

L'ermeneutica nel tardoantico. Prospettive teologiche

(Hermeneutics in Late Antiquity: Theological Perspectives)

Gaspere Mura

Abstract

This paper explores and deepens on an important suggestion originating from Heidegger, Gadamer and Ricoeur's diverse reflective perspectives around the relationship between philosophical hermeneutics and theological reflection. In Heidegger, the relationship between language and Being is not frequently clarified under the perspective of the parallel theological reflection raised by the listening of the Word. Gadamer deepens and clarifies the meaning of it, in precise reference to the origins of Christian theology. Moreover, he confirms the datum of a "theological" component within his conception of language. Ricoeur highlights how philosophical hermeneutics, although distinct from exegesis, has found its fundamental matrix in the context of the scriptural exegesis. This paper retraces some of the topical moments of the period of late antiquity in reference to the encounter between the logos and the Word. It advances the thesis that it is precisely within this context that the new conception of language and the being to which contemporary hermeneutics has lent particular attention emerges.

Keywords: philosophical hermeneutics, theology, Heidegger, Gadamer, Ricoeur, Late Antiquity

Abstract

Questo contributo esplora e approfondisce un'importante indicazione proveniente, sotto diversa prospettiva, dalle riflessioni di Heidegger, Gadamer e Ricœur circa il rapporto dell'ermeneutica filosofica con la riflessione teologica. In Heidegger non sempre risulta chiarito il rapporto tra linguaggio ed Essere in analogia con la riflessione teologica suscitata dall'ascolto della Parola. Gadamer ne approfondisce e chiarisce il significato, in riferimento preciso alle origini della teologia cristiana, confermando peraltro la componente "teologica" della propria concezione del linguaggio. In aggiunta, Ricœur evidenzia come l'ermeneutica filosofica, pur distinta dall'esegesi, abbia trovato nel contesto dell'esegesi scritturistica una sua matrice fondamentale. Il saggio ripercorre alcuni dei momenti topici del periodo "tardoantico" in riferimento all'incontro del logos con la Parola, ed avanza la tesi che proprio entro tale contesto sia scaturita la nuova concezione del linguaggio e dell'essere cui l'ermeneutica contemporanea ha prestato particolare attenzione.

Parole chiave: ermeneutica filosofica, teologia, Heidegger, Gadamer, Ricœur, Tardoantico

1. Un'esplorazione ermeneutica

Merita di essere ulteriormente approfondita un'importante indicazione proveniente dalla riflessione ermeneutica di Heidegger, Gadamer e Ricœur, i quali, pur in contesti teoretici diversi e con intenzionalità dissimili, hanno evidenziato il fatto che, alle sue origini, l'ermeneutica ha intessuto un intimo rapporto con la riflessione teologica. È nota la testimonianza di Heidegger:

La mia familiarità col termine "ermeneutica" risale al tempo in cui studiavo teologia. Il problema che allora soprattutto mi tormentava era quello del rapporto tra la Parola della Sacra Scrittura e il pensiero teologico-speculativo. Era, se vuole, lo stesso rapporto che tra linguaggio ed Essere, solo velato e per me inaccessibile così che, tra giri e sviamenti, invano cercavo un filo conduttore (Heidegger, 1979: 89–90).

Non sempre viene sviluppato in modo approfondito il significato di questo rapporto che Heidegger istituisce tra linguaggio ed Essere in analogia con la riflessione teologica suscitata dall'ascolto della Parola. Sarà soprattutto Gadamer che ne approfondirà e chiarirà il significato, in riferimento preciso alle origini della teologia cristiana, confermando peraltro la componente "teologica" della propria concezione del linguaggio: «Attraverso la penetrazione della teologia cristiana nell'idea greca di logica nasce qualcosa di nuovo, e cioè la "medietà" del linguaggio, nella quale la mediazione operata dall'incarnazione si rivela nella sua piena verità» (Gadamer, 2000: 873). Ciò significa che Gadamer, riprendendo come particolarmente attuali le tematiche del *verbum mentis* di Agostino (*De Trinitate* XV, 10-15) e di Tommaso d'Aquino (*De natura verbi intellectus*), ritiene che nel fenomeno del linguaggio si rifletta fondamentalmente il mistero trinitario dell'unità del Padre e del Figlio. Come è stato giustamente evidenziato,

il richiamo di Gadamer [...] alla cristologia non costituisce solo un'analogia: rapportandosi alla speculazione trinitaria circa il *Verbum* di Agostino e di Tommaso, Gadamer sviluppa tre temi

fondamentali per il suo pensiero linguistico, che Vattimo e altri con lui non hanno mai preso in considerazione. La prima è che la teologia ha salvato dall'oblio l'essenza della parola nella storia occidentale: la seconda riguarda l'essenza della parola, come accadimento (*gescheen*) che è propria della teologia cristiana e non del *logos* greco; infine la terza: la cristologia, come nuova antropologia che media in modo nuovo il rapporto tra la finitezza dell'uomo e l'infinito, costituisce l'autentico fondamento dell'esperienza ermeneutica (Ripanti, 2002: 66)¹.

Sarà necessario approfondire ulteriormente, nel seguito di queste brevi riflessioni, alcune importanti componenti teoretiche di questo legame istituito da Gadamer tra teologia del *Verbum* e concezione ermeneutica del linguaggio, che coinvolgono anche la nuova comprensione dell'essere derivante da questo insospettato incontro con la Parola.

È nota peraltro l'attenzione tutta speciale che Paul Ricoeur ha rivolto al rapporto tra ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica². Per Ricoeur infatti l'ermeneutica filosofica, pur distinta dall'esegesi, ha

¹ Vedi anche Figal (2000: 320): «Il senso è, per ritornare ancora una volta all'analogia con l'incarnazione, come la divinità del Figlio, che in lui non è dotata semplicemente di evidenza, ma – in quanto motivo di fede – anche sempre si sottrae».

² Paul Ricoeur inaugura la propria riflessione ermeneutica prestando una particolare attenzione alla *Heilgeschichte*, la quale era al centro degli interessi dei maggiori rappresentanti della teologia riformata degli anni Trenta e Quaranta, quali Karl Barth, Gehrard von Rad e Oscar Cullmann. Anche se l'impostazione offerta da Ricoeur nei confronti del rapporto tra ermeneutica e ascolto della Parola sarà del tutto originale, avvicinandosi sotto alcuni aspetti alla posizione gadameriana. A differenza dei teologi summenzionati, infatti, Ricoeur non valorizza soltanto il linguaggio simbolico presente nella narrazione della Scrittura, ma ritiene che esso debba essere ulteriormente approfondito mediante un'attenta analisi storico-critica, che non disdegna il contributo del *logos*, contribuendo in tal modo al suo stesso rinnovamento ermeneutico: «Soltanto a prezzo dell'esegesi e del passaggio attraverso l'esegesi e della comprensione filosofica, il *mythos* può dare adito ad una nuova fase del *logos*» (Ricoeur, 1970: 420; sull'ermeneutica biblica, cfr. Id., 1978; Id., 1978b; Id., 1983).

trovato nel contesto dell'esegesi scritturistica una sua matrice fondamentale. Ne sono una riprova la nozione ricœuriana che afferma il primato del testo, inteso come interlocutore del dialogo ermeneutico, ma permette altresì di rinnovare, proprio partendo dall'esegesi biblica, la concezione filosofica del linguaggio e dello stesso essere:

L'affermazione che la Bibbia è rivelata riguarda la cosa detta dalla Bibbia, l'esser nuovo che la Bibbia dispiega. Oserei allora affermare che la Bibbia è opera rivelata nella misura in cui l'essere nuovo di cui si parla è a sua volta rivelante nei riguardi del mondo e di tutta intera la realtà, ivi compresi il mio mondo e la mia storia. Se vogliamo che l'espressione abbia veramente un significato, dobbiamo considerare la rivelazione come una caratteristica essenziale del mondo biblico (Ricœur, 1983: 91).

Una nuova concezione del linguaggio ed una rinnovata concezione dell'essere: questi sembrano essere i più importanti contributi che la riflessione di Gadamer e di Ricœur, sulla scia di Heidegger, sembrano trarre dalla meditazione sull'originario rapporto tra la Scrittura e la sua interpretazione. E ciò, fondamentalmente, per due motivi: da parte di Ricœur, il quale sostiene il primato del testo in quanto «i testi che noi leggiamo non sono in ultima istanza dei testi su testi ma su testimonianze che rimandano esse stesse ad avvenimenti. Questa è la mira intenzionale del testo» (Ricœur, 1971: 291); e da parte di Gadamer il quale, in sintonia sia con la nozione dell'essere come "evento" di Heidegger, sia con la nozione ricœuriana della parola come "testimonianza di avvenimenti", scrive che oramai «l'essere non è più

l'irraggiante presenza [...] in quanto idea, essenza, sostanza, ora esso è la forza segreta, che sonnecchia in tutte le cose, un essere che non si lascia mai vedere, misurare o attingere, ma, il generale, si manifesta soltanto nelle sue espressioni» (Gadamer, 1984: 287). In altre parole: *Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*³.

Ma quale è stato il contesto storico iniziale in cui è avvenuto l'incontro del *logos* con la Parola, suscitando la nuova concezione del linguaggio e dell'essere cui l'ermeneutica contemporanea ha prestato particolare attenzione, riconoscendovi le proprie radici? È possibile individuarlo nel cosiddetto periodo "tardoantico", che porta alla ribalta della storia eventi che non solo ne hanno mutato il corso, ma che hanno visto una profonda trasformazione della cultura, della filosofia e della stessa pietà religiosa. È questo il "*topos*" ideale su cui riflettere per approfondire, forse con inedite scoperte, le origini della stessa filosofia ermeneutica.

È necessaria tuttavia una precisazione. Le pagine che seguono intendono svolgere una più approfondita e sotto taluni aspetti inedita riflessione di carattere esclusivamente ermeneutico. Non si vuole invadere il campo specialistico delle diverse discipline coinvolte nello studio del tardoantico, dall'esegesi alla storia e alla fenomenologia della religione, dall'approfondimento dei complessi dibattiti dottrinali che hanno accompagnato la storia della Chiesa nei primi secoli fino alle prime formulazioni del dogma; l'intenzione è quella di rimanere nell'ambito di una filosofia ermeneutica che intende riscoprire le origini di quella rinnovata concezione del linguaggio e dell'essere che ne ha qualificato lo sviluppo e la storia e che ancora oggi può offrire un prezioso contributo alla riflessione filosofica.

