

Gli antecedenti storici del Platonismo: il ruolo dei Presocratici secondo i Neoplatonici*

ANNA MOTTA / *Napoli* /

1. I Presocratici e la storia del Platonismo

Non solo Platone, Aristotele e i filosofi di epoca imperiale sono fonti essenziali per ricostruire il pensiero dei Presocratici, ma lo sono anche i Neoplatonici che vissero in un'epoca, quella tardoantica, svalutata per lungo tempo dall'interpretazione classicista e il cui più approfondito esame ne ha rivelato il grande rilievo storico¹. L'incremento di studi registrato negli ultimi anni² ha, infatti, contribuito a mostrare che i commentatori tardoan-

* Questo saggio è stato presentato durante la Conferenza dell'*International Association for Presocratic Studies* – IAPS (Salonico, 30 giugno-4 luglio 2014). Sono grata ai professori partecipanti, i quali sono intervenuti nella discussione, e in particolare a Lidia Palumbo ed Enrico Nuzzo che hanno letto il testo e fornito numerosi suggerimenti per migliorarlo.

¹ Cfr. Elsner (2004).

² Cfr. Linguiti (2003).

tichi, nonostante non siano storici della filosofia e non si vantino di essere tali, discutono criticamente il passato³. Tali discussioni consentono, inoltre, di presentare il platonismo come un sistema di pensiero unitario in quanto perfetta sintesi di tutta la filosofia antica⁴. Infatti le *auctoritates*, cioè i *παλαιοί* – che nel I sec. a.C. erano, per Antioco di Ascalona⁵, Platone e Aristotele⁶ – diventano, con e da Plotino in poi, anche i Presocratici. Accade non di rado, nei testi dei commentatori, che questi filosofi “antichi” vengano presentati, assieme a Platone, come uomini divini⁷. La ricognizione e la ricostruzione storica, operate dai Neoplatonici, cercano invero di mostrare la continuità del pensiero filosofico antico, un pensiero che sin dall’antichità si è avvicinato alla verità, che in taluni casi l’ha trovata, ma non l’ha espressa con la chiarezza platonica⁸.

Pur dichiarando di rimanere nel solco della tradizione, Plotino è, in un certo qual modo, un innovatore⁹: egli è il primo filosofo a leggere il pensiero presocratico – che, come vedremo, nell’ottica neoplatonica è più corretto definire preplatonico – come fonte del platonismo ed è il primo a rimarcare, con gli strumenti esegetici neoplatonici, la continuità della filosofia greca e del pensiero pagano dalle origini alla tarda antichità. Per fare ciò il fondatore del neoplatonismo non si sofferma a spiegare nel dettaglio tutte le idee dei suoi antichi predecessori, non sottopone le loro teorie soltanto a una critica decostruttiva. Piuttosto egli offre spunti di lettura e interpretazioni originali che giustificano l’uso di uno stesso vocabolario tecnico nel mutato contesto storico e teoretico di una filosofia essenzialmente esegetica¹⁰. Fare esegesi su Platone non vuol dire infatti riassumere il contenuto dei dialoghi: tale attività interpretativa ha un carattere più complesso, perché mira a elaborare una versione coerente e armonica delle dottrine e delle teorie di cui c’è traccia nel *corpus platonicum* e non si limita a usare Platone, ma parte appunto dall’insegnamento degli “antichi”.

Scopo di questo breve saggio non è ovviamente né quello di presentare un lavoro esaustivo sul metodo di utilizzo dei frammenti dei Presocratici da parte dei Neoplatonici, né tantomeno di offrire una carrellata di citazioni, bensì di osservare e mettere in

³ Spiega, con grande acutezza, Vegetti (1990: 307) che Plotino sceglie consapevolmente di non essere originale.

⁴ Per un’introduzione al neoplatonismo cfr. Emilsson (1999) e Chiaradonna (2012). Sul medioplatonismo come *Vorbereitung* al neoplatonismo cfr. Ferrari (2003): già Eudoro e Plutarco sembrano avere una visione unitaria della storia della filosofia in cui Platone emerge tra tutti per chiarezza ed esattezza dottrinale. Cfr. poi Plot. IV 8 [6], 1, 23-26; V 1 [10], 8, 24. Cfr. Mansfeld (1992: 243-316), Donini (1994), Donini (1999), Bonazzi (2000), Bonazzi, Lévy, Steel (2007).

⁵ Cfr. Cic. *fin.* 5, 23. Sul ruolo di Antioco di Ascalona cfr. Donini (1994), Karamanolis (2006: 11-28; 45-80) e Ferrari (2013).

⁶ Sull’invenzione del primato del passato da parte di Antioco cfr. Cambiano (2013: 188-200).

⁷ Cfr. p.e. Plot. III 5 [50], 1, 6; IV 8 [6], 1, 23; Anon. *Proll.* 1, 26; 22, 60; 23, 31. Cfr. anche Fowden (1982) ed Edwards (2000).

⁸ Cfr. Plot. V 1 [10], 8, 10-14 e Anon. *Proll.* 7, 19-42.

⁹ Cfr. Dörrie (1974), Beierwaltes (1991), Chiaradonna (2010).

¹⁰ Sulla forma letteraria che assume la filosofia in epoca tardoantica cfr. Donini (1994) e Romano (1994).

evidenza alcuni degli interessanti aspetti della teoria delle Ipostasi neoplatoniche legati alla speculazione presocratica. La complessità dell'argomento meriterebbe un'indagine più approfondita, e propria di un libro, che manca ancora nel panorama degli studi sul neoplatonismo. Le osservazioni qui contenute sono, quindi, volte a far emergere soltanto alcuni di quei nodi concettuali e di quei motivi esegetici che appaiono fondamentali per la formulazione della teoria dell'Uno e dell'Intelletto, la quale – come si cercherà di argomentare – viene costruita a partire da determinate riflessioni sul pensiero dei Presocratici, che nei fatti sono presentati come dei “Preplatonici”. A tal fine si farà riferimento a Plotino, fondatore del neoplatonismo, a Proclo, esponente di spicco della scuola neoplatonica di Atene e filosofo che ha portato a compimento la metafisica neoplatonica, e ai *Prolegomeni a Platone*, testo anonimo che, prodotto nella scuola neoplatonica di Alessandria nella metà del VI d.C., mostra gli esiti finali della speculazione pagana¹¹.

