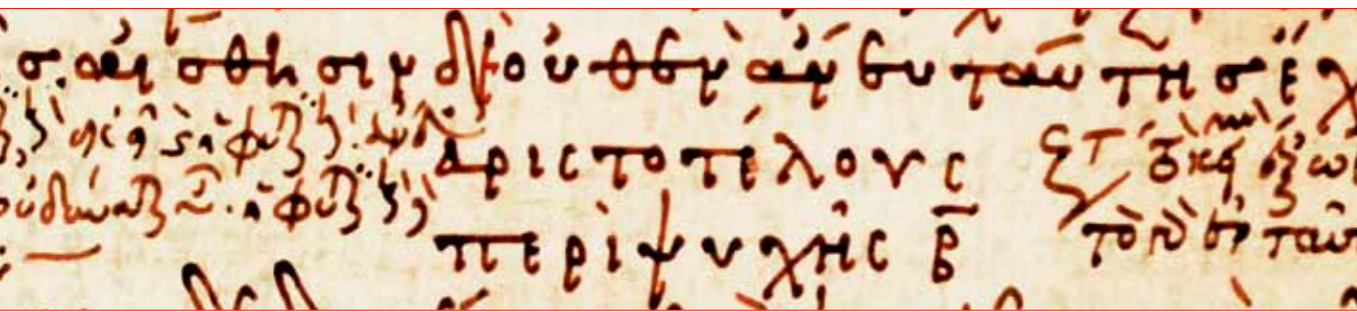
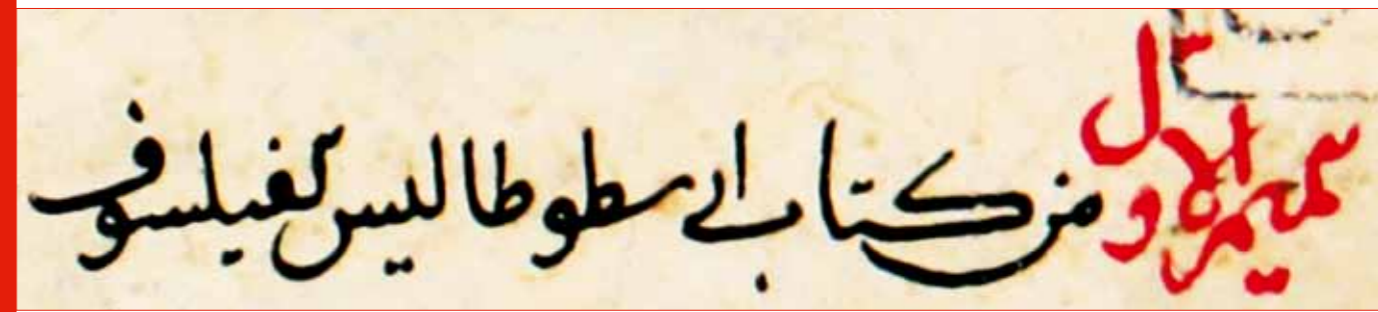


# Studia graeco-arabica



Studia graeco-arabica



2

---

2012

# Studia graeco-arabica

The Journal of the Project

*Greek into Arabic*

*Philosophical Concepts and Linguistic Bridges*

European Research Council Advanced Grant 249431

2

---

2012



Published by  
ERC Greek into Arabic  
*Philosophical Concepts and Linguistic Bridges*  
European Research Council Advanced Grant 249431

## Advisors

Mohammad Ali Amir Moezzi, École Pratique des Hautes Études, Paris  
Carmela Baffioni, Istituto Universitario Orientale, Napoli  
Sebastian Brock, Oriental Institute, Oxford  
Charles Burnett, The Warburg Institute, London  
Hans Daiber, Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt a. M.  
Cristina D'Ancona, Università di Pisa  
Thérèse-Anne Druart, The Catholic University of America, Washington  
Gerhard Endress, Ruhr-Universität Bochum  
Richard Goulet, Centre National de la Recherche Scientifique, Paris  
Steven Harvey, Bar-Ilan University, Jerusalem  
Henri Hugonnard-Roche, École Pratique des Hautes Études, Paris  
Remke Kruk, Universiteit Leiden  
Concetta Luna, Scuola Normale Superiore, Pisa  
Alain-Philippe Segonds (†), Centre National de la Recherche Scientifique, Paris  
Richard C. Taylor, Marquette University, Milwaukee (WI)

## Staff

Elisa Coda  
Cristina D'Ancona  
Cleophea Ferrari  
Gloria Giacomelli  
Cecilia Martini Bonadeo

Web site: <http://www.greekintoarabic.eu>

Service Provider: Università di Pisa, Area Serra - Servizi di Rete di Ateneo

ISSN 2239-012X

Online Edition:

© Copyright 2012 by Greek into Arabic (ERC *Ideas* Advanced Grant 249431)

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the Publisher.

Registration pending at the law court of Pisa.

Editor in chief Cristina D'Ancona.

## *Publisher and Graphic Design*



Via A. Gherardesca  
56121 Ospedaletto (Pisa) - Italy

## *Printing*

Industrie Grafiche Pacini

## *Cover*

Mašhad, Kitābhāna-i Āsitān-i Quds-i Raḍawī 300, f. 1v  
Paris, Bibliothèque Nationale de France, grec 1853, f. 186v

The Publisher remains at the disposal of the rightholders, and is ready to make up for unintentional omissions.

# Studia graeco-arabica

2  
—  
2012

*Nota su partecipazione e atto d'essere  
nel neoplatonismo:  
l'anonimo Commento al Parmenide*

Riccardo Chiaradonna

*Abstract*

The anonymous commentator on Plato's *Parmenides* provides a sophisticated interpretation of Plat., *Parm.* 142 B 5-6, in which he aims to show that the One-Being can (under certain conditions) be thought to participate in the first One above Being (Anonym., *In Parm.*, XI-XII). In doing so, the commentator sets out two different explanations of the verb μετέχειν. The first explanation is closely reminiscent of the Peripatetic doctrine of essential predication, whereas the second one may contain an adaptation of the Stoic *lektón* (a theory which Longinus, Porphyry's first master, significantly linked to the theory of Ideas).

“Il y a là un moment historique capital: découvrant pour elle-même la pure activité d'être, la philosophie était sur le point de s'engager dans des voies nouvelles”.<sup>1</sup> Queste parole di Pierre Hadot sono familiari agli specialisti di metafisica neoplatonica e si riferiscono a un ben noto passo dell'anonimo *Commento al Parmenide*, conservato in un palinsesto di Torino, andato distrutto nell'incendio della Biblioteca universitaria del 1904 e attribuito da Hadot a Porfirio.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Cf. P. Hadot, “L'être et l'étant dans le Néoplatonisme”, *Revue de théologie et de philosophie* 2 (1973), p. 101-13, rist. in Id., *Plotin, Porphyre. Études néoplatoniciennes*, Les Belles Lettres, Paris 1999 (L'Âne d'or), p. 71-88, p. 85.

