del cosmo sensibile: l'articolazione dell'Anima del mondo, che è detta essere partecipe del ragionamento e dell'armonia¹³, avviene secondo leggi che obbediscono al criterio delle proporzioni armoniche e aritmetiche¹⁴; analogamente, l'azione del Demiurgo sull'originario materiale indistinto rappresentato dalla *χώρα* è descritta attraverso una configurazione *secondo forme e numeri* (εἶδησί τε καὶ ἀριθμοῖς)¹⁵.

Al di là dei possibili influssi di una non meglio definita tradizione pitagorica, pare lecito affermare che l'*elementarismo* numerico, che sembrerebbe qui agire, venga sposato da Plato-

¹¹ Cfr. Aristotele. *La Metafisica*, Traduzione, introduzione e commento di G. REALE, II (*Libri H-N*), Loffredo, Napoli 1978, pp. 353-4 n. 13.

¹² Cfr. C. MAGGI, *Sinfonia matematica. Aporie e soluzioni in Platone, Aristotele, Plotino, Giamblico*, Loffredo, Napoli 2010, pp. 166-7 e rinvii.

¹³ Cfr. *Tim.* 36d8-37a1.

¹⁴ Cfr. L. BRISSON, *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon. Un commentaire systématique du Timée de Platon*, Akademie Verlag, Sankt Augustin 1994, pp. 314-8; *Platon. Timée/Critias*, Traduction inédite, introduction et notes par L. BRISSON, avec la collaboration de M. PATILLON pour la traduction, Flammarion, Paris 1995², pp. 284-7; F. FRONTEROTTA, *Platone. Timeo*, cit., pp. 190-1 nn. 92-4; pp. 202-3 n. 108.

¹⁵ Cfr. *Tim.* 52d2 sgg.

ne per cogliere nell'armonia che governa il sensibile la prova del manifestarsi di una sorta di *medium* fra il completamente indivisibile/uno e il completamente divisibile/molteplice.

Quello che non è chiaro è cosa esattamente i riferimenti matematici stiano a indicare. La questione se il *Timeo* offra qui un modello di vera e propria matematizzazione del cosmo resta almeno problematica¹⁶. Potremmo pensare che “forme e numeri” abbiano un valore ontologico forte, il che condurrebbe a chiederci, sulla base dello statuto delle prime, quale sia quello dei secondi. La struttura numerico-armonica potrebbe essere specifica dell'Anima, e allora il riferimento alle progressioni, secondo cui il Demiurgo la plasma, alluderebbe a una sorta di molteplicità intrinseca alla $\psi\upsilon\chi\eta$: in quanto, infatti, una progressione si distingue da una struttura discreta di numeri primi e determina una serie ordinata di enti molteplici, l'Anima potrebbe in tal senso imporsi come ente medio fra ciò che è uno e separato e ciò che è molteplice e disordinato. D'altra parte, se il Demiurgo utilizza le progressioni per determinare l'Anima e il corpo del cosmo sensibile, se ne potrebbe anche dedurre che, come l'*Epinomide* con altri termini sostiene, l'aspetto matematico dovrebbe essere “principio” e non struttura che identifica l'Anima¹⁷. E dunque questo rinvierebbe alla domanda se tali strutture armoniche siano intrinseche all'azione demiurgica o se precedano anche questa, con il rischio di non raggiungere il “perché” del “principio del principio” cui, appunto, il dialogo allude.

La testimonianza aristotelica secondo la quale Platone avrebbe sostenuto che «accanto agli enti sensibili e alle forme ci sono gli enti matematici, intermedi fra le realtà, che differiscono dai sensibili in quanto sono eterni e privi di movimento, ma differi-

¹⁶ Cfr. B. VITRAC, *Les mathématiques dans le Timée de Platon: le point de vue d'un historien des sciences*, «Études platoniciennes», II (2005) p. 21 e rinvii.

¹⁷ Cfr. M. BONTEMPI, *Vincoli di fuga: misura cosmica e misure visibili per la prospettiva della causa intelligente nel Timeo*, in L.M. NAPOLITANO VALDITARA (a cura di), *La sapienza di Timeo*, cit., pp. 119-20.

scono dalle idee in quanto ve ne sono molti simili, laddove di ciascuna forma ve ne è una soltanto»¹⁸ potrebbe allora rappresentare la *semplificazione*, epurata dal linguaggio mitico, di questa complessa e non chiara proposta platonica di un *interfaccia* ontologico fra la semplicità eidetica e la molteplicità sensibile¹⁹.

Allorché si provi a tradurre in linguaggio razionale il disegno mitico del *Timeo* non si potrà, in altre parole, se non incorrere in una serie di aporie: ammesso che si dia una realtà autonoma intermedia fra le idee e le “cose” sensibili, quali saranno i criteri per la sua identificazione? Si tratterà del Demiurgo, dell'Anima Cosmica, dei numeri intesi come struttura armonica o, piuttosto, tutte queste saranno immagini di cui critiche come quella aristotelica mostrano l'inefficacia nell'attimo stesso in cui esse rivelano la possibilità di ipostatizzare anche ciò che – tale è il caso dei numeri che ordinano il sensibile – il *Timeo* non sembra concepire esplicitamente come realtà autonoma? Ma non è forse implicita nel linguaggio “verosimile” del dialogo l'autorizzazione a una moltiplicazione o diversificazione della realtà intermedia?

¹⁸ *Metaph.* A 6.987b14-18.

¹⁹ L'ambiguità del linguaggio platonico è provata anche dai diversi tentativi di spiegazione che gli esegeti antichi e moderni offriranno delle discussioni matematiche nel *Timeo*: a chi rinverrà in esse una descrizione dei solidi regolari (cfr. 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, p. 100 sgg.; B. VITRAC, *Les mathématiques dans le Timée de Platon*, cit., pp. 34-9; 60-5) si affiancherà chi troverà nella struttura matematica dell'Anima del mondo e nelle relazioni di questa con la corporeità o un'allusione alla natura quaternaria dell'universo e al suo parallelismo con i quattro numeri della *tetractys* (cfr. K. GAISER, *La dottrina non scritta di Platone. Studi sulla fondazione sistematica e storica delle scienze nella scuola platonica*, trad. it. Vita e Pensiero, Milano 1994, p. 47 sgg.), o all'idea dell'anima come realtà estesa (cfr. SPEUSIP. fr. 96 Isnardi Parente); altri, più semplicemente, suggeriscono che tali riferimenti possano essere letti come espressione di un “riduzionismo” gnoseologico il cui fine sarebbe quello di offrire alla conoscibilità i corpi sensibili attraverso relazioni geometriche (cfr. A. MACÉ, *Activité démiurgique et corrélation des propriétés matérielles*, *Timée 55e-56b*, «Études platoniciennes», II (2005) p. 113).

2. *L'anima e il corpo: ciò che plasma e ciò che è plasmato*

Una volta stabilita la superiorità di ciò che non è dotato di corpo rispetto alle nature corporee, l'Ateniese prosegue:

Non ci può essere null'altro che sia incorporeo e che non abbia mai in alcun modo alcun colore se non il genere realmente e grandemente divino dell'anima²⁰.

L'identificazione della natura che è la più divina, al di là del genitivo che specifica che si tratterebbe dell'anima, è ambigua e obbliga, ancora una volta, a un confronto con il *Timeo*.

Il Demiurgo è qui definito ἄριστος τῶν αἰτίων²¹, ma anche ὄν ἀεὶ θεός²². Dell'Anima del mondo è detto che θεῖαν ἀρχὴν ἤρξατο²³, ma è anche aggiunto che ciò sarà πρὸς τὸν σύμπαντα χρόνον²⁴, descrizione, questa, che parrebbe confermare che, se il Demiurgo è la causa e l'Anima il prodotto di questa azione causale, essa, per quanto si tratti del prodotto migliore, dovrà rientrare fra le realtà che *divengono*²⁵, qualunque significato si voglia attribuire al divenire²⁶.

Ammettiamo, per il momento, che questo *genere* che è *il più divino* dell'anima non chiami in causa la soggezione di questa al Demiurgo: di quale anima si tratterebbe?

Quando il *Timeo* passa a descrivere la generazione delle anime singole, leggiamo che, per quanto gli elementi utilizzati siano gli stessi adoperati per la composizione dell'Anima del tutto, essi «non erano più puri come prima, ma solo secondi e

²⁰ *Epinom.* 981b5-7 (trad. F. Aronadio).

²¹ *Tim.* 29a5-6.

²² Cfr. 34a8.