³ «L'essere che può venir compreso è linguaggio» (Gadamer, 1996: 478).

2. Trasformazioni ed evoluzioni del logos greco

È noto come nella tarda antichità venga ampiamente studiata e commentata la *Metafisica* di Aristotele⁴; basti citare il commento di Alessandro di Afrodisia (cfr. Alexandri Aphrodisiensis, 1891; Donini, 2003; cfr. anche Bonelli, 2001), la parafrasi di Temistio del libro Λ (cfr., Themistii, 1899), i commenti di Siriano (cfr., Syriani, 1902), di Asclepio di Tralle (cfr., Asclepii, 1888), e soprattutto il commento, non pervenuto, di Porfirio di Tiro. Tuttavia importanti studi hanno messo in luce come in quest'epoca tardo antica, soprattutto in ambito neoplatonico, si tendeva non solo ad elaborare una "filosofia del mito", prevalentemente di stampo neoplatonico (cfr., Brisson, 1996), ma soprattutto ad interpretare la *Metafisica* aristotelica come una θεολογική ἐπιστήμη, ovvero come una scienza di carattere prevalentemente teologico. Non che questo aspetto fosse assente nell'opera aristotelica, come attesta la raccolta dei testi di Aristotele curata da Andronico di Rodi, ed edita con il titolo di *Metafisica*, Μετὰ τὰ φυσικά, ovvero "i libri che vengono dopo le opere di fisica". Ma la lettura e l'interpretazione della *Metafisica* nell'ambito del neoplatonismo, a partire dallo stesso Plotino, muta radicalmente di significato. I libri denominati da Andronico τὰ μετὰ τὰ φυσικά, vengono prevalentemente nominati, a partire dalla fine del III secolo d.C., ἡ πραγματεία (il trattato, la trattazione), o anche, con un'accezione chiaramente religiosa, τὰ βιβλία (i libri). Porfirio di Tiro, agli inizi del IV secolo, denominerà l'opera di Aristotele ἡ «Μετὰ τὰ φυσικά» τοῦ Ἀριστοτέλους πραγματεία, facendo riferimento proprio al tipo di lettura e interpretazione del testo da parte di Plotino e

⁴ Sul significato e l'origine del termine τὰ μετὰ τὰ φυσικά, fondamentale è lo studio di REALE, 2004 (il volume ripropone l'ed. in 3 voll., Milano 1993).

della sua scuola (cfr., Porphyre, 1992: 14, 4-7). Sebbene il termine *Metafisica* continuasse ad essere usato, il testo aristotelico viene denominato sempre di più, dagli autori del V e VI secolo, solo come θεολογική πραγματεία, o θεολογική έπιστήμη, in una sempre più stretta identificazione della πρώτη φιλοσοφία (filosofia prima) – che nel XIII libro presenta una ontologia della “sostanza separata”, ovvero Dio come νοήσεως νόησις, *noeseos noesis* – con la θεολογία (teologia), come si può notare, tra gli altri, nelle opere di Siriano, Ammonio, Giovanni Filopono, Olimpiodoro e Marino di Neapoli (cfr., Romano, 1983: 35-47). Nelle scuole di Atene e di Alessandria, nel V e nel VI secolo, il *cursus studiorum* di filosofia era rigorosamente neoplatonico (cfr., Goulet-Cazé, 1982: 229-327) e comprendeva, in un primo ciclo, lo studio delle opere aristoteliche interpretate come introduzione agli scritti di Platone, stabilendo tra le due un rapporto che, in un clima in cui si afferma l'autorità degli *Oracoli Caldaici*, tributava alle prime il ruolo di esercizi iniziatici indicati dai “Piccoli Misteri”, ed a quelle platoniche, in un secondo ciclo, il ruolo di iniziazione ai “Grandi Misteri”; secondo questi, il culmine della formazione filosofica consisteva nell’“assimilarsi a Dio nella misura del possibile”, ovvero nella formazione del θεϊος άνθρωπος, l’ “uomo divino”, quello che Fowden ha chiamato “il santo pagano” (cfr., Fowden, 1982: 33-59). Come scrive Marino, Proclo riteneva gli scritti di Aristotele dei «misteri preliminari di ordine inferiore», perché incapaci di condurre l'uomo alla pienezza della verità ed alla beatitudine (Neapolitanus, 1985: 13). Ed è per questi motivi, i quali hanno radici nell'ermeneutica neoplatonica delle opere di Platone, che il *cursus* filosofico si concludeva nella pratica della teurgia, consistente in rituali e pratiche iniziatiche, denominate *telestiké*, τελεστική, che avrebbero permesso all'uomo di divenire *dochéus*, δοχεύς, facendo sì che il Dio

invocato attraverso i riti del teurgo, *klétor*, κλήτωρ, inabitasse nella sua anima. Nella celebre *Lettera al filosofo Temistio*, Flavio Claudio Giuliano Imperatore (331-363 d.C.) si riferisce per questi motivi alla *Metafisica* di Aristotele con il termine di θεολογική συγγραφή (Empereur Julien, 1924-1963: t. II, 10, 265, a 2).

3. L' "Uno e i molti" nei Commenti al Parmenide di Platone

Giamblico, che Giuliano definiva "divino", presenta una recezione del neoplatonismo che sarà dominante nella cultura filosofico-religiosa del "tardoantico", attestando una significativa declinazione del *logos* filosofico verso la teurgia e la mistagogia. Nato a Calcide in Siria verso il 270, Giamblico si recò a Roma alla scuola di Porfirio, andò quindi ad Apamea, in Siria, dove aprì una scuola ed insegnò fino alla morte (325-326). Come precisa Hadot, «Giamblico e quelli che seguono la sua tradizione, pensano che i filosofi puramente *speculativi* non possano ottenere l'unione con Dio» (Hadot, 1993: 76). Il cammino dell'autentico *logos* filosofico deve compiersi nella celebrazione dei misteri, attraverso la pratica teurgica. Come scrive Giamblico: «Il compimento di atti ineffabili che sorpassano ogni conoscenza, in un modo degno degli dèi, e la potenza di simboli indicibili compresi solo dagli dèi, producono l'unione teurgica. Cosicché non è attraverso l'intelligenza che noi compiamo le cose sacre: altrimenti questo sarebbe un effetto della nostra intelligenza e dipenderebbe da noi» (Iamblichus, 2003: II, 11).

Inoltre Giamblico modula il neoplatonismo sottolineando maggiormente, anche per influsso sia del *Parmenide* di Platone che degli *Oracoli Caldaici*, il rapporto tra l'Uno – *ἐπέκεινα της ουσίας* – *epékeina tes ousias* – e le ipostasi, tra le quali primeggia il Nous. Scrive Hadot: «Tutti gli storici del neoplatonismo hanno fortemente sottolineato il

fenomeno del moltiplicarsi delle ipostasi nel sistema di Giamblico» (Hadot, 1993: 77), precisando inoltre che per Giamblico, a differenza di Plotino, che poneva un unico Nous, esistono due intelligibili, distinguendo, in base agli *Oracoli*, «un mondo intelligibile puramente intelligibile e senza molteplicità, e gli dèi intellettuali che lo contemplano. Per la precisione, egli poneva le triadi intelligibili subito dopo il Principio ineffabile e l'Uno, quindi tre triadi o *dèi intellettuali*, e infine un'ebdomade di dèi intellettuali, in cui poneva il Demiurgo» (81). È chiaro lo sviluppo delle ipostasi Uno-Nous-Psiche di Plotino in una direzione che da una parte pone una intelligenza pura, senza movimento di ritorno intellettuale, movimento che sarebbe stato analogo alla *noesis noeseos* di Aristotele, e per questo facente già parte di una seconda ipostasi, e dall'altra una infinità gerarchica di intelligenze in atto, identificate, in particolare da parte di Giuliano Imperatore, con gli dèi della tradizione. In altri termini, Giamblico distingue un puro Intelligibile che è indistinto in sé e identificato con l'Uno, e dall'altra la pluralità degli intelligibili, o dèi intellettuali, la cui vita è la contemplazione dell'Uno.

Intelligibile e intellettuale hanno dunque significati diversi nel linguaggio del neoplatonismo tardoantico. Possiamo considerare questo esito come uno sviluppo della riflessione filosofica sulle tesi del *Parmenide* di Platone, sull'eterno problema metafisico e non matematico del rapporto tra l'Uno e i molti, sull'origine dei molti dall'uno e sulla relazione dei molti con l'uno. «Inoltre questo dialogo evidenzia *i vari sensi che l'Uno acquista*: Uno come realtà solo in parte unitaria, come uno-tutto e uno-parte, uno come numero, Uno-Uno, principio eleatico monisticamente isolato, Uno-è Principio che ammette un rapporto con l'Altro da sé, con gli Altri e con il Non-Uno» (Reale, 1990: 26), dando così origine alla molteplicità del reale, all'essere dai molti significati.

Scrive Giamblico: «Il 2 (Diade) appare come l'infinità (*apeiron*), se è vero che esso è anche la diversità, e quest'ultima comincia appena fuori dall'unità e si estende all'infinito. Si può dire anche che il 2 è il numero che produce l'infinità perché nel 2 è la prima manifestazione della lunghezza, come derivata dall'1 come punto, ma la lunghezza può essere divisa o moltiplicata all'infinito» (Iamblichus, 1922: 12). Come preciserà Proclo, nel suo commento al *Timeo*, «prima di tutte le opposizioni vi è in effetti l'Uno, come dicono i Pitagorici [...] e dopo la causa unica, la Diade dei principi ha fatto la sua apparizione, e la Monade ha la meglio, in tali principi, sulla Diade, o, se vuoi parlare al modo di Orfeo, l'Etere ha la meglio sul Caos» (Proclo, *In Tim.*, I 176, 12–13). Per questo Proclo identificherà ancor più decisamente le *enadi* con gli dèi della tradizione olimpica; l'Uno al di sopra dell'Uno da cui derivano tutte le ipostasi in una pluralità senza fine: «I numeri che risultano possibili immediatamente dopo l'Uno mediante la prima diade di principi, le *enadi* identiche agli dèi, sono 'al di sopra dell'essere'. *Essenti* al contrario sono i numeri dello Spirito; essi partecipano, tuttavia, a quelli che sono al di sopra dell'essere come ai loro propri fondamenti per la molteplicità» (Beierwaltes, 1989: 74).