<sup>2</sup> Il problema dell'attribuzione dell'anonimo *Commento al Parmenide* è tra i più dibattuti nella storiografia sul neoplatonismo. Come è noto, Pierre Hadot ha proposto di assegnare il commento a Porfirio, sulla base di una serie imponente di argomenti tanto filologici quanto dottrinali: si veda P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, II, *Études Augustiniennes*, Paris 1968. Gli argomenti di Hadot non sono tuttavia tutti di uguale forza (si veda *infra* p. 93-4) e, dopo di lui, altri interpreti hanno mantenuto un atteggiamento più prudente, difendendo comunque l'attribuzione a un platonico posteriore a Plotino, ma senza pervenire alla sua identificazione e suggerendo la possibilità che si trattasse di un filosofo posteriore a Porfirio. Questa linea storiografica si trova molto chiaramente sviluppata da A. Linguisti, “Commentarium in Platonis *Parmenidem*”, in *Corpus dei papiri filosofici greci e latini: testi e lessico nei papiri di cultura greca e latina*, III, *Commentari*, Olschki, Firenze 1995, p. 63-202, il quale fornisce anche un dettagliato bilancio del dibattito precedente. Sicuramente, optare per l'attribuzione a Porfirio o a un autore posteriore ha notevoli conseguenze circa l'interpretazione del neoplatonismo post-plotiniano e, in particolare, circa la posizione di Porfirio all'interno di esso. D'altra parte, la differenza tra queste due correnti interpretative è tutto sommato limitata se paragonata alla terza ipotesi sulla cronologia dell'Anonimo, avanzata da G. Bechtle, *The Anonymous Commentary on Plato's "Parmenides"*, Haupt, Bern - Stuttgart - Wien 1999, secondo il quale il commento sarebbe opera di un platonico anteriore a Plotino e vicino a Numenio. Questa ipotesi imporrebbe di retrodatare al medioplatonismo alcune posizioni che sono usualmente ritenute peculiari del platonismo dopo Plotino, ad esempio l'uso degli *Oracoli caldaici* come fonte filosofica e l'esegesi metafisica del *Parmenide* che riconduce alle prime due ipotesi sull'uno, discusse nella seconda parte del dialogo, la distinzione tra il primo Uno superiore all'Essere e l'Uno-Ente (cf. Plot., V 1 [10], 8.23-27). L'ipotesi di Bechtle è stata ripresa e sviluppata da vari specialisti e il dibattito si è arricchito con la discussione dei paralleli tra l'Anonimo e alcuni testi gnostici di Nag Hammadi: anche in questo caso, si è supposto che la presenza di simili paralleli imporrebbe di datare al dibattito anteriore a Plotino delle acquisizioni dottrinali generalmente considerate proprie del neoplatonismo. Per una panoramica di questi dibattiti, si vedano ora i contributi raccolti in J. Turner - K. Corrigan (ed.), *Plato's "Parmenides" and its Heritage*, I-II, Brill, Leiden 2010. Va detto che, poco dopo la pubblicazione del suo studio, la datazione proposta da Bechtle fu criticata con argomenti cogenti, di tipo sia storico-dottrinale sia lessicale: si vedano i lavori

È opportuno, innanzi tutto, citare le linee a cui allude Hadot:

(...) Ὅρα δὲ μὴ καὶ αἰνισσομένῳ ἔοικεν ὁ Πλάτων, ὅτι τὸ ἐν τὸ ἐπέκεινα οὐσίας καὶ ὄντος ὃν μὲν οὐκ ἔστιν οὐδὲ οὐσία οὐδὲ ἐνέργεια. ἐνεργεῖ δὲ μᾶλλον καὶ αὐτὸ τὸ ἐνεργεῖν καθαρὸν, ὥστε καὶ αὐτὸ τὸ εἶναι τὸ πρὸ τοῦ ὄντος (...)

Bada, però, che Platone non stia anche parlando per enigmi, dato che l'Uno al di sopra dell'essenza e dell'Ente non è Ente né essenza né attività; agisce, piuttosto, ed è lui stesso l'agire puro, cosicché è anche l'Essere stesso anteriore all'Ente (XII, 22-27).<sup>3</sup>

di M. Zambon, recensione a G. Bechtle, *The Anonymous Commentary* (Bern - Stuttgart - Wien 1999), *Elenchos* 20 (1999), p. 194-202 e A. Linguiti, "Sulla datazione del Commento al *Parmenide* di Bobbio: Un'analisi lessicale", in M. Barbanti - F. Romano (ed.), *Il Parmenide di Platone e la sua tradizione*, Cuccin, Catania 2002, p. 307-22 (cf. anche M. Zambon, *Porphyre et le moyen-platonisme*, Vrin, Paris 2002, p. 40). Non mi pare che gli argomenti di Zambon e Linguiti abbiano ricevuto una risposta dai sostenitori dell'ipotesi di Bechtle. Anche per quanto riguarda i paralleli con gli scritti gnostici di Nag Hammadi, la prudenza è d'obbligo e molto convincente appare l'ipotesi secondo cui gli scritti pervenuti a noi sarebbero redazioni post-porfiriane che integrano termini e dottrine neoplatonici: da qui la presenza di paralleli. Tra i molti contributi esistenti, mi limito a segnalare R. Majercik, "Porphyry and Gnosticism", *Classical Quarterly* 55 (2005), p. 277-92. Un bilancio aggiornato (con un cauto orientamento a favore dell'ipotesi di Hadot) è adesso fornito da M. Chase, "Commentaires à Platon et à Aristote", in "Porphyre", in R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques* (= *DPhA*), CNRS-Éditions, Paris 2012, V b, p. 1349-76. Per la datazione posteriore a Plotino si è espresso recentemente anche L. Brisson, "The Reception of the *Parmenides* before Proclus", in Turner - Corrigan, *Plato's "Parmenides" and Its Heritage*, II, p. 49-63. Nel presente studio non considererò gli argomenti forniti da Bechtle e dagli altri difensori della datazione pre-plotiniana. Mi limito a notare che nei loro contributi si trovano spesso (insieme ad alcune osservazioni interessanti) indubbe forzature e una certa confusione. Un esempio può chiarire questa situazione. K. Corrigan è tra i più influenti sostenitori della datazione pre-plotiniana (si veda in particolare K. Corrigan, "Platonism and Gnosticism: The Anonymous Commentary on the *Parmenides*: Middle or Neoplatonic?", in R. Majercik - J. Turner, *Gnosticism and Later Platonism: Themes, Figures, and Texts*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2000, p. 141-77). È interessante analizzare due tra i suoi argomenti. (1) Il *Commento al Parmenide* non può essere posteriore a Plotino perché l'Anonimo afferma che Dio "non resta mai nell'ignoranza delle cose future e ha conosciuto quelle del passato" (IV, 32-34, trad. Linguiti). Sarebbe impossibile esprimersi così per un discepolo di Plotino, dopo la critica del modello antropomorfo e temporale di causalità fornita in V 8[31], 7 e VI 7[38], 1-13 (cf. Corrigan, "Platonism and Gnosticism", p. 153-4). Tuttavia, in queste linee l'Anonimo specifica che la conoscenza delle cose future e di quelle passate non appartiene a Dio *in quanto tale*, ma solo in quanto lo si caratterizza (inadeguatamente) prendendo come punto di partenza le *nostre* affezioni. In sé stesso, il principio è assolutamente semplice. Non c'è dunque (*pace* Corrigan) nessuna reale contraddizione tra queste linee e la dottrina di Plotino. (2) L'Anonimo ritiene che il secondo Uno partecipi del primo Uno (cf. XII, 22-35, discusso nel presente contributo). Questa tesi sarebbe in contrasto con la posizione attribuita a Porfirio da Siriano e da Proclo, in accordo alla quale solo i sensibili (μόνα τὰ αἰσθητά), e non gli intelligibili (τὰ νοητά), partecipano delle Idee (τῶν ἰδεῶν: Syr., *In Metaph.*, p. 119.13 Kroll (*CAG* VI 1); τῶν ὄντως ὄντων: Procl., *In Tim.*, p. 33.31-33 Diehl). Anche in questo caso, la conclusione di Corrigan è infondata. L'Anonimo non sta affatto dicendo che il secondo Uno partecipa delle Idee, ma per spiegare una frase controversa di Platone, propone prudentemente di considerare il primo Uno come l'*analogo* di un'Idée, l'Idée dell'Ente (XII, 32-33: ὡςπερ ἰδέα τοῦ ὄντος), della quale il secondo Uno parteciperebbe. Secondo Corrigan, però, (cf. Corrigan, "Platonism and Gnosticism", p. 165), "the Second One receives being *from the idea of being which is the First One*, which is to say that participation in the First One is simultaneously participation in the generative idea of intellect which is the first moment of intellect's own being; and this is *surely* to make the equivalent claim that determinate being or beings participate in the highest object of their own vision, i.e., the ideas *qua* unified in the Good" (corsivi miei). A parte ogni altra considerazione, l'uso di "surely" per suggerire conclusioni così fantasiose (e confuse) è indicativo del modo di argomentare di questi interpreti.