2. L'Uno e l'Essere tra antichità e tardoantichità

Interessi e opinioni contrastanti ha suscitato, negli studiosi moderni, la questione delle citazioni dei Presocratici in Plotino e nei Neoplatonici. Mentre Kahn ha ipotizzato che i filosofi neoplatonici citassero a memoria più probabilmente da letture mediate¹², Mansfeld ha invece, di recente, osservato che le citazioni dei Presocratici possono lasciar intendere una lettura degli originali¹³. A sostegno di questa ipotesi c'è la testimonianza di Simplicio, la quale, da una parte, mostra che il filosofo neoplatonico possiede e legge il libro di Parmenide, dall'altra invece sottolinea il fatto che, nel VI d.C., è ormai diventato raro trovare esemplari così antichi¹⁴. In questo contesto tardo è quindi possibile che alcuni riferimenti riflettano effettivamente una ricezione mediata da Platone, da Aristotele – i cui testi erano massicciamente commentati – e dalla tradizione dossografica¹⁵. Plausibile è poi anche, e per certi aspetti, l'ipotesi di Rist, condivisa da Atkinson, sul ruolo dei manuali di filosofia che, in un ambiente essenzialmente di scuola, quale era quello della filosofia della tarda antichità, dovevano circolare e che hanno potuto costituire una facile porta d'accesso alla filosofia dei Presocratici¹⁶.

Premessa pertanto la difficoltà nello stabilire, in generale e in tutti i contesti, la fonte diretta della conoscenza che i Neoplatonici avevano dei Presocratici, si procederà introducendo e analizzando alcuni di quei nuclei teorici ai quali Plotino e i Neoplatonici anco-

¹¹ Su questo testo cfr. Motta (2014a).

¹² Cfr. Kahn (1979: 169).

¹³ Cfr. Mansfeld (1999: 22-44).

¹⁴ Cfr. Simp. *in Ph.* IX 144, 25-28.

¹⁵ Cfr. Dixsaut, Brancacci (2002).

¹⁶ Cfr. Rist (1967: 177-178), Atkinson (1983: 186). Sul passaggio alla filosofia delle scuole cfr. Donini (1982: 31-69), Donini (1994), Hadot (1998: 143-149).

rano il loro sistema metafisico. Dalle *Enneadi*, dalla procliana *Teologia Platonica* e dagli anonimi *Prolegomeni a Platone* emerge che l'intera filosofia greca è concepita, nella tarda antichità, come la convergenza di diverse tradizioni teologiche e filosofiche perfettamente armonizzate nella filosofia di Platone¹⁷. Della tradizione teologica fanno parte le dottrine delle antiche teologie caldaica e teurgica¹⁸ e le teorie formulate dalla "scuola" – come si legge nei *Prolegomeni* – poetica di Orfeo, Omero, Museo ed Esiodo¹⁹.

Ἀπόνατο μὲν γὰρ τῆς ποιητικῆς τὸ ὑμῆσαι τὴν τάξιν τῶν ὄντων, ὑπερέβαλεν δ' αὐτὴν τῷ τοῦς μὲν ποιητὰς ἄνευ ἀποδείξεως καὶ ὡς αὐτὸς φησὶν ἄναιμονομένω καὶ ἐνθουσιῶντι στόματι, αὐτὸν δὲ μετὰ ἀποδείξεως ἅπαν εἰρηκέναι²⁰.

Trasse profitto dalla scuola poetica nell'esaltare l'ordine degli esseri, ma la superò per il fatto che i poeti parlano senza dimostrazione e, come egli stesso [*scil.* Platone] dice, «con bocca folle e ispirata» (DK 22 B 92)²¹, lui invece interamente con dimostrazione²².

Nei *Prolegomeni* si legge che Platone trae utilità dall'insegnamento dei poeti divini ed entusiasti, come mostra il riutilizzo del frammento di Eraclito. Con esso l'Efesio descrive la Sibilla che, in preda all'esaltazione estatica, mostra di avere un rapporto diretto con la divinità, il quale rapporto si esprime in una sorta di possessione da parte del dio di cui la profetessa diventa puro strumento comunicativo. La teologia di Platone si colloca, infatti – come scrive Proclo –, al termine di una catena aurea di filosofi divini rivelatori di verità di cui fanno parte anche i poeti-teologi²³. Il loro linguaggio e la loro poesia custodiscono verità essenziali e originarie che gli dèi comunicano direttamente ai poeti²⁴. È per

¹⁷ Cfr. Procl. *in Ti.* III 168, 6-7.

¹⁸ Su questo aspetto cfr. Lewy (1978), Zambon (2002: 251-294), Finamore, Johnston (2010), Seng, Tardieu (2011).

¹⁹ Omero, Esiodo ed Orfeo sono definiti teologi già da Aristotele (*Metaph.* I 983 b 27-30; III 1000 a 9; XII 1071 b 27; XII 1075 b 26-27). Tuttavia i termini del lessico teologico usati da Aristotele non rimandano – come scrive Berti (2005) – a una dottrina scientifica sugli dèi. Per un esame dei rapporti tra mito, rivelazione, teologia ed esegesi cfr. Saffrey (2000: 143-158).

²⁰ Anon. *Proll.* 7, 19-23.

²¹ L'Anonino si riferisce forse a Pl. *Phdr.* 245a 5-8. Sull'uso neoplatonico di questo frammento cfr. Pépin (2000: 1-14, in part. 5 n. 15), Luna, Segonds (2007: 222-223, n. 2) e Motta (2014b).

²² Se non diversamente indicato, tutte le traduzioni dal greco sono mie.

²³ Cfr. Procl. *Theol. Plat.* I 1, 6, 16-7, 8.

²⁴ Proclo descrive Platone come un seguace di Omero. Egli, come il grande poeta cieco, è creatore di miti educativi e tuttavia, a differenza dei poeti, usa il suo genio filosofico per legare la verità con il vincolo dell'evidenza (Procl. *in R.* I 73, 16-30; 158, 16-159.6; 172, 6-12), la quale si raggiunge attraverso la dimostrazione. È chiaro quindi il motivo per il quale nell'evoluzione storica della filosofia presentata nei *Prolegomeni* la scuola poetica ha un posto di notevole rilievo (*contra* D.L. 1.5): Platone è un 'filosofo ispirato', la cui vita è posta sotto la protezione di Apollo e delle Muse e la cui anima è vicina agli dèi – come quella di poeti e teurgi –, ma resta pur sempre discorsiva e legata alla scienza. Sull'ispirazione del poeta che, spoglio di sé, indossa l'identità del dio cfr. Palumbo (2011a).

tal motivo che viene attribuita, nella speculazione filosofico-teologica del neoplatonismo, grande importanza alla poesia omerica: in essa è conservata la verità, espressa però in un linguaggio mitico-simbolico²⁵.