²³ 36e4.

²⁴ 36e4-5.

²⁵ Cfr. 36e6-37a2. A riprova dell'ambiguità della questione basti pensare alle diverse proposte che sono state avanzate circa la costruzione di queste linee. Cfr. F. FRONTEROTTA, *Platone. Timeo*, cit., p. 207 n. 115.

²⁶ Sulla questione cfr. *ivi*, n. 114 e rinvii; pp. 210-1 n. 122 e rinvii.

terzi in purezza»²⁷, per cui, dato il carattere generico del divino in Platone e data l'ammissione di superiorità ontologica dell'Anima mescolata per prima, parrebbe lecito concludere che, effettivamente, ciò cui fa riferimento l'*Epinomide* sia la ψυχή cosmica, generata "prima" della sua unione al corpo dell'universo²⁸ e in tal senso *priva di corpo*.

Fermo l'assunto che il Demiurgo resti il "dio superiore"²⁹, è dunque ammissibile che l'Anima Cosmica sia concepibile come *il genere più divino fra quello delle anime*.

C'è, tuttavia, un'altra possibile lettura. Allorché il Demiurgo lavora nel cratere i "resti" degli elementi con i quali ha costituito l'Anima Cosmica, ciò che egli plasma resta di natura divina, giacché, per ciò che dipende dal suo operato, la "prima generazione", cioè la *prima fase* della generazione, resta "unica" per tutte le anime: al Demiurgo, in altri termini, compete la produzione della «divina generazione di anime, [...] divina al più alto grado possibile» in ragione del possesso dell'intelletto. Spetterà invece agli altri dèi «ricevere quel divino seme», dando così «un corpo all'immortale principio del vivente mortale»³⁰.

Se ciò è vero, ne conseguirà, in primo luogo, che per *ogni anima*, almeno per quanto riguarda il *momento* della "prima generazione", si potrà parlare di uno stato in cui essa *non è ancora* unita al corpo che le competerà vivificare; ciascuna anima, inoltre, sarà divina per il possesso dell'intelletto. Ora, se l'intelletto è concepibile come la "parte" più alta e la migliore dell'anima, *il genere più divino* dell'anima – ogni anima, non solo quella cosmica – sarà la parte razionale, *separabile* dal corpo in quanto generata indipendentemente dall'adattabilità della ψυχή alle complessioni corporee³¹.

²⁷ 41d6-7 (trad. F. Fronterotta).

²⁸ Cfr. D. DE CECCO, *Origine e destino dell'anima umana tra cerchio dell'Identico e cerchio del Diverso*, in L.M. NAPOLITANO VALDITARA (a cura di), *La sapienza di Timeo*, cit., p. 250.

²⁹ M. BONTEMPI, *Vincoli di fuga*, cit., p. 117.

³⁰ Cfr. D. DE CECCO, *Origine e destino dell'anima umana*, cit., pp. 254-8.

³¹ Cfr., in ogni caso, la discussione *ivi*, pp. 259-64 e la completa anali-

Proseguendo nelle sue considerazioni sul genere più nobile dell'anima, l'Ateniese osserva:

Ed è questo, ritengo, quello solo a cui si addicono plasmare e produrre (πλάττειν καὶ δημιουργεῖν). A quello che denominiamo corpo, invece, compete l'essere plasmato, l'essere soggetto a divenire e l'essere visto (πλάττεσθαι καὶ γίνεσθαι καὶ ὁρᾶσθαι)³².

Nel *Timeo* leggiamo che il Demiurgo «diede ai giovani dèi il compito di plasmare (πλάττειν) i corpi mortali»³³. Il che significa che gli dèi si sarebbero adoperati affinché *tutte le anime* fossero dotate di quella «componente adeguata a governare la realtà sensibile che essi» sarebbero andati «a plasmare»³⁴.

L'*Epinomide*, se è vero quanto si è provato ad argomentare, sposta qui – o almeno estende – l'azione *plastica*, coinvolgendo ora in essa l'anima in generale, giacché non è del corpo dell'universo che esplicitamente si parla, ma *di quello che è chiamato corpo*. E, soprattutto, non è su una specifica parte dell'anima, la più divina, che ora il discorso si appunta, ma sulla più generale facoltà dell'anima di imporsi come dominante rispetto al corpo dominato/plasmato³⁵.

In questa versione “allargata” dell'arte demiurgica, la sua azione viene così ad esprimere non solo l'ordinamento del sensibile da parte del Demiurgo a imitazione del cosmo intelligibile, ma anche l'azione attraverso la quale una realtà genericamente superiore e non materiale realizza il proprio controllo su una natura inferiore che le sia stata “assegnata”. Ne consegue

si di D. DEL FORNO, *La produzione delle anime immortali nel Timeo*, in L.M. NAPOLITANO VALDITARA (a cura di), *La sapienza di Timeo*, cit., p. 281 sgg. e rinvii. Sulla produzione delle parti mortali dell'anima cfr., nello stesso volume, F. FERMEGLIA, *L'anima thymoeidés come sýmmachos tōi lōgoi*, p. 315 sgg.

³² *Epinom.* 981b7-c2 (trad. Aronadio con varianti).

³³ *Tim.* 42d6-7 (trad. Fronterotta).

³⁴ Cfr. D. DE CECCO, *Origine e destino dell'anima umana*, cit., pp. 258-9 e discussione; p. 276 n. 62 con relativi rinvii.

³⁵ Cfr. *Tim.* 34c4-35a1.

che o all'anima verrà riconosciuta una δύναμις artigianale che è quella che il linguaggio, atto a descrivere l'opera del divino artefice, sembra suggerire; o l'atto demiurgico dovrà acquisire caratteri "metaforici", tali da essere compatibili con una realtà immateriale quale è l'anima.

3. *L'anima artigiana*

L'*Epinomide* sembra rendere ancora più complessa l'identificazione tanto dell'anima, quanto dell'attività demiurgica, allorché, qualche pagina dopo, è detto:

Dopo l'etere, l'anima plasma (πλάττειν) dall'aria un altro genere di esseri viventi, e un terzo dall'acqua. Forgiate (δημιουργήσαν) tutte queste realtà, l'anima riempì verosimilmente l'intero cielo di esseri viventi³⁶.

Ora, quest'anima che plasma e forgia, diversamente dal caso precedente, non può se non essere quella cosmica. Qui assistiamo a una vera e propria identificazione tra le due figure intermedie, quella del Demiurgo e quella dell'Anima del tutto, con un trasferimento a questa delle modalità di attività proprie di quello. Il che comporta che a una natura del tutto immateriale, *priva di corpo e che in alcun modo abbia o abbia avuto colore*, siano accorate modalità operative di natura *materiale* (plasmare e forgiare).

Il vero problema, come sembra evidente, non è però quello dell'identificazione tra le due figure platoniche, quanto il darsi di un'*incongruenza* nel racconto mitico che l'*Epinomide* sembrerebbe denunciare: una volta che il Demiurgo sia stato accolto quale realtà che "genera" le anime nella loro parte immortale; una volta ammesso, altresì, che ciò che è superiore domina su ciò che è inferiore, come si potrà riconoscere la matrice artigianale dell'opera demiurgica e poi negarla a ciò che essa pla-

³⁶ *Epinom.* 984c2-5 (trad. Aronadio).

sma, cioè l'anima? O, all'inverso, se all'effetto sono accordati caratteri che alludono all'immaterialità, perché questi non dovrebbero essere riconosciuti anche alla sua causa? L'*Epinomide*, facendo convergere l'Anima verso l'azione demiurgica, non attesta con chiarezza l'elisione di una delle due figure divine. Quello che pare certo è che attua un tentativo di assimilazione dei loro caratteri, preservando, però, una collocazione intermedia per l'ente che ne risulta, come prova l'attribuzione all'Anima del mondo di un'attività di natura materiale³⁷.

Sullo sfondo resta l'ambiguità del divino artefice.

Molteplici sono le competenze che Platone riconosce al Demiurgo, ma quello che è forse più importante è che esse siano «tecniche e intellettuali a un tempo»³⁸. Da un lato è colui cui è riconosciuta la massima attività teoretica, quella della contemplazione; dall'altro è quello che, espressione paradigmatica dell'attività artigianale, agisce ed esercita una "forza" sulla materia informe³⁹.