<sup>3</sup> Il testo e la traduzione dell'Anonimo citati in questo contributo sono quelli forniti da Linguiti nell'edizione menzionata *supra*, nota 2.

Questo il contesto del passo. Nel frammento 5 (XI-XII) dell'Anonimo di Torino, si prende in esame l'uno della seconda ipotesi del *Parmenide*, ossia l'uno che “partecipa” dell'*ousia*.<sup>4</sup> Seguendo la lettura del *Parmenide* elaborata da Plotino (cf. Plot., V 1[10], 8), l'Anonimo identifica l'uno della seconda ipotesi, l'“uno che è”, con il secondo principio della gerarchia metafisica. Da qui un problema: il secondo Uno è il primo Ente e non si potrebbe dunque dire, a rigore, che partecipi dell'*ousia* (XI, 2: οὐ μετέχον τῆς οὐσίας); tuttavia, secondo Platone esso partecipa dell'*ousia*: come spiegare quest'affermazione? L'Anonimo propone due ipotesi complementari. La prima (che discuteremo più avanti) interpreta il verbo μετέχειν in senso ‘orizzontale’, volto cioè a chiarire il rapporto di Uno ed Ente sul piano del secondo principio. La seconda spiegazione, invece, interpreta la partecipazione nel tradizionale senso platonico ‘verticale’: l'Uno parteciperebbe dell'*ousia* come di un'Idea che gli è superiore.<sup>5</sup> Secondo l'Anonimo, Platone starebbe parlando in modo enigmatico quando accorda l'*ousia* al primo Uno: dire che il secondo Uno “partecipa” dell'*ousia* significa che è derivato dal Primo e, in questo senso, partecipa di esso. L'*ousia* del Primo va però intesa in modo del tutto peculiare ed è ben diversa da quello dell'Uno-Ente: è in questo contesto che l'Anonimo, secondo Hadot, descriverebbe il primo Uno come una pura attività d'essere. Vale riportare ancora le parole di Hadot: “C'est ainsi que nous voyons apparaître pour la première fois dans l'histoire de la pensée occidentale la notion d'un être infinitif, distinct de l'être participé ou des substantifs désignant la substance ou l'essentialité”.<sup>6</sup>

Condotto dall'esegesi di un passo controverso del *Parmenide*, dunque, l'Anonimo introdurrebbe per la prima volta nella storia della filosofia la teoria del primo principio come atto d'essere (“attività senza soggetto”). Tuttavia, secondo Hadot questa conquista filosofica rimane incompiuta. Poche linee dopo, infatti, le formulazioni dell'Anonimo sono molto più convenzionali e la pura attività d'essere è ipostatizzata, essendo paragonata a una “Idea dell'Ente” (ὡσπερ ἰδέα τοῦ ὄντος). La nuova prospettiva metafisica sarebbe dunque aperta e, nell'arco di pochissime linee, subito richiusa: “Mais presque aussitôt cette activité d'être, sans sujet, a été hypostasiée, elle a été conçue comme une Idée et finalement, obscurément, comme un Étant *sui generis*”.<sup>7</sup> Anche se più volte criticate e in parte abbandonate dagli studi più recenti, le analisi di Hadot sull'*In Parmenidem* restano fondamentali. Si può discutere sulla plausibilità dell'attribuzione a Porfirio, ma anche coloro che hanno messo in dubbio questa conclusione riconoscono il loro debito verso Hadot per quanto riguarda le discussioni di singoli passi e molti aspetti della sua ricostruzione storico-filosofica. Tuttavia, proprio sulla dottrina del primo principio come essere infinitivo le osservazioni di Hadot appaiono suscettibili di qualche approfondimento.

In *Porphyre et Victorinus* questa tesi è designata come la dottrina “più strana” del *Commento* e la ricerca di paralleli si è rivelata particolarmente difficile.<sup>8</sup> Tra quelle proposte finora, l'analogia più convincente rimane quella con il trattato VI 8[39] di Plotino.<sup>9</sup> Esattamente come accade nel *Commento al Parmenide*, in questo scritto Plotino propone prima una trattazione dell'Uno conforme alla più rigorosa teologia negativa (cf. VI 8[39], 8), per poi fornirne una problematica (agli occhi stessi di Plotino) descrizione positiva all'interno della quale la *hypostasis* dell'Uno è identificata con

<sup>4</sup> Cf. Plat., *Parm.* 142 B 5-6: “Ὅρα δὴ ἐξ ἀρχῆς. ἐν εἰ ἔστιν, ἄρα οἷόν τε αὐτὸ εἶναι μὲν, οὐσίας δὲ μὴ μετέχειν; L'espressione μετέχειν τῆς οὐσίας è richiamata dall'Anonimo in XI, 3-4; 6; 9-10 e XII, 7-10.

<sup>5</sup> Cf. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, p. 130.

<sup>6</sup> Cf. Hadot, “L'être et l'étant dans le Néoplatonisme”, p. 77.

<sup>7</sup> Cf. Hadot, “L'être et l'étant dans le Néoplatonisme”, p. 85.

<sup>8</sup> Cf. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, p. 112.

<sup>9</sup> Cf. Hadot, “L'être et l'étant dans le Néoplatonisme”, p. 79.

la sua attività (ἐνέργεια). In questo contesto, Plotino afferma esplicitamente che l'attività dell'Uno è superiore rispetto all'essenza: "Se, dunque, l'attività è cosa più perfetta dell'essenza (τελειότερον ἡ ἐνέργεια τῆς οὐσίας), e il Primo è perfettissimo, il Primo sarà attività (VI 8[39], 20.9-15)".<sup>10</sup> In modo del tutto analogo, in quello che resta dell'anonimo *Commento al Parmenide* si ha una discussione del primo Uno conforme alla più rigorosa teologia negativa (cf. I, 3-4: ἀρρήτου καὶ ἀκατονομάστου ...), alla quale fa seguito (nella sezione qui considerata) una trattazione in cui esso è molto cautamente caratterizzato in modo positivo.

L'analogia tra il trattato VI 8[39] e il *Commento al Parmenide* non è però solo strutturale, giacché la concezione plotiniana del Primo come "attività" è apparsa particolarmente affine alla dottrina dell'*In Parmenidem*. In questo caso, credo tuttavia che debbano essere sottolineate alcune differenze. Plotino, come si è appena visto, afferma che l'*energeia* è più perfetta dell'*ousia* e dunque il primo principio, pur non essendo *ousia*, può in qualche modo essere determinato positivamente come "attività": questa è, per così dire, la sua peculiare forma di realtà (ὑπόστασις).<sup>11</sup> L'Anonimo, invece, nel passo considerato presenta tanto l'*on/ousia* quanto l'*energeia* come aspetti costitutivi del secondo Uno, i quali non vanno dunque attribuiti al primo principio (XII, 24-25: ὄν μὲν οὐκ ἔστιν οὐδὲ οὐσία οὐδὲ ἐνέργεια). Il Primo è invece caratterizzato da uno stato infinitivo di *on / ousia* ed *energeia*, uno stato corrispondente all'*einai* e all'*energein*. L'antitesi, in breve, non è posta tra l'essenza e l'attività, ma tra l'essenza e l'attività da un lato, e l'essere e l'agire dall'altro. In un certo senso, la tesi dell'Anonimo è più convenzionale di quella prudentemente espressa in VI 8[39], giacché egli pone *energeia* ed *on/ousia* come aspetti propri del mondo intelligibile, negando che siano presenti nel primo principio: è questa, d'altronde, la dottrina difesa quasi sempre anche da Plotino. A parte alcune eccezioni (come VI 8[39]) "essenza" e "attività" sono infatti qualificazioni del tutto usuali che Plotino assegna al mondo noetico, fondandosi evidentemente su Platone e Aristotele. Ciò che è peculiare dell'Anonimo è invece la tesi della preesistenza di attività ed essenza nel Primo sotto forma puramente infinitiva.