Dal passaggio appena citato e dalla tematizzazione della questione presente nei *Prolegomeni* si ricava che Platone è il più ispirato dei filosofi, perché come i poeti riceve la verità direttamente dal dio, ma è anche il più scientifico dei poeti, perché la esprime attraverso il linguaggio della scienza²⁶. Egli difatti apprende importanti insegnamenti – secondo l’anonimo autore dei *Prolegomeni* – dalle “scuole” di Eraclito, Talete e Anassagora e poi da quelle di Pitagora²⁷ e di Parmenide²⁸. Tuttavia, nonostante ci siano state molte scuole di filosofi prima e dopo Platone, quest’ultimo, poeta e filosofo, le ha superate tutte «in dottrine e pensiero e una volta per tutte in assoluto in tutto»²⁹. In questa ricostruzione storica tardo neoplatonica Platone rappresenta chiaramente il punto di riferimento costante di una tradizione poetica, teologica e filosofica unitaria che in lui confluisce e che – come mostrano le scuole stoica, epicurea, peripatetica e neoaccademica, che a lui succedono – da lui defluisce³⁰.

Presentando in tal modo la filosofia, gli esegeti neoplatonici si pongono in una prospettiva assai diversa da quella di Aristotele: per lo Stagirita l’ultima filosofia è anche il criterio con il quale esaminare e discutere il passato; per l’Anonimo dei *Prolegomeni*, invece, l’inizio, persino quello mitico-simbolico dei poeti, e il passato più vicino al divino filosofo culminano in Platone, che non solo ha raggiunto la verità, ma l’ha anche comunicata adeguatamente. La stessa storia della filosofia sembra voler quasi indicare che, nella tarda antichità, Platone rappresenta l’unità, il principio da cui tutto proviene e a cui tutto torna. Non è un caso che egli sia più volte accostato ad Apollo, la cui etimologia rimanda proprio all’Uno, a ciò che è separato dalla molteplicità³¹. Anche la lettura neoplatonica della storia della filosofia appare quindi influenzata dal sistema metafisico plotiniano che pone al vertice l’Uno, un principio assolutamente semplice, al di sopra di ogni cosa. La “svolta metafisica” della filosofia è possibile proprio grazie alla lettura di Pitagora – considerato da Porfirio e Giamblico l’iniziatore della filosofia – e al *revival* del pitagorismo che conduce a una vera e propria ‘pitagorizzazione’ del platonismo³².

²⁵ Abbate (2001: 71-72).

²⁶ Cfr. Anon. *Proll.* 8, 15-17 e Motta (2014a: 30-34; 72-76).

²⁷ Cfr. O’Meara (1989).

²⁸ Sulla relazione tra Parmenide, Platone e i Neoplatonici cfr. l’ottimo studio di Abbate (2010).

²⁹ Anon. *Proll.* 7, 4-5.

³⁰ Cfr. Anon. *Proll.* 7, 1-8, 31 e Plot. V 1 [10], 9, 10-14.

³¹ Nel *Commento al Cratilo* Proclo, intendendo il teonimo Ἀπόλλων come «causa di unione» (τῆς ἐνώσεως αἴτιος), individua nel dio che porta tale nome colui che è unificatore della molteplicità (Procl. in *Cra.* CLXXIV 96, 26-CLXXVI 102, 9). Invece, l’Anonimo dei *Prolegomeni* (1, 52-53) esamina il prefisso *alpha* come privativo (α-πολλά = ἔν) e non in riferimento a ὅμοῦ («insieme»). Sul prefisso privativo *alpha* cfr. anche Dav. (El.) in *Cat.* 236, 6. Riflessioni sull’importanza del linguaggio nel neoplatonismo sono in Abbate (2001: 108-114).

³² Cfr. Wallis (1995: 48); Bonazzi (2000); D’Ancona (2005: 9-38).

L'innovazione fondamentale del neoplatonismo è infatti la teorizzazione di un Principio Primo che trascende l'Essere³³. Come afferma Plotino, l'Uno, principio di ogni cosa, deve essere semplice, poiché la dualità comporta la molteplicità³⁴. L'Uno, principio di unità, ha la sua origine nell'uno pitagorico che è negazione della pluralità³⁵, come mostrano anche le teorie di Speusippo e Senocrate³⁶. Del resto, per i Pitagorici, secondo la testimonianza aristotelica, l'uno non è il primo di una serie di numeri, o esso stesso un numero, bensì il principio e l'origine di tutti i numeri. «Il numero procede dall'uno»³⁷ e, come dice Giamblico³⁸, il pitagorico Filolao concepì l'uno come il principio primo di tutte le cose.

L'etimologia plotiniana del nome «Apollo» (ἀπόφασις τῶν πολλῶν), che porta all'identificazione dell'uno pitagorico con il dio³⁹, consente un'ulteriore riflessione sulla relazione tra le diverse tradizioni che i Neoplatonici accolgono nella teorizzazione dell'Uno. I Pitagorici assegnano ai numeri nomi divini: la Monade è Apollo⁴⁰ a causa della negazione della pluralità e in virtù della sua unità e semplicità. Nella mitologia greca e nella tradizione pitagorica la figura di Apollo, il dio Sole, ha un ruolo centrale⁴¹, così come l'accostamento dell'Uno al fuoco dell'universo⁴². Nel neoplatonismo l'Uno è luce, ma anche fonte di luce e vita intelligibile⁴³. La stessa ben nota 'metafisica della luce'⁴⁴, fondata sull'analisi fra l'idea del Bene e il sole, che Platone espone nel VI libro della *Repubblica* (509 b), è costruita attraverso la rielaborazione neoplatonica di concetti presocratici e platonici. Nella *Dissertazione XI del Commento alla Repubblica* Proclo scrive:

Δείκνυται δὲ καὶ τοῦ ὄντος ἐπέκεινα ὄν. Εἰ γὰρ τὸ μὲν ὄν ἀληθῶς ὄν ἐστίν, τὸ δὲ ἀγαθὸν τὴν ἀλήθειαν ὑπέστησεν τοῦ ὄντος οὖσαν κρείσσονα, καθάπερ τοῦ ὀρατοῦ διὰ τὸ φῶς αὐτὸ σεμνότερον τὸ φῶς, κρείσσον τὸ ἀγαθὸν τοῦ ὄντος⁴⁵.

³³ Cfr. Procl. *Theol. Plat.* II 4, 31, 1-37, 3.

³⁴ Cfr. Plot. I 7 [54], 1, 18-20; V 3 [49], 15, 8-9; V 6 [24], 6, 30; VI 7 [38], 42, 8-15. Lo stesso nome "uno" indica ἄρως πρὸς τὰ πολλά. Sulla metafisica neoplatonica definibile come "henologia" cfr. Trouillard (1960).

³⁵ Cfr. Plot. V 1 [10], 9; V 5 [32], 6, 26-28.

³⁶ Cfr. O'Meara (2010: 55-64). Sul pitagorismo dei filosofi dell'Academia platonica cfr. Centrone (1996).

³⁷ Arist. *Metaph.* I 968 a 20-21. Su Pitagora e la sua influenza nella storia della filosofia cfr. Riedweg (2002: 185-200).

³⁸ Cfr. Iambl. *in Nic.* 77, 8 = Philol. DK 44 B 8. Cfr. Huffman (1993: 345-346).

