

L'unità del platonismo : alcuni studi sulla tradizione medioplatonica e neoplatonica

Francesco Fronterotta



Edizione digitale

URL: <http://journals.openedition.org/etudesplatoniciennes/1126>
ISSN: 2275-1785

Editore

Société d'Études Platoniciennes

Edizione cartacea

Data di pubblicazione: 1 ottobre 2004
Paginazione: 289-298
ISBN: 978-2-251-44265-5

Notizia bibliografica digitale

Francesco Fronterotta, « L'unità del platonismo : alcuni studi sulla tradizione medioplatonica e neoplatonica », *Études platoniciennes* [En ligne], 1 | 2004, mis en ligne le 11 août 2016, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/etudesplatoniciennes/1126>



Études Platoniciennes est mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

L'UNITÀ DEL PLATONISMO : ALCUNI STUDI SULLA TRADIZIONE MEDIOPLATONICA E NEOPLATONICA

FRANCESCO FRONTEROTTA

Un *fatum librorum* ci ha privato di molte opere dell'antichità e ciò produce spesso una visione necessariamente lacunosa della filosofia classica, che finisce per irrigidirsi in un'immagine inesorabilmente manualistica e scolastica. Questa considerazione coinvolge la gran parte delle tradizioni filosofiche greche e il platonismo non fa certo eccezione. Se si intende con «platonismo» una corrente filosofica di cui si riconosce l'unità, pur tra le diverse e talora opposte tendenze dottrinarie, nel comune richiamo al magistero di Platone e la cui estensione copre un arco di tempo che va dall'antica Accademia fino alla chiusura della scuola di Atene nel VI secolo d.C., ci si rende conto immediatamente dei numerosi problemi che, dall'origine, caratterizzano una simile delimitazione teorica e cronologica. Basti pensare alle difficoltà relative alla precisa identificazione del profilo filosofico dei primi accademici che, con l'ovvia eccezione di Aristotele, sono per noi moderni poco più che semplici nomi le cui dottrine possono essere ricostruite dai frammenti pervenutici solo in modo assai parziale e lacunoso, ma che, invece, agli antichi apparivano come filosofi di prima grandezza, non indegni di essere collocati accanto ad Aristotele nel dibattito suscitato dalle posizioni di Platone nell'ambito della prima Accademia. Oppure si pensi alla distinzione, del tutto convenzionale e non esente da ambiguità, fra medioplatonismo e neoplatonismo, la cui funzione sembra essere principalmente quella di stabilire uno spartiacque, anch'esso, del resto, alquanto fittizio, fra i platonici anteriori e posteriori a Plotino, di cui si è voluta così sottolineare l'importanza e l'influenza. Il platonismo (e la sua unità) è dunque nozione sfuggente tanto da un punto di vista storico, quanto da un punto di vista filosofico; ciò non toglie, tuttavia, che si riveli possibile e utile porre a confronto le diffe-

renti voci di questa variegata tradizione intorno a un determinato tema. Un motivo unificante dei lavori di cui si darà conto qui¹, che abbracciano un periodo che va dal medioplatonismo a Porfirio, l'allievo di Plotino, è proprio quello di porre a tema il rapporto fra platonismo e aristotelismo, interrogandosi cioè sulle diverse modalità di appropriazione/reazione messe in atto dagli autori (platonici) esaminati nei confronti della dottrina e dell'opera del grande allievo (avversario?) di Platone.

Il taglio del primo dei lavori considerati è decisamente storico-filosofico, con una particolare attenzione all'analisi testuale. Dopo una introduzione generale (p. 15-21) e un primo capitolo di carattere critico-bibliografico, che intende porre alcuni dei problemi relativi alla periodizzazione della storia del platonismo (p. 23-45), il volume si svolge stabilendo, capitolo per capitolo, un serrato confronto fra Porfirio e un esponente del cosiddetto medioplatonismo: nell'ordine del testo, Plutarco (p. 47-128), Attico (p. 129-169), Numenio (p. 171-250), gli *Oracoli caldaici* (p. 251-294) e Alcinoo (p. 295-338). Si può forse fin d'ora indicare, anche se lo si vedrà meglio via via, quale sia la linea interpretativa svolta dall'A.: nonostante le necessarie e spesso opportune partizioni storiche e cronologiche, è davvero impossibile applicare alla storia del platonismo un modello evolutivo coerente e continuo. Il caso di Porfirio è a tal proposito emblematico, se è vero che, come l'A. si impegna a mostrare con ricchezza di dettagli e con esami approfonditi, l'allievo di Plotino tende sistematicamente ad allontanarsi dall'elaborazione teorica del suo maestro per recuperare, pur se in forma rinnovata, buona parte della riflessione medioplatonica. Ma proprio simili convergenze/divergenze dottrinali mostrano efficacemente come l'appartenenza a una scuola o a una tradizione non impedisca che sussistano differenze teoriche anche molto significative e profonde, senza che ciò comporti necessariamente processi o condanne per «eresia». Ma passiamo a un esame d'insieme del volume.

