

# Riflessioni sul demiurgo in Plotino a partire dall'interpretazione del *Timeo* e dell'*Epinomide*

DOI: 10.14746/PEA.2024.1.21

ENRICO VOLPE

/ Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Università di Salerno /

Il *Timeo* rappresenta senza dubbio il dialogo più influente del *corpus* platonico nel corso del cosiddetto Platonismo di età imperiale<sup>1</sup>. A partire dal I secolo a.C., il Platonismo intraprese una via “sistematica”, lasciando da parte la tendenza scettica per interpretare la dottrina di Platone, non come una mera raccolta di teoremi disparati sparsi nei vari dialoghi, bensì come un sistema metafisico unitario e articolato in maniera gerarchica<sup>2</sup>. Il *Timeo* si presenta agli interpreti medioplatonici come un'opera ideale per un'interpretazione sistematica di Platone, grazie alla ricchezza dei suoi temi – che spaziano dalla

---

<sup>1</sup> Un'analisi completa del ruolo del *Timeo* nella storia del platonismo è il monumentale studio di Baltes (1976, in part. vol. I). Sul ruolo del *Timeo* e le strategie esegetiche messe in atto dai platonici imperiali si vedano anche i contributi di Ferrari (2012) e Petrucci (2016). Alcuni spunti sui temi del presente contributo si trovano nel recente articolo di Bonazzi (2023).

<sup>2</sup> Il cosiddetto “ritorno al dogmatismo”, dopo la chiusura dell'Accademia di Atene nel I secolo a. C. (cfr. Bonazzi 2015: 73–75) è dovuto a una delocalizzazione della pratica della filosofia platonica che, una volta abbandonata la tendenza scettica, si è riproposta sulla scena filosofica come una filosofia unitaria e sistematica. Questo aspetto è stato ben evidenziato da Donini (1982; 1994). Romano (1994) e, più recentemente, Ferrari (2012a) hanno discusso aspetti e fasi della “formazione” del Medioplatonismo.

cosmogonia alla biologia – e alla sua struttura, molto più simile a un trattato filosofico che al classico dialogo platonico<sup>3</sup>.

L' esegesi del *Timeo* ha dato luogo a una vasta gamma di interpretazioni tra i platonici antichi, in particolare per quanto riguarda la natura della genesi del cosmo<sup>4</sup> e la problematica identificazione del demiurgo<sup>5</sup>. La lettura sistematica dei dialoghi di Platone, pur con le dovute differenze, divenne la pratica “standard” per comprendere Platone anche nel Neoplatonismo; il *Timeo* continuò a svolgere un ruolo centrale anche per i neoplatonici, seppur “all’ombra” del *Parmenide*.

L’argomento che mi propongo di trattare in questo contributo prende le mosse dall’ esegesi plotiniana del *Timeo*. L’obiettivo è per cercare di comprendere in che senso per Plotino il demiurgo è duplice e in che misura esso è identificato sia con l’Intelletto che con l’Anima. Si tratterà *in primis* di ricostruire alcuni problemi connessi in generale all’ esegesi plotiniana del *Timeo* per poi approfondire nello specifico il ruolo del demiurgo<sup>6</sup>. Nel fare ciò, tenterò di dimostrare come anche l’*Epinomide* – un dialogo spurio, ritenuto però autentico da Plotino – abbia contribuito a fare emergere una concezione dell’Anima demiurgica che ha influenzato l’interpretazione plotiniana<sup>7</sup>.

Il punto di partenza è certamente il passo 28c3–5 del *Timeo*, da cui emergono le prime significative divergenze tra i platonici antichi ed è probabilmente uno dei testi più commentati nella storia della filosofia antica, in cui si afferma che: “ora, trovare il produttore e padre di questo universo è un’impresa, e pur avendolo trovato è impossibile comunicarlo a tutti” (τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὐρεῖν τε ἔργον καὶ εὐρόντα εἰς πάντα ἀδύνατον λέγειν)<sup>8</sup>.

Con questa espressione, Platone si riferisce a una non meglio determinata causa (τις αἴτιον) del cosmo e non a un dio demiurgico, come inteso da alcuni medioplatonici. I platonici di età imperiale utilizzarono ampiamente la formula πατήρ καὶ ποιητής interpretando i termini secondo una differenza ontologica, ponendo le due figure del padre e dell’artefice in senso gerarchico, come nei casi di Plutarco e Numenio<sup>9</sup>. Questa formula

<sup>3</sup> Cfr. Ferrari (2012: 93–99).

<sup>4</sup> Sulle varie interpretazioni dei medio platonici sulla cosmogonia del *Timeo* si vedano ancora Baltes (1976: vol. I, *passim*); Ferrari (2012: 103–114) e Bonazzi (2017).

<sup>5</sup> Sulle varie concezioni del demiurgo nella storia del platonismo, fondamentale è il volume di O’Brien (2015).

<sup>6</sup> A mia conoscenza, gli studi più rilevanti sulla ricezione del *Timeo* in Plotino sono quelli di Charue (1978: 123 sgg.); Montet (2000); Opsomer (2005); Michalewski (2014: 97–220), Dufour (2006) e Chiaradonna (2016).

<sup>7</sup> L’*Epinomide* è presente nell’*Index Fontium* dell’*Editio Minor* di Henry-Schwyzler.

<sup>8</sup> Pl. *Tim.* 28c3–5. Ove non diversamente indicato, le traduzioni dei passi del *Timeo* sono di Petrucci (2022).

<sup>9</sup> Sulla lettura di *Tim.* 28c3–5 da parte dei medi platonici e sulle variazioni nella sua comprensione si veda Ferrari (2014). Per quanto riguarda Plotino, il suo rapporto con *Tim.* 28c è un aspetto che non è possibile approfondire in questa sede adeguatamente. Curiosamente, Plotino cita raramente e in maniera molto poco approfondita questo passo del *Timeo*. Secondo Vorwerk (2010: 93–94) Plotino non sarebbe troppo interessato alla distinzione tra creatore e padre, ma ritengo questa ipotesi non percorribile. È possibile che Plotino leggesse il binomio *artefice e padre* come riferito alla medesima entità e quindi questa lettura non sarebbe compatibile con il ruolo prioritario dell’Uno rispetto all’Intelletto, su cui si tornerà in seguito.

ebbe una certa fortuna, tanto che la connotazione gerarchica tra il padre e l'artefice finì per essere globalmente assorbita da pressoché tutti interpreti platonici.

Parallelamente, un altro passaggio cruciale che ha attirato un'attenzione significativa tra gli interpreti antichi è *Tim.* 39e7–9. Questo passo esamina la relazione tra l'intelletto e gli oggetti della sua intellesione, cioè i suoi pensieri, che è servita da ispirazione per la dottrina delle "Idee come pensieri di Dio"<sup>10</sup>. Questa dottrina è stata importante tra i platonici per stabilire il rapporto tra le idee e l'intelletto, vale a dire se le idee sono precedenti, posteriori o ontologicamente corrispondenti all'intelletto. Plotino eredita questi problemi esegetici e integra questi elementi teorici del *Timeo* nella sua concezione ipostatica, collegandoli al problema della demiurgia. La strategia di Plotino prevede un approccio ai dialoghi che non è una mera esegesi letterale del testo, bensì un approccio "filosofico", che cerca cioè di chiarire il significato di alcune espressioni o passaggi problematici che Plotino ritrova nel *Timeo* e nel suo linguaggio simbolico-allegorico<sup>11</sup>. Intendo ora concentrarmi sul problema esegetico del demiurgo, non solo in termini di "funzioni" demiurgiche, ma anche della sua identificazione con una delle ipostasi, mostrando il ruolo chiave dell'*Epinomide* nell'esegesi plotiniana.

Una prima critica delle funzioni demiurgiche in Plotino si trova nella sua polemica contro gli gnostici, sostenitori di una concezione antropomorfa della demiurgia e di una divisione degli ambiti del reale secondo numerosi livelli<sup>12</sup>. Plotino critica ripetutamente la concezione gnostica del demiurgo come il risultato di un'errata interpretazione del *Timeo* e, in generale, della cultura greca<sup>13</sup>. La natura antropomorfa del demiurgo gnostico e la sua malvagità ne fanno una figura che agisce in maniera finalistica, una prospettiva che Plotino rifiuta<sup>14</sup>. A questo punto dell'argomentazione è necessario formulare alcune importanti domande: dove si colloca il demiurgo tra le ipostasi? In che misura Plotino concepisce una sorta di "doppia demiurgia"? Plotino non rinuncia alla figura del demiurgo, ma si scontra con la difficoltà esegetica di trovargli una collocazione metafisica tra le varie ipostasi<sup>15</sup>. Per comprendere in che modo Plotino si approcci alla questione occorre tornare brevemente sul rifiuto della causalità artigianale così come viene presentata nel *Timeo*, in cui il cosmo viene presentato come il prodotto di un artigiano:

<sup>10</sup> La potenziale origine di questa dottrina è stata ampiamente discussa dagli studiosi. Si vedano Rich (1954); Armstrong (1960: 400–405), che discute anche l'influenza di questa dottrina in Plotino; Dillon (2011) e Michalewski (2014: 69–96).

<sup>11</sup> È importante notare che Plotino si propone di affrontare i testi di Platone e degli autori precedenti per coglierne il significato filosofico. Egli non vuole fermarsi semplicemente al testo in sé, come fa il suo allievo Longino, che Plotino stesso accusa di essere un mero filologo. In sostanza, ciò che Plotino contesta a Longino è di non cogliere filosoficamente le espressioni del testo e, per questo motivo, non è in grado di approfondire le implicazioni filosofiche dell'opera che sta affrontando. Sulle divergenze tra Plotino e Longino si vedano Männlein-Robert (2017) e Chiaradonna (2010: 106).

<sup>12</sup> Per un'introduzione alla filosofia gnostica rimando all'ottimo studio di Magris (2012).

<sup>13</sup> Cfr. Plot. *Enn.* II 9 [33]. Cfr. Magris (2007: 408 sgg.).

<sup>14</sup> Per Plotino il demiurgo non agisce secondo un piano razionale (κατὰ λογισμόν) – come viene effettivamente descritto nel *Timeo* – in quanto, come vedremo, ciò condurrebbe a delle aporie.

<sup>15</sup> Cfr. Charrue (1978: 123–127).

Ebbene, grazie alla causa e a questo ragionamento, egli lo costruì uno, intero completo di ogni intero, esente da vecchiaia e malattia<sup>16</sup>. (...) Questo fu l'intero ragionamento del dio (λογισμὸς θεοῦ) che è sempre, circa il dio che un giorno sarebbe stato; ed egli, formulando questo ragionamento, ne produsse il corpo liscio ed equilibrato, uguale da ogni parte rispetto al centro, intero e completo di corpi<sup>17</sup>.

Nel racconto di Timeo, il cosmo viene descritto come generato secondo un progetto divino, una tesi che Plotino trova profondamente problematica nell'ottica della sua concezione "spontanea" della causalità<sup>18</sup>. Secondo Plotino, l'universo si genera spontaneamente grazie al potere causale delle ipostasi e non secondo un piano razionale, come suggerisce il testo del *Timeo*. La soluzione di Plotino deve quindi essere diretta contro una lettura letterale del dialogo e fornire una spiegazione filosofica della genesi del cosmo. Nella cosmogonia di Plotino non c'è spazio per la contingenza tra le cause, poiché le ipostasi generano per loro propria natura.

In sintesi, la strategia di Plotino in questi passaggi si contrappone apertamente a un'esegesi letterale del dialogo perché fornisce una "esegesi filosofica", cioè la comprensione del significato autentico della dottrina di Platone che necessita del superamento di ciò che si legge "passivamente" nel testo<sup>19</sup>:

(...) Dunque, la provvidenza del vivente e in generale di questo universo non proviene da ragionamento. D'altronde, in generale, lassù non c'è neppure ragionamento, ma si parla di ragionamento, per mostrare che tutte le cose sono così come sarebbero posteriormente, quale risultato di un ragionamento; e si parla di previsione, per dire che le cose stanno così, come se un sapiente le avesse previste<sup>20</sup>.

Non c'è ragionamento (λογίζεσθαι) in ciò che è sempre. Il ragionare è di chi ha dimenticato per parte sua come le cose stessero già prima. Senza contare che, se le cose fossero riuscite meglio

<sup>16</sup> Pl. *Tim.* 33a6–b1: διὰ δὴ τὴν αἰτίαν καὶ τὸν λογισμὸν τούδε ἓνα ὅλον ὄλων ἐξ ἀπάντων τέλειον καὶ ἀγήρων καὶ ἀνοσόν αὐτὸν ἐτεκτίνατο.

<sup>17</sup> Pl. *Tim.* 34a 8–b3: οὗτος δὴ πᾶς ὄντος ἀεὶ λογισμὸς θεοῦ περὶ τὸν ποτὲ ἐπόμενον θεὸν λογισθεὶς λείων καὶ ὁμαλὸν πανταχῆ τε ἐκ μέσου ἴσον ὄλον καὶ τέλειον ἐκ τελέων σωμάτων σῶμα ἐποίησεν.

<sup>18</sup> Cfr. Chiaradonna (2016: 99–110).

<sup>19</sup> Questo aspetto è messo bene in luce da Chiaradonna (2010). Si rimanda al medesimo articolo per l'utile discussione da parte dello studioso sullo stato dell'arte.

<sup>20</sup> Plot. *Enn.* VI 7 [38], 1, 29–33: (...) οὐτ' οὖν ζῶον πρόνοια οὐθ' ὄλως τοῦδε τοῦ παντός ἐκ λογισμοῦ ἐγένετο- ἐπεὶ οὐδὲ ὄλως λογισμὸς ἐκεῖ, ἀλλὰ λέγεται λογισμὸς εἰς ἐνδειξιν τοῦ πάντα οὕτως, ὡς [ἄλλος σοφὸς] ἐκ λογισμοῦ ἐν τοῖς ὑστερον, καὶ προόρασις, ὅτι οὕτως, ὡς ἂν τις σοφὸς [ἐν τοῖς ὑστερον] προῖδοιτο.

dopo, prima non sarebbero state belle. Se, invece, erano già belle, rimangono in quella condizione. Le cose, però, sono belle con la loro causa<sup>21</sup>.

I testi riflettono la nozione plotiniana dell'impossibilità per il demiurgo di agire secondo un ragionamento (λογίζεσθαι). Poiché il cosmo è un livello generato di realtà, come un utensile è plasmato da un artigiano, esso riflette un ordine imposto da un piano "artigianale". Plotino afferma però che mentre il cosmo può effettivamente sembrare il risultato di un atto deliberativo, esso lo è solo in apparenza, in quanto deriva dalla necessità causale propria delle ipostasi che non ammette contingenza.