A mia conoscenza, non è stato finora richiamato un parallelo che potrebbe forse fare un po' di luce su questo testo enigmatico. Seneca (*Ep.* 117.11-13) informa che vi era un'importante differenza tra la dottrina della predicazione dei Peripatetici e quella degli Stoici.<sup>12</sup> Mentre i Peripatetici non ponevano nessuna differenza tra la qualità 'sapienza' e il predicato 'essere sapiente' (di conseguenza, la predicazione era spiegata da loro come l'inerenza di una qualità in una sostanza), gli Stoici, seguendo

<sup>10</sup> Vi è sull'argomento un'ampia letteratura. Per un'equilibrata valutazione complessiva, si veda L. Lavaud, *Traité 39 (VI, 8), Sur le volontaire et sur la volonté de l'Un*, in Plotin, *Traité 38-41*, trad. sous la direction de L. Brisson - J.-F. Pradeau, Flammarion, Paris 2007, p. 173-326. Con validi argomenti, Lavaud contesta che la discussione positiva dell'Uno in VI 8 [39] costituisca una effettiva rottura con la teologia negativa usuale in Plotino e anticipi temi della riflessione successiva (in particolare della teologia cristiana). Come è noto, in VI 8[39] Plotino usa la formula *ὄν* per indicare che le determinazioni applicate all'Uno non gli si attribuiscono affatto in senso proprio, ma solo per estensione e con piena coscienza del loro carattere fondamentalmente inadeguato (si veda in proposito T.A. Szlezák, *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*, Schwabe, Basel - Stuttgart 1979, p. 155-60). Quest'uso trova un evidente parallelo nell'impiego, da parte dell'Anonimo, di *ὄσπερ* a XII, 32 per specificare che il Primo è *come* un'Idea dell'Ente.

<sup>11</sup> Contrariamente alla maggior parte degli interpreti, non credo che *ὑπόστασις* in VI 8[39] vada tradotto con 'esistenza'. L'ipotesi (sostenuta da Corrigan e Gerson) secondo cui in questo trattato Plotino svilupperebbe la distinzione tra essenza ed esistenza non mi sembra fondata. Per maggiori dettagli, cf. R. Chiaradonna, "Neoplatonismo e atto d'essere: a margine dell'interpretazione di Cornelio Fabro", in A. Acerbi (ed.), *Crisi e destino della filosofia. Studi su Cornelio Fabro*, Edusc, Roma 2012, p. 123-38.

<sup>12</sup> Cf. A.A. Long - D.N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, I, Cambridge U. P., Cambridge 1987, p. 196; II, Cambridge U. P., Cambridge 1987, p. 198 (L.-S. 33E); B. Inwood, *Seneca. Selected Philosophical Letters*, Oxford U. P., Oxford 2007, p. 288-305.



gli “antichi dialettici” separavano nettamente lo statuto ontologico dei due *items*. Essi consideravano infatti la qualità ‘sapienza’ come un corpo, mentre identificavano il predicato ‘essere sapiente’ con un incorporeo. È questo predicato incorporeo che, per gli Stoici, coincide con il ‘dicibile’ (λεκτόν). In aggiunta a Socrate e alla sapienza, che sono entrambi dei corpi, gli Stoici pongono dunque predicati come ‘essere sapiente’ o ‘avere la sapienza’ il cui statuto ontologico è del tutto diverso. Ad esempio, con i sensi si percepisce Catone che cammina: si tratta evidentemente di un corpo. Tuttavia, se si afferma ‘Catone cammina’, ciò che viene detto non è un corpo, ma qualcosa che è enunciato rispetto al corpo, ed è a sua volta un incorporeo: “quod alii effatum vocant, alii enuntiatum, alii edictum” (*Ep.* 117.13 = L.-S. 33E). Non è qui possibile soffermarsi sulla dottrina stoica del *lektón*, la cui ricostruzione pone numerosi problemi ancora aperti. Basterà notare che, come sostenuto da Michael Frede, questa dottrina formula l’esistenza di una distinzione metafisica tra, da un lato, oggetti corporei come Socrate o la sua qualità ‘sapienza’ e, dall’altro, entità di tipo proposizionale, come ‘l’essere sapiente di Socrate’.<sup>13</sup> Seneca esprime questa distinzione affermando che “aliud est sapientia, aliud sapere” (*Ep.* 117.12).

A me sembra che vi sia un parallelo tra il modo in cui l’Anonimo distingue l’*einai* e l’*energeia* in forma infinitiva rispetto all’*on / ousia* e all’*energeia* e il modo in cui gli Stoici distinguono predicati incorporei come ‘essere sapiente’ rispetto alla corrispondente qualità corporea ‘sapienza’. In entrambi i casi si ha una distinzione tra *items* di stato metafisico diverso e questa distinzione è associata all’uso da una parte della forma infinitiva, dall’altra della forma sostantivata. È importante fare chiarezza su questo punto, perché la dottrina dell’Anonimo è spesso parafrasata in modo impreciso (anche, a dire il vero, a causa dell’influente esegesi di Hadot). Non è vero che l’Anonimo pone l’attività d’essere prima dell’ente ‘oggettivato’. Per quanto suggestiva possa essere una simile ipotesi, nell’Anonimo non c’è traccia di questa posizione e non si ha dunque, a mio avviso, alcun precorrimiento della concezione del principio come atto d’essere (meno che mai della differenza ontologica heideggeriana). L’Anonimo procede in modo diverso: pone due aspetti caratterizzanti della sostanza intelligibile (l’*on/ousia* e l’*energeia*) e ritiene che essi in qualche modo preesistano nel Primo Principio (come puro essere e puro agire: αὐτὸ τὸ ἐνεργεῖν καθαρόν e αὐτὸ τὸ εἶναι τὸ πρὸ τοῦ ὄντος). Inoltre stabilisce che la forma infinitiva è, rispetto alla forma sostantivata, l’analogo di un’Idea rispetto alla forma che ne partecipa. C’è dunque un essere prima dell’essenza e un agire prima dell’attività; rispetto al loro stato superiore e preesistente, essenza e attività hanno uno statuto analogo (ma ovviamente non identico, perché il primo principio non è un’Idea) a quello di forme partecipate rispetto all’Idea corrispondente:

(...) ὥστε διττὸν τὸ εἶ-  
 ναι, τὸ μὲν προϋπάρχει τοῦ ὄντος, τὸ δὲ {ὄ-  
 ἐπάγεται ἐκ τοῦ ὄντος τοῦ ἐπέκεινα ἑνὸς  
 τοῦ εἶναι ὄντος τὸ ἀπόλυτον καὶ ὡσπερ ἰ-  
 δέα τοῦ ὄντος, οὗ μετασχὼν ἄλλο τι ἐν γέγο-  
 νεν, ᾧ σύζυγον τὸ ἀπ’αὐτοῦ ἐπιφερόμε-  
 νον εἶναι· ὡς εἰ νοήσεως λευκὸν εἶν(αι) (...)

(...) cosicché duplice è l’essere: uno preesiste all’Ente, l’altro è quello prodotto dall’Uno che è al di sopra, che è l’Essere in senso assoluto e, per così dire, Idea dell’Ente, per partecipazione al quale è venuto ad esistere un altro Uno, al quale è collegato l’essere conferito da quello. È come se tu pensassi l’essere bianco (...) (XII, 29-35).

<sup>13</sup> Fondamentale M. Frede, “The Stoic notion of a *lektón*”, in S. Everson (ed.), *Companions to Ancient Thought 3: Language*, Cambridge U. P., Cambridge 1994, p. 108-28, specialmente p. 114-5 sull’*Epistola* 117.

Il testo si interrompe bruscamente, ma il quadro è comunque relativamente chiaro. Non c'è, è opportuno ripeterlo, nessuna contraddizione tra la tesi secondo cui il primo principio è essere ed agire, e la tesi secondo cui l'essere assoluto è analogo a un'Idea dell'Ente intelligibile. L'Anonimo d'altronde si preoccupa di chiarire che questo schema va applicato in modo qualificato: il primo principio non è un'Idea rispetto al secondo Uno, ma è *come* un'Idea (ὡσπερ ἰδέα τοῦ ὄντος). Se l'analogia deve in qualche modo funzionare, si deve comunque presupporre che 'essere/ente' ed 'agire/attività' siano caratteri o proprietà generalissimi che si trovano in due condizioni diverse: in forma infinitiva, nella misura in cui preesistono nel primo Uno, e in forma sostantivata, in quanto sono caratteri proprio dell'Uno-Ente intelligibile. Purtroppo, possiamo solo immaginare come l'Anonimo usasse l'esempio dell'essere-bianco per illustrare questa situazione, ma la semplice menzione della qualità 'bianco' sembra particolarmente interessante. Forse l'Anonimo distingueva l'«essere bianco» nel suo stato infinitivo dalla qualità 'bianco' di un corpo: in questo caso, il parallelo con la dottrina stoica sarebbe effettivamente molto notevole.<sup>14</sup> In ogni caso, la scelta di questo esempio suggerisce che la distinzione tra i due stati di 'essere/ente' e 'agire/attività' era concepita dall'Anonimo come la distinzione tra due stati di un predicato o di una proprietà. In un simile contesto, non si ha nessuna prefigurazione né dell'*esse existentiae* né dell'atto d'essere: piuttosto, la tesi dell'Anonimo è conforme alla generale concezione antica dell'essere, secondo cui 'essere' è un predicato e l'esistenza non emerge come una nozione a sé stante, diversa ed eterogenea rispetto all'essere 'così e così'.<sup>15</sup> Predicare l'essenza o l'attività rispetto al secondo Intelletto ha, da questo punto di vista, una struttura analoga al predicare il bianco di un oggetto fisico; in tutti e due i casi (è possibile supporre) una proprietà è attribuita a un soggetto e, in entrambi i casi, si può porre uno stato infinitivo della proprietà che viene predicata.

Va comunque notato che l'analogia con lo stoicismo è parziale e aperta a obiezioni. In particolare, secondo gli Stoici i predicati incorporei hanno una condizione ontologica subordinata a quella dei corpi e sono identificati con effetti di cause corporee (ad esempio il coltello, che è un corpo, è considerato causa per la carne del predicato incorporeo 'essere tagliato': cf. Clem. Alex., *Strom.*, VIII, 9, 30. 1-3 = *SVF*, II, 349 = L.-S. 55D). La dottrina dell'Anonimo è diversa, perché lo stato infinitivo è considerato come anteriore e preesistente rispetto a quello sostantivato: il rapporto è infatti paragonato a quello che sussiste tra un'Idea e ciò che partecipa di essa. Anche se il vocabolario della causalità non è esplicitamente presente in queste linee, è evidente che lo stato infinitivo, in un simile contesto, è proprio della causa, non di ciò che dipende da essa. E, da un punto di vista più generale, tutta la metafisica dell'Anonimo è ovviamente quanto più lontana possibile dal corporalismo stoico. Detto questo, altre considerazioni invitano a non escludere del tutto la presenza di una matrice stoica o stoicizzante nella dottrina dell'Anonimo. In primo luogo, non si tratterebbe di un caso isolato, poiché l'Anonimo allude anche altrove a dottrine stoiche, in particolare quella della rappresentazione catalettica (cf. II, 16-17 e X, 11-16, dove gli Stoici, οἱ (...) ἀπὸ τῆς Στοιχείας, sono

<sup>14</sup> Cf. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, II, p. 107 n. 4 (seguito da Linguisti, "Commentarium", p. 193) rinviene invece nella menzione dell'«essere bianco» un parallelo con Plot., VI 3[44], 6.10-32, dove si distingue da un lato τὸ ἀπλῶς εἶναι καὶ ἀπλῶς ὄν, dall'altro τὸ λευκὸν εἶναι, specificando: τὸ μὲν πρότως ὄν, τὸ δὲ κατὰ μετέληψιν καὶ δευτέρως. Il parallelo è effettivamente notevole, anche se l'allusione troncata dell'Anonimo impedisce di arrivare a conclusioni certe.

<sup>15</sup> Questa tesi è stata difesa in numerosi fondamentali contributi da Ch. Kahn: cf. in particolare, Ch. Kahn, "Why Existence Does Not Emerge as a Distinct Concept in Greek Philosophy", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 58 (1976), p. 323-34, rist. in Id., *Essays on Being*, Clarendon Press, Oxford 2009, p. 62-74. Si veda anche la discussione di C. D'Ancona, "Platonic and Neoplatonic Terminology for Being in Arabic Translation", *Studia graeco-arabica* 1 (2011), p. 23-45. Per una lettura della concezione dell'essere nell'Anonimo diversa rispetto a quella presentata qui, cf. ad es. D. Bradshaw, "Neoplatonic Origins of the Act of Being", *Review of Metaphysics* 53 (1999), p. 383-401.

esplicitamente menzionati). Sappiamo d'altronde che teorie proprie della logica e della fisica stoiche erano adattate e incorporate dagli autori platonici tardo-antichi, spesso alterandole profondamente ma mantenendone comunque anche alcuni aspetti caratterizzanti. Il caso sicuramente più famoso riguarda la concezione del *logos* e della provvidenza, che i Neoplatonici (Plotino in particolare) assimilano nella loro fisica privandoli di ogni connotazione corporalistica.<sup>16</sup> Non è l'unico esempio: sappiamo che Porfirio inglobava la dottrina stoica della qualità nella sua interpretazione delle *Categorie* di Aristotele, di fatto equiparando lo statuto della sostanza individuale aristotelica a quello dell'*ἰδίως ποιόν* stoico (*apud* Simpl., *In Cat.*, p. 48.1-15 Kalbfleisch (CAG VIII) = 55F. Smith). Questa tesi è alla base della celebre concezione porfiriana dell'individuo come "fascio di proprietà" (*ἄθροισμα ἰδιοτήτων*: Porph., *Isag.*, p. 7.19-24 Busse).<sup>17</sup>

Proprio in riferimento all'anonimo *Commento al Parmenide*, Hadot ha proposto di individuare alcuni interessanti esempi di trasposizione metafisica dello stoicismo: ciò accadrebbe in relazione alla dottrina della mescolanza (a cui l'Anonimo farebbe riferimento nell'illustrare la struttura del secondo Uno in *In Parm.*, XI, 7 ss.) e nell'uso del termine *ὑπαρξίς* (XIV, 6, 15, 17, 18, 23, 25). Simili elementi stoicizzanti militerebbero, a detta di Hadot, a favore dell'attribuzione del commento a Porfirio, giacché la trasposizione metafisica di schemi desunti dalla fisica stoica (in particolare la classificazione dei tipi di mescolanza) sarebbe un aspetto tipico della filosofia porfiriana.<sup>18</sup> Purtroppo, però, gli esempi di Hadot non sono molto convincenti e gli interpreti hanno avuto buon gioco a criticare le sue conclusioni. Malgrado l'uso di *παράθεσις* a XI, 18 non c'è nessun motivo di supporre che l'Anonimo faccia allusione alla dottrina stoica della mescolanza; se mai (come vedremo tra poco) l'Anonimo in quel passo applica alla concezione del secondo Intelletto tesi sulla sostanza e la predicazione essenziale tipiche della tradizione peripatetica (un elemento, questo, che potrebbe a sua volta suggerire l'attribuzione a Porfirio, ma per ragioni diverse da quelle supposte da Hadot).<sup>19</sup> Quanto a *hyparxis*, il discorso è più complesso. Il termine compare nel *Commento al Parmenide* in riferimento al secondo principio, come primo elemento di una triade che comprende, oltre a *ὑπαρξίς*, *ζωή* e *νόησις* (XIV, 15 ss.). Il dibattito sulla presenza di questa triade nell'Anonimo, che trova numerosi paralleli tanto tra i Neoplatonici quanto in testi gnostici, è molto ampio e non può essere ripercorso qui.<sup>20</sup> Hadot suggerisce che per l'Anonimo la *hyparxis* coincida con l'essere infinitivo del primo principio, e che in questo uso si debba vedere una trasposizione metafisica dello *ὑπαρχειν* stoico. Crisippo, infatti, usava il verbo *ὑφεστάναι* per indicare la mera sussistenza degli incorporei, designando invece con *ὑπαρχειν* l'esistenza effettiva di un incorporeo in riferimento a un corpo, ad esempio l'esistenza del tempo presente, oppure quella di un predicato in quanto effettivamente appartenente a un soggetto corporeo (cf. Stob., *Anth.*, I, p. 106.5-23 Wachsmuth = *SVF*, II, p. 509 = L.-S. 51B).<sup>21</sup> Secondo Hadot, "chez Porphyre, le prédicat stoïcien redevient un prédicat platonicien, c'est-à-dire l'Idée à laquelle participent les substances ou les sujets. L'*ὑπαρξίς* devient alors le