Ora, se sembra fuor di dubbio che all'intera "metafora", con la quale l'azione demiurgica è descritta, «compete il delicato compito di portare a compimento la partecipazione fra le cose e le idee»; se è condivisibile la constatazione che «il ruolo cruciale affidato al demiurgo sembra [...] collocarsi in un contesto teorico analogo a quello dell'ipotesi relativa alla causa della generazione di tutte le cose, anch'essa descritta, nel *Filebo*, come "intelligenza" ordinatrice e sapiente»⁴⁰, non si è con

³⁷ È merito di John Dillon avere chiarificato recentemente il ruolo dell'*Epinomide* nel processo che avrebbe portato all'attribuzione all'Anima del mondo di funzioni demiurgiche. In alcuni punti gli argomenti qui sviluppati risultano debitori nei confronti delle acute osservazioni dello studioso. Si rinvia, in particolare, alla sua relazione presentata a Berlino (17-19 settembre 2010) in occasione di un incontro avente a oggetto l'Anima del mondo (*The World Soul Takes Command: The Doctrine of the World Soul in the Epinomis of Philip of Opus and in the Academy of Polemon*).

³⁸ F. FRONTEROTTA, *Platone. Timeo*, cit., p. 53. Cfr. L. BRISSON, *Le même et l'autre*, cit., pp. 50-4.

³⁹ Cfr. F. FRONTEROTTA, *Platone. Timeo*, cit., p. 54.

⁴⁰ *Ibid.*

questo chiarito *cosa* questa intelligenza sia e *come* realmente si ponga rispetto all'universo eidetico. Sembrerebbe, come si è accennato, che l'azione demiurgica alluda, attraverso un linguaggio che è quello della verosimiglianza, a questioni analoghe alle aporie della partecipazione esposte nel *Parmenide* e che a queste provi ad offrire una soluzione per il tramite di una causa personalizzata e intermedia che, in un certo senso, «porta a compimento la partecipazione», senza che l'idea, unica e separata, risulti coinvolta nel processo, giacché «non le idee [...], ma soltanto una loro immagine [...] sarà materialmente presente nella molteplicità infinita delle cose sensibili»⁴¹.

Tuttavia, l'ammissione di questa *presenzialità* dell'idea, una volta che venga spogliata del linguaggio mitico, lascia forti margini di incertezza sia in merito al numero di livelli di realtà che Platone avrebbe ammesso, sia a proposito della natura della causalità demiurgica – efficiente, come le metafore artigianali suggerirebbero? Intellettuale/formale, come le metafore della visione e della contemplazione autorizzerebbero a credere? –, problematica persino per quanti ammisero che Platone avesse riconosciuto l'esistenza di un livello intermedio di realtà, autonomo tanto rispetto alle idee, quanto rispetto agli enti sensibili, con ciò accogliendo la possibilità di una “attenuazione” del dualismo ontologico. Di qui la tendenza a leggere metaforicamente l'azione demiurgica⁴², tendenza che ha trovato sostenitori anche fra i moderni interpreti, che hanno avanzato una proposta di lettura secondo la quale «la natura attiva e produttiva del vivente intelligibile viene metaforizzata attraverso l'introduzione della figura del demiurgo, il quale non costituisce un'en-

⁴¹ *Ivi*, p. 61.

⁴² La tendenza ad attenuare il carattere “letterale” del racconto della genesi del cosmo sensibile, che avrebbe avuto origine già in seno all'Accademia (cfr. *Senocrate-Ermodoro. Frammenti*. Edizione, traduzione e commento, a cura di M. ISNARDI PARENTE, Bibliopolis, Napoli 1982, fr. 153-158 e commento relativo, pp. 375-7), è prova di quanto l'eccessivo “realismo” con il quale era dipinta l'attività demiurgica sembrava far ricadere sulla compiutezza e perfezione dell'eternità eidetica e del rapporto del sensibile con essa l'ombra della temporalità e dell'imperfezione.

tità separata e indipendente dall'essere eidetico, ma la rappresentazione *διδασκαλίας χάριν* di un aspetto a esso immanente: la funzione dinamico-produttiva»⁴³, con questo restituendo l'ontologia platonica al suo dualismo, ma attenuando i caratteri aporetici di questo a partire dalla considerazione che ogni replica di rimando all'infinito, quando si provi a indagare il problema della partecipazione, risalirebbe a una scorretta visione del rapporto fra sensibile e intelligibile, che estenderebbe a questo i caratteri di quello, secondo un paradigma fisicistico dell'idea che non sarebbe originariamente platonico⁴⁴.

Varrebbe però a tal proposito osservare che l'attribuzione all'idea di caratteri produttivi sposta, ma non risolve del tutto, la questione dell'azione demiurgica. Oltre a ciò, si potrebbe almeno accennare al fatto che la soluzione al "dilemma" platonico della partecipazione nei termini di un'onnipresenza dell'intelligibile nel sensibile, che convive con la sua separazione, è soluzione plotiniana, piuttosto che evidentemente platonica⁴⁵.

Ne consegue che il Demiurgo resta una figura problematica, che non permette di sciogliere il nodo dell'esatta modalità dell'azione causale dell'idea platonica e che non chiarisce i termini dell'ammissione o meno di realtà intermedie. La stessa Anima Cosmica, come si è accennato in apertura, risulta attratta da analoghe aporie, e rispetto a queste l'*Epinomide* potrebbe rappresentare, con il suo trascorrere da essa alle anime singole all'attività demiurgica, un interessante momento di sforzo esegetico da parte della tradizione platonica.

4. *Gli gnostici e la metafora artigianale*

La chiave di lettura che si vorrebbe assumere in questa sezione consiste in un tentativo di leggere l'appropriazione plotiniana

⁴³ F. FERRARI, *Separazione asimmetrica e causalità eidetica nel Timeo*, in L.M. NAPOLITANO VALDITARA (a cura di), *La sapienza di Timeo*, cit., p. 161.

⁴⁴ Cfr. *ivi*, p. 151.

⁴⁵ Cfr. la discussione in C. MAGGI, *Sinfonia matematica*, cit., p. 81 sgg.

delle sezioni dell'*Epinomide* prima discusse (particolarmente 981b5-c2 e 984c2-5), che sembrano autorizzare l'identificazione del Demiurgo con un principio di natura psichica, anche alla luce del confronto con un'analogia tematica presente in alcuni modelli gnostici, particolarmente in quello valentiniano⁴⁶.

La cornice nella quale l'ontogonia gnostica accoglie la demiurgia platonica è il paradigma della "scissione" del divino secondo un modello fortemente polarizzato, in ragione del quale è concepito un «Dio (o le potenze reggitrici) di questo mondo, più o meno negativamente valutato, e il Dio che è "prima" di costui, inteso quale soggetto trascendente assoluto»⁴⁷. L'antitesi fra i due "mondi" è costruita a partire da un peculiare uso della nozione di "immagine"⁴⁸, che, pur attratta da una costellazione lessicale talvolta rintracciabile anche nelle *Enneadi*⁴⁹, risulta investita da un tracciato negativo che cerca

⁴⁶ Ci si avvarrà per i brevi accenni allo gnosticismo valentiniano soprattutto di A. MAGRIS, *La logica del pensiero gnostico*, Morcelliana, Brescia 1997. Per una presentazione d'insieme sulle ragioni del confronto tra Plotino e lo gnosticismo cfr. M. FATTAL, *Plotino, gli Gnostici e Agostino*, trad. it. Loffredo, Napoli 2008 e il più recente J.M. NARBONNE, *Plotinus in Dialogue with the Gnostics*, Brill, Leiden-Boston 2011.

⁴⁷ A. MAGRIS, *La logica del pensiero gnostico*, cit., p. 92. Lo studioso sottolinea a tal proposito che abbiamo a confrontarci con un processo che, interno «alla riflessione giudaico-settaria», forte degli «apporti del nascente cristianesimo», finì con il risentire degli influssi, inizialmente estranei, del medioplatonismo.

⁴⁸ Cfr. *ivi*, p. 151 sgg.