Risiede qui il fondamento filosofico della restaurazione, da parte di Giuliano, del *pantheon* olimpico, in cui gli dèi della tradizione sono identificati con le *enadi* divine.

La riflessione filosofica negli autori neoplatonici dell'epoca tardo-antica viene strettamente intrecciata alla rielaborazione in chiave allegorico-metafisica dell'intero pantheon greco: le divinità della tradizione pagana greca vengono considerate come effettivi principi e livelli metafisici in base ai quali risulta

ordinata ed articolata la realtà nel suo complesso. Entro tale prospettiva il reale è inteso come una complessa e ben ordinata successione di livelli differenti, disposti gerarchicamente, alla cui sommità risultano poste determinate divinità, intese al tempo stesso come principi; tra esse sono compresi anche gli dèi del tradizionale *pantheon* greco, a ciascuno dei quali viene attribuito un ben determinato livello o ruolo metafisico (Abbate, 2008: 9).

Con Proclo Licio Diadoco (412-485) giunge a compimento la metamorfosi del *logos* greco in teologia, processo evidente nei suoi *Elementi di teologia* (cfr., Proclo, 1983) e nella *Teologia platonica* (cfr., Proclo, 2005), e in particolare, per comprendere l'esito mistico del neoplatonismo, nei commentari ai dialoghi di Platone e specialmente al *Parmenide* (cfr., Proclo, 1864: coll. 617-1244; cfr., anche Steel, 2007). Come scrive Beierwaltes, il commento di Proclo al *Parmenide*, rappresenta «il punto più alto dell'interpretazione neoplatonica del Parmenide» (Beierwaltes, 1991: 181)⁵. Per Proclo le prime cinque ipotesi del *Parmenide* di Platone, che traggono le conseguenze dall'ammissione dell'esistenza dell'«Uno al di là dell'essere», sono vere e costituiscono il fondamento ontologico di tutta la realtà, mentre le ultime quattro ipotesi, che presuppongono la non esistenza dell'Uno, confermano che è impossibile l'esistenza della realtà senza l'Uno. Nella I ipotesi del *Parmenide* di Platone: «Se l'Uno è, l'Uno non è» (cf. *Parmenide*, IX- XV), viene chiarito che con il "non è" non si indica l'identità di Uno e Nulla, ma che l'Uno è non essere in quanto trascende

⁵ «Non conosciamo nulla del divino con la scienza che possediamo, e per lo stesso discorso quelli, gli dèi, non hanno in loro potere le cose umane, non ne hanno conoscenza pur essendo dèi» (VII, 74, 17).

ogni essere, – *ἐπέκεινα της ουσίας / epékeina tes ousías* –, e in quanto tale esclude che l'Uno in quanto Uno partecipi della molteplicità degli enti. Proclo commenta: «Ovunque quello (l'Uno) si conserva incontaminato (puro) dai contraddittori, non potendo essere nessuno dei due (ed infatti non sarebbe l'Uno se fosse entrambi), né opporsi ad altro» (Proclo, *In Parm.*, 1092, 11 ss). Viene ribadito, con Platone (*Resp.*, 509 b 9) che l'Uno è non essere perché è al di sopra dell'essere.

Nella II ipotesi del *Parmenide*, invece, secondo cui «a questo unico essere saranno attribuiti tanti nomi quante sono le cose che i mortali proposero, credendo che fossero vere, che nascessero e perissero, che esistessero e non esistessero, che cambiassero luogo e mutassero luminoso colore» (*Parmenide*, 8, 38-41), viene affermato che «tutte le cose sono Uno e l'Uno è l'essere», nel senso che le cose hanno essere tanto in quanto partecipano dell'Uno. Ciò implica la distinzione tra l'Uno che è al di là dell'essere e l'Uno che dona l'essere per partecipazione. La metafora del sole che illumina con i suoi raggi, contenuta nel VI libro della *Repubblica*, simboleggia efficacemente il tipo di causalità generativa che l'Uno-Bene esercita su ogni essere, donandogli la possibilità di essere e di essere conosciuto come "vero".

Questa 'generazione' non è da intendersi come un processo di carattere temporale, bensì come una metafora per illustrare un'analisi di struttura ontologica; essa ha lo scopo di rendere comprensibile alla conoscenza, che si svolge in una maniera discorsiva, l'ordinamento dell'essere che è aprocessuale e atemporale. Tutto ciò che è, è nella misura in cui è un qualcosa di delimitato, determinato, distinto, identico, permanente, e in quanto tale partecipa all'unità originaria,

che è principio di ogni determinazione. Nulla è qualcosa, se non è in qualche misura un qualcosa. Ma esso può essere, appunto, qualcosa e uno, e partecipare dell'unità, solo perché, ad un tempo, partecipa del principio opposto della molteplicità illimitata, e, per questo, è "altro" rispetto all'unità medesima. L'essere, perciò, è essenzialmente unità nella molteplicità. La funzione dei due principi, quindi, risulta analoga a quella che emerge dalla distinzione aristotelica di principio formale e di principio materiale. L'essere è definito come ciò che è 'generato' a partire dai due principi mediante delimitazione e determinazione del principio materiale da parte del principio formale, e che in certo qual modo è come un 'misto'. Questo è il nocciolo della concezione ontologica di fondo di Platone. Ne consegue che i principi medesimi non sono essere, ma, in quanto costitutivi di ogni essere, sono anteriori all'essere, e, quindi, l'unità come principio di determinazione è al di sopra dell'essere, il principio materiale indeterminato come non-essere è piuttosto al di sotto dell'essere. La rappresentazione dell'al-di-sopra-dell'essere derivava, peraltro in modo coerente, dall'ammissione di una molteplicità dell'essere che correggeva l'eleatismo: tenendo ferma la disgiunzione eleatica di unità e molteplicità, quell'ammissione doveva ineluttabilmente spingere l'unità in una posizione al di là dell'essere (Krämer, 1982: 56-57).

Il noto "parricidio di Parmenide" viene confermato e identificato nella possibilità dell'esistenza dei molti che tuttavia non negano l'Uno al di là dell'essere. E viene rafforzata inoltre chiaramente in Proclo, ma in

modo analogo negli altri commentatori neoplatonici del *Parmenide*, la tesi fondamentale della differenza tra l'Uno – *ἐπέκεινα της ουσίας* – *epékeina tes ousias*, al di sopra dell'essere, e l'Uno che è conforme all'essere e in quanto tale principio della pluralità degli enti. «Sia dunque, avrebbe detto Parmenide: se è Uno, non è forse vero che l'Uno non saprebbe essere Molti?» (Proclo, *In Parm.*, 137, c, 4-5). Esiste dunque, nel commento neoplatonico al *Parmenide* di Platone, una ben precisa gerarchia, dalla trascendenza dell'Uno "al di là dell'essere", alla causalità derivante dall'Uno che è principio dei molti esseri, in un ordine gerarchico di enti, dagli intelligibili Essere-Vita-Mente, ovvero le ipostasi di Plotino, agli dèi che governano il cosmo, alle anime che si elevano al divino (cfr., *ivi*, VI, 1063, 20-22), alle realtà fisiche dell'universo, nella loro diversa configurazione ontologica, fino alla materia come limite estremo dell'essere e considerata "nulla" (cfr., *ivi*, VI, 1064, 3-12).

Di conseguenza viene anche chiarita l'importante nozione di *negazione* di cui parla Platone: altra è la negazione attribuita all'Uno, in quanto *non* è tutte le cose, *ἐπέκεινα της ουσίας* – *epékeina tes ousias*, ed altra è la negazione dell'Uno da parte di tutte le cose che non sono l'Uno. La realtà dell'essere, sembrano dirci Plotino, Giamblico e Proclo, sussiste tra queste due negazioni: la negazione dell'Uno, al di sopra dell'essere, e la negazione dell'essere da parte dell'Uno. Non viene mai introdotta, in Platone e nei neoplatonici, come invece faranno alcuni filosofi moderni, la categoria del "nulla" né interiormente all'Uno – il che verrebbe considerato un assurdo logico e ontologico – né nei rapporti delle Ipostasi con l'Uno, che sono di carattere emanativo; si precisa invece come la categoria del non-essere dell'Uno vuole indicare la realtà super-essenziale dell'Uno rispetto sia alla realtà delle Ipostasi sia di ogni altro essere: «Se devo dire in breve ciò che penso, – scrive Proclo –

come l'Uno è causa delle cose nella loro totalità, così le negazioni sono causa delle affermazioni. Per cui tutte quelle cose che afferma la seconda ipotesi, lo diciamo fin d'ora, la prima le nega; infatti tutte quelle affermazioni positive procedono da queste proposizioni negative, e l'Uno è causa di esse poiché è prima di tutte le cose» (cfr., *ivi*, VI, 1075, 16-24).

Il non essere dell'Uno è quindi puramente relativo, nel senso che è non essere relativamente all'essere dei molti enti reali e, in quanto tale, si oppone anche al non essere assoluto della materia. Questa gradazione di piani tra l'Uno e l'essere diviene per Proclo, come per Platone e Plotino, anche una gradazione dei piani logici della comprensione dell'essere e dell'Uno, che in questo caso è una non-comprensione: «Benché l'Uno, in quanto causa universale, non abbia nulla in comune con tutto ciò che è da Lui trasceso, tuttavia gli effetti con Lui si innervano di una proporzione analogica, se Lui hanno come fine del proprio movimento di ἐπιστροφή» (Ninci, 1980: 57-58).

La logica dell'Uno diviene, nei commenti al *Parmenide* tardoantichi, insieme logica, ontologica e teologica:

Immediatamente evidente risulta quali siano la vera natura e l'autentico significato della dottrina filosofica di Platone secondo i presupposti esegetici procliani: essa viene di fatto intesa come una forma suprema di sapere metafisico-teologico sulla base del quale risulta possibile, entro la prospettiva neoplatonica tardo-antica, ricostruire una teologia perfettamente coerente e sistematica, tanto da fornire i presupposti teoretici di una complessiva

interpretazione metafisico-teologica del reale in tutte le sue molteplici articolazioni (Abbate, 2008: 10).

