

DOCUMENTI E STUDI  
SULLA TRADIZIONE FILOSOFICA MEDIEVALE

XXVI

2015

Questo volume è stato curato da  
MARIO BERTAGNA e GABRIELE GALLUZZO

L'impaginazione è di MARIO BERTAGNA

All manuscripts should be mailed to  
prof. Amos Bertolacci,  
Scuola Normale Superiore, Piazza dei Cavalieri 7, I-56126 Pisa  
phone +39.050.509.223 – fax +39.050.563.513  
e-mail: a.bertolacci@sns.it

All journals for exchange, books and off-prints should be mailed to the  
S.I.S.M.E.L.  
via Montebello 7, I-50123 Firenze  
phone +39.055.204.85.01 – fax +39.055.230.28.32  
e-mail: segreteria.sismel@sismelfirenze.it

*Orders and Subscriptions:* SISMEL – Edizioni del Galluzzo  
p.o. box 90, I-50023 Tavarnuzze-Impruneta (FI)  
phone +39.055.237.45.37 – fax +39.055.237.34.54  
e-mail: order@sismel.it  
<http://www.sismel.it>  
<http://www.mirabileweb.it>

The journal is also available on line at <http://www.mirabileweb.it>

« Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale »  
is a peer review journal

« Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale »  
is included in Thomson Reuters Emerging Sources Citation Index (ESCI),  
a New Edition of Web of Science

ISSN 1122-5750

© 2015 SISMEL – Edizioni del Galluzzo

DOCUMENTI E STUDI  
SULLA TRADIZIONE FILOSOFICA  
MEDIEVALE

*An International Journal on the Philosophical Tradition  
from Late Antiquity to the Late Middle Ages  
of the Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino  
(S.I.S.M.E.L.)  
Founded by Francesco Del Punta*

XXVI

2015



SISMEL

EDIZIONI DEL GALLUZZO

FIRENZE

DOCUMENTI E STUDI SULLA TRADIZIONE FILOSOFICA MEDIEVALE  
AN INTERNATIONAL JOURNAL ON THE PHILOSOPHICAL TRADITION  
FROM LATE ANTIQUITY TO THE LATE MIDDLE AGES  
OF THE SOCIETÀ INTERNAZIONALE PER LO STUDIO DEL MEDIOEVO LATINO (S.I.S.M.E.L.)

DIRETTORE RESPONSABILE

AGOSTINO PARAVICINI BAGLIANI

COMITATO DIRETTIVO

FABRIZIO AMERINI, MARIO BERTAGNA, AMOS BERTOLACCI (Direttore Scientifico), RICCARDO CHIARADONNA,  
ALESSANDRO D. CONTI, GABRIELE GALLUZZO (Direttore Scientifico), RICCARDO STROBINO, ANDREA TABARRONI

COMITATO SCIENTIFICO

PETER ADAMSON (Ludwig-Maximilians-Universität, München), JAN AERTSEN (Thomas Institut, Köln), GUIDO ALLINEY (Università di Macerata), RÜDIGER ARNZEN (Thomas Institut, Köln), ALESSANDRA BECCARISI (Università di Lecce), STEPHEN F. BROWN (Boston University), GIUSEPPE CAMBIANO (Scuola Normale Superiore, Pisa), MÁRIO DE CARVALHO (Universidade de Coimbra), IRENE CATACH-ROSIER (EPHE, Paris), PAOLO CRIVELLI (Université de Genève), CRISTINA D'ANCONA COSTA (Università di Pisa), FRANS A. J. DE HAAS (Universiteit Leiden), STEFANO DI BELLA (Università di Milano), SILVIA DONATI (Albertus Magnus Institut, Bonn), STEPHEN DUMONT (Notre Dame University, USA), KENT EMERY JR. (Notre Dame University, USA), CHRISTOPHE ERISMANN (Université de Lausanne), GIANFRANCO FIORAVANTI (Università di Pisa), RUSSELL L. FRIEDMAN (Katholieke Universiteit Leuven), GIANCARLO GARFAGNINI (Università di Firenze), MAREK GENSLER (University of Łódź), WOUTER GORIS (Vrije Universiteit Amsterdam), DIMITRI GUTAS (Yale University, USA), AHMED HASNAOUI (CNRS, Paris), MARK HENNINGER (Georgetown University, USA), ROLLAND HISSETTE (Thomas Institut, Köln), MAARTEN HOENEN (Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. B.), RUEDI IMBACH (Université Paris IV Sorbonne), LINDSAY JUDSON (New College, Oxford), ELZBIETA JUNG PALCZEWSKA (University of Łódź), SIMO KNUUTTILA (University of Helsinki), THEO KOBUSH (Universität Bonn), ROBERTO LAMBERTINI (Università di Macerata), MICHAEL J. LOUX (Notre Dame University, USA), CONCETTA LUNA (Scuola Normale Superiore, Pisa), JOHN MARENBNON (Trinity College, Cambridge), MAURO MARIANI (Università di Pisa), MARILYN McCORD ADAMS (Rutgers University, USA), CONSTANT MEWS (Monash University, Australia), MASSIMO MUGNAI (Scuola Normale Superiore, Pisa), LAUGE O. NIELSEN (Kobenhavns Universitet), ADRIANO OLIVA (Commissio Leonina - CNRS, Paris), CLAUDE PANACCIO (Université de Montréal), PIERRE PELLEGRIN (CNRS, Paris), STEFANO PERFETTI (Università di Pisa), DOMINIK PERLER (Freie Universität Berlin), MARTIN PICKAVÉ (University of Toronto), GIORGIO PINI (Fordham University, New York), PASUALE PORRO (Université Paris-Sorbonne), JOSEP PUIG MONTADA (Universidad Complutense de Madrid), MARWAN RASHED (Université Paris-Sorbonne, Ecole Normale Supérieure, Paris), PIETRO B. ROSSI (Università di Torino), CHRISTOPHER SCHABEL (University of Cyprus), ANDREAS SPEER (Thomas Institut, Köln), CARLOS STEEL (Katholieke Universiteit Leuven), LORIS STURLESE (Università di Lecce), TIZIANA SUAREZ-NANI (Université de Fribourg, Suisse), KATHERINE TACHAU (University of Iowa, USA), CECILIA TRIFOGLI (All Souls College, Oxford), LUISA VALENTE (Università di Roma I), ROBERT WIELOCKX (Università Santa Croce, Roma)

COMITATO DI REDAZIONE

MARIO BERTAGNA (redattore capo), MARTA BORGO, LAURA M. CASTELLI,  
CRISTINA CERAMI, MATTEO DI GIOVANNI, RICCARDO STROBINO

Il presente volume raccoglie articoli di studiosi che sono stati allievi di Francesco Del Punta (1941-2013) o che hanno beneficiato in vario modo del suo insegnamento, della sua guida scientifica, e della sua opera di promozione e diffusione della cultura filosofica. Il Comitato Direttivo, il Comitato Scientifico ed il Comitato di Redazione di *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* si uniscono ai contributori nel dedicare il presente fascicolo alla memoria del fondatore e direttore della rivista, come piccolo segno di profonda riconoscenza e inesauribile gratitudine.



## SOMMARIO

LUCA GILI, <i>Interpreting Aristotle's Modal Logic</i> . . . . .	pag. 1
PAVEL GREGORIC, CHRISTIAN PFEIFFER, <i>Grasping Aristotle's Intellect</i> . . . . .	» 13
LAURA M. CASTELLI, <i>Alexander on Aristotle, An. Pr., I, 31, Division and Syllogistic</i> . . . . .	» 33
DAMIAN CALUORI, <i>Divine Practical Thought in Plotinus</i> . . . . .	» 55
ANGELA LONGO, <i>L'uso del termine παράδειγμα in Plotino e la causalità noetica, in particolare nel trattato 31 (Enn. V 8, cap. 7) 'Sul bello intelligibile'</i> . . . . .	» 79
FEDOR BENEVICH, <i>Die 'göttliche Existenz': Zum ontologischen Status der Essenz qua Essenz bei Avicenna</i> . . . . .	» 103
SILVIA DI VINCENZO, <i>Avicenna against Porphyry's Definition of Differentia Specifica</i> . . . . .	» 129
FABRIZIO AMERINI, <i>Remoto rationali, remanet vivum. Tommaso d'Aquino, il Liber de causis e la fine della vita umana</i> . . . . .	» 185
MARTA BORGIO, <i>Between Avicenna and Averroes: Considerations on the Early Aquinas' Aristotle</i> . . . . .	» 211
GABRIELE GALLUZZO, <i>Aquinas on Parts, Wholes, and Aristotelian Anti-Reductionism</i> . . . . .	» 241
SILVIA DONATI, <i>Tra psicologia e filosofia della natura: la teoria delle species nella discussione sulla causalità naturale (Commenti inglesi ai Libri naturales, 1240-1300 ca.)</i> . . . . .	» 277

GIORGIO PINI, <i>Scotus on Objective Being</i> . . . . .	pag. 337
GIAN PIETRO SOLIANI, <i>Duns Scotus on the First Object of the Human Intellect. From the ens univocum to the ens possibile</i> . . . . .	» 369
RICCARDO FEDRIGA, ROBERTO LIMONTA, <i>Prophetæ non dixerunt falsum. Spazio percettivo e spazio semantico nelle teorie della profezia di Pietro Aureolo e Guglielmo di Ockham</i> . . . . .	» 399
HAN THOMAS ADRIAENSSSEN, <i>The Representation of Hercules. Ockham's Critique of Species</i> . . . . .	» 433
MARIO BERTAGNA, <i>Topical Maxims, Formal Consequences, and Schemata</i> . . . . .	» 457
MICHAEL ENGEL, <i>Elijha Del Medigo and Agostino Nifo on Intellegible Species</i> . . . . .	» 495
INDICE DEI MANOSCRITTI. . . . .	» 521
INDICE DEI NOMI. . . . .	» 523

ANGELA LONGO

**L'uso del termine παράδειγμα in Plotino e la  
causalità noetica, in particolare nel trattato 31  
(*Enn. V 8, cap. 7*) 'Sul bello intelligibile'\***

INTRODUZIONE

Il presente lavoro intende fornire alcuni dati e osservazioni sull'uso del termine παράδειγμα nelle *Enneadi* di Plotino partendo dalle occorrenze in cui il termine è usato secondo i significati correnti della lingua greca, quali 'esempio', 'caso esemplare' e 'modello'. Quindi ci si soffermerà in relazione a quest'ultimo significato sull'influenza del *Timeo* di Platone, dato che in non pochi casi quando Plotino parla di παράδειγμα come 'modello' sta citando o parafrasando tale dialogo. Vorremmo tuttavia mostrare che c'è anche un uso, a nostro avviso, tutto plotiniano del termine che si mostra principalmente nel trattato 31 (*Enn. V 8*) *Sul bello intelligibile*, ma che ha delle riprese anche nei trattati successivi 39 (*Enn. VI 8*) *Sul volontario e il volere dell'Uno* e 47 (*Enn. III 2*) *Sulla provvidenza I*. In tali casi si osserva una distanza significativa rispetto al 'modello' del *Timeo* platonico, dato che Plotino sembra impegnato in una reinterpretazione non letterale del racconto timaico della produzione del mondo e realizzare un forte ridimensionamento della figura del demiurgo. Ciò lo porta — a nostro avviso — a ridisegnare e potenziare la funzione causale del *paradeigma* intelligibile, nel senso che quest'ultimo si vede dotato non solo della sua abituale causalità formale di modello del mondo sensibile a cui un artigiano divino guarda dall'esterno, ma anche di una causalità produttiva e finale rispetto al sensibile. Anzi, nel trattato 31, persino la materia sembra essere ricondotta al *paradeigma* essendo descritta anch'essa come una forma (*eidos*), benché *sui generis* e ultima, sulla base del fatto che il *paradeigma* che produceva il mondo sensibile era forma (*eidos*).

