

Contributo alla storia del dualismo in Grecia

Ugo Bianchi

ABSTRACT (*A Contribution to the History of Greek dualism*)

Iranian dualism differs from Greek dualism in that the former introduces an ontological «compactness» of the two opposite principles, which is absent from the latter. Greek, and chiefly Platonic, dualism operates with the conception of a «graduality» of the divine, admitting thereafter the existence of mediating beings such as the Soul (World Soul and human soul). But, while Christian dualism confines itself to the fields of ethics, Greek classical dualism grasps the boundaries of ontology by underlining the differences and even the separation between the two worlds, the divine and the non divine. Thus, even such Plotinian utterances as «the evil as privation» do not delete completely the ontological flavour of the vertical dualism of Greek thought.

È noto come ai tempi della scuola *religionsgeschichtlich* si fosse posto con forza il problema comparativo del dualismo. Concentrando l'attenzione sullo gnosticismo, e in particolare sul manicheismo, si tendeva ad utilizzare (per spiegare l'origine di questi due sistemi dualistici) tematiche di origine iranica e tematiche di origine greca. L'Iran avrebbe offerto soprattutto un dualismo fondato sulla simmetria dei due principii coeterni, e ciò sarebbe valso soprattutto a spiegare il dualismo manicheo, ma anche quello di alcuni sistemi della gnosi detta triadica, nonché quello descritto da un testo di Egemonio, *Acta Archelai*¹, e che solo apparentemente ha affinità con il sistema manicheo. Il dualismo greco, invece, di cui è tipico quello orfico, avrebbe fornito il modello di un dualismo antropologico, ma non per questo meno interessato a tematiche ontologiche o teologiche.

Come era da attendersi, questa costruzione, tipica delle ricerche di Bousset², doveva presto cadere, coinvolta anche dalle difficoltà ulteriori che il successore di Bousset nella ricerca *religionsgeschichtlich* relativa alla gnosi, cioè Richard Reitzenstein, aveva aggiunto agli studi e ai risultati scientifici della scuola³.

1. Cap. 67, 4-12, pp. 96,10-97,24 Beeson. W. Volker, *Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis*, Tübingen 1932, pp. 38-40. Per gnosi triadica intendiamo quella che conosce il tema del serpente-logos mediatore tra i due livelli ontologici contrapposti.

2. *Hauptprobleme der Gnosis*, Göttingen 1907.

3. Cfr. C. Colpe, *Die religionsgeschichtliche Schule*, Göttingen 1961.

D'altro canto, se prescindiamo per un momento dai fin troppo chiari schematismi del Bousset, dobbiamo riconoscere che l'idea di contrapporre storicamente e tipologicamente due dualismi, quello iranico e quello greco, toccava un punto essenziale. Ancora oggi, noi possiamo delineare una tipologia storica del dualismo servendoci di una tale distinzione. Se il dualismo è la dottrina dei due principii che —coeterni o meno— fondano l'esistenza o l'apparenza di esistenza di ciò che esiste o appare esistere nel mondo, ecco che noi possiamo verificare questa definizione nell'uno e nell'altro caso. Il dualismo zoroastriano si caratterizza per la coeternità dei due principii, una «coeternità», naturalmente, solo a *parte ante*, dato che alla fine dei tempi il male sarà depotenziato e in questo senso eliminato. Inoltre la coeternità dei due principii che si fronteggiano specularmente fa sì che la concezione zoroastriana del divino così come del demoniaco si ispiri a una nozione: quella della compattezza del divino con sé stesso e del demoniaco come sé stesso. C'è infatti, per quanto riguarda il divino, una sorta di consustanzialità tra Ohrmazd, il Dio dello zoroastrismo, e gli Amesha Spenta, gli «immortali benefici», che rappresentano qualcosa di somigliante a ipostasi; la stessa *homousia*, si potrebbe dire, si verifica per gli esseri della tenebra tra loro. Le brevi ma importanti notizie che Plutarco dà del dualismo iranico nel suo trattato *de Iside et Osiride* (cap. 46 sg.) confermano questa impostazione.

Ben diversa è la tematica di quello che abbiamo chiamato il dualismo greco. Qui non risulta alcuna simmetria nella contrapposizione degli opposti, se vogliamo prescindere da impostazioni radicali come quelle di un Empedocle e di un Eraclito. Parimenti sparisce dalla vista, per chi consideri le forme tipiche, anche se svariate, del dualismo greco, la nozione di una compattezza del divino e, nel caso si dia, dell'antidivino. Anziché bilanciarsi su una linea orizzontale del tipo di quella che Plutarco utilizza quando mette in contrapposizione Horos, principio di fecondità e vita, e Seth, principio di sterilità e secchezza, le entità che nel mondo greco di tradizione platonica sono coinvolte in una tematica dualistica sono invece solitamente sistemate su di una linea verticale, nella quale per così dire si succedono e talvolta si contrappongono ciò che potremmo chiamare il «più divino» e il «meno divino», il «più umano» e il «meno umano». Numerosi sono gli esempi. Già Platone distingue gli dei, i demoni e gli eroi⁴, ma non è questa la tematica che riguarda il nostro discorso. Ben più vitale, ai fini di una teorizzazione platonica di tipo dualistico, è la dialettica tra mondo ideale e mondo sensibile, dialettica che si esprime anche come unità-molteplicità. E altrettanto tipica, sul piano dell'esperienza religiosa e del pensiero dualistico greco, è la posizione del *Timeo*, ove si teorizza sulla parte immortale e sulla parte mortale dell'anima⁵, e si utilizza una tematica di metensomatosi⁶.

Ritorniamo su questo quando si tratterