

## PLOTINO PITAGORICO

### Note sulla polemica plotiniana contro l'analogia dei pitagorici

LORENZO CECCHETTI

 ORCID: 0009-0006-0901-3686

Università degli Studi di Salerno (ROR: 0192m2k53)

Contacts: lorenzocicchetti95@gmail.com

#### ABSTRACT

In *Enneadi* VI, 6, *Numeri*, Plotino articola un discorso complesso su una parte delle così dette dottrine non scritte di Platone, in cui uno degli aspetti più affascinanti è la ricerca di una categorizzazione fondata del numero *eidetico*. Il suo sforzo lo conduce a sviluppare una particolare e triplice categorizzazione dei numeri, la cui essenzialità viene di necessità trasportata al di là dell'esperibile. La distinzione tra numeri numeranti e numeri numerati non è certo invenzione plotiniana, ma è individuabile già in Aristotele, discussa in più luoghi della *Metafisica*, dove si attribuisce a Platone la distinzione tra numeri eidetici e numeri monadici, cioè composti da unità quantitative, e ancora nella *Fisica*, in una breve nota sulla duplicità del numero, distinto in 'numeri contati' e 'numeri con cui si conta'. Questa distinzione, certo platonica, è con tutta probabilità da attribuirsi già ai pitagorici, i quali già nel V secolo sembra avessero sviluppato una teoria dei numeri sofisticata, incentrata sulle categorie fondamentali di ἄπειρον e πέρας.

**Parole chiave:** Plotino; Pitagora; matematica; pitagorismo; ontologia; fondazione dei numeri; numeri; Frege; armonia; enadi; Euclide.

#### PYTHAGOREAN PLOTINUS

#### Notes on Plotinus' polemic against the Pythagorean analogy

In *Enneads* VI, 6, *Numeri*, Plotinus articulates a complex discourse on part of Plato's so-called unwritten doctrines, in which one of the most fascinating aspects is the search for a well-founded categorisation of the eidetic number. His effort leads him to develop a particular threefold categorisation of numbers, whose essentiality is necessarily transported beyond the experiential. The distinction between counting numbers and coun-

© Lorenzo Cecchetti

Published online:  
19/11/2025



Milano University Press



Licensed under a Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International

ted numbers is certainly not a Plotinian invention, but can already be found in Aristotle, discussed in several places in *Metaphysics*, where Plato is credited with the distinction between eidetic numbers and monadic numbers, i.e. numbers composed of quantitative units, and again in *Physics*, in a brief note on the duality of numbers, distinguished as “counted numbers” and “numbers with which one counts”. This distinction, certainly Platonic, is in all likelihood attributable to the Pythagoreans, who already in the 5th century seem to have developed a sophisticated theory of numbers, centred on the fundamental categories of ἄπειρον and πέρας.

**Keywords:** Plotinus; Pythagoras; mathematics; Pythagoreanism; ontology; foundation of numbers; numbers; Frege; harmony; enads; Euclid.

---

ἦτοι μὲν πρότιστα Χάος γένετ.  
(Esiodo)

## I. PREMESSA

In *Enneadi* VI, 6, *Numeri*<sup>1</sup>, Plotino articola un discorso complesso su una parte delle così dette dottrine non scritte di Platone, in cui uno degli aspetti più affascinanti è la ricerca di una categorizzazione fondata del numero *eidetico*<sup>2</sup>. Il suo sforzo lo conduce a sviluppare una particolare e triplice categorizzazione dei numeri, la cui essenzialità viene di necessità trasportata al di là dell’esperibile. Una delle prime e più ovvie considerazioni a riguardo è che, a volerli caratterizzare negativamente, si dovrebbe notare che questi numeri non sono affatto contabili, essendo separati dal mondo secondario del divenire, ma devono comunque trovarsi in una certa relazione con i numeri numerabili. La distinzione tra numeri numeranti e numeri numerati non è certo invenzione plotiniana, ma è individuabile già in Aristotele, discussa in più luoghi della *Metafisica*<sup>3</sup>, dove si attribuisce a Platone la distinzione tra numeri eidetici e numeri monadici, cioè composti da unità quantitative, e ancora nella *Fisica*, in una breve nota sulla duplicità del

---

<sup>1</sup> L’edizione cui farò riferimento nel corso di questo studio è Plotino, *Enneadi*, a cura di V. Cilento, Laterza Bari 1949.

<sup>2</sup> Si rinvia a riguardo al prezioso contributo di C. Maggi, *Lineamenti di un’ontologia matematica in Plotino: il numero fra modello olistico e paradigma metastrutturale*, «Giornale Critico della Filosofia Italiana», 5, 2009, pp. 539-554, in particolare pp. 546-548, dove Maggi mostra contro ogni tentativo riduzionistico come l’unità giochi un ruolo strutturale nel pensiero di Plotino, tanto nei confronti dell’essere quanto della continuità delle enadi.

<sup>3</sup> Cfr. Aristotele, *Metaph.*, M 6-8; A 6, 987b 14 e ss.

numero, distinto in “numeri contati” e “numeri con cui si conta”<sup>4</sup>, i quali, di nuovo, pur permettendoci di contare, non sono evidentemente a loro volta contati. Questa distinzione, certo platonica, è con tutta probabilità da attribuirsi già ai pitagorici<sup>5</sup>, i quali già nel V secolo sembra avessero sviluppato una teoria dei numeri sofisticata, incentrata sulle categorie fondamentali di *ἄπειρον* e *πέρας*<sup>6</sup>.

## 2. IL NUMERO DEI PITAGORICI

Il numero dei pitagorici doveva essere certamente qualcosa d'altro rispetto al numero numerato, e questo è già deducibile a partire dalla proprietà dell’“avere numero” degli enti conoscibili di Filolao<sup>7</sup>, destinata a diventare la cifra dell’ontologia pitagorica grazie alla testimonianza lasciataci da Aristotele<sup>8</sup>. Certamente non si tratta di una qualche sostanza che renda gli enti “contabili”, ma, per dirla con le parole di Huffman:

*‘Having number’ signifies much more than that something is countable. Things that ‘have number’ are constituted by systems of numerical relationships, the simplest of which is the series of natural numbers*<sup>9</sup>.

Due cose sono da notare riguardo l’osservazione di Huffman: prima di tutto si sta parlando di “sistemi di relazioni numeriche”, cioè di relazioni ordinate tra enti matematici; in secondo luogo viene indicata una serie, quella dei numeri naturali, che per i greci era la serie continua dall’uno fino al dieci. Si tratta cioè della Decade pitagorica, costituita da e costituente la *tetraktys*, configurando (e

<sup>4</sup> Aristotele, *Fisica*, 219b 5-9: «Però il numero ha due significati (perché infatti si dice numero sia il numerato – numerabile [*τὸ ἀριθμούμενον καὶ τὸ ἀριθμετὸν*], sia anche l’unità con la quale si misura [*ἀριθμούμεν*]), [...] c’è una bella differenza fra l’oggetto numerato [*ἀριθμούμενον*] e ciò con cui misuriamo [*ἀριθμούμεν*]!» (Aristotele, *Fisica*, trad. it. a cura di R. Radice, Bompiani, Milano 2011).

<sup>5</sup> Aristotele stesso, nel luogo già citato di *Metaph.* A 6, 987b, sostiene che Platone «come i pitagorici [...] ritiene che i numeri siano causa della sostanza delle altre cose» (Aristotele, *Metafisica*, trad. it. a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1993).

<sup>6</sup> Si pensi, a riguardo, alle forze primordiali della cosmogonia di Filolao (cfr. Fr. 1 [Boch *Philolaus* S. 45] Diog. VIII 85 [A 1 I 398, 20]). In una prospettiva neoplatonica, una dottrina del genere deve certo intendersi alla maniera della coppia platonica di Uno e grande-e-piccolo, corrispondenti rispettivamente al limitato e all’illimitato, intendendo l’uso dell’espressione «enti limitanti» da parte di Filolao alla maniera di A. Petit, *Harmonie Pythagoricienne, Harmonie Héraclitienne*, «Revue de Philosophie Ancienne», 13, 1, 1995, pp. 55-66, in particolare p. 59: «*Les Pythagoriciens, si l’on se réfère à leurs propres termes, disent plutôt “limitant” que “limite”, conférant par là au fini un rôle actif dans la constitution de toute(s) chose(s)*».

<sup>7</sup> Filolao, Fr. 4 [B. 58] Stob. *Ecl.* 1 21, 7b [p. 188, 5 Wachsm.]: «Ed invero, tutte le cose che si conoscono hanno numero» (A. Lami (a cura di), *I Presocratici. Testimonianze e frammenti da Talete a Empedocle*, BUR, Milano 1991).

<sup>8</sup> Cfr. Aristotele, *Metaph.* A 5.