Il termine *paradeigma* ha 34 occorrenze negli scritti plotiniani, compare per la prima volta nel trattato 5 (*Enn. V 9*) *Sull'Intelletto, le Idee e l'Ente* e per l'ultima volta nel trattato 54 (*Enn. I 7*) *Sul primo Bene e gli altri beni*, che pone fine alla

\* Ringrazio vivamente Nicolas D'Andrès per avermi procurato vari materiali che altrimenti, purtroppo, non avrei facilmente avuto a disposizione. Ringrazio inoltre Anne-Lise Darras-Worms e Daniela P. Taormina per aver avuto la gentilezza di leggere questo lavoro e avermi dato preziose indicazioni.

produzione filosofico-letteraria di Plotino<sup>1</sup>. Il termine è attestato sia nei trattati del primo gruppo (trattati 1-21, per usare la suddivisione cronologica di Porfirio)<sup>2</sup> sia in quelli del secondo gruppo (22-45) sia in quelli del terzo gruppo (46-54). Nondimeno si osserva una concentrazione del termine nei trattati del secondo periodo, in cui si registrano 23 occorrenze su 34 (tra queste 23 occorrenze ben 5 si hanno nel trattato 31 (*Enn. V 8*) *Sul bello intelligibile*, che è quello che in assoluto ne conta di più), mentre nei trattati del primo periodo si contano 8 occorrenze e, infine, in quelli del terzo periodo 3 occorrenze. La concentrazione del termine *paradeigma* nei trattati del secondo gruppo appare legata allo sforzo plotiniano di ridisegnare in essi i tratti della produzione del mondo al fine di escludere da essa ogni proiezione antropica di produzione artigianale.

### § 1. 'PARADEIGMA' COME 'ESEMPIO' E 'CASO ESEMPLARE'

Plotino usa il termine *paradeigma* nel significato corrente della lingua greca come 'esempio' al fine di chiarire un concetto problematico all'interno di un discorso. Tale è il caso del trattato 23 (*Enn. VI 5*, cap. 8, 10) *Sul fatto che ciò che è uno e medesimo è uguale ovunque*: nel passo Plotino esprime la sua consapevolezza del fatto che la sua tesi della partecipazione da parte della materia alle forme non è stata trovata convincente (*apistein*, lin. 3) o ha suscitato difficoltà (*aporein*, lin. 3). Egli è tuttavia fiducioso (*oimai de egôge*, lin. 1, *oimai*, lin. 4) che si possa ancora argomentare in favore di tale tesi tramite esempi molto familiari:

« e d'altro canto ciò che era difficile da esprimere e massimamente problematico, ovvero la tesi della partecipazione [*scil.* della materia alle forme]<sup>3</sup>, non era tale, ma poteva dirsi nel modo più alla mano possibile sì da renderla cosa nota per mezzo di esempi (*tois paradeigmasi*, lin. 10) »<sup>4</sup>.

L'esempio addotto è quello dell'irraggiamento della luce per cui le forme, che hanno statuto di archetipi (lin. 13), pur restando immobili (lin. 22), irradiano sulla materia che in tal modo partecipa delle forme. In questo testo si usa il termine

<sup>1</sup> Si veda il TLG e il *Lexicon Plotinianum*, ad opera di J. H. SLEEMAN e G. POLLET, E. J. Brill - Leuven University Press, Leiden - Leuven 1980, coll. 804-805.

<sup>2</sup> Cf. PORFIRIO, *Vita Plotini*, capitoli 4-6.

<sup>3</sup> Cf. poco prima le lin. 1-2.

<sup>4</sup> La traduzione dei passi plotiniani qui come altrove è mia. Questo passo è commentato da C. D'Ancona in *Le rapport modèle-image dans la pensée de Plotin*, in D. DE SMET, M. SEBTI, G. DE CALLATAY éd., *Miroir et savoir. La transmission d'un thème platonicien, des Alexandrins à la philosophie arabe*. Actes du Colloque International tenu à Leuven et Louvain-la-Neuve, les 17 et 18 novembre 2005, Leuven University Press, Leuven 2008, pp. 1-47, in particolare pp. 30-31.

*paradeigma* al plurale poiché l'irradiazione (*ellampsis*, lin. 6) è uno degli esempi usati, l'altro essendo quello del fuoco (lin. 22 ss.). Possiamo osservare che se *paradeigma* è usato nel senso greco corrente di 'esempio', nondimeno la scelta dell'irradiazione come esempio esplicativo rientra nella preferenza plotiniana per i fenomeni della luce e si rapporta a quella 'metafisica della luce', come è stata definita<sup>5</sup>.

Non dissimile è, all'interno del trattato 26 (*Enn.* III 6, cap. 9, 18) *Sull'impassibilità degli incorporei*, il caso di un'altra occorrenza di *paradeigma* come 'esempio' per spiegare un altro aspetto difficile sempre della tesi della partecipazione della materia alle forme, ovvero come la materia resti impassibile. A tal proposito Plotino dice che l'esempio degli specchi e dei mezzi trasparenti, i quali non subiscono nessuna affezione da parte delle immagini che vi si vedono, è un caso non dissimile da quanto accade per le forme nella materia, tranne che la materia (essendo un incorporeo) è ancora più impassibile di quanto possa esserlo uno specchio sensibile. Anche qui la difficoltà concettuale risiede nel rapporto tra forme e materia, e l'esempio è tratto dall'ambito della trasmissione della luce e della visione.

Nello stesso trattato, qualche capitolo dopo (cap. 12, 7), si parla di Platone e della sua ricerca di un esempio di partecipazione impassibile<sup>6</sup> al fine di spiegare l'impassibilità della materia, altrimenti non facilmente insegnabile (*allon tropon ou radion didaxai*, lin. 7)<sup>7</sup>. Quello che si vuole evitare da parte di Plotino è un ilomorfismo aristotelizzante, per cui sia la forma sia la materia sarebbero due componenti di una realtà nuova (il composto), in cui esse si unirebbero e modificherebbero divenendo inseparabili. Per il Nostro, invece, sia la forma sia la materia restano impassibili, pur ricevendo la materia le forme. Da qui deriva probabilmente la difficoltà, bisognosa di esempi, circa l'ilomorfismo plotiniano, che non conserva i tratti propri della sua origine aristotelica<sup>8</sup>. È interessante osservare anche come venga approvata e condivisa da parte di Plotino la ricerca — già fatta a suo tempo

<sup>5</sup> Cfr. W. BEIERWALTES, *Die Metaphysik des Lichtes in der Philosophie Plotins*, « Zeitschrift für philosophische Forschung », 15, 1961, pp. 334-362. Si veda sull'uso di immagini dall'ambito della luce anche R. FERWERDA, *La signification des images et des métaphores dans la pensée de Plotin*, J. B. Wolters, Groningen 1965, pp. 46-61, nonché M. BARBANTI, *La metafora in Plotino*, Bonanno, Catania 1981.

<sup>6</sup> Leggendo alla lin. 7 la correzione *zêtôn*, con soggetto Platone, al posto di *zêtousa*, con soggetto la materia (cf. l'apparato *ad locum* nell'*editio minor* da cui sono tratti qui i testi, per cui vedi qui la nota 32).

<sup>7</sup> Se qui l'esempio platonico è quello delle figure che sono impresse nella materia/*chôra*, vale la pena osservare invece come Plotino abbia preferito, per spiegare l'impassibilità della materia, piuttosto un fenomeno visivo legato alla luce.

<sup>8</sup> Molto utili al riguardo le considerazioni svolte da R. Chiaradonna a proposito dell'interpretazione plotiniana dell'ilomorfismo aristotelico, principalmente in relazione ai primi capitoli del trattato 38 (*Enn.* VI 7), in R. CHIARADONNA, *Plotinus' account of demiurgic causation and its philosophical background*, in A. MARMODORO, B. D. PRINCE eds., *Causation and Creation in Late Antiquity*, Cambridge University Press, Cambridge 2015, pp. 31-50, in particolare pp. 43-50.

da Platone — e l'uso di un esempio di partecipazione impassibile, mentre (nel trattato 27, cap. 21, 15) non è considerato un buon esempio (*paradeigma*) il caso, addotto da Aristotele, del timoniere e della nave per spiegare la presenza dell'anima nel corpo, caso in parte simile a quello delle forme nella materia<sup>9</sup>.

Nel trattato 38 (*Enn.* VI 7, cap. 14, 1 e 3) *Come si costituisca la molteplicità delle Idee e sul Bene* Plotino vuole spiegare come nell'Intelletto non ci sia solo identità, ma anche alterità. Decide quindi di servirsi di esempi tratti dal mondo intellettuale stesso (*paradeigmata noerois chrômenon*, lin. 1)<sup>10</sup>, ma ad un livello più basso dell'Intelletto ovvero nei principi razionali (*logoi*) che, informando la materia, producono gli enti naturali nella loro vastissima varietà. Quindi chiede se si preferisca usare come esempio (*eis paradeigma labein*, lin. 3) il principio razionale (*logos*) di una pianta o quello di un animale. In entrambi i casi esso agisce come principio di differenziazione della materia, risultando esplicativo dell'alterità propria dell'Intelletto, a ben più alto livello.

Nel trattato 43 (*Enn.* VI 2, cap. 19, 22) *Sui generi dell'ente II*, come esempio si userà la distinzione tra scienza universale e scienze particolari, in cui la prima è anteriore alle seconde, al fine di spiegare il caso più difficile di un Intelletto che precede tutte le forme rispetto a quell'Intelletto che è tutte e ciascuna forma.

Quindi in due occasioni il sole sensibile è menzionato da Plotino come esempio (*paradeigma*) dell'Intelletto, metaforicamente descritto come sole nel mondo intelligibile. Nel trattato 27 (*Enn.* IV 3) *Sulle aporie dell'anima I*, Plotino sostiene:

«infatti questo [sole] sia per noi esempio (*paradeigma*) del discorso» (cap. 11, 15-16)<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Si tratta di ARISTOTELE, *De anima*, II 1, 413a9: Plotino, da un lato, dice che tale esempio è ben detto per mostrare la separabilità dell'anima dal corpo (cosa che di per sé non corrisponde all'intenzione aristotelica), mentre, dall'altro, non si adatta al modo del rapporto tra anima e corpo quale intende indagare egli stesso (*ôs nyn hêmeis zêtoumen*, *Enn.* IV 3, cap. 21, 8, cfr. da lin. 5). Infatti tale esempio aristotelico, anche modificato nel senso di un timoniere interno al timone della nave, non permetterebbe per il Nostro un progresso nell'indagine (cfr. lin. 15 ss.). Del resto tale esempio della nave e del timoniere per illustrare il rapporto tra corpo e anima anche altrove è rifiutato da Plotino, si veda il trattato 53 (*Enn.* I 1) *Sul vivente*, cap. 3, 20-21, con il commento *ad locum* di G. Aubry in PLOTINO, *Traité 53*, Les Éditions du Cerf, Paris 2004, pp. 149-152; nonché il commento di C. Marzolo in PLOTINO, *Che cos'è l'essere viete e che cos'è l'uomo, I 1 [53]*, Edizioni Plus - Pisa University Press, Pisa 2006, pp. 109-112.

<sup>10</sup> Cf. per *chraomai* + dativo il trattato 43 (*Enn.* VI 2), cap. 19, 22-23 dove si legge: *oion paradeigmati chrêsamenoi*, e per *proschraomai* + dativo il trattato 5 (*Enn.* V 9), cap. 11, 4, ove si legge: *aisthêtô proschrômenai paradeigmati*. Del resto tale costruzione si trova già in Platone in *Tim.*, 28a7, in relazione al demiurgo che, guardando a ciò che sempre è, se ne serve come di un modello (*toioutô tini proschrômenos paradeigmati*).