³⁹ Cfr. Plot. V 5 [32], 6, 26-37. Per le etimologie di Apollo cfr. anche Plu. *Is. et Os.* 381 f 2-3; *E ap. Delph.* 20, 393 c 1-5; Herm. *in Phdr.* 89.33; Macr. *Sat.* I 17, 7-8.

⁴⁰ Cfr. Plu. *Is. et Os.* 354 f 2-3.

⁴¹ Cfr. Iambl. *VP* 91; 135; 140.

⁴² Cfr. Plot. V 1 [10], 3, 10-12; 6, 29-39; V 3 [49], 7, 21-25; V 4 [7], 2, 26-33.

⁴³ Cfr. Plot. V 1 [10], 7, 1-4; VI 7 [38], 16, 24-31.

⁴⁴ Cfr. Beierwaltes (1961).

⁴⁵ Procl. *in R.* I 277, 23-27. Ai motivi dell'identificazione fra l'Uno e il Bene Proclo dedica anche i teoremi 7-13 degli *Elementi di Teologia*. Sulla questione cfr. Abbate (2004: XXXIII-XXXIV).

[Socrate] inoltre mostra che [il Bene] è al di là anche dell'Essere. Se infatti l'Essere è veramente Essere, e se d'altro canto il Bene ha fatto sussistere la Verità che è superiore all'Essere, allo stesso modo in cui la luce è più veneranda di ciò che è visibile proprio grazie alla luce stessa, il Bene è superiore all'Essere⁴⁶.

La luce che procede dal Bene è chiamata da Platone verità⁴⁷ ed è, per Proclo, chiaramente superiore all'Essere. L'essere per Parmenide è, invece, di per se stesso vero e di per se stesso verità, e la verità, al contrario di ciò che afferma Proclo, per il filosofo presocratico, è un aspetto intrinseco all'identità di essere e pensiero. Pertanto i Neoplatonici seguono Platone quando affermano che la verità è garantita dal Bene, dall'Uno-Bene, poiché il Bene va considerato – si legge nel passo che segue – come ciò che fornisce l'essere e l'essenza agli intelligibili:

Καὶ γὰρ τὸ ὁρατὸν πᾶν ἡλιοειδὲς ἀποτελεῖ τὸ φῶς τὸ ἀφ' ἡλίου προβαλλόμενον, καὶ τὸ νοητὸν ἀγαθοειδὲς ἀπεργάζεται καὶ θεῖον ἢ τοῦ φωτὸς ἐκείνου μετουσία. Καὶ ὁ νοῦς ἄρα θεὸς διὰ τὸ φῶς τὸ νοερόν, καὶ τὸ νοητὸν τὸ καὶ αὐτοῦ τοῦ νοῦ πρᾶσιβύτερον διὰ τὸ φῶς τὸ νοητόν [...]⁴⁸.

Ed infatti tutto ciò che è visibile è la luce che promana dal sole a farlo diventare «simile al sole», e a rendere l'intelligibile «simile al bene» e divino è la partecipazione alla luce del Bene. E l'Intelletto pertanto è divinità in virtù della luce intellettuale, e l'intelligibile che è più importante dell'Intelletto [è divinità] in virtù della luce intelligibile [...]⁴⁹.

Ma i Neoplatonici seguono anche la riflessione di Parmenide intorno all'essere e in particolare fanno della proclamata identità di essere e pensiero il motivo per cui l'Essere/Intelletto debba essere considerato una realtà caratterizzata dall'uni-molteplicità. È questa una delle sostanziali e più evidenti correzioni neoplatoniche alla dottrina ontologica parmenidea⁵⁰. Come Platone⁵¹ anche i Neoplatonici evidenziano il carattere di immutabilità dell'essere parmenideo, ma non quello della sua assoluta unità. Gli attributi e i caratteri che nei versi parmenidei sono conferiti all'essere vengono dunque trasferiti all'Uno, perché l'Essere, in cui trovano posto le forme intelligibili, ha una componente di molteplicità che non consente la sua identificazione con il Principio Primo⁵².

⁴⁶ Trad. Abbate (2004).

⁴⁷ Cfr. Procl. *Theol. Plat.* I 21, 100, 13-15; in *R.* I 279, 26-29.

⁴⁸ Procl. *Theol. Plat.* II 4, 33, 12-17.

⁴⁹ Trad. Abbate (2005).

⁵⁰ Cfr. Steel (1992).

⁵¹ Sul cosmo intelligibile platonico inteso come uni-molteplicità cfr. Abbate (2010: 79-103).

⁵² L'Intelletto è ἔν πολλὰ: cfr. Plot. V, I [10], 8.26; V, 3 [49], 15.11. Cfr. anche Chiaradonna (2009: 49-79).

Καὶ ἄλλως δ' ἔστιν δεῖξαι ὅτι οὐκ ἔστιν πρῶτον αἴτιον ὁ νοῦς· εἰ γὰρ ἦν, ἐπειδὴ πολλά ἐστὶν εἶδη, πολλοὶ ἔσονται νοῖ· εἰ δὲ τοῦτο, πλῆθος ἔσται ἡ ἀρχή, ὅπερ ἄτοπον, δεῖ γὰρ τὴν ἀρχὴν ἀπὸ ἐνὸς ἄρξασθαι⁵³.

È inoltre possibile anche dimostrare che l'Intelletto non è Causa Prima: se infatti lo fosse, poiché le Idee sono molte, molti sarebbero gli Intelletti; e se fosse così, il principio sarebbe pluralità, cosa che è assurda, poiché è necessario che il principio tragga origine dall'Uno.

Ciò che sussiste ad opera del Bene non può coincidere con il Principio Primo o con la Causa Prima. Inoltre, l'Uno-Bene, presentato come il fondamento originario dell'unità dell'essere, non può quindi identificarsi con l'Intelletto⁵⁴. L'Essere richiede un fondamento che lo renda in qualche modo unitario nella sua costitutiva molteplicità e differenza. Tale fondamento è l'Uno-Bene da cui deriva la verità che fonda l'identità di essere e pensiero⁵⁵.

3. Una nuova immagine di Platone e dei Presocratici

Come ha sottolineato Dodds, la distinzione plotiniana tra Uno ed Essere nasce dall'esegesi metafisica del *Parmenide* e della *Repubblica*⁵⁶, ma la lettura di Platone non pare essere l'unica fonte. Innanzitutto è stato dimostrato che l'interpretazione teologica di Plotino ha i suoi precedenti storici in Moderato di Gades, Clemente Alessandrino, Alcino e nei testi gnostici platonizzanti⁵⁷. Tuttavia ciò che appare interessante è il fatto che Plotino menziona esplicitamente l'uno presocratico di Parmenide – che però si fa cogliere in una molteplicità di aspetti⁵⁸ –, quello di Anassagora, di Eraclito e di Empedocle⁵⁹, e poi di Pitagora e Ferecide⁶⁰. Plotino, che sembra leggere e interpretare gli antichi attraverso alcuni originali, osserva criticamente che Platone, nel *Parmenide* (137 c-142 a; 144 e 5; 155 e 5), è più preciso (ἀκριβέστερος) di Parmenide (DK 28 B 3; B 8, 26; B 8, 43; B 8, 6), in quanto differenzia tra loro il primo Uno, il secondo Uno (l'Uno-molti) e il terzo Uno

⁵³ Anon. *Procl.* 9, 37-41.