<sup>9</sup> C.A. Huffman, *Philolaus of Croton. Pythagorean and Presocratic*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, p. 175.

svelandoci, anche) l'entità degli enti matematici di cui si diceva<sup>10</sup>, i quali non devono apparirci come monadi isolate, ma vere e proprie matrici, o algoritmi, capaci di generare a partire da loro stesse, e dalle loro relazioni interne, potenzialmente tutte le serie numeriche, la più semplice delle quali, appunto, è la serie dei numeri naturali da uno a dieci composta tramite l'aggiunta di unità ad unità<sup>11</sup>. L'«avere numero» di Filolao sarebbe allora l'essere conoscibili a partire dalle relazioni interne di quelle che Becker definisce come «*ordered pluralities*»<sup>12</sup>, cioè i numeri presi nel loro dinamismo all'interno del continuo matematico, le serie numeriche, le quali, poste in relazione con gli oggetti del divenire, garantiscono l'accesso a un sapere coerente basato su un efficace essere davvero parmenideo<sup>13</sup>. Le «*ordered pluralities*» di Becker non possono che tradursi nei numeri numeranti o eidetici di cui parla Aristotele, ma una distinzione vera e propria tra la serie costituente il – e costituita dal – numero, e il numero numerato che si può cogliere nell'atto di quantificare gli enti naturali, non è riscontrabile in maniera sistematica nel pensiero degli antichi pitagorici, i quali avevano invece sviluppato un complesso simbolismo analogico capace di dar conto di questa differenza<sup>14</sup>.

<sup>10</sup> Per una rassegna puntuale della *tetraktys* nel pitagorismo antico, rimando al fondamentale lavoro di A. Delatte, *La tétractys pythagoricienne*, in Id., *Études sur la littérature pythagoricienne*, S. Champion, Paris 1915, pp. 249-268.

<sup>11</sup> Se questa interpretazione della *tetraktys* come matrice numerica può sembrare ardita, si rimanda agli studi di E.G. McClain, *The Pythagorean Plato. Prelude to the Song Itself*, Nicolas-Hays, York Beach 1978, e il più recente D.M. Altimari Adler, *Plato's Timaeus and the Missing Fourth Guest. Finding the Harmony of the Spheres*, Brill, Leiden-Boston 2019. In prospettiva storica, nella pseudo-giamblichea *Teologia dell'aritmetica* pp. 27-28; 42-48; 53-54, è certamente così che vengono intese le enadi dette «tetrade» ed «esade», costituenti armonia, anima e generazione attraverso processi di proliferazione numerica almeno in un caso identici a quelli attuati da Platone con le sette cifre con cui il Demiurgo costruisce l'Anima del Mondo in *Timeo* 34a e ss. Si rimanda inoltre a P. Zellini, *La dittatura del calcolo*, Adelphi, Milano 2018, in particolare quanto si legge a p. 114: «L'insieme dei cosiddetti numeri quadrati 1, 4, 9, 16, 25, ..., che la *phantasia* pitagorica immaginava come una sequenza indefinita di gruppi di punti di forma quadrata in crescita progressiva, ha caratteristiche tali che permettono di qualificarlo come *ricorsivamente numerabile*. Infatti, intuitivamente, si dice che un insieme è ricorsivamente numerabile se esiste una procedura effettiva in grado di elencare gli elementi dell'insieme. Ricorsivamente numerabile era pure l'insieme dei numeri pentagonali 1, 5, 12, 22, 35, 51, ..., ordinabili in figure geometriche che si potevano leggere in cielo: i cinque punti corrispondenti al sorgere eliaco di Venere nel corso di otto anni formavano un perfetto pentagramma. Il termine «numerabile» significa che la sequenza sta in una corrispondenza biunivoca, 1 a 1, con i numeri interi naturali, mentre «ricorsivamente» allude al fatto che tale sequenza si può *effettivamente* generare, un elemento dopo l'altro, per mezzo di una funzione calcolabile (ricorsiva) i cui valori coincidono con i numeri della sequenza. Nel caso dei numeri quadrati la funzione è  $x^2$ : si prendono i numeri 1, 2, 3, ..., e si calcola il loro quadrato. Il concetto di sequenza ricorsiva numerabile corrisponde precisamente all'idea intuitiva di *generazione*, che ricorre in tutta la letteratura sul concetto astratto di calcolabilità fin dagli anni Trenta».

<sup>12</sup> Il riferimento in C.A. Huffman, *Philolaus of Croton*, cit., p. 172, è a O. Becker, *Zwei Untersuchungen zur antiken Logik*, Harrassowitz, Wiesbaden 1957, p. 21 e ss.

<sup>13</sup> Mi riferisco all'opinione, condivisa tanto da Zellini quanto da Santillana, che l'essere parmenideo si configuri come puro spazio geometrico. Cfr. P. Zellini, *La matematica degli dèi e gli algoritmi degli uomini*, Adelphi, Milano 2016, p. 27; cfr. G. de Santillana, *Le origini del pensiero scientifico*, Sansoni, Firenze 1966 (titolo originale: *The Origins of Scientific Thought. From Anaximander to Proclus. 600 B.C. to 500 A.D.*, University of Chicago Press, Chicago 1961), p. 103 e ss.

<sup>14</sup> La già citata *Teologia dell'aritmetica* presenta elenchi di nomi sacri – cioè nomi di divinità

### 3. IL SIMBOLISMO ANALOGICO

Un passo in particolare della *Metafisica* di Aristotele sembra prestarsi bene all'esposizione del simbolismo analogico dei pitagorici, intersecando le direttrici fondamentali della scuola italica, vale a dire le discipline matematiche – aritmetica, armonia, geometria, astronomia – e la cosmogonia, da intendersi come indagine teorica intorno ai principi primi e al loro attuarsi nelle strutture dell'ordine cosmico<sup>15</sup>:

Inoltre, in che senso si deve intendere che le proprietà del numero e il numero sono causa delle cose che sono nell'universo e delle cose che in esso si producono dall'origine fino ad ora, e che d'altra parte non c'è altro numero fuori di questo numero del quale è costituito il mondo? Infatti, quando essi dicono che in questo dato luogo dell'universo si trovano l'opinione e il momento giusto e un poco al di sopra e un poco al di sotto si trovano l'ingiustizia e la separazione o la mescolanza e come dimostrazione affermano che ciascuna di queste cose è un numero (ma poi accade che in questo stesso luogo del cielo si trovi già una moltitudine di grandezze riunite, per il fatto che queste proprietà del numero che le costituiscono corrispondono a particolari regioni dell'universo): ebbene, si deve forse intendere che questo numero che è nell'universo coincida con ciascuna di quelle cose, oppure che si tratti di un altro numero oltre questo? Platone afferma che è un numero diverso. Eppure, anch'egli ritiene che siano numeri e queste cose e le loro cause; egli, però, ritiene che le cause siano i numeri intelligibili, e che gli altri siano invece numeri sensibili<sup>16</sup>.

o figure simboliche – attribuiti alle enadi che i pitagorici avrebbero usato per riferirsi a queste. Questi nomi, se da una parte svolgono la funzione tradizionale del simbolo di veicolare una conoscenza intuitiva dell'indicibile, dall'altra permettono di riferirsi al numero eidetico preso nella sua azione generativa, dunque in un continuo dinamico, proprio come le divinità – cui le enadi sono associate – nei miti che la tradizione ha tramandato. A riguardo si rimanda allo stesso studio di Delatte cfr. *supra*, n. 9; anche P. Kucharski, *Études sur la doctrine pythagoricienne de la tétrade*, Les Belles lettres, Paris 1952, (ed. it.: P. Kucharski, *Studio sulla dottrina pitagorica della tetraide*, a cura di M. Neri, Mimesis, Milano 2024, pp. 7-106) dove, commentando il passo di *De Anima* 404b 18-27, in cui Aristotele espone una dottrina derivata da quella della *tetraktys* pitagorica, afferma (pp. 17-18 dell'edizione italiana): «Come si vede subito, è il riassunto di una dottrina che non è solo quella dell'anima e delle funzioni cognitive. In effetti, la concezione stessa dell'anima fa parte di una sorta di ontologia, o, per meglio dire, di una cosmologia. [...]. D'altra parte, è facile riconoscere cosa siano, secondo questa dottrina, i 'principi': sono numeri, ma numeri che tutto singolari perché comportano un legame di affinità con l'essere vivente. Questo procede dall'unità primordiale e, in altre tappe, dalla lunghezza, dalla larghezza e dalle profondità 'prime'. Ora, ciascuna delle tre dimensioni essendo, a quanto pare, associata ad un numero particolare, è in queste ultime che si troverebbero dunque le origini del Vivente. E ne conseguirebbe che questi numeri dovevano essere considerati dai Pitagorici come dotati di una forza generatrice o vitale». Questa «forza generativa o vitale» rappresenta la cifra dell'idea pitagorica di numero, nella misura in cui questo si esprime tramite il dinamismo della *physis*. Non è difficile capire allora perché i pitagorici vedessero in ogni numero un dio.

<sup>15</sup> Si rimanda, a riguardo, ad A. Petit, *L'usage du mythe dans la cosmologie pythagoricienne*, «Civilisations», 46, 1-2, Oralité et Écriture dans la Pratique du mythe, 1998, pp. 141-149.

<sup>16</sup> Aristotele, *Metafisica*, cit., A 8 990 18 e ss.