Interpretando il testo platonico secondo i propri schemi, Plotino pone l'accento sulla causalità dell'intelligibile. L'espressione *Ciò che è sempre* si riferisce all'Intelletto che, come vedremo, per Plotino è una delle ipotesi di identificazione del demiurgo. Il motivo per cui al livello del Νοῦς non c'è alcun tipo di provvidenza né di previsione è dovuto al fatto che la razionalità dell'Intelletto è intuitiva e non presenta una proceduralità, ma un pensiero univoco e onnicomprensivo<sup>22</sup>.

La confutazione della causalità artigianale da parte di Plotino sembra portare quasi a un paradosso, ovvero a una chiara e rigorosa identificazione del demiurgo con il Νοῦς. Tuttavia, questa identificazione è tutt'altro che sistematica nelle *Enneadi*, poiché a più riprese Plotino attribuisce una forma di demiurgia anche all'Anima<sup>23</sup>. Per introdurre il problema della possibilità anche anche l'Anima sia in un certo senso demiurgica, vale la pena di partire da un famoso passo del *Commento al Timeo* di Proclo.

Dopo questi uomini [*scil.* Numenio Arpocrazione e Attico] il filosofo Plotino sostiene che il demiurgo è duplice, uno nell'intelligibile e l'altro come principio direttivo del tutto, e afferma ciò correttamente. Infatti, in un certo senso l'intelletto encosmico è il demiurgo dell'universo<sup>24</sup>.

Proclo afferma che per Plotino il demiurgo è duplice (διττός), sostenendo che esso esiste sia nell'intelligibile (ἐν τῷ νοητῷ) sia come principio guida dell'universo (τὸ ἡγεμονοῦν τοῦ παντός). Per Proclo il demiurgo plotiniano opera su due livelli: in primo

<sup>21</sup> Plot. *Enn.* VI 7 [38], 3, 6-11: οὐ γὰρ ἐνι λογίζεσθαι ἐν τῷ αἰεί- και γὰρ αὐ ἐπιλελημένου ἦν, ὅπως και πρότερον. εἶτα, εἰ μὲν ἀμείνω ὕστερον, οὐκ ἂν καλὰ πρότερον εἰ δ' ἦν καλὰ, ἔχει ὡσαύτως. Καλὰ δ' ἐστὶ μετὰ τῆς αἰτίας. Le traduzioni delle *Enneadi* sono di Casaglia, Guidelli, Linguisti e Moriani (1997).

<sup>22</sup> Sulla razionalità espressa dalle ipostasi e quindi sulla differenza tra la facoltà dell'Intelletto e la razionalità dell'Anima cfr. Emilsson (2007: 176-185.).

<sup>23</sup> Cfr. Dufour (2006) e Opsomer (2005).

<sup>24</sup> Procl. *In Tim.* I 306, 16-19 Diehl; μετὰ δὴ τούτους τοὺς ἄνδρας Πλωτῖνος ὁ φιλόσοφος διττὸν μὲν ὑποτίθει τὸν δημιουργόν, τὸν μὲν ἐν τῷ νοητῷ, τὸν δὲ τὸ ἡγεμονοῦν τοῦ παντός, λέγει δὲ ὁρθῶς - ἔστι γὰρ πῶς και ὁ νοῦς ἐγγύσμιος δημιουργός τοῦ παντός (trad. mia).

luogo, all'interno del mondo delle idee, cioè del Νοῦς, in secondo luogo, come una sorta di principio dell'ordine cosmico, che possiamo identificare con l'Anima<sup>25</sup>.

Il passo di Proclo denuncia una sorta di ambiguità nella comprensione plotiniana del demiurgo, attribuendogli una duplice natura. In effetti, Proclo non attribuisce a Plotino l'aver teorizzato l'esistenza di due demiurghi, bensì l'aver concepito due aspetti distinti dell'attività demiurgica. È però possibile trovare nelle *Enneadi* tracce concrete dello schema procliano? La fonte di Proclo potrebbe corrispondere a *Enn.* IV 4 [28], 10, 1–9.

Ma poiché il principio ordinatore è duplice (τὸ κοσμοῦν διττόν) chiamiamo uno “il demiurgo” e l'altro “l'Anima del tutto”, e dicendo “Zeus” ci riferiamo a volte al demiurgo, a volte al principio direttivo. Nel caso del demiurgo, dobbiamo eliminare completamente il “prima” e il “poi” e attribuirgli una sola vita, immutabile e atemporale. Ma la vita dell'universo, che ha in sé il principio direttivo, richiede ancora discussione, per capire che anche in questo caso la vita non consiste nel ragionare e neppure nel ricercare ciò che si deve fare<sup>26</sup>.

Il riferimento a Zeus richiama l'interpretazione di Plotino della triade esiodea, dove, sulla base delle etimologie del *Cratilo* (considerate autentiche da Plotino), Zeus è equiparato all'Anima, preceduto da Crono (Intelletto) e Urano (Uno-Bene)<sup>27</sup>. Nel *Cratilo*, l'etimologia del nome Zeus come δι'ὸ ζῆν, che significa “colui per mezzo del quale è il vivere”, ne suggerisce l'identificazione l'Anima, che, platonicamente, è principio di vita e movimento. Tuttavia, in altri passaggi, come in III 5 [50], 8, è invece Afrodite a essere associata all'Anima, e non Zeus, rappresentandone probabilmente l'aspetto cosmico della terza ipostasi, ovvero l'Anima del mondo<sup>28</sup>.

È ora fondamentale notare come già in IV 4 [28], 9 Plotino attribuisca a Zeus “un'Anima e un intelletto regale”, citando *Filebo* 30d. Questa attribuzione di una duplice essenza a Zeus rispecchia la funzione demiurgica plotiniana su due livelli: quello dell'Intelletto e quello dell'Anima. Zeus, che secondo Plotino rivela etimologicamente la natura dell'Anima, viene chiamato “demiurgo”, quasi rivelando una sorta di difficoltà nel collocare in maniera sistematica l'Anima, l'Intelletto e l'artefice e, di conseguenza, ad attribuire a Zeus una corrispondenza precisa con una delle ipostasi. Se Zeus è l'Anima, come potrebbe essere anche il demiurgo, se il demiurgo corrisponde all'Intelletto? A mio avviso, Zeus viene interpretato come l'Anima nella misura in cui si ricorre alla triade Urano-

<sup>25</sup> Sulla testimonianza di Proclo su Plotino rimando Opsomer (2005: 71 sgg.)

<sup>26</sup> Plot. *Enn.* IV 4 [28], 10, 1–9: Ἄλλο ἐπεὶ τὸ κοσμοῦν διττόν, τὸ μὲν ὡς τὸν δημιουργὸν λέγομεν, τὸ δὲ ὡς τὴν τοῦ παντός ψυχὴν, καὶ τὸν Δία λέγοντες ὅτε μὲν ὡς ἐπὶ τὸν δημιουργὸν φερόμεθα, ὅτε δὲ ἐπὶ τὸ ἡγεμονοῦν τοῦ παντός. ἐπὶ μὲν τοῦ δημιουργοῦ ἀφανρετέον πάντα τὸ πρόσω καὶ ὀπίσω μίαν αὐτῷ ἄτρεπτον καὶ ἄχρονον ζωὴν διδόντας. ἡ δὲ τοῦ κόσμου ζωὴ τὸ ἡγούμενον ἐν αὐτῇ ἔχουσα ἔτι ἐπιζητεῖ λόγον, εἰ οὖν καὶ αὕτη μὴ ἐν τῷ λογιζέσθαι ἔχει τὸ ζῆν, μηδ' ἐν τῷ ζητεῖν ὅ τι δεῖ ποιεῖν.