<sup>16</sup> La questione è stata più volte fatta oggetto di studio: per un bilancio sintetico, cf. R. Chiaradonna, *Sostanza movimento analoga. Plotino critico di Aristotele*, Bibliopolis, Napoli 2002, p. 118-9.

<sup>17</sup> Cf. R. Chiaradonna, "La teoria dell'individuo in Porfirio e l'*ἰδίως ποιόν* stoico", *Elenchos* 21 (2000), p. 303-31.

<sup>18</sup> Cf. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, p. 109-10; p. 130-1; p. 488-90. Sul rapporto tra Porfirio e lo stoicismo, Hadot dipende da H. Dörrie, *Porphyrios' Symmikta Zetemata*, Beck, München 1959, p. 160.

<sup>19</sup> Cf. Linguiti, "Commentarium", p. 180-1; J. Barnes, *Porphyry. Introduction*, Clarendon Press, Oxford 2003, p. 317.

<sup>20</sup> Si veda il chiaro bilancio in Linguiti, "Commentarium", p. 188-91; più recentemente, R. Majercik, "Chaldean Triads in Neoplatonic Exegesis: Some Reconsiderations", *Classical Quarterly* 51 (2001), p. 265-96.

<sup>21</sup> La distinzione è stata fatta oggetto di numerosi studi; si veda in particolare M. Schofield, "The Retrenchable Present", in J. Barnes - M. Mignucci (ed.), *Matter and Metaphysics*, Bibliopolis, Napoli 1988, p. 329-74, in partic. p. 349-58.

principe transcendant, la préexistence, à partir de laquelle se constitue la substance, qui n'a plus alors qu'une réalité dérivée".<sup>22</sup> Per quanto ingegnosa e suggestiva, questa ipotesi è piuttosto poco fondata. In primo luogo, l'Anonimo non identifica esplicitamente lo *einai* infinitivo del primo principio con la *hyparxis*. In riferimento all'essere infinitivo del Primo, egli afferma che "preesiste all'Ente (προϋπάρχει τοῦ ὄντος)" (XII, 30), ma questo non porta una conferma decisiva alla tesi di Hadot. È vero che, secondo Damascio, Porfirio identificava l'Uno con il Padre della triade intelligibile (ossia la sequenza Padre = *hyparxis*-Potenza-Intelletto che i Neoplatonici ricavano dagli *Oracoli caldaici*).<sup>23</sup> L'equiparazione, proposta da Hadot e accettata da altri dopo di lui, tra *hyparxis* ed *einai* infinitivo riesce ad accordare pienamente il testo dell'Anonimo con le testimonianze più tarde su Porfirio. È possibile che le cose stiano effettivamente così, ma il quadro delle fonti è così oscuro che la prudenza deve essere massima. In ogni caso, la presenza di *hyparxis/hyparchein* è talmente diffusa nella letteratura filosofica post-ellenistica e tardo-antica (e in contesti niente affatto riconducibili alla dottrina stoica degli incorporei) da sconsigliare decisamente di interpretare questi termini come precisi segnali di influsso stoico.<sup>24</sup> Inoltre, sebbene Mario Vittorino renda *hyparxis* con *existentia*, contrapponendo questa nozione a quella di *substantia* (*Adv. Ar.*, I, 30, 18; *Cand. Epist. ad Mar. Vict.*, I, 2, 18-22), è poco plausibile che *hyparxis* fosse usato per indicare l'atto d'essere o la pura esistenza in opposizione all'essere oggettivato. Le varie attestazioni di *hyparxis* (tra cui quella sicuramente riconducibile a Porfirio *apud* Simpl., *In Cat.*, p. 30.5-15 Kalbfleisch = 51F. Smith) suggeriscono una diversa traduzione, ossia quella di 'realtà', un concetto più generale rispetto a *ousia* e probabilmente meno connotato dal punto di vista filosofico (si veda ad esempio Galen., *PHP*, VII, 1, 23-24 = V, 593 Kühn = *CMG* V, 4, 1, 2. 432-434 De Lacy), ma molto difficilmente assimilabile a quello di 'esistenza' o 'atto d'essere' (lo stesso sembra valere per *existentia* in Mario Vittorino).<sup>25</sup>

Come emerge da questo breve bilancio, non è impossibile che una dottrina stoica sia presente nell'Anonimo in forma adattata, ma rimane comunque necessario procedere con grande cautela. A difesa dell'ipotesi qui sostenuta possono essere avanzate due considerazioni. In primo luogo, la distinzione tra predicati di tipo infinitivo e qualità sostantivate è assai meno generica dell'uso di un termine come *hyparxis* o di un verbo come *hyparchein*. Si tratta di una tesi caratterizzante della concezione stoica del *lektón* e, in effetti, quello con l'*Epistola* 117 rimane, salvo errore da parte mia, il parallelo più preciso che si può richiamare per la dottrina dell'Anonimo. Fatto molto interessante, l'accostamento tra la dottrina degli intelligibili e il *lektón* stoico è inoltre ben attestato nella tradizione platonica. Siriano, infatti, riferisce che Longino considerava lo statuto delle Idee rispetto al *Nous* come analogo a quello dei *lektá* stoici: le Idee, pertanto, sarebbero esterne all'Intelletto ed esisterebbero in modo subordinato sopravvenendo a esso (τῶ νῶ παρυφίσταται: Syr., *In Metaph.*, p. 105.25-28 Kroll = fr. 61 Männlein-Robert = fr. 18 Brisson-Patillon; cf. Sext. Emp., *M.*, VIII, 11-12 = *SIF*, II, 166

<sup>22</sup> Cf. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, p. 489.

<sup>23</sup> Cf. Dam., *Princ.*, § 43, I, p. 86.12-17 Ruelle = II 1, 11-13 Combès - Westerink (367F. Smith). Cf. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, p. 96-8 e la chiara messa a punto in Linguisti, "Commentarium", p. 82 e p. 186-7, con ulteriore bibliografia. In generale, su questi temi, si vedano gli studi raccolti in F. Romano - D.P. Taormina (ed.), *Hyparxis e Hypostasis nel neoplatonismo*, Olschki, Firenze 1994 e, più recentemente, J. Dillon, "What Price the Father of the Noetic Triad? Some Thoughts on Porphyry's Doctrine of the First Principle", in G. Karamanolis - A. Sheppard (ed.), *Studies on Porphyry*, Institute of Classical Studies, London 2007, p. 51-9.

