Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 65 (2018)

Heft: 2

Artikel: Plotino e la triade divina Urano-Crono-Zeus

Autor: Lo Casto, Claudia

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-825868

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 13.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

CLAUDIA LO CASTO

Plotino e la triade divina Urano-Crono-Zeus

Seguendo la tradizione medioplatonica[1] Plotino ricorre alla genealogia della triade divina Urano-Crono-Zeus, descritta nella *Teogonia* esiodea[2], per assimilarla ai tre principi incorporei alla base del suo sistema filosofico. Secondo l'interpretazione di Pierre Hadot, Urano si identificherebbe con l'Uno-Bene, Crono con l'Intelletto (*Noûs*), e Zeus con il Demiurgo e l'Anima del Tutto[3]. Nel suo celebre saggio *Ouranos, Kronos and Zeus in*

[1] Secondo la testimonianza di Proclo i medioplatonici del II secolo tendono ad usare la teogonia esiodea in senso allegorico, nel tentativo di trovare una corrispondenza tra gli dei della mitologia e quelli della propria teologia. In particolare Arpocrazione avrebbe seguito Numenio sia nella formulazione della dottrina dei tre dèi sia nel considerare il demiurgo una entità duplice. Cfr. PROCLO: *in Plat. Tim. I*, pp. 304,22–305,6 Diehl, trad. in: VIMERCATI, Emanuele (a cura di): *I medioplatonici. opere, frammenti, testimonianze*. Testo greco e latino a fronte. Milano: Bompiani 2015, 579: «Quanto ad Arpocrazione, mi sorprenderebbe se anche lui fosse soddisfatto nel disporre tali dottrine concernenti il demiurgo; egli, infatti, segue quest'uomo (*sc.* Numenio) sulla dottrina dei tre dèi e, pertanto, rende duplice il demiurgo, e chiama il primo dio "Urano e Crono", il secondo "Zeus e Zên", il terzo "cielo e cosmo". Ma di nuovo, cambiata opinione, chiama il primo dio "Zeus e re dell'intelligibile" e il secondo "arconte", e per lui Zeus, Crono e Urano divengono lo stesso dio». Proclo biasima Arpocrazione di essere incorso in una grave confusione e lo accusa di aver sconvolto l'ordine, non soltanto identificando il primo con il secondo dio, ma finendo per rendere una sola cosa tutte e tre le divinità. Cfr. GIOÈ, Adriano: *Filosofi neoplatonici del II secolo d.C. Testimonianze e frammenti Gaio, Albino, Lucio, Nicostrato, Tauro, Severo, Arpocrazione*. Napoli: Bibliopolis 2003, 451–452 e 480–484 e DILLON, John: *I Medioplatonici. Uno studio sul platonismo (80 a.C.–220 d.C.)*, a cura di Emanuele Vimercati. Milano: Vita e Pensiero 2010 (traduzione italiana dell'originale inglese del 1977), 298–302.

[2] Cfr. ESIODO: *Teogonia*, 126–210, 453–506, 617–735.

[3] Su ciò si veda lo studio di HADOT, Pierre: *Ouranos, Kronos and Zeus in Plotinus' treatise against the gnostic* in: ARMSTRONG, Arthur Hilary/BLUMENTHAL, Henry J./MARKUS, Robert A. (eds.): *Neoplatonism and Early Christian Thought: Essays in Honour of H. Armstrong*. London: Variorum 1981, quello di BUSSANICH, John: *The One and its relation to Intellect in Plotinus*. Leiden: E.J. Brill 1988, 130–131 e BRISSON, Luc: *Introduction à la philosophie du mythe. 1: Sauver les mythes*. Paris: Vrin 2005², 26–42, 103–112. Cfr. anche CILENTO, Vincenzo: *Mito e poesia nelle "Enneadi" di Plotino*, in: *Les sources de Plotin*. Entrétiens sur l'Antiquité classique V. Genève-Vandœuvres: Fondation Hard 1960, 243–323. Tra gli studi più recenti, cfr. LONGO, Angela: *Numénius d'Apamée précurseur de Plotin dans l'allégorèse de la « Théogonie » d'Hésiode: le mythe d'Ouranos, Kronos et Zeus*, in: MICHALEWSKI, Alexandra/GAVRAY Marc A. (éds.): *Les principes cosmologiques du platonisme* (= Monothéismes et Philosophie). Turnouht: Brepols 2017, 167–185. La studiosa afferma che l'interpretazione plotiniana della triade esiodea ha un significativo precedente in Numenio, dal quale Plotino riprenderebbe l'esegesi della triade in termini di rapporto di dipendenza ontologica del figlio rispetto al padre. Tuttavia, Plotino si distacca da Numenio nell'interpretazione del Primo Principio, poiché esso non corrisponde più ad un principio intelligibile, bensì è una entità semplice e sovra-intellettuale che supera l'Intelletto supremo di Aristotele. Cfr. NĚMEC, Václav: *Filosofická theogonie a alegorická interpretace Hésioda v Plótinových Enneadách*, in: NECHUTOVÁ, J.

Plotinus' Treatise against the Gnostics, lo studioso afferma infatti: «Several passages of the *Enneads* make Hesiod's three gods equivalent to Plotinus' three metaphysical principles. Ouranos represents the One, Kronos is Intellect, Zeus is Soul».[4] In numerosi passi delle *Enneadi* sarebbe dunque possibile rintracciare una vera e propria equivalenza delle tre divinità esiodee con le tre ipostasi plotiniane. Inoltre, secondo Hadot, Plotino riprenderebbe il mito esiodeo nei trattati dedicati alla confutazione delle tesi gnostiche (III 8, V 8, V 5, II 9), per esporre la propria concezione sulla generazione delle ipostasi.[5]

Il primo trattato in cui compaiono per la prima volta Crono, l'Intelletto nella sua pienezza, e Urano, l'Uno come Principio originario è III 8 [30] 11[6]. Alle linee 35–45, Plotino, dopo aver definito i caratteri di pienezza e perfezione del cosmo intelligibile, descrive la natura trascendente della realtà dalla quale il *Noûs* ha origine. L'Uno è l'artefice che ha saputo creare un essere assolutamente perfetto e bello, l'Intelletto-Crono e, in questo senso, corrisponderebbe al dio Urano. Lo studioso sembra dunque assumere l'identità del dio Urano con il Primo Principio.

Dalla descrizione dell'essenza dell'Intelletto emergono anche le caratteristiche del Principio (Uno) il quale non manca di nulla e, non avendo bisogno di nulla, non ha necessità di agire e nemmeno di pensare, e quindi non può essere in alcun modo né "Intelligenza, né sazietà"[7], ma le precede entrambe. In questo passo trova espressione la relazione dell'Uno con il *Noûs*, la cui bellezza e perfezione desta, in colui che ha contemplato il mondo intelligibile, il desiderio di interrogarsi sulla natura del suo arte-

(ed.): *Druhý život antického mýtu.* Brno: CDK 2005, 64–79. Cfr. anche OLIVEIRA, Loraine: *A Genealogia Mítica Urano, Cronos e Zeus em Plotino* in: Revista de Estudos Filosóficos e Históricos de Antiguidade 25 (2009).