1. M. Zambon, *Porphyre et le moyen-platonisme*, Paris, Vrin, 2002; R. Chiaradonna, *Sostanza, movimento, analogia. Plotino critico di Aristotele*, Napoli, Bibliopolis, 2002.

2. Il volume di F. Ferrari, *Dio, idee e materia. La struttura del cosmo in Plutarco di Cberonea*, Napoli, D'Auria, 1995, rende conto in modo assai efficace tanto delle «disavventure» critiche di Plutarco negli studi moderni, quanto del nuovo interesse che le sue opere teoriche e metafisiche hanno ricominciato giustamente a suscitare. Oltre a un esame

dettagliato degli obiettivi e del significato dell'interpretazione plutarchea di Platone, con particolare riferimento al dibattito medioplatonico intorno alla lettura del *Timeo*, Ferrari presenta una convincente rivalutazione dello sforzo teorico compiuto da Plutarco rispetto alla sistemazione di alcuni nodi problematici della filosofia platonica, dalla teoria delle idee al problema della partecipazione del sensibile all'intelligibile, dalla funzione del demiurgo alla questione del ruolo delle matematiche nella concreta costituzione del cosmo.

Il primo autore preso in considerazione è Plutarco. Ora, su Plutarco occorre forse fare una breve premessa: sembra ormai fortunatamente superata la svalutazione radicale della sua riflessione da parte di H. Dörrie (l'unico autore, comunque, che abbia dedicato lavori autonomi a un'interpretazione complessiva del pensiero di Plutarco all'inizio degli anni settanta del ventesimo secolo); infatti, gli ultimi due decenni almeno hanno visto una sostanziale rinascita degli studi plutarchei, anche per quel che concerne la sua filosofia «teoretica»². Ma l'A., che certo tiene conto delle acquisizioni della più recente bibliografia, è interessato essenzialmente qui all'esame del rapporto fra Porfirio e Plutarco. Ne deriva una curiosa quanto significativa prossimità di interessi e di metodologia: entrambi difensori di un platonismo non eclettico e pur tuttavia aperto all'influenza di altre tradizioni di pensiero; entrambi disponibili al confronto con le correnti mistico-religiose di diversa origine e provenienza; entrambi autori di un *corpus* di opere dagli argomenti più vari e disparati. Ma il punto davvero interessante è di natura filosofica e, al di là di una generale presenza dell'interpretazione plutarchea del *Timeo* platonico in Porfirio, riguarda l'accordo fra i due intorno alla concezione del principio primo. Di fronte a Plotino il quale, come è noto, fa dipendere l'intera realtà da un principio situato al di là dell'essere che può produrre ogni cosa esistente, pur rimanendo nettamente distinto da ogni cosa esistente in virtù di una concezione peculiare della sua causalità, per cui si pone un'assoluta eterogeneità fra la causa e gli effetti che produce, Porfirio intende piuttosto la produzione della realtà dal principio come una derivazione o come una progressiva discesa per via di somiglianza e di omogeneità: il principio è ciò che possiede i caratteri del suo prodotto al più alto livello, mentre il prodotto manifesta tali caratteri in forma via via degradante. In questo modo, Porfirio, come Plutarco (ma anche come altri autori medioplatonici), finisce per conservare un legame fra il principio primo e l'essere, ma si trova di fronte al problema di spiegare l'origine della materia e del male. Ancora come Plutarco, Porfirio sembra risolversi talora per una posizione schiettamente dualista che attribuisce l'origine del male e della materia a un secondo principio alternativo, senza che, tuttavia, si possa affermare che si tratti della tesi difesa univocamente (e definitivamente) da Porfirio. Questa è quantomeno la tensione esegetica che emerge dal commentario *In Parmenidem* (XII 22-35), in cui Porfirio sembra confrontarsi a fondo con la dottrina esposta nel *De E apud Delphos* di Plutarco. Ma un confronto analogo, con una riflessione intorno ai medesimi problemi filosofici, sembra avviato da Porfirio anche con Attico e con Numenio. Se il caso di Attico appare piuttosto particolare, giacché si tratta di un platonico anti-aristotelizzante più facil-