Aristotele ci presenta un certo modo di concettualizzare l'universo, evidentemente tipico del pitagorismo: sezioni del cosmo, già abitate e disposte da magnitudini precise nei movimenti degli astri e nelle distanze, sono al tempo stesso sede di numeri altri ai quali sono attribuiti nomi come  $\delta\acute{o}\zeta\alpha\nu$  e  $\kappa\alpha\iota\rho\acute{o}\varsigma$ . È chiara la vicinanza con la teoria dei numeri eidetici di Platone, ma dove questi sosteneva apertamente una differenza tra i numeri intellegibili e i numeri esperibili nel divenire (tra numeranti e numerati), i pitagorici sembrano rimanere ambigui, lasciando agli interpreti – Aristotele *in primis* – solo una serie di nomi il cui legame con le entità unitarie che costituiscono gli enti matematici resta criptico. I due nomi menzionati, 'opinione' e 'momento giusto', appariranno di nuovo alcuni secoli dopo nei *Theologoumena arithmeticae* dello pseudo Giamblico, legati alla Diade, cui spetta il nome  $\delta\acute{o}\zeta\alpha\nu$ <sup>17</sup>, e all'Eptade, alla quale spetta il nome  $\kappa\alpha\iota\rho\acute{o}\varsigma$ <sup>18</sup>, presente anche in una quartina di nomi sacri assegnati alle Tetrade<sup>19</sup>. Se queste associazioni sono da prendersi sul serio, si potrebbe congetturare che ciò cui i pitagorici si riferivano, e di cui Aristotele sta parlando, sia la Luna, o più probabilmente il cielo della Luna, e le potenze che lo governano: la Diade, della quale la Luna rappresenta un'epifania, in quanto astro sottoposto al tempo ciclico di nascita, crescita e morte propri del divenire – a differenza di quanto accade per il Sole, eminentemente epifania dell'identico, in quanto, al contrario della Luna, non è soggetto a crescite e diminuzioni nel pieno del suo corpo stellare<sup>20</sup> –, e l'incontro delle potenze derivanti dalla Tetrade e dall'Eptade, le quali informano il tempo esatto di un mese lunare<sup>21</sup>. I tempi del corpo astrale della Luna sono quindi informati da questi numeri, dai quali derivano precise magnitudini; ma gli enti matematici non sono a loro volta identificati direttamente con dette magnitudini, né tantomeno vengono chiamati con nomi che potrebbero lasciar intendere che si tratti di grandezze. Al contrario, i nomi che identificano questi enti esprimono delle qualità, riferite a ciò che sono e a ciò che producono all'interno del continuo composto in cui tutti gli enti matematici agiscono in concerto. Certo, è sempre a partire dal dato fenomenico, da ciò che appare, che queste qualità sono sciorinate; a partire cioè dalla premessa che ci sia un rapporto analogico, continuo, il quale si presenta in definitiva come rapporto di identità, tenendo insieme tutta la catena discendente che dalla Decade, cioè dalla *tetraktys*, conduce al divenire<sup>22</sup>. Quest'operazione di sostituzione simbolica permette di concettualizzare

<sup>17</sup> [Giamblico], *Theologoumena arithmeticae*, 8, 1.

<sup>18</sup> Ivi, 59, 4.

<sup>19</sup> Ivi, 24, 17.

<sup>20</sup> Cfr. M. Eliade, *Trattato di Storia delle religioni*, Bollati Boringhieri, Torino 1976, cap. 4.

<sup>21</sup> Sc.  $7 \times 4 = 28$ .

<sup>22</sup> A riguardo, si rimanda a G. Shaw, *Theurgy and the Soul. The Neoplatonism of Iamblichus*, The



le potenze manifeste dei numeri eidetici prese nella loro operosità generativa, nel loro procedere «all'infinito attingendo da qualcosa di determinato e delimitato in rapporto all'uguaglianza»<sup>23</sup>, cioè attingendo dall'unità la loro identità a partire da un rapporto biunivoco uno a uno, come dice Nicomaco: «[l'uguaglianza] esiste come identità e unità, se è vero che l'uguale è in rapporto uno a uno»<sup>24</sup>.

Questi nomi sacri, simboli allegorici dei numeri eidetici, permettono una conoscenza sintetica e intuitiva delle potenze emanate dai numeranti, sottendendo nozioni a un tempo matematiche, astronomiche e cosmogoniche, incardinate sulle tre discipline relative allo studio dell'essere: ontologia, fisica e teologia; al tempo stesso, trascinano inevitabilmente il senso profondo degli insegnamenti attribuiti a Pitagora nell'oscurità e nell'ambiguità. Plotino stesso non fu immune al fascino di questi nomi, come testimoniato in V, 5, 6, dove afferma: «i Pitagorici tra di loro, per simboli, lo chiamavano [*sc.* l'Uno] Apollo, quasi volendo esprimere la negazione (*a-*) del molto (*pollon*)»<sup>25</sup>. Il simbolo dei pitagorici è anche qui un nome sacro, ed è quantomeno interessante che Plotino menzioni il dio della luce uranica<sup>26</sup> prima di impegnarsi in un'analisi del fenomeno della visione, come a voler dare un velato indizio del senso profondo della sua metafisica della luce, senza tradire «quel famoso comando dei nostri misteri: “non divulgare nulla ai non iniziati”; appunto perché il divino non è da divulgarsi»<sup>27</sup>.

Pennsylvania State University Press, University Park (Pennsylvania) 1995, p. 110 e pp. 162-165.

<sup>23</sup> Giamblico, *In Nic.*, 44, 4-5.

<sup>24</sup> Ivi, 43, 23-24. A riguardo, è importante inoltre notare quanto afferma A. Charles-Saget, *L'architecture du divin. Mathématique et Philosophie chez Plotin et Proclus*, Les Belles Lettres, Parigi 1982, p. 179: «Le rapport d'un ensemble plus complexe à un autre moins complexe n'est pas fondamentalement un rapport terme à terme; et cela, bien que Plotin se donne fréquemment cette facilité (le blanc d'ici, le blanc là-haut; le feu d'ici, le feu de là-haut). La correspondance se fait plutôt d'une totalité à une autre totalité, chaque totalité se constituant selon un mouvement intérieur, et une spontanéité propre – ce qui signale qu'elle n'est pas une imitation, au sens trivial de ce qui la précède. Elle est plutôt animée d'une même exigence intérieure; et c'est parce qu'elle est animée de cette exigence, qu'il devient possible ensuite de relever des ressemblances ou analogies entre les éléments». Queste affermazioni, certo valide per Plotino, sono ugualmente valide per quanto riguarda il rapporto «uno a uno» di cui parla Nicomaco, da non considerarsi, appunto, come rapporto «terme à terme», ma precisamente come «rapport d'un ensemble plus complexe à un autre moins complexe», come sembra notare l'autrice stessa quando afferma a p. 177 della stessa opera che, per Nicomaco, «le nombre est aussi bien système que flux d'unités et chaque nombre semblable s'engendre par le respect de la configuration initiale»; è insomma la “configurazione iniziale”, la regola del sistema, a determinarsi nel rapporto d'uguaglianza, e a determinare lo sviluppo e il “movimento” del numero.

<sup>25</sup> Plotino, *Enneadi*, V, 5, 6, 28-29.

<sup>26</sup> Cfr. K. Kerényi, *Dioniso. Archetipo della vita indistruttibile*, Adelphi, Milano 1992, p. 88 e ss.; una delle tesi sostenute dall'autore è proprio la dicotomia Apollo-Dioniso, rispettivamente luce uranica e ctonia del dio padre Zeus. Questa nozione sapienziale è con tutta probabilità rintracciabile anche in Giuliano Imperatore, *Inno a Helios Re*, 23 e ss. dove le due divinità sono dette regnanti insieme ad Helios, dio supremo, cioè sono entrambi divinità della luce e quindi demiurgiche.

<sup>27</sup> Plotino, *Enneadi*, VI, 9, 11, 1-4.

#### 4. DEDUZIONE E INDUZIONE

In questa cornice si può collocare la polemica di Plotino nei confronti dei pitagorici, declinata nella forma in cui si può ancora leggere in VI, 6, 5:

Oppure uno li concepisca [i numeri] come affermavano i pitagorici, i quali si rappresentarono i numeri col criterio dell'analogia: il 'quattro', per esempio, come 'giustizia' e così ogni altro numero come qualche altra cosa. Ma, in quel modo, si accoppia strettamente il numero alla pluralità della cosa – la quale ciò nonostante resta una – e si ha solo un 'uno moltiplicato tante volte' (corrispondente alla pluralità della cosa): ad esempio, 'dieci'; eppure noi non ce lo figuriamo così il 'dieci', ma, raccogliendo delle cose separate, noi diciamo 'dieci'. Ecco, in questo caso noi diciamo 'dieci'; ma quando dai molti risulta un'unità noi diciamo 'decade': così è anche nel mondo superno<sup>28</sup>.

Sembrerebbe a prima vista una critica simile a quella mossa alla definizione euclidea di numero<sup>29</sup>, considerato come aggregato di unità e identificato nel «numero del quanto [μὲν ἀδικός]», ma già dalle prime mosse della trattazione, Plotino inquadra bene il problema della quantità legato alla divisibilità all'infinito che già il mondo greco si era posto in epoca classica:

In realtà, né le cose sensibili sono infinite (e, di conseguenza, neppure il numero, in loro), né colui che conta, può contare l'infinità, ma, o raddoppi o moltiplichi, egli le chiude sempre in un limite ed anche se s'appiglia al futuro o al passato o li prenda insieme, egli si trova sempre in un cerchio limitato. [...] Non è mai di colui che conta la produzione del numero, il quale si presenta, anzi, già determinato e stabile in sé stesso<sup>30</sup>.

La prospettiva che qui Plotino assume nei confronti dell'infinità, rifiutandola attraverso argomenti che rievocano categorie pitagoriche, è assolutamente in linea con la prospettiva che emerge dal pitagorismo: l'unità del numero, il suo essere «già determinato e stabile in sé stesso», è un elemento dottrinale forte che lega tutta una tradizione del pensiero greco che preferisce una concezione monadica (per usare il termine dei pitagorici) o enadica (per come Plotino la configura) alla concezione monadista di Euclide, e che si riassume in quell'ultima frase del passo citato: «non è mai di colui che conta la produzione del numero». Né nel contato, né nell'intelletto contante, ma nell'in sé è il luogo del numero. Plotino accetta insomma uno statuto atomico del numero, ammettendo anche una

<sup>28</sup> Ivi, VI, 6, 5, 10-16.

<sup>29</sup> Cfr. Euclide, *Elementi*, VII, definizione II: «Numero è una pluralità composta da unità» in Id., *Gli Elementi*, a cura di A. Frajese e L. Maccioni, UTET, Torino 1970, p. 427.

<sup>30</sup> Plotino, *Enneadi*, VI, 6, 2, 2-9.



certa corrispondenza tra quest'atomo e le quantità del molteplice che scaturisce dall'essere<sup>31</sup>, ma nega che questo possa essere moltiplicato (e, soprattutto, diviso) all'infinito. Questa prospettiva è apertamente in polemica con una concezione sintattico-costruttivista del numero, tanto come aggregato di unità, quanto come prodotto generato da operazioni matematiche sintattiche. Come viene rifiutata la seconda definizione di Euclide, così anche la terza deve essere rigettata<sup>32</sup>, in quanto aprirebbe la strada a un approccio induttivo al numero, come accade per esempio in Plutarco, il quale concepisce il numero cinque come unione ("numero nuziale"), cioè somma, del due e del tre: come Euclide, Plutarco prospetta la possibilità che questi numeri siano contenuti nel cinque<sup>33</sup>. Il punto, insomma, è che i numeri non sarebbero più numeranti, cioè enadi, unità, ma si ridurrebbero ad atomi aggregati e aggregantesi, «un 'uno moltiplicato tante volte'». Il (neo) pitagorismo di ascendenza nicomachea rifiuta apertamente questa prospettiva<sup>34</sup>, anche solo sulla base della preminenza logica: viene difatti rifiutata in blocco la possibilità di una qualsiasi induzione dei numeri<sup>35</sup>, accettando il solo statuto monadico o enadico come valido, perfettamente in linea con la prospettiva plotiniana. Difatti, ciò che c'è d'insufficiente nella definizione di Euclide, è proprio l'unità che viene aggregata, la quale è necessaria perché i numeri si formino, ma non è in nessun modo lei stessa *in*-formata da alcunché. Si capisce bene, se si prende il termine 'forma' nel suo uso platonico, dove sia il problema: l'integrità e la continuità della catena delle cause, la quale è, per così dire, tagliata al vertice da Euclide, costringendo sostanzialmente a un fondamento intuizionista – *à la* Kant<sup>36</sup> – se non addirittura empiricista dello statuto ontologico degli enti matematici<sup>37</sup>. Entrambe prospettive che lo stesso Euclide non avrebbe appoggiato, come notano Frajese e Maccioni, i quali commentando la definizione I del VII

<sup>31</sup> Ivi, 9-10: «Nel mondo dello Spirito, sì, come gli esseri, così anche il numero corrispondente al quantitativo degli esseri è ben determinato».

<sup>32</sup> Euclide, *Elementi*, VII, definizioni III: «Un numero è "parte" di un [altro] numero, il minore di quello maggiore, quando esso misuri il maggiore (=lo divida)», in Id., *Gli Elementi*, cit.

<sup>33</sup> Cfr. Plutarco, *La «E» di Delfi*, 8; si tratta della stessa prospettiva ventilata dalla terza definizione di Euclide, vale a dire quella costruttivista e, quindi, empiricista, che vede nei numeri degli enti inducibili a partire dall'esperienza. Questa posizione, come per Euclide, potrebbe essere riconducibile più a un vizio di forma che a una vera e propria convinzione maturata da Plutarco, come si può notare nella descrizione delle potenze che avanzano dalla serie numerica in 13 della stessa opera, dove i numeri sono considerati come unità (enadi) da cui avanzano potenze cosmiche attualizzanti – cioè demiurgiche –, e non come successive aggregazioni dei precedenti.

<sup>34</sup> Cfr. Giamblico, *In Nic.*, 23-26 e ancora 29-31, dove l'attacco è sistematico e mira alla confutazione di alcuni postulati.

<sup>35</sup> Cfr. [Giamblico], *Theologoumena arithmeticae*, 13-14.

<sup>36</sup> Cfr. G. Frege, *Logica e aritmetica. Scritti raccolti*, a cura di C. Mangione, Boringhieri, Torino 1965, proposizione 19, ed. it. pp. 226-227.

<sup>37</sup> Si tratta esattamente della prospettiva sollevata da Aristotele in *Metafisica*,  $\Lambda$  10 e N 3 che apre al celebre problema del terzo uomo.

libro, per cui «unità è ciò secondo cui ciascun ente è detto uno», asseriscono: «Questa *definizione* di unità sembra alludere ad una sorta di *idea* platonica. Ogni singola cosa è detta “una” se è in relazione con l’“unità” (saremmo quasi tentati di dire: se *partecipa* dell’idea dell’unità)»<sup>38</sup>. Non sorprende allora che proprio in VI, 6 sia individuabile l’argomento con cui Plotino rifiuta l’induzione:

Ma se alcuno obietti che l’‘uno’ anche allora che gli si addiziona un altro ‘uno’ non è più ‘uno’ ma diventa ‘due’ e tuttavia non subisce nulla, costui ha torto. Poiché non l’‘uno’ diviene ‘due’ – né quello cui fu addizionato né quello addizionato – ma l’uno e l’altro restano ‘uno’ come prima; il ‘due’ viene espresso di loro due insieme; ma, nondimeno, l’‘uno’ vale ancora per l’uno e per l’altro, separatamente, poiché l’uno e l’altro perseverano nella propria unità. Così, il ‘due’ e la diade, per la loro stessa natura, non sono una ‘relazione’. Intanto, se il ‘due’ si fondasse solo sull’incontro di due unità e l’incontrarsi significasse proprio produrre il ‘due’, forse ‘due’ e diade costituirebbero il rapporto a cui s’è accennato; ma, in realtà, anche nel processo contrario rispunta di bel nuovo la diade: scisso, cioè, un dato ‘uno’, nasce il ‘due’. Il ‘due’ pertanto non è né incontro né scissione (addizione o divisione), perché solo così esso potrebbe essere ‘rapporto’. Ma lo stesso ragionamento vale per ogni numero. Poiché se è il ‘rapporto’ quello che genera una data cosa, è impossibile che il rapporto contrario generi la medesima cosa, tanto da identificare questa data cosa col rapporto in parola. Qual è, dunque, la causa principale del numero? Ecco: una cosa è ‘una’ per la presenza dell’uno; è ‘due’ per la presenza della diade; precisamente come una cosa è bianca per la presenza del bianco, è bella, per la presenza del bello, è giusta, per la presenza del giusto. [...] Ora però basti dire che la decade si fa riscontrare in un modo allorché inerisce nelle cose discrete, in un modo diverso allorché inerisce alle cose continue e in un terzo modo diverso nelle potenze che sono ‘pluralità di dieci’ unificate; aggiungi, poi, ch’essa sale ancora più in alto, nell’ambito degli esseri dello Spirito; ma, quindi innanzi, lassù, non si lasciano contemplare mai più ‘in altri sustrati’ ma esistono in sé e per sé, nella loro verità sublime, i numeri. La decade in sé, dico, non una decade che serri un certo gruppo di esseri spirituali<sup>39</sup>.

Chiaramente non è alcun rapporto a informare i numeri, non l’addizione o la sottrazione, né il contenere insieme o gruppi numerabili di oggetti o di «esseri spirituali»; il loro essere attribuito di questo o quell’ente avviene per un processo analogo a quello con cui questo o quell’ente partecipano di determinate forme: «una cosa è bianca per la presenza del bianco», ugualmente una cosa è “una” per la presenza dell’uno, cioè per la partecipazione (per la corrispondenza biunivoca) di quella determinata cosa all’uno. Un argomento molto vicino, sebbene più succinto, è individuabile nella *Teologia dell’aritmetica*:

<sup>38</sup> Euclide, *Gli Elementi*, cit., p. 427, n. 1.

<sup>39</sup> Plotino, *Enneadi*, VI, 6, 14, 13-50.

Alcuni tuttavia, facendo un falso ragionamento con calcoli numerici ormai di secondaria importanza, insegnano a immaginare il 2 come somma di due 1, in modo che si possa anche tornare a scioglierlo nelle sue stesse due unità; ma o il 2 è composizione di due 1, e allora questi sono nati prima di esso, oppure l'1 è la metà del 2, e in questo caso il 2 deve preesistere all'1, oppure si dovranno salvaguardare relazioni di reciprocità tra i due numeri, e allora necessariamente essi coesistono, come doppio della metà e metà del doppio, e non saranno né anteriori né posteriori l'uno rispetto all'altro, perché l'un l'altro si implicano e sono implicati, e l'un l'altro si annullano e sono annullati<sup>40</sup>.

L'argomento è esposto, com'era uso del pitagorismo, a partire dalle qualità aritmetiche dei numeri uno e due, ma ciò che mira davvero a dimostrare è una conclusione ontologica (in definitiva teologica): la monade e la diade non possono essere anteriori o posteriori l'un l'altra, devono essere sempre simultaneamente, insieme, poiché si implicano e si annullano vicendevolmente; così sarà anche per la triade, la tetrade e tutti gli altri elementi della serie, la quale esiste a partire dalle corrispondenze reciproche contenute nel continuo matematico, e non già a partire da addizioni, sottrazioni o operazioni matematiche particolari. L'argomentazione contenuta nella *Teologia dell'aritmetica* vuole allora affermare lo statuto enadico degli enti matematici, la cui sostanzialità è predicata a partire dalle corrispondenze reciproche che li attraversano, «perché l'un l'altro si implicano e sono implicati, e l'un l'altro si annullano e sono annullati»; in sostanza, deducendo l'uno, a catena, si dovrà dedurre l'intera serie della decade, e quindi il continuo.

## 5. LO STATUTO ONTOLOGICO DEI NUMERI ESSENZIALI E IL NUMERO NUDO

Plotino sembra allora voler sollevare un problema diverso nella sua polemica con i pitagorici, riguardo forse quel loro modo di dire l'unità che troppo rischia di rimandare al *μονᾰδικός* prima che alla *μονάς*. Si può dedurre che il suo scopo sia allora attaccare la (non) soluzione pitagorica alla questione: il simbolismo analogico che non rende abbastanza esplicita la differenza tra numeri numeranti e numeri numerati, tra numeri monadici e numeri eidetici. È a partire dalla soluzione offerta («raccolgendo delle cose separate, noi diciamo 'dieci', [...] ma quando dai molti risulta un'unità, noi diciamo 'decade'») che si può ipotizzare sia questo il vero obbiettivo polemico di Plotino. La soluzione plotiniana, ancora una volta, non implica tanto una distanza dottrinale tra quanto sostenuto dai pitagorici e quanto Plotino sta argomentando in questo trattato, piuttosto sembra rivelare la natura formale della questione: è necessaria una sintassi tecnica capace di dar

<sup>40</sup> [Giamblico], *Theologoumena arithmeticae*, 13, 19-22 e 14, 1-5 (Giamblico, *Summa Pitagorica*, trad. it a cura di F. Romano, Bompiani, Milano 2012).

conto della distinzione tra questi numeri, senza che questa sintassi possa prestarsi a facili ambiguità, come accade invece per il simbolismo analogico dei pitagorici. Certamente i pitagorici dovevano essere consapevoli di questa differenza: doveva del resto essere questo il motivo per cui la loro filosofia non vacillò di fronte all'ipotesi espressa dai paradossi di Zenone di una divisione all'infinito del continuo<sup>41</sup> – che pure Plotino evoca, mostrandosi consapevole della necessità di prendere una posizione nei confronti dei problemi sollevati da Zenone –, ma trovò invece nell'armonia la via più efficace per individuare un'unità distinta dall'uno<sup>42</sup>. Fatto sta che nella tarda antichità, Plotino sente il bisogno di un lessico tecnico adeguato non più simbolico, ma filosofico, e lo trova nella distinzione tra uno e monade, due e diade, tre e triade e così via, fino al dieci e alla decade, che rappresentava effettivamente la fine della serie numerica del mondo primario.

In *Enneadi* VI, 6, 9, Plotino descrive la funzione strutturante del numero, e dà le definizioni di due dei tre tipi di numeri, quelli del contare e quelli essenziali:

L'essere è numero contratto nell'unità; gli esseri sono numero sviluppato; lo Spirito è numero che si avvolge in sé stesso; il Vivente è numero che avvolge le cose. E poi, per il fatto che l'Essere è nato dall'Uno, come Quegli era uno, così questo deve, dal canto suo, essere numero; onde fu detto che le forme sono unità e numeri. Ed è proprio questo il numero essenziale; ben diverso, invece, il numero che vien detto 'aggregato di unità': ombra del primo. Il numero essenziale è quello che si scorge nella contemplazione delle idee, quello che le genera a un parto solo; ma, primordialmente, è proprio quello che è nell'essere, è associato all'essere, e precede gli esseri. E in lui gli esseri trovano fondamento, sorgente, radice, principio. Certo, anche per l'essere, l'uno rappresenta un principio; e sul suo sostegno è 'un ente' (ché, altrimenti si disperderebbe); l'uno, invece, non si appoggia sull'essere; perché allora l'essere sarebbe già uno prima di conseguire l'uno; così pure ciò che deve conseguire la decade diverrebbe già 'decade' prima di incontrare la decade stessa<sup>43</sup>.

<sup>41</sup> Al contrario, bisognerà aspettare gli sviluppi della logica nel XIX secolo per realizzare quanto effettivamente i paradossi di Zenone fossero in linea con la tradizione del pensiero pitagorico. Si rinvia a riguardo, e per quanto riguarda i problemi inerenti al continuo matematico, al capitolo 8 del fondamentale lavoro di P. Zellini, *La matematica degli dèi*, cit.; per quanto riguarda il continuo matematico e il pitagorismo, si veda ivi, cap. 11.

<sup>42</sup> Sebbene si possa stabilire un valore numerico arbitrario a partire dal quale costruire la scala tonale, il criterio per il calcolo della successione di valori che costituiscono la serie sarà sempre lo stesso, finché si vuole riprodurre il fenomeno fisico dell'armonia come lo si può incontrare in natura. Il numero del quanto, insomma, sarà pure arbitrario, ma l'unità essenziale su cui esso poggia non potrà essere negata, se non affermando l'inconsistenza ontologica dell'armonia. Si noti a riguardo anche quanto afferma G. de Santillana, *Le origini del pensiero scientifico*, cit., p. 93: «[In un periodo vicino a quello in cui visse Parmenide (480 a.C.)] il cosmo era un sistema ordinato che poteva essere espresso in proporzioni numeriche e che si era in parte rivelato nel collegamento tra la lunghezza delle corde in vibrazione e le note che emettono». Costruire tavole tonali espresse in serie numeriche sembra fosse in uso già presso i babilonesi, e forse non è un caso se la tradizione vede proprio nei Caldei gli iniziatori di Pitagora ai misteri. Si rimanda a riguardo all'articolo di L. Crickmore, *A Possible Mesopotamian Origin for Plato's World Soul*, «Hermathena», 186, 2009, pp. 5-23.

<sup>43</sup> Plotino, *Enneadi*, VI, 6, 9, 29-43. Si noti inoltre la quartina usata da Plotino per descrivere

Ben diverso dal numero come aggregato di unità è il numero essenziale, il quale costituisce il fondamento ontologico dell'essere delle cose, l'entità degli enti, al punto da costituire anche l'essere stesso nella sua entità. Ma come può il numero trovarsi nell'essere e al tempo stesso fondarlo? La risposta di Plotino è semplice: c'è un uno pre-essenziale, l'uno nudo, preso in sé nella sua semplicità, che si trova prima dell'essere ed è a fondamento dell'essere stesso:

Bisogna necessariamente ammettere l'esistenza di un uno che non sia altro se non l'uno nudo e semplice, tutto chiuso nella solitudine della sua essenza, prima ancora che una qualsiasi cosa sia detta e pensata come una. Se, pertanto, l'uno esiste lassù, indipendentemente da ogni cosa di cui si afferma l'unità, perché mai non potrà pervenire all'esistenza anche un altro uno<sup>44</sup>?

Quest'uno «nudo [ψῑλός]» deve essere dotato di una sostanzialità pre-essenziale che permetta all'essere di entrare in rapporto con esso, di corrispondergli nella sua unità e di poterlo rendere capace di *essere-uno*. Questo discorso vale anche per i numeri essenziali in relazione agli enti in generale, nei confronti dei quali i numeri essenziali hanno un'operosità strutturale: li rendono, cioè, ciò che sono e ne delimitano l'essenza. In questo, l'adesione di Plotino alla dottrina non scritta dei numeri *eidetici* è piena e indiscutibile, portandolo ad affermare schiettamente che le idee sono *enadi*: «unità e numeri»<sup>45</sup>. Bisogna anche notare che questa azione strutturante è descritta da Plotino con l'immagine del movimento<sup>46</sup>, il che, più che rimandare a operazioni matematiche specifiche, evidenzia come quest'azione strutturante sia mossa da una qualche interazione che i numeri essenziali compiono, in loro stessi o con gli altri esseri. I numeri essenziali devono insomma essere dotati di un contenuto, deve esserci la possibilità del darsi di una predicabilità dei caratteri delle enadi, e, nel definire l'essere come «numero contratto nell'unità», Plotino sta ponendo l'entità dell'essere nel movimento del numero – quindi dell'essere stesso – rispetto all'unità, in rapporto o in corrispondenza con l'unità enadica pre-essenziale. L'identità strutturale dell'essere poggia, insomma, sulla relazione tra lui e l'oggetto matematico 'uno', relazione che deve valere per ogni ente perché possa effettivamente costituirsi come *essere-uno*, ed

gli «effetti», se così si può dire, del numero essenziale, la quale pure potrebbe essere un velato rimando alla dottrina dei pitagorici: il fondamento dell'entità degli enti è una tetrade, cioè la *tetraktys*.

<sup>44</sup> Ivi, VI, 6, 11, 19-23.

<sup>45</sup> Difatti, è proprio la concezione del numero per come traspare da questo trattato che fornirà a Proclo – mediante Siriano – gli elementi necessari per la formulazione della sua dottrina delle enadi; a riguardo, cfr. L. Parisoli, *La via platonica al numero: Proclo e il suo "In Primum Euclidis Elementorum Librum Commentarii"*, in A. Bisogno, L. Cattalani, A. Cavallini, R. de Filippis (a cura di), *"Saepe mihi cogitanti..."*. *Studi di filosofia tardo-antica, medievale e umanistica offerti a Giulio d'Onofrio*, Città Nuova, Torino 2023, pp. 101-115, in particolare pp. 108-113.