4 Cfr. HADOT: *Ouranos, Kronos and Zeus,* 124.

5 Cfr. HADOT: *Ouranos, Kronos and Zeus,* 124–125. Lo studioso afferma che l'allusione di Plotino alla triade esiodea all'interno dei trattati contro gli Gnostici non sarebbe una coincidenza, bensì l'intera trattazione presenterebbe una specifica struttura nella quale ogni divisione del testo è caratterizzata dal riferimento al motivo conduttore delle tre divinità esiodee. Hadot mostra come: «at every level of reality *poiesis*, the work of making or of generating, results invariably from *theoria*, i.e. from the contemplation of a higher reality». Per un maggiore approfondimento di questo tema, cfr. SOARES SANTOPRETE, Luciana G.: *Le Mythe d'Ouranos, Kronos et Zeus comme Argument antignostique chez Plotin*, in: VAN DEN KERCHOVE, Anna/SOARES SANTOPRETE, Luciana G. (éds): *Gnose et Manichéisme. Entre les oasis d'Egypte et la Route de la Soie.* Hommage à Jean-Daniel Dubois. Turnhout: Brepols 2017, 829–858. La studiosa dimostra che Plotino nel trattato 32 si serve del mito esiodeo di Urano, Crono e Zeus per confutare le tesi gnostiche. Sarebbe proprio il mito esiodeo delle tre divinità a fornire il piano di insieme della tetralogia antignostica, in quanto la descrizione delle tre ipostasi, condotta sulla base del mito esiodeo, permette a Plotino di riaffermare la necessità dell'esistenza di tre principi positivi della realtà.

6 Cfr. *Ivi*, 125.

7 «οὔτε νοῦς [...] οὔτε κόρος». *Enn.* III 8 [30], 11, 40.

fice, che "né ha bisogno né possesso (οὔτε δεῖται οὔτε ἔχει)"[8]. Ed è proprio in virtù della sua vicinanza all'Uno che l'Intelletto ha la vera pienezza e il vero pensiero.

> Ὡς δὴ ὁ ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ τὸ τῶν ἄστρων φέγγος ἰδὼν τὸν ποιήσαντα ἐνθυμεῖται καὶ ζητεῖ, οὕτω χρὴ καὶ τὸν νοητὸν κόσμον ὃς ἐθεάσατο καὶ ἐνεῖδε καὶ ἐθαύμασε τὸν κἀκείνου ποιητὴν τίς ἄρα ὁ τοιοῦτον ὑποστήσας ζητεῖν, [ἢ ποῦ] ἢ πῶς, ὁ τοιοῦτον παῖδα γεννήσας νοῦν, κόρον καλὸν καὶ παρ' αὐτοῦ γενόμενον κόρον. Πάντως τοι οὔτε νοῦς ἐκεῖνος οὔτε κόρος, ἀλλὰ καὶ πρὸ νοῦ καὶ κόρου·

> Come colui che ha rivolto lo sguardo al cielo e ha contemplato la luminosità degli astri non smette di pensare al suo creatore e va alla sua ricerca, così è inevitabile che, chi ha osservato il cosmo intelligibile e di qui ne è rimasto affascinato, dovrà cercare dunque il suo artefice che ha saputo creare un essere così perfetto, e (interrogarsi) come questi abbia generato un figlio di tal genere, l'Intelligenza, una creatura bella che, grazie a lui, è piena. Ma quel creatore, a sua volta, non è né Intelligenza né sazietà, ma deve essere prima dell'Intelletto e prima della sazietà.[9]

Anche in V 5 [32], 3, 1–2, Plotino definisce l'Intelletto nella sua natura unimolteplice come "divinità nella sua pienezza" che, pur essendo "tutti gli esseri"[10], presenta comunque una natura unitaria.

Il *Noûs* è la totalità degli esseri, possiede in se stesso tutto l'insieme delle forme e, per questo motivo, è un dio, il quale precede, però, una divinità ancora più grande, l'Uno[11]. Nell'ambito dell'Intelletto, essere e pensiero risultano identici e la verità si manifesta proprio in questa identità. La verità del mondo intelligibile deriva, però, dalla luce-verità proveniente dall'Uno, assolutamente semplice e originario[12]. In ragione di questa assolutezza l'Uno è definito, infatti, "re della verità" (τῆς ἀληθείας βασιλεὺς)[13], sovrano di tutta la moltitudine degli esseri generati e, quindi, "re del re e dei re" (βασιλεὺς βασιλέως καί βασιλέων)[14], padre di tutte le forme, anche dell'Intelletto e dell'Anima[15]. Il Principio è sovrano non soltanto del *Noûs*, che per determinarsi ha bisogno di rivolgere il suo sguardo verso l'Uno, ma anche dell'ipostasi psichica. All'Anima, infatti, non basta contemplare il padre, il *Noûs*, essa vuole andare oltre, imitando l'attività produttiva del Primo principio[16].

[8] Cfr. III 8 [30], 11, 44–45. Le traduzioni, ove non specificato, sono mie. Il testo greco di riferimento è quello dell'*editio maior* di Paul Henry et Hans-Rudolf Schwyzer.

[9] Cfr. III 8 [30], 11, 33–40.

[10] Cfr. V 5 [32], 3, 1.

[11] Cfr. V 5 [32], 3, 1–4.

[12] Sulla natura dell'intelligibile e del Primo principio, cfr. ABBATE, Michele: *Tra esegesi e teologia. Studi sul neoplatonismo*. Milano: Mimesis 2012, 44.

[13] Cfr. V 5 [32], 18.

[14] Cfr. V 5 [32], 20.

[15] Cfr. V 5 [32], 3, 16–20.

[16] Cfr. V 5 [32], 3, 21–23.

Ἔδει γὰρ ἐκεῖνον βαίνοντα μὴ ἐπ'ἀψύχου τινὸς μηδ' αὖ ἐπὶ ψυχῆς εὐθὺς βεβηκέναι, ἀλλ'εἶναι αὐτῷ κάλλος ἀμήχανον πρὸ αὐτοῦ προϊόν, οἷον πρὸ μεγάλου βασιλέως πρόεισι μὲν πρῶτα ἐν ταῖς προόδοις τὰ ἐλάττω, ἀεὶ δὲ τὰ μείζω καὶ τὰ σεμνότερα ἐπ' αὐτοῖς, καὶ τὰ περὶ βασιλέα ἤδη μᾶλλον βασιλικώτερα, εἶτα τὰ μετ'αὐτὸν τίμια· ἐφ' ἅπασι δὲ τούτοις βασιλεὺς προφαίνεται ἐξαίφνης αὐτὸς ὁ μέγας [...]. Ἐκεῖ μὲν οὖν ὁ βασιλεὺς ἄλλος, οἵ τε πρὸ αὐτοῦ προϊόντες ἄλλοι αὐτοῦ· ὁ δὲ ἐκεῖ βασιλεὺς οὐκ ἀλλοτρίων ἄρχων, ἀλλ' ἔχων τὴν δικαιοτάτην καὶ φύσει ἀρχὴν καὶ τὴν ἀληθῆ βασιλείαν, ἅτε τῆς ἀληθείας βασιλεὺς καὶ ὢν κατὰ φύσιν κύριος τοῦ αὐτοῦ ἀθρόου γεννήματος καὶ θείου συντάγματος, βασιλεὺς βασιλέως καὶ βασιλέων καὶ <πατὴρ> δικαιότερον ἂν κληθεὶς <θεῶν>, [...].

Se egli infatti avanza, non può farlo su qualcosa di inanimato, e nemmeno direttamente sull'Anima, ma non può non avere un'immensa bellezza davanti a Lui, così come si muovono davanti a un grande re, nei cortei, anzitutto i personaggi minori e poi, di seguito, quelli maggiori, e, dopo di loro, i personaggi di corte più importanti e quelli che, trovandosi più in prossimità del re, sono in un certo senso più regali, e infine coloro che il re onora; dopo tutti costoro appare, all'improvviso, il re stesso nella sua grandezza [...]. Quaggiù il re è diverso e diversi sono quelli che avanzano davanti a lui; ma il re di lassù non governa sugli altri, ma possiede la sovranità più giusta per natura e il regno vero, essendo egli il re della verità e signore per natura su tutta la stirpe generata e su tutta la dinastia; più giustamente egli dovrebbe essere chiamato re del re e dei re e padre degli dei [...][17].