<sup>24</sup> Si veda in proposito ciò che molto opportunamente osserva M. Burnyeat, "Apology 30b2-4: Socrates, Money, and the Grammar of Γίγνεσθαι", *The Journal of Hellenic Studies* 123 (2003), p. 1-25, in part. p. 21.

<sup>25</sup> In questo paragrafo sintetizzo ciò che cerco di dimostrare in Chiaradonna, "Neoplatonismo e atto d'essere" (cf. *supra* nota 11). Su Porph. 51F. Smith si legga ora M. Chase, "La subsistence néoplatonicienne. De Porphyre à Théodore de Raithu", *Chôra. Revue d'études anciennes et médiévales* 7/8 (2009/2010), p. 37-52.

= L.-S. 33B: τῆ ἡμετέρα παρυφισταμένου διανοία).<sup>26</sup> Come è noto, Porfirio era stato allievo di Longino e ne difendeva la dottrina degli intelligibili quando arrivò presso la scuola di Plotino; fu solo in seguito a un serrato dibattito – di cui Porfirio dà conto nella *Vita di Plotino* – che egli arrivò ad aderire alla tesi plotiniana secondo cui gli intelligibili sono interni al *Nous*.<sup>27</sup>

Se quello che è stato argomentato qui è corretto, l'Anonimo concepisce lo statuto di essere e agire nel Primo principio in modo analogo a quello di *lektá*, mentre le forme sostantivate ne rappresentano la condizione partecipata nella seconda ipostasi. Proprio sulla base di questa considerazione, l'Anonimo prudentemente afferma che il Primo è come un'Idea dell'Ente. È possibile collegare questa argomentazione con la dottrina di Longino?<sup>28</sup> In parte no: per quel poco che sappiamo, Longino si rifaceva al *lektón* stoico per illustrare la relazione tra le Idee e l'Intelletto, non la relazione tra le Idee e le qualità che partecipano di esse (cosa che accade invece nell'Anonimo). D'altra parte, il parallelo rimane, malgrado tutto, notevole. Anche se la certezza è impossibile da ottenere, è per lo meno possibile immaginare un quadro simile. Ammettiamo che l'attribuzione del *Commento* a Porfirio, proposta da Hadot, sia corretta. Porfirio svilupperebbe la distinzione tra il primo e il secondo Uno in modo sostanzialmente conforme alla metafisica di Plotino. Tuttavia, per dare conto dell'affermazione platonica secondo cui l'Uno-Ente “partecipa dell'*ousia*”, Porfirio sarebbe costretto a individuare uno stato dell'*ousia* preesistente a quello intelligibile, uno stato proprio dello stesso primo principio e di cui il secondo parteciperebbe. Per fare questo, egli impiegherebbe, in un contesto metafisico largamente influenzato da Plotino, la dottrina stoica del *lektón*, già usata dal suo primo maestro Longino in rapporto al mondo intelligibile, e a Porfirio certamente ben nota. Così facendo, Porfirio distinguerebbe uno stato infinitivo delle proprietà che costituiscono il mondo intelligibile (*ousia, energeia*), e lo attribuirebbe allo stesso primo principio, specificando prudentemente che in tal modo il Primo è in qualche modo paragonabile a un'Idea di ciò che è. In breve: il contesto è plotiniano (distinzione metafisica tra primo Uno e Uno-Ente in rapporto alle prime due ipotesi della seconda parte del *Parmenide*), ma Porfirio darebbe maggiore accento alla trattazione positiva del primo principio, usando e adattando a questo proposito una dottrina stoica già impiegata dal suo primo maestro Longino a proposito delle Idee. Naturalmente, niente di tutto questo è sicuro; ma una simile ipotesi è almeno possibile.

Come si è già accennato, quella appena presentata è la seconda esegesi proposta dall'Anonimo in rapporto all'affermazione platonica secondo cui l'Uno-Ente “partecipa dell'*ousia*”. La prima spiegazione, fornita dall'Anonimo a XI, 6 ss., si basa invece su un significato del verbo *μετέχειν* ‘orizzontale’, volto a chiarire in quale rapporto si trovano Uno ed essere all'interno del secondo principio; un significato, dunque, diverso da quello per cui, se  $x$  è  $F$ , lo è in quanto partecipa di una idea  $\Phi$  posta su un livello metafisico *superiore*. Secondo Hadot, l'uso ‘orizzontale’ di *μετέχειν* in queste linee sarebbe desunto principalmente dal *Sofista*, dove Platone usa ‘partecipare’ in rapporto

<sup>26</sup> Per maggiori dettagli, cf. I. Männlein-Robert, *Longin, Philologe und Philosoph. Eine Interpretation der erhaltenen Zeugnisse*, Saur, München - Leipzig 2001, p. 541-7.

<sup>27</sup> Cf. Porph., *V. Plot.*, 18.9-20; 20.91-104. Su tutto questo è fondamentale l'articolo di M. Frede, “La teoria de las ideas de Longino”, *Methexis* 3 (1990), p. 85-98; si veda anche M. Bonazzi, “Plotino e la tradizione pitagorica”, *Acme* 53 (2000), p. 38-73, in partic. p. 53 ss.

<sup>28</sup> Due passi del *Commento al Parmenide* di Damascio (§ 306, III, p. 75.1-18; § 452, IV, p. 125.1-14 Combès - Westerink) informano sull'interpretazione di questo dialogo fornita da Longino. Si veda in proposito L. Brisson, “The Reception of the *Parmenides* before Proclus”, p.50-4, il quale dimostra in modo convincente che Longino interpretava la seconda parte del *Parmenide* come un esercizio dialettico riguardante l'essere intelligibile (non vi è traccia in Longino della distinzione tra primo e secondo Uno). Sarebbe suggestivo pensare che l'Anonimo si confrontasse, nel passo considerato qui, proprio con l'esegesi concorrente di Longino e riferisse al primo Uno quei caratteri che Longino riferiva agli intelligibili. Purtroppo, però, si tratta di un'ipotesi del tutto impossibile da confermare.

alla comunione dei generi supremi o alla partecipazione reciproca delle Idee (cf. Plat., *Soph.* 256 A).<sup>29</sup> L'ipotesi è certamente plausibile, ma il contesto dell'argomento, nel quale sono usati concetti di derivazione peripatetica, si adatta forse meglio a un'altra spiegazione. I commentatori neoplatonici conoscono e usano anche il significato logico del verbo *μετέχειν*, desunto da Aristotele (*Top.* IV 1, 121 a 11-13), secondo cui se A partecipa di B, ciò vuol dire che B si predica di A e A ammette la definizione di B. L'*Isagoge* di Porfirio contiene ben dieci occorrenze di *μετέχειν* e derivati, termini che Porfirio usa nel significato per cui qualcosa 'è partecipato' da qualcos'altro in quanto si predica di esso.<sup>30</sup> È in accordo a questo senso di *μετέχειν*, sembrerebbe, che l'Anonimo, nella sua prima spiegazione, propone di interpretare la partecipazione del secondo Uno all'*ousia*. La soluzione si basa sull'uso di nozioni desunte dalla dottrina peripatetica della predicazione essenziale e molto ben attestate in Porfirio:

(...) ἐπεὶ δὲ  
τὸ ἐν ὑποβαλῶν μετέχειν αὐτὸ οὐσίας  
φησὶν, δεῖ γινώσκειν ὡς, ἐπειδὴ οὐδὲ  
τὸ ἐν ἐστὶν τὸ ἀκραιφνές, συνηλλοίωται  
δὲ αὐτῷ ἢ τοῦ εἶναι ἰδιότης, διὰ τοῦτο με-  
τέχειν οὐσίας φησὶν· ὡς εἴ τις ἐν τῷ ἐξη-  
γητικῷ τοῦ ἀνθρώπου λόγῳ λαβὼν τὸ  
ζῷον μετέχειν αὐτὸ ἔφασκε λογικοῦ  
καίτοι τοῦ ἀνθρώπου ὡς ἐνὸς ὄντος ζώ-  
ου λογικοῦ καὶ τοῦ τε ζώου συνηλλοιω-  
μένου <τῷ λογικῷ> καὶ τοῦ λογικοῦ τῷ ζώῳ. οὕτως  
γὰρ καὶ ἐπὶ τούτου τὸ τε ἐν τῇ οὐσίᾳ συνηλ-  
λοίωται ἢ τε οὐσία τῷ ἐνί, καὶ οὐκ ἔστιν  
παράθεσις ἐνὸς καὶ ὄντος, ἢ ὑποκείμενον  
μὲν τὸ ἐν, ὡς συμβεβηκὸς δὲ τὸ εἶναι (...)