⁵⁴ Cfr. *Procl. Theol. Plat.* II 4, 31, 25-26. Cfr. anche D'Ancona (1992).

⁵⁵ Sul Principio Primo al di là della stessa verità cfr. *Procl. in R.* I 280, 24 ss.; 277, 14 ss.

⁵⁶ Cfr. Dodds (1928: 129-142). Sull'esegesi metafisica del *Parmenide*, tratto caratteristico del pensiero plotiniano e del platonismo successivo, cfr. Schwyzer (1944), Steel (2002), Van Campe (2009). Sul ruolo della *Repubblica* cfr. Abbate (2000).

⁵⁷ Cfr. Turner (2006).

⁵⁸ Cfr. *Plot.* V 1 [10], 8, 22-23; VI 6 [34], 18, 42-43.

⁵⁹ Cfr. *Plot.* V 1 [10], 9, 1-7.

⁶⁰ Cfr. *Plot.* V 1 [10], 9, 27-32.

(l'Uno e i molti)⁶¹. L'Anonimo dei *Prolegomeni*, molti secoli dopo, si colloca sulla stessa scia esegetica del fondatore del neoplatonismo scrivendo:

Δεῖ γὰρ εἰδέναι ὅτι εἰ καὶ ἔλεγον εἶναι τὰ συναίτια, οὗτος δὲ διέκρινεν αὐτὰ ἀπ' ἀλλήλων καὶ εἶπεν ποῖά εἰσιν τὰ αἷτια, ὅτι παραδειγματικὸν ποιητικὸν τελικόν. Εἰ δὲ καὶ Ἀναξαγόρας ὥσπερ ἐκ βαθέος κάρου ὄνειρώττων λέγει ποιητικὸν εἶναι αἷτιον τὸν νοῦν, ὅμως οὐκ ἐχρήτη αὐτῷ ἐν τῇ γενέσει καὶ φθορᾷ, ἀλλ' ἠτιᾶτο δίνας ἀέρων καὶ ἀνέμους, μηδαμοῦ τὸν νοῦν αἰτιώμενος⁶².

Bisogna infatti sapere che se anche quelli [*scil. gli Ionici*] affermavano che esistono delle concause, questi [*scil. Platone*] invece le distingueva le une dalle altre e diceva quali sono le cause, cioè esemplare, efficiente, finale⁶³. Se è vero che anche Anassagora (DK 59 B 12), come se stesse facendo un sogno profondo, dice che l'Intelletto è causa efficiente, tuttavia non si servì di esso per [spiegare i fenomeni di] nascita e distruzione, ma considerava come cause i moti circolari, l'aria e i venti, giammai ponendo come causa l'Intelletto⁶⁴.

Chiarezza, precisione e scientificità caratterizzano, quindi, l'insegnamento di Platone e sono questi stessi termini a marcare la sua superiorità nel confronto con i suoi predecessori. Il pensiero di Platone non è pertanto assimilabile a quello di quei filosofi che, vissuti prima di lui, come Anassagora, hanno ricondotto lo studio della natura a quello della materia⁶⁵ e non hanno rivolto la giusta attenzione alle vere cause del mondo fisico⁶⁶. Ciò, però, non vuol dire che i Presocratici fossero nell'errore. L'Anonimo, sottolineando che Platone distingueva (διέκρινεν) cause da concause, e Plotino, dicendo che Platone distingue (διαρεῖ) ciò che Parmenide non ha distinto, insistono sul fatto che Platone ha precisato alcune fondamentali intuizioni presocratiche:

Ὅρθῶς ἄρα τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶ τε καὶ εἶναι [...]⁶⁷.

⁶¹ Cfr. Plot. V 1 [10], 8, 22-23.

⁶² Anon. *Proll.* 8, 3-10.

⁶³ Per la teoria delle cause nel neoplatonismo cfr. Anon. *Proll.* 17, 40-48 e Motta (2014a: 76-81).

⁶⁴ Cfr. anche Pl. *Phd.* 97 b 8-99 c 7 e DK 59 B 12. La critica di Platone ad Anassagora non è di non aver trovato – come gli altri fisici – cause sufficienti per spiegare la comparsa di determinate forme, ma di aver ignorato la funzione causale, in particolare quella di causa finale, dell'Intelletto. Cfr. Dam. in *Phd.* I §412, 1-6; Simp. in *Ph.* 3, 16-19; 10, 32-11, 3.

⁶⁵ Cfr. Procl. in *Ti.* I 2, 9-15.

⁶⁶ Lo studio della natura – come emerge anche dal *Commento al Timeo* di Proclo (in *Ti.* I 2, 1-9.) – riguarda l'indagine sulle cause materiale, formale (e strumentale, in *Ti.* I 357, 12-15) e sulle cause vere e proprie, cioè quella efficiente, esemplare e finale.

⁶⁷ Plot. V 9 [5], 5, 29-32.

Dunque correttamente [dice che] «lo stesso è pensare ed essere» (DK 28 B 3)⁶⁸.

Ogni precisazione appare così il riconoscimento di un *background* teoretico che Platone recepisce e supera: infatti Plotino scrive che le discussioni che si tengono nella sua scuola non riguardano temi nuovi, ma questioni ben più antiche espresse tempi addietro non esplicitamente (μη ἀναπεπταμένως)⁶⁹. Tra queste discussioni c'è quella fondamentale sulla natura dell'Essere che consente di collocare il Principio Primo in una dimensione meta-ontologica e meta-noetica. Così l'Anonimo dei *Prolegomeni* descrive il rapporto tra Platone e Parmenide:

Τὴν Παρμενίδου δ' ὑπερῆρεν φιλοσοφίαν τῶ ἐκείνων μὲν λέγειν ἀρχὴν εἶναι τῶν ὄντων τὸ ὄν, τοῦτον δὲ δεῖξαι ὡς οὐκ ἔστιν τοῦτο, ἀλλὰ πρὸ τούτου ἐστὶ τὸ ἔν. Εἰ γὰρ τὸ ὄν ἦν, πάντα ἔμελλε τοῦ ὄντος ἐφίεσθαι, πάντα γὰρ ἥρτηνται τῆς οἰκειίας ἀρχῆς· νυνὶ δὲ ὀρωμέν τινας τοῦ εἶναι καταφρονοῦντας διὰ μείζον ἀγαθόν. Οὐκ ἄρα τὸ ὄν ἐστὶν ἡ μία τῶν πάντων ἀρχή, ἀλλὰ τὸ ἔν, ὅπερ τοῦ ὄντος ἐπαναβέβηκεν⁷⁰.