Per descrivere i caratteri dell'Uno, Plotino ricorre all'immagine del corteo regale, dove i personaggi minori precedono quelli più importanti che, prossimi al re, ne annunciano l'apparizione. L'Intelletto è definito "dio secondo"[18], il quale, nella sua "immensa bellezza", precede l'Uno, in quanto si manifesta prima di lui, "re di lassù" e "signore per natura su tutta la stirpe e su tutta la dinastia".[19] Il *Noûs* si presenta come una molteplicità perfettamente coesa e ben raccolta in se stessa, proprio perché emanato da una realtà meravigliosa (θαῦμα) che è il fondamento della sua essenza uni-molteplice. Sebbene qui non compaia il nome di Urano, l'identificazione di Urano con l'Uno si potrebbe evincere da quella, esplicitata da Plotino, di Crono con il *Noûs*[20].

La corrispondenza tra Crono e il *Noûs* è al centro di *Enn.* V 1. Il mito esiodeo secondo il quale Crono, essendogli stato predetto da Gea e da Urano stellati che sarebbe stato sconfitto dal proprio figlio, divora la prole, così da poter trattenere ogni generato in se stesso, può essere letto nel

[17] V 5 [32], 3, 6–21.

[18] Cfr. V 5 [32], 3, 4–5.

[19] Cfr. V 5 [32], 3, 8–18. Plotino si rifà alla II *Epistola* di Platone, ritenuta dai neoplatonici autentica, e, più precisamente, il passo 312 e 1-3: «Le cose stanno così. Tutto sta intorno al Re del tutto e tutto è per esso e tutte le cose belle sono da esso; le cose che vengono per seconde stanno intorno al secondo; quelle che vengono per terze intorno al terzo [...]».

[20] Cfr. SZLEZÁK, Thomas Alexander: *Platone e Aristotele nella dottrina del Noûs in Plotino*, trad. it. Milano: Vita e Pensiero 1997, 42.

senso che l'Intelletto prima di generare l'Anima si trovava in uno stato di sazietà[21], in quanto conteneva tutta la progenie di forme al suo interno. In V 1 [10], 7, 30–39 è descritta la natura del *Noûs* come molteplicità piena, contenente in sé tutti gli intelligibili, ciascuno dei quali è in atto se stesso (e dunque diverso dagli altri), e in potenza la totalità della sfera noetica[22].

Plotino ricorre al mito esiodeo per spiegare la pienezza e la sazietà dell'Intelletto: il *Noûs* è identificato con la figura mitica di Crono, il cui nome viene fatto derivare da κόρος e νοῦς, riprendendo l'etimologia platonica[23], e attingendo a una parte del mito esiodeo[24]. Il filosofo neoplatonico sembra focalizzare la sua attenzione proprio sul racconto del mito esiodeo, come testimonia l'utilizzo dei termini esiodei καταπίνει[25] e τραφῆναι[26].

> πλήρη δὲ ὄντα ὧν ἐγέννησε καὶ ὥσπερ καταπιόντα πάλιν τῷ ἐν αὐτῷ ἔχειν μηδὲ ἐκπεσεῖν εἰς ὕλην μηδὲ τραφῆναι παρὰ τῇ Ῥέᾳ, ὡς τὰ μυστήρια καὶ οἱ μῦθοι οἱ περὶ θεῶν αἰνίττονται Κρόνον μὲν θεὸν σοφώτατον πρὸ τοῦ Δία γενέσθαι ἃ γεννᾷ πάλιν ἐν ἑαυτῷ ἔχειν, ᾗ καὶ πλήρης καὶ νοῦς ἐν κόρῳ· μετὰ δὲ ταῦτά φασι Δία γεννᾶν κόρον ἤδη ὄντα· ψυχὴν γὰρ γεννᾷ νοῦς, νοῦς ὢν τέλειος. Καὶ γὰρ τέλειον ὄντα γεννᾶν ἔδει, καὶ μὴ δύναμιν οὖσαν τοσαύτην ἄγονον εἶναι.

> Questa intelligenza è piena degli esseri che generò, e poi, per così dire inghiottendoli (καταπιόντα), per averli di nuovo con sé e per impedire a essi di decadere a livello di materia e di essere allevati (τραφῆναι) da Rea, come annunciano (αἰνίττονται)[27] i miti e i misteri riguardo agli dei, quando narrano del dio più sapiente, cioè Crono, il quale, prima che Zeus nascesse ancora aveva in sé ciò che generava. Era saturo, dunque: un'Intelligenza sazia (νοῦς ἐν κόρῳ). Dopo di ciò si dice che abbia generato Zeus, essendo già sazio: infatti l'Intelligenza genera l'Anima, essendo già perfetta. E in quanto

[21] L'etimologia presente nella tradizione platonica, si ritrova anche in quella stoica. Cicerone nel *De Natura Deorum* riprende il mito esiodeo, affermando che si tratta non soltanto di un'antica credenza diffusa in Grecia, ma anche di «una teoria fisica non priva di eleganza [...] racchiusa in un'empia leggenda». Il cielo, etereo e altissimo, sarebbe stato mutilato dal figlio Saturno, il quale a sua volta viene incatenato da Giove. Il dio Saturno è chiamato *Krónos*, da *chrónos* (periodo di tempo), in quanto egli regola il corso e la periodicità del tempo. Inoltre, il nome del dio greco indica sazietà: «Saturnus autem est appelatus, quod saturetur», in quanto il dio divora gli anni che via via trascorrono. Cicerone mostrerebbe come nella forma latina l'analogia tra *Saturnus* e *satur* sia l'esatto corrispettivo di quella greca tra Kronos e koros, ripresa da Plotino. Cfr. CICERONE: *La natura divina*, 2, 64 e 3, 62. trad. it. di Cesare M. Calcante. Milano: Bur 1992, 207–209 e 359. Cfr. PÉPIN, Jean: *Plotin et les Mythes*, in: Revue philosophique de Louvain 53 (1955), 22.

[22] Cfr. ABBATE, Michele: *Parmenide e i neoplatonici. Dall'essere all'Uno e al di là dell'Uno*. Alessandria: Edizioni dell'Orso, 2010, 124–136.

[23] PLATONE: *Cratilo* 396b.

[24] In merito alla ricezione plotiniana del mito, Brisson afferma che molto spesso Plotino sembra recepire il mito attingendo direttamente a Omero o ad Esiodo, non passando per la mediazione di Platone. Cfr. BRISSON, Luc: *Introduction à la philosophie du mythe*, 110.

[25] Cfr. ESIODO: *Teogonia*, 459.

[26] *Ivi*, 479–480.

[27] È uno dei termini utilizzati nella scrittura allegorica. In merito a ciò, cfr. PÉPIN, Jean: *Mythe et Allégorie*. Paris: Études Augustiniennes 1976, 497.

perfetta essa doveva generare, affinché una tale potenza non restasse infeconda[28].

Come l'Intelletto riprende al suo interno ciò che genera, impedendo alle forme intelligibili di "decadere al livello della materia", ovvero di essere "allevate da Rea" – il cui nome, nel *Cratilo*, è interpretato entro una prospettiva eraclitea[29], – Crono divora i suoi figli e, soltanto quando è perfettamente sazio[30], genera Zeus. Il ricorso al mito esiodeo e, in particolare al motivo della volontà dell'Intelletto-Crono di trattenere la prole al suo interno, per impedire che essa entri in contatto con la materia, esprime l'intento da parte di Plotino di sottolineare l'assoluta purezza e perfezione del mondo intelligibile che non deve in alcun modo essere compromessa dal contatto con la realtà sensibile.