mente collocabile nella tradizione (appunto ostile ad Aristotele) cui apparterrà Plotino, ciò non esclude tuttavia che Porfirio abbia stabilito, anche in questo caso, un significativo rapporto con Attico, proprio in relazione a una teoria dei principi come risposta alternativa (rispetto a quella suggerita da Plotino) al problema della generazione del reale, anche se, in questo caso, appare più difficile, pur se non impossibile, individuare riferimenti diretti ed espliciti, e conviene quindi limitarsi a parlare «di un comune orizzonte di pensiero, di una comune maniera di porre i problemi, di comuni preoccupazioni.» (p. 169). Diversa e per certi aspetti più controversa la relazione fra Porfirio e Numenio, innanzitutto per le informazioni, non numerose e non molto chiare, che possediamo su quest'ultimo pensatore, ma anche perché Porfirio sembra subire l'influenza di Numenio sia direttamente, sia mediatamente, attraverso l'opera di Plotino. Vi è in ogni modo fra i due uno stretto rapporto sul piano etico e della considerazione dell'esercizio della filosofia come orizzonte universale nel quale far confluire i contributi dei diversi ambiti della conoscenza, da qualunque tradizione o area geografica provengano, al fine di costituire un unico *corpus* dei saperi e dei valori. Ma anche da un punto di vista più strettamente tecnico e dottrinale, Porfirio sembra subire ampiamente l'influenza della dottrina delle tre divinità di Numenio, il cui fondamentale principio «omeomerico» della presenza di «ogni cosa in ogni cosa» (p. 250) si ritrova nella tesi porfiriana del reciproco legame del principio primo con l'intelletto e dell'intelletto con l'anima (cf. per esempio, fra i molti passi paralleli citati e riccamente illustrati dall'A., Numenio, fr. 41, e Porfirio, *Sententiae* 10, p. 4, 7-10; 22, p. 13, 13-16).

Altro contesto importante per comprendere gli interessi dottrinali e le modalità della riflessione porfiriana è quello tracciato dal confronto con quel vasto ed eterogeneo materiale che va sotto il nome di *Oracoli caldaici*. Qui il problema è ben noto ed evidente e dipende appunto dalla difficoltà di orientarsi o anche solo di destreggiarsi nella comprensione di questo materiale. L'A. mostra però un'ammirevole padronanza dei testi di cui riesce a proporre un'idea coerente anche al lettore non specialista se non perfino inesperto. Sarebbe ancora una volta la struttura triadica che pare debba riconoscersi nella dottrina dei principi contenuta negli *Oracoli* a interessare Porfirio, il quale tenta di operare una sintesi fra i molteplici (e talora confusi) schemi ternari degli *Oracoli* e una coerente ontologia dei principi più affine alla riflessione propriamente filosofica. L'A. sottolinea a tal proposito molto giustamente un aspetto, spesso trascurato o comunque incompreso da lettori e commentatori posteriori, relativo all'apparente contraddittorietà delle linee della ricerca filosofica di Porfirio. Nelle sue opere, infatti, Porfirio sembra perseguire due diversi obiettivi, che, più che risultare incoerenti, sono