<sup>11</sup> Osserviamo che il parallelo sole/Intelletto è una *variatio* plotiniana rispetto alla celeberrima analogia sole/Bene della *Repubblica* di Platone (VI, 507a1 ss.), per cui cf. quanto da noi detto in A. LONGO, *Siriano e i principi della scienza*, Bibliopolis, Napoli 2005, pp. 217-220: in particolare la nota 131 a p. 218 dove indichiamo vari passi plotiniani e un possibile precedente in Alessandro di Afrodisia. Lo schema tripartito Bene/Intelletto/sole avrà infatti seguito nei platonici della tarda antichità come, appunto, in Siriano.

Anche nell'ultimo trattato, il 54 (*Enn. I 7*) *Sul primo Bene e gli altri beni* Plotino si serve del rapporto tra il sole nel mondo sensibile e la luce da esso emessa per descrivere il rapporto tra il Bene e ogni cosa esistente, nel senso che ogni cosa proviene da esso e ad esso aspira (cap. 1, 24 ss.)<sup>12</sup>.

Anche in questi casi è evidente l'uso esplicativo del sole per indicare delle caratteristiche di realtà sovrasensibili, dell'Intelletto prima e del Bene poi, più difficili per noi da concepire dato il nostro stato — agli occhi di Plotino — di anime incarnate in un mondo sensibile.

In quasi tutte le occorrenze di *paradeigma* nel senso di 'esempio' cui Plotino dà il proprio assenso o che utilizza in prima persona si può constatare che i vari casi adottati con funzione esplicativa riguardano enti o eventi del mondo sensibile che, essendo maggiormente alla nostra portata, servono a illustrare enti o eventi del mondo intelligibile e persino aspetti del Bene, al di sopra dell'intelligibile. Inoltre i *paradeigmata* da noi esaminati rientrano per lo più nell'ambito della luce e dei fenomeni ad essa legati dell'irradiazione, dell'illuminazione e della visione che ne può conseguire. Ora nel mondo sensibile è proprio la luce (o il fuoco) nella sua modalità di azione e manifestazione ad essere ciò che, pur essendo ancora corporeo, è tuttavia ad un passo dall'incorporeità del mondo intelligibile, di cui possiede anche la bellezza<sup>13</sup>. Per questi motivi riteniamo che i casi adottati non siano solo degli 'esempi' sostituibili con altri tratti da altri ambiti del reale e tali da poter pretendere alla stessa efficacia, ma che siano anche 'casi esemplari', in quanto enti o eventi del mondo sensibile particolarmente adatti a spiegare il sovrasensibile. *Paradeigma* quindi accomuna in sé, nella maggior parte delle occorrenze viste, la funzione esplicativa dell'esempio e quella di eminenza del caso esemplare, potendo veicolare non solo un caso simile a ciò che si intende chiarire, ma anche — tra i tanti casi possibili — l'esemplarità del caso prescelto. E, se non fosse una stranezza per la lingua italiana, il termine *paradeigma* si potrebbe meglio tradurre con: 'esempio esemplare'.

L'uso invece di *paradeigma* senza funzione esplicativa rispetto a un concetto problematico, bensì nel significato di 'caso esemplare' si ha nel trattato 15 (*Enn. III 4*, cap. 5, 15-16) *Sul demone che ci è toccato in sorte*, in cui del resto si tratta della citazione dell'espressione platonica 'casi esemplari di vita' (*biôn paradeigmata*, *Rep.*,

<sup>12</sup> L'immagine del sole è preceduta immediatamente da quella di una circonferenza rispetto al centro (lin. 24), probabilmente anch'essa suggerita da Alessandro di Afrodisia, cf. F. M. SCHROEDER, *Light and the Active Intellect in Alexander and Plotinus*, «Hermes», 112, 1984, pp. 239-248.

<sup>13</sup> Nel trattato 1 (*Enn. I 6*) *Sul bello* Plotino apporta casi di bellezza semplice (in polemica con la nozione stoica di bellezza quale armonia di parti) come la luce del sole, l'oro, il lampo e le stelle (cap. 1, 30-34), in seguito parlando del fuoco dice addirittura che esso ha il rango di forma (*eidōs*) rispetto agli altri elementi, cfr. cap. 3, 19-23, con il commento *ad locum* di A.-L. Darras-Worms in PLOTIN, *Traité I*, Les Éditions du Cerf, Paris 2007, pp. 127-129 e 156-159.

X, 617d4-5; 618a1), da intendersi nel senso di tipi di vita<sup>14</sup>. Plotino sta discutendo, infatti, il margine di scelta dell'anima rispetto alla qualità morale della vita che condurrà sulla terra, una volta incarnatasi, e quello che dice è essenzialmente un'esegesi del mito platonico di Er.

Quindi nel trattato 47 (*Enn.* III 2, cap. 5, 17) *Sulla provvidenza I*, si parla dell'utilità anche di povertà, malattia e malvagità nell'economia del tutto. In particolare la punizione della malvagità di qualcuno diventa caso esemplare di giustizia (*paradeigma dikês*), data — si può pensare — anche la sua funzione deterrente per gli altri.

## § 2. 'PARADEIGMA' COME 'MODELLO'

Passiamo ora a considerare le occorrenze in cui *paradeigma* significa 'modello'. Si può osservare che allora nei testi plotiniani il modello e la sua immagine si situano a due livelli della realtà diversi, per cui il modello è superiore nell'essere alla sua copia, qualunque siano i due livelli di realtà presi in considerazione.

Infatti nel trattato 5 (*Enn.* V 9, cap. 11, 4) *Sull'Intelletto, le Idee e l'Ente*, in cui (si è detto) il termine *paradeigma* fa la sua comparsa negli scritti plotiniani, si dice che le arti imitano la natura. In particolare sono menzionate, da un lato, le arti imitative della pittura e della scultura e, dall'altro, quelle della danza e del mimo. Tali arti imiterebbero e, al tempo stesso, trasporrebbero al loro proprio ambito 'artificiale' le figure, i movimenti e le proporzioni presenti in natura. Enti ed eventi naturali sono così dei modelli sensibili (*aisthêtô proschrômenai paradeigmati*, cap. 11, 4) di cui le arti dette si servono per le loro rispettive produzioni<sup>15</sup>. La costruzione sintattica usata è quella del verbo *proschraomai* + dativo a significare: 'far uso di un modello di riferimento' nella produzione di qualcos'altro che sia simile ad esso, ma appartenga ad un ambito diverso e posteriore. Tale costruzione si ritroverà anche in altre occorrenze<sup>16</sup>. Inoltre è usato, espressamente ed insistentemente, il lessico della imitazione<sup>17</sup>. Uno scultore realizzerà il suo artefatto (ovvero una statua) riproducendo e trasponendo in altro materiale la configurazione esteriore, le proporzioni e la postura di uno o più enti naturali.

<sup>14</sup> Infatti nel testo platonico, all'interno del mito di Er e della scelta da parte delle anime di incarnarsi in animali o in esseri umani, a proposito di questi ultimi si menzionano le vite di tiranni, quelle di uomini famosi per bellezza o forza dei corpi oppure per nobiltà di natali, quelle di uomini oscuri negli stessi ambiti, ecc. (PLAT., *Rep.*, X, 618a3-b6).

<sup>15</sup> Ciò non impedisce a Plotino di avere una stima più grande di quella di Platone per le arti imitative e di prospettare una loro possibile riconduzione a quanto è intelligibile, si veda al riguardo M. FATTAL, *Existence et identité. Logos et technè chez Plotin*, L'Harmattan, Paris 2015, cap. 3, pp. 123-152 e, prima, A. Schniewind in PLOTIN, *Traité 5*, Les Éditions du Cerf, Paris 2007, pp. 192-195 (trattasi del commento *ad locum* del passo plotiniano).

<sup>16</sup> Cf. *supra* la nota 10.

<sup>17</sup> Si veda in relazione alle arti: *mimêtikai* (cap. 11, 2), *mimoumenai*, lin. 4.

Nel trattato 18 (*Enn.* V 7, cap. 1, 15, 16 e 19) *Se esistono Idee anche delle realtà individuali* Plotino considera invece il rapporto degli enti naturali con i loro modelli intelligibili. Viene dapprima espressa una dissimmetria numerica (oltre che di livello ontico naturalmente) per cui ad un unico modello nel mondo intelligibile possono corrispondere molteplici (o anche innumerevoli) enti naturali che ne siano l'immagine nel mondo sensibile. Nondimeno il Nostro spiega che per avere, ad esempio, diversi individui umani il modello intelligibile può anche essere unico, ma ad esso si affiancherà l'azione di principi formali (*logoi*) che agiscono nella natura in modo da costituire le proprietà individuali di ogni individuo umano e concorrere così, insieme con la materia, a differenziare un individuo dall'altro della stessa specie o a permettere la metempsicosi di un'anima da un individuo a un altro<sup>18</sup>. L'anima dell'universo, così come ogni anima individuale, possiede in sé i *logoi* differenzianti di ogni ente naturale e li mette in atto ininterrottamente o per cicli che si ripetano<sup>19</sup>. Notiamo come Plotino qui faccia anche la differenza, da un lato, tra enti naturali e modelli intelligibili, dall'altro, tra artefatti ed enti naturali. Infatti, di seguito (lin. 21 ss.), dice che le immagini (ritratti o statue) di Socrate non stanno in rapporto all'archetipo unico Socrate come i vari individui umani stanno in rapporto al modello intelligibile di uomo in sé. Da quanto detto in precedenza, sembra evincersi che mentre sarebbe possibile realizzare dei ritratti o sculture di Socrate uguali tra loro, invece la natura produce enti individuali sempre diversi gli uni dagli altri, poiché all'azione unificante del modello intelligibile unico si va a sommare quella di innumerevoli principi razionali (*logoi*) che agiscono nella materia individualizzando ogni singolo ente con caratteristiche peculiari<sup>20</sup>.

In modo ascendente nel trattato 19 (*Enn.* I 2, cap. 6, 17 ; cap. 7, 3 e 30) *Sulle virtù* Plotino passa a considerare il rapporto tra entità psichiche quali le virtù e i loro corrispettivi modelli nell'Intelletto. Le virtù (sono menzionate la prudenza, la saggezza, la temperanza, il coraggio, la giustizia, cap. 6, 12-27)<sup>21</sup> sono realtà

<sup>18</sup> Plotino adotta una prospettiva insieme sincronica e diacronica, per cui Socrate si differenzierà, come individuo umano, da un altro, ma anche diacronica per cui l'uomo Socrate reincarnandosi diventerà l'uomo Pitagora o qualcun altro, cf. cap. 1, 5-7.

<sup>19</sup> Qui si adotta temporaneamente l'ipotesi stoica dei cicli dell'universo, per limitare una quantità altrimenti illimitata dei *logoi*, che comunque si trovano nell'anima del mondo e nelle singole anime (cap. 1, 12-14); si veda *infra* la nota 20.

<sup>20</sup> Da notare anche come Plotino cerchi di rassicurare i suoi discepoli e lettori circa il fatto che un'estrema molteplicità e varietà (fino all'*apeiria*, cap. 1, 25) nel mondo intelligibile non sia da temere (essa nondimeno riguarda i principi razionali, *logoi*, non i modelli), in quanto essa resta nell'intelligibile una ed indivisa, ed è solo quando — per così dire — procede all'esterno che essa 'si sparpaglia' nella produzione naturale (lin. 25-27).

<sup>21</sup> Si veda la rassegna meno fornita di virtù nel trattato 2 (*Enn.* IV 7) *Sull'immortalità dell'anima* (cap. 8, 26-28) con il mio commento *ad locum*, dove si parla della centralità della nozione di prudenza (*phronesis*) nella definizione stoica di ogni virtù, PLOTIN, *Traité 2*, Les Éditions du Cerf, Paris 2009, pp. 161-164.

che si trovano come tali solo nell'anima<sup>22</sup>, dove hanno lo statuto di immagini in altro rispetto ai modelli che sono nell'Intelletto, anzi sono l'Intelletto stesso. Quivi infatti i modelli appartengono a se stessi e sono in se stessi, mentre le virtù psichiche sono immagini dell'anima e nell'anima, intesa come 'altro' dall'Intelletto. L'assimilazione dell'uomo a dio (*l'homoiôsis theô* di platonica memoria)<sup>23</sup> nel capitolo finale (il 7) del trattato subisce una 'virata' radicalizzante in quanto si parla per un essere umano, ormai purificato, di non imitare più nemmeno la vita di un uomo saggio sulla terra, bensì di passare infine all'imitazione di e alla assimilazione a quel dio cui nel mondo intelligibile la sua anima era legata prima dell'incarnazione<sup>24</sup>; altrimenti si avrebbe un'immagine (l'uomo purificato) che imita un'altra immagine (il saggio), mentre si tratta ormai di risalire al modello sovrumano, sovrapsoichico e divino che è l'Intelletto stesso<sup>25</sup>.

Questo per quanto riguarda l'uso del termine *paradeigma* come 'modello' nei trattati del primo periodo, se passiamo ora a quelli del secondo periodo notiamo un uso del termine in alcuni casi in linea con il *Timeo* di Platone, in altri no.

Per i primi si tratta essenzialmente delle occorrenze nei trattati 28, 38 e 45. Nel primo di essi (*Enn.* IV 4, cap. 12, 34) *Problemi sull'anima II* il Nostro sta parlando (con lessico stoico) di ciò che dirige il cosmo sensibile (*to êgoumenon tou pantos*, lin. 14) e dice che esso non può possedere ragionamenti né ricordi come uno che impari e non sia in possesso del sapere. Tale entità infatti per Plotino non procede discorsivamente nemmeno per comparare gli eventi presenti con quelli passati e futuri, ma possiede già la conoscenza di tutti, compresi quelli futuri, che — del resto — esso stesso produce (lin. 29-30). Se così non fosse (ovvero se non producesse per conoscenza), esso né saprebbe di produrre né produrrebbe guardando a qualcosa (*oude pros ti blepôn*, lin. 30-31)<sup>26</sup>, ma produrrebbe a caso. Ora, invece, per il Nostro ciò in conformità a cui (equivalente a ciò guardando a

<sup>22</sup> In particolare si sta considerando quella umana, ma ricordiamo che per Plotino anche gli astri sono dotati di anima e sono più virtuosi degli esseri umani, è questo del resto un punto di accesa polemica contro la *hybris* gnostica nel trattato 33 (*Enn.* II 9) *Contro gli Gnostici*, cap. 5, 4-8; cap. 8, 30-38; cap. 16, 9-11; cap. 18, 17-24.

<sup>23</sup> Cf. PLAT., *Theaet.*, 176b1-2, di cui l'intero trattato vuole essere l'esegesi, ma sempre molto personale, da parte di Plotino, si vedano al riguardo le osservazioni di G. Catapano in PLOTINO, *Sulle virtù*, I 2 [19], Edizioni Plus - Pisa University Press, Pisa 2006, pp. 71-75.

<sup>24</sup> Il rimando è a PLAT., *Phaedr.*, 248a1-2; c2-3.

<sup>25</sup> In questo cap. 7 (lin. 21-28) è spiegato come l'essere umano in sé nell'intelligibile sia divenuto altro da sé nel sensibile e come, qui sulla terra, possa vivere una vita separata (cf. in particolare *kata to dynaton chôrîzôn*, lin. 24) dal corpo e tornare ad essere il dio che era nell'intelligibile. Similmente si veda il recupero da parte di esseri umani di una demiurgia senza fatica come quella divina in *Enn.* V 8, cap. 7, 31-35, per cui cf. *infra*.

<sup>26</sup> Si noti il passaggio, non inusuale in Plotino, dal neutro singolare (lin. 14) al maschile singolare (*autos*, lin. 30) ad indicare l'entità che governa il mondo sensibile e produce il futuro.

cui) esso produce è qualcosa di stabile per cui esso non produrrà altrimenti che come il modello che ha in sé (*ouk allôs poiêsei, ê ôs hoion to en hautô paradeigma echei*, lin. 33-34). Il modello è qui inteso come quella forma a cui chi produce guarda, quella forma in conformità alla quale (*katho*, lin. 32) chi produce produce, ed essa è una forma immutabile e salda. Il modello di cui Plotino sta parlando qui appare appunto simile a quel modello, guardando al quale, il demiurgo del *Timeo* platonico produce il mondo sensibile. Tuttavia non vanno passati sotto silenzio almeno due scarti significativi rispetto al racconto platonico: (a) in primo luogo la negazione di ogni procedimento discorsivo preliminare all'esecuzione di qualcosa<sup>27</sup>; (b) in secondo luogo il fatto che il modello non appare più come una realtà esteriore a un demiurgo, ma è interiorizzato da ciò che produce e che lo ha in sé<sup>28</sup>. A tal proposito ci sembra opportuno segnalare un precedente in Alessandro di Afrodisia il quale osserva (*in Metaph.*, p. 181, 22-23):

« infatti ogni cosa che produce lo fa secondo la forma e la perfezione che possiede »

πάν γὰρ τὸ ποιῶν κατὰ τὸ εἶδος καὶ τὴν τελειότητα ἣν ἔχει ποιεῖ.

Però con la differenza che in Alessandro si tratta di forma immanente agli enti naturali, mentre per Plotino si tratta dell'Intelletto trascendente rispetto a questi<sup>29</sup>.

Nel trattato 38 (*Enn.* VI 7, cap. 12, 2) *Come si costituì la molteplicità delle Idee e sul Bene* Plotino sta dicendo che, poiché il mondo sensibile esiste come in rapporto al modello costituito dal mondo intelligibile (*pros hoion paradeigma ekeinou*), e che quest'ultimo è un vivente completo, allora l'intelligibile deve contenere, sebbene ad un altro livello, tutto ciò che si dà nel mondo sensibile. Nella frase è citato il *Timeo* stesso (31b1) in relazione alla completezza del vivente intelligibile (*panteles*, *Enn.* VI 7, cap. 12, 3).

<sup>27</sup> Da notare anche come ragionamenti e ricordi siano descritti come esterni, *epakta* (lin. 48), ovvero fenomeni che si danno posteriormente alla produzione dell'universo sensibile e che sono propri non del suo produttore divino, bensì dell'osservatore umano che interviene appunto successivamente; ciò è particolarmente evidenziato nei trattati 31 e 39, sempre in relazione a delle occorrenze di *paradeigma*, come vedremo.

<sup>28</sup> Anche in questo contesto le differenze dell'universo sensibile non sono ascritte al modello, bensì ai principi razionali (*logoi*, lin. 36 ss.), come abbiamo già visto nel trattato 18.

<sup>29</sup> Il passo di Alessandro di Afrodisia che abbiamo citato è trattato (non in relazione a Plotino) da M. BONELLI, *Alexandre d'Aphrodise : les causes "kata to eidos"*, in C. VIANO, C. NATALI, M. ZINGANO eds., *Aitia I. Les quatre causes d'Aristote : origines et interprétations*, Peeters, Leuven 2013, pp. 209-220, in particolare pp. 218-219. R. Chiaradonna mette in particolare evidenza l'influsso di Alessandro di Afrodisia su Plotino nel reinterpretare la causalità demiurgica (*Plotinus' account of demiurgic causation and its philosophical background* cit., pp. 40-43).

A sua volta nel trattato 45 (*Enn.* III 7) *Sull'eternità e il tempo* si registrano tre occorrenze di *paradeigma*: in due di esse (cap. 1, 19; cap. 13, 24) si tratta dell'eternità che è modello del tempo, il quale è descritto come la sua immagine, sulla scorta di *Timeo*, 37d7, mentre nella restante occorrenza (cap. 2, 12) il termine *paradeigma* sostituisce in Plotino il termine platonico di 'vivente [intelligibile]', in una quasi citazione del dettato platonico di *Timeo*, 37d3. Nel tracciare il rapporto tra eternità e tempo nei termini di un modello rispetto alla sua copia Plotino si mantiene vicino anche nel lessico ai passi del dialogo platonico detto. È da notare infatti come all'inizio del trattato Plotino affermi di voler condurre la sua indagine prendendo le mosse dall'opinione degli antichi su eternità e tempo, e nella fattispecie dall'opinione di Platone, da qui le due quasi citazioni timaiche nelle occorrenze di *paradeigma* nei primi due capitoli dell'opera. Anche nell'ultimo capitolo (cap. 13) si ha un rimando, esplicito, a Platone (*Platôn*, lin. 19; *phêsi*, lin. 24)<sup>30</sup> e si ripete che questi ha voluto mostrare che il tempo è nato insieme al cosmo sensibile secondo il modello dell'eternità (*kata paradeigma aiônos*, lin. 24), e come sua immagine mobile. Qui Plotino polemizza contro Aristotele per non aver detto chiaramente nei suoi scritti che cosa sia il tempo e per averlo descritto alternativamente come 'misurante' e 'misurato' (lin. 9-15)<sup>31</sup>. In questa polemica antiaristotelica il Nostro considera superiore l'insegnamento di Platone sul tempo, in quanto riconduce quest'ultimo al modello dell'eternità e lo rende contemporaneo all'attività dell'anima cosmica.

Ma veniamo ora ai passi — a nostro avviso — più interessanti in cui Plotino ridisegna e accresce il potere causale del *paradeigma* a scapito di quello del demiurgo del *Timeo* platonico.

Nel corso del trattato 31 (*Enn.* V 8) *Sul bello intelligibile* è cospicuo l'uso del termine *paradeigma*: trattasi di cinque occorrenze distribuite tra due capitoli contigui, il capitolo 7 (lin. 23) e il cap. 8 (lin. 10, 15, 18 e 19). In particolare nel cap. 7 Plotino intende ricondurre ogni cosa, perfino la materia, alla nozione di forma (*eidos*, lin. 22-23) e giustifica tale affermazione, ai limiti del paradossale, con il fatto che il *paradeigma* stesso era forma (*to gar paradeigma eidos ên*, lin. 23-24). Fin qui si potrebbe pensare che Plotino concepisca il *paradeigma* come quel modello formale, guardando al quale e in conformità al quale, altri (il demiurgo timaico) produceva l'universo sensibile. Ma in realtà il testo continua in modo tale che sia il *paradeigma* stesso ad essere investito di una causalità produttiva, è detto infatti (ancora all'imperfetto):

« [il *paradeigma*] produceva questo universo senza far rumore » (lin. 24).

<sup>30</sup> Cf. rispettivamente PLAT., *Tim.*, 39bc e 38b6-c2; 37d5.

<sup>31</sup> Cf. ARIST., *Phys.*, IV, 12, 220b14-16.

Segnaliamo in proposito un problema testuale, per cui alla lin. 24 si è sempre letto ἐποίηι τόδε sulla base di un'unanime trasmissione dei manoscritti enneadici del testo: ἐποίηι τό δε, mentre l'*editio maior* plotiniana di P. Henry e H.-R. Schwyzer, pur conservando tale testo, suggeriva però il testo ἐποιεῖτο δε, poi adottato nell'*editio minor* dove si legge appunto ἐποιεῖτο δε<sup>32</sup>. Quest'ultimo testo è stato seguito dai vari traduttori<sup>33</sup>, con la sola eccezione — a mia conoscenza — di J. Laurent<sup>34</sup>. Gli editori Henry e Schwyzer hanno in fondo separato diversamente le sillabe per ottenere la lezione dell'*editio minor*. Tuttavia se ci si chiede il perché di tale operazione, esso risiede probabilmente nel fatto che era imbarazzante tradurre: « il *paradeigma* era forma, produceva questo mondo senza far rumore », cioè attribuire al modello la funzione di causa produttiva di solito attribuita ad altra entità, ovvero al demiurgo<sup>35</sup>. Con la diversa scansione delle sillabe si poteva ritenere

<sup>32</sup> Per *editio maior* si intende quella realizzata da P. Henry e H.-R. Schwyzer in un primo momento (PLOTINI, *Opera*, t. II, L'Édition Universelle - Desclée de Brouwer, Paris - Bruxelles 1959, p. 394), mentre per *editio minor* quella realizzata successivamente (PLOTINI *Opera*, t. II, Clarendon Press, Oxford 1977). Si veda l'apparato critico *ad locum* nell'*editio minor*, p. 278.

<sup>33</sup> Avevano a suo tempo accolto il suggerimento dell'*editio maior* (1959) R. Beutler e W. Theiler che stampavano il testo ἐποιεῖτο δε e traducevano: « ihr Muster war ja auch Form. Es ward nun diese Welt geschaffen ohne Lärm », (*Plotins Schriften*, Band III, a, Übersetzung von R. HARDER; Neubearbeitung mit griechischem Lesetext und Anmerkungen fortgeführt von R. BEUTLER und W. THEILER, Felix Meiner, Hamburg 1964, ristampato nel 1999 da Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt 1999, p. 53); dopo la *editio minor* tutti traducono il testo ἐποιεῖτο δε, differenziandosi solo nel fare soggetto del verbo in forma passiva il mondo sensibile o il suo atto di creazione, nel primo senso va la traduzione di M. Ninci (« infatti il paradigma era forma; e [l'universo] era prodotto in silenzio » (PLOTINO, *Il Pensiero come diverso dall'Uno. Quinta Enneade*, Rizzoli, Milano 2000, pp. 517-519), nel secondo senso quelle di J. Igal: « Es que el modelo era Forma. La creación discurría calladamente » (PLOTINO, *Enéadas*, V-VI, Editorial Gredos, Madrid 1998, vol. III, p. 151), di A. H. Armstrong: « for its archetype is form; the making is done without noise and fuss » (PLOTINUS, *Enneads*, V, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts 1984, p. 261), di C. Guidelli: « il modello infatti era una forma. La creazione avvenne inoltre in silenzio » (PLOTINO, *Enneadi*, a cura di M. CASAGLIA, C. GUIDELLI, A. LINGUITI, F. MORIANI, U.T.E.T., Torino 1997, p. 35).

<sup>34</sup> Infatti J. Laurent traduce: « Car le modèle, on le sait, c'est la forme. Or il produit en silence » (PLOTIN, *Traité 30-37*. Traduction sous la direction de L. BRISSON et J.-F. PRADEAU, GF-Flammarion, Paris 2006, p. 101), pur non menzionando il problema testuale della lin. 24; ricordiamo che così aveva tradotto a suo tempo lo stesso É. Bréhier (PLOTIN, *Ennéades*, V, Les Belles Lettres, Paris 1931, ripubblicato nel 1956, p. 142): « car son modèle est une forme; et il produit son objet dans le silence » (leggendo *epoiei <de> tode*, con l'aggiunta di *<de>* proposta da Müller (cf. apparato *ad locum*), aggiunta che V. Cilento non trovava necessaria (PLOTINO, *Enneadi*, Laterza, Bari 1949, vol. III, parte seconda, p. 92). Cilento traduceva però: « poiché il modello era già forma. Il Creatore produsse questo universo silenziosamente » (*ibid.*, vol. III, parte prima, p. 99). Tornando al testo dell'*editio maior* G. Faggin ugualmente traduce: « poiché il modello era già forma. <Il Creatore> produsse questo universo in silenzio » (PLOTINO, *Enneadi*, Rusconi, Milano 1999<sup>5</sup>, p. 917).

<sup>35</sup> Questo imbarazzo ci sembra visibile nella traduzione parafrastica di Ficino stesso: « *Ille vero faber penes quem exemplar operis species est, omnes efficit species, et has quidem absque difficultate et violentia ulla* » (in *Operum philosophicorum omnium libri LIV in sex enneades distributi*, testo greco, traduzione latina e spiegazioni di MARSILIO FICINO, ad Perneam Lecythum, Basel 1580, p. 548; il corsivo è nostro).

il problema risolto facendo soggetto del verbo il mondo sensibile o l'atto stesso della creazione, per cui si avrebbe: « infatti il *paradeigma* era forma, l'universo era prodotto senza far rumore », oppure « infatti il *paradeigma* era forma, la creazione si svolgeva senza far rumore »<sup>36</sup>.

Ora a noi sembra che non sia necessario leggere altrimenti da come si è sempre letto fino all'*editio minor* esclusa, ovvero ἐπίκει τόδε, e che la cosa più naturale sia di considerare come soggetto del verbo ἐπίκει lo stesso soggetto del precedente verbo ἦν nella stessa linea 24, ovvero il *paradeigma*, così da tradurre appunto (come detto): « infatti il *paradeigma* era forma, produceva questo mondo senza far rumore », nella consapevolezza dell'operazione che sta facendo Plotino di ridimensionare la figura del demiurgo timaico a vantaggio del *paradeigma*. Infatti nel contesto della fine del capitolo 6 (dalla lin. 13) e in tutto il capitolo 7 il Nostro sta reinterpretando la produzione del mondo sensibile in modo da evitare esplicitamente di attribuirle una qualsivoglia proiezione antropica secondo lo schema della produzione artigianale. In particolare Plotino nega che l'entità che ha prodotto il mondo sensibile abbia fatto uso di ragionamenti preliminari e di strumenti di esecuzione<sup>37</sup>. Si dà inoltre un'estrema importanza alla nozione di forma (*eidos*) a cui è ricondotta ogni cosa, perfino la materia (« ma poiché anche questa [la materia, *hyle*] è una sorta di forma ultima, tutto questo universo è forma », ἐπεὶ δὲ καὶ αὐτὴ εἶδος τι ἔσχατον, πᾶν εἶδος τόδε, lin. 22-23).

L'intero passo suonerebbe così :

Ἄλλ' οὖν ἐκεῖθεν ἦν σύμπαντα ταῦτα, καὶ καλλιόνως ἐκεῖ· τὰ γὰρ τῆδε [καὶ μέμικται] καὶ οὐκ ἐκεῖνα μέμικται, ἀλλ' οὖν εἶδεσι κατέσχηται ἐξ ἀρχῆς εἰς τέλος, πρῶτον μὲν ἡ ὕλη [20] τοῖς τῶν στοιχείων εἶδεσιν, εἴτ' ἐπὶ εἶδεσιν εἶδη ἄλλα, εἶτα πάλιν ἕτερα· ὅθεν καὶ χαλεπὸν εὐρεῖν τὴν ὕλην ὑπὸ πολλοῖς εἶδεσι κρυφθεῖσαν. ἐπεὶ δὲ καὶ αὐτὴ εἶδος τόδε εἶδος

<sup>36</sup> Si veda la nota 33 *supra*.

<sup>37</sup> Sviluppamo con più dettagli il commento del capitolo 7 in riferimento alle varie forme di causalità, nonché alla differenza tra causa e spiegazione in A. LONGO, *Aspetti della causalità: Aristotele, Alessandro d'Afrodizia e Plotino. A proposito di un libro recente*, « Antiquorum Philosophia » di prossima pubblicazione. Inoltre ci siamo occupati del rifiuto della proiezione dei tratti della produzione artigianale umana su quella noetica in relazione a una possibile accettazione da parte di Plotino delle critiche mosse da Epicuro al *Timeo* di Platone in *The Theme of Providence in Tr. 33 (Enn. II 9) and 47-48 (Enn. III 2-3): an Exemple of Plotinus' Criticism of Epicurus* (in A. LONGO, D. P. TAORMINA eds., *Plotinus and Epicurus: Matter, Perception, Pleasure*, Cambridge University Press, Cambridge, in corso di stampa). Segnaliamo che R. Chiaradonna considera la reazione di Plotino, e prima di Alessandro di Afrodizia, nei confronti della demiurgia platonica come l'esito di una seria considerazione delle critiche che ad essa avevano rivolto Epicuro e gli epicurei; Chiaradonna inoltre menziona una sezione dell'iscrizione su pietra di Diogene di Enoanda del II sec. d. C. che starebbe appunto ad indicare come tali critiche fossero ancora in atto ai primi secoli della nostra era: CHIARADONNA, *Plotinus' account of demiurgic causation and its philosophical background* cit., in particolare pp. 36-37.

τι ἔσχατον, πᾶν εἶδος τόδε καὶ πάντα εἶδη· τὸ γὰρ παράδειγμα εἶδος ἦν· ἐποίει τόδε ἀψοφητί, ὅτι πᾶν τὸ ποιήσαν καὶ οὐ[25]σία καὶ εἶδος· διὸ καὶ ἄπνονος [καὶ οὕτως] ἡ δημιουργία.

« Ma dunque da lì venivano tutte queste cose [sensibili] e lì erano in modo più bello, dato che le cose di qui, e non quelle, si trovano mescolate; nondimeno esse sono trattenute per mezzo di forme dall'inizio alla fine, in primo luogo la materia [è trattenuta] per mezzo delle forme degli elementi, in seguito su queste altre forme si danno, e in seguito di nuovo altre. Donde accade anche che sia difficile rinvenire la materia nascosta da molte forme. Ma poiché anche questa [la materia] è una sorta di forma estrema, questo universo tutto è forma e tutte le cose sono forme. Infatti il modello era forma, produceva questo universo senza far rumore, poiché tutto ciò che produsse [era] sia sostanza sia forma, perciò accade anche che la produzione dell'universo sia senza fatica » (cap. 7, 16-26).

Con l'eliminazione dei caratteri propri dell'artigianato umano (pianificazione e strumentazione) e con l'estrema valorizzazione della forma, che risulta essere onnipervasiva, diventa plausibile il fatto che Plotino abbia voluto conferire al *paradeigma* intelligibile non solo la consueta causalità di modello formale, ma anche quella di modello produttivo e fecondo, di solito assegnata a un demiurgo; come invece appare almeno nella lettera del racconto del *Timeo* di Platone, di cui appunto il Nostro rifiuta a più riprese un'interpretazione letterale<sup>38</sup>. Inoltre quanto segue nel testo la produzione 'senza far rumore'<sup>39</sup> (*apsophêti*, lin. 24) sta lì a spiegare (*oti*, lin. 24) quanto appena detto, fornendone conferma. Vi si dice, infatti, con processo di generalizzazione, che ogni entità produttiva produce altro da sé grazie alla sua essenza formale:

ὅτι πᾶν τὸ ποιήσαν καὶ οὐσία καὶ εἶδος

« poiché ogni cosa che produsse [era] sia sostanza sia forma » (lin. 24-25)<sup>40</sup>.

Ora questa spiegazione ha senso se intende illustrare un carattere peculiare dell'azione produttiva esercitata da una forma appunto, quale è quello di produrre

<sup>38</sup> Cf. recentemente R. CHIARADONNA, *Plotinus' Metaphorical Reading of the "Timaeus": Soul, Mathematics, Providence*, in P. d'HOINE, G. VAN RIEL eds., *Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought. Studies in Honour of Carlos Steel*, Leuven University Press, Leuven 2014, pp. 187-210, in particolare pp. 203-207 (per lo *status quaestionis* si veda la nota 9 p. 190 e la nota 20 p. 194).