Plotino afferma che l'Intelletto, prima della nascita di Zeus, era il "dio sapientissimo" (θεὸν σοφώτατον) proprio in quanto tratteneva ancora la sua progenie dentro di sé. La saggezza di Crono sembra essere associata al suo stato di pienezza[31]; il ricorso a questo mito rende infatti manifesta la relazione dell'Intelletto con gli intellegibili, i quali sono insediati in lui, poiché il *Noûs* comprende e mantiene in sé stesso ciò che genera, così da essere sazio, κόρος, secondo una delle etimologie proposte da Platone in *Cratilo* 396b3–7.

E che questi sia figlio di *Krónos* ([Crono]) può sembrare oltraggioso a qualcuno che lo senta dire così d'un tratto, mentre è ben detto che *Día* sia progenie di una grande *diánoia* [intelletto]: infatti <*Krónos*> significa *kóros* [fanciullo, opp. purezza] non nel senso di fanciullo, ma nel senso del *katharón* (puro) che è in lui e dell'*akératon toû noû* (purezza della mente)[32].

[28] V 1 [10], 7, 30–37.

[29] La sua etimologia viene fatta derivare da *rheuma*, flusso, a cui viene ricondotta la sua natura di dea generatrice di vita.

[30] Cfr. V 9 [5], 8, 7–8. «Dunque questa di cui trattiamo è una Intelligenza in sé, incontrastata padrona di sé, e per questo sempre appagata».

[31] Plotino utilizza spesso il termine πλήρη in luogo di ὁρίζειν, in quanto la pienezza o sazietà dell'intelletto esprime il suo essere definito, ovvero il suo stato di completezza e di perfezione.

[32] PLATONE: *Cratilo* 396b 3–7, trad. di Francesco Aronadio: 1996. Come bene sottolinea Atkinson nel suo *Commentario*, se nell'interpretazione strettamente platonica dell'etimologia di Crono κόρος assume il significato di καθαρός, puro, Plotino, invece, preferisce utilizzare in quasi tutte le altre occorrenze, eccetto in *Enn.* V 1 [10], 4, 8, dove κόρος è usato nell'accezione di καθαρός, κόρος con il significato di sazietà e di pienezza, forse attingendo dagli stoici, e in particolare da Cicerone. Cfr. ATKINSON, Michael J.: *Plotinus: Ennead V. 1. On the three principal Hypostases*. Oxford: Oxford University Press 1983, 79. L'utilizzo del termine κόρος con il significato di sazietà era già presente in Origene. Quest'ultimo parla di sazietà in riferimento agli intelletti creati che, una volta sazi della contemplazione di Dio, decidono di separarsi da lui. Dalla caduta degli intelletti creati e dunque dal loro raffreddamento, ha origine l'anima. Cfr. HARL, Marguerite: *Recherces sur l'origénisme d'Origène: la satiété (koros) de la contemplation comme motif de la chute des âmes*, in: *Studia Patristica* 8. Berlin: Akademie Verlag, 1966, 374–405; Cfr. ZAMBON, Marco: *Tra ardore di carità e raffredda-*

Il *Noûs*, dunque, contiene in sé tutte le forme eternamente e, per questo, è in una condizione di pienezza e di perfezione: «[...] e guardi pure la sapienza inattingibile e la vita del regno di Crono, il Dio che è pienezza e Intelligenza (κόρου καὶ νοῦ ὄντος). Egli contiene in sé tutto ciò che è immortale, ogni Intelligenza, ogni Dio, ogni Anima nella stabilità del suo essere»[33]. Ed è proprio perché è rivolto ai propri contenuti intelligibili, pensando, dunque, nient'altro che sé stesso, che, raggiunta la perfezione, non può non generare. La potenza generatrice sembra essere la conseguenza necessaria dello stato di perfezione: Plotino applica all'Intelletto che genera l'Anima il principio secondo cui: «ogni essere genera quando è ormai maturo»[34], e il generato, in quanto immagine del generante, non potrà che essergli inferiore. Il principio che afferma la necessità della generazione da parte di un essere perfetto è alla base del sistema metafisico plotiniano e implica la superiorità ontologica del generante nei confronti del generato[35]. Il figlio dell'Intelletto non può essere superiore a chi lo ha generato, in quanto non è altro che una sua immagine, ancora indefinita e indeterminata. Plotino definisce l'Anima ragione formale (λόγος) dell'Intelligenza e pensiero discorsivo (τὸ διανοούμενον)[36]. Dalla dimensione intelligibile è infatti escluso il λογισμός[37], il *Noûs* muove il cosmo attraverso l'anima del mondo che svolge una vera e propria attività ordinatrice.

Plotino si appropria del mito esiodeo modificandone sensibilmente il significato: Crono, simbolo dell'Intelligenza[38], non è più il dio crudele divoratore della sua progenie[39], ma è il dio buono, "che in sé ha generato tutte le cose", che prova così tanto affetto per ogni essere generato da volerlo nuovamente dentro di sé, fino alla generazione "dell'ultimogenito", Zeus, che si allontana dal padre per dare vita al cosmo sensibile, "immagine del bello"[40].

Plotino adatta il mito in funzione del suo pensiero filosofico, in quanto la bruta necessità del dio che divora tutti i suoi figli per salvare se stesso lascia il posto ad un "più mite avere"[41], ovvero al desiderio di avere di nuo-

mento: la dottrina dell'anima nei Princìpi di Origene, in: *Dentro di sè, sopra di sè. Percorsi della psiche fra ellenismo e neoplatonismo*, a cura di Roberto Bruschi. Pisa: Edizioni ETS 2007, 211–235.

33 V 1 [10], 4, 8–12.

34 V 1 [10], 6, 38.

35 Cfr. V 1 [10], 6, 38–39.

36 Cfr. V 1 [10], 7, 42–43.

37 Cfr.VI 7 [38], 1, 28–32.

38 Cfr. III 5 [50], 2, 19.

39 Longo sottolinea come nell'interpretazione numeniana e in quella plotiniana scompaiano i tratti cruenti della teogonia esiodea a vantaggio di una visione artificiosamente irenica e sublimata. Cfr. LONGO: *Numénius d'Apamée précurseur de Plotin dans l'allégorèse de la "Théogonie" d'Hésiode: le mythe d'Ouranos, Kronos et Zeus*, 179–180.

40 Cfr. V 8 [31], 12, 1–11.

41 Cfr. BEIERWALTES, Werner: *Pensare l'Uno*. Milano: Vita e Pensiero 1992, 113.

vo con sé gli esseri generati[42]. É dunque il bisogno di pienezza e di sazietà (πλήρης καὶ νοῦς ἐν κόρῳ)[43], caratteristiche dell'Intelletto, che induce Plotino ad omettere l'epilogo del mito esiodeo[44].

La descrizione dell'inganno e della sconfitta di Crono ad opera di Zeus, il quale riconquista tutta la prole, costringendo Crono a rigettarla nuovamente, avrebbe certamente declassato l'Intelletto a favore dell'Anima (dipendente da Zeus, suo Demiurgo), che sarebbe in tal modo divenuta più saggia di Crono. Per questo, diversamente dal personaggio mitico di Crono, l'Intelletto non può abbandonare il suo stato di pienezza che lo rende il più saggio degli dei[45]. Crono, non più dio cupo divoratore di figli, perde la sua natura duplice[46] e mantiene il carattere positivo di sovrano dell'età dell'oro[47], regno della felicità, esente dalla vecchiaia e soprattutto spontaneamente ordinato, senza bisogno di alcuna forma di governo[48].