Dio, come l'Uno, è – *ἐπέκεινα της ουσίας* – *epékeina tes ousias*, e quindi al di là dell'essere, non perché non sia, ma perché è l'Uno che trascende le sue stesse ipostasi, l'Essere, il Nous, la Vita. Viene così inverata l'ipotesi del *Parmenide* di Platone secondo cui occorre distinguere l'Uno che è Uno, e non ammette molteplicità, e l'Uno che è, il quale costituisce il principio della pluralità, sia nei confronti delle tre ipostasi, sia, attraverso di esse, della molteplicità del reale: «Nel commento al *Parmenide* di Proclo 'Dio in quanto unità trascendente è causa dell'Uno inteso come molteplicità partecipe del numero e quindi dell'essere'» (Ninci, 1980: 26). In altri termini, in riferimento al *Parmenide* di Platone, il neoplatonismo, in particolare nella versione di Proclo, individua da una parte l'Uno assolutamente trascendente e al di là dell'essere, e dall'altra l'Uno che è, in quanto principio della molteplicità dell'essere reale⁶.

Come scrive Werner Beierwaltes, Proclo «ha condotto al suo compimento speculativo e storico, nel V secolo d. C., la teoria metafisica del Neoplatonismo iniziata con Plotino. Il suo significato filosofico si manifesta in una complessa teoria dell'Uno, in cui Proclo configura un Uno assoluto come origine trascendente di tutte le cose e come causa al

⁶ E in effetti Platone nel *Parmenide*, afferma da v. 137 c a v. 142, *l'Uno che è Uno*, e da v. 142 1 v. 155, *l'Uno che è*. «Duplici sono i nomi di questa ineffabile causa tramandatici da Platone. Nella *Repubblica* infatti la chiama 'il Bene' e dimostra che essa è fonte della verità che unifica fra loro chi ha intelletto e gli intelligibili. Nel *Parmenide* invece denomina tale principio 'l'Uno' e rivela che esso è ciò che fa sussistere le *enadi* divine. Dunque di questi nomi, l'uno è immagine della processione della totalità della realtà, l'altro della conversione» (PROCLO, *Theol. Plat.*, II, 6, 40, 2-11). «Nel sistema di Proclo l'Uno-Bene, essendo la causa più universale, è anche quella che produce il maggior numero di effetti; ciascuno di questi infatti è prodotto non soltanto dalla causa prossima, ma anche, e in misura maggiore, dalle cause che hanno originato la causa prossima», (Ninci, 1980: 60).

tempo stesso immanente a ogni cosa. Partendo dall'Uno assoluto egli analizza la realtà (l'essere) nella sua totalità come unità indifferenziata, entro sé articolata in gradi. L'accertamento razionale di questo Uno e Tutto implica insieme che l'uomo faccia l'esperienza religiosa della propria origine: lungo un'ascesa interiore del pensiero e, infine – su questa base – nel corso dell'autosuperamento del pensiero in una unione con l'Uno stesso, tale accertamento diventa per l'uomo una presenza reale che dà forma alla sua propria coscienza» (Beierwaltes, 1993: 119). Giovanni Reale precisa ulteriormente:

La sintesi procliana intende abbracciare in modo sistematico tutta la vita spirituale della grecità, assumerne tutti gli aspetti e fornire di essi una precisa giustificazione dalla filosofia alla poesia, alla religione popolare, ai misteri, ai miti e, in genere, a tutte le credenze che avevano costituito la fede degli Elleni quale si era venuta a configurare nell'età imperiale. In tutte queste componenti egli trova una sicura rivelazione della verità (Reale, 1976: 669).

Ci si può chiedere a questo punto se l'Uno, da cui tutto in definitiva promana, è partecipabile da parte dell'uomo, e se è possibile entrare in comunione con lui. La risposta di Proclo, e del Neoplatonismo in genere, è molto netta: «Ogni dio è partecipabile, eccetto l'Uno: in primo luogo, è chiaro che l'Uno è impartecipabile: se fosse partecipabile e appartenesse in tal modo ad una sostanza individuale, non sarebbe più causa universale tanto degli esseri quanto dei principi precedenti gli esseri» (Proclo, *Elem, theol.*, 116; 102, 13-16). La ragione di questa impartecipabilità dell'Uno è strettamente metafisica, nel senso che

deriva dalla netta esclusione dell'ontologia dalla teologia dell'Uno: «Se il Primo è soprasostanziale, ed ogni dio in quanto dio appartiene alla serie del Primo, ne consegue che ciascun dio dovrebbe essere soprasostanziale. Ora, che il Primo sia superiore all'essere, è chiaro. Essere per l'uno ed essere per la sostanza non sono infatti la medesima cosa; né è uguale dire di una cosa che è o che è unificata» (Proclo, *Elem. Theol.*, 115; 100, 34 – 102, 1). Mentre l'ontologia di Aristotele tematizza in modo rigorosamente teoretico il cammino che conduce l'intelletto dalla conoscenza dell'essenza delle sostanze sensibili, fino al riconoscimento di Dio come Primo Motore Immobile di tutta la realtà, inteso come *Noesis noeseos*, Proclo esclude categoricamente, con tutto il Neoplatonismo, che si possa attribuire all'Uno, che è Dio in sommo grado, la categoria dell'essere, la quale appartiene invece ai molti enti che sono sostanze individuali e ben determinate, e per questo oggetto di quella conoscenza che aristotelicamente è insieme scientifica e ontologica. Con Proclo si celebra al massimo grado l'esclusione dell'essere dall'Uno, dell'ontologia dall'enologia. Per questo,

risulta necessario che i molti siano partecipi dell'Uno, ed al contempo, che l'Uno non sia mescolato rispetto al molteplice, e che nulla sia superiore all'Uno, ma quest'ultimo sia causa per i molti anche dell'essere. Infatti, tutto ciò che è privo dell'Uno fugge direttamente verso il nulla e verso la propria distruzione, mentre ciò che non è molti non è non-molti ed al contempo nulla. Infatti all'essere Uno si contrappone il nulla, mentre a sua volta all'essere molti si contrappone il non-molti (Proclo, *Theol. Plat .*, 14.8-15).

All'Uno non si contrappone l'essere dei molti enti, ma semplicemente il Nulla, perché l'Uno è "al di là dell'essere"; viceversa ai molti si contrappongono solo i non-molti, in quanto partecipano della molteplicità dell'essere, esclusa dall'Uno. È vero che i molti devono partecipare in qualche modo dell'Uno, per essere qualcosa e non, come scrive Proclo, una "molteplicità infinita", per cui, per essere tale, «ogni molteplicità partecipa in qualche maniera dell'Uno» (Proclo, *Institutio Theologica*, I,1); ma tale partecipazione, attraverso la mediazione delle *enadi* divine, che sono le più prossime all'Uno, salvaguarda l'assoluta trascendenza dell'Uno nei confronti della molteplicità dell'essere e soprattutto conferma la non partecipazione dell'Uno all'essere. In definitiva, tornando al *Commento al Parmenide*, l'Uno, per Proclo, «possiede tre significati: o l'Uno puro e semplice, o l'Uno partecipato dall'essere ma da questo indipendente (ma in sé perfetto), o l'Uno partecipato, ma come modo d'essere» (Proclo, *In Parm.*, 1041, 26 ss); precisando tuttavia che la superiorità dell'Uno nei confronti dell'essere, non significa la sua inesistenza, perché allora sarebbe un Nulla: «Se, invece, l'Uno è non-esistente nel senso dell'assoluta non-esistenza, gli altri non avranno neppure quella forma di sostanzialità cui perviene la rappresentazione onirica, come mostra chiaramente la IX ipotesi» (Proclo, *In Parm.*, 1059, 16-1060, 3) del *Parmenide*.

La *Filosofia rivelata dagli oracoli* di Porfirio si affianca in questo periodo al *De Mysteriis Aegyptorum* (cfr., Iamblichus, 2003), che sono la risposta del sacerdote egiziano Abammone alla *Lettera ad Anebo* di Porfirio, e soprattutto al *Corpus Hermeticum* (cfr., Corpus Hermeticum, 2005), un insieme di scritti attribuiti al dio egiziano Thoth, identificato dai greci con il dio Hermes con l'appellativo di Trismegisto, "tre volte grande", e in cui prevalgono le idee «del pensiero filosofico greco

popolare, sotto una forma molto eclettica, con quella mescolanza di Platonismo, di Aristotelismo e di Stoicismo che era diffusa all'epoca» (Nock, 2005: 14), e che, a differenza degli *Oracoli Caldaici*, non privilegiano la pratica teurgica, ma i "misteri del Logos" (Plotino, *Enneadi*, I, 6); e tutto ciò contemporaneamente alla persistenza dei culti mitraici ed al sempre maggiore affermarsi del Cristianesimo.

4. Porfirio: l'Uno è l'Essere

Porfirio propone la *Filosofia rivelata dagli oracoli* come una via filosofico-religiosa di salvezza, da contrapporre al Cristianesimo: «La filosofia degli oracoli è dunque soteriologia, dottrina pratica di salvezza: questa salvezza è il ritorno a Dio, che deve passare per una progressiva purificazione dell'anima, dapprima nelle sue parti passionali, attraverso i riti [...], e poi nel suo aspetto razionale, attraverso la pratica delle virtù intellettuali che preparano alla contemplazione dell'Uno-Padre, che i Greci hanno chiamato Apollo, ma che può essere identificato con il Dio degli Ebrei, degli Egiziani [...] ma non con il Cristo» (Muscolino, 2009: XXXVI). E sarebbe proprio l'insistenza di Porfirio sull'Uno-Padre che attesterebbe l'influenza, sul pensiero di Porfirio, degli *Oracoli caldaici*, nei quali appare la triade caldaica *Padre-Potenza-Intelletto*, la quale avrebbe spinto Porfirio a modificare la triade plotiniana *Essere-Vivere-Pensare*, identificando l'Uno, il Padre, con l'Essere.