⁴⁹ Pensiamo in particolare alla presenza del termine τύπος in entrambi i modelli: l'impronta, che alluderebbe nello gnosticismo alla necessaria imperfezione che contrassegna ogni immagine (cfr. *ivi*, pp. 165-7 e n. 35; J. DILLON, *Pleroma & Noetic Cosmos*, in R.T. WALLIS-J. BREGMAN (eds.), *Neoplatonism and Gnosticism*, Univ. Press for International Society for Neoplatonic Studies, Albany (NY) 1992, pp. 106-7), sembra invece indicare in Plotino la somiglianza originaria tra il derivato e il suo principio (cfr., in tal senso, C. MAGGI, *Sinfonia matematica*, cit., pp. 131-4 e rinvii). Ugualmente, l'accezione negativa che assume il desiderio nella derivazione gnostica (cfr. A. MAGRIS, *La logica del pensiero gnostico*, cit., p. 169 sgg.) ha caratteri più aporetici in Plotino, nel quale, se da un lato ἔφεσις è intesa come la brama propria delle nature che versano in uno stato di ignoranza e dunque inclinano verso ciò che è inferiore (cfr. VI 6, 1, 14-16), dall'altro è

di conciliare l'idea che i successivi gradi del reale non abbiano soluzione di continuità – con questo alludendo ad una sorta di paradigma monopolare – con l'affermazione della assoluta imperfezione e dello “strappo” che nella continuità derivativa è prodotto dal sensibile, il che, al contrario, fa pensare a un recupero di modelli di altra natura, di origine dualistica.

La possibilità di coniugare paradigmi, che di per sé non sembrano soggetti ad ipotesi di armonizzazione, con la conseguente dimensione negativa che nei sistemi gnostici può acquisire l'immagine, è garantita dallo stretto legame che, ad esempio nei valentiniani, si viene a istituire fra tre termini: l'immagine, il Demiurgo e l'ignoranza. Non è, cioè, l'immagine ad essere per se stessa portatrice di negatività metafisica; piuttosto, è lo stato di ignoranza in cui versa il Demiurgo – egli ignora di essere un'immagine – che lo conduce a credere di essere fondamento a se stesso⁵⁰.

È implicita in questa “triade” metafisica la distinzione tra due ambiti di applicazione dell'immagine e, con essa, dell'imi-

altrove però legata allo stadio indeterminato della seconda ipostasi (cfr. v 3, 11, 11-12), che, dunque, sarà pienamente ciò che è solo con il rivolgimento verso il primo oggetto del proprio desiderio. Cfr. TH.A. SZLEZAK, *Platone e Aristotele nella dottrina del Nous di Plotino*, trad. it. Vita e Pensiero, Milano 1997, pp. 139-47; M. ANDOLFO, *Il ruolo svolto dal desiderio nella filosofia di Plotino*, «Rivista di filosofia neoscolastica», XCI (1999) pp. 627-37. Uno dei casi più emblematici di diffrazione esegetica di uno stesso termine è però quello applicato alla nozione di $\nu\epsilon\upsilon\sigma\iota\varsigma$, che allude tanto nel sistema gnostico quanto in quello plotiniano alla caduta dell'anima (cfr. II 9, 10; III 9, 3, 7-12 e l'analisi del termine in J.M. RIST, *Plotino. La via verso la realtà*, trad. it. Il Melangolo, Genova 1995, p. 157 sgg., partic. p. 166 sgg.), ma, nel caso di Plotino, anche all'inclinazione verso se stessi, che è, invece, condizione del legame metafisico fra le ipostasi (cfr. VI 8, 16, 18-27). Non crediamo, infine, sia da trascurare la presenza nella gnosi valentiniana della nozione di $\epsilon\pi\iota\sigma\tau\rho\phi\eta$ in relazione all'atto genetico (cfr. *Testi gnostici in lingua greca e latina*, a cura di M. SIMONETTI, Mondadori, Milano 1993, p. 300, 33 e relativo commento; p. 487 n. 197; cfr. Indice dei termini, pp. 555-6), nozione che rende quanto mai ambiguo il quadro di insieme.

⁵⁰ Cfr. A. MAGRIS, *La logica del pensiero gnostico*, cit., p. 167. Cfr. M. SIMONETTI, *Testi gnostici in lingua greca e latina*, cit., p. 106, 2; 120, 8; 306, 7 sgg.; 308, 25; 32; 314, 30; 316, 25; 318, 3; 322, 19; 374, 18 sgg.; 378, 7-8.

tazione: ad una “mimesi fisiologica”, propria di ogni sistema derivativo e, pertanto, “devolutivo”⁵¹, si affiancherebbe una “mimesi distorta”⁵², prodotta, come accennato, dall’ignoranza del Demiurgo.

L’esegesi gnostica del *Timeo* entra in gioco proprio lì dove si tratta di distinguere la degradazione necessaria da quella produttrice di “male”, risultata da una “deviazione”, verificatasi nel πλήρωμα, che «non avrebbe mai dovuto esserci»⁵³. La denominazione, «palesamente platonica»⁵⁴, di “Demiurgo” è attestata assai raramente nei testi gnostici, ma trova una certa applicazione nella filosofia alessandrina e nella gnosi valentiniana, dove, tuttavia, sembra che il Demiurgo acquisisca caratteri, per così dire, *antiplatonici*, in ragione del fatto che la somiglianza che egli istituisce fra le immagini sensibili e gli archetipi risulta, per l’ignoranza di cui si è detto, “involontaria”⁵⁵.

Quello gnostico è, in breve, un Demiurgo che, rispetto a quello platonico, è “rovesciato”, la cui attività è “un’opera di menzogna”⁵⁶ che finisce con il ricadere anche sulla natura dell’anima: mostrando di accogliere la distinzione platonica tra Anima

⁵¹ A. MAGRIS, *Il Timeo nell’interpretazione gnostica*, in L.M. NAPOLITANO VALDITARA (a cura di), *La sapienza di Timeo*, cit., p. 410.

⁵² ID., *La logica del pensiero gnostico*, cit., p. 168.

⁵³ ID., *Il Timeo nell’interpretazione gnostica*, cit., p. 411.

⁵⁴ ID., *La logica del pensiero gnostico*, cit., p. 296.

⁵⁵ *Ivi*, p. 297. Nel sottolineare che ogni tentativo di ricondurre le dottrine gnostiche a un denominatore comune è operazione esegeticamente scorretta, che dimentica la frequente irriducibilità l’uno all’altro dei vari sistemi, Magris rileva comunque come il confronto, il più delle volte implicito, con il *Timeo* si attui soprattutto in relazione al tema dell’εἰκόν e attraverso quella che lo studioso non esita a definire una «Umwertung, un rovesciamento di valori» che, capovolgendo in parte il ragionamento platonico secondo cui il Demiurgo avrebbe reso la “copia” conforme all’originale κατὰ δύναντα (*Tim.* 30a3), sottolinea che la causa della mancata conformità sarebbe da addebitarsi all’incapacità del Demiurgo (cfr. *Il Timeo nell’interpretazione gnostica*, cit., pp. 406-9), produttore di un mondo a-cosmico che «non è “immagine” di Dio [...] perché sorge da una generazione fallita» (p. 411).

⁵⁶ *Ibid.*

del mondo e Demiurgo⁵⁷, la conseguente subordinazione di quella a questo fa sì che l'Anima sia il risultato di una genesi menzognera, per cui essa non può se non patire l'ignoranza del malvagio artigiano, che si paleserebbe nel condizionamento che le anime singole patiscono per opera delle potenze astrali⁵⁸.

⁵⁷ Cfr. M. SIMONETTI, *Testi gnostici in lingua greca e latina*, cit., p. 214, 23; 300, 34.