Poi andò oltre la filosofia di Parmenide perché, mentre quello afferma che l'Essere è il principio di tutti gli esseri (DK 28 B 7-8)⁷¹, questi [*scil.* Platone] invece ha dimostrato che non è questo [il Principio Primo], ma al di là di questo c'è l'Uno. Se infatti l'Essere fosse [il Principio], ogni cosa dovrebbe tendere all'Essere⁷², poiché ogni cosa dipende dal proprio principio: orbene vediamo che ci sono alcuni che sottovalutano l'Essere per un Bene maggiore⁷³. Dunque l'Essere non è l'unico principio di ogni cosa, ma [lo è] l'Uno, che trascende l'Essere⁷⁴.

Platone è colui che perfeziona la dottrina ontologica parmenidea, in base alla quale l'Essere è il principio di tutte le cose, introducendo la nozione dell'Uno al di sopra dell'Essere. È l'Uno il Principio Primo che già Eraclito aveva – secondo Plotino – definito eterno e intelligibile (DK 22 A 1) e che, come la φιλία di Empedocle, unisce (DK 31 B 17, 6-7; B 26, 5-6). Inoltre, come il νοῦς di Anassagora, l'Uno è puro e non mescolato (DK 59 B 12). L'Intelletto, invece, è tutte le cose insieme/ὅμοῦ πάντα (DK 59 A 1; A 42; A 45; A 52; A 60), il massimo grado di unificazione della molteplicità, e non tutto insieme/ὅμοῦ

⁶⁸ Su questo frammento cfr. Casertano (1989: 16-17; 102-108).

⁶⁹ Cfr. Plot. V 1 [10], 8, 1-27. Qui Plotino parla della teoria delle tre Ipostasi che ricava anche dalla II *Epistola* platonica, considerata autentica dai Neoplatonici.

⁷⁰ Anon. *Proll.* 8, 24-31.

⁷¹ Cfr. la critica in Pl. *Sph.* 243 b 3-250 d 4, Palumbo (1994: 139-187) e *Prm.* 141 e 7-142 a 1.

⁷² Sulle differenze tra i primi due Principi cfr. Plot. V 3 [49], 10; V 5 [32], 13; in part. VI 7 [38], 20, 16-18.

⁷³ La stessa espressione ricorre in El. in *Porph.* 1, 8-9. Cfr. anche Procl. *Theol. Plat.* I 25, 111, 19-21; in *Alc.* 144, 4-5; 337, 12-13; in *R.* II 89, 27-28; 90, 25-26; Dam. in *Phd.* I §475, 1-3; II §91; Olymp. in *Alc.* 117, 13-15.

⁷⁴ Sulla trascendenza del Primo Principio cfr. Abbate (2008: 88-91). Cfr. anche Plot. V 6 [24], 6.

πᾶν (DK 28 B 8, 5)⁷⁵. Infatti – scrive Michele Abbate – «l’espressione ὁμοῦ πᾶν rispetto a ὁμοῦ πάντα implica (...) la nozione di un tutto non necessariamente ed intrinsecamente costituito di parti, come invece l’uso del neutro plurale nell’espressione ὁμοῦ πάντα suggerisce immediatamente»⁷⁶. Il ricorso al filosofo di Clazomene, nonostante – come si legge in Plotino – le sue intuizioni siano ‘viziate’ dall’antichità del periodo in cui visse, sottolinea il modo in cui i Neoplatonici interpretano il pensiero dei cosiddetti filosofi pluralisti e di quelli monisti: l’Intelletto nel neoplatonismo non è unità originaria e non è pluralità, ma unità nella pluralità e la critica neoplatonica al monismo parmenideo mira appunto a dimostrarlo.

Ἀναξαγόρας δὲ νοῦν καθαρὸν καὶ ἀμιγῆ λέγων ἀπλοῦν καὶ αὐτὸς τίθεται τὸ πρῶτον καὶ χωριστὸν τὸ ἔν, τὸ δ’ ἀκριβὲς δι’ ἀρχαιότητα παρήκε. Καὶ Ἡράκλειτος δὲ τὸ ἔν οἶδεν αἰδίων καὶ νοητόν· τὰ γὰρ σώματα γίνεταί ἀεὶ καὶ ῥέοντα. Τῷ δὲ Ἐμπεδοκλεῖ τὸ νεῖκος μὲν διαιρεῖ, ἡ δὲ φιλία τὸ ἔν [...]

Anche Anassagora, affermando che l’Intelletto puro e non mescolato (DK 59 B 12) è semplice, pone l’esistenza di un Uno primo e separato; ma a lui, a causa dell’antichità, fa difetto l’esattezza. Pure Eraclito sapeva che l’Uno è eterno e intelligibile: infatti i corpi di continuo nascono e divengono. Per Empedocle poi la Contesa divide, mentre l’Amicizia è l’Uno [...].

Plotino interpreta Anassagora, Eraclito ed Empedocle, in un certo qual modo, come dei monisti nel senso che essi si sono avvicinati più di Parmenide al vero concetto dell’Uno trascendente e semplice⁷⁸.

Il superamento del monismo ontologico di Parmenide sembra, però, voler dire tutt’altro rispetto a ciò che i Neoplatonici volevano rimarcare: il pensiero di Parmenide, come quello degli altri Presocratici, non è integrabile nel platonismo a meno di trasformazioni e interpretazioni radicali. L’armonizzazione, infatti, implica alcune forzature necessarie all’assimilazione e all’incorporazione in un diverso contesto teoretico della terminologia e dei testi degli antichi predecessori. In effetti i termini con cui Plotino si riferisce ad Anassagora rimandano all’interpretazione aristotelica della teoria dell’Intelletto del filosofo di Clazomene, Intelletto che lo Stagirita chiama “uno” per sottolinearne la natura unica⁷⁹. L’uso che i Neoplatonici fanno dei Presocratici non dimostra, dunque, la continuità e l’unità della tradizione teoretica classica, ma l’influenza di diverse tradizioni sulla

⁷⁵ Cfr. Beierwaltes (1992) e Stamatellos (2007: 59-88).

⁷⁶ Abbate (2010: 127-128, n. 24). La questione è esaminata anche da Chiaradonna (2009: 55-57).

⁷⁷ Cfr. Plot. V 1 [10], 9,1-7.

⁷⁸ Sull’uso di Parmenide in Plotino e in Proclo cfr. Guérard (1987). Sul monismo parmenideo cfr. Bonelli (2010: 34-38) e la bibliografia ivi citata.