Come già in Platone, nel pensiero plotiniano, Crono assume infatti una caratterizzazione positiva: secondo il duplice etimo di κόρος e di νοῦς, è intelligenza assolutamente pura (καθαρώτατος), generata dal Principio primo (Uno-Bene)[49]. Dell'Intelletto, infatti, non soltanto si dice che è un dio secondo che si rivela prima della visione del dio superiore, ma, soprattutto, si sottolinea il suo ruolo fondamentale di termine medio tra il più alto principio (che, in base alla ripresa della tradizione mitico-teogonica, potrebbe venire identificato con Urano), la cui mutilazione ad opera di Crono

42 Cfr. V 1 [10], 8, 32

43 Cfr. V 1 [10], 7, 35.

44 Cfr. ESIODO: *Teogonia* 495.

45 Cfr. ATKINSON: *Plotinus: Ennead V. 1. On the three principal Hypostases*, 177–179.

46 Crono proprio per la sua natura contraddittoria venne associato al pianeta Saturno, il quale si distingueva per essere non «il rappresentante del potere e della ricchezza terreni ma della più alta e pura forza del pensiero». Il pianeta Saturno era considerato dai neoplatonici «il progenitore di tutte le altre divinità planetarie» e occupava il posto del cielo più alto. Senza dubbio queste due caratteristiche contribuirono ad assegnargli nel pensiero neoplatonico una posizione di supremazia rispetto a tutti gli altri pianeti. Cfr. KLIBANSKY, Raymond/ PANOFSKY, Erwin/SAXL, Frizt: *Saturno e la melanconia*.Torino: Einaudi 1983, 125–148. Cfr. *Enn.* II 3 [52], 12, 20–25.

47 «D'oro primariamente la stirpe degli uomini mortali fecero gli immortali che abitano le dimore olimpie. Questi furono al tempo di Crono, quando egli regnava in cielo. Come dei vivevano, il cuore sgombro di pena, distinti ed esenti da fatica e pianto, né la misera vecchiezza li sovrastava, ma sempre ugualmente (vigorosi) nei piedi e nelle mani, si allietavano nelle feste, scevri da tutti quanti i mali, morivano come sopraffatti dal sonno, ogni cosa buona essi avevano, e frutti produceva la terra ricca di biade spontaneamente, in quantità e generosamente[..]». ESIODO: *Le opere e i giorni*, vv. 112–119.

48 In Platone nei passi in cui si racconta in forma mitica la nascita dello Stato, Crono è descritto come il dio amico del genere umano, e sotto il cui governo regnavano la pace, la giustizia e la felicità. Gli uomini godevano di beni abbondanti e per questo non dovevano compiere alcuna fatica. Cfr. *Leggi*, IV, 713 b–714 a, cfr. anche *Politico*, 269 a–272 d, in part. 272 c 4–5, dove lo Straniero afferma la condizione di felicità del regno di Crono.

49 V 1 [10], 7, 28–30.

stesso simboleggia l'avvenuta separazione dell'Intelletto dall'Uno[50], e quello inferiore (Zeus). Anche in questo caso il mito viene modificato in funzione del pensiero filosofico: se nella teogonia esiodea la mutilazione di Urano significava la separazione del Cielo dalla Terra, in Plotino sancisce l'esistenza della seconda ipostasi, Crono/*Noûs*, che, infliggendo la castrazione al padre Urano, si rende autonomo, differenziandosi dal Primo Principio[51].

> Ὁ οὖν θεὸς ὁ εἰς τὸ μένειν ὡσαύτως δεδεμένος καὶ συγχωρήσας τῷ παιδὶ τοῦδε τοῦ παντὸς ἄρχειν – οὐ γὰρ ἦν αὐτῷ πρὸς τρόπου τὴν ἐκεῖ ἀρχὴν ἀφέντι νεωτέραν αὐτοῦ καὶ ὑστέραν μεθέπειν κόρον ἔχοντι τῶν καλῶν – ταῦτ' ἀφεὶς ἔστησέ τε τὸν αὐτοῦ πατέρα εἰς ἑαυτόν, καὶ μέχρις αὐτοῦ πρὸς τὸ ἄνω· ἔστησε δ' αὖ καὶ τὰ εἰς θάτερα ἀπὸ τοῦ παιδὸς ἀρξάμενα εἶναι μετ' αὐτόν, ὥστε μεταξὺ ἀμφοῖν γενέσθαι τῇ τε ἑτερότητι τῆς πρὸς τὸ ἄνω ἀποτομῆς καὶ τῷ ἀνέχοντι ἀπὸ τοῦ μετ' αὐτὸν πρὸς τὸ κάτω δεσμῷ, μεταξὺ ὢν πατρός τε ἀμείνονος καὶ ἥττονος υἱέος.
>
> Dunque, il Dio (Crono) essendo stato incatenato, così come era, e avendo concesso al figlio (Zeus) di comandare questo mondo, in virtù della sua condizione, non poteva lasciare la signoria del mondo di lassù per seguirne una secondaria e più giovane di lui, come se avesse sazietà del bello; dunque, avendo lasciato questo mondo trasferì suo padre (Urano) in se stesso, e si sollevò fino a lui. Per il resto stabilì che le realtà che traevano origine dal figlio (Zeus) fossero dopo di sé, e così si trovò in una posizione intermedia, e per l'alterità causata dalla «mutilazione» (ἀποτομῆς) in alto, e per il legame che lo trattiene verso il basso a ciò che segue, essendo a metà, dunque, fra un padre superiore (Urano) e un figlio inferiore (Zeus)[52].

L'Uno-Bene "assiso sul trono in posizione elevata, come su un bel basamento, che lui stesso sorregge"[53], si serve della "bellezza straordinaria" dell'Intelletto, per generare l'Anima, non priva di bellezza, perché immagine dell'essere più bello (*Noûs*-Crono), né priva di bene, perché immagine del "Re dei re e Padre degli dei"[54] (Uno-Urano). L'intelletto-Crono, a sua volta, offre dunque all'Anima il governo sul mondo sensibile. Così andrebbe letto, secondo la prospettiva plotiniana, il mito esiodeo di Crono incatenato da Zeus, ossia, di un Intelletto che si fa principio dell'Anima del mondo, affinché la sua pienezza possa essere resa tangibile nei limiti dell'esistenza. Il Demiurgo e l'Anima del Tutto sono rappresentati da Zeus[55]

[50] In merito a ciò si veda anche HADOT, Pierre: *Ouranos, Kronos and Zeus in Plotinus' treatise against the gnostic*, 124–137.

[51] Cfr. BUSSANICH, John: *The One and its relation to Intellect in Plotinus*, 130–131.

[52] V 8 [31], 13, 1–11. Qui il riferimento è certamente al *Politico* 269c-d: la divinità, dopo avere guidato il corso degli astri e la vita degli uomini, si mette da parte e lascia che il mondo e gli uomini procedano in maniera del tutto indipendente, dando così inizio ad una nuova fase cosmica, l'età di Zeus.

[53] V 5 [32], 3, 5–9

[54] Cfr. V 5 [32], 3, 20–23.

[55] Cfr. IV 4 [28], 6, 7.

che, sulla scorta dell'etimologia platonica (δι' Ὃν ζῆν), è il principio creatore che conferisce vita all'essere.

In *Enn.* IV 4 [28], 10 è contenuta la descrizione del personaggio mitico di Zeus, il cui nome designa sia il Demiurgo, sia l'Anima del mondo. Il Demiurgo è l'Intelligenza e la sapienza immutabile e corrisponde al modello originario del cosmo sensibile. Ad esso viene attribuita una vita eterna e atemporale, che coincide con la vita stessa dell'universo il cui principio ordinatore è l'Anima del mondo. Il principio ordinatore del cosmo trascorre la sua vita senza dover calcolare il piano secondo cui agire, in quanto ciò che deve fare è prestabilito da sempre. L'Anima ha il duplice ruolo di attualizzare il modello intelligibile nel cosmo sensibile e di dominare l'ordinamento del tutto. Il principio creatore finisce, dunque, per coincidere con l'ordinamento stesso.