<sup>27</sup> Sulla triade Urano-Crono-Zeus in chiave anti-gnostica rimando ad Hadot (1981) Soares-Santoprete (2022) e Volpe (2023–2024). Sulla problematica attribuzione a Urano del ruolo dell'Uno si è concentrata Lo Casto (2018).

<sup>28</sup> Sulla figura di Afrodite nel trattato 50 rimando a Wilberding (2022).

Crono-Zeus, mentre invece quando si parla delle varie sezioni dell'Anima, l'Anima del mondo viene associata ad Afrodite, mentre Zeus corrisponde alla parte "non discesa" dell'Anima, quella che resta in contatto con l'intelligibile<sup>29</sup>. Se Zeus è sia Intelletto che Anima, ne risulta una certa ambiguità nella concezione plotiniana del demiurgo<sup>30</sup>. Occorre quindi chiedersi in che misura il demiurgo è Intelletto e in che misura Anima. In alcuni passaggi, l'identità tra il demiurgo e il Νοῦς appare inequivocabile:

Anche per questo Platone dice che il tutto – intende le realtà prime – è disposto in tre gradi "intorno al re del tutto", e "ciò che è secondo sta intorno al secondo, ciò che è terzo intorno al terzo". Egli dice anche che "della causa" esiste "un padre", intendendo per causa l'intelletto; per lui, infatti, l'intelletto corrisponde al demiurgo: questi, afferma, crea l'Anima nel noto cratere. Di questa causa, dunque, o dell'intelletto, dice Platone, padre è il Bene, ciò che è al di là dell'intelletto e "al di là dell'essere". Spesso, inoltre, egli chiama 'idea' l'essere e l'intelletto. Platone sapeva dunque che dal Bene viene l'intelletto, e dall'intelletto l'Anima<sup>31</sup>.

Questo passo mostra una commistione di temi filosofici tra il *Timeo* e le epistole II e VI<sup>32</sup>. Sulla base del passo 312e1–4 della seconda epistola, Plotino parla di tre livelli di realtà, il primo dei quali è il "re di tutte le cose", cioè l'Uno, che egli chiama anche "padre della causa" secondo il testo della sesta epistola. L'identificazione del "figlio" dell'Uno – cioè della causa – con l'Intelletto, porta Plotino ad affermare che si tratta di un νοῦς δημιουργός, che non è un intelletto indeterminato, ma della seconda ipostasi. Infatti, l'Uno non può essere il demiurgo a causa della sua assoluta trascendenza<sup>33</sup>, per cui Plotino riconduce l'artefice del *Timeo* all'Intelletto e l'Uno al "padre". L'Intelletto è *causa* in senso autentico proprio perché racchiude in sé l'essere pieno, ovvero la totalità delle idee:

Trasferendo poi queste considerazioni all'universo, anche in questo caso si risalirà all'intelletto, considerato come il vero artefice e demiurgo, e si dirà che il sostrato riceve le forme divenendo così fuoco, acqua, aria e terra; queste forme però vengono da altro, cioè dall'Anima; si dirà

<sup>29</sup> Cfr. Michalewski (2014: 195).

<sup>30</sup> Su questo aspetto cfr. Abbate (2016: 161–170).

<sup>31</sup> Plot. *Enn.* V 1 [10], 8, 1–11: Καὶ διὰ τοῦτο καὶ τὰ Πλάτωνος τρίτῃ τὰ πάντα περὶ τὸν πάντων βασιλέα φησὶ γὰρ πρῶτα – καὶ δεύτερον περὶ τὰ δεύτερα καὶ περὶ τὰ τρίτα τρίτον. Λέγει δὲ καὶ τοῦ αἰτίου εἶναι πατέρα αἴτιον μὲν τὸν νοῦν λέγων δημιουργός γὰρ ὁ νοῦς αὐτῷ τοῦτον δὲ φησὶ τὴν ψυχὴν ἐν τῷ κρατῆρι ἐκείνῳ. Τοῦ αἰτίου δὲ νοῦ ὄντος πατέρα φησὶ τὰ γὰρ καὶ τὸ ἐπέκεινα νοῦ καὶ ἐπέκεινα οὐσίας. Πολλαχοῦ δὲ τὸ ὄν καὶ τὸν νοῦν τὴν ἰδέαν λέγει ὥστε Πλάτωνος εἰδέναι ἐκ μὲν τὰ γὰρ καὶ τὸν νοῦν, ἐκ δὲ τοῦ νοῦ τὴν ψυχὴν.

<sup>32</sup> Cfr. Pl. *Ep.* II, 312a1–4; *Ep.* VI, 323d4. Sul ruolo delle epistole in Plotino è recentemente tornato Karfik (2023-2024).

<sup>33</sup> Dire che l'Uno è padre della causa implica che non può essere identificato con il demiurgo. Infatti, essendo l'Uno al di sopra dell'essere e dell'Intelletto, non può essere connotato da una causalità determinata. Anche se l'Uno ha una sorta di causalità (cfr. D'Ancona 1990: 446 sgg), Plotino non gli attribuisce il ruolo di demiurgo, poiché in questo caso l'Uno avrebbe una sorta di essenza intelligibile ben determinata che Plotino rifiuta.

allora che l'Anima dà ai quattro elementi la forma dell'universo, ma che l'Intelletto fornisce ad essa i principi razionali...<sup>34</sup>.

Il passo intende sottolineare come il demiurgo venga associato alla causa intelligibile e, da questa, derivi l'Anima. Nel sistema plotiniano, infatti, l'Intelletto genera l'Anima secondo un processo di derivazione delle ipostasi. Se quindi nel *Timeo* l'Anima viene composta dal demiurgo, Plotino non può che affermare che il demiurgo è l'Intelletto, in quanto da esso deriva l'Anima. Nel fare questo, Plotino cerca una coerenza tra la sua posizione e quella del *Timeo*, dove il demiurgo viene definito “la migliore di tutte le cause” (ὁ ἄριστος τῶν αἰτίων)<sup>35</sup>. Ciò però non significa che Plotino forzi la mano volontariamente, bensì che egli crede che il rapporto tra l'Intelletto demiurgico e l'Anima sia effettivamente la corretta interpretazione del dialogo platonico. In Plotino, tuttavia, l'Intelletto ha funzione di causa, ma non opera direttamente sulla materia; questo aspetto appartiene all'Anima, che svolge le funzioni propriamente demiurgiche.