E proprio questa è la grande novità teoretica che proviene dal "pensiero forte" di Porfirio (cfr., Girgenti, 1996) e che offrirà, contro le intenzioni dell'Autore, un contributo fondamentale alla nascita della teologia cristiana. Indubbiamente Porfirio «ripropone la religione romana come collante tra i popoli, un intellettuale che lotta contro il cambiamento e l'imbarbarimento dell'impero e dei valori che lo hanno

edificato, un uomo che rivaluta tutti gli aspetti della cultura presenti nel suo tempo» (Muscolino, 2009: CCXI). E sotto questo aspetto potrebbe essere considerato il vero ispiratore del *Contro i Galilei* di Claudio Flavio Giuliano imperatore e della sua opera di restaurazione della religione tradizionale. E tuttavia, come osserva Girgenti, «Porfirio tentò invano un salvataggio della religione tradizionale (ellenistico-romana, ma ormai intrisa in modo sincretistico di culti orientali di varia provenienza) in due modi diversi e complementari: in un modo *negativo*, cioè come *pars destruens*, attaccando frontalmente il cristianesimo sempre più diffuso; e, in un modo *positivo*, cioè come *pars costruens*, offrendo all'antica *eusebeia/pietas* una veste teologica neoplatonica, ispirata alla metafisica di Plotino e del più antico platonismo» (Girgenti, 2011: IX-X). Ma il suo pensiero filosofico, che come si evince dal suo *Commento al Parmenide* di Platone, coniuga insieme l'enologia neoplatonica con l'ontologia aristotelica, offrirà un contributo teoretico fondamentale al sorgere e all'affermarsi della teologia cristiana.

Tra i commentatori neoplatonici al *Parmenide* di Platone Porfirio si distingue infatti in modo unico, perché in modo del tutto originale, come ha magistralmente illustrato Pierre Hadot (cfr., Porfirio, 1993), ha coniugato l'*ontologia* aristotelica con l'*enologia* plotiniana. Già nella *Vita Plotini*, Porfirio sottolineava, a differenza di altri filosofi medioplatonici, quali Lucio, Attico e Tauro, e neoplatonici, come Giamblico, che nell'opera di Plotino «sono mescolate assieme in maniera nascosta dottrine stoiche e peripatetiche» e in particolare che è «spesso utilizzata la *Metafisica* di Aristotele» (Porfirio, *Vita Plotini*, 14, 4-6). Fin dall'inizio quindi sembra che Porfirio si sia alleato con quei medioplatonici, come l'autore del *Disaskalikos*, attribuito da alcuni studiosi al platonico Albino e da altri ad Alcinoo (Cfr. MORAUX, 2000: 16; Mazzarelli, 1980: 606-639;

Invernizzi, 1976), l'opera che attesta, secondo l'opinione comune degli studiosi, un "platonismo aristotelizzante". Peraltro è noto dalle fonti come Porfirio avesse scritto un'opera, oggi perduta, dal titolo *Sull'unità delle scuole di Platone e Aristotele*, attestando il suo interesse ad interpretare il pensiero di Aristotele, soprattutto per quanto concerne la dottrina delle categorie dell'essere, non in senso antiplatonico, come invece sosteneva il suo maestro Plotino; e qualche studioso ha ipotizzato persino che il viaggio in Sicilia condotto da Porfirio, ufficialmente per motivi di salute, fosse originato da un contrasto sorto con Plotino, proprio a motivo della diversa valutazione del pensiero aristotelico. La controversia riguarderebbe la dottrina delle categorie, le quali nel contesto dell'ontologia di Aristotele costituiscono i sommi generi dell'essere, che ha la sua realtà nell' οὐσία, mentre per Plotino l' οὐσία è solo quella intelligibile e le categorie costituiscono al più i generi di cose sensibili. E' noto peraltro come per Aristotele la "sostanza prima" – πρώτη οὐσία – è quella dell'ente concreto, il τόδε τι, mentre considera "sostanze seconde" – δευτέραι οὐσίαι – le specie e i generi che la predicano. Per Aristotele, a differenza di Platone, le sostanze seconde, ovvero le categorie, non esisterebbero se non esistesse la sostanza prima, la πρώτη οὐσία; tutt'al più potrebbero esistere come nomi e predicati, ma sempre in riferimento al τόδε τι, all'essere individuale, all'ente. Le sostanze pertanto, a differenza di Platone, per Aristotele non sono le idee universali e trascendenti, gli είδη o le ιδέαι, ma gli esistenti individuali, la πρώτη οὐσία. Per questo Aristotele può scrivere che l'essere λέγεται πολλαχώς, "si dice in molti modi" (*Metaph.*, Z 1, 1028 a 1), superando il monismo parmenideo, in quanto tutti i predicati dell'essere sono in riferimento all' οὐσία, che è l'essere in senso proprio, l' "essere in quanto essere".

Per Plotino invece, ed anche per la maggior parte dei neoplatonici, l'unica e vera sostanza è quella intelligibile, ed è l'unica che può denominarsi οὐσία, a differenza dalla sostanza sensibile dell'ente individuale. E ciò sempre nel contesto plotiniano del primato dell'Uno-Bene al di sopra dell'essere, nel senso che la sovrabbondanza dell'Uno produce le prime ipostasi di Nous e Psiché, le quali costituiscono appunto la πρώτη οὐσία. Per Plotino e i neoplatonici non esiste una categoria unitaria quale quella di "sostanza" nel senso aristotelico, che possa comprendere «allo stesso tempo la sostanza intelligibile, la materia, la forma e ciò che deriva da entrambe [...] Quella intelligibile è infatti la sostanza in modo primario, mentre tutte le altre lo sono in modo secondario o inferiore» (Plotino, *Enneadi*, VI, 1, (42), 3, 1-6). Plotino chiama quella sensibile una λεγομένης οὐσίας, una "cosiddetta sostanza" (*Ib.*, VI, 3 (44), 8, 19-20), per sottolinearne non solo l'inferiorità ma, attraverso la sua relazione con la materia, la sua prossimità al non-essere, al nulla, laddove per Aristotele la materia entrava nel composto della sostanza ilemorfica, e non poteva pertanto essere ridotta semplicemente al non essere e al nulla.

È in questo contesto che si inserisce il *Commento* di Porfirio al *Parmenide* di Platone. Occorre precisare che, a differenza delle precedenti interpretazioni che sono state date nei confronti del commento di Porfirio alla dottrina aristotelica delle categorie, secondo cui il filosofo di Tiro intendeva per κατηγορία unicamente l'espressione linguistica, ovvero il predicato logico delle cose significate (Porfirio, *In Cat.*, 56, 8-9), in realtà Porfirio considera la forma non una pura categoria grammaticale o linguistica, ma la realtà immanente che fa essere la sostanza, distinguendo in tal modo l'idea platonica trascendente dalla sostanzialità immanente aristotelica. In altri termini

Porfirio si avvicina sempre di più ad integrare nella gerarchia neoplatonica dell'Uno la categoria aristotelica dell'Essere.

Ciò appare evidente proprio nel *Commentario al Parmenide* (Porfirio, 1993), un testo pervenutoci attraverso alcuni frammenti di un manoscritto della Biblioteca di Torino, distrutto nel 1904, recuperati e pubblicati da W. Kroll (Kroll, 1892). Pierre Hadot, studioso di fama internazionale, non solo conferma l'attribuzione del testo a Porfirio, ma soprattutto ne mette in evidenza il grande significato teoretico, che consiste nell'identificare, da parte del filosofo di Tiro, l'Uno, ovvero il Principio della tradizione platonica e neoplatonica, con l'Essere, che è il Principio della tradizione aristotelica. In altri termini, in questo *Commentario* Porfirio coniugherebbe, in un modo che verrà ripreso con successo da Mario Vittorino e da Agostino, l'Uno di Plotino e l'Essere di Aristotele, l'*enologia* e l'*ontologia*, ponendo i fondamenti di quella che sarà la successiva speculazione filosofico-teologica cristiana.

In relazione ai *Symmikta Zetemata* (Dörrie) di Porfirio, che si occupano delle relazioni dell'anima con il corpo, il *Commento* al Parmenide si occupa della prima ipostasi plotiniana, ovvero dell'Uno, identificandolo con l'Essere che è anteriore all'ente, e con l'Intelligenza assoluta e in atto di contemplare se stessa, diversa dall'intelligenza degli enti. «La dottrina più strana del nostro commentario – scrive Hadot – è certamente quella che identifica l'Uno puramente Uno con l'Essere anteriore all'Ente. Il commentatore la presenta come un tentativo di spiegazione della formula di *Parm.*, 142 b, paradossale per un neoplatonico: 'Se l'Uno è, si può dire che sia e che non partecipa dell'*ousia*?'. Dopo aver proposto una prima spiegazione, fa la seguente ipotesi: questa *ousia* non sarebbe il primo Uno, dato che questo in rapporto all'Ente che è il secondo Uno è proprio l'Essere puro? Poteva

Porfirio discepolo di Plotino identificare così l'Uno e l'atto d'essere?» (Hadot, 1993: 92). Hadot sottolinea come Porfirio è condotto a questa audacia teoretica, arditata per un neoplatonico, anche perché avrebbe identificato l'Uno con il Padre degli Oracoli caldaici, e quindi con l'Essere da cui derivano gli enti, pur essendo superiore ad essi. Ma a parte questa plausibile ispirazione caldaica, Pierre Hadot ritiene che oltre a coniugare la fisica con la metafisica neoplatonica, proiettando nel mondo intelligibile le leggi proprie di quello reale, l'originalità di Porfirio consiste piuttosto nell'identificazione dell'Uno plotiniano con l'Essere – ovvero l'Uno che è –, il quale per Plotino rappresentava solo la seconda ipostasi. Ciò comporta che Dio non è non essere, – nel senso dell'interpretazione di Plotino della seconda ipotesi del *Parmenide* di Platone – ma è l'uomo che è non essere rispetto a lui, e di conseguenza Dio è non essere e non pensiero rispetto a noi, ma non in se stesso, che è Essere e Pensiero assoluti.

Inoltre, nel *Commentario al Parmenide*, Porfirio afferma che Dio conosce il passato e il futuro, e che conosce tutto, distinguendo così due stati dell'intelligenza, quella che ha per oggetto l'Uno e quella che pensa i molti. È qui che interviene la generazione, nell'Intelligenza, del secondo Uno: «Secondo l'Esistenza quindi, Pensiero e pensato coincidono; ma quando il Pensiero è fuori dall'Esistenza per diventare solo Pensiero e per volgersi dapprima verso il pensato e poi verso se stesso, diventa allora Vita; e perciò, secondo la Vita, l'Intelligenza è infinita. E così, Esistenza, Vita e Pensiero sono atti» (Porfirio, *Commentario al Parmenide*, XIV, 16-21). Hadot sottolinea da una parte la consonanza di questa tesi con Mario Vittorino, il quale scrive che l'Intelligenza che è propria del Logos divino «non rientra in sé venendo dall'esterno»

(Vittorino, *Adversus Arium*, IV, 24, 14), e dall'altra il superamento teoretico, da parte di Porfirio, degli *Oracoli Caldaici*.

Giuseppe Girgenti, unitamente a Pierre Hadot e Giovanni Reale, è lo studioso che maggiormente ha approfondito la valenza teoretica del commento porfiriano al *Parmenide* di Platone (cfr., Girgenti, 1996; Id., 1994: 665–688; Id., 1994b; Hadot, 1966; Id., 2010). Nel contesto degli altri commenti porfiriani ai dialoghi di Platone, scrive Girgenti, «il commentario al *Parmenide* è quello su cui concentreremo maggiormente le nostre attenzioni, perché da esso provengono le maggiori novità sulla metafisica porfiriana, e sul fondamento teoretico dell'identità delle filosofie di Platone e di Aristotele: l'identità ultimativa dell'Uno (il principio platonico e dell'Essere (il principio aristotelico)» (Girgenti, 1996: 165). Porfirio offriva in tal modo, al pensiero cristiano nascente, tramite Mario Vittorino che ne comprendeva l'importanza e ne diveniva il mediatore soprattutto nei confronti di Agostino (cfr., Hadot, 1993), il fondamento metafisico e lo strumento ermeneutico fondamentale per coniugare filosofia e rivelazione, il *logos* filosofico e il *Logos* rivelato. Il contenuto filosofico del dialogo, scrive Girgenti,

è estremamente significativo, poiché vengono identificati l'Uno e l'Essere. Dapprima viene applicata a Dio la nozione di Uno, ed è affermato che Dio è inconoscibile: poi viene distinta la forma 'ente' dall'agire puro 'essere', e si dice che l'Uno coincide con l'Essere, in quanto agire puro che è prima dell'ente; infine vengono distinti due stati dell'Intelligenza: un primo stato dell'Intelligenza in quiete, che coincide con l'Uno (questione molto importante, perché si ricollega al 'pensiero di pensiero' di Aristotele che attribuiva all'Atto puro, dottrina che

era stata respinta con forza da Plotino, per il quale l'Uno non pensa affatto); e un secondo stato dell'Intelligenza in movimento, in cui l'Uno esce fuori di sé e poi ritorna in sé, secondo i tre momenti di Esistenza-Vita-Intelligenza» (Girgenti, 1996: 166).

5. L'ermeneutica teologica: Vittorino ed Agostino

«Quattro principi fondamentali devono soprattutto valere per quanto riguarda Dio: fede, verità, amore, speranza. Bisogna infatti credere, perché l'unica salvezza è la conversione verso Dio: chi ha creduto deve quanto più è possibile impegnarsi a conoscere la verità su di lui; chi l'ha conosciuto amare colui che è stato conosciuto; chi l'ha amato, nutrire di buone speranze l'anima tutta la vita» (Porfirio, 1982: 24); questo testo della *Lettera a Marcella* di Porfirio, sembra scritto da un cristiano e non dal più deciso avversario del Cristianesimo. Porfirio, che scrive il trattato *Contro i cristiani* (cfr., Porfirio, 2009), e si rivolge agli oracoli come un teologo alla Rivelazione, e che ancora oggi, da molte correnti gnostiche, è ritenuto fondatore e ispiratore di una teologia pagana e anticristiana, è stato per ironia del destino il filosofo che ha offerto i maggiori strumenti ermeneutici alla prima formulazione del dogma cristologico e trinitario. Come precisa Giovanni Reale, Porfirio

fornisce le categorie teologiche per una prima formulazione del dogma della Trinità. La sua concezione di Dio come Uno-Essere e come Intelligenza assoluta, e l'articolazione della Triade intelligibile in *Essere, Vita e Pensiero*, secondo le scansioni metafisico-dialettiche di *manenza, processione* e

conversione, saranno infatti rielaborate da Mario Vittorino e giungeranno sino ad Agostino»; ora, il fatto «che il più insidioso nemico del Cristianesimo del periodo tardo antico sia stato al contempo la fonte del pensiero teologico cristiano è un paradosso, molto suggestivo, che ancora non è stato ben chiarito in tutta la sua portata storico-filosofica (Reale in Girgenti, 1996: 16–17).

Mario Vittorino (Vittorino, 2007; Id., 1981; Id., 2014) è stato lo scrittore cristiano che per primo ha compreso l'importanza metafisica dell'identificazione porfirina dell'Uno con l'Essere, traendone le prime conseguenze teologiche che resteranno fondamentali presso i teologi della Scolastica, e che tuttora non possono essere smentite, nonostante la sua figura sia caduta in oblio e sovente persino refutata come troppo "metafisica" da alcuni teologi contemporanei, i quali ritengono che, per timore del subordinazionismo ariano, egli abbia situato il Logos unicamente nella sfera divina (cfr., Grillmeier, 1982). Certamente, come osserva Mondin, già ai suoi tempi «San Girolamo osservata, non a torto, che il linguaggio e i ragionamenti di Vittorino risultavano molto scuri e incomprensibili alla gente comune» (Mondin, 1998: II, 139); sebbene sia stato proprio San Girolamo ad offrirci alcuni dati biografici sicuri: «Vittorino, africano d'origine, insegnò retorica a Roma sotto l'imperatore Costanzo (337-381). In età assai avanzata abbracciò la fede cristiana e scrisse contro Ario, alla maniera dei dialettici, libri molto oscuri, che sono capiti soltanto dai dotti. Scrisse anche alcuni commentari dell'Apostolo (Paolo)» (Girolamo, *De Vir. Ill.*, 101). All'illustre retore Mario Vittorino il Senato aveva fatto erigere una statua nel Foro; a causa della sua conversione al Cristianesimo, avvenuta probabilmente

nel 362, a motivo dell'editto di Giuliano, che proibiva ai cristiani la docenza, dovette abbandonare l'insegnamento. Molto significativa è l'ammirazione che nelle *Confessioni* Agostino mostra di nutrire nei suoi confronti: «Quando Simpliciano, uomo tutto tuo, mi fece la narrazione della conversione di Vittorino, arsi dal desiderio di imitarlo: era questo lo scopo del suo racconto» (Agostino, *Confessioni*, 8, 5, 1). Vittorino infatti, ormai celebre e anziano, aveva voluto fare la sua professione di fede non in privato, come era d'uso, ma pubblicamente. Agostino mostra non solo di ammirarne l'esempio, ma soprattutto di comprendere l'importanza che per la nascente dottrina cristiana rivestiva l'assunzione, da parte della rielaborazione fattane da Vittorino, dell'identificazione porfiriana di Uno ed Essere in ordine alla comprensione del mistero della Trinità, da presentare in un contesto culturale dominato sotto ogni aspetto dal neoplatonismo: «Il concetto di una Triade suprema al vertice della gerarchia dell'essere non poteva essere derisa a lungo dai pensatori neoplatonici senza che cadessero in un'irrimediabile incoerenza. Plotino e Porfirio avevano lavorato proprio su uno schema simile nella loro metafisica dell'Uno, dell'Intelletto e dell'Anima del Mondo. Questa osservazione aiuta a capire perché nel *De vera religione* Agostino sostiene che la dottrina per cui Dio è una Trinità, è una verità facilmente accessibile alla mente filosofica, mentre quella dell'incarnazione può essere appresa solo nell'umiltà della fede» (Chadwick, 1989: 94). E in effetti «Agostino non ritiene che la dottrina trinitaria sia specificamente cristiana: al contrario, la Trinità rappresenta ai suoi occhi un'intuizione già avuta dai filosofi pagani, oltre ad essere ugualmente presente nella Scrittura» (Moreschini, 2013: 1085)⁷.

⁷ Nelle *Confessioni* (VII,9) «Agostino assimila Dio e il suo Verbo all'Uno e all'Intelletto di Plotino» mentre ne *La città di Dio*, scrive Moreschini, Agostino seguirebbe Porfirio secondo cui le Ipostasi sono nell'Uno come Essere: «Ma questi due platonici, secondo

A Vittorino spetta peraltro il merito di aver chiarito gli equivoci che potevano sorgere, nei confronti della Rivelazione di Dio come Trinità, e del Logos come consustanziale al Padre, formulata dal Concilio di Nicea nel 325, da una terminologia filosofica non corrispondente in greco ed in latino. Vittorino si sofferma prima di tutto sul significato greco dei termini *ousia* e *ypostasis*, e sul loro corrispondente latino *substantia* e *sussistentia*, per mettere in evidenza la loro concordanza semantica nell'interpretazione del mistero di Dio che è Uno quanto alla sostanza e Trino nelle Persone. E nel far questo Vittorino, polemizzando con Candido, il suo interlocutore ariano, ne supera il rigido neoplatonismo, per il quale l'Uno è al di là dell'essere e quindi della sostanza, mostrando di aver recepito la lezione di Porfirio che identifica l'Uno e l'Essere, permettendo così di interpretare le Ipostasi come appartenenti all'Uno, confermando la tesi della non contraddittorietà, per quanto riguarda l'esser di Dio, della Tripersonalità dell'Unica *ousia*. Contro la tesi di Ario, che con linguaggio neoplatonico subordinava il Logos al Padre, Vittorino può scrivere, in riferimento al nuovo sviluppo che il neoplatonismo aveva avuto con Porfirio: «Egli diviene per se stesso ciò che il suo essere è, e nello stesso modo sorge (fonda sé) mediante il pensiero (di sé) anche la sua vita» (Vittorino, *Adversus Arium*, IV, 27, 8-11).

Sotto questo aspetto il ragionamento di Vittorino è rigorosamente ermeneutico, nel senso che egli mostra di essere consapevole che la Parola della Rivelazione non è soltanto una nozione teoretica, ma è un evento che richiede una comprensione del mistero la quale, pur fondandosi nella fede, ne ricerca tuttavia un'intellezione e un linguaggio che siano idonei a comprenderla nella verità; egli fornisce così il primo

Agostino [...] hanno avuto comunque una certa idea di ciò che è la Trinità cristiana» (Moreschini, 2013: 1086).

esempio di teologia come scienza della fede fondata sull'interpretazione del dogma (Nicea). E testimoniando un analogo dialogo nella verità con la filosofia emergente del proprio tempo, Vittorino rappresenta tuttora un paradigma esemplare di inculturazione. Come scrive Mondin, «il grande merito di Mario Vittorino è di essere stato il primo cristiano latino a essersi impegnato in una ricerca metafisica così profonda. Egli mutua coraggiosamente termini e dottrine da Plotino e da Porfirio e, a loro imitazione, crea nuovi termini latini, che entreranno a far parte del lessico della tradizione filosofica e teologica latina» (Mondin, 1998: 139); non solo, ma attraverso Vittorino «l'influsso di Porfirio è già evidente nel *De Trinitate* di Agostino, che fa sua la distinzione fra *esse, vivere, intelligere*, ma modificandone l'ordine che in Agostino diventa: *esse, intelligere, vivere*; in questo modo sono più chiaramente delineate le attribuzioni delle tre persone divine: l'*esse* al Padre, l'*intelligere* al Figlio, e il *vivere* allo spirito Santo» (*Ib.*).