semplicemente fra loro diversi: come discepolo di Plotino e lettore attento di un'ampia tradizione di autori medioplatonici, Porfirio tende a porsi il problema dell'origine del mondo e della realtà a partire dal principio originario e, da questo punto di vista, egli può apparire ora più vicino alla tesi «monista» di Plotino, ora alla tesi «dualista» delle dottrine dei principi di matrice medioplatonica; ma, d'altra parte, Porfirio sembra anche particolarmente attento a non trascurare le analogie e le connessioni che attraversano l'intera struttura del reale, sottolineando così, più che l'opposizione fra il principio e i suoi prodotti, l'omogeneità che caratterizza tutte le cose che sono. Gli *Oracoli caldaici* offrivano forse a Porfirio un panorama sufficientemente ricco e vario, per stimolare la sua riflessione in entrambe le direzioni (p. 281-293). L'ultima sezione dell'opera, dedicata al rapporto fra Porfirio e Alcinoò, è particolarmente opportuna, perché, anche se non vi sono tracce di legami precisi e certamente documentabili fra Porfirio e lo scritto cui si dà abitualmente il titolo di *Didaskalikos*, quest'ultimo rappresenta di certo, per la sistematicità della sua struttura di «manuale» di filosofia platonica imperiale, una pietra di paragone importante per ogni platonico posteriore. L'elemento che conviene segnalare qui con forza, su questo piano, è quello della totale convergenza fra Porfirio e il *Didaskalikos* su un punto fondamentale, che costituisce del resto il tratto di fondo unitario di questo resoconto. Si tratta naturalmente della convinzione, comune ad Alcinoò come a Porfirio (ma non certo a Plotino), dell'assoluta compatibilità e complementarità delle dottrine di Platone e di Aristotele. Anche se Porfirio è costretto ad adottare una serie di argomenti «concordisti» filosoficamente più sottili di quelli impiegati da Alcinoò, specie per superare le obiezioni che il suo maestro Plotino aveva rivolto alle tesi dei platonici aristotelizzanti, si nota tuttavia una sostanziale armonia di fondo che rimane intatta, pur con le dovute differenze a seconda dei diversi ambiti delle discipline filosofiche.

Proprio tenendo fermo questo punto, si può passare al secondo dei lavori di cui si intende dare conto qui, che si propone di esaminare le critiche rivolte da Plotino ad Aristotele riguardo a tre nozioni fondamentali tanto nella dottrina di Aristotele quanto in quella di Plotino: sostanza, movimento e analogia³. Nei trattati 42-44 (VI, 1-3) delle *Enneadi*, il cui titolo è precisamente *Sui generi dell'essere*⁴, Plotino considera la dottrina aristotelica delle categorie, per mostrare, attraverso l'illustrazione della sua insufficienza e delle sue contraddizioni, la necessità di tornare alla teoria platonica degli intellegibili separati. Così facendo, Plotino rinnova il suo platonismo anti-

3. Rispettivamente nei capitoli 1, p. 55-146, 2, p. 147-225, e 3, p. 227-305. introduzione, testo greco, traduzione e commento, a cura di M. Isnardi Parente, Napoli, Loffredo, 1994.

4. Di cui esiste una recente e ben curata edizione italiana: Plotino, *Enneadi VI 1-3*,

aristotelico, opponendosi perciò alla posizione maggioritaria in ambito medioplatonico che proponeva invece una conciliazione fra le dottrine di Platone e di Aristotele, secondo una tesi «concordista» ripresa, dopo Plotino, da Porfirio e dalla maggior parte dei filosofi neoplatonici, che entravano in tal modo in conflitto con Plotino, pur considerandolo come il loro maestro e «caposcuola». Il dibattito sulle *Categorie* di Aristotele diviene in questo quadro l'oggetto privilegiato per la polemica fra platonici aristotelizzanti e anti-aristotelizzanti. L'A. presenta nella sua introduzione (p. 15-54) una ricostruzione d'insieme di questo dibattito, ricordando in modo schematico le prese di posizione diverse e divergenti dei commentatori moderni sulla questione. In seguito, egli passa in rassegna le pagine delle *Enneadi* dedicate all'esame plotiniano della sostanza (οὐσία) aristotelica, specie rispetto a 42 (VI, 1), 2. Ponendo la sostanza come una realtà che comprende in sé più termini o, piuttosto, ammettendo, qui come altrove, una molteplicità di sensi di «sostanza» — che è, a titoli diversi, forma (εἶδος), materia (ὑλη) e composto (σύνολον) — lo Stagirita non sarebbe tuttavia riuscito a spiegare perché e in che modo si possano unire termini così differenti fra loro sotto l'unica categoria della sostanza. Pur riconoscendo la priorità della forma rispetto alla materia e al composto nella definizione dell'οὐσία delle cose sensibili, Aristotele non avrebbe davvero indicato ragioni e modalità di tale priorità; al contrario, avrebbe così compromesso la natura eterna dell'εἶδος e il suo statuto ontologico, facendo soltanto di questa realtà suprema uno degli elementi componenti dell'οὐσία sensibile, senza distinguerla dagli altri se non in virtù di una priorità ingiustificata e, per Plotino, ingiustificabile. Ciò che manca nella categoria aristotelica della sostanza sarebbe perciò un principio di unità o, meglio, di omogeneità, capace di legittimare e allo stesso tempo di garantire la coerenza interna di questa categoria e ciò in ragione del fatto che Aristotele non ha distinto fra un'οὐσία puramente intellegibile, che non avrebbe di per sé nessuna relazione con la materia e i corpi, e un'οὐσία sensibile, che coinciderebbe invece con tutti gli individui (sensibili) di cui si constata l'esistenza nell'esperienza comune. In questo senso, la critica sollevata qui da Plotino contro la dottrina aristotelica della sostanza consisterebbe nel mostrare, secondo l'A., che, una volta ammessi nell'unica categoria della sostanza più termini fra loro eterogenei (εἶδος, ὑλη, σύνολον), non si dispone più di un valido criterio per distinguerli e per porre quindi fra di essi una gerarchia (giacché non basta dire, senza darne dimostrazione, che l'εἶδος è «più» sostanza della ὑλη o del σύνολον, nella misura in cui, in tali condizioni, qualcun altro potrebbe altrettanto legittimamente difendere una tesi diversa) — una gerarchia tuttavia necessaria, se si intende realmente stabilire in modo chiaro cosa sia la sostanza e come essa costituisca una categoria unica e omogenea. A questo scopo, occorrerebbe dis-

