

LA VISIONE POLITICA IN PLOTINO

FRANCO DE CAPITANI

L'idea che si ha della visione della vita politica di Plotino è assai sfuggente, per non dire quasi inesistente¹, nel senso che egli non se ne sia mai interessato, dato che la sua attenzione teoretica è rivolta prevalentemente verso l'interiorità e la spiritualità razionale. Egli era solito ripetere, dice la maggior parte degli interpreti, citando talora il passo a sproposito², che si vergognava di trovarsi in un corpo mortale e che lo scopo della nostra vita è "fuggire" da quaggiù verso "lassù": il mondo ideale e intellettuale, dal quale veniamo, per la maggior e migliore parte di noi stessi, ed al quale dobbiamo tornare se vogliamo essere felici. Il che è, ovviamente, vero, nel senso che la via delle virtù è uno stile di vita ineludibile

¹ Solo abbastanza recentemente gli studiosi si sono accorti della difficoltà di studiare il pensiero politico di Plotino. Una visione d'insieme del problema, con una buona bibliografia, complessiva e particolareggiata, si può trovare in CHIARADONNA 2013: si veda la parte relativa a Plotino, la quale, tuttavia, a nostro parere, non sottolinea abbastanza il collegamento fra le virtù paradigmatiche, archetipe, o ideali, che dir si voglia, e quelle civili, che invece il Licopolitano vede e propone. Si legga, ad es., anche solo la citazione da noi riportata alla nota 5. Sul pensiero politico neoplatonico nel suo complesso, si veda O'MEARA 2003. Dominic O'Meara, in associazione con Jacques Schamp, ha curato anche un'antologia commentata di passi sul pensiero politico tardoantico (O'MEARA-SCHAMP 2006), con delle conclusioni ridimensionate da Matthias Perkams, in una recensione dell'opera apparsa su *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 50 (2007) (PERKAMS 2007).

² Tra tanti, rimando alla monografia italiana su Plotino di Pietro Prini (PRINI 1992, rifacimento della antica edizione del 1968, con titolo differente, uscita presso le edizioni Abete di Roma), la quale ha un intero capitolo, il II, intitolato proprio: *La vergogna di essere in un corpo* (pp. 29-36).

ed obbligatorio per tutti i viventi e ragionanti, desiderosi di perfezionare la propria spiritualità ed, anche, attraverso essa, il mondo circostante. Pensando ad un Plotino avulso dagli interessi mondani, nel senso di civili e sociali, e tutto impegnato ad evitarli il più possibile, perché capaci di sporcare, rallentare e persino bloccare l'aspirazione dell'uomo verso l'intelligibile ed il divino, si ha, secondo chi scrive, una visione parziale e persino partigiana del pensatore di Licopoli. Aristotele è passato e la sua concezione dell'uomo, come "animale politico" e naturalmente inserito in una socialità, ha lasciato il suo segno anche in Plotino e nei commentatori³ che lui leggeva e chiosava a lezione, per così dire. Seppure siamo in un ambiente socio economico e culturale differente rispetto a quello delle città- stato in cui si viveva nel IV secolo A. C., tuttavia certe convinzioni intellettuali non hanno tempo ed hanno solo diverse modalità di esplicazione, in relazione alle condizioni dei tempi e dei luoghi, ma non possono mai essere soppresse del tutto e completamente. Persino nella scuola epicurea, che ha fatto del "vivi nascosto", del *làthe biòsas*, una bandiera del proprio movimento, non si può fare a meno, dice Epicuro, di "rifiutarsi di impegnarsi in cose sociali e politiche", se la situazione e la condizione di vita lo richiedono⁴.

Anche la scuola di Plotino mi pare non sfugga alla regola. Anzi, Plotino dice qualcosa di più. Non solo occorre occuparsi di politica se non se ne può fare a meno. Ma anche: la vita politica è quel tipo di vita

³ Porfirio non aveva alcuna difficoltà ad ammettere che la filosofia del suo maestro era intessuta di insegnamenti, oltre che stoici, anche aristotelici. Cfr. *Vita Plotini* 14, 5-6. Sull'aristotelismo del pensiero di Plotino e di Porfirio si veda, ad esempio, KARAMANOLIS 2006, 243-330.

⁴ Sulla concezione epicurea della politica è bene riferirsi alla visione equilibrata che di essa dà un suo buon conoscitore come Domenico Pesce. Cfr. PESCE 1988 e PESCE 2005.

nel quale ciascuno di noi nasce e si trova ad essere posto. Essa è piena di mali e di pericoli per la nostra anima⁵. Ma proprio per questo richiede di essere affrontata con consapevolezza razionale e determinazione. E questo, perché anch'essa è capace di perfezionare l' "uomo di bene", come lo chiama Plotino, l' "uomo buono", l' *ànthropos agathòs*. Quindi, per il Licopolitano, in definitiva, il mondo può essere reso migliore dalla filosofia e dai filosofi impegnati, sia come consiglieri di imperatori, come ha fatto lui con Gordiano, sia come amministratori socio-politici, per così dire, delle varie città e comunità di vita entro le quali essi si trovano coinvolti e inseriti. Dunque, l'uomo plotiniano non appartiene a quel mondo di mezzo, fra il divino e il mondano, al quale appartengono i cosiddetti semidei, o demoni, avvezzi ad influire sul mondo sensibile, ma rimanendone bene estranei e superiori, lungi dallo sporcarsi con esso.

L'immagine di lui che spesso passa nei manuali, pertanto, è per lo meno riduttiva e limitata, seppure non del tutto errata se ben circoscritta⁶. L'uomo plotiniano è, sì, la propria anima, ma essa è anzitutto impegnata in un corpo che si trova quaggiù. Plotino è perciò anche un uomo di mondo, per così dire, prima e lo rimane anche dopo essersi ritirato nel suo podere in Campania, dove teneva e dirigeva la sua scuola di cultura, sì, ma che era anche e, al tempo stesso, scuola di vita sociale e civile;

⁵ Cfr. e.g. PLOTINO 1996 *Enn.*, II, 1, p. 73: " Poiché 'necessariamente i mali esistono quaggiù e s'aggirano intorno a questi luoghi terreni e poiché l'anima vuol fuggire i mali, bisogna fuggire di qui. Cos'è questa fuga? Diventare simili a Dio', dice Platone...Se dunque si concede che possiamo rassomigliare a Dio, avendo noi, pur essendo altrimenti riguardo le altre virtù, quelle civili, che non sono simili a quelle di Dio, nulla impedisce che noi diventiamo eguali a Lui con le nostre virtù proprie, anche se Egli non [l]e possiede".

⁶ Come avremo modo di dimostrare, credo, la visione di Plotino è comprensiva dei due atteggiamenti: sia rivolta all'intimo, sia posata sul mondo esterno.

scuola di vita interiore, potremmo dire, ma anche e contemporaneamente scuola di vita rivolta all'esterno dei singoli soggetti pensanti, in quanto questi ultimi hanno dentro di sé anche un importante compito, qualora se ne presenti l'occasione: quello di aiutare gli altri soggetti sociali a crescere civilmente e moralmente, oltre che socio-economicamente.

C'è un intero trattato di un' *Enneade* di Plotino la quale ci aiuta, più di altre, anche se a prima vista non parrebbe, ad occuparci del suo modo di concepire la vita sociale e civile, la vita politica, ed è il secondo della prima *Enneade*, intitolato *Sulle virtù*, di cui dovremo parlare, sebbene il titolo non comunichi immediatamente l'idea che qui si parli anche delle virtù politiche e civili, seppure nel loro rapporto con quelle superiori. In questo trattato sulle virtù⁷ Plotino riassume tutto il tragitto teorico della

⁷ Su questo trattato, che è il diciannovesimo in ordine cronologico, abbiamo due importanti testimonianze tardo-antiche, le quali dimostrano l'attenzione della tradizione filosofica riguardo a questo tema delle virtù. Una di Porfirio, il curatore delle *Enneadi*, il quale lo ricorda in una delle sue *Sententiae ad intellegibilia ducentes*, la 32a, nell'edizione di Erich Lamberz. Ed una di Macrobio, nel suo importante *Commento al 'Somnium Scipionis'* (I, 8, 3-11). Basta metterle a confronto per accorgersi che la seconda si richiama alla prima. Ma quel che manca in entrambe, nonostante la chiarezza con cui i due autori riassumono i quattro livelli di virtuosità presenti nella trattazione di Plotino, è proprio il "tormento", direi quasi esistenziale, con il quale il maestro di Licopoli affronta e dipana dialetticamente l'implicazione di un livello nell'altro, appunto a partire da quello, ineludibile per ogni buon cittadino pensante, delle virtù civili e politiche con le quali abbiamo tutti a che fare; essendo dato ed evidente che, proprio dalla considerazione e dalla consapevolezza del nostro essere circondati, nel mondo, dai mali e dalla cattiveria individuale e sociale - mali sempre presenti ed ineliminabili nella nostra vita di quaggiù -, debba partire la nostra decisione di intraprendere e di perseguire la via della perfezione filosofica; e questo, per poi ritornare a prendersi cura degli altri e fare loro da guida, esattamente come avviene nel mito della caverna della *Repubblica*. Il punto di partenza del trattato è una nota citazione del *Teeteto* di Platone (176 A-B), quella sui mali che rinserrano da ogni parte il mondo. In effetti, poi, per Plotino, intraprendere la via della risalita filosofica verso l'essenziale, consiste nel volersi "assimilare a dio" (*l'omòiosis theò*): tema famoso nel mondo greco e romano, e non solo, data la sua posterità sino ai giorni nostri. La difficoltà del punto di partenza non sfugge e non pare semplice neppure a Plotino,

filosofia antica su questo tema, ma a modo suo, vale a dire dal punto di vista della sua filosofia, che Bontadini definiva, nella sua *Protologia*, necessitarismo discensivo⁸. In effetti è noto a tutti ormai che la visione interiorizzata e per così dire interiorizzata della filosofia plotiniana, la quale visione costituisce la “cifra”, per usare un’espressione tipica di un noto studioso di filosofia antica, del suo pensiero, lo differenzi da quella del maestro Platone, del quale il Licopolitano diceva di essere solo uno studioso e un ripetitore. Ma così non è. Plotino ha una sua caratteristica di misticismo interiorizzante che altri non hanno in maniera così accentuata

che si chiede, molto spesso nel corso del *Trattato* in dove si estendano i mali e se la virtù esista nel mondo divino, ovvero se di virtù si possa parlare a proposito di dio. Ovviamente, l’edizione di riferimento del testo è quella critica di Paul Henry e Hans-Rudolph Schwyzer, edita, in tre volumi, nella *Oxford Classical Texts* e chiamata comunemente *editio minor* (1964; ristampa anastatica del I volume nel 2005), la quale innova rispetto alla precedente *editio maior*. E ciò nonostante la collana de *Les Belles Lettres*, abbia, oltre agli altri, di recente pubblicato (2012), com’è consuetudine nella tradizione della collana, una nuova edizione critica del trattato sul bello (I, 6). Quanto alla traduzione italiana, ne esistono almeno tre complete e curate dallo stesso autore: quelle di Vincenzo Cilento, di Giuseppe Faggini e di Roberto Radice. Tuttavia la traduzione da noi usata, pur tenendo conto di quelle precedenti, è opera di chi scrive. Su questo trattato sulle virtù si veda, ad esempio, CATAPANO 2006.

⁸ Cfr. il *Disegno storico della filosofia* annesso a BONTADINI 1964. Non che in Plotino l’azione singola dell’uomo sia “automatica”, nel senso di: priva di deliberazione, come sembra voler proporre WILBERDING 2008, confondendo il necessitarismo metafisico con quello psicologico; come, del resto, sembra fare anche CHIARADONNA 2013. Infatti, non avrebbe probabilmente senso in Plotino un intero trattato (il IX della *Enneade* VI) sulla libertà dell’Uno, se egli non pensasse che gli atti e dell’Uno e dei suoi derivati, a differente livello, non fossero forniti, ove possibile, anche, della caratteristica di poter compiere scelte libere ed autonome, di cui essere considerati responsabili, seppure, se si vuole, non interamente, dato che una scelta in positivo o in negativo deve comunque essere effettuata. Ma questo atteggiamento di intreccio fra libertà e necessità di comportamento è tipica del pensiero platonico, prima che di quello neoplatonico. Si pensi, ad esempio, alla scelta della loro vita futura da parte delle anime nelle *Repubblica* platonica. Anche lì, per quelle anime che non hanno ancora compiuto il ciclo di purificazione di se stesse, il loro ritorno nel mondo è, al tempo stesso necessario e scelto liberamente. Si vedano, ad esempio, PESCE 2000, 25 ss. E 65 ss., e REALE 2000, vol. IV, 543-591.

e marcata. Questo si vede, ad esempio dall'insistenza con cui egli descrive, come nel nostro caso, i passaggi da un tipo di moralità "civile", e diffusa, ad un tipo di moralità interiorizzata e posseduta convintamente dall'individuo e diventata propria della sua anima intellettuale; essa è indirizzata alla contemplazione del mondo ideale, nel quale, appunto, le virtù si trovano "sostanziate", archetipizzate ed eternamente sussistenti nei loro valori e nei loro significati profondi. Paradossalmente, è proprio guardando lì, contemplando lì nel mondo intelligibile le fonti inesauribili delle sue virtù e di tutte le virtù degli altri, che l'anima raggiunge quel grado di sicurezza razionale e morale relativo all'importanza e all'utilità della pratica delle virtù, cosiddette, poi, cardinali, nel mondo civile e sociale.

1. Plotino: nel mondo e "dal" mondo verso l'eterno e il divino

Non, che, se tale mondo esteriore, per così dire, non esistesse, egli ne avrebbe dolore o rammarico, ma, ed è qui la genialità dell'uomo, esistente o non esistente, reale, o semplicemente sognato, per così dire, dissociato spiritualmente nei suoi gradi fantasiosi ed intellettualistici, da tale mondo sensibile non possiamo comunque prescindere.⁹ Esso diventa un imprescindibile "a quo non", un "terminus a quo", da cui partire, o meglio "ri-partire" per tornare alla patria celeste da cui veniamo e a cui aneliamo costantemente per lì riposare, o meglio, posare le nostre intelligenze, le nostre capacità, anche pratico-operative e comportamentali, per da

⁹ Questo aspetto del suo pensiero lo si vedrà apertamente leggendo anche solo l'*incipit* del *Trattato* e la sua conclusione.

così dire, che poi, o, già sin ora, siamo o saremo chiamati ad esercitare nel mondo. Dunque, non è sempre del tutto vera quella convinzione, spesso veloce e superficiale, che ci siamo fatti di un Plotino interamente o solamente intimista, distaccato e quasi assente dal mondo e dalle cose economiche, sociali o civili e che la scuola spesso trasmette. Occorre un poco correggerla. Non che le cose di questo mondo siano indifferenti al saggio solitario e autosufficiente, ma esse, se ci si è buttati, se ci se ne deve interessare – e spesso o, sempre, è un interessamento dovuto alle esigenze del vivere quotidiano e del sussistere economicamente, socialmente o civilmente –, esse costituiscono talora il pane quotidiano della nostra esistenza terrena. Dalla quale, come ben sappiamo, e come ben dice la fine dell’ottavo trattato sul male,¹⁰ desideriamo scappare, è nostro grande desiderio allontanarci e distoglierci, ma che, tuttavia è sempre lì presente per molti, se non per tutti e ci richiama verso terra e verso la vita mondana. Solo che l’aggancio spirituale e intellettuale, con il quale abbiamo imparato a vedere e considerare le cose, diventa altrettanto ineliminabile e insopprimibile. Anzi, diventa soprattutto e inevitabilmente fondante l’intera vita umana, anche di quella quaggiù, e l’impegno del saggio sarà quello di creare uno spazio in cui eterno e temporale si saldano e si uniscono, in modo che la vita dell’anima si svolga come se fosse entro un eterno presente, in cui là e qua non ci sono più e vengono superati dall’istantaneità del collegamento nell’aldilà della nostra convinzio-

¹⁰ Sull’VIII trattato della *Enneade* I, mi permetto di rinviare al mio commento in DE CAPITANI 1985, un lavoro del tutto sconosciuto a Dominic J. O’Meara, curatore del commento allo stesso trattato per la Collana *Les écrits de Plotin*, diretta da Pierre Hadot. Cfr. O’MEARA 1999 (la bibliografia è alle pp. 165-167).

ne di eternità, seppure temporanea e sempre nuovamente ritornante¹¹. Tanto da farla assomigliare, sottolineerà Agostino¹², a un tipo di vita eternamente presente e persistente in maniera assoluta, al modo divino.

Ma così visto, Plotino allora si rivela più umano di quanto ci aspetteremmo. Ed è questa anche la ragione per cui, quando vuol parlare delle virtù necessarie alla vita dell'uomo, dell'anima in continua ricerca di sé e di dio, egli parte dalla quadruplici classificazione, di ascendenza platonica, alla base della quale stanno, appunto le virtù "civili", *politikài*, come dice il maestro neoplatonico, quelle alle quali riferirsi nella convivenza sociale e civile di ognuno, facendolo diventare un "uomo di bene", un *ànthropos tou agathou* (*Enn.*, I, 2, 7), un uomo di bene potremmo dire, un *vir bonus*, direbbero i latini¹³.

È vero, queste che sono le prime e più basse virtù ricercabili ed acquisibili dal praticante sapiente in cerca di sicurezze intellettuali e interiori, costituiscono solo il primo e più basso livello di virtù acquisibili e, a queste, poi, seguono altri "tre" livelli. Ma è altrettanto degno di nota, intanto, che, rispetto a Platone, soprattutto al Platone della *Repubblica*¹⁴, non ci siano delle virtù tipiche di una qualche classe sociale, come quella degli

¹¹ Plotino è maestro in questo senso; per lui avere la mente ben ancorata a dei valori spirituali è fondamentale per qualsiasi comportamento del saggio o del praticante saggio. Agostino ha anche ancorato questa convinzione a un *Salmo* (83,11) che egli cita alla fine del suo *De libero arbitrio* (III, 25, 77): "Un solo giorno [o Signore] nei tuoi atri vale più di mille", cioè quanto una vita intera .

¹² Agostino ha ben capito questo aspetto fondante del pensiero plotiniano e l'ha presto fatto proprio.

¹³ Sull'assimilazione in Plotino del termine '*spoudàios*' (serio, affidabile), con quelli esprimenti l'idea di saggio, uomo di bene, colto, ragionevole, si veda SCHNIEWIND 2003, 33 ss.

¹⁴ Dalla *Repubblica* (IV, 434), però, Plotino riprende le quattro definizioni delle virtù politiche.

artigiani e dei commercianti, rispetto alle altre, come, in effetti ci si aspetterebbe da uno che dice di essere soltanto un ripetitore del pensiero del maestro. Ma è vero, invece, che tutte quante le quattro virtù cosiddette “cardinali”, sono proprie di tutti coloro che “vivono in società”, per usare un’espressione molto famosa di Tommaso d’Aquino, indimenticabilmente commentata da Sofia Vanni Rovighi¹⁵.

Tutti gli uomini, in quanto *zòoi politikòi* – e qui Aristotele ha fatto scuola¹⁶ – possono, anzi debbono, sforzarsi di diventare prudenti, giusti, forti e temperanti, nelle condizioni storiche e sociali alle quali si trovano assegnati. L’influenza di Aristotele in questo ambito è stata ragguardevole. Dopo Platone lo Stagirita, specie con le sue opere morali, ha liberato il campo da settarismi morali e sociali, visti come espressione di classi, per così dire “materiali” di appartenenza. Ma sono passate anche le filosofie ellenistiche più importanti, come lo Stoicismo, coi suoi vari, ma, nella sostanza abbastanza uniformi esponenti, dal punto di vista morale. Non dimentichiamo che il saggio stoico, “non” è e non può vivere avulso dalla società, che è una società di spiriti nobili e sapienti, di ampiezza “cosmica”, alla quale tutti gli umani possono, se vogliono, appartenere, indipendentemente dalle loro condizioni iniziali di appartenenza sociale e

¹⁵ Cfr. VANNI ROVIGHI 1978, vol. II, 203-206. Sul pensiero politico di Tommaso d’Aquino esiste anche una antica, ma ancora utile, *Antologia politica*, curata dalla stessa studiosa. Cfr. VANNI ROVIGHI 1947.

¹⁶ Ad esempio aristoteliche sono le indicazioni relative alla superiorità delle virtù intellettuali, intese come “abiti” dell’animo, rispetto a quelle morali (*Ethic. Nicom.*, I, 10); la virtù della prudenza plotiniana corrisponde bene a quel che Aristotele dice in *Ethic. Nicom.*, VI, 5; così appare ugualmente aristotelica la distinzione che Plotino fa tra “virtù naturali” e “virtù perfette” (*Ethic. Nicom.*, VI, 13).

di capacità economiche¹⁷. Ma sono passati anche gli Epicurei, per i quali, invece, l'ideale della vita "nascosta" era altamente raccomandato. Mai, se possibile, impicciarsi degli affari civili, economici e sociali, altrimenti la vita felice e beata te la puoi scordare. Così all'incirca si esprime uno dei loro massimi esponenti: Lì solo impicci, legami, compromessi. Via, via, se possibile!¹⁸

2. La posizione mediana di Plotino rispetto ad altre filosofie sui rapporti divino/mondo e mondo/divino

Ecco, direi che Plotino, se possibile, si colloca a metà fra questi due ultimi atteggiamenti: la vita civile è di tutti e per tutti, ma va ancorata a delle convinzioni intellettuali e morali di riferimento, imprescindibili per chiunque, se vogliono dirsi persone serie e umane, vale a dire razionali, come Aristotele ben aveva insegnato. Ragion per cui la scala delle virtù, a partire da quelle più basse, che, significa, applicate in maniera più bassa; vale a dire in maniera quantitativamente più diffusa e comune, va perseguita e praticata, se possibile, dal maggior numero di persone, o di anime nobili disponibili. Ma vuol anche dire che, senza il percorrimiento ed il raggiungimento del livello più alto delle quattro virtù, che è quello "contemplativo", anche le prime non avranno ancoraggio abbastanza solido e duraturo. Si tratta di una vocazione proposta a tutti gli uomini

¹⁷ Sulla morale stoica mi permetto di rinviare ad una breve ma densa antologia di testi scelti dal Mondolfo e commentati da Domenico Pesce (PESCE 1974).

¹⁸ Il rimando precedente vale anche per il pensiero epicureo, di cui Domenico Pesce era acuto e profondo conoscitore. Sulla concezione politica degli epicurei si vedano, ad esempio, i frammenti 9 e 530 Usener, in PESCE 1974, 88-89. Sul pensiero politico di Epicuro può ancora essere utile FALCHI 1902.

di buona volontà e intelligenza¹⁹: lo *studium virtutis*, o meglio, *virtutum*. Il che vuol dire, proprio come in Agostino, come ha fatto ben vedere Marrou nella sua tesi magistrale sull'argomento (il quale parlava però di *studium sapientiae*)²⁰, che la filosofia, la quale è tutta una ricerca della sapienza intellettuale e morale, è anzitutto ricerca di una vita virtuosa e della fondazione razionale di tale vita. La pratica e il ritrovamento intellettuale del fondamento di ogni virtù è quindi simile nei due autori. Quel che cambia è la natura del fondamento stesso: in Agostino è il Dio incarnato e risorto, divenuto così capace di indicare una strada a tutti, intellettuali e non, mentre in Plotino è l'Uno-Bene di inesauribile potenza e capacità di diffusione di se stesso nelle diverse ipostasi, che in qualche modo lo rappresentano, ma che, mai e poi mai, ha assunto l'iniziativa di incarnarsi e di indicare, con la propria vita ed esistenza, un modello di "vita" da seguire e imitare, traghetto "sicuro", dirà Agostino, e non solo nelle *Confessioni*²¹, di traversata nel mare delle difficoltà e degli assalti della cattiveria umana, diabolica, in questo mondo.

In Plotino siamo in tutt'altro clima spirituale, più soggettivo, più auto-referenziale, se mi si consente l'espressione. Il che, però, non vuol dire che gli altri individui, e i problemi del mondo, suscitati dalla società civile ed economica²², nella quale spesso siamo costretti a vivere, non siano

¹⁹ Si tratta di quegli "uomini dabbene" di cui Plotino parla nel corso del suo *Trattato*, ed, in particolare, all'inizio e alla fine di esso, come vedremo.

²⁰ Cfr. MARROU 1987.

²¹ Si legga l'emblematico passo di *Conf.* VII, 18. Sul tema della *patria* e della *via* fondamentale rimane MADEC 1993.

²² Sull'idea di partecipazione, anche politica, in Plotino, frutto di indagini abbastanza recenti nella storiografia specializzata, si può vedere PRADEAU 2003. Come è noto, lo studioso è autore, assieme a Luc Brisson, della più recente traduzione commentata

da lui tenuti presenti. Solo che la forza su cui egli si basa per superarli e vincerli, o sedarli e coordinarli in un clima di ordine e di tranquillità di vita, è quella sola della quale l'uomo può valersi. La sua capacità di essere un ente pensante e ragionante e, quindi, un'anima semplice e spirituale sin che si vuole, ma pur sempre incarnata in un corpo, carcere e tomba, sì, e del quale ci si può vergognare sin che si crede, ma che, ciononostante, ci costituisce e ci può condizionare. Di conseguenza, se noi, sin dall'inizio, ci poniamo nella condizione di chi si rende razionalmente conto di essere così costituito, ma anche di poter dominare tale condizione di unione psico-fisica, allora avremo già compiuto il primo passo verso una nostra possibilità di riscatto e di superamento di essa e, soprattutto, di "dominio" della ragione, *lògos*, sulla passionalità di origine corporea e materiale, verso un cammino di riscatto della vita intelligibile su quella sensibile, e, anzi, del raggiungimento della indispensabile guida della ragione sul corpo e su ciò che attorno ad esso è materiale e "civile", per così dire, su quello, cioè, che ci obbliga alla convivenza civile e sociale. In tal modo si comprende che la forza dell'intelligibile rispetto a quella sensibile è infinitamente superiore e potente, al punto da modificarne i connotati costitutivi "naturali", se così possiamo esprimerci²³. L'uomo cambia, anche dal punto di vista morale e civile, se fa dominare in sé la forza dirompente dello spirito.

francese delle *Enneadi* di Plotino, presso l'editore Flammarion di Parigi, pubblicata seguendo l'ordine cronologico delle *Enneadi*, in 9 volumi, usciti dal 2002 al 2010.

²³ Questa convinzione della superiorità delle capacità dell'intelligenza rispetto a quelle sensibili è tipica di tutto quanto il pensiero intellettualista greco successivo a Socrate e Platone, sia pure con varie modalità e gradi.

Il che è anche profondamente e misticamente vero, se si vuole, ma il “collante” con il quale il risultato di tale superiorità raggiunta viene consolidato e mantenuto nel tempo, cioè la “volontà”, in Plotino forse si vede poco o nulla. Ma non importa. A questo penserà, in lungo e in largo, Agostino. E questo basta. A ognuno il suo! Ma Plotino ha indicato con forza che la strada della percorrenza, razionalmente fondata, dei quattro livelli di virtù da lui indicata, è imprescindibile ad ogni corretto fondamento dell’azione morale, anche in campo civile e sociale, che voglia dirsi motivata e umanamente sostenibile e sicura, per quanto possibile in questo mondo.

3. La scala delle virtù

Veniamo a indicare, in breve, quali sono questi quattro livelli di virtù auspicata da Plotino. Si tratta, *in primis*, come dicevamo, delle virtù civili; *in secundis*, delle virtù dell’uomo che cerca la purificazione, delle virtù dell’anima in cerca della sua purificazione; *in tertiis*, delle virtù dell’anima ormai “purificata”, e *in quartis*, delle virtù “contemplative”, dell’anima in atteggiamento di contemplazione di tali virtù “archetipizzate”. C’è da dire subito che le virtù di cui si parla, a differenza di ciò di cui qualcuno potrebbe immaginare, sono sempre le classiche quattro virtù tradizionali: la prudenza, la giustizia, la forza e la temperanza. Ma esse sono viste e considerate, ad ogni livello di ascesa interiore, di interiorizzazione delle loro nozioni, secondo un grado appropriato e particolare di contenuto. È anche altrettanto evidente che in Plotino i livelli siano dal basso verso l’alto, verso, potremmo dire, il vero, ultimo e

sicuro ancoraggio loro, nel fondamento che, da ultimo, diventa il fondamento dei fondamenti, e che è quello “contemplativo” del mondo intelligibile verso il quale l’anima si è rivolta e continua a rimanere rivolta, per poterne godere in maniera presenziale e continuativa, avendo inteso perfettamente la condizione archetipica di esso, mondo intelligibile, rispetto a quello sensibile; e, ciò visto nella duplice direzione, verso l’alto e verso il basso di sé: nel primo senso, vedendolo come mondo espressivo ed esplicativo della diffusione del Primo principio del tutto; nel secondo senso, vedendolo come modo “consolidato” e archetipico di tutto ciò che viene dopo di lui.

Una seconda domanda che potremmo porci è capire come mai il maestro di Licopoli triplichi, per così dire, i livelli spirituali, interiori del processo, a scapito del primo e più comune. La risposta è presto detta e abbastanza intuitiva: siamo in un clima culturale, spirituale intimistico, come spesso si dice, ma, soprattutto, in un mondo culturale in cui il richiamo all’interiorità, di tipo, stoico, se si vuole, o, anche aristotelico, nella misura in cui, qui, filosofia e ricerca culturale si assommano, è, nella sostanza, prepotentemente rivolto all’intimo, alla cura dell’anima e dei suoi problemi. Plotino non fa eccezione, da questo lato. Ma Plotino, sa anche bene che questo punto di vista intellettuale delle cose e della vita, va non solo praticato singolarmente, ma anche diffuso²⁴, attraverso l’insegnamento e la didattica, come avveniva alla sua scuola, tra il maggior numero possibile di allievi e aderenti.

²⁴ E questo è proprio lo scopo del presente *Trattato*, come si chiarirà sempre meglio in seguito, specie nell’ultima parte di esso.

Insomma, anche in questo egli è uomo attento all'andamento sociale e civile del mondo. Ma egli insegna uno stile di vita in cui l'aggancio all'interiorità e alla spiritualità è, dopo tutto, essenziale e imprescindibile anche per la vita nel mondo. Che, poi, Plotino fosse uomo di questo mondo è confermato: 1) dal fatto che avesse svolto attività di guida spirituale di "principi", come dimostra la sua partecipazione ad alcune campagne di guerra dell'imperatore Gordiano III; e 2) dal fatto che le famiglie nobili e benestanti del tempo affidassero i propri figli alle cure educative sue e della sua comunità educante. Di questi egli assumeva la "tutela" e, guarda caso, l'amministrazione dei beni: cose che seppe fare "molto bene", giudica Porfirio nella *Vita* (cap. IX), benché fosse sempre "immerso nella meditazione". Se non fosse troppo elogiativo, potremmo anche dire che in Plotino convivono entrambi gli aspetti migliori dell'essere umano: quello attivo di buon amministratore e quello contemplativo. E vi sono ben amalgamati e presenti, senza opporsi ed escludersi a vicenda.

Nel *Trattato* successivo a quello sulla virtù e dedicato alla dialettica (ventesimo dell'ordine cronologico), Plotino riprende in maniera sintetica e comprensiva quel che egli intende insegnare attraverso il mutuo rapporto fra virtù naturali o civili o politiche e quelle successive o interiori e perfette, vale a dire archetipizzate. Riportiamo il brano che chiarirà ogni ulteriore dubbio circa la nostra interpretazione del loro rapporto reciproco:

Per quanto riguarda le virtù, si possono possedere anzitutto le virtù naturali, poi elevarsi, con l'ausilio della sapienza, alle virtù perfette. La sapienza dunque non viene che dopo le virtù naturali; quindi essa perfeziona i comportamenti; o piuttosto,

quando le virtù naturali esistono già, esse si accrescono e si perfezionano con quella. Del resto quella di queste due realtà che precede, dà all'altra il suo complemento. In generale, con le virtù naturali, non si hanno che una vista [conoscenza] imperfetta e dei comportamenti ugualmente imperfetti; e quel che c'è di più importante per perfezionarli è la conoscenza filosofica dei principi da cui essi dipendono²⁵.

4. In cammino dal "basso" verso l' "alto" e viceversa

Ma riprendiamo il cammino dal basso, per così dire, e cioè dal punto di partenza della nostra *Enneade*. Abbiamo già detto che per il Licopolitano siamo circondati dai mali di questo mondo e quindi cerchiamo in ogni modo di fuggirli. Il che non vuol dire, però, come potrebbe sembrare a prima vista, che dobbiamo fuggire di qui per andare altrove, in un altro mondo, che è quello interiore e spiritualmente superiore, per lì rimanere per sempre. Perché, se così fosse, che ne sarebbe di questo mondo? Chi rimarrebbe a prendersene cura? Dovrebbe esso rimanere abbandonato a se stesso e alla peggior specie di esseri umani, che continuerebbero ad angariare e deturpare la sua natura ed i suoi componenti? Sembrerebbe che per Platone, secondo un passo del *Teeteto* (176 E), che Plotino cita in apertura di *Trattato*, le cose stiano proprio così. Ma così non è neppure per Platone, che nella *Repubblica*²⁶, dimostra di credere nella possibilità di cercare di iniziare a costruire una città ideale, in cui ordine ed armonia, gioia e felicità guidino i suoi componenti, come del resto

²⁵ Cfr. PLOTINO 1996 *Enn.*, I, 2, 6 (traduzione nostra).

²⁶ Per un buon commento alla *Repubblica* si veda REALE-RADICE 2009.

vede bene anche Popper²⁷, per poi criticare tale modo utopico di pensiero politico. Vogliamo pensare che, da ottimo conoscitore del suo maestro di pensiero, Plotino non lo sapesse? Riteniamo proprio di no. Quindi è sì vero che la via maestra per sfuggire all'assedio dei mali di quaggiù, sia quella di fuggirli (*phughéin tà kakà*) attraverso la pratica delle virtù (la giustizia, la santità, la sapienza) e quindi cercare così di "divenire simili a dio". Ma è altrettanto evidente che una volta compresa la via della salvezza dai mali ed essere riusciti a metterla in pratica, per i mali stessi, almeno per quelli superabili, non ci sarà alcuno scampo, essendo l'anima diventata del tutto consapevole e capace di dimostrarsi superiore ad essi.

È però altrettanto evidente, se ci limitiamo alla sola *Enneade* in esame, che l'intenzione prevalente di Plotino è quella di instillare nei suoi discepoli e uditori, anche futuri, la convinzione che senza un retroterra spirituale e filosofico raffinato e dottrinalmente sicuro non si possa pensare di avere trovato una via di salvezza per sé e per la società in cui si vive, ed alla quale Plotino tiene ed alla quale egli si rivolge. L'uomo virtuoso, conclude l'*Enneade* sulle virtù, "non si accontenterà di praticare le virtù civili", da sole considerate ed isolate dagli altri tre tipi di virtù; ma "aspirerà alla vita divina, prendendo per modello l'Intelligenza suprema, che contiene i tipi delle virtù"²⁸. E tuttavia, anche raggiunta questa convinzione, Plotino non può fare a meno di annotare: "Può essere anche, in certe circostanze, che l'uomo virtuoso si servirà nelle sue azioni di alcune delle virtù inferiori [quelle civili]; ma anche allora, essendosi elevato a

²⁷ Su Popper, che vede in Platone l'archetipo della deviazione del pensiero politico dell'Occidente, si veda la traduzione commentata della *Società aperta e i suoi nemici* in ANTISERI 1994.

²⁸ Cfr. PLOTINO 1996 *Enn.*, I, 2, 7 (traduzione nostra).

delle virtù di un ordine superiore, egli si creerà, in base ad esse, delle altre regole”²⁹. E quali sono queste regole? Evidentemente quelle risultanti dall’essere stati capaci di risalire alle fonti intelligibili prime o ultime, che dir si voglia, delle virtù civili stesse. Ciò assodato, vediamo come si snoda questa assimilazione a dio che si trova nella pratica delle quattro categorie di virtù di cui Plotino si interessa.

Il primo problema che sembra importante per il Licopolitano è far vedere con la ragione, cercare di “persuadere” come egli dice, e non di “imporre” al nostro spirito³⁰, che l’ “assimilazione a dio” di cui si parla è, in certo senso e a prima vista, contraddittorio, in quanto il dio di cui si parla e che può essere assimilato o all’ “Anima del mondo”, o all’ “Intelletto supremo” della sua visione ipostatica della realtà, essi stessi, a ben considerare, non posseggono e, anzi, non possono possedere alcuni tipi di virtù. Infatti, come pensare che le “virtù civili” o politiche, che la consuetudine sociale suole attribuire a uomini “divini”, possano, *ipso facto*, venire attribuite alla divinità stessa? La risposta è illustrata con il dire che vi sono vari tipi di virtù, o meglio, vari gradi e solo l’ultimo, quello archetipizzato, è attribuibile al divino Intelletto, che le possiede come “il fuoco possiede per natura il calore” e lo diffonde su chi gli si avvicina. In effetti, anche a proposito delle virtù, come in altre tipologie di partecipazione fra sensibile e intelligibile, non si può parlare di una assimilazione di tipo “identitario”, identificativo, ma solamente di “somialianza”; così come la casa sensibile può assomigliare all’idea di una casa intelligibile³¹.

²⁹ Ibid.

³⁰ Cfr. PLOTINO 1996 *Enn.*, I, 2, 1.

³¹ Ibid.

Una volta chiarito questo punto, Plotino, nel secondo capitolo, cerca di capire che tipo di identità ci possa essere fra le virtù da noi possedute e che sono “sommiglianze” di quelle “archetipe” presenti nell’Intelligenza somma, senza che si possa dire che Essa sia la virtù. A questo proposito – precisa Plotino – sono due i tipi di identità di cui si possa parlare: uno è quello di “identità di natura”, l’altro quello di identità “di principio”. Nel nostro caso si tratta di questo secondo tipo, il quale implica due caratteristiche: una che non ci sia reciprocità fra inferiore e superiore; l’altra che gli identici possano essere di “specie” differenti. Infatti, vediamo che c’è un’essenza comune di tutte le virtù. Per determinarla, Plotino prende ad esempio proprio le “virtù civili”. Dice:

Se le virtù civili, di cui abbiamo appena parlato, formano realmente la nostra anima e la rendono migliore, è perché esse regolano e moderano i nostri appetiti, temperano le nostre passioni, ci liberano dalle false opinioni, ci rinserrano entro giusti limiti, ed esse stesse sono determinate da una specie di misura. Questa misura, che esse danno alla nostra anima, come una forma a una materia, assomiglia alla misura delle cose intelligibili è come un vestigio di quel che c’è là in alto di più perfetto. Quel che non ha alcuna misura non essendo che materia informe, non può affatto somigliare alla divinità: poiché ci si assimila più all’essere che non ha forma, quanto più si partecipa alla forma; e si partecipa tanto più alla forma, quanto più le si è vicini. È così che la nostra anima, che, per sua natura ne è più vicina del corpo, per ciò stesso partecipa maggiormente dell’essenza divina, e spinge abbastanza lontano la somiglianza che essa ha con quella per far credere che dio è tutto ciò che ella è essa stessa. È in questo modo che gli uomini che possiedono le virtù civili si assimilano a dio³².

Abbiamo riportato questo passo abbastanza esteso e difficile sulle virtù politiche per farci capire quanto Plotino non intenda estraniarsi dal contesto civile e sociale nel quale si vede inserito. Egli infatti lo vuole perfezionare, non abolire. Allora proclama apertamente che anche le

³² Cfr. PLOTINO 1996 *Enn.*, I, 2, 2 (traduzione nostra).

virtù politiche ci rendono simili a dio, in quanto regolano i nostri appetiti e ci liberano da false opinioni, dando in tal modo una misura alla nostra anima, come una forma alla materia e ci fanno partecipare anche, in qualche modo, all'essenza intelligibile.

5. L'assimilazione agli dei e l'utilità sociale di tale assimilazione

Altri due passi platonici servono a Plotino per aprire la abbastanza lunga attenzione che egli dà ai restanti tre tipi di virtù, quelli interiori o interiorizzabili, o, anche, "perfettivi", i quali soli sono in grado, come abbiamo detto, di illuminare e guidare con sicurezza le altre virtù più conosciute e praticate: quelle politiche o civili che dir si voglia. Si tratta di *Teeteto* 176 B-C nel quale Platone dichiara esserci un altro modo di assimilazione a dio: quello dato da una "virtù superiore" (*meizonos aretés*); e quello del *Fedone* (82 A-83 D), in cui si afferma che le virtù sono dei "processi di purificazione" (*kathàrtheis*). E i passi di Platone si eseguono, non si discutono. Al massimo si illustrano, come egli si appresta a fare. Così chiosa Plotino:

egli distingue evidentemente due tipi di virtù e non è alle virtù civili che attribuisce il potere di assimilarci a dio³³.

Quali sono allora queste virtù "purificative"? Sono: la prudenza (*noéin*), per la quale l'anima, invece di opinare con il corpo, pensa attraverso se stessa; la temperanza (*fronèin*) con la quale ella cessa di condivi-

³³ Cfr. PLOTINO 1996 *Enn.*, I, 2, 3 (traduzione nostra).

dere le passioni del corpo; il coraggio (*andrìthesthai*); e la giustizia (*dikaiosùne*), per mezzo della quale l'intelligenza comanda ed è obbedita dal corpo. In che consiste il loro servizio di assimilazione a dio? Nel fatto che consentono all'anima di essere impassibile e di poter pensare alle realtà superiori, essendo divenuta "pura" e di poter pensare "i pensieri di dio", ma non allo stesso suo modo. Infatti, "il pensiero di dio è un primo principio da cui il nostro deriva e differisce"³⁴. E qui viene un paragone che diventerà famosissimo nel pensiero non solo Occidentale:

Come la parola esteriore non è che l'immagine della parola interiore dell'anima, così la parola dell'anima non è essa stessa che l'immagine della parola di un principio superiore³⁵.

Nei capitoli 4-6 Plotino entra a fondo nella dialettica della sua costruzione intellettuale delle virtù e si chiede, anzitutto, se la purificazione (*katàrsis*) che l'anima cerca, sia essa stessa la virtù, oppure la virtù sia una conseguenza della purificazione. E, in questo secondo caso, se la virtù che consegue alla purificazione debba essere già attuata o in via di attuazione.

Anche in questo caso, possiamo immaginarci la soluzione: solo quando l'anima è purificata potrà "rivolgersi" verso dio. E questa vera e propria "conversione" (*katastrophé*) la aiuterà a chiarire le idee che essa ha in se stessa degli oggetti intelligibili. Nello stesso tempo, essa si "separa dal corpo", reprimendo le sue passioni ed accordando ai suoi bisogni solo ciò che è loro strettamente necessario. Così si esprime:

³⁴ Ibid.

³⁵ Ibid.

L'anima purificata non dovrà evidentemente desiderare niente di disdicevole: nel bere e nel mangiare non cercherà che la soddisfazione di un bisogno, tutto restandovi estraneo; ella non cercherà inoltre i piaceri dell'amore, o, se li desidera, non andrà al di là di ciò che esige la natura, resistendo a tutti gli impulsi irriflessi, o anche non oltrepassando gli slanci involontari dell'immaginazione. In una parola, l'anima sarà pura da tutte queste passioni e vorrà anche purificare la parte irrazionale del nostro essere in modo da preservarlo dalle emozioni, o almeno da diminuire il numero e l'intensità di queste emozioni e da tacitarle prontamente con la sua presenza³⁶.

Come si può constatare, sembra che la tensione ascetica del pensiero epicureo,³⁷ abbia fatto scuola ed abbia lasciato un buon segno. Conseguito tale stato, prosegue Plotino, l'anima possiede le "virtù dell'anima purificata": la prudenza, che è la contemplazione delle essenze intelligibili; la giustizia, che consiste nel "dirigere l'azione dell'anima verso l'intelligenza"; la temperanza, che è "la conversione intima dell'anima verso l'intelligenza"; il coraggio, che è "l'impassibilità con cui l'anima diventa simile a ciò che contempla"³⁸.

Nell'ultimo capitolo del trattato, il settimo, Plotino arriva a finalmente a trattare brevemente del quarto e ultimo tipo di virtù, quello archetipizzato. Questo è il più importante di tutti gli altri tre gradi di virtù precedenti, ma ad essi concatenato e unito indissolubilmente; e ciò per il saggio, ovviamente. E apre dicendo proprio:

Le virtù hanno nell'anima lo stesso concatenamento (*antakolouthùsi allélas*) che hanno nell'intelligenza (*en nòei*) i tipi (*paradéigmata*) superiori alla virtù³⁹.

³⁶ Cfr. PLOTINO 1996 *Enn.*, I, 2, 5 (traduzione nostra).

³⁷ Sull'ascetismo del pensiero epicureo si possono vedere i lavori di Domenico Pesce, fra i quali PESCE 1988.

³⁸ Cfr. PLOTINO 1996 *Enn.*, I, 3, 6 (traduzione nostra).

³⁹ Cfr. PLOTINO 1996 *Enn.*, I, 3, 7 (traduzione nostra).

Questi paradigmi esemplari sono le “virtù esemplari”. Così, possiamo dire che per l’Intelligenza, il pensiero è la prudenza; la conversione verso sé stessa è la temperanza; mentre la giustizia consiste nel compimento della propria funzione; e il coraggio consiste nella perseveranza nel rimanere in sé stessa. Un’altra annotazione importante che Plotino fa a proposito del suo sistema di virtù concatenate è che “chiunque possiede le virtù dell’ordine superiore possiede necessariamente, in potenza, le virtù inferiori. Ma colui che possiede le inferiori non possiede necessariamente le superiori”⁴⁰.

Il *Trattato* si conclude rivolgendosi e riallacciandosi al proprio inizio, a testimonianza del fatto, più volte da noi ribadito, che l’intenzione di Plotino è quella di essere utile agli uomini dabbene della società civile. Così si esprime:

Forse anche, in certe circostanze, l’uomo virtuoso si servirà nelle sue azioni di alcune delle virtù inferiori [quelle civili, appunto]; ma, anche allora, elevandosi a delle virtù di un ordine superiore, egli si creerà, in base ad esse delle altre regole. Per esempio non farà consistere la temperanza solamente nell’essere moderato, ma cercherà di separarsi il più possibile dalla materia; non si accontenterà di condurre la vita da uomo dabbene, quella che esige la virtù civile; aspirerà più in alto ancora; aspirerà alla vita degli dei. E’ ad essi e non solamente agli uomini di bene che si deve divenire simili. Cercare solamente di diventare simili ad uomini di bene, sarebbe accontentarsi di un’immagine, limitandosi a renderla simile ad un’altra immagine che sarebbe stata fatta secondo lo stesso modello. L’assimilazione che noi indichiamo qui consiste nel prendere per modello un essere superiore⁴¹.

Più chiaramente di così è difficile esplicitare, anche per Plotino. Compito dell’uomo, sembra dire Plotino, è diventare saggio, e ciò consi-

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Cfr. Ibid.

sterà nel passare di imitazione in imitazione, dai gradi inferiori di virtù verso quelli superiori; nel non accontentarsi del livello di imitazione più basso e nel saper procedere “oltre”, verso un modello di ordine superiore.

6. Conclusioni

Alla fine del nostro discorso, mi pare confermata la convinzione plotiniana di insegnare alle persone di bene (*ànthropoi agathòì*), com'egli le chiama, come comportarsi nella società civile e politica. L'azione politica, egli intende dire, sarà tanto più incisiva e benefica per la collettività, nella misura in cui chi la esercita lo fa con cognizione di causa. Il che vuol dire: appoggiandosi a quei riferimenti intellettuali e spirituali interiori, i quali soli sono in grado di fondare solidamente e di generare un'azione sociale e civile veramente produttiva di risultati positivi per tutti. Più è profonda e consolidata la interiorizzazione dei primi principi morali, delle prime virtù intellettuali e archetipe, maggiore è la possibilità per l'anima dell'intellettuale / politico di non sbagliare nell'effettuare scelte utili e positive per la vita in società.

FRANCO DE CAPITANI

DIPARTIMENTO DI ANTICHISSIMA, LINGUE, EDUCAZIONE,

FILOSOFIA

UNIVERSITÀ DI PARMA

BIBLIOGRAFIA

ANTISERI 1994 = DARIO ANTISERI (a cura di), *K. R. Popper, La società aperta e i suoi nemici*, Roma, Armando.

BONTADINI 1964 = GUSTAVO BONTADINI, *Protologia: appunti delle lezioni di Filosofia teoretica dell'anno accademico 1963-1964*, a cura di Mario PERETTI, con la collaborazione di CHIARA SARACENO, EMANUELE SAMEK, FURIO FANTINI, Milano, Vita e Pensiero.

CATAPANO 2006 = GIOVANNI CATAPANO (ed.), *Plotino. Sulle virtù (I 2 [19])*. Introduzione, testo greco, traduzione e commento, prefazione di JOHN M. RIST, Pisa, Plus.

CHIARADONNA 2013 = RICCARDO CHIARADONNA, «Filosofie e teologie politiche. Neoplatonismo e politica da Plotino a Proclo», in ALBERTO MELLONI A. (a cura di), *Enciclopedia Costantiniana*, Roma, Treccani, vol. I, 743-755

DE CAPITANI 1985 = FRANCO DE CAPITANI, «L'VIII trattato della prima 'Enneade' di Plotino», in AA.VV., *Sapienza antica: studi in onore di Domenico Pesce*, Milano, Angeli, 99-114.

FALCHI 1902 = ANTONIO FALCHI, *Il pensiero giuridico di Epicuro*, Sassari, Satta.

KARAMANOLIS 2006 = GEORGE E. KARAMANOLIS, *Plato and Aristotle in Agreement? Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry*, Oxford, Clarendon Press.

MADEC 1993 = GOULVEN MADEC, *La patria e la via: Cristo nella vita e nel pensiero di sant'Agostino*, traduzione di Gaetano LETTIERI e STEFANO LEONI, Roma, Borla (ed. or. *La patrie et la voie: le Christ dans la vie et la pensee de saint Augustin*, Paris, Desclée 1989).

MARROU 1987 = HENRI-IRÉNÉE MARROU, *S. Agostino e la fine della cultura antica*, a cura di COSTANTE MARABELLI e ANTONIO TOMBOLINI, traduzione di MIMMI CASSOLA, Milano, Jaca Book (ed. or. *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, de Boccard, 1938).

O'MEARA 1999 = DOMINIC J. O'MEARA (ed.), *Plotin, Traité 51: I, 8*. Introduction, traduction, commentaire et notes, Paris, Cerf (Les écrits de Plotin).

O'MEARA 2003 = DOMINIC J. O'MEARA, *Platonopolis. Platonic philosophy in late Antiquity*, Oxford, Clarendon Press.

O'MEARA-SCHAMP 2003 = DOMINIC J. O'MEARA, JACQUES SCHAMP (eds.), *Miroirs de prince de l'empire romain au IVe siècle*, Paris, Cerf (Vestigia, 33).

PERKAMS 2007 = MATTHIAS PERKAMS, «Rez.: D.J. O'Meara, *Platonopolis. Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, Oxford 2003», *Jahrbuch fur Antike und Christentum*, 50 (2007), 234-237.

PESCE 1974 = DOMENICO PESCE (ed.), *Il pensiero stoico ed epicureo*, Firenze, La Nuova Italia.

PESCE 1988 = DOMENICO PESCE, *Saggio su Epicuro*, Brescia, Paideia.

PESCE 2000 = DOMENICO PESCE (ed.), *Il pensiero neoplatonico*, Firenze, La Nuova Italia.

PESCE 2005 = DOMENICO PESCE, *Introduzione a Epicuro*, Roma-Bari, Laterza.

PLOTINO 1996 *Enn.* = PLOTINO, *Enneadi*, a cura di R. RADICE, Milano, Rusconi.

PRADEAU 2003 = JEAN-FRANÇOIS PRADEAU, *L'imitation du principe: Plotin et la participation*, Paris, Vrin (Histoire des doctrines de l'antiquité classique, 30).

PRINI 1992 = PIETRO PRINI, *Plotino e la fondazione dell'umanesimo interiore*, Milano, Vita e Pensiero, Milano 1992 (ed. or. *Plotino e la genesi dell'umanesimo interiore*, Roma, Abete, 1968).

REALE 2000 = GIOVANNI REALE, *Storia della filosofia antica*, 5 voll., Milano, Vita e Pensiero;

REALE-RADICE 2009 = GIOVANNI REALE, ROBERTO RADICE (a cura di), *Platone. Repubblica*. Testo greco a fronte, Milano, Bompiani.

SCHNIEWIND 2003 = ALEXANDRINE SCHNIEWIND, *L'éthique du sage chez Plotin: le paradigme du Spoudaios*, Paris, Vrin (Histoire des doctrines de l'Antiquité classique, 31).

VANNI ROVIGHI 1947 = SOFIA VANNI ROVIGHI, *S. Tommaso d'Aquino, Antologia politica*, Milano, Editoriale Milano Cisalpina, s.d.

VANNI ROVIGHI 1978 = SOFIA VANNI ROVIGHI, *Studi di filosofia medievale*, Milano, Vita e Pensiero, vol. II, 203-206 (*Contemplata aliis tradere*).

WILBERDING 2008 = JAMES WILBERDING, «Automatic action in Plotinus», *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 34 (2008), 373-407.