⁷⁹ Cfr. Arist. *Metaph.* I 989 b 14-21 e *de An.* I 2, 405 a 14 ss. Cfr. anche Giardina (2011).

nascita di una nuova filosofia, una filosofia essenzialmente esegetica, divoratrice di testi antichi e alla continua ricerca dell'unità, e i cui esisti metafisici sono legati a una originale interpretazione di Platone, armonizzato con Aristotele⁸⁰, e di quei poeti e filosofi considerati i suoi antecedenti storici.

⁸⁰ Cfr. Karamanolis (2006: 36-43; 216-330).

BIGLIOGRAFIA

- AA.VV., 1974, *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente*, Roma.
- ABBATE, M., 2000, "Il Bene nell'interpretazione di Plotino e di Proclo", in: Vegetti (2000), pp. 625-678.
- ABBATE, M., 2001, *Dall'etimologia alla teologia: Proclo interprete del Cratilo*, Casale Monferrato.
- ABBATE, M., 2004, Proclo, *Commento alla 'Repubblica' di Platone*, Milano.
- ABBATE, M., 2005, Proclo, *'Teologia Platonica'*, Milano.
- ABBATE, M., 2008, *Il divino tra unità e molteplicità: saggio sulla 'Teologia Platonica' di Proclo*, Alessandria.
- ABBATE, M., 2010, *Parmenide e i neoplatonici. Dall'Essere all'Uno e al di là dell'Uno*, Alessandria.
- ATKINSON, M., 1983, *Plotinus: Ennead V.1. On the Three Hypostases*, Oxford.
- AUBENQUE, P. (dir.), 1987, *Études sur Parménide*, Paris.
- BEIERWALTES, W., 1961, „Die Metaphysik des Lichtes in der Philosophie Plotins“, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 15, pp. 334-362.
- BEIERWALTES, W., 1991, *Il paradigma neoplatonico nell'interpretazione di Platone*, Napoli.
- BEIERWALTES, W., 1992, *Pensare l'Uno. Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi*, trad. M.L. Gatti, Milano.
- BERTI, E., 2005, "Il dio di Aristotele", *Humanitas* 60, pp. 732-750.
- BONAZZI, M., 2000, "Plotino e la tradizione pitagorica", *Acme* 53, pp. 39-73.
- BONAZZI M., LÉVY, C., STEEL, C. (eds.), 2007, *A Platonic Pythagoras: Platonism and Pythagoreanism in the Imperial Age*, Turnhout.
- BONELLI M., LONGO, A. (dir.), 2010, « *Quid est veritas?* » *Hommage à Jonathan Barnes*, Napoli.
- BONELLI, M., 2010, "L'origine eleatica della scienza degli esseri", in: Bonelli, Longo (2010), pp. 15-38.
- BOS E.P., MEIJER, P.A. (eds.), 1992, *On Proclus and his Influence in Medieval Philosophy*, Leiden and New York and Köln,
- CAMBIANO, G., CANFORA, L., LANZA, D. (cur.), 1994, *Lo spazio letterario della Grecia antica*, vol. I: *La produzione e la circolazione del testo*, t. III, *I Greci e Roma*, Roma.
- CAMBIANO, G., 2013, *I filosofi in Grecia e a Roma. Quando pensare era un modo di vivere*, Bologna.
- CASANOVA, A. (cur.), 2013, *Figure d'Atene nelle opere di Plutarco*, Firenze.
- CASERTANO, G., 1989, *Parmenide il metodo la scienza l'esperienza*, Napoli.
- CASERTANO, G. (cur.), 2011, *Il Fedro di Platone: struttura e problematiche*, Napoli.
- CENTRONE, B., 1996, *Introduzione ai Pitagorici*, Roma e Bari.
- CHIARADONNA, R., 2009, *Plotino*, Roma.
- CHIARADONNA, R., 2010, "Esegesi e sistema in Plotino", in: Neschke-Hentschke (2010), pp. 101-117.
- CHIARADONNA, R., 2012, *Filosofia tardoantica*, Roma.
- D'ANCONA, C., 1992, "Amorphon kai aneideon. Causalité des formes et causalité de l'Un chez Plotin", *Revue de Philosophie Ancienne* 10, pp. 71-113.
- D'ANCONA, C., 2005, "Il neoplatonismo alessandrino: alcune linee della ricerca contemporanea", *Adamantius* 11, pp. 9-38.
- DI PASQUALE BARBANTI M., ROMANO F. (cur.), 2002, *Il Parmenide di Platone e la sua tradizione. Atti del III Colloquio Internazionale del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo*, Catania.
- DIXSAUT, M. – BRANCACCI, A., 2002, *Platon, source de présocratiques : exploration*, Paris.
- DODDS, E.R., 1928, "The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic One", *Classical Quarterly* 22,