porre piuttosto di un principio anteriore rispetto ai termini che compongono tale categoria, perché si avrebbe così un principio unico al quale far risalire l'unità dei termini che compongono la categoria della sostanza, un principio che rappresenterebbe allora l'unità della stessa categoria (cf. soprattutto p. 77-89).

Passiamo adesso alle nozioni di «movimento» e di «analogia», che l'A. esamina nel proseguio del suo studio. Per ciò che concerne l'analisi della κίνησις, la critica di Plotino si rivolge contro le categorie aristoteliche dell'agire (ποιεῖν) e del patire (πάσχειν) — che Aristotele si era in effetti limitato a evocare in *Categorie* 4, 1b27; 9, b1-9, e in *Topici* I 9, 103b23, senza quasi prestare loro attenzione — in 42 (VI, 1), 15-22, e in 44 (VI, 3), 21-27. Tale critica non è molto diversa, secondo l'A., da quella che riguarda la sostanza: Plotino fa innanzitutto coincidere l'agire con il movimento, per ricondurlo infine all'ἐνέργεια, l'atto (che ciò fosse davvero possibile era un tema largamente discusso fra i commentatori di Aristotele, giacché costui aveva parlato in realtà del movimento come di un atto ἀτελής, «imperfetto» o «incompiuto», in *Fisica* III 2, 201b31-32; cf. p. 151-167). Facendo ciò, Plotino giunge a mostrare che, come atto, il movimento è qualcosa di compiuto e di realizzato in sé, in quanto il suo essere ἀτελής si riferisce alla distinzione che occorre porre fra questo atto che è il movimento e il πρᾶγμα concreto che esso produce. Ora, il movimento-atto appartiene evidentemente, secondo Plotino, alle realtà intelleggibili, la cui essenza coincide propriamente con la loro δύναμις, mentre i suoi prodotti concreti corrispondono alle cose sensibili, che dipendono, per la loro esistenza, dallo svolgimento della δύναμις intellegibile che si esercita, sul piano della materia e dei corpi, con l'intermediazione dell'Anima. Aristotele avrebbe dunque confuso, come già nel caso della sostanza, la causa con gli effetti, il principio produttore con i prodotti di cui è il principio, e ciò per non aver ammesso che il movimento-atto costituisce un εἶδος superiore e separato, come imporrebbe, secondo Plotino, la dottrina platonica (cf. p. 171-188; 217-221). Identici elementi e presupposti critici si ritrovano nell'analisi che Plotino consacra alla nozione di analogia, che introduce il problema del rapporto (analogico oppure no) fra l'essenza degli intelleggibili e l'essenza dei sensibili, che Aristotele avrebbe ancora una volta seriamente frainteso. L'A. esamina in particolare, in tale contesto, i trattati 42 (VI, 1), 3; 43 (VI, 2), 4; e 44 (VI, 3), 9. La questione è la seguente: in base alla definizione aristotelica (cf. *Metafisica* IV 2, 1003a-b; *Etica nicomachea* I 4, 1096b27; ma anche *Metafisica* V 28, X 8) dell'omonimia ἀφ'ένος καὶ πρὸς ἓν, i platonici aristotelizzanti cercavano di introdurre tale definizione nell'ambito dell'ontologia platonica, per mostrare che è possibile ordinare i diversi livelli della realtà (sostanza intellegibile platonica, sostanza sensibile aristotelica con i suoi elementi, forma, materia e composto) in un'unica gerarchia «derivativa» (la cui unità e unicità