Sebbene l'identificazione tra il demiurgo e il *Nous* possa sembrare intuitiva da una prospettiva plotiniana, ci sono però altri passaggi in cui questa identificazione non è lineare. Vale pertanto la pena considerare il trattato III 9 [13], 1 in cui Plotino interpreta *Tim.* 39e7–9:

“L'Intelletto – dice Platone – vede le idee che sono presenti nel vero essere vivente”; poi il Demiurgo, continua, “*pensò*” (διενοήθη) che ciò che l'Intelletto vede nel vero essere vivente lo avesse anche questo universo. Vuole dunque sostenere che le idee esistono prima dell'Intelletto, e che l'Intelletto le pensa quando già esistono? Per prima cosa dobbiamo indagare se quello, voglio dire l'essere vivente, non è l'Intelletto ma qualcosa di diverso dall'Intelletto; ciò che contempla è infatti Intelletto... (Plot. *Enn.* III 9 [13], 1, 1–7).

(...) Dei primi due [*scil.* intelletti] si è detto, ma che cos'è il terzo, quello che ha pensato di fabbricare da sé, produrre e ripartire le cose viste dall'Intelletto nel vivente? In un certo senso è possibile che a dividere sia stato l'Intelletto, ma in un altro senso non è possibile: in quanto le cose divise derivano da lui, l'Intelletto è ciò che divide; ma in quanto lui stesso permane indiviso, mentre divise sono le cose che da lui derivano – queste sono anime –, l'autrice della divisione in molte anime è l'Anima. Per questo Platone dice anche che la divisione spetta al terzo ed è nel terzo, poiché “aveva pensato”; la qual cosa, il pensiero discorsivo, non è opera dell'Intelletto, ma

<sup>34</sup> Plot. *Enn.* V 9 [5] 3, 24–31: Τὰ αὐτὰ δὲ ταῦτα καὶ ἐπὶ τοῦ παντὸς μεταφέρων τις ἀναβήσται καὶ ἐνταῦθα ἐπὶ νοῦν ποιητὴν ὄντως καὶ δημιουργὸν τιθέμενος, καὶ φήσεται τὸ ὑποκείμενον δεξάμενον μορφὰς τὸ μὲν πῦρ, τὸ δὲ ὕδωρ, τὸ δὲ ἀέρα καὶ γῆν γενέσθαι, τὰς δὲ μορφὰς ταύτας παρ' ἄλλου ἤκειν· τοῦτο δὲ εἶναι ψυχὴν· ψυχὴν δὲ αὐτὴ ἐπὶ τοῖς τέτρασι τὴν κόσμου μορφήν δοῦναι· ταύτη δὲ νοῦν χορηγὸν τῶν λόγων γεγενέσθαι, ὡσπερ καὶ ταῖς τῶν τεχνιτῶν ψυχαῖς παρὰ τῶν τεχνῶν τοὺς εἰς τὸ ἐνεργεῖν λόγους.

<sup>35</sup> Pl. *Tim.* 29e5–6.

dell'Anima, che in una natura divisibile possiede attività divisibile (Plot. *Enn.* III 9 [13], 27–38, trad. Casaglia, Guidelli, Linguiti, Moriani 1997)<sup>36</sup>.

Nel passo si fa menzione di un terzo misterioso intelletto che ha la facoltà di pensare in maniera dianoetica. La differenziazione tra l'intelletto e il vivente intelligibile suggerisce una distinzione ontologica sostanziale tra le idee e l'Intelletto che Plotino rifiuta; infatti, gli studiosi hanno qui sottolineato come Plotino possa avere avuto in mente intenti polemici<sup>37</sup>. Secondo l'esegesi del *Parmenide*, per Plotino l'Intelletto e i suoi pensieri costituiscono una uni-molteplicità (ἕν-πολλά) indistinta e non due entità separate. Particolarmente rilevante per la nostra indagine è però la caratterizzazione del “terzo” intelletto che pianifica, cioè che pensa secondo una proceduralità. Seguendo il ragionamento di Plotino, dopo aver menzionato l'Intelletto e il modello, parla di un terzo intelletto dotato di pensiero discorsivo dicendo che è il demiurgo. L'attribuzione da parte di Plotino di una razionalità discorsiva al demiurgo presenta nette incongruenze con i passaggi precedenti citati.

Ulteriori conferme in questo senso sembrano venire dal trattato 31, in cui Plotino suggerisce di rivolgersi a “colui che li [*scil.* i viventi] ha plasmati e prodotti ha imposto il suo dominio sulla materia (δημιουργήσαντος ἐπικρατήσαντος τῆς ὕλης) e le dà la forma che ha voluto”<sup>38</sup>. Plotino descrive quindi l'Anima come demiurgica attraverso il lessico artigianale proprio per sottolineare la sua natura operativa<sup>39</sup>. Per spiegare come l'Anima operi propriamente sulla materia, Plotino introduce il concetto di Natura (φύσις), che rappresenta la parte più periferica – per così dire – dell'Anima del mondo, cioè l'aspetto di essa che entra effettivamente in contatto con la materia<sup>40</sup>.

Ciò sembra confermato da quanto afferma Plotino poche righe dopo nello stesso trattato: “Ma certo anche la Natura, che produce cose così belle, è in se stessa bella, molto prima dei suoi prodotti” (Ἀλλὰ γὰρ ἐστὶ καὶ ἡ φύσις τὰ οὕτω καλὰ δημιουργοῦσα πολὺ

<sup>36</sup> Plot. *Enn.* III 9 [13], 1, 1–7: Νοῦς, φησιν, ὁρᾷ ἐνούσας ἰδέας ἐν τῷ ὄντι ζῶνι – εἶτα διανοήθη, φησίν, ὁ δημιουργός, ἃ ὁ νοῦς ὁρᾷ ἐν ὄντι ζῶνι, καὶ τότε τὸ πᾶν ἔχειν. Οὐκοῦν φησιν ἥδη εἶναι τὰ εἶδη πρὸ τοῦ νοῦ, ὄντα δὲ αὐτὰ νοεῖν τὸν νοῦν; Πρῶτον οὖν ἐκεῖνο, λέγω δὲ τὸ ζῶνι, ζητήτεον εἰ μὴ νοῦς, ἀλλ' ἕτερον νοῦ – τὸ γὰρ θεώμενον νοῦς. Plot. *Enn.* III.9 [13], 27–38: (...) Καὶ τὰ μὲν δύο εἴρηται, τὸ δὲ τρίτον τί, ὃ διανοήθη τὰ ὁρώμενα ὑπὸ τοῦ νοῦ ἐν τῷ ζῶνι κείμενα αὐτὸ ἐργάσασθαι καὶ ποιῆται μερίσαι; Ἡ δυνατὸν τρόπον μὲν ἄλλον τὸν νοῦν εἶναι τὸν μερίσαντα, τρόπον δὲ ἕτερον τὸν μερίσαντα μὴ τὸν νοῦν εἶναι – ἢ μὲν γὰρ παρ' αὐτοῦ τὰ μερισθέντα, αὐτὸν εἶναι τὸν μερίσαντα, ἢ δ' αὐτὸς ἀμέριστος μένει, τὰ δ' ἀπ' αὐτοῦ ἐστὶ τὰ μερισθέντα – ταῦτα δὲ ἐστὶ ψυχαί – ψυχὴν εἶναι τὴν μερίσαντα εἰς πολλὰς ψυχάς. Διὸ καὶ φησὶ τοῦ τρίτου εἶναι τὸν μερισμὸν καὶ ἐν τῷ τρίτῳ, ὅτι διανοήθη, ὃ οὐ νοῦ ἐργον – ἢ διάνοια – ἀλλὰ ψυχῆς μεριστὴν ἐνέργειαν ἐχούσης ἐν μεριστῇ φύσει.