- pp. 129-142.
- DONINI, P.L., 1982, *Le scuole, l'anima, l'impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino*, Torino.
- DONINI, P.L., 1994, "Testi e commenti, manuali e insegnamento: la forma sistematica e i metodi della filosofia in età postellenistica", in: Haase (1994), pp. 5027-5100.
- DONINI, P.L., 1999, "Platone e Aristotele nella tradizione pitagorica secondo Plutarco", in: Pérez Jiménez, Garzia Lopez, Aguilar (1999), pp. 9-24.
- DÖRRIE, H., 1974, "Plotino: tradizionalista o innovatore?", in: AA.VV. (1974), pp. 195-201.
- EDWARDS, M., 2000, *Neoplatonic saints: the lives of Plotinus and Proclus by their students*, Liverpool.
- ELSNER, J., 2004, "Late Antique Art: The Problem of Concept and Cumulative Aesthetic", in: Swain, Edwards (2004), pp. 271-308.
- EMILSSON, E.K., 1999, "Neo-Platonism", in: Furley (1999), pp. 356-387.
- FERRARI, F., 2003, "Verso la costruzione del sistema: il medioplatonismo", *Paradigmi* 21, pp. 343-354.
- FERRARI, F., 2013, "Filone, Antioco e l'unità della tradizione platonica nella testimonianza di Plutarco", in: Casanova (2013), pp. 219-231.
- FINAMORE, J.F., JOHNSTON, S.I., 2010, "The 'Caldæan Oracle'", in: Gerson (2010), pp. 161-173.
- FOWDEN, G., 1982, "The Pagan Holy Man in the Late Antique Society", *Journal of Hellenic Studies* 102, pp. 33-59.
- FURLEY, D. (ed.), 1999, *Routledge History of Philosophy*, vol. II: *From Aristotle to Augustine*, London and New York.
- GERSON L. (ed.), 2010, *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, vol. I-II, Cambridge.
- GIARDINA, G.R., 2011, "L'Anassagora di Aristotele fra *Fisica* e *Metafisica*", in: Palumbo (2011b), pp. 759-777.
- GUÉRARD, C., 1987, "Parménide d'Élée chez les Néoplatoniciens", in: Aubenque (1987), pp. 294-313.
- HAASE, W. (hrsg.), 1994, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II 36.7, Berlin and New York.
- HADOT, P., 1998, *Che cos'è la filosofia antica?*, trad. E. Giovanelli, Torino.
- HUFFMAN, C.A., 1993, *Philolaus of Croton: Pythagorean and Presocratic*, Cambridge.
- KAHN, C.H., 1979, *The Art and the Thought of Heraclitus*, Cambridge.
- KARAMANOLIS, G., 2006, *Plato and Aristotle in agreement? Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry*, Oxford.
- LEWY, Y., 1978, *Chaldean Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, Paris.
- LINGUITI, A., 2003, "Gli studi neoplatonici nel '900: caratteri generali, tendenze attuali", *Paradigmi* 62, pp. 355-366.
- LONG, A.A. (ed.), 1999, *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge.
- LONGO, A. (dir.), 2009, *Syrianus et la Métaphysique de l'Antiquité Tardive*, Napoli.
- LUNA, C., SEGONDS, A.-PH. (éds), 2007, Proclus, *Commentaire sur le 'Parménide' de Platon*, 1, 2: Livre I, Paris.
- MANSFELD, J., 1992, *Heresiography in Context: Hyppolitus' Elenchos as a Source for Greek Philosophy*, Leiden.
- MANSFELD, J., 1999, *Sources*, in: Long (1999), pp. 22-44.
- MOTTA, A. (cur.), 2014a, Anonimo, *Prolegomeni alla filosofia di Platone*, Roma.
- MOTTA, A., 2014b, "La Sibilla di Eraclito e l'ispirazione del filosofo: i neo-contesti citatori del frammento DK 22 B 92", in: Pozzoni (2014), pp. 209-233.
- NESCHKE-HENTSCHEKE, A. (hrsg.), 2010, *Argumenta in dialogos Platonis, Teil 1: Platoninterpretation und ihre Hermeneutik von der Antike bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts. Akten des internationalen Symposiums von 27-29 April 2006 im Istituto Svizzero di Roma*, Basel.
- O'MEARA, D.J., 1989, *Pythagoras revived. Mathematics and philosophy in late Antiquity*, Oxford.

- O'MEARA, D.J., 2010, *Plotino. Introduzione alle Enneadi*, trad. S. Mattei, Bari.
- PALUMBO, L., 1994, *Il non essere e l'apparenza. Sul Sofista di Platone*, Napoli.
- PALUMBO, L., 2011a, "Mimesis ed *enthousiasmos* in Platone. Appunti sul *Fedro*", in: Casertano (2011), pp. 157-172.
- PALUMBO, L. (cur.), 2011b, *Λόγος διδόναι. La filosofia come esercizio del render ragione*, Napoli.
- PÉPIN, J., 2000, "Les modes de l'enseignement théologique dans la Théologie platonicienne", in: Segonds, Steel (2000), pp. 1-14.
- PÉREZ JIMÉNEZ, A., GARZIA LOPEZ, J., AGUILAR, R. (eds.), 1999, *Plutarco, Platón y Aristóteles. Actas del V Congreso internacional de la I. P. S., Madrid-Cuenca, 4-7 de mayo de 1999*, Madrid.
- POZZONI, I. (cur.), 2014, *L'oscurità di Eraclito d'Efeso. Frammenti e «leggenda»*, Villasanta.
- RIEDWEG, C., 2002, *Pitagora. Vita, dottrina e influenza*, Milano.
- RIST, J.M., 1967, *Plotinus: The Road to Reality*, Cambridge.
- ROMANO, R., 1994, "La scuola filosofica e il commentario", in: Cambiano, Canfora, Lanza (1994), pp. 587-611.
- SAFFREY, H.D., 2000, *Le néoplatonisme après Plotin*, vol. II, Paris.
- SCHWYZER, H.-R., 1944, „Die zwiefache Sicht in der Philosophie Plotins“, *Museum Helveticum* 1, pp. 87-99.
- SEGONDS, A.-PH., STEEL, C. (éds), 2000, *Proclus et la « Théologie platonicienne »*, Leuven et Paris.
- SENG, H., TARDIEU, M., 2011, *Die Chaldaeischen Orakel. Kontext – Interpretation – Rezeption*, Heidelberg.
- STAMATELLOS, G., 2007, *Plotinus and the Presocratics. A Philosophical Study of Presocratic Influences in Plotinus' Enneads*, Albany.
- STEEL, C., 1992, "Le Sophiste comme texte théologique dans l'interprétation de Proclus", in: Bos, Meijer (1992), pp. 51-64.
- STEEL, C., 2002, "Une histoire de l'interprétation du *Parménide* dans l'antiquité", in: Di Pasquale Barbanti, Romano (2002), pp. 11-40.
- SWAIN, S., EDWARDS M. (eds.), 2004, *Approaching Late Antiquity*, Oxford.
- TROUILLARD, J., 1960, "Un et Etre", *Les Etudes philosophiques* 15, pp. 185-196.
- TURNER, J.D., 2006, "The Gnostic Sethians and Middle Platonism: Interpretations of the *Timaeus* and *Parmenides*", *Vigiliae Christianae* 60, pp. 9-64.
- VAN CAMPE, L., 2009, "Syrianus and Proclus on the attributes of the One in Plato's *Parmenides*", in: Longo (2009), pp. 247-280.
- VEGETTI, M., 1990², *L'etica degli antichi*, Roma e Bari.
- VEGETTI M. (cur.), 2000, *Platone. 'La Repubblica'*, vol. V, Napoli.
- WALLIS, R.T., 1995, *Neoplatonism*, London.
- ZAMBON, M., 2002, *Porphyre et le Moyen Platonisme*, Paris.

One of the aims of the Neoplatonists is to demonstrate that ancient Presocratic thought is, in fact, a Preplatonic thought. According to the Neoplatonists, Presocratics, who were not far from the truth, employed an inaccurate and ambiguous language, whereas Plato spoke about the truth in a more appropriate and clear way. That is why the Presocrat-

ics are not necessarily erroneous and their theoretical originality and their terminology can be incorporated into the Neoplatonic philosophy. I would like to show how some Presocratic theories are embedded in the Neoplatonic metaphysical system of the three Hypostases. Regarding the One and the Intellect, Plotinus, Proclus and the Anonymous Author of the *Prolegomena to Platonic Philosophy* read and employ some Presocratic texts in order to harmonize the Platonic and the Presocratic accounts. Although the Neoplatonists see themselves as continuing the Greek philosophical tradition started by the Presocratics, their interpretation of Presocratic thought illustrates the birth of exegetic philosophy which is able to apply ancient concepts and predicates to its own metaphysical theory.

KEY WORDS

Presocratics, Plato, Neoplatonists, the Being, the One, the many, the Intellect, Metaphysics.