⁵⁸ Cfr. A. MAGRIS, *Il Timeo nell'interpretazione gnostica*, cit., p. 415. La questione degli influssi astrali, che non può essere qui se non sfiorata, è un altro di quegli ambiti nei quali il contrasto fra Plotino e posizioni come quella gnostica presenta caratteri di forte ambiguità e convergenza semantico-lessicale. La tematica astrale serve agli gnostici per sottolineare l'alterità ontologica degli pneumatici, "destinati" a essere reintegrati nel πλήρωμα, rispetto alle anime psichiche e iliche (cfr. *infra*, pp. 413-4 e n. 60), queste ultime preda, in ragione della loro produzione ad opera dell'Anima del mondo e del Demiurgo, delle catene del sensibile. Plotino, al quale preme invece sottolineare la dipendenza verticale del corporeo dall'incorporeo e del sensibile dall'intelligibile, in quanto in questo risiede il principio di quello, procede a una rielaborazione della nozione stoica di συμπάθεια, così aggirando la teoria degli influssi nel loro aspetto causale e voloniaristico. Appropriandosi dell'idea della funzione semantica degli astri, nozione, questa, presente al pensiero stoico come a quello gnostico, il filosofo la rivisita nella prospettiva di una causalità trascendente che, fondando l'organicità del cosmo sensibile nell'intelligibile, riesce a superare l'omnipervasività della corporeità propria dello stoicismo ma, al tempo stesso, a evitare la totale condanna del corporeo che sembrerebbe propria dello gnosticismo, il quale, come si è accennato, in tale prospettiva associa l'azione degli astri solo alla dimensione del corporeo. Quello che va precisato è che Plotino non rifiuta del tutto il determinismo, ma ne offre una particolare interpretazione. Nell'affermare che altra è la sorte di ciò che partecipa unicamente dell'Anima del Tutto, altra è quella di chi è in possesso anche di un'altra anima, il filosofo pare ammettere la possibilità che, mentre nel primo caso la dipendenza dall'omogeneità del tutto sarà completa, nel secondo sarà ristretta a ciò che dell'ente, in quanto sensibile, trova il proprio principio nell'Anima del Tutto (cfr. IV 4, 32, 4 sgg.). Alla luce del diverso strutturarsi del rapporto dell'anima con l'universo sensibile è così postulata la duplicità tanto dell'uomo quanto dell'universo (II 3, 9, 30-34: διττός γὰρ ἕκαστος, ὁ μὲν τὸ συναμφοτέρον τι, ὁ δὲ αὐτός· καὶ πᾶς ὁ κόσμος δὲ ὁ μὲν τὸ ἐκ σώματος καὶ ψυχῆς τινος δεθείσης σώματι, ὁ δὲ ἢ τοῦ παντός ψυχῆ ἢ μὴ ἐν σώματι, ἐλλάμπουσα δὲ ἴχνη ἐν σώματι. Cfr. II 9, 2-3) e la conseguente divisione dell'umanità fra γοητευθέντες e κρατούντες: i primi, come vittime di un "incanto", dimenticano la capacità di volgersi verso la parte più au-

I Valentiniani sarebbero così responsabili della creazione di una complessa architettura ontogonica che, ora recuperando tematiche di provenienza pitagorica, ora guardando al *Timeo*⁵⁹, da un lato sposta sul Demiurgo caratteri originariamente propri dell'Anima del mondo, con questo sottolineando la natura "intermedia" del divino Artefice; dall'altro trasferisce sull'Anima del mondo, ad esso subordinata, quei caratteri impuri che sono propri dell'ignoranza dell'Artefice, con ciò spiegando la "malvagità" delle nature psichiche e illiche⁶⁰.

tentica del proprio io, con questo diventando preda del complesso degli influssi esterni; i secondi, volti al vero sé e dunque rivolti verso le realtà intelligibili, sono in grado di esercitare l'impassibilità rispetto agli influssi che provengono dall'esterno. Cfr. II 3, 15, 1 sgg.; IV 3, 15; III 1, 8, 10 sgg.; III 1, 9, 4 sgg. Questa distinzione dell'umanità, nel suo essere un vago richiamo a quella gnostica fra pneumatici, psichici e ilici, mostra tutte le aporie che sorgono in un sistema, come quello plotiniano, che tenta di costringere archetipi dualistici (e il *Timeo* resta un dialogo che postula il dualismo) in una logica squisitamente monopolare. Per l'approfondimento di simili tematiche e per le difficoltà che incontra Plotino nello spiegare il rapporto, in tali contesti, tra la struttura formale dell'anima-ψύσις che governa il cosmo sensibile e la "resistenza" della materia, si rinvia a C. MAGGI, *La concezione plotiniana dell'uomo tra fascino e autodominio: la questione degli influssi astrali*, «Études platoniciennes», IV (2007) pp. 353-71.

⁵⁹ Cfr. A. MAGRIS, *La logica del pensiero gnostico*, cit., pp. 34, 92 n. 77 e rinvii; H.J. KRÄMER, *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Schippers, Amsterdam 1964, p. 229 sgg.

⁶⁰ Cfr. A. MAGRIS, *La logica del pensiero gnostico*, cit., pp. 338-40. Lo studioso sottolinea come nei testi gnostici sia rinvenibile traccia del noto passo di *Tim.* 35a, nel quale l'Anima è detta essere il frutto di una mescolanza ad opera del Demiurgo. L'uso che gli gnostici fanno delle immagini platoniche conduce, però, a una dimensione completamente nuova del tema della mescolanza: facendo slittare la metafora artigianale verso una descrizione "gastronomica" l'anima, una volta impastata, «si trova dispersa e sparpagliata quale oggetto di rapina violenta e di consumo e non disposta secondo misure matematiche conformemente alla volontà del Dio» (cfr. pp. 355-6). Per la verità Valentino, in questo abbastanza fedele al testo platonico, non pare affermare che il Demiurgo sia una natura intrinsecamente malvagia, ma, piuttosto, intermedia (cfr. ID., *Il Timeo nell'interpretazione gnostica*, cit., pp. 415-7). Cfr. M. SIMONETTI, *Testi gnostici in lingua greca e latina*, cit., pp. 278, 16-17; 268, 21; 278, 23. Tuttavia, in quanto è detta esse-

5. La demiurgia in Plotino

Due sono, pertanto, le questioni che si vorrebbero esaminare in questa sede all'interno dell'articolato confronto che Plotino realizza con il pensiero gnostico: 1. la subordinazione dell'Anima del mondo al Demiurgo; 2. l'ignoranza dell'uno e, conseguentemente, dell'altra, come condizione del netto dualismo tra intelligibile e sensibile.

Il "dualismo" gnostico, in ragione del quale diventa lecito che ciò che consegue sia fabbricato in modo *distorto* a causa dell'ignoranza dell'Artefice, è tema che trova confutazione in Plotino, attraverso la difesa dell'idea della successione derivativa, che è *assolutamente* – assolutamente, quindi senza che possa darsi la possibilità di un duplice modo, fisiologico e non, della derivazione – priva di soluzione di continuità:

È necessario che ogni realtà sia successiva (ἐφεξῆς) all'altra, che ciò avvenga nell'eternità [*scil.* senza una genesi temporale] e che quanto è altro <rispetto a ciò da cui deriva> sia generato nel senso di dipendere da altro (τῷ παρ' ἄλλων εἶναι)⁶¹.

Alla genesi di tipo strettamente artigianale, che sembra chiamare in causa il tempo, Plotino oppone l'idea della genesi logica e continua, cioè di una produzione che si limita a esprimere il rapporto di dipendenza ontologica fra gli esseri⁶²:

re di natura psichica e non pneumatica (cfr. p. 304, 11), pertanto sovrana solo delle anime psichiche e illiche, l'intermedietà del Demiurgo è fatta slittare verso una condizione ontologica decisamente inferiore rispetto a quella pleromatica (cfr. pp. 306, 15; 336, 15). Potremmo dire, "platonicamente", che il Demiurgo è simile a un poeta che produca perché ispirato (nel nostro caso, egli è guidato da Sofia); ma, essendo, proprio perché ispirato, privo di una reale "tecnica", per questo ignora ciò che fa e perché.

⁶¹ II 9, 3, 11-12.

⁶² Ne consegue che la stessa nozione di ἐφεξῆς richiederebbe una ricollocazione del "prima" e del "poi", che non hanno più i caratteri di nozioni temporali, ma diventano termini attraverso i quali si allude alle due realtà correlate, quella che dà principio in senso ontologico e quella che da essa è "generata", nel senso di dipendere. Il fatto che nelle linee seguenti

Noi affermiamo che non è stata la deviazione (νεῦσιν) quella che ha prodotto, ma piuttosto il suo contrario⁶³.

Ciò equivale ad affermare che la facoltà generativa è garantita proprio dal fatto che una natura derivata non si separa dalla struttura intelligibile complessiva da cui deriva. E questo non separarsi impone di respingere il tema gnostico dell'oblio e dell'ignoranza di ciò che è superiore da parte di ciò che è inferiore⁶⁴.

Gli altri punti “nevralgici” dell'ontogonia gnostica sono, agli occhi di Plotino, sia l'ipostatizzazione della figura dell'Artefice, sia il non ben specificato rapporto di esso con l'Anima:

Riguardo poi alle realtà intelligibili: generare una molteplicità – l'Essere e l'Intelletto e il Demiurgo come altra natura e ancora l'Anima – tutto questo è ricavato da parole contenute nel *Timeo*. Platone infatti afferma: ‘Al modo in cui l'Intelletto vede le idee che sono contenute in ciò che è vivente, altrettanto pensò che dovesse averne colui che produce questo universo’ (*Tim.* 39e7-9)⁶⁵.