<sup>39</sup> Si veda il nostro contributo « *Senza far rumore* », *la tragedia nella teodicea: una ripresa di Euripide ("Troiane" 887-888) in filosofi platonici di età imperiale e tardoantica (Plutarco, Plotino, Proclo)*, in G. B. D'ALESSIO, L. BATTEZZATO eds., *Texts and Performances* di prossima pubblicazione.

<sup>40</sup> Non: « poiché il produttore era tutto e sostanza e forma ».

silenziosamente, con ampliamento dal *paradeigma* intelligibile a tutti i principi operanti, probabilmente i principi razionali (*logoi*) coinvolti nella produzione del mondo sensibile, da cui l'affermazione generalizzante con l'espressione *pan to poiêsan*. Il carattere in questione della produzione da parte di una forma è l'assenza di rumore, che è sinonimo di facilità e di mancanza di fatica (*dio kai aponos hê dêmiourgia*, lin. 25), come si conviene all'azione di ciò che è divino.

Questa interpretazione ci sembra che sia confermata da quanto detto qualche linea dopo, in un passo a dire il vero alquanto oscuro, ma sufficientemente chiaro nell'intenzione di trasporre la causalità formale e produttiva del *paradeigma* intelligibile agli esseri umani. Infatti ivi Plotino sostiene che se « noi fossimo archetipi<sup>41</sup> e sostanze e forme, e — in particolare — se la forma, quella che produce (*to eidos to poioun*, lin. 30) qui fosse la nostra sostanza, anche la nostra produzione [*scil.* come quella del *paradeigma* intelligibile] sarebbe senza fatiche » (lin. 28-31)<sup>42</sup>. Questa tesi radicale è presentata come un convincimento personale maturato da tempo (*edokei de moi*, lin. 28-29), del resto Plotino anche altre volte non esita ad esprimere dottrine di cui è convinto ma che sa essere proprie e tali da non riscontrare immediatamente consenso nemmeno presso i Platonici stessi<sup>43</sup>. Se questo è vero a livello umano, allora a livello cosmico la figura del demiurgo timaico svanisce dentro il *paradeigma*, cui è delegata anche la causalità agente produttiva. Ciò costituirebbe, inoltre, una tappa importante nell'elaborazione della nozione di 'causa paradigmatica' presso i Platonici del V-VI sec. d. C.<sup>44</sup>.

A quanto detto arrecano conferma (non difficoltà) — a nostro avviso — le quattro occorrenze di *paradeigma* nel capitolo successivo dello stesso trattato (cap. 8, lin. 10, 15, 18 e 19), poiché ivi Plotino sta menzionando espressamente Platone (lin. 7) e sta dicendo che quanto viene affermato del demiurgo (in *Timeo*, 37c7-d1), ovvero che 'fu preso da ammirazione' (*êgasthê*, lin. 17) di fronte al mondo sensibile prodotto, va in realtà trasposto al *paradeigma*, in quanto 'ammirabile' (*agaston*, lin. 7 e 11) per la sua straordinaria bellezza. Qui Plotino reinterpretava

<sup>41</sup> Sinonimo di *paradeigma*.

<sup>42</sup> ἐδόκει δέ μοι, ὅτι καί, εἰ ἡμεῖς ἀρχέτυπα καὶ οὐσία καὶ εἶδη ἅμα καὶ τὸ ποιοῦν ἐνταῦθα ἦν ἡμῶν οὐσία, ἐκράτησεν ἂν ἄνευ πόνων ἡ ἡμετέρα δημιουργία.

<sup>43</sup> Ciò vale, ad esempio, nella formulazione della tesi dell'anima non discesa nel trattato 6 (*Enn.* IV 8) *Sulla discesa dell'anima nei corpi*, cap. 8, 1-2 per cui si veda il commento *ad locum* in Plotino, *La discesa dell'anima nei corpi* (*Enn.* IV 8[6]). *Plotiniana arabica* (*pseudo-Teologia di Aristotele, capitoli 1 e 7*; "Detti del Sapiente Greco"), opera collettiva a cura di C. D'ANCONA, Il Poligrafo, Padova 2003, pp. 205-206.

<sup>44</sup> Per un percorso, invece, che va da Alessandro a Simplicio (senza passare per Plotino) circa l'introduzione della causa paradigmatica si vedano i contributi di C. NATALI, *Causa formale e causa motrice in Alessandro di Afrodisia*, in G. MOVIA, *Alessandro di Afrodisia e "La metafisica" di Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 2003, pp. 153-165, in particolare pp. 157-158; e di M. Bonelli (*Alexandre d'Aphrodise : les causes "kata to eidos" cit.*, pp. 214-216).

espressamente il dettato platonico in modo che esso dica non qualcosa del demiurgo (la sua ammirazione), bensì del *paradeigma* intelligibile, di cui si sta argomentando l'essere primariamente e perfettamente bello, dunque ammirabile. Plotino dice, infatti, che per cura di efficacia<sup>45</sup> nei nostri confronti, ovvero verso lettori umani, Platone ha introdotto il demiurgo in atto di ammirare il cosmo sensibile e rallegrarsene:

« perciò anche Platone, volendo significare questo [che la forma è ammirabile], al fine di [dire] qualcosa tra quelle più efficaci nei nostri confronti rappresenta il demiurgo che ha accolto ciò che è stato compiuto [il mondo sensibile], per mezzo di ciò volendo indicare la bellezza del *paradeigma* e dell'idea in quanto ammirabile » (lin. 7-11).

E, poco oltre, si dice:

« che al *paradeigma* riconduce (*anagei, scil.* Platone, lin. 15-16) "ammirò", come rende chiaro avendo espressamente assunto il seguito del testo ... [*Tim.*, 37c7-d1], mostrando la bellezza del *paradeigma* quale essa è per mezzo del dire che anche ciò che è generato da esso è bello, essendo come una sua immagine » (lin. 15-20).

In altri termini Platone si servirebbe della figura, a noi più familiare, di un artigiano per farci capire meglio l'origine del mondo sensibile e le sue qualità, ma in realtà ciò è un espediente didattico per parlare della bellezza del solo *paradeigma* intelligibile, più difficile da concepire di primo acchito da parte di esseri umani incarnati.

Si noti infine come, alla fine del medesimo capitolo 8 (lin. 22-23), Plotino insista sulla bellezza propria del sensibile (in quanto immagine di tanto modello) per rintuzzare quanti biasimano a torto questo universo, cosa che sembra inevitabilmente riferirsi agli Gnostici dato il modo identico di presentarli nel trattato 33 (*Enn.* II 9) *Contro gli Gnostici*, di poco successivo<sup>46</sup>.

<sup>45</sup> O 'chiarezza' se si accoglie la correzione, non necessaria, di Kirchhoff (lin. 8).

<sup>46</sup> Nel trattato 31 è usata l'espressione *hoi memphomenoi* ('coloro che disprezzano', *Enn.* V 8, cap. 8, 23) che trova due significativi paralleli nel trattato 33 per l'uso dello stesso verbo *memphomai* (cf. *Enn.* II 9, cap. 6, 59; cap. 13, 1) sempre in relazione al biasimo degli Gnostici verso questo mondo. Interessante anche il fatto che un verbo simile (e sostantivi derivati) come *loidoreô* ('biasimo', 'oltraggio') nelle *Enneadi* si trovi attestato solo nel trattato 33 contro gli Gnostici (*Enn.* II 9, cap. 8, 7; cap. 10, 32; cap. 13, 4; cap. 17, 37) e nel trattato 47 (*Enn.* III 2, cap. 16, 9) *Sulla provvidenza I* in cui Plotino difende, anche contro gli Gnostici che invece lo oltraggiano (cf. *infra*), il buon ordinamento del mondo. Il verbo più forte usato da Plotino ad esprimere l'attitudine anticosmica degli Gnostici è *misêô* 'odio', non a caso e di nuovo, in *Enn.* II 9, cap. 5, 27. Si noti anche, sempre nel trattato 33, la litote espressa con *timaô* preceduto da negazione nel senso di 'non rispettare', 'disprezzare', come si può vedere in particolare nel cap. 5: « ma non rispettando (*ou timôntes*, lin. 23) questa demiurgia né questa terra qui dicono che sia nata per essi una nuova terra, nella quale andranno partendo via da gli » (lin. 23-25). Ritengono, tra gli altri, che in *Enn.* V 8, cap. 8, 22-23 si tratti di un attacco contro

Venendo ora proprio al trattato 33 non ci sembra un caso che Plotino impieghi molte delle sue energie per spiegare come dal *paradeigma* intelligibile sia venuto ad essere l'universo sensibile, evitando gli errori in cui si imbattono gli Gnostici nella loro scorretta interpretazione del *Timeo* platonico e del demiurgo ivi menzionato<sup>47</sup>. Anzitutto nel capitolo 5 ci sono tre occorrenze del termine *paradeigma* in relazione a quella 'terra nuova' (*kainên ... gên*, cap. 5, 24) che gli Gnostici contrapponevano all'attuale terra sensibile e dove ritenevano che gli eletti sarebbero andati alla loro dipartita da qui. Plotino rinviene la causa di questa novità introdotta dagli avversari nel loro disprezzo appunto per questa 'demiurgia' e per questa nostra terra (lin. 23-24). Quindi egli presenta tale terra nuova come ragione del mondo sensibile (*logon kosmou*, lin. 25-26), facendo intendere che in realtà si tratta di un falso *paradeigma*. Infatti, tramite domande retoriche volte tanto a confutare quanto a ridicolizzare la nozione di una terra nuova, Plotino chiede che cosa di buono possano mai trovare nel *paradeigma* di questo mondo che essi odiano (lin. 26-27) e si chiede donde mai verrebbe tale *paradeigma* stesso (lin. 27-28). Quindi riporta la tesi gnostica per cui tale modello sarebbe stato prodotto quando ciò che (o chi) l'ha prodotto si sarebbe inclinato verso le cose di quaggiù (lin. 28-29).

Da questo passo, in cui compare per ben tre volte il termine *paradeigma*, si evince che esso e la nozione ad esso corrispondente dovevano avere un'importanza significativa presso gli Gnostici, ragion per cui Plotino è indotto a produrre una dottrina alternativa di *paradeigma*, ribadendone la bellezza, onde salvare anche l'ordine e la bontà del mondo sensibile, fatto oggetto di disprezzo da parte degli Gnostici. Qui egli sembra sottolineare come la posizione gnostica sia come una lettura invertita del dettato del *Timeo* platonico, nella misura in cui il *paradeigma* invece di essere un modello al di sopra del demiurgo divino appare piuttosto come un prodotto di un demiurgo (malvagio)<sup>48</sup>, quando questi rivolge lo sguardo non verso l'alto, bensì verso il basso.

gli Gnostici E. Bréhier (*Ennéades* cit., p. 145 nota 3); C. Guidelli (PLOTINO, *Enneadi* cit., vol. II, p. 813 nota 56); R. Dufour (PLOTIN, *Traité 30-37*. Traduction sous la direction de L. BRISSE et J.-F. PRADEAU, GF-Flammarion, Paris 2006, nota 141 *ad locum*, p. 122), fornendo tutti dei rinvii al trattato 33. Non intendiamo in questa sede — data la sua estrema complessità — affrontare l'interpretazione complessiva dei legami tra i trattati 31 e 33, ovvero se essi siano parti di un unico scritto antignostico o di una sequenza di scritti antignostici o altro ancora, tuttavia ci sembrano evidenti tali tratti comuni (anche lessicali) da noi richiamati tra i due trattati.

<sup>47</sup> Il Nostro infatti dice espressamente che gli Gnostici avevano male interpretato tale dialogo e non avevano capito chi fosse il demiurgo, travisando e trascinando verso il basso le dottrine di quel grand'uomo che era stato Platone; cf. *Enn.* II 9, cap. 6, 14-28.