<sup>37</sup> Il bersaglio polemico di Plotino è probabilmente Numenio di Apamea o il suo allievo Amelio. Si veda Dillon (1969: 63–65).

<sup>38</sup> Plot. *Enn.* V 8 [31], 2, 5.

<sup>39</sup> Michalewski (2014:188–189) evidenzia come l'Intelletto plotiniano sia δημιουργός, mentre all'Anima vengono attribuiti i termini δημιουργία e il verbo δημιουργήν come a sottolineare una differenza tra le funzioni demiurgiche dell'Anima e l'identità vera e propria del demiurgo (Νοῦς). Tuttavia, in III 9 [13], 1 Plotino parla di intelletto dianoetico come demiurgo, riferendosi indubbiamente all'Anima.

<sup>40</sup> La Natura non è una sorta di quarta ipostasi, come suggerisce Armstrong (1940: 86) *contra* Rist (1967: 92–93). Rilevi problematici su questo punto sono stati messi in evidenza da Wilberding (2022 a). Lo studioso mi sembra tuttavia non propendere a favore dell'ipotesi di una quarta ipostasi in Plotino.

πρότερον καλή)<sup>41</sup>. La Natura agisce mediante i λόγοι, che sono le tracce dell'intelligibile con cui essa governa e dà ordine e razionalità alla materia<sup>42</sup>:

Se allora si è ragionato in modo giusto, bisogna che l'Anima dell'universo contempi gli esseri migliori, aspirando sempre alla natura intelligibile e a Dio; essa ne è piena, e quando ne è riempita e come ricolma, nasce da lei un'immagine ed il suo limite estremo guarda verso il basso: e questo è il principio produttivo. Esso, dunque, è l'*ultimo produttore*; sopra di lui vi è la parte dell'Anima che dapprima si è riempita dell'intelligibile; su tutto è l'intelletto demiurgico, il quale dà all'Anima, che viene dopo di lui, le forme le cui tracce si trovano nel terzo principio<sup>43</sup>.

La Natura è definita "ultimo artefice" (ἔσχατος ποιητής) proprio perché è l'estremo aspetto produttivo dell'Anima, ultimo dei livelli ipostatici. L'Anima agisce effettivamente come un demiurgo, essendo quell'intelletto dianoetico che Plotino chiama δημιουργός nel trattato 13.

Plotino trova problematico confinare la funzione della demiurgia unicamente all'Intelletto, che è causa in senso ontologico dell'Anima e sede delle idee, ma non ha un ruolo nella formazione del cosmo. Di conseguenza, è l'Anima ad assumere questo compito e a operare in maniera propriamente demiurgica nella misura in cui agisce sulla materia. A mio avviso questo ruolo centrale dell'Anima è fondato non solo sull'esegesi del *Timeo*, ma anche da una ripresa, da parte di Plotino, dell'*Epinomide*. Questo dialogo, che oggi è considerato spurio, era invece ritenuto autentico dagli antichi platonici (ad eccezione di Proclo)<sup>44</sup>. Nell'*Epinomide* manca completamente la dimensione delle idee e della dialettica; inoltre, il ruolo di vertice metafisico del reale è assegnato ad un'Anima cosmica che è il fulcro dell'intera ricerca del dialogo. Essa è definita infatti come *il genere più divino e superiore al corpo*:

ATH. (...) non ci può essere null'altro che sia incorporeo e che non abbia mai in alcun modo alcun colore se non il genere realmente e grandemente divino (θείοτατον γένος) dell'Anima.

<sup>41</sup> Plot. *Enn.* V 8 [31], 2, 31–32.

<sup>42</sup> Sui λόγοι come tracce dell'intelligibile nella materia in Plotino cfr. Brisson (1999) e O'Brien (2015: 105–106). Per Michalewski (2014: 211) la differenza fondamentale tra il λόγος plotiniano e quello stoico è che quest'ultimo non è incorporeo. Per Helmig (2012: 192 sgg.) il riferimento ai λόγοι comporta, più che una ripresa, una riformulazione del concetto stoico di λόγος.

<sup>43</sup> Trama. Plot. *Enn.* II 3 [52], 18, 8–16: Εἰ δὴ ταῦτα ὀρθῶς εἴρηται, δεῖ τὴν τοῦ παντὸς ψυχὴν θεωρεῖν μὲν τὰ ἄριστα αἰεὶ ἰεμένην πρὸς τὴν νοητὴν φύσιν καὶ τὸν θεόν, πληρουμένης δὲ αὐτῆς καὶ πεπληρωμένης ὅσον ἀπομεστομένης αὐτῆς τὸ ἐξ αὐτῆς ἴνδαλμα καὶ τὸ ἔσχατον τὸ πρὸς τὸ κάτω τὸ ποιοῦν τοῦτο εἶναι. Ποιητὴς οὖν ἔσχατος οὗτος· ἐπὶ δ' αὐτῶ τῆς ψυχῆς τὸ πρῶτως πληρούμενον παρὰ νοῦ· ἐπὶ πᾶσι δὲ νοῦς δημιουργός, ὃς καὶ τῆ ψυχῆ τῆ μετ' αὐτὸν δίδωσιν ὧν ἔχνη ἐν τῇ τρίτῃ. Corsivi miei: modifiche alla traduzione.

<sup>44</sup> Molti studiosi ritengono che sia stato Filippo di Opunte, il famoso "segretario" di Platone ed editore delle *Leggi* a scrivere il dialogo. Per una discussione sullo stato dell'arte cfr. Aronadio (2013: 13–17, n.10). Su Proclo esegeta dell'*Epinomide* si veda Gritti (2013).

Ed è questo, ritengo, quello solo a cui si addicono plasmare e produrre, mentre al corpo, come diciamo, si addicono l'essere plasmato, l'essere generato e l'essere visto...<sup>45</sup>.

Nell'*Epinomide* si dice che è il genere più divino, quello dell'Anima, ad avere il compito *plasmare e produrre* (πλάττειν καὶ δημιουργεῖν), elevandola al di sopra di tutti gli altri enti. In altre parole, nella prospettiva dell'*Epinomide* l'Anima svolge il ruolo che nel *Timeo* è assegnato esclusivamente al demiurgo nell'ambito della cosmologia. Questo passo rende pertanto ragione dei vari riferimenti all'Anima demiurgica che abbiamo visto in precedenza nelle *Enneadi*. Come avviene con altri dialoghi, anche l'*Epinomide* viene chiamato in causa da Plotino per giustificare alcune sue posizioni in termini metafisici e cercare una coerenza all'interno di un'esegesi complessiva delle opere di Platone. Il ruolo che viene attribuito all'Anima nell'*Epinomide* è dunque funzionale a Plotino per sostenere la tesi di un principio metafisico che abbia una componente demiurgica e che sia intrinsecamente predisposta ad agire sulla materia. Se l'Anima non avesse queste prerogative produttive verrebbe meno la sua stessa funzione causale.

Plotino attinge quindi dall'*Epinomide* per corroborare la tesi di un'Anima demiurgica che sia quindi non soltanto il prodotto dell'azione del Noῦς, ma che abbia in sé delle prerogative causali produttivo-poietiche che la caratterizzano come ipostasi. Plotino non può circoscrivere la demiurgia al solo Intelletto, in quanto ciò significherebbe sia attribuire una causalità artigianale al Noῦς, oltre che palesare l'impossibilità che l'intelligibile agisca direttamente sulla materia. Per questo motivo egli oscilla nell'identificazione del demiurgo, affermando che sebbene il Noῦς sia demiurgo in senso pieno, anche l'Anima in un certo senso è artigiana del cosmo. In questo modo, Plotino può "salvare" la trascendenza dell'Intelletto e spiegare come l'Anima agisca direttamente sulla materia.