<sup>46</sup> Plotino, *Enneadi*, VI, 6, 9, 30: «νοῦς δὲ ἀριθμὸς ἐν ἑαυτῷ κινούμενος».

essere quindi definito nella sua specificità; è la stessa relazione di uguaglianza descritta da Nicomaco come corrispondenza «uno a uno». Più avanti viene riaffermata questa posizione:

Non è lecito negare l'esistenza di quell'uno, poiché se questo non esistesse, nessun'altra cosa si potrebbe pensare o dire. Anzi, ciò che è universalmente necessario per la genesi di ogni pensiero o parola deve preesistere alla parola e al pensiero, poiché solo così si può aderire al loro nascere. Ma se l'uno contribuisce necessariamente alla esistenza di ogni essenza – infatti non c'è nessun essere che non sia uno – l'uno deve esistere prima dell'essere, anzi deve generare l'essere<sup>47</sup>.

Il ragionamento di Plotino a riguardo è – apparentemente – di una semplicità disarmante:

Se in ogni cosa c'è l'unità; se l'espressione 'un uomo' non è la stessa cosa che l'espressione 'uomo' ma l'uno è diverso da 'uomo'; se l'uno è comune altresì per ogni singola delle altre cose; allora l'uno dev'essere precedente all'uomo e ad ogni singola altra cosa, perché solo così l'uomo e tutte le altre cose, ad una ad una, raggiungeranno l'essere-uno; esso precede dunque persino il movimento, se è vero che anche il movimento è 'uno' e precede l'essere affinché anche a lui tocchi l'esser-uno. (Io mi riferisco però non già a quell'Uno supremo che dicemmo già 'al di là dell'essere', bensì a questo nostro 'uno' che vien predicato di ogni singola forma ideale). Così, anche la decade precede ciò di cui si predica il 'dieci'; e tale vuol essere la 'decade in sé'; poiché la cosa in cui viene osservata la decade non può proprio esser la decade in sé<sup>48</sup>.

L'esempio scelto («se l'espressione 'un uomo' non è la stessa cosa che l'espressione 'uomo' ma l'uno è diverso da 'uomo'») non è casuale: si tratta di una risposta diretta ad Aristotele, il quale in *Metafisica* Γ 9 sostiene invece l'identità dell'essere e dell'uno. Questa tesi non può che essere rigettata da Plotino – e dai platonici in generale –, in quanto aprirebbe la strada alla possibilità di indurre il numero a partire dall'esperienza sensibile. È invece necessario che a essere “lo stesso” dell'essere sia l'Intelletto, il quale, come l'anima, non dipende da alcuna rappresentazione (potremmo dire, nel contesto del trattato VI, 6, che sia numerante, giammai numerato)<sup>49</sup>. Questo esempio ricompare in VI, 9, 2, sempre per affermare l'anteriorità dell'uno rispetto all'essere:

Che altro mai si potrà dire dell'Uno se non che è l'essere in sé? Certo, o esso s'identifica con l'ente – 'uomo' e 'un uomo' sono la stessa cosa – oppure

---

<sup>47</sup> Ivi, VI, 6, 13, 45-51.

<sup>48</sup> Ivi, VI, 6, 5, 29-39.

<sup>49</sup> Cfr. ivi, I, 4.



esso è, per così dire, una specie di numero della cosa singola: come di alcune cose tu enunci il 'due', così di una cosa sola, tu enunci l'uno'. Ora, se il numero appartiene agli enti, è chiaro che vi appartiene anche l'uno; ed occorre cercare che cosa sia. Se, per contro, il numero è una operazione dell'anima che passa in rassegna le cose, computandole, allora l'uno non rientrerebbe affatto tra le realtà concrete. Al contrario, il ragionamento tenuto or ora sosteneva che qualora le cose singole perdono la loro unità non possono addirittura esistere più. Occorre dunque esaminare se siano identici il singolo uno e l'essere, e così pure se siano identici l'essere generalmente preso e l'uno<sup>50</sup>.

L'esempio aristotelico è ancora una volta chiamato in causa per esporre la tesi empiricista (l'uno «s'identifica con l'ente»), e per rifiutarla. Per quanto riguarda la conclusione cui Plotino giunge, una volta esposte queste premesse, potrebbe già essere intuita alla luce dei passi visti finora:

Concludiamo pertanto che l'Uno non sarà mai né Tutto – perché allora non sarebbe più uno – né Spirito, poiché anche in questo caso sarebbe 'tutte le cose' in quanto lo spirito è Tutto: e non sarà neppure l'Essere, giacché l'Essere è Tutto<sup>51</sup>.

## 6. ESSERE, UNO ED ESSERE-UNO

Possiamo provare a parafrasare così il ragionamento di Plotino presentato in VI, 6, 5: se qualcosa è, deve *essere-una* cosa affinché la si possa definire, delimitare e concepire, ché, ovviamente, se fosse due cose insieme non la si riuscirebbe di volta in volta a distinguere; nel suo *essere-una* cosa, l'ente partecipa platonicamente dell'essere e dell'uno, si trova cioè in una sorta di rapporto di identità con questi: vi è una qualche similarità con l'uno, e questo rapporto di identità è ciò attraverso cui la demiurgia discende e da cui si origina, ciò su cui «gli esseri trovano fondamento, sorgente, radice, principio»; quanto detto degli enti in generale è vero anche per le forme tutte e soprattutto per l'essere, il quale è pure lui *uno*, e nel suo *essere-uno* si trova nello stesso rapporto di ogni altro ente con l'uno. È questo ciò che Plotino vuole dire quando afferma che c'è un uno sul quale l'essere poggia e rispetto al quale l'essere è «ente», tenendo sempre bene a mente che questo uno di cui si sta parlando è cosa diversa dal Principio al di là dell'essere, il quale rimane sempre assoluto e perciò non è mai preso in alcun rapporto con alcunché. Se questo uno precede l'essere, ne consegue logicamente che non possa trattarsi dell'uno essenziale; è invece altro: l'uno «nudo», ci dice Plotino, preso in

---

<sup>50</sup> Ivi, VI, 9, 2, 9-17.

<sup>51</sup> Ivi, 44-47.

sé stesso, nella sua totale semplicità, privo di qualunque carattere, ed è a partire dalla corrispondenza (cioè dalla partecipazione) con questa unità che l'essere, e quindi tutte le cose, sono.

Tutto questo, da un punto di vista puramente logico, è una possente struttura metafisica capace di mettere in scena una forma più duttile del principio di non contraddizione, per cui non vi è più un operatore monadico di negazione, ma l'ente è determinato e qualificato nella sua specificità di *essere-uno*, proprio a partire dalla sua identità con tutti gli altri *essere-uno* particolari, cioè con tutti gli altri enti. Così, ogni ente è differenziato nella sua specificità (è-uno) a partire dalla sua identità con tutti gli altri enti particolari: ciò che gli è essenzialmente proprio può presentarsi alla coscienza solo a partire da questa contraddizione fondamentale della sua essenzialità. In questo meccanismo si può sentire l'eco lontana della proposizione 74 della fondazione dell'aritmetica di Frege, nella quale “disuguale da sé stesso” rappresenta il momento originario della fondazione dello zero<sup>52</sup>, prima, e dell'uno, poi, che arriva con la proposizione 77, e quest'ultima può avvenire solo dove lo zero è sia uguale a sé che diverso da sé<sup>53</sup>. Si noti inoltre quanto afferma Frege in questo luogo: «Non mi sembra superfluo osservare che la nostra definizione dell'1 non presuppone, per la propria validità oggettiva, alcun fatto di osservazione (cioè alcuna proposizione priva di universalità)»<sup>54</sup>. Cioè, non v'è da esperire, non c'è da contare, non si dipende da alcuna rappresentazione, come per l'Intelletto e l'Anima, esattamente come i numeri “con cui contiamo” di cui parla Aristotele e i numeri essenziali e il numero nudo di Plotino. Del resto, Frege aveva ben presente le difficoltà che incorrono nelle riflessioni intorno all'uno e all'unità:

Se cerchiamo di far sorgere il numero dalla riunione di vari oggetti, otteniamo un mucchio, in cui ciascun oggetto conserva le sue proprietà caratteristiche che lo differenziano dagli altri, e questo non è il numero. Se invece cerchiamo di far sorgere il numero dalla riunione di entità uguali, otteniamo sempre soltanto l'uno e non mai la pluralità. Denotando con il simbolo 1 ciascuno degli oggetti da contare, commettiamo un errore, perché diamo l'identico nome a oggetti diversi<sup>55</sup>.

La polemica di Plotino nei confronti dei pitagorici sembra anacronisticamente affine ai problemi logici di cui parla Frege, e del resto il problema di Frege è un

<sup>52</sup> G. Frege, *Logica e aritmetica*, pp. 314-315.

<sup>53</sup> Ivi, pp. 317-318.

<sup>54</sup> *Ibid.* Questa affermazione si ricollega a tutta la polemica di Frege nei confronti della possibilità di definire i numeri a partire da fatti empirici, cioè per induzione, negando che si possa avere una definizione di numero come giudizio sintetico. Frege polemizza insomma proprio contro lo stesso numero del quanto con cui polemizza Plotino; cfr. ivi, pp. 226-245, proposizioni 5-17.

<sup>55</sup> Ivi, p. 273.

problema di nomi. Nei fatti si tratta di trovare una strada che permetta di aggirare la condizione paradossale di terzietà circolare denunciata da Aristotele, che scaturisce dalla prospettiva dell'uno identificato dall'ente, filosoficamente determinato a partire dall'identificazione dell'essere con l'uno di *Metafisica* Γ 9.

## 7. L'INFINITO IN ATTO

La soluzione di Plotino sembra comparire in un altro passo in certa misura aderente alla tradizione pitagorica, in cui viene discusso il movimento generativo della natura:

Se, per contro, la natura genera, per così dire, a catena (o, meglio, ha generato, senza soffermarsi sul singolo 'uno' che generò) creando, per così esprimerci, un 'uno' che non s'interrompe mai, allora ella, circoscrivendo e arrestandosi bruscamente nel suo processo, genererebbe i numeri minori; se essa invece s'addentra nel movimento (non nell'ambito delle altre cose ma nei suoi stessi movimenti) allora farebbe esistere i numeri maggiori; e allora, con tale procedimento, ella farebbe corrispondere ai singoli numeri i gruppi di esseri e gli esseri singoli; ella sa bene che ove mai mancasse la corrispondenza tra la singola cosa e il numero singolo, o la cosa non esisterebbe affatto oppure sarebbe nata qualche altra cosa fuori dalla via giusta senza numero e senza ragione<sup>56</sup>.

Questo passo arriva subito dopo la definizione del numero nudo, dopo aver ammesso la possibilità del generarsi di vari 'uno', così che non si rischi di confondere questi numeri che la natura genera con i numeri eidetici, ma sia invece chiaro che è a partire dalla corrispondenza con questi che la natura genera, «a catena», creando per primo «un 'uno' che non s'interrompe mai», cioè il continuo, a partire dal quale genera «circoscrivendo», quindi limitando un illimitato. Questa limitazione non è casuale, ma sempre la natura «farebbe corrispondere ai singoli numeri i gruppi di esseri e gli esseri singoli». Questa descrizione del movimento generativo della natura potrebbe tutta essere pitagorica<sup>57</sup>, ma a far uscire Plotino dal seminato è ciò che sembra nutrire tutto il sottotesto del trattato: l'intuizione di un illimitato, da cui la natura genera, che è ciononostante «uno», sebbene «non s'interrompa mai»<sup>58</sup>. L'infinito inizialmente rifiutato è qui riconquistato da Plotino

<sup>56</sup> Plotino, *Enneadi*, VI, 6, 11, 24-33.

<sup>57</sup> Come nota pure A. Charles-Saget, *L'architecture du divin*, cit., p. 175 e ss., la quale discutendo le «suggestioni pitagoriche» in Plotino, approda appunto al passo di VI, 6, 11.

<sup>58</sup> A smentire la possibilità di questa intuizione come innovazione plotiniana, sta il passo di *Fisica*, IV 6, in cui Aristotele afferma: «Anche i Pitagorici sostenevano l'esistenza del vuoto, dicendo che esso, dall'infinito soffio sopraggiunge nel cielo, quasi che questo, ispirasse il vuoto, il quale, a sua volta, determina le nature, come se fosse una realtà che separa ciò che è consecutivo, e ne è principio di distinzione» (Aristotele, *Fisica*, cit.). Aristotele, per quanto riguarda il vuoto, si riferisce ai pitagorici Xuto (cfr. Aristotele, *Fisica*, Δ 9. 216 b 22) ed Ecfanto (cfr. Aet. I 3, 19, Diels 286), mentre per la respirazione del cielo, si riferisce probabilmente a Filolao e alla sua embrio-

nella forma di una *δύναμις ἄπειρον* che ricorda la *δύναμις πάντων* del Principio<sup>59</sup>, che si distingue allo stesso modo dall'*ἄπειρον* della materia priva di forma, ed è invece «un'unità che scorre in modo sempre nuovo e vario»<sup>60</sup>. È allora un uno che assomiglia vertiginosamente al Principio, la cui costituzione è possibile a partire dalla similarità con l'uno essenziale, e ancora prima con l'uno nudo, sebbene al tempo stesso quest'ultimo sia radicalmente differente da tutto ciò che segue. L'«uno nudo» corrisponde esattamente a quello zero fregeano contemporaneamente diverso da sé e identico a sé, condizione necessaria perché possa darsi un uno la cui «validità oggettiva» non presupponga alcun «dato di osservazione», cioè alcuna rappresentazione da trarsi dall'esperienza sensibile. Si tratta di una sublimazione di quell'«infinità» dell'Uno che produce l'illimitato, l'*ὄλη* noetica che costituisce gli intellegibili, e che permette l'azione limitante dei numeri essenziali<sup>61</sup>. Si stabilisce così una catena di (non) cause per cui, attraverso un legame di identità (cioè il rapporto d'uguaglianza «uno a uno» di Nicomaco), si può risalire da ciò che è soggetto al movimento della *physis* fino agli intellegibili, stabilendo anche una continuità tra ciò che più è simile al Principio e le propaggini ultime della demiurgia<sup>62</sup>. Si tratta, insomma, di una prospettiva capace di dar conto dei problemi sollevati da Aristotele nella sua *Metafisica*, permettendo di porre un atto pieno antecedente qualunque potenza, capace di slegarsi definitivamente dalla polemica del terzo uomo pur ammettendo la piena potenzialità del continuo, la quale non si presenta però come indeterminata, ma fondata pienamente e saldamente sui numeri essenziali e sul numero nudo, il cui statuto contraddittorio è condizione necessaria perché si possa giungere all'uno.

logia, in linea con un'interpretazione equivalente della generazione macrocosmica evidenziata da L.R. Schluderer, *The World as a Harmony: Philolaus' Metaphysics of Harmonic Structures and the Hierarchy of Living Beings*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 6, 2019, pp. 1-44, in particolare pp. 24-26 e p. 36: «Thus, just as we saw in cosmology, the initial compound that the embryo is, is modified into one with different properties through the intervention of limiting air upon unlimited heat». Sembra che i pitagorici ammettessero insomma una potenza limitante al vuoto – quindi al respiro cosmico –, ma questa era sempre formulata in modo da aggirare un'aperta contraddizione, come invece accadrebbe in Plotino, non fosse per la sua capacità d'impostare la questione.

<sup>59</sup> Cfr. Plotino, *Enneadi*, V, 4, 1.

<sup>60</sup> Cfr. *ivi*, V, 3, 7.

<sup>61</sup> Cfr. *ivi*, II, 2, 14.

<sup>62</sup> La questione della causalità in Plotino viene affrontata da C. Maggi, *Lineamenti di un'ontologia matematica in Plotino*, cit., p. 548, dove si legge: «Sotto il profilo metafisico, si tratta di ammettere l'idea di una causalità *asimmetrica*, in virtù della quale la causa non condivide la natura dei causati, pur contenendo in sé la *radice* della loro molteplicità non *in quanto* effetti moltiplicati e molteplici, ma in quanto molteplicità *compresa* nell'unità della causa come realtà non effettuata e non molteplice. Ne consegue una nozione di *struttura* in virtù della quale un ente è ciò che è non in virtù di sé stesso, ma in virtù di ciò che esso non possiede se non in modo accidentale». Alla nota che accompagna questa esposizione, aggiunge (*ivi*, n. 37): «In Plotino la nozione di trascendenza assoluta dell'Uno, l'idea della sua differenza rispetto a ciò che da esso deriva e della sua autarchia metaontologica [...] sono condizioni della sua presenza in tutto ciò che da Esso deriva [...], per cui diventa lecito parlare di un'azione causale dell'Uno rispetto ai derivati e di una somiglianza di questi rispetto all'Uno».

È importante notare a riguardo che si tratta di una via alternativa a quella espressa in VI, 8, 13 e 21, dove Plotino infine cede e, «per destare persuasione»<sup>63</sup>, descrive l'Uno positivamente, come volontà e pura ἐνέργεια autoproducentesi. Come nota nelle primissime pagine Armstrong:

*It [sc. l'Uno] must be the actuality which actualizes all potencies, and not itself a mere potentiality actualizing itself in the development of the universe. The One as bare unity, beyond being, could, strictly speaking, only be a 'cause' in this latter sense*<sup>64</sup>.

La catena di (non) cause fondantesi sulla «bare unity», sulla «nuda unità», e sul rapporto d'uguaglianza (cioè biunivoco) «uno a uno», permette di sfuggire alle ambiguità del discorso positivo di VI, 8 e alla prospettiva di un uno cristallizzantesi in una particolare οὐσία, già apertamente rigettata in VI, 6, 5 con la ripresa e il rovesciamento di *Metafisica* Γ 9. La catena discendente così caratterizzata permette allora di rintracciare quell'Uno «Principio di unificazione e di limitazione» delineato da Platone in *Parmenide* 166c<sup>65</sup>, senza che l'Uno sia in alcun modo concepito come οὐσία in questo processo, ma sia invece preservato nella sua assolutezza dal rapporto biunivoco «uno a uno», la cui condizione sufficiente è la possibilità della predicabilità degli attributi dell'uno enadico sovraessenziale, e non la loro diretta predicabilità, risultante impossibile dalla «nudità» di tale uno, cioè dal suo statuto paradossale che lo trova al tempo stesso identico a sé e diverso da sé. Si può allora senza dubbio sottoscrivere l'opinione di Charles-Saget, contraria a quanto affermato da Dodds, secondo cui «Plotinus had left between the One and reality» «a yawning gulf»<sup>66</sup>, lasciando ai suoi successori il compito di «gettare un ponte» tra questi, e che sia invece proprio la nozione di numero, per come viene delineata in questo trattato, a fare da ponte tra l'Uno e la realtà<sup>67</sup>.