> Ἀλλ' ἐπεὶ τὸ κοσμοῦν διττόν, τὸ μὲν ὡς τὸν δημιουργὸν λέγομεν, τὸ δὲ ὡς τὴν τοῦ παντὸς ψυχήν, καὶ τὸν Δία λέγοντες ὁτὲ μὲν ὡς ἐπὶ τὸν δημιουργὸν φερόμεθα, ὁτὲ δὲ ἐπὶ τὸ ἡγεμονοῦν τοῦ παντός. Ἐπὶ μὲν τοῦ δημιουργοῦ ἀφαιρετέον πάντη τὸ πρόσω καὶ ὀπίσω μίαν αὐτῷ ἄτρεπτον καὶ ἄχρονον ζωὴν διδόντας.

> E poiché il principio ordinatore è duplice, da un lato quello che chiamiamo "Demiurgo" e dall'altro quello che definiamo "Anima del tutto"; con il termine Zeus facciamo riferimento al Demiurgo e al principio che domina sul tutto. Riguardo al Demiurgo è assolutamente necessario eliminare il prima e il poi, avendogli dato un'unica vita senza tempo e priva di mutamento.[56]

Zeus ordina e guida l'universo e, per far ciò, si rivolge alla contemplazione del suo genitore, l'Intelletto, che gli conferisce l'essere, e al di là del *Noûs* imita l'attività generatrice dell'Uno, per generare la realtà sensibile di cui rimane per sempre Anima.[57] La presenza dell'Anima è necessaria, in quanto senza di essa non potrebbe esserci il mondo sensibile, il quale è ombra (σκία) e immagine (εἰκών)[58] della bellezza dell'intelligibile. Zeus è apparso fuori dal padre non soltanto per mostrare la bellezza dei figli rimasti nel padre e del padre stesso, ma ancora di più, è disceso dal padre per far conoscere un altro mondo, un mondo bello in quanto immagine della bellezza del suo modello.[59]

> ὁ δὲ καλῶν ὄντων καὶ καλλιόνων τῶν εἰς τὸ εἴσω μεμενηκότων μόνος ἐκ τῶν ἄλλων [Ζεὺς] παῖς ἐξεφάνη εἰς τὸ ἔξω. Ἀφ'οὗ καὶ ὑστάτου παιδὸς ὄντος ἔστιν ἰδεῖν οἷον ἐξ εἰκόνος τινὸς αὐτοῦ, ὅσος ὁ πατὴρ ἐκεῖνος καὶ οἱ μείναντες παρ'αὐτῷ ἀδελφοί. Ὁ δὲ

[56] IV 4 [28], 10, 1–6. In riferimento alla concezione plotiniana del demiurgo, cfr. FRONTEROTTA, Francesco: *Ragionamento divino e principio del discorso: Plotino e* l'εἰκὼς μῦθος *del Timeo platonico in Enn. VI 7 [38] 1–3*, in: LAPINI, Walter/MALUSA, Luciano/MAURO, Letterio (a cura di): *Gli antichi e noi. Studi dedicati a Antonio Mario Battegazzore*, 2 voll. Genova: Glauco Brigati 2009, II vol., 461–477.

[57] V 5 [32], 3, 21–24.

[58] III 8 [30], 11, 29–30.

[59] Cfr. V 8 [31], 12, 13–14.

οὔ φησι μάτην ἐλθεῖν παρὰ τοῦ πατρός· εἶναι γὰρ δεῖ αὐτοῦ ἄλλον κόσμον γεγονότα καλόν, ὡς εἰκόνα καλοῦ· μηδὲ γὰρ εἶναι θεμιτὸν εἰκόνα καλὴν μὴ εἶναι μήτε καλοῦ μήτε οὐσίας.

Ma uno di quelli, mentre sono belli e addirittura sono più belli di lui coloro che sono rimasti all'interno, uno solo fra loro, il figlio Zeus, si mostrò al di fuori. Guardando a lui, benché sia l'ultimo figlio, è possibile vedere, come da un'immagine, quanto siano grandi il padre e i fratelli che sono rimasti presso il Padre. Egli però dichiara di non essere disceso invano dal Padre; che esiste infatti un altro mondo, diverso, un mondo bello in quanto immagine della bellezza: né sarebbe secondo la legge che una così bella immagine non sia immagine della Bellezza e dell'Essere.[60]

Attraverso l'Intelletto, l'Anima può contemplare anche il Principio, che non è tanto nascosto da non riuscire ad arrivare fino a lei[61]: dunque è proprio il *Noûs* a fungere da "intermediario fra il padre che è migliore e il figlio che è minore di lui"[62]; infatti, se in esso l'Anima contempla la suprema bellezza, attraverso di lui può godere della luce dell'Uno.

L'assimilazione di Crono all'Intelletto e di Zeus all'Anima è dichiarata esplicitamente da Plotino e non sembra generare aporie consistenti, poiché non altera in alcun modo il senso della metafisica plotiniana e il suo sistema ontologico, gerarchicamente strutturato. Viceversa, l'assimilazione di Urano al Primo Principio risulta essere, a mio avviso, problematica. Tuttavia, secondo Hadot, Plotino avrebbe effettivamente identificato il Primo Principio con Urano, si tratterebbe, per lo studioso francese, di una identificazione del tutto funzionale alla cosmologia plotiniana.

Hadot afferma infatti: «Ouranos is the One, brimful so to speak and overflowing with power, allowing to flow from itself a flood of possibilities, which are as yet unformed, and are inferior to, and external to, the One»[63]. Per giustificare questa identità, egli mette a confronto il mito esiodeo della generazione di Crono dalla mutilazione di Urano con la spiegazione plotiniana della generazione del *Noûs* dall'Uno, attraverso il processo di conversione dell'Intelletto che, per determinarsi nella sua essenza uni-molteplice, si rivolge al Principio che lo ha generato. Inoltre, come Urano produce qualcosa di esterno ed inferiore ontologicamente ad esso, in quanto il dio nasconde i propri figli sotto la terra, impedendogli di vedere la luce del sole, dall'Uno e dalla sua straripante sovrabbondanza deriva qualcos'altro, di diverso da lui, che ha la possibilità di attualizzarsi[64].

Sulla stessa linea interpretativa di Hadot, si è mosso Pépin il quale, nel suo celebre studio *Plotin e les Mythes,* afferma che Plotino ricorrerebbe al

[60] Cfr. V 8 [31], 12, 7–15.
[61] Cfr. IV 4 [28], 4, 1–2.
[62] Cfr. V 8 [31], 13, 11.
[63] Cfr. HADOT: *Ouranos, Kronos and Zeus*, 133.
[64] Cfr. V 2 [11] 1, 8–9.

mito per spiegare i tratti più complessi del suo pensiero[65]. Secondo Pépin, la genealogia delle tre grandi divinità della teogonia esiodea è uno dei temi allegorici che ricorrono più frequentemente nelle *Enneadi*. La ripresa del mito esiodeo da parte di Plotino corrisponderebbe all'intento di scorgere nelle tre divinità la trasposizione mitica delle tre ipostasi. Anche per quanto concerne il valore simbolico della prima ipostasi, sebbene Plotino non espliciti l'identità di Urano con l'Uno, essa, secondo lo studioso, è "sans cesse supposée"[66]. L'identificazione di Urano con l'Uno non trova, dunque, esplicitazione nel testo plotiniano, ma sembra si possa evincere da alcuni passi in cui viene descritto il rapporto di successione e di dipendenza tra le singole divinità.

Tuttavia, nel caso del Primo Principio non mi sembra si possa parlare di una perfetta corrispondenza con la divinità esiodea di Urano. La coppia Urano-Uno sembra generare, infatti, rilevanti difficoltà, in quanto risulterebbe incompatibile con la concezione plotiniana di un Principio assolutamente trascendente, semplice e originario[67]. Sia Hadot, sia Pépin, pur osservando che il filosofo neoplatonico non afferma esplicitamente questa identità, la assumono[68], non facendone questione e non analizzandone gli eventuali punti deboli. Ritengo invece che valga forse la pena soffermarsi su questo aspetto.

Nel caso della prima ipostasi il mito sembra non armonizzarsi perfettamente con la dottrina metafisica: la figura mitica di Urano non avrebbe nulla in comune con la natura assolutamente semplice dell'Uno di Plotino. Tutto ciò consiglia di prendere in considerazione l'ipotesi che l'Uno non sia affatto Urano, dal momento che questa identità comporterebbe una serie di aporie.

Plotino in nessun passo delle *Enneadi* afferma esplicitamente l'identità dell'Uno con la divinità esiodea di Urano, forse, perché consapevole che la divinità esiodea non sarebbe perfettamente compatibile con i caratteri assegnati al Primo Principio. Come potrebbe, infatti, un Principio assolutamente semplice, perfetto e unitario, identificarsi con Urano, la cui esistenza, nel mito esiodeo è, invece, associata a quella di una divinità opposta, la

65 Cfr. PÉPIN, Jean: *Plotin et les Mythes*, in: Revue philosophique de Louvain 53 (1955), 8.

66 Cfr. *Ivi*, 21.

67 Questa interpretazione è sostenuta anche da SZLEZÁK: *Platone e Aristotele nella dottrina del Noûs in Plotino*, 42. Lo studioso afferma che l'osservazione di Plotino secondo cui l'espressione mitica non si armonizza perfettamente con il contenuto filosofico fa sorgere in modo legittimo la domanda su che cosa possa avere in comune Urano con l'Uno: «Si può tranquillamente rispondere: nulla». Pertanto l'identificazione di Urano con l'Uno seguirebbe solo indirettamente all'assimilazione di Crono all'Intelletto e di Zeus all'Anima.

68 Anche LONGO: *Numénius d'Apamée précurseur de Plotin dans l'allégorèse de la "Théogonie" d'Hésiode: le mythe d'Ouranos, Kronos et Zeus*, afferma che Plotino svilupperebbe una interpretazione allegorica del mito esiodeo al fine di intendere i tre dei della teogonia corrispondenti ai tre principi del suo sistema metafisico, 178–179.

terra (Gea)? Inoltre, nel *Cratilo*[69], Urano è definito come "colui che guarda le cose che stanno in alto", in quanto è ricondotto al sostantivo οὐρανός (cielo), che, a sua volta, viene fatto derivare dall'espressione «ὁ ὁρῶν τὰ ἄνω». Ma come potrebbe il Primo Principio contemplare un'altra realtà al di sopra di lui?

L'unica argomentazione che potrebbe essere utilizzata per sostenere una possibile identità del Primo Principio con Urano, dovrebbe basarsi sulla definizione dell'Uno come "potenza di tutte le cose"[70] e su una sua possibile implicazione. L'Uno, essendo tutte le cose, dovrebbe contenere al suo interno anche il suo contrario[71]; se così fosse l'Uno potrebbe venire assimilato alla divinità esiodea di Urano, il quale unendosi ad una divinità opposta (Gea) genera la prole. Tuttavia, "l'Uno è tutte le cose", poiché le contiene originariamente dentro di sé, ma non nel senso che tutte le cose sono presenti in lui in forma perfettamente distinta; se così fosse, il Primo Principio diventerebbe molteplice, la sua assoluta semplicità sarebbe in tal modo compromessa e, di conseguenza, il suo statuto non si distinguerebbe affatto da quello dell'Intelletto. L'Uno possiede il tutto in potenza, in forma indeterminata e, in questo senso, è potenza di tutte le cose; per questo motivo, non può identificarsi con nessuno degli enti di cui è Principio; in quanto potenza generante, esso si trova al di sopra degli enti. L'Uno, per Plotino, è una realtà assolutamente autonoma e auto-sufficiente che non ha bisogno di nulla se non di sé stessa. Per questo, non può appartenergli alcuna forma di dualità o di molteplicità; semmai il Principio Primo è la condizione dell'esistenza della differenza e di ogni forma di essere.

Una soluzione alternativa potrebbe essere quella di immaginare che Plotino identifichi con Urano, non l'Uno, bensì quell'attività, ancora indeterminata, che da esso discende. Del resto Plotino stesso, per spiegare la generazione dell'Intelletto dall'Uno, afferma, in V 4 [7], 2, in V 1 [10] e in V 2 [11], che l'attività che deriva dalla prima ipostasi è come un "sostrato indeterminato" dell'Intelletto.

In *Enn.* V 1 [10], 5, dopo aver descritto l'essenza della realtà intelligibile e dopo averla assimilata alla figura mitica di Crono, il dio che è pienezza e intelligenza, Plotino descrive il processo di generazione del *Noûs*. La seconda ipostasi non scaturisce immediatamente dall'Uno, bensì da un'attività illimitata e indifferenziata, una sorta di *alterità* che proviene dall'Uno e che non è ancora Intelletto. Questa alterità, che discende dal Primo Prin-

69 Cfr. PLATONE: *Cratilo* 396 b 7–9.

70 Cfr. *Enn.* III 8 [30], 10, 1–2.

71 In realtà la stessa autodeterminazione dell'Uno avviene attraverso un processo che fa astrazione dai contrari: l'Uno non sceglie di essere in un modo o in un altro, bensì di essere ciò che è. Cfr. *Enn.* VI 8 [39], 8, 1–4.

cipio per sovrabbondanza, diviene un Intelletto non appena si rivolge all'Uno e lo contempla[72].

Urano potrebbe, dunque, venire assimilato a quella potenza che non è ancora Intelletto e che lo diventa soltanto quando si rivolge al Principio che la determina nella sua identità uni-molteplice. Una volta delimitato dall'azione dell'Uno l'intelletto si riconosce come una molteplicità definita di Forme.

> ὂν γὰρ τέλειον τῷ μηδὲν ζητεῖν μηδὲ ἔχειν μηδὲ δεῖσθαι οἷον ὑπερερρύη καὶ τὸ ὑπερπλῆρες αὐτοῦ πεποίηκεν ἄλλο· τὸ δὲ γενόμενον εἰς αὐτὸ ἐπεστράφη καὶ ἐπληρώθη καὶ ἐγένετο πρὸς αὐτὸ βλέπον καὶ νοῦς οὗτος.
>
> Infatti l'uno è perfetto non cercando nulla e non avendo nulla e non avendo bisogno di nulla, poiché la sua sovrabbondanza e la sua somma pienezza hanno prodotto altro; tale prodotto si è rivolto a questo, è riempito ed è diventato esso stesso un'intelligenza nel contemplare se stesso[73].