Va tuttavia specificato, che Plotino non è mai del tutto fermo nell'identificazione del demiurgo con una delle ipostasi (come si è visto nel caso della triade esiodea), proprio perché trova problematico sia introdurre un livello intermedio tra le ipostasi, sia circoscrivere la figura del demiurgo a un unico ambito di realtà. Questo problema appartiene alla più ampia difficoltà di Plotino nell'interpretare il *Timeo*. La soluzione, come si è visto, è quella di un'esegesi filosofica, ossia di una comprensione "meta-testuale" dei passi più oscuri dei dialoghi di Platone a favore di un'interpretazione che non si limita alla lettera del testo, ma che cerca di fornire risposte a problemi metafisici presenti nei dialoghi di Platone e, più in generale, nelle opere dei predecessori.

Il demiurgo per Plotino ha quindi una duplice natura. Esso è l'Intelletto nella misura in cui lo si intende come causa intelligibile del reale, ma è l'Anima se invece si considera l'effettiva azione dell'intelligibile sul cosmo. La questione della demiurgia riflette quindi la difficoltà che Plotino incontra nell'interpretare il *Timeo*, sicuramente il dialogo più

<sup>45</sup> Ps-Pl. *Epin.* 981b3–c2, trad. Aronadio (2013: 234). ΑΘ. (...) οὐ γὰρ ἐστὶν ἀσώματων ὅτι τ' ἄλλο γίγνοιτ' ἂν καὶ χρῶμα οὐδὲν οὐδαμῶς οὐδέποτ' ἔχον, πλὴν τὸ θεϊότατον ὄντως ψυχῆς γένος. τοῦτο δ' ἐστὶ σχεδὸν ᾧ μόνῳ πλάττειν καὶ δημιουργεῖν προσήκει, σώματι δέ, ὃ λέγομεν, πλάττεσθαι καὶ γίνεσθαι καὶ ὀραῖσθαι.

oscuro e problematico per l'esegesi neoplatonica alla luce del suo linguaggio criptico e della sua natura simbolico-allegorica.

## BIBLIOGRAFIA

- ABBATE, M., 2016 “Die Verbindung zwischen Kosmos und Seele bei Plotin und Proklos”, in: Halfwassen, O'Brien, Dangel 2016, pp. 161–176.
- ALBRECHT, F., FELDMIEIER, R. (eds.), 2014, *The Divine Father. Religious and Philosophical Concepts of Divine Parenthood in Antiquity*, Leiden–Boston.
- ALESSE, F., FERRARI, F. (cur.), 2012, *Epinomide. Studi sull'opera e la sua ricezione*, Napoli.
- ARMSTRONG, A. H., 1940, *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus. An Analytic and Historical Study*, Cambridge.
- ARMSTRONG, A. H., 1960, “The Background of the Doctrine ‘that Intelligibles are not outside Intellect’”, *Entretiens sur l'antiquité classique* 5, pp. 393–425.
- ARONADIO, F., 2013, “*Epinomide*. Struttura compositiva e contenuti teorici”, in: Aronadio, Tulli, Petrucci 2013, pp. 13–178.
- ARONADIO, F., TULLI, M., PETRUCCI, F. M. (cur.), 2013, *Plato, Epinomis. Introduzione, traduzione e commento di Francesco Aronadio. Edizione di Mauro Tulli. Note critiche di Federico M. Petrucci*, Napoli.
- BALTES, M., 1976, *Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpreten*, vol. I–II, Leiden.
- BLUMENTHAL, H. J., MARKUS, R. A. (eds.), 1981, *Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in honour of A. H. Armstrong*, London.
- BONAZZI, M., 2006, “Continuité et rupture entre l'Académie et le platonisme”, *Études Platoniciennes* 3, pp. 231–244.
- BONAZZI, M., 2015, *Il Platonismo*, Torino.
- BONAZZI, M., 2017, “Middle Platonists on the eternity of the Universe”, in: Roskam, Verheyden, 2017, pp. 3–15.
- BONAZZI, M., 2023, “Plotino sull'Intelletto e il demiurgo. Qualche considerazione”, in: Maffi 2023, pp. 257–268.
- BRANCACCI, A., GASTALDI, S., MASO, S. (cur.), 2016, *Studi su Platone e il Platonismo*, Roma.
- BRISSON, L., 1999, “*Logos* et *logoi* chez Plotin. Leur nature et leur rôle”, *Les cahiers philosophiques de Strasbourg* 8, pp. 87–108.
- CAMBIANO, G., CANFORA, L., LANZA, D. (cur.), 1994, *Lo spazio letterario della Grecia antica*, vol. I, t. III, Roma.
- CASAGLIA, M., GUIDELLI, C., LINGUITI, A., MORIANI, F. (trad.), 1997, *Plotino, Enneadi*, Torino.
- CELIA, F., ULACCO, A., (cur.), 2012, *Il Timeo. Esegese grece, arabe, latine*, Pisa.
- CHARRUE, J.-M., 1978, *Plotin lecteur de Platon*, Paris.
- CHIARADONNA, R., 2010, “Esegese e sistema in Plotino”, in: Neschke-Hentschke 2010, pp. 102–117.
- CHIARADONNA, R., 2014, “Causalité et hiérarchie métaphysique dans le néoplatonisme: Plotin, Porphyre, Jamblique”, *Χώρα* 12, pp. 67–85.
- CHIARADONNA, R., 2016, “Plotino, il *Timeo* e la tradizione esegetica”, in: Brancacci 2016, pp. 99–121.
- D'ANCONA, C., 1990, “Determinazione e indeterminazione del sovrasensibile in Plotino”, *Rivista di storia della filosofia* 3, pp. 437–474.
- DILLON, J., 1969, “Plotinus, *Enn.* 3.9.1, and later views on the intelligible world”, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 100, pp. 63–70.
- DILLON, J., 2010, *I Medioplatonici. Uno studio sul Platonismo (80 a.C.–220 d.C.)*, trad. E. Vimercati, Milano (orig. Ithaca–New York 1996<sup>2</sup>).
- DILLON, J., 2011, “The Idea as Thoughts of God”, *Études platoniciennes* 8, pp. 31–42.
- DONINI, P., 1982, *Le scuole, l'anima, l'impero. La filosofia antica da Antioco a Plotino*, Torino.