preserverebbero la coerenza e l'omogeneità della categoria aristotelica della sostanza), nella quale i gradi inferiori (aristotelici) *derivano*, ἀφ'ένος, a partire da un principio unico, dal grado superiore che coincide con la sostanza intellegibile (platonica). Ecco come questi commentatori arrivavano a giustificare un accordo fra le dottrine di Platone e di Aristotele (cf. p. 228-236). Ma si tratta proprio di ciò che Plotino contesta, spiegando innanzitutto che l'omonimia fra la sostanza sensibile (aristotelica) e la sostanza intellegibile (platonica) non può essere ἀφ'ένος, perché la «sostanzialità» che appartiene alla sostanza sensibile è differente da quella che appartiene alla sostanza intellegibile ed è dunque impossibile considerare la sostanza come un genere unico che comprenda in sé l'οὐσία intellegibile e l'οὐσία sensibile. Si noti d'altro canto che, ponendo l'eterogeneità dell'οὐσία intellegibile e dell'οὐσία sensibile, Plotino non fa che riprendere l'obiezione che Aristotele stesso aveva rivolto contro la teoria platonica delle idee — l'obiezione secondo la quale delle realtà anteriori e posteriori per natura (le idee platoniche e le cose sensibili) non possono essere raccolte in un unico genere. Perché, se si ammettesse un'omonimia ἀφ'ένος fra la sostanza intellegibile e la sostanza sensibile, si finirebbe evidentemente per ridurre l'intera realtà (sostanza e affezioni, intellegibili e sensibili) a un unico principio, sopprimendo così di fatto ogni distinzione fra le categorie, il che sarebbe assurdo e impossibile per lo stesso Aristotele (cf. p. 236-243). Se è così, se bisogna mantenere la distinzione fra οὐσία intellegibile (platonica) e οὐσία sensibile (aristotelica), ne segue che l'οὐσία aristotelica è, per Plotino, in sé contraddittoria nella misura in cui, come l'A. ha già ben spiegato in precedenza, non se ne può fornire una definizione coerente in quanto essa comprende in sé più termini (forma, materia, composto) di cui non si riescono a cogliere i rapporti gerarchici e che non giustificano perciò la sua unità. L'errore di Aristotele sarebbe quindi, secondo Plotino, sempre lo stesso: la realtà sensibile nel suo complesso, a ogni livello e da ogni punto di vista — in tutte le sue *categorie*, si potrebbe dire —, non è autonoma né auto-sufficiente; nessuna spiegazione razionale, nessuna vera conoscenza nessuna definizione coerente è possibile, se ci si limita a essa e se ci si basa su di essa. Solo a condizione di porre l'esistenza di una realtà intellegibile diversa e prima rispetto al sensibile, si potrà spiegare quest'ultimo come un effetto che proviene da quella. Si tratta di ciò che Aristotele non avrebbe compreso ed è anche la ragione per cui la posizione «concordista» difesa dalla maggior parte dei filosofi platonici anteriori e posteriori a Plotino, che volevano mostrare l'accordo di fondo fra le dottrine di Platone e di Aristotele, non ha, per Plotino, nessun significato: la questione non è tanto quella di riuscire a integrare la posizione di Aristotele nel sistema platonico, giacché la posizione di Aristotele è semplicemente indifendibile (cf. pp. 247-271).