(...) Ma dato che, dopo aver presupposto l'Uno, sostiene che esso partecipa dell'essenza, bisogna sapere che, poiché neppure l'Uno è quello puro, la proprietà dell'essere si altera insieme a lui, e per questo sostiene che esso partecipa dell'essenza. È come se qualcuno, avendo incluso 'animale' nella definizione esplicativa di 'uomo', dicesse che esso partecipa del 'razionale' – benché l'uomo sia animale razionale in quanto entità unitaria –, alterandosi l'animale insieme al razionale e il razionale insieme all'animale. È così anche in questo caso: l'Uno si altera insieme all'essenza e l'essenza insieme all'Uno, e non si verifica una giustapposizione di Uno e di Ente – altrimenti l'Uno sarebbe soggetto e l'essere accidente (...) (XI, 5-19).

La struttura del secondo Uno è analizzata dall'Anonimo in accordo alla dottrina peripatetica della definizione: 'Uno' (in questo caso, non il primo Uno, ma l'Uno del secondo principio) vi ha la posizione di un genere, mentre, 'la proprietà di essere' ha la posizione della differenza specifica. Secondo l'Anonimo, dunque, 'Ente' non si aggiunge a 'Uno' come un accidente si aggiunge al soggetto sostanziale indipendente (ossia per semplice giustapposizione, *παράθεσις*), ma come una differenza (ad esempio 'razionale') si predica del genere ('animale') determinandolo e dando luogo a una definizione (quella di

<sup>29</sup> Cf. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, p. 130.

<sup>30</sup> Cf. Porph., *Isag.*, p. 17.6; p. 18.11-13; p. 19.4-6; p. 20.14-15; *μέθεξις*, p. 17.8; *μετοχή*, p. 21.15; p. 22.10 Busse. Si veda l'eccellente analisi di Barnes, *Porphyry*, p. 138.

‘uomo’ come ‘animale razionale’) che implica l’alterazione di entrambi i componenti i quali, alterandosi insieme, generano qualcosa di unitario (in questo senso, si può ammettere che di ‘animale’ siano predicati sia il nome sia la definizione di ‘razionale’: ‘animale’, infatti, è considerato nella misura in cui entra nella definizione unitaria di ‘uomo’ ed è per così dire coordinato a essa). Come si è appena notato, questa relazione è distinta, in accordo alla dottrina peripatetica ben presente in Porfirio, da quella di un accidente (συμβεβηχός) rispetto al suo soggetto sostanziale (ὑποκείμενον) indipendente da esso.<sup>31</sup> Affinché svolga una funzione analoga a quella di una differenza, l’essere è dunque assimilato a una proprietà. Si tratta, per riprendere la terminologia porfiriana (*In Cat.*, p. 95.19 Busse), della “qualità essenziale” (ποιότης οὐσιώδης) che determina il secondo Uno: l’Anonimo la designa come ἡ τοῦ εἶναι ιδιότης (*In Parm.*, XI, 8).<sup>32</sup> Come suggerisce Hadot, l’espressione ἡ τοῦ εἶναι ιδιότης può essere tradotta con “la propriété qu’est l’être”, dove il genitivo τοῦ εἶναι definisce che tipo di proprietà è quella di cui si tratta (diverso il caso dell’espressione ιδιότης ὑποστάσεως di *In Parm.*, XI, 20, dove si ha un genitivo di appartenenza e l’espressione significa ‘carattere proprio all’ipostasi’). Su questo punto, c’è perfetta coincidenza tra la prima e la seconda soluzione dell’Anonimo: in entrambi i casi, ‘essere’ è considerato alla stregua di una proprietà o di un predicato generalissimo: niente a che spartire, dunque, né con l’*esse existentiae* né con l’*actus essendi*. Nella prima soluzione, però, la proprietà ‘essere’ è considerata come una differenza specifica che si predica del genere Uno (il quale dunque ‘partecipa’ di essa nel senso logico di ‘partecipare’) dando luogo a una definizione unitaria (Uno-Ente). Nella seconda soluzione, l’Anonimo individua due stati delle proprietà costitutive del secondo principio: uno infinitivo, che preesiste nel Primo e di cui il Secondo si può dire ‘partecipare’ nel senso platonico del termine, e uno sostantivato, che caratterizza il secondo Uno.

Letto in questo modo, il frammento 5 del *Commento al Parmenide* perde forse un po’ del suo fascino: non si ha nessuna anticipazione di intuizioni metafisiche che solo i secoli successivi avrebbero sviluppato. Il testo non sembra neanche risalire a una mente geniale e particolarmente creativa, ma a un autore raffinato, provvisto di eccellente tecnica filosofica. Per dare conto di un passo controverso di Platone alla luce della dottrina plotiniana dei principi (distinzione tra Uno e Uno-Ente), l’Anonimo discute due sensi di ‘partecipazione’ in base a cui si può affermare che l’Uno-Ente ‘partecipa dell’*ousia*’. La spiegazione del primo senso si basa sull’applicazione della dottrina peripatetica della predicazione essenziale e della differenza specifica. La spiegazione del secondo senso potrebbe basarsi su un ingegnoso adattamento della dottrina stoica della predicazione e del *lektón*. Nel primo caso l’Anonimo si riallaccia alla tradizione esegetica delle *Categorie*; nel secondo potrebbe riallacciarsi alla metafisica platonica stoicizzante di Longino. Che l’Anonimo sia Porfirio non può essere provato con sicurezza. Tuttavia, mi preme richiamare un’osservazione di Alain Segonds, il quale una volta ebbe a dire che, se non fosse di Porfirio, il *Commento al Parmenide* dovrebbe essere “d’un clone de Porphyre”: perché allora moltiplicare le ipotesi? Le analisi qui proposte sembrano confermare questa valutazione generale.

<sup>31</sup> Cf. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, p. 109 e p. 130, fa opportunamente riferimento a Porph., *Isag.*, p. 12.25 Busse (rapporto tra ὑποκείμενον e συμβεβηχός); *In Cat.*, p. 95.22 Busse (dottrina delle ‘qualità essenziali’ costitutive dei loro soggetti); *Isag.*, p. 8.21 (il parallelo forse più interessante: Porfirio afferma che le differenze, ad esempio ‘razionale’, rendono altro il genere a cui si aggiungono, ad esempio ‘animale’). Cf. Barnes, *Porphyry*, p. 222-5; p. 317 e in partic. p. 350-56 (“Additional Note (L): Differences and Qualities”). Significativamente, in Porph., *In Cat.*, p. 95.17-20 Busse, Porfirio riferisce esplicitamente ad Aristotele la dottrina della differenza e della ‘qualità essenziale’.

<sup>32</sup> Il termine ιδιότης, *grosso modo* traducibile con ‘carattere proprio’ (‘proper feature’, come interpreta Barnes), ha numerosi paralleli negli scritti superstiti di Porfirio, ad esempio nell’*Isagoge* dove ricorre nella formulazione della celebre dottrina dell’individuo come “fascio di caratteri propri” (ἄθροισμα ιδιοτήτων: Porph., *Isag.*, p. 7.22 Busse). Cf. le precisazioni di Hadot, *Porphyre et Victorinus*, II, p. 99-101, n. 4; e Barnes, *Porphyry*, p. 150-4.