- DONINI, P., 1994, "Testi e commenti, manuali e insegnamento: la forma sistematica e i metodi della filosofia in età postellenistica", *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II.36.7, Berlin–New York, pp. 5027–5100.
- DUFOUR, R., 2006, "Tradition et innovations: le *Timée* dans la pensée plotinienne", *Études Plotiniciennes* 2, pp. 207–236.
- EMILSSON, E. K., 2007, *Plotinus on Intellect*, Oxford.
- FERRARI, F., 2012, "L'esegesi medioplatonica del *Timeo*: metodi, finalità, risultati" in: Celia, Ulacco 2012, pp. 81–131.
- FERRARI, F., 2012a, "Quando, come e perché nacque il Platonismo", *Athenaeum* 100, pp. 71–92.
- FERRARI, F., 2014, "Gott als Vater und Schöpfer. Zur Rezeption von *Timaios* 28c 3–5 bei einigen Platonikern", in: Albrecht, Feldmeier 2014, pp. 57–69.
- FRONTEROTTA, F., 2014, "La critique plotinienne de la causalité finale dans le traité VI 7 (38) des *Ennéades* (chapitres 1–3 et 25)", *Χώρα* 12, pp. 47–66.
- GERSON, L. P., WILBERDING, J. (eds.), 2022, *The New Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge.
- GRITTI, E., 2012, "La ricezione dell'*Epinomide* in Proclo", in: Alesse, Ferrari 2012, pp. 425–468.
- HADOT, P., 1981, "Ouranos, Kronos e Zeus in Plotinus' treatise against Gnostics", in: Blumenthal, Markus 1981, pp. 124–137.
- HALFWASSEN, J., O'BRIEN, C. S., DANGEL, T. (eds.), 2016, *Seele und Materie im Neuplatonismus/Soul and Matter in Neoplatonismus*, Heidelberg.
- HELMIG, C., 2012, *Forms and Concepts. Concept Formation in the Platonic Tradition*, Berlin–Boston.
- KARFIK, F., 2023–2024, "Plotin et la *Lettre II*, 312e attribuée à Platon", *Χώρα* 21–22, pp. 17–36.
- LEINKAUF, T., STEEL, C. (eds.), 2005, *Platons Timaios als Grundtext der Kosmologie in Spätantike, Mittelalter und Renaissance/Plato's Timaeus and the Foundation of Cosmology in Late Antiquity, the Middle Ages and Renaissance*, Leuven.
- LO CASTO, C., 2018, "Plotino e la triade divina Urano-Crono-Zeus", *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 2, pp. 465–480.
- MAFFI, E. (cur.), 2023, *Paradigmi della demiurgia. Studi sul lessico demiurgico nel pensiero antico e tardo-antico*, Napoli.
- MAGGI, C., 2012, "Il demiurgo e l'anima demiurgica. Platone, gli gnostici e Plotino", in: Alesse, Ferrari 2012, pp. 395–424.
- MÄNNLEIN-ROBERT, I., 2017, "Philosophie als Philologie? Der Platoniker Longin und seine Kritiker", in: Riedweg 2017, pp. 161–178.
- MAGRIS, A., 2007, "Il *Timeo* nell'interpretazione gnostica", in: Napolitano Valditara 2007, pp. 405–429.
- MAGRIS, A., 2012, *La logica del pensiero gnostico*, Brescia.
- MICHALEWSKI, A., 2014, *La puissance de l'intelligible. La théorie plotinienne des formes au miroir de l'héritage médioplatonicien*, Leuven.
- MOHR, R. D., SATTLER, B. M. (eds.), 2010, *One book, the whole universe. Plato's Timaeus today*, Las Vegas.
- MONTET, D., 2000, "Le demiurge du *Timée* aux *Ennéades*: Question des causes et théorie des principes", *Kairos* 16, pp. 209–226.
- NAPOSITANO VALDITARA, L. M. (cur.), 2007, *La sapienza di Timeo. Riflessioni a margine del Timeo di Platone*, Milano.
- NESCHKE-HENTSCHKE, A. (hrsg.), 2010, *Argumenta in dialogos Platonis, Teil 1: Platonsinterpretation und Ihre Hermeneutik von der Antike bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts*, Basel.

- O'BRIEN, C. S., 2015, *The Demiurge in Ancient Thought. Secondary Gods and divine Mediators*, Cambridge.
- OPSOMER, J., 2005, "A Craftsman and his handmaiden. Demiurgy according to Plotinus", in: Leinkauf, Steel 2005, pp. 67–102.
- PETRUCCI, F. M., 2016, "L'esegeta e il cielo del *Timeo*. Riargomentazione ed esegesi κατά ζητήματα nel Medio-platonismo", *Athenaeum* 104, pp. 157–185.
- PETRUCCI, F. M. (cur.), 2022, *Platone, Timeo*, Milano.
- RICH, N. M., 1954, "The Platonic Ideas as Thoughts of God", *Mnemosyne* 7, pp. 123–133.
- RIEDWEG, C. (hrsg.), 2017, *Philosophia in der Konkurrenz von Schulen, Wissenschaften und Religionen. Zur Pluralisierung des Philosophiebegriffs in Kaiserzeit und Spätantike*, Boston–Berlin.
- RIST, J., *Plotinus. The Road to Reality*, Cambridge.
- ROMANO, F., 1994, "La scuola filosofica e il commento", in: Cambiano, Canfora, Lanza 1994, pp. 587–611.
- ROSKAM, G., VERHEYDEN, J. (eds.), 2017, *Light on Creation. Commentatori antichi in dialogo e dibattito sull'origine del mondo*, Tübingen.
- SCHUTZ, J., WILBERDING, J. (eds.), 2022, *Women and the Female in Neoplatonism*, Leiden.
- SOARES SANTOPRETE, L. G., 2022, "O mito de Urano, Crono e Zeus como argumento antignostico em Plotino", *Perspectiva Filosófica* 49, pp. 82–117.
- SONG, E., 2012, "Plotinus on the World Maker", *Horizons* 3, pp. 81–102.
- VOLPE, E., 2023–2024, "La triade *Ouranos-Kronos-Zeus* chez Plotin et ses relations avec le *Cratyle* et le *Timée*. Entre problème exégétique et philosophique", *Χώρα* 21–22, pp. 71–93.
- VORWERK, M., 2010, "Maker or Father? The Demiurge from Plutarch to Plotinus", in: Mohr, Sattler 2010, pp. 79–101.
- WILBERDING, J., 2022, "Women in Plotinus", in: Schutz, Wilberding 2022, pp. 43–63.
- WILBERDING, J., 2022a, "Nature: Plotinus' Fourth Hypostasis?", in: Gerson, Wilberding 2022, pp. 312–337.

ENRICO VOLPE  
/ University of Salerno, Italy/  
evolpe@unisa.it

**Plotinus on the Demiurge: Reflections about the Exegesis of the *Timaeus* (and the *Epinomis*)**

The problem of the interpretation of the *Timaeus* represents one of the greatest exegetical challenges for Plotinus. For Plotinus the *Timaeus* is a problematic dialogue due to its mythical-allegorical language and the fact that some doctrines in the work seem incompatible with his hypostatic vision. The Plotinian conception of the demiurge is critical of the concept of “artisanal causality.” Plotinus does not agree that the cosmos could have been generated according to a plan, *i.e.*, according to dianoetic and contingent reasoning. At the same time, he identifies the demiurge with the Intellect, but then, in other treatises, also equates the demiurge with the world soul and nature, *i.e.*, the aspect of the third hypostasis that has the task of acting directly on matter. While this ambiguity of Plotinus is found in several places of his *Enneads*, it finds justification in a spurious dialogue of Plato, the *Epinomis*, in which the role of the demiurgic soul is central. In my opinion, Plotinus is likely to have taken his cue from the *Epinomis* as an endorsement for his doctrine of the demiurgic soul. Nevertheless, the fact remains that the identification of the demiurgic soul with a single hypostasis leads Plotinus to several *aporias*.

KEY WORDS

Plotinus, Demiurge, *Timaeus*, *Epinomis*, Intellect, Soul