Plotino, appropriandosi di *Tim.* 37e3 sgg. e rimodellandolo secondo le proprie esigenze, concluda che «non si dà dunque un “ci fu” (ἐγένετο), ma un “c'era” e un “ci sarà” (ἐγίγνετο καὶ γενήσεται)» (ll. 12-13) vale a sottolineare, attraverso la sapiente scelta degli aspetti temporali, la natura perenne della genesi, di contro alla possibilità che un suo eventuale aspetto “compiuto” possa tradursi in un passaggio dal non-essere all'essere che si dovrebbe appellare non al “naturale” darsi della natura superiore, ma all'intervento (potenziale e in tal senso “accidentale”) di un “terzo” che si instauri come artigiano della genesi. Sulla revisione plotiniana della demiurgia, accolta in un modello causale che invoca la contemplazione, cfr. J.M. NARBONNE, *Plotinus in Dialogue with the Gnostics*, cit., pp. 117-27. Non è mancato chi ha ritenuto che un tale modello di dipendenza ontologica sia stato formulato con chiarezza già da Platone. Cfr., ad es., F. FERRARI, *Separazione asimmetrica e causalità eidetica nel Timeo*, cit., p. 147 sgg.

⁶³ II 9, 4, 6-7.

⁶⁴ Subito oltre, il filosofo pare confrontarsi proprio con temi gnostici come quello dell'oblio, strettamente associato all'atto demiurgico e alla discontinuità derivativa: «se l'Anima deviò, è evidente che ciò avvenne per un atto di dimenticanza delle realtà intelligibili. Ma se dimenticò, come ha poi generato?» (II 9, 4, 7-8).

⁶⁵ Per il significato che questo passo del *Timeo* assume in Plotino cfr. *infra*.

Essi, non avendo compreso il senso, postularono un Intelletto in quiete che ha in se stesso tutti gli esseri e poi un secondo Intelletto contemplante presso questo primo Intelletto e infine un'altra natura il cui pensiero è dianoetico. E al posto di quest'ultima natura che esercita il pensiero dianoetico troviamo spesso l'anima demiurgica (ψυχή ἢ δημιουργοῦσα)⁶⁶. Essi credono che il Demiurgo sia tale in accordo con le parole di Platone; ma di fatto si allontanano dal sapere chi il Demiurgo sia⁶⁷.

La realtà che esercita il pensiero dianoetico è, evidentemente, l'Anima. L'errata interpretazione del ruolo della demiurgia sembrerebbe consistere, in prima istanza, nella pretesa gnostica di risalire a un διὰ τί come ragione estrinseca alla produzione ipostatica⁶⁸, estrinsecità che avrebbe come immediata conseguenza l'ipotesi di una discontinuità generativa⁶⁹ e l'idea di una connotazione temporale nell'atto demiurgico⁷⁰; nella mancata chiarificazione, in secondo luogo, dell'esatta relazione fra Anima e Demiurgo.

Quello che merita qui di essere sottolineato è il duplice tipo di errore che Plotino sembra contestare agli gnostici, da un lato consistente nella moltiplicazione ipostatica⁷¹, dall'altro, però, in "pericolose" quanto fuorvianti o almeno frettolose identificazioni, che sembrerebbero trarre origine da una scorretta interpretazione del ruolo della demiurgia in Platone. Non è in tal senso privo di interesse che lo slittamento dalla ψυχή all'azione demiurgi-

⁶⁶ Si ricordi, tuttavia, quanto detto poco sopra in merito all'ammissione, da parte di Valentino, di una subordinazione, questa sì platonica, dell'Anima Cosmica al Demiurgo.

⁶⁷ II 9, 6, 14-24.

⁶⁸ Cfr. II 9, 8, 1-4. Sul problema del rapporto fra *hoti* e *dioti* sembra chiara l'analisi di M. NINCI, *La cosa e il suo perché. Intelligibile e sensibile in Plotino*, in *L'essere del pensiero. Saggi sulla filosofia di Plotino*, a cura di D.P. TAORMINA, in collaborazione con D.J. O'MEARA-CH. RIEDWEG, Bibliopolis, Napoli 2010, pp. 139-212.

⁶⁹ Cfr. II 9, 10, 26-33 e M. SIMONETTI, *Testi gnostici in lingua greca e latina*, cit., p. 305 sgg.

⁷⁰ Cfr. IV 4, 10, 4-6.

⁷¹ Cfr. II 9, 6, 28 sgg.

ca, fino a giungere alla possibile coincidenza fra Anima e Demiurgo⁷², sia attribuita agli gnostici attraverso l'allusione a un'espressione che, se ispirata all'*Epinomide*⁷³, potrebbe essere di origine "platonica" e, *in quanto* platonica, accolta dallo stesso Plotino.

La nozione che il filosofo contesta agli avversari, quella, cioè, di un'anima demiurgica, compare nel noto e giovanile trattato *Sul Bene o l'Uno*:

Non è forse vero che, poiché l'Anima conduce tutte le cose ad unità, allorché svolge le proprie funzioni producendo, plasmando, dando forma e ordine (δημιουργοῦσα καὶ πλάττουσα καὶ μορφοῦσα καὶ συντάττουσα), non è forse vero che, una volta giunti ad essa, dobbiamo affermare che essa guida ciò che è unitario ed è essa stessa uno⁷⁴?

Sappiamo che la risposta è, ovviamente, negativa, giacché non spetta all'Anima possedere in forma autoidentitaria l'unità. Ciò che però è importante è che i primi due participi della linea 18 (δημιουργοῦσα καὶ πλάττουσα), che sono stati considerati un chiaro rimando all'*Epinomide* (981b8; 984c3-4), mostrano che Plotino aderisce a un'operazione esegetica che, nel conferire all'Anima caratteri che nel *Timeo* appartengono al Demiurgo, consiste proprio in quell'identificazione che più tardi il filosofo contesterà agli avversari.

Va precisato, tuttavia, che Plotino associa l'atto demiurgico dell'Anima a una direzione precisa del suo "sguardo", giacché l'atto poetico è reso possibile dal rivolgimento della ψυχή verso l'unità che la trascende⁷⁵. Il che è una prova a sostegno della bontà e non della malvagità dell'Anima-Demiurgo⁷⁶.

Nel trattato IV 7, secondo per composizione, la continuità generativa (ἐφεξῆς) e l'atto demiurgico sono espressamente

⁷² Cfr. II 9, 6, 61.

⁷³ Cfr. 984c4-5.

⁷⁴ VI 9, 1, 17-20.

⁷⁵ Cfr. VI 9, 1, 23-24.

⁷⁶ Cfr., forse contro gli gnostici, III 2, 1, 9.

collegati, questo esprimendo l'ultimo esito e lembo, per così dire, della derivazione (πρόεισιν), che porta l'Anima verso il sensibile⁷⁷. La precisazione è importante, in quanto permette di chiedersi se l'identificazione Anima-Demiurgo sia accolta da Plotino in forma simmetrica o meno: se, cioè, tutta intera l'Anima si identifichi con un atto concepito come demiurgico, e che sembrerebbe avere come esito l'esercizio della vivificazione del sensibile, o se sia solo una sua "parte" a essere definibile come δημιουργοῦσα.

Nei trattati la questione si mantiene, per la verità, abbastanza oscillante: nel sesto (IV 8), ad esempio, in un contesto nel quale il *Timeo* è invocato a sostegno della bontà del cosmo sensibile, l'Anima Cosmica è chiaramente subordinata al Demiurgo (τὴν ψυχὴν παρὰ ἀγαθοῦ τοῦ δημιουργοῦ)⁷⁸.

In IV 4, 9, 1-9 il δημιουργὸς σοφώτατος sembra invece essere identificato, per quanto non esplicitamente, con l'Anima che ordina il Tutto⁷⁹, anche se poi, nel capitolo successivo, Plotino torna a chiarire che sono due le nature che, a diverso titolo, rinviano all'essere ciò che dà ordine (τὸ κοσμοῦν):

Ciò che dà ordine è duplice (διττόν): da un lato c'è quello che indichiamo con il nome di Demiurgo, dall'altro quella che chiamiamo Anima Cosmica⁸⁰.

La distinzione fra le due istanze potrebbe essere diretta a sottolineare che il principio ordinatore del sensibile sia, di fatto, l'Anima Cosmica⁸¹, cui si affianca il fondamento, l'Anima-

⁷⁷ Cfr. IV 7, 13, 4-8.

⁷⁸ IV 8, 1, 43-44.

⁷⁹ Cfr. *Plotin. Traités 27-29*, traductions sous la dir. de L. BRISSON-J.-F. PRADEAU, Flammarion, Paris 2005, p. 218 nn. 72-3.