Se nel pensiero plotiniano il confronto con il mito è ampiamente presente, principalmente attraverso Platone, tuttavia il mito non ha un ruolo autonomo; esso viene piuttosto utilizzato esclusivamente in funzione del pensiero filosofico. Plotino non è certo interessato ad interpretare il mito o a trasmettere la tradizione religiosa pagana né tantomeno il mito stesso. Il filosofo, piuttosto, attinge a tutte le forme del mito, razionalizzandole il più possibile e adattandole al suo sistema filosofico-metafisico. Questo atteggiamento troverebbe conferma nel celebre detto che Plotino avrebbe pronunciato in riferimento alle divinità: "devono esse venire a me, non io a loro".[74]

È il mito ad essere modificato in funzione del pensiero filosofico, come nel caso di Crono, la cui nozione viene purificata per renderla compatibile con quella di realtà intelligibile. Urano non può essere identificato esplicitamente con la prima ipostasi, coerentemente con la concezione plotiniana di un principio assolutamente ineffabile e indicibile. Proprio per via della sua assoluta trascendenza e semplicità, l'Uno si pone al di là di ogni nome e definizione. Dell'Uno si parla infatti prevalentemente per via apofatica, e cioè negandogli ogni forma di predicazione: esso è "infinito", "senza limite", "privo di parti" e "privo di forma"[75]. Il linguaggio è incapace di esprimerne la natura: ogni nome che noi utilizziamo, per il nostro bisogno di significare questa realtà a noi stessi, risulta inadeguato (VI 8, 13, 1–5; VI 8, 14,48–50).

In VI 7, 36, Plotino afferma che l'unico modo per conoscere l'Uno è rappresentato dalla via analogica, dall'astrazione e dalla conoscenza delle cose

72 Cfr. *Enn.* V 1 [10] 5, 3–8.
73 V 2 [11], 1, 7–11.
74 PORFIRIO: *Vita Plot.*, 10, 35.
75 V 5 [32], 9.

che da esso procedono. È possibile, infatti, avvicinarsi all'Uno, attraverso l'Intelletto, che è il più prossimo al Bene. Attraverso il mito esiodeo, Plotino definisce in più occorrenze l'essenza della seconda ipostasi, il *Noûs*-Crono, il quale rappresenta la potenza dell'Uno che si dispiega nella sua molteplicità. Dalla descrizione della realtà generata (l'Intelletto) emergono i caratteri del generante (l'Uno) che è al di là della forma e dell'Essere.[76] Plotino sembra servirsi dello stesso mito attribuendogli una funzione differente, in base all'ipostasi cui si riferisce. Nel caso della seconda ipostasi, l'identità Crono-*Noûs* sembra essere utilizzata in senso metaforico: il racconto mitico di Crono descrive e sottolinea la natura uni-molteplice dell'Intelletto e la sua discendenza da un principio originario, Uno/Bene. In questo caso mito e concetto filosofico si armonizzano perfettamente. Anche l'identificazione dell'Anima con Zeus non sembra generare difficoltà. La descrizione del distacco di Zeus da Crono e, soprattutto, della rivolta punitiva di Zeus nei confronti del padre, ha la funzione di sottolineare la natura di principio ordinatore dell'Anima del mondo e il suo dominio sul mondo sensibile.

Per quanto concerne, invece, la prima ipostasi, il mito sembra assumere una funzione esclusivamente didattico-strutturale. Se assumiamo l'ipotesi secondo cui Plotino non avrebbe mai dichiarato esplicitamente l'identità del Primo Principio con la prima divinità esiodea, proprio perché consapevole dell'impossibilità di armonizzare mito e concetto filosofico, è possibile immaginare che l'assunzione implicita di tale corrispondenza sia funzionale all'intento di dimostrare i rapporti di successione e di dipendenza causale dei tre principi, in modo da strutturare un ordine discendente, dall'Uno, all'Intelletto, fino all'Anima. Se, invece, cerchiamo di comprendere il significato profondo del Primo Principio in Plotino è necessario tenere conto di una serie di implicazioni: 1) l'Uno non può avere alcuna determinazione, per via della sua assoluta semplicità; 2) l'Uno non può essere gerarchizzato, poiché se lo gerarchizzassimo non sarebbe più in alcun modo Principio assoluto. La generazione delle altre ipostasi non avviene, infatti, per via di una scelta volontaria da parte dell'Uno; la volontà dell'Uno, in quanto atto, non può che essere rivolta verso se stesso[77]. Il Primo Principio, in virtù della sua assoluta perfezione, non può desiderare altri che sé medesimo[78]; 3) l'Uno è libertà assoluta, in quanto produce gli altri esseri per sovrabbondanza e senza che questa generazioni provochi una alterazione nella sua essenza; 4) le parole sembrano costituire un vero e proprio limite per una realtà come quella dell'Uno che può essere soltanto intuita. Il linguaggio è incapace di esprimerne l'essenza: ogni nome che noi uti-

[76] Cfr. VI [9], 9, 2.

[77] Cfr. NÖLKER, Philipp: *Freiheit Gottes und Freiheit des Menschen bei Plotin (Enneade VI 8)*. Münster: Aschendorff 2016.

[78] Cfr. VI 8 [39], 13, 30.

lizziamo, per il nostro bisogno di significare questa realtà a noi stessi, risulta inadeguato[79].

Plotino è consapevole delle aporie che comporterebbe l'attribuzione all'Uno di qualsiasi attributo e la ricerca di una eventuale realtà alla quale assimilarlo. Pertanto, per esprimere l'essenza di questa natura ineffabile, Plotino, più che del mito, si serve dell'uso di metafore[80] e di un linguaggio analogico che si realizza premettendo ad ogni nome la formula del "per così dire" (οἷον). Tuttavia, anche quando egli ricorre al mito o al nome divino, ad esempio nel caso della descrizione dell'Intelletto e dell'Anima, non sembra essere mosso dall'obiettivo di operare una compenetrazione tra mito e concetto, dal momento che in lui resta dominante l'idea che il mito non possa e non debba superare il concetto.

Riassunto

Il linguaggio del mito riveste un ruolo essenziale nel pensiero di Plotino che, per descrivere le realtà costitutivamente ineffabili, si serve della potenza dell'immagine narrata. Plotino, nelle Enneadi, ricorre alla triade divina Urano-Crono-Zeus, descritta nella Teogonia esiodea, per assimilarla ai tre principi incorporei alla base del suo sistema metafisico. Secondo l'interpretazione di Hadot, Urano si identificherebbe con l'Uno-Bene, Crono con l'Intelletto e Zeus con il Demiurgo e l'Anima del tutto. In questo saggio, si cercherà di dimostrare che l'assimilazione di Urano all'Uno genera una serie di aporie consistenti, in quanto sembra essere del tutto incompatibile con la concezione plotiniana di un principio assolutamente trascendente, semplice e originario. L'identificazione di Urano con l'Uno non sembra infatti trovare esplicitazione nel testo plotiniano.

Abstract

The language of myth plays an essential role in the thought of Plotinus who, having as highest aim the One experience, ineffable constitutively, needs to use the power of the image narrated. In the Enneads, Plotinus recurs to the genealogy of the divine Uranus-Crono-Zeus triad used in the Hesiod Theogony, assimilating it to the three hypostases. According to a more immediate reading, Uranus would identify himself with One-Good, Cronos with the Intellect (Nous), and Zeus with the Demiurge and the Soul of the All. Uranus's assimilation to the One creates some difficulties, as it seems to be incompatible with the Plotinian conception of an absolutely transcendent, simple and original Principle. This Uranus identity with The One-Good, in fact, does not find an explicit reference in the text of Plotinus.

79 Cfr. VI 8 [39], 13, 1–5; VI 8 [39], 14, 48–50.

80 Tutte le metafore, ad esempio quella dell'albero (III 8 [30] 10, 10–15; III 3 [48], 7) o quella della sorgente (V 3 [49], 15), di cui Plotino si serve per descrivere il Principio, esprimono l'idea di un'assoluta unità che comprende in sé una molteplicità non ancora dispiegata.