<sup>48</sup> Si veda il secondo titolo del trattato 33: « Contro coloro che dicono che il demiurgo del mondo sia malvagio e che il cosmo sia malvagio » (*Vita Plotini*, cap. 24, 56-57).

L'altra attestazione di *paradeigma* nel trattato 33 si trova al capitolo 17 (lin. 9) in relazione a un interessante esperimento mentale<sup>49</sup>, per cui gli Gnostici dovrebbero spogliare l'universo sensibile di tutto ciò che è corporeo (e che essi odiano, questa volta a causa di una interpretazione scorretta del *Fedone* platonico)<sup>50</sup>, essi vedrebbero allora che ciò che resta è una sfera intelligibile a cui le anime (secondo un dato ordine) conferiscono grandezza ed estensione (lin. 7) in modo da controbilanciare, per quanto possibile, con una grandezza estesa quanto nel *paradeigma* intelligibile è indiviso<sup>51</sup>. Infatti quello che in esso è potenza (*dynamis*, lin. 10) nel mondo sensibile è volume (*ongkos*, lin. 10). Indi il volume è dotato di corpo, donde si ha questo universo sensibile bello nella misura in cui riesce a partecipare della bellezza (lin. 15-21). In questo passo il *paradeigma* (lin. 9) è quello autentico, ovvero il mondo intelligibile<sup>52</sup> in tutta la sua potenza e bellezza, di cui il sensibile partecipa per quanto gli è possibile (lin. 19-21). Tale bellezza tuttavia — insiste con amarezza Plotino — non commuove i suoi avversari che (in una negazione della scala ascensiva descritta da Platone nel *Simposio*)<sup>53</sup> guardano con indifferenza i corpi belli, le occupazioni belle, le scienze, la speculazione e dio stesso (lin. 22-25). Infatti per il Nostro la bellezza del *paradeigma* intelligibile costituisce anche un incentivo per l'anima umana al fine di risalire dai corpi belli al Bello in sé, per cui è infondata l'attitudine anticosmica e antiascetica degli Gnostici. Per questo Plotino ci tiene a distinguere un falso *paradeigma* (la terra nuova), costruito in antitesi a questo mondo, da un *paradeigma* autentico (il mondo intelligibile) che invece valorizza questo stesso mondo sensibile.

Ma il trattato in cui il termine e la nozione di *paradeigma* sono applicati al più alto livello è il 39 (*Enn.* VI 8, cap. 14, 39) *Sul volontario e la volontà dell'Uno*, in cui è l'Uno stesso ad essere descritto come *paradeigma* del mondo intelligibile. Plotino aveva fino ad allora riservato all'intelligibile il ruolo di modello produttore del sensibile<sup>54</sup>, mentre ora, per parlare dell'Uno, traspone ad esso (in una sorta

<sup>49</sup> Un esperimento mentale simile circa la sfera intelligibile è condotto anche nel trattato 31, cap. 9, 7 ss.

<sup>50</sup> Cap. 17, lin. 1-4 (cf. PLAT., *Phaed.*, 65a10); è chiaro che Plotino vuole rintuzzare gli Gnostici anzitutto sul terreno dell'interpretazione dei dialoghi platonici, di cui egli si propone come l'interprete fedele.

<sup>51</sup> Si tratta di un passo che nella lettera presenta delle difficoltà testuali, per cui una sua sezione è tra due *crucis*, si veda l'apparato critico dell'*editio minor* con la proposta interpretativa degli editori, p. 228. Nondimeno è chiaro il senso per cui la massa del mondo sensibile starebbe lì a 'compensare' la potenza del mondo intelligibile.

<sup>52</sup> Cf. *kata to noëton* (lin. 7).

<sup>53</sup> Così anche P. KALLIGAS, *The "Enneads" of Plotinus. A Commentary*, Translated by E. KEY FOWDEN and N. PILAVACHI, vol. I, Princeton University Press, Princeton - Oxford 2014, p. 407 con rimando a PLAT., *Symp.*, 211b7-d1; si veda anche N. Spanu in PLOTINUS, *Ennead II 9 [33] "Against the Gnostics"*, Peeters, Leuven - Paris - Walpole, MA 2012, p. 203, che però non parla di rovesciamento della scala simposiaca.

<sup>54</sup> Si veda al riguardo quanto detto a proposito del trattato 31 *supra*.

di ragionamento *a fortiori*)<sup>55</sup> quanto più propriamente ed abitualmente è detto dell'Intelletto e dell'intelligibile. Notiamo che questo uso di *paradeigma* in relazione all'Uno va di pari passo con un accentramento di forme della causalità in esso: anzitutto quella agente, nel senso che l'Uno ha generato (cf. *to gennêtikon*, lin. 11; *patêr*, lin. 38) ogni realtà esistente, anzitutto quella intelligibile quindi quella sensibile<sup>56</sup>. L'Uno è origine di tutte le cose ('sorgente', *pêgê*, lin. 30 e 31), ciò da cui tutto proviene (si veda l'uso delle preposizioni *ek* e *apo* + genitivo<sup>57</sup>), ciò ad opera di cui gli intelligibili sono venuti ad esistere (*hup'ekinês tês physeôs elthontôn eis hypostasin*, lin. 18). Tutte queste immagini e metafore, nonché tutte le varie costruzioni usate tramite preposizioni, presentano l'Uno come causa agente che genera gli enti<sup>58</sup>. Nel generare gli enti l'Uno è principio (*archê*, lin. 38) e 'come *paradeigma*' (lin. 39) anzitutto degli intelligibili. Se *paradeigma* esprimesse in Plotino solo una causalità di tipo formale, propria di un modello statico e non dinamicamente fecondo, sarebbe stato poco opportuno usare tale termine per descrivere un Uno da cui viene dispiegata in tutta la sua potenza una causalità generante. Noi crediamo invece che proprio l'arricchimento (tutto plotiniano) del *paradeigma* con il conferimento anche di una causalità agente oltre che formale lo abbia reso applicabile all'Uno stesso (benché con qualche cautela, come rivela *hoion*)<sup>59</sup>. Nelle linee immediatamente successive la potenza causale dell'Uno quasi esplose in un fuoco d'artificio, che delle formule tanto concentrate quanto potenti esprimono. L'Uno è visto nella sua funzione causale non rispetto agli enti derivati, ma rispetto a se stesso: esso è 'causa di sé' (*aition heautou*), 'da sé' (*par'hautou*) e 'per sé' (*di'hautou*, lin. 41). L'Uno assomma in sé ogni forza e funzione causale (tranne quella materiale) in una sorta di *reductio ad unum* dei differenti tipi di causa (formale, finale e agente) che convergono. Si noti inoltre come la potenza causale dell'Uno sia dispiegata di pari passo con il rifiuto totale del caso per quel che riguarda l'essenza delle cose sensibili e, ancor più, il mondo intelligibile e l'Uno stesso<sup>60</sup>.

<sup>55</sup> Così giustamente L. Lavaud nella nota *ad locum* (PLOTIN, *Traité 38-41*. Traduction sous la direction de L. BRISSON et J.-F. PRADEAU, GF-Flammarion, Paris 2007, nota 268 p. 301).

<sup>56</sup> Da intendersi non nel senso che vi sia una successione cronologica, bensì una diminuzione di unità e valore nel mondo sensibile rispetto a quello intelligibile.

<sup>57</sup> Cf. *ek mias pêgês* (lin. 30), *ex autou* (lin. 36-37), *aph'hou* (lin. 34).

<sup>58</sup> Ciò nonostante la trascendenza dell'Uno e la sua *non* relazione agli enti, essendo piuttosto questi ad essere in relazione (e di dipendenza) rispetto all'Uno, cf. il trattato 38 (*Enn.* VI 7), cap. 41, 27-30 con il commento di P. Hadot *ad locum*, in PLOTIN, *Traité 38*, Les Éditions du Cerf, Paris 1987, pp. 364-366.

<sup>59</sup> Infatti, è stato detto, è propriamente il mondo intelligibile ad essere *paradeigma*.

<sup>60</sup> Si rigetta sia la nozione di caso (*tychê*, cap. 14, lin. 7, 8, 10, 12, 16, 35, 38, 39, 40) che di accidentalità (*symbebêke*, lin. 10; *synebê*, lin. 35; *sybasei*, lin. 41), per cui gli avversari di Plotino potrebbero essere, da un lato, Epicuro e gli atomisti, dall'altro, lo stesso Aristotele e i suoi seguaci. Nondimeno il rigetto del caso è ben più martellante dal punto di vista del lessico ed, oltre a *tychê*, si usano anche le espressioni quali *eikê* (avverbio, lin. 35) e *automaton* (lin. 40) di solito usate contro l'atomismo.

Veniamo ora al terzo gruppo, per ordine cronologico, dei trattati plotiniani. Ivi, nel trattato 47 (*Enn.* III 2) *Sulla provvidenza I*, torna il tema della casualità e dell'automatismo già rigettato nel passo del trattato 39 da noi appena esaminato. Plotino intende argomentare in favore di una provvidenza che regge l'universo intero contro due tipi di avversari: (a) chi ha negato l'esistenza di una provvidenza, e (b) chi dice che il mondo è stato generato da un cattivo demiurgo (cap. 1, lin. 8-9). In tali avversari si possono riconoscere rispettivamente Epicuro e gli atomisti, da un lato, e gli Gnostici, dall'altro<sup>61</sup>. Il Nostro sostiene che, per discutere le cose dall'inizio, si debba indagare il modo stesso della nascita del mondo poiché esso determina anche la modalità di governo del mondo stesso. Plotino intende, infatti, per parte sua, ribadire che, poiché l'universo sensibile deriva da quello intelligibile, esso è anche governato da una provvidenza globale<sup>62</sup>, quest'ultima non essendo altro che la conformità del nostro mondo all'Intelletto (cap. 1, lin. 21-22). Il cosmo sensibile deriva la sua esistenza dall'Intelletto (*para nou esti*, lin. 23-24), l'Intelletto è precedente ad esso non in senso cronologico<sup>63</sup>, ma in senso causale in quanto responsabile della sua esistenza (*aitios toutou*, lin. 24), essendone come l'archetipo e il *paradeigma* (lin. 25). A sua volta l'universo sensibile ne è immagine, esso che è e sempre è stato grazie all'Intelletto (*di'ekeinon ontos kai hypostantos aiei*, lin. 26).

<sup>61</sup> Nel trattato 33 (*Enn.* II 9) *Contro gli Gnostici* vi è un esplicito parallelismo condotto da Plotino tra Epicuro e gli Gnostici in tema di provvidenza, visto che il primo la negò e i secondi farebbero anche peggio nel parlare di una provvidenza che, trascurando l'universo nella sua globalità, si occuperebbe solo di pochi eletti (cap. 15, 8 ss.). Ci siamo occupati dettagliatamente di tale parallelismo tra Epicuro e gli Gnostici in *The mention of Epicurus in Plotinus' tr. 33 (Enn. II 9) in the context of the polemics between Pagans and Christians in the second-third century AD: Parallels between Celsus, Plotinus and Origen*, in LONGO, TAORMINA eds., *Plotinus and Epicurus: Matter, Perception, Pleasure* cit., ch. 2; nonché in *Il nesso tra negazione della provvidenza e perseguimento del piacere nello scritto di Plotino "Contro gli Gnostici" e nella "Confutazione di tutte le eresie" attribuita a Ippolito di Roma*, in R. L. CARDULLO, D. IOZZIA ed., *Kallos kai arete. Bellezza e virtù. Studi in onore di Maria Barbanti*, Bonanno Editore, Acireale - Roma 2014, pp. 401-414. Invece abbiamo considerato il parallelismo (sempre con funzione denigrante) tra Epicuro e gli Stoici, o Epicuro ed Aristotele in *La maschera di Epicuro sul volto dell'avversario in tema di provvidenza e piacere nello scritto di Plotino, "Contro gli Gnostici": alcuni paralleli con Celso, Attico, Alessandro di Afrodisia e Ippolito di Roma*, in *Atti del Convegno internazionale svoltosi a Villa Vigoni, 3-5 ottobre 2013, "Bibliotheca Chaldaica"*, Casa Editrice Winter, in corso di stampa; in particolare sul parallelismo condotto da Attico tra Epicuro ed Aristotele rinviando all'articolo di CHIARADONNA, *Plotinus' account of demiurgic causation and its philosophical background* cit., pp. 38-40.

<sup>62</sup> E non una provvidenza parziale.

<sup>63</sup> Per Plotino infatti il mondo è esistito da sempre e il racconto del *Timeo* non è da prendere alla lettera descrivendo un inizio temporale di esso a meri fini didattici, si veda *Enn.* III 7 [45], *Sull'eternità e il tempo*, cap. 6, 52-57.

Da ciò si evince che l'Intelletto non può essere la causa del mondo solo come modello formale, ma che dispiega una causalità agente e produttiva verso di esso. Tuttavia si tratta di un'azione causale che non si realizza per mezzo di un ragionamento (*logismon theou*, lin. 18), ovvero per calcolo prima di realizzare qualcosa sul modello antropico dell'artigianato, né è un'azione causale che si è messa in atto a partire da un certo momento e non prima, né è tale da implicare manchevolezza e bisogno (lin. 36-40). Ma, come si è avuto modo di osservare già più volte, è una produzione del cosmo sensibile che si esplica da parte dell'Intelletto restando nella sua beatitudine ed essendo semplicemente ciò che è (lin. 40-42). Viene rigettato un fare (*poiein*) di tipo antropico, basato su ragionamenti, segnato dalla manchevolezza e accompagnato da affanno e fatica, mentre è positivamente prospettato un fare che ha enormi effetti nel restare il soggetto di tale fare in se stesso (lin. 43-45). In altri termini l'Intelletto plotiniano assomma in sé il demiurgo e il modello formale (nonché il fine, data la sua perfezione e bellezza) del racconto del *Timeo* di Platone ed esprime un modo radicalmente diverso del fare, un modo tanto divino quanto alieno dai tratti della produzione artigianale umana. Questo nuovo schema di produzione del mondo sensibile da parte dell'Intelletto implica, infatti, una reinterpretazione in senso decisamente non letterale del *Timeo* platonico, ma essa non è fine a se stessa né tanto meno diretta contro Platone, bensì è strumentale a rigettare una visione del mondo caotica e malvagia sostenuta rispettivamente da Epicuro e gli atomisti, da un lato, e dagli Gnostici, dall'altro<sup>64</sup>.

Ci sembra interessante a riguardo menzionare il collegamento, benché cursorio, che fa molto opportunamente E. K. Emilsson tra la tesi dei due atti e il rapporto tra un modello e la sua immagine, nel senso che il modello è quello che è in virtù di un suo atto primo, ma rende tali (somiglianti a sé, benché a un grado inferiore) tramite un atto secondo anche altri enti, che hanno lo statuto di immagini<sup>65</sup>. Inoltre lo studioso nota come, nonostante il dibattito contemporaneo sul ruolo causale delle Idee platoniche con la loro riduzione spesso a mere spiegazioni, in realtà in Plotino la nozione di paradigma implichi un'attività da parte di questo stesso<sup>66</sup>.

<sup>64</sup> Si vedano qui le note 46, 47 e 61.

<sup>65</sup> Si veda E. K. EMILSSON, *Plotinus on Intellect*, Clarendon Press, Oxford 2011, pp. 27 e 61.

<sup>66</sup> EMILSSON, *Plotinus on Intellect* cit., p. 68 : « Of course the paradigm is not supposed to do something extraordinary in order to bring about its effects. Quite the contrary, one would suppose that simply by minding its own business in "its own way of life", a paradigmatic cause at the same time moulds, impresses, or influences (or whatever causal verb may be appropriate) the imitator. Given the significant role of paradigms in Plato, it is not surprising that his late ancient interpreters and followers attempt to give some account of how they works ».

## CONCLUSIONI

Al termine di questa rassegna sull'uso del termine *paradeigma* negli scritti plotiniani, condotta secondo il criterio di successione cronologica degli stessi, ci sembra di poter dire che Plotino usi tale termine nel senso corrente della lingua greca, ovvero secondo i tre significati di 'esempio', 'caso esemplare' e 'modello'. Nondimeno la tendenza del Nostro ad usare in modo preferenziale come *paradeigmata* esempi tratti dall'ambito della diffusione della luce e della visione fa pensare a una convergenza dei primi due significati, di sorta che il *paradeigma* stia ad indicare un esempio eccellente ai fini dell'esplicazione di concetti tanto difficili quanto centrali alla concezione del mondo plotiniana quali la partecipazione da parte della materia alle forme, per cui si potrebbe parlare appunto di 'esempi esemplari'. Tali esempi, infatti, benché tratti dal mondo sensibile, appaiono dotati di un'eccellente capacità esplicativa nello spiegare il mondo intelligibile a degli esseri umani incarnati nel mondo sensibile.

Circa il significato di *paradeigma* come 'modello' osserviamo che il termine è usato ad indicare un modello che appartiene a un livello di realtà diverso e anteriore rispetto alla sua immagine, qualunque siano i due livelli di realtà considerati, ovvero la natura rispetto alle arti imitative, l'uomo in sé rispetto ai singoli uomini sensibili, l'Intelletto rispetto all'anima, l'intelligibile rispetto al sensibile (così nei trattati de primo periodo 5, 18 e 19, nonché nei trattati del secondo periodo 28 e 45).

Tuttavia ci sembra inevitabile osservare una svolta a partire dal trattato 31 (*Enn. V 8*) *Sul bello intelligibile*, in cui l'uso del termine *paradeigma* è riservato all'Intelletto, alla sua eternità e, una volta, perfino all'Uno. Il *paradeigma* da semplice modello formale viene arricchito di una maggior forza causale per cui diventa anche causa generante e produttiva del mondo sensibile. Tale *paradeigma* potenziato appare riassorbire le funzioni del demiurgo del racconto del *Timeo* platonico, in un contemporaneo rigetto — per il *paradeigma* appunto — di qualunque tratto proprio della produzione artigianale umana. Accade così che il termine *paradeigma* sia applicato a realtà sovrasensibili feconde che generano e producono l'universo, ovvero che sia applicato *in primis* all'Intelletto e al mondo intelligibile, e, per una sorta di trasposizione *a fortiori*, all'Uno stesso. I trattati interessati da questo fenomeno sono i trattati del secondo periodo 31, 33 e 39, nonché il 47 del terzo periodo. In essi l'arricchimento causale del *paradeigma* va di pari passo con una ridefinizione della demiurgia del mondo sensibile e con un'interpretazione non letterale del *Timeo* platonico. La nuova demiurgia appare infatti concepita non sul modello dell'artigianato umano, di cui si rifiutano l'uso di calcoli preliminari, di strumenti di esecuzione, nonché i caratteri di manchevolezza e di fatica. Nel rifiutare il modo procedurale sistematico dell'operazione artigianale,

Plotino però non intende affatto far spazio al caso e a processi spontanei. La nuova demiurgia plotiniana propone un modello massimamente bello, ordinato e fecondo che produce un mondo sensibile non a caso, né privo di governo provvidenziale o — peggio — un mondo brutto e malvagio in quanto prodotto da un demiurgo malvagio. Da questi tratti della demiurgia plotiniana si ricavano gli avversari stessi del Nostro, ovvero quanti come Epicuro e gli atomisti, pur avendo giustamente criticato il demiurgo del *Timeo* platonico perché antropico, avevano però abbandonato il mondo sensibile al caso e lo avevano lasciato senza provvidenza divina, e quanti, come gli Gnostici, erano arrivati a negare la bellezza di questo mondo sensibile non cogliendo la sua somiglianza e derivazione da quel *paradeigma* perfettamente bello e buono che è l'Intelletto e, in ultima istanza, l'Uno stesso. È, invece, evidente a nostro avviso che Platone e i suoi dialoghi siano un terreno di confronto tra Plotino e gli avversari detti, e che l'intento di Plotino sia quello di 'salvare' il *Timeo* sia da una lettura letterale antropomorfa (che lo esponeva alle critiche di Epicuro e dei suoi discepoli) sia da una lettura deviante che vedeva come *paradeigma* una 'terra nuova' destinata a pochi eletti, mentre questo mondo e il suo fattore sarebbero stati in preda alla malvagità. Nell'interpretazione al suo tempo corrente del *Timeo* fornita dai suoi predecessori platonici (i cosiddetti medio-platonici), Plotino non trovava gli strumenti adeguati per fronteggiare il bersaglio polemico urgente, quale appunto era quello epicureo e soprattutto gnostico. Questo dato ci sembra confermato dai punti di contatto concettuali e lessicali visti nell'uso di *paradeigma* nei trattati 31, 33, 39 e 47. Ad essi si aggiungono, com'è noto, i dati storici della cospicua presenza di uditori gnostici alle lezioni di Plotino a Roma<sup>67</sup>, nonché del compito di polemica antignostica dal Nostro affidato ai discepoli Amelio e Porfirio<sup>68</sup>.

<sup>67</sup> Cf. *Vita Plotini*, cap. 16, per la cui analisi rimandiamo a M. TARDIEU, *Vita Plotini : Les Gnostiques dans la "Vie de Plotin"*, in PORPHYRE, *La vie de Plotin*, par L. BRISSON ET AL., Vrin, Paris 1992, pp. 503-563.

<sup>68</sup> Cf. *Vita Plotini*, cap. 16, 12-18.

## ABSTRACT

*Paradeigma and the Noetic Cause in Plotinus' Works, with Particular Reference to Treatise 31 'On the Intelligible Beauty' (Enn. V 8, ch. 7)*

The paper offers a survey of the use of the term *paradeigma* in Plotinus' *Enneads*. There are 34 occurrences of that word in Plotinian works; most of them (23) are concentrated in the treatises of the second group (n. 22-45), written by Plotinus in Rome between 263 and 268 A.D. The word *paradeigma* is used by Plotinus according to the three ordinary meanings the term has in Ancient Greek, namely 'example', 'exemplary instance' and 'model'. In the cases where *paradeigma* means 'model' the platonic dialogue *Timaeus* is often quoted or paraphrased. But in some cases (as we propose, in treatises 31, 33, 39 and 47) *paradeigma* means a model which does not have only a formal causal power (something which a demiurge look at in order to produce something else), but also a productive causal power, and in fact it is the intelligible world that produces the sensible one (this also depends on how one reads the Greek in *Enn. V 8, ch. 7, 24*). This special Plotinian use is, at least in our view, in accordance with a non-literal reading, given by the philosopher, of Plato's demiurge in the *Timaeus*. In concentrating in the intelligible model every type of causality (formal as well as productive and, also, final) Plotinus does not need any more a demiurge and he can successfully reply to the criticisms that Epicureans addressed against the too human demiurge of Plato's *Timaeus* as well as to the idea that all things are by chance and that there is no providence. He can also, and above all, reply to the Gnostics who introduced the novelty of a 'new earth', despising this world and its producer as ugly and bad. On the contrary, against both adversaries, Plotinus presents an intelligible model at the top of its power and beauty, and in such a way that it is 'responsible' for this sensible world, especially for its being ordered and beautiful.

ANGELA LONGO, Università degli Studi dell'Aquila  
angela.longo@univaq.it