⁸⁰ IV 4, 10, 1-2. Cfr. *ivi*, p. 218 nn. 77-8. Nei testi gnostici troviamo, a tal proposito, un interessante parallelo: è detto infatti, con riferimento diretto al Demiurgo, che ἡ δὲ τούτου οὐσία διττὴν μὲν τινα δύναμιν προήγαγεν (M. SIMONETTI, *Testi gnostici in lingua greca e latina*, cit., p. 280, 2; per il commento cfr. pp. 478-9 n. 144).

⁸¹ Cfr. R. DUFOUR, *Le rang de l'âme du monde au sein des réalités in-*

ipostasi, che dunque coinciderebbe con il Demiurgo: è, infatti, strano che ciò che “viene dopo” sia chiamato in causa “prima”, per cui non si può se non concludere, almeno in tal caso, che il Demiurgo sia integrato all’“intero” di cui l’Anima del tutto partecipa.

Nel trentunesimo trattato (v 8) l’azione demiurgica è, però, con maggiore chiarezza trasferita alla “regione” inferiore dell’Anima del mondo, ovvero la Natura (ἡ φύσις ἢ [...] δημιουργοῦσα), con un’operazione che accoglie, ma fa slittare, l’identificazione autorizzata dall’*Epinomide*⁸². Data la vicinanza di v 8 a II 9, potremmo arguire che il problema dell’identificazione Anima-Demiurgo rinvii qui alla possibile confusione tra l’ipostasi dell’Anima, completamente separata dal sensibile, e l’azione delle sue ultime “propaggini”, che con il sensibile hanno “contatto”⁸³.

telligibles et son rôle cosmologique chez Plotin, «Études platoniciennes», III (2006) pp. 89-102, per una migliore chiarificazione del ruolo cosmologico dell’Anima Cosmica. Secondo lo studioso l’innovazione che Plotino apporta alla dottrina platonica consisterebbe in un tentativo di identificazione tra Anima e Demiurgo, per cui, dove in Platone «l’âme du monde se contente de gouverner l’univers produit par le Demiurge», in Plotino ad essa sarebbe riconosciuta anche una funzione produttrice. Cfr. anche ID., *Tradition et innovations: le Timée dans la pensée plotinienne*, «iivi», II (2005) pp. 207-36; J.M. CHARRUE, *Plotin lecteur de Platon*, Les Belles Lettres, Paris 1978, p. 117 sgg.; D. MONTET, *Le démiurge du Timée aux Ennéades: question des causes et théorie des principes*, «Kairos», XVI (2000) pp. 209-26; J. OPSOMER, *A Craftsman and his Handmaiden. Demiurgy according to Plotinus*, in TH. LEINKAUF-C. STEEL (Hrsgg.), *Platons Timaios als Grundtext der Kosmologie in Spätantike, Mittelalter und Renaissance*, Leuven University Press, Leuven 2005, pp. 67-102.

⁸² v 8, 2, 31-32. Cfr. Plotino. *Il pensiero come diverso dall’uno. Quinta enneade*. Introduzione, traduzione e commento, a cura di M. NINCI, BUR, Milano 2000, pp. 498-9 n. 20. Per un riferimento più evidente all’*Epinomide* cfr. le ll. 4-5 dello stesso capitolo.

⁸³ La questione ha in realtà aspetti speculativi molto più complessi, che non è possibile qui trattare. Basti dire che la dottrina della natura, nell’elaborazione della quale Plotino si richiama in parte alla nozione stoica di φύσις (cfr. *SVF* II 743), non riesce a liberarsi del tutto da alcuni caratteri di ambiguità, per cui da un lato essa, in modo più “coerente”

L'ammissione della parziale identificazione tra Anima e Demiurgo esige, in ogni caso, che a una demiurgia prodotta dalla discontinuità e dall'ignoranza si opponga un modello che, per così dire, insista sulla possibilità per l'Anima, o per una sua "parte", di generare senza sforzo (ἀπόνωσ)⁸⁴. L'assenza di "sforzo" risulterebbe, a propria volta, dall'essere la demiurgia null'altro se non uno degli aspetti, forse l'ultimo, della θεωρία e della sua facoltà produttrice. Il che comporta, come necessaria conseguenza, il rifiuto di qualsivoglia modello che riconosca al Demiurgo una qualche forma di deliberazione, possibile allorché si ammetta una frattura nella "naturale" derivazione del reale. È per tali ragioni che Plotino respinge la possibilità di un'interpretazione letterale del modello genetico offerto dal *Timeo*, antepoendo a questa una lettura metaforica che escluda l'aspetto "volontaristico" e temporale dell'azione demiurgica sul sensibile⁸⁵.

con la struttura ipostatica, è concepita come la parte inferiore dell'Anima del mondo; dall'altro, non riesce a sfuggire a caratteri che darebbero quasi l'impressione che si tratti di una ipostasi a sé. Cfr., in tal senso, H.J. BLUMENTHAL, *Nous and Soul in Plotinus: Some Problems of Demarcation*, in *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e Occidente*, Atti del Convegno Internazionale (Roma 5-9 ottobre 1970), Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1974, pp. 203-4. Quel che è certo è che la Natura si pone, rispetto all'Anima, in modo analogo a come questa si pone rispetto all'Intelletto, il che rende la sua azione sul sensibile del tutto formale-intelligibile (cfr. VI 6, 7, 1-7) e, pertanto, causale e non casuale, aspetto, quest'ultimo, che sembrerebbe determinarsi in un modello dell'Anima in qualche modo svincolato dalle realtà superiori. Cfr. E. SAMEK LODOVICI, *Filosofia della natura e caso. Attualità di una polemica plotiniana*, «Rivista di filosofia neoscolastica», LXXIV (1982) pp. 27-46. Non è da escludere che l'introduzione della φύσις come principio agente sul sensibile derivi, infine, dall'esigenza di postulare una separazione dal sensibile anche per l'Anima del mondo, se pure in modo meno "assoluto" di quanto non accada per l'Anima ipostasi. Cfr. R. DUFOUR, *Le rang de l'âme du monde au sein des réalités intelligibles*, cit., pp. 90-3.

⁸⁴ Cfr. II 9, 18, 14-17; V 8, 7, 25; 31.

⁸⁵ Cfr. VI 7, 1-3 e F. FRONTEROTTA, *Ragionamento divino e principio del discorso: Plotino e l'εἰκὼς μῦθος del Timeo platonico*, in W. LAPINI-L. MALUSA-L. MAURO (a cura di), *Gli antichi e noi. Studi in onore di Antonio*

Sembra importante, in questa stessa direzione interpretativa, che la materia sia invece per contrasto definita δημιουργουμένη⁸⁶: dove l'azione della φύσις preserva, come si è detto, caratteri "teoretici", la ὕλη non è se non ciò che passivamente accoglie l'azione dell'ultimo lembo creativo e intelligibile⁸⁷. La natura formale della φύσις δημιουργοῦσα è sottolineata nella medesima direzione nel trentottesimo trattato⁸⁸, dove, contro ogni interpretazione letterale del *Timeo* – gnostica come cristiana o medioplatonica⁸⁹ –, si insiste sul fatto che la capacità di agire sulla materia è dell'Anima⁹⁰ e che tale capacità *formale* è avulsa da ogni modello che chiami in causa la creazione e il "progetto". Dell'Anima, non quindi del Demiurgo, se con questo si intenda un Artefice che dall'esterno agisca mimeticamente.

Per comprendere la portata dello slittamento plotiniano dell'azione demiurgica verso le facoltà *teoretiche* delle nature intelligibili si può prendere in esame il quinto capitolo di II 1, trattato di poco successivo a VI 7 e specificamente dedicato a difendere la tesi dell'eternità del cosmo, dove sembra esserci un più esteso uso dello statuto intelligibile della demiurgia. Plotino parte dal confronto con *Tim.* 69b8-c5: «<Egli>, innanzitutto, mise ordine in tutte queste cose; poi, costituì da esse questo nostro universo [...]. E, dei viventi divini, fu egli stesso il Demiurgo, mentre diede l'ordine di occuparsi della genera-

Mario Battezzare, Brigati, Genova 2009, pp. 461-77; G.M. GÜRTLER, *Providence: The Platonic Demiurge and Hellenistic Causality*, in M.F. WAGNER (ed.), *Neoplatonism and Nature. Studies in Plotinus' Enneads*, University Press, New York 2002, pp. 99-124; D. MONTET, *Le démiurge, du Timée aux Ennéades*, cit., pp. 209-26.