E in effetti per Agostino i filosofi neoplatonici avevano sì parlato di una Triade divina, che alla luce dell'identificazione dell'Uno con l'Essere non poneva ostacoli al mistero della Trinità, ma non avevano mai compreso il mistero dell'Incarnazione, che è il mistero sommo dell'amore che Dio ha per l'uomo: «Ma che Egli venne a casa sua [...] e a tutti quelli che lo accolsero diede il potere di diventare figli di Dio, a coloro che avevano creduto nel suo nome, non ve lo lessi (*non ibi legi*), e [...] che la Parola fu fatta carne e abitò in noi non ve lo lessi (*non ibi legi*) : [...] *sed quia Verbum caro factum est et habitavit in nobis, non ibi legi!*» (Agostino, *Confessioni*, 7, 9,13-14). Ma soprattutto, come precisa Chadwick, «con terminologia aristotelica, Agostino interpretò le parole Padre e Figlio come termini di relazione» (Chadwick, 1989: 93). È grazie a Porfirio, tramite Vittorino, che Agostino può inserire la

“relazione” nell’Essere di Dio, nel senso che le Ipostasi di Platone e di Plotino, appartenendo oramai all’Essere dell’Uno, divengono relazioni interne all’Uno e non subordinate; e poiché “Dio è amore” (1 Gv., 4, 8), la “relazione” è relazione d’amore. La lotta condotta da Vittorino nei confronti di Ario e degli stessi vescovi ariani, i quali si attenevano ad una lettura più fedele al pensiero di Plotino, e sostenevano quindi l’inferiorità nell’essere da parte del Figlio nei confronti del Padre, anche con il pretesto di difendere un più puro monoteismo, con tutta la polemica sulla “consustanzialità” che ne derivava⁸, permise ad Agostino di impostare la teologia trinitaria sulla nozione della “relazione” immanente all’unico Essere delle Persone divine: «Dio è tutto ciò che ha, eccetto le relazioni per cui ciascuna Persona si riferisce all'altra» (*De civ. Dei*, 11, 10, 11). Come osserva Girgenti, le categorie filosofiche che Vittorino e Agostino ereditano da Porfirio «sono state determinanti per la Patristica e per la Scolastica: il “Platone” che Agostino recepisce è infatti un *Platone aristotelizzato*, mentre l’“Aristotele” che Tommaso recepisce è un *Aristotele platonizzato*» (Girgenti, 1997: 14).

Occorre consentire tuttavia con Agostino Trapé, uno dei maggiori esperti del pensiero agostiniano, il quale scrive che Agostino non intende trattare della Trinità in modo puramente dialettico, e per questo occorre precisare che, pur tenendo conto degli ariani, di cui si era occupato nel 418 e nel 427, «il *De Trinitate*, pur rispondendo ai loro argomenti, scritturistici e razionali, è un’opera di severa indagine teologica, che non ubbidisce a ragioni polemiche, bensì a ragioni molto diverse, che sono le ragioni teologiche e quelle mistiche» (Trapé, 2011: VIII)⁹. Per questo il

⁸ Per tutte le controversie e i dibattiti intercorsi tra i vescovi dei primi secoli intorno al mistero della Trinità, cfr. Dünzl, 2007.

⁹ Uno studio a parte meriterebbe la cosiddetta *Teosofia di Tubinga*, opera che raccoglie oracoli e testimonianze giudaiche, pagane e cristiane, redatta probabilmente alla fine del V secolo d.C. da uno o più autori esponenti dello gnosticismo alessandrino, con lo

De Trinitate è ritenuta opera tuttora fondamentale e insuperata per la teologia cristiana, la cui ricchezza è impossibile sintetizzare in poche pagine. Così come non è possibile approfondire la ricca eredità che essa ha consegnato alla stessa riflessione metafisica.

Possiamo solo indicare qualche tema significativo per l'ermeneutica: «Vediamo il Dio Trinità – scrive Agostino – perché vediamo con l'intelligenza uno che "dice" e il suo Verbo, cioè il Padre e il Figlio» (*De Trin.*, 15, 6, 10). E ciò perché «Dio Padre e Dio Figlio, il Dio generante che, in qualche modo, ha "detto" nel suo Verbo, che gli è coeterno, tutto ciò che possiede sostanzialmente» (*De Trin.*, 15, 21, 40). In altri testi ho approfondito la tematica del "verbum", che Agostino intende come segno del *verbum mentis*, la parola interiore, che a sua volta è segno e imago del Verbum, che è la Parola dell'Essere; in analogia con il Verbum divino, Agostino fonda l'ontologia della parola dell'uomo (cfr., Mura, 2017: 107–132): e nel *De civitate Dei* (11,2) giunge a scrivere che la stessa Verità che si dice nel Verbum, occorre che il cristiano sia disposto ad ascoltarla interiormente, giacché nella sua mente *loquitur ipsa veritate, si quis sit idoneus ad audiendum mente, non corpore*» (*De civitate Dei*, 11, 2). L'ermeneutica contemporanea, soprattutto con Gadamer, trarrà dalla profonda riflessione agostiniana sul Verbum il fondamento teologico del linguaggio e della parola dell'uomo¹⁰.

Ma l'opera di Agostino è fondamentale soprattutto perché ancora oggi testimonia con forza che l'affermazione del cristianesimo nei confronti della raffinata religiosità pagana non è stata originariamente solo di dottrina, e tanto meno di autorità politica, ma di testimonianza e

scopo di dimostrare la *symphonia* tra la Rivelazione cristiana e la sapienza degli oracoli e della stessa speculazione filosofica dei greci

¹⁰ Ciò significa anche, come ha approfondito Lonergan, che l'influsso del pensiero di Agostino attraversa tutta la Scolastica fino a Tommaso, cfr. Lonergan, 1984.

annuncio di un Dio che è amore. Tutte le astrattezza speculative dei greci e tutte le teurgie misteriche impallidiscono e cedono il passo alla realtà di un Dio che ama l'uomo, il singolo uomo, fino a dare la sua vita per lui al fine di elevarlo ad una piena comunione che lo rende partecipe del suo stesso "essere in relazione". Come scrive Bordoni, Agostino supera una concezione puramente noetica della Trinità, comprendendola come "fonte archetipica dell'amore": «Questo porta, meditando sulla seconda parte del trattato agostiniano (libri VIII-XV), nella linea dell'*analogia caritatis*, a una via di comprensione del mistero trinitario come luce che guida verso nuove aperture del pensiero, verso l'elaborazione, cioè, di una *metafisica trinitaria della carità* che ha già dato preziosi sviluppi in Antonio Rosmini, e più recentemente negli apporti di Klaus Hemmerle» (Bordoni, 2008: 199).

Agostino comprende che questa è la sconvolgente e rivoluzionaria novità dell'annuncio cristiano: un Dio non più lontano, ma vicino all'uomo e amante dell'uomo fino a farsi uomo e a dare la sua vita per lui. Non a caso Celso, illustre filosofo e uno dei più colti avversari del Cristianesimo, nel suo *Discorso vero* rivolgendosi ai cristiani scrive: «pur annunciando che il logos è figlio di Dio presentate non un logos puro e santo, ma un uomo arrestato e crocifisso nel modo più ignominioso. Perché se veramente per voi il logos è figlio di Dio, avete anche la nostra approvazione» (Celso, 1987: 75). La raffinata e colta religiosità pagana poteva consentire con la dottrina di un Logos purissimo, ma non poteva accettare un *Logos* incarnato e addirittura crocifisso per amore. La perenne "buona notizia" cristiana, come ricorda Agostino, è l'annuncio di un Dio che è Trinità perché il suo stesso essere è relazione d' amore, comunione, dono infinito. Come scrive Bordoni,

Il teologo, al seguito del metodo di Sant'Agostino, dovrà trovare sempre nella storia, letta alla luce del progetto divino di salvezza, il filo conduttore che lo guida nelle sue riflessioni per evitare la caduta o in una riflessione astratta o in uno sterile storicismo. In realtà, se si valuta questo principio di unità della storia, per cui non c'è storia, degna di questo nome, senza una presenza del mistero trinitario di Dio, allora non c'è neppure la possibilità di accedere alle soglie del mistero centrale e fondamentale della fede cristologica senza questa via per la quale la Trinità immanente si è rivelata in quella economica (Bordoni, 2008: 196).

Infine Agostino – è anche questa è una lezione che dovrebbero considerare attentamente i teologi della Trinità – fornendo un fondamento rigorosamente metafisico alla “relazione” trinitaria, può permettere ancora oggi, in un'epoca di crisi della metafisica, di coniugare fruttuosamente la “metafisica della carità” con la “metafisica dell'essere”, aprendo la possibilità di un rinnovamento della filosofia cristiana e di un fondato dialogo con le religioni non cristiane.

Bibliografia

Abbate, M. (2008). *Il divino tra unità e molteplicità. Saggio sulla Teologia Platonica di Proclo*. Alessandria: Edizioni dell'Orso.

Alexandri Aphrodisiensis, (1891). *In Aristotelis Metaphysica commentaria*. Edidit M. Hajduck (CAG 1). Berolini.

Asclepii (1888). *In Aristotelis Metaphysicorum libros A-Z commentaria*. Edidit M. Haiduck (CAG 6/2). Berolini.

- Beierwaltes, W. (1989). *Identità e differenza*. Trad. it. di S. Saini. Introduzione di A. Bausola. Milano: Vita e Pensiero.
- Beierwaltes, W. (1991). *Pensare l'Uno*. Trad. it. di M. L. Gatti. Introduzione di G. Reale. Milano: Vita e pensiero.
- Beierwaltes, W. (1993). Introduzione. In N. Scotti Muth, *Proclo negli ultimi quarant'anni: bibliografia ragionata della letteratura primaria e secondaria riguardante il pensiero procliano e i suoi influssi storici, anni 1949-1992*. Milano: Vita e Pensiero.
- Bonelli, M. (2001). *Alessandro di Afrodisia e la metafisica come scienza dimostrativa*. Napoli: Bibliopolis.
- Bordoni, M. (2008). Per un rinnovamento della fede trinitaria e della teologia alla luce del pensiero di Agostino. In Aa.Vv., *Per un nuovo incontro tra fede e logos*. Pontificia Accademia Theologica, 1, vol. 7.
- Brisson, L. (1996). *Introduction à la philosophie du mythe. I. Sauver les mythes*. Paris: J. Vrin.
- Celso (1987). *Il discorso vero*. A cura di G. Lanata. Milano: Adelphi.
- Chadwick, H. (1989). *Agostino*. Trad. it. di G. Bona. Torino.
- Corpus Hermeticum* (2005). Edizione dei testi ermetici copti e commento di I. Ramelli. Testo greco, latino e copto. Introduzione di A. D. Nock e A.-j. Festugière. Milano: Bompiani.
- Donini, P. (2003). Unità e oggetto della metafisica secondo Alessandro di Afrodisia. In G. Movia (a cura di), *Alessandro di Afrodisia e la «Metafisica» di Aristotele*. Milano: Vita e pensiero, 15–51.
- Dörrie, H. (1959). *Porphyrios Symmikta Zetemata: ihre Stellung in System und Geschichte des Neoplatonismus nebst einem Kommentar zu den Fragmenten*. München: Beck.
- Dünzl, F. (2007). *Breve storia del dogma trinitario nella Chiesa antica*. Brescia: Queriniana.

Empereur Julien (1924-1963). *Oeuvres complètes*. A cura di G. Rochefort e C. Lacombrade. IV voll. Paris: Belles Lettres. (Trad. it. *Lettera al filosofo Temistio*, Alkaest, Genova 1979).

Figal, G. (2000). Ermeneutica come filosofia della mediazione. *Iride*, XIII(30).

Fowden, G. (1982). The Pagan Holy Man in Late Antique Society. *Journal of Hellenic Studies*, 102, 33–59.

Gadamer, H.-G. (1984). *Studi platonici*, II. A cura di G. Moretto. Casale Monferrato: Marietti.

Gadamer, H.-G. (1986). *Verità e metodo 2*. A cura di R. Dottori. Milano: Bompiani.

Gadamer, H.-G. (2000). *Verità e metodo. Elementi di una ermeneutica filosofica*. A cura di G. Vattimo. Milano: Bompiani.

Girgenti, G. (1994). L'identità di Uno ed Essere nel Commentario al Parmenide di Porfirio e la recezione in Vittorino, Boezio e Agostino. *Rivista di Filosofia neo-scolastica*, 86, ottobre-dicembre, 665-688.

Girgenti, G. (1994b). *Porfirio negli ultimi cinquant'anni. Bibliografia sistematica e ragionata della letteratura primaria e secondaria riguardante il pensiero porfiriano e i suoi influssi storici*. Presentazione di Giovanni Reale. Milano: Vita e pensiero.

Girgenti, G. (1996). *Il pensiero forte di Porfirio*. Introduzione di G. Reale. Milano: Vita e Pensiero.

Girgenti, G. (1997). *Introduzione a Porfirio*. Roma-Bari: Laterza.

Girgenti, G. (2011). Porfirio ierofante. In Porfirio, *Filosofia rivelata dagli oracoli*. Milano: Bompiani.

Goulet-Cazé. M.-O. (1982). L'arrière-plan scolaire de la *Vie de Plotin*. In Porphyre, *La Vie de Plotin, I. Travaux préliminaires et Index grec*

complet. Ed. L. Brisson, M.-O. Goulet-Cazé, R. Goulet et D. O'Brien. Préface de J. Pépin. Paris: Vrin, 229–327.

Grillmeier, A. (1982). *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa I/1: dall'età apostolica al concilio di Calcedonia (451)*. Brescia: Paideia.

Hadot, P. (1966). *La métaphysique de Porphyre*. In *Entretiens sur l'Antiquité classique*, t. XII, *Porphyre*, Vandoeuvres-Genève.

Hadot, P. (1993). *Porphyre et Victorinus*. Paris: Études augustiniennes, 1968. (Trad. it. di G. Girgenti. *Porfirio e Vittorino*. Presentazione di G. Reale. Milano: Vita e Pensiero).

Hadot, P. (2010). *Plotin, Porphyre: études néoplatoniciennes*. Paris: Les Belles Lettres.

Heidegger, M. (1979). *Da un colloquio nell'ascolto del linguaggio*. In M. H., *In cammino verso il Linguaggio*. A cura di A. Caracciolo. Milano: Mursia.

Iamblichus (1922). *Theologumena arithmeticae*. Ed. V. De Falco. Leipzig: Teubner.

Iamblichus (2003). *I misteri degli egiziani*. A cura di C. Moreschini. Milano: Rizzoli.

Invernizzi, G. (1976). *Il Didaskalikos di Albino e il medioplatonismo: saggio di interpretazione storico-filosofica con traduzione e commento del Didaskalikos*. Roma: Abete.

Krämer, H. (1982). *Platone e i fondamenti della metafisica*. A cura di G. Reale. Milano: Vita e pensiero.

Kroll, W. (1892). Ein neuplatonischer Parmenides Kommentar in einem Turiner Palimpsest. *Rheinische Museum*, 47, 599–627.

Lonergan, B. (1984). *Conoscenza e interiorità. Il verbum nel pensiero di S. Tommaso*. A cura di N. Spaccapelo. Bologna: EDB.

Marinus Neapolitanus (1985). *Vita di Proclo*. A cura di R. Masullo. Napoli: D'Auria.

Mazzarelli, C. (1980). L'Autore del 'Didaskalikos.' L'Alcinoos dei Manoscritti o il medioplatonico Albino?. *Rivista di filosofia Neo-Scolastica*, 72(4), ottobre-dicembre, 606–639.

Mondin, B. (1998). *Storia della metafisica*. Bologna: Edizioni Studio Domenicano.

Morau, P. (2000). *L'aristotelismo presso i greci*, vol. II, *L'aristotelismo nei non aristotelici nei secoli I e II d.C.* Introduzione di G. Reale. Milano: Vita e pensiero.

Moreschini, C. (2013). *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*. Milano: Bompiani.

Mura, G. (2017). Ermeneutica e ontologia della parola. In Id., *Phronesis. Ermeneutica e filosofia pratica. Scripta Hermeneutica II*. Roma: Lateran University Press, 107–132.

Muscolino, G. (2009). In Porfirio, *Contro i cristiani*. (Ed. A. von Harnack) A cura di G. Muscolino e G. Girgenti. Milano: Bompiani.

Ninci, M. (1980): *L'universo e il non essere. Trascendenza di Dio e molteplicità del reale nel monismo dionisiano*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.

Nock, A. D. (2005). Introduzione. In *Corpus Hermeticum*, cit.

Porfirio (1982). *Lettera a Marcella: il testamento morale dell'antichità*. A cura di G. Faggin. Genova: Il Basilisco.

Porphyre (1992). *La Vie de Plotin, II. Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire, notes complémentaires, bibliographie*. Dir. par L. Brisson et alii. Préface de J. Pépín. Paris: Vrin.

Porfirio (2009). *Contro i cristiani*, cit.

Porfirio (1993). *Commentario al Parmenide di Platone*. Saggio introduttivo e note a cura di P. Hadort. Presentazione di G. Reale. Trad. It. e bibliografia di G. Girgenti. Milano : Vita e pensiero.

Proclo (1864). Commento al Parmenide. In V. Cousin, *Procli Philosophi Platonici Opera Inedita*, Parisiis, coll. 617–1244.

Proclo (1983). *Elementi di teologia*. A cura di M. Losacco. Genova: Il Basilisco.

Proclo (2005). *Teologia platonica*, testo greco a fronte. A cura di M. Abbate. Milano: Bompiani.

Proclo (2007). *In Platonis Parmenidem Commentaria*. Ed. by C. Steel. Oxford: Classical Texts.

Reale, G. (1976). *Storia della filosofia antica*. Milano: Vita e Pensiero.

Reale, G. (1990). *Introduzione*. In M. Migliori, *Dialettica e verità. Commentario filosofico al 'Parmenide' di Platone*. Prefazione di Hans Kramer. Milano: Vita e pensiero (2000²).

Reale, G. (2004). *Introduzione, traduzione e commentario della "Metafisica" di Aristotele*. Milano: Bompiani.

Ricœur, P. (1970). *Finitudine e colpa*. Trad. it. di M. Girardet. Bologna: Il mulino.

Ricœur, P. (1971). *Esquisse de conclusion*. In X. Leon-Dufour (ed.), *Exégèse et Herméneutique*. Paris: Seuil.

Ricœur, P. (1978). *Ermeneutica biblica e simbolo nelle parabole di Gesù*, Brescia: Morcelliana.

Ricœur, P. (1978b). *Ermeneutica biblica*, Brescia: Morcelliana.

Ricœur, P. (1983). *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica*, Brescia: Paideia.

Ripanti, G. (2002). Hans-Georg Gadamer: essere e linguaggio. In Aa.Vv., *Gadamer a confronto*. A cura di M. Filipponi, G. Galeazzi e B. M. Ventura. Milano: Franco Angeli.

Romano, F. (1983). Lo «sfruttamento» neoplatonico di Aristotele. In Id., *Studi e ricerche sul neoplatonismo*. Napoli: Guida, 35–47.

Syriani (1902). In *Metaphysica commentaria*. Edidit W. Kroll (CAG 6/1). Berolini.

Themistii (1899). In *Libros Aristotelis De anima paraphrasis*. Edidit R. Heinze (CAG 5/3). Berolini.

Trapé, A. (2011). Introduzione. In Sant'Agostino, *La Trinità*. Testo latino dall'edizione maurina confrontato con l'edizione del corpus christianorum. Introduzioni di A. Trapé e M. F. Sciacca. Trad. it. di G. Beschin. Roma: Città Nuova.

Vittorino, M. (1981). *Commentari alle epistole di Paolo agli Efesini, ai Galati, ai Filippesi*. A cura di F. Gori. Torino: S.E.I.

Vittorino, M. (2007). *Opere teologiche*. A cura di C. Moreschini. Torino: UTET.

Vittorino, M. (2014). *Sulla generazione di Dio. Il confronto epistolare con Candido l'ariano*. A cura di G. Balivo. Napoli: Editrice Domenicana.