## 8. IL CHAOS PRIMORDIALE E L'UNO

Sono elementi che verranno sviluppati nella filosofia di Giamblico, con la dottrina dell'uno dell'anima<sup>68</sup> e della continuità della demiurgia garantita dalla teurgia Cal-

<sup>63</sup> Cfr. Plotino, *Enneadi*, VI, 8, 13.

<sup>64</sup> A.H. Armstrong, *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus. An Analytical and Historical Study*, Adolf M. Hakkert – Publisher, Amsterdam 1967, p. 3.

<sup>65</sup> Cfr. Platone, *Parmenide*, a cura di M. Migliori, C. Moreschini, Rusconi, Milano 1994, p. 253, n. 96.

<sup>66</sup> E.R. Dodds, *Proclus: The Elements of Theology*, Oxford University Press, Oxford 1963, p. 259.

<sup>67</sup> Cfr. A. Charles-Saget, *L'architecture du divin*, cit., pp. 181-182.

<sup>68</sup> Lo statuto contraddittorio dell'anima, sempre in mutamento pur rimanendo identica a sé, in maniera analoga a quanto accade per ciò che è-uno in Plotino, è ben espresso da C. Steel, *The*

daica<sup>69</sup>, così consonanti con le argomentazioni di Plotino forse perché sviluppate a partire da una stessa tradizione del pensiero, o forse rappresentanti un debito vero e proprio di Giamblico nei confronti di Plotino. Fatto sta che in un testo neopitagorico successivo a Plotino e strettamente legato a Giamblico, i *Theologoumena arithmeticae*, la critica plotiniana al simbolismo analogico dei pitagorici sembra essere stata in una certa misura introiettata, e il postulato di un'unità pre-essenziale accolto, insieme alla possibilità della sua predicabilità come *δύναμις πάντων*. Nel testo si accetta anche lo statuto ontologico di fondamento a una *μονάς* con queste caratteristiche, rintracciabili a partire dal nome sacro che gli è attribuito: Chaos, «che in Esiodo è primigenio»<sup>70</sup>.

Il Chaos primordiale esiodeo è a conti fatti una variazione del *topos* dei miti del vicino medio oriente: se nell'*Enūma eliš* e nel *Genesi* la scena si apre con due attori, entrambi esplicitamente nominati (Tiamat e Apsu in un caso, il *Rūāch* e il *Tehôm* nell'altro), in Esiodo se ne trova uno solo<sup>71</sup>, il cui carattere è esplicito dalle figure della mancanza e dell'assenza, ripetute due volte: nel nome di Chaos, prima, come spazio vuoto, e nel generante assente implicato da quel «γένετ», poi. Dove nell'*Enūma eliš* Bel-Marduk divide in due parti il corpo di Tiamat, dea delle acque salate, in definitiva separandola dal marito Apsu, dio delle acque dolci<sup>72</sup>, operazione analoga a quanto accade nel *Genesi*, in cui vengono separate le acque superiori da quelle inferiori, nella *Teogonia* Chaos è solo: «il primo che fu», e fu generato. Il Chaos esiodeo doveva apparire agli occhi dei platonici come l'unica possibile epifania di quel «padre» di cui parlano gli *Oracoli Caldaici*, che «sottrasse sé stesso»<sup>73</sup> nel suo svelarsi positivamente, e dal quale promanano contemporaneamente «la potenza» e «il nous»<sup>74</sup>, la causa materiale e quella formale; quel padre che «non con un diretto agire, bensì per mezzo del nous il fuoco primordiale trascendente include nella materia la sua potenza: è nous germinante da nous

*Changing Self. A Study on the Soul in Later Platonism: Iamblichus, Damascius and Priscianus*, Paleis der Academiën, Brussel 1978; in particolare pp. 63-69. Si tratta della stessa identità rintracciata nel *De Mysteriis* da G. Shaw, *Theurgy and the Soul*, cit., p. 161 e ss.

<sup>69</sup> Cfr. G. Shaw, *Theurgy and the Soul*, cit., p. 45 e ss.

<sup>70</sup> [Giamblico], *Theologoumena arithmeticae*, 5, 16-17. Il riferimento a Esiodo, qui nel verso riportato in esergo (*Teogonia*, v. 116), è in definitiva un riferimento al γένετ (γίγνομαι) usato per indicare la comparsa di Chaos: il primo è generato da un indicibile.

<sup>71</sup> Che Chaos sia da considerarsi come scaturigine del cosmo è svelato dagli elementi che seguono: l'emergere di Gaia, l'Olimpo e il Tartaro, rispettivamente centro, estremo superiore ed estremo inferiore del cosmo; cfr. Esiodo, *Teogonia*, vv. 117-119. Questa stessa conformazione del cosmo compare ancora in *Teogonia*, vv. 720-728, e ancora in Omero, *Il.*, 8, 16.

<sup>72</sup> Per la traduzione italiana dell'*Enūma eliš*, il canto della creazione Babilonese, si rimanda a G. Pettinato (a cura di), *Mitologia Assiro-Babilonese*, UTET, Torino 2005, p. 139 e ss. Pettinato descrive così l'azione creatrice di Marduk: «egli taglia in due parti il corpo di Tiamat, e con la parte superiore forma la volta celeste, mentre con quella inferiore crea la terra, con le montagne e i fiumi; crea le postazioni celesti, l'anno e il mese così come il sole e la luna, ricevendo i complimenti e l'omaggio di tutto il mondo divino».

<sup>73</sup> [Giuliano il Teurgo], *Oracoli Caldaici*, trad. it. a cura di A. Tonelli, Bompiani, Milano 2016, fr. 3.

<sup>74</sup> Ivi, fr. 4.



l'artefice del mondo igneo»<sup>75</sup>. Si tratta di *uno stesso diverso da sé* da cui promanano, dunque avanzano e sono attualizzate, le due potenze cosmogoniche fondamentali: la *dynamis* e il *nous*, l'alterità e lo stesso, la dualità e l'unità, contenute contemporaneamente nell'intelletto paterno, il cui darsi positivamente (dunque *dirlo*, in qualunque modo lo si dica) implica necessariamente il suo sottrarsi.

Il Chaos della *Teologia dell'aritmetica*, lungi dall'essere espressione di una potenzialità indefinita<sup>76</sup>, è un elemento simbolico forte riconducibile al simbolismo analogico dei pitagorici, il cui scopo è rimandare intuitivamente a quella condizione paradossale del principiante *l'essere-uno*, così ben esposta nel trattato di Plotino. L'indefinibilità di questo principio, allora, sebbene ineluttabile, sarà una condizione in cui si scivolerà per ragioni puramente accidentali, determinate dalla materialità dell'esistenza terrena soggetta al costante differire. Come dice Plotino:

A dir vero, il numero nel mondo dello Spirito è limitato; noi uomini, invece, ne pensiamo sempre uno superiore a quello proposto e, in tal modo, l'infinito è dovuto a questo nostro contare. Ma lassù non è ammissibile pensare un numero che superi il numero pensato: poiché i numeri esistono, oramai; non fu mai preso e non sarà preso giammai un numero tale da poter essergli aggiunto. Pure, anche lassù, il numero potrebbe essere infinito in quanto esso non è misurato. E da chi lo sarebbe? Intanto, quello che è, è tutto, poiché è senz'altro 'uno' o simultaneo e intero e non recinto da limite alcuno, ma è quello che è proprio in grazia del suo stesso essere. Certo, degli esseri in generale c'è da dire che nessuno è chiuso in limiti; per contro, il limitato e il misurato è ciò che si trova impacciato nel correre verso l'infinità ed ha bisogno di misura; ma quegli esseri superni sono tutti 'misure'<sup>77</sup>.

Pensare la relazione tra limitatezza e illimitatezza nei confronti di «quegli esseri superni» è inevitabilmente problematico: se da una parte l'illimitatezza (dunque l'indefinibilità) è dovuta «a questo nostro contare», è ugualmente vero che «lassù, il numero potrebbe essere infinito in quanto esso non è misurato»; questa condizione dunque non può che risolversi con un fondamento paradossale dell'*essere-uno*, dove, come dimostra Frege, perché si possa giungere a un concreto fondamento puramente logico dell'uno, cioè privo della necessità di rappresentazioni sensibili, è necessario che questi sia allo stesso tempo uguale a sé e diverso da sé.

<sup>75</sup> Ivi, fr. 5.

<sup>76</sup> Cfr. R. Mondolfo, *L'infinito nel pensiero dell'antichità classica*, trad. it., Bompiani, Milano 2012, pp. 56-57; particolarmente rilevante quanto l'autore afferma a p. 57: «dalla concezione di questo contenente [sc. Chaos] si svolgono tanto la concezione di una illimitata riserva alimentare, quanto quella di una possibilità di riassorbimento, formandosi così l'idea della divinità fonte e foce d'ogni esistenza». Particolarmente suggestivo e rilevante per il presente studio quando si pensi all'importanza della figura della fonte negli *Oracoli Caldaici* e nel neoplatonismo, così come agli onnipresenti movimenti di processione e ritorno che riguardano tutti gli esseri; cfr. S. Gersh, *Da Giamblico a Eriugena. Origini e sviluppi della tradizione pseudo-dionisiana*, Edizioni di Pagina, a cura di M. Leone e C. Helmig, Bari 2009, pp. 44-75.

<sup>77</sup> Plotino, *Enneadi*, VI, 6, 18, 1-12.