⁸⁶ III 8, 2, 24. Cfr. l'alternanza πλάττειν-πλάττεσθαι in *Epinom.* 981b7-c2, dove, però, si parla dei corpi visibili e non della materia primordiale. Cfr. *supra*.

⁸⁷ Cfr. *Plotin. Traités 30-37*, traductions sous la dir. de L. BRISSON-J.-F. PRADEAU, Flammarion, Paris 2006, pp. 54-5 nn. 18-21.

⁸⁸ Cfr. VI 7, 11, 24-36 e *Plotin. Traités 38-41*, traductions sous la dir. de L. BRISSON-J.-F. PRADEAU, Flammarion, Paris 2007, pp. 130-1 nn. 76-77.

⁸⁹ Cfr. V 8, 7 e il commento di M. NINCI, in *Plotino. Il pensiero come diverso dall'uno*, cit., pp. 514-21 nn. 59-74.

⁹⁰ Cfr. VI 7, 7.

zione dei viventi mortali a coloro i quali egli aveva generato»⁹¹. Vediamo come il testo sia modificato da Plotino:

Platone dice che alcune cose sono state generate dal Dio; altre – i viventi del mondo sensibile – dagli dei generati a loro volta dal Dio [...]. Questo equivale ad affermare che l'Anima Urania è immediatamente successiva (ἐφεξῆς) al Demiurgo [...]. Quest'anima di cui parliamo imita quella di lassù (τὴν ἐκεῖ)⁹².

L'Anima Urania altro non è se non l'Anima Cosmica. Il Demiurgo, ciò di cui essa partecipa, è identificato, stavolta in modo abbastanza esplicito, con un'anima *di altra natura, quella di lassù*, ovvero l'ipostasi. In questa nuova versione sembra che sia l'Anima ad essere identica, ma anche "successiva" al Demiurgo, e non l'inverso, il che autorizzerebbe a concludere che sia qui in atto un definitivo approfondimento esegetico della natura del δημιουργός, che lo innalza a un livello superiore rispetto a quello dell'Anima Cosmica-φύσις cui compete la cura del sensibile. Poco oltre Plotino afferma:

Quanto a noi, siamo plasmati (πλασθέντες) dall'anima che ci è data dagli dei celesti e per opera della stessa Anima Urania risultiamo uniti ai corpi⁹³.

L'associazione fra atto demiurgico e atto del plasmare è forse un richiamo, se pur vago, all'*Epinomide*⁹⁴; quello che però merita di essere rilevato è che in questo caso il πλάττειν è associato all'Anima Urania, mentre il Demiurgo è ritenuto essere di livello superiore.

In II 3, 18, 15 il contesto autorizza a concepire la demiurgia in un senso ancora più ampio:

⁹¹ Trad. Fronterotta.

⁹² II 1, 5, 2-9. Cfr. L. BRISSON-J.-F. PRADEAU, *Plotin. Traités 38-41*, cit., pp. 357-8 nn. 53-6.

⁹³ II 1, 5, 18-20.

⁹⁴ Cfr. 981c1; 984c3.

È necessario che l'Anima Cosmica contempli (θεωρεῖν) le realtà migliori [...]. Riempendosi, anzi essendosi riempita come se fosse ormai piena, da lei proviene un'immagine (ἰνδαλμα)⁹⁵ [...]. Questo di cui parlo è l'ultimo a produrre (ποιητής ἔσχατος). Su di esso c'è quanto dell'Anima si riempie ad opera dell'Intelletto. E su tutti regna il νοῦς δημιουργός⁹⁶.

In questa continua oscillazione del Demiurgo nella scala degli esseri può forse venirci in aiuto uno dei primi trattati delle *Enneadi*, il decimo, dedicato alle tre ipostasi originarie. Qui troviamo in primo luogo nuovamente traccia dell'identificazione tra νοῦς e δημιουργός⁹⁷; tuttavia, qualche capitolo oltre, nel parlare dell'ultimo lembo dell'anima (τὸ λοιπὸν ψυχῆς εἶδος), si dice che esso è maggiormente radicato (ἰδρυμένον) nel sensibile e che del corpo è δημιουργὸν καὶ πλαστικόν⁹⁸.

La prima identificazione risale con tutta probabilità a una interpretazione del *Timeo* volta a sottolineare l'inclusione degli intelligibili nell'Intelletto che li pensa, il che induce a un "innalzamento" ontologico del Demiurgo fino a identificarlo con il νοῦς; la seconda risente con una certa evidenza dell'identificazione Anima (Natura)-Demiurgo autorizzata dall'*Epinomide* e pare confermare che l'aspetto demiurgico dell'Anima non investe l'ipostasi nel suo essere separata. Il passo è importante perché fa agire allo stesso tempo delle operazioni esegetiche, frutto di una evidente contaminazione, che non appaiono immediatamente conciliabili.

È possibile che tali letture, oltre che risultare dal tentativo di armonizzare due "suggerimenti" avvertiti entrambi come di provenienza platonica, risultino da un'operazione, per così dire, di "scomposizione" della figura del Demiurgo nei suoi elementi funzionali, tutti aventi come scopo quello di evitare la sua ipostatizzazione: quanto concerne l'atto contemplativo, da

⁹⁵ Il termine deriva da Platone (cfr. *Theaet.* 189e8).

⁹⁶ II 3, 18, 9-15. Cfr. II 4, 7, 9: πρότερον [...] τὸν δημιουργόν.

⁹⁷ Cfr. V 1, 8, 5-6 e *Tim.* 41d4 sgg.

⁹⁸ Cfr. V 1, 10, 13 sgg.; *Epinom.* 981b8.

parte del δημιουργός, delle idee è “assorbito”, in forma di *momento logico*, dall’ipostasi dell’Intelletto, che così include in se stesso tanto l’atto del guardare-pensare, quanto quello del possesso del pensato intelligibile⁹⁹; quanto dell’Anima è del tutto separato costituisce una sorta di δημιουργός di secondo rango; quanto, infine, preserva caratteri maggiormente produttivi è trasferito ancora all’Anima, non, però, a quella che stabilmente contempla la sua fonte e che è, pertanto, impassibile all’apertura a ciò che la “segue”, ma a quell’ultima parte di sé, comunque formale e *teoretica*, che si volge, infine, all’ordinamento-determinazione del sensibile¹⁰⁰.

⁹⁹ Il tema dell’iperinclusione degli intelligibili rispetto all’Intelletto è affrontato da Plotino soprattutto come esegesi di *Tim.* 39e. Cfr., ad es., VI 6, 7. Per una ricognizione storica sulla questione, e sulle differenze del modello plotiniano rispetto ad altre letture del *Timeo*, cfr. J. PÉPIN, *Éléments pour une histoire de la relation entre l’intelligence et l’intelligible chez Platon et dans le néoplatonisme*, «Revue Philosophique de la France et de l’Étranger», LXXXI (1956) pp. 39-55; A.H. ARMSTRONG, *The Background of the Doctrine “that the Intelligibles are not outside the Intellect”*, in P. HENRY-P. HADOT-O. GIGON-O. REVERDIN (éd.), *Les sources de Plotin* (“Entretiens sur l’Antiquité classique”, 5), Fondation Hardt, Vandoeuvres-Genève 1960, pp. 393-425; E.K. EMILSSON, *Plotinus on the Objects of Thought*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», LXXVII (1995) pp. 21-41; P. HADOT, *La conception plotinienne de l’identité entre l’intellect et son objet. Plotin et le De anima d’Aristote*, in ID., *Plotin, Porphyre. Études néoplatonicennes*, Les Belles Lettres, Paris 1999, pp. 267-78; S. MENN, *Plotinus on the Identity of Knowledge with its Object*, «Apeiron», XXXIV (2001) pp. 235-9. Per una lettura che fa risalire a Platone una forma di identità fra Vivente, idee e Demiurgo cfr. F. FERRARI, *Separazione asimmetrica e causalità eidetica nel Timeo*, cit., pp. 156-63 e *supra*.

¹⁰⁰ Possiamo in tal senso essere d’accordo con Richard Dufour (cfr. L. BRISSON-J.-F. PRADEAU (éd.), *Plotin. Traités 38-41*, cit., p. 358 n. 56) alorché rileva che «la démiurgie se révèle plus complète chez Plotin que chez Platon». Per la complessa esegesi plotiniana del Demiurgo nella direzione di una sua scomposizione cfr. anche M. ANDOLFO, *L’ipostasi della Psyche in Plotino. Struttura e fondamenti*, Vita e Pensiero, Milano 1996, p. 241 sgg. e rinvii.