Il Plotino critico di Aristotele sarebbe pertanto, e si tratta della tesi principale che l'A. argomenta nell'introduzione e nella conclusione e che evoca a più riprese nel corso della sua opera, un avversario «onesto» dello Stagirita, vale a dire un avversario che contesta la dottrina aristotelica «dall'interno», comprendendola e assumendola fedelmente fino alle sue estreme conseguenze per metterne infine in luce le difficoltà interne; non sarebbe che a questo punto, una volta rivelate le aporie della posizione di Aristotele, che cadrebbe così da sé sola nelle proprie contraddizioni, che Plotino riuscirebbe finalmente a erigere su queste rovine concettuali la sola dottrina filosofica vera e perfettamente coerente, che è ovviamente — non occorre neanche dirlo — quella platonica. Ed è questa tesi di fondo a sembrarmi meritevole di qualche attenzione. Attenendoci semplicemente alla questione della sostanza o a quella dell'analogia fra la sostanza intellegibile e la sostanza sensibile, ci si rende conto piuttosto rapidamente che il punto di partenza di Plotino è sempre rigorosamente platonico: il semplice fatto di accusare Aristotele di non aver tenuto conto della fondamentale distinzione fra sostanza intellegibile e sostanza sensibile non ha senso se non ammettendo *a priori*, come Plotino fa, che *esiste* una realtà intellegibile separata; analogamente, non è affatto chiaro perché si dovrebbe rimproverare ad Aristotele di aver confuso in una stessa categoria termini eterogenei senza stabilire fra essi una priorità o di non aver saputo rendere conto della realtà sensibile a partire dalla realtà intellegibile: si vede bene, in tutti questi casi, che è come se si rimproverasse ad Aristotele di essere *aristotelico* e questo non è possibile se non sulla base di un presupposto (o piuttosto di un *pregiudizio*) platonico radicale. Ciò mi sembra ancor più vero se si considera, come l'A. fa con grande attenzione, che la posizione di Plotino nei riguardi di Aristotele in diversi trattati precedenti, per esempio in 17 (II, 6), è assai diversa, giacché egli pare ammettere in tal caso la possibilità di un'integrazione delle tesi aristoteliche nel suo sistema platonico. Se si accoglie l'ipotesi cronologica suggerita dall'A. (cf. p. 143-146), in base alla quale Plotino si sarebbe innanzitutto sforzato di studiare la dottrina di Aristotele, per giungere in seguito a respingerla — con tutta la prudenza necessaria, in assenza di informazioni sicure, riguardo a ipotesi evoluzioniste —, si rivela ancor meno probabile ai miei occhi che un filosofo platonico ormai al culmine della sua maturità, sostenitore inoltre di un platonismo particolarmente elaborato e originale, si sia rivolto a una concezione filosofica radicalmente differente dalla sua con spirito libero e senza pregiudizi: senza voler sottoporre Plotino a un improbabile processo alle intenzioni, ciò mi sembra psicologicamente e metodologicamente poco verosimile.

Resta che, oltre a fornire un commento e un'interpretazione sobri e affidabili dei trattati *Sui generi dell'essere*, anche questo libro ci riconduce al problema evocato nelle presenti note, in quanto pre-

senta un quadro efficace della critica ad Aristotele da parte di Plotino e dunque della posizione che quest'ultimo occupava nel dibattito suscitato dai filosofi platonici, dall'antica Accademia e fino al tardo neoplatonismo, sulla questione fondamentale dei rapporti fra le dottrine platonica e aristotelica. E anche questo libro, pur se in maniera meno esplicita rispetto all'altro esaminato sopra, mette bene a fuoco il ruolo di Porfirio, discepolo di Plotino e pur tuttavia assai distante dal maestro nella valutazione della filosofia di Aristotele, rispetto alla quale egli si ricollega più spesso ai suoi predecessori medioplatonici che non, appunto, a Plotino o ad altri esponenti del platonismo a lui contemporaneo. Il che conferma ancora una volta che il vero problema da considerare nella storia della filosofia che si definisce «tardo-antica», specie nell'ambito della tradizione platonica, è precisamente quello di prendere posizione sull'interpretazione delle dottrine di Aristotele; il punto davvero importante, in questa vicenda, è, per ogni commentatore, decidere *dove* collocare Aristotele e di *quale* Aristotele parlare: il discepolo (critico quanto si vuole) di Platone, l'avversario violento, maligno e spesso poco comprensivo nei confronti del suo maestro o le due cose insieme (ricorrendo per esempio a un'interpretazione genetico-evoluzionista di Aristotele)? Chi scrive tende sempre più, come la maggior parte dei commentatori antichi (anche se con motivazioni diverse), verso la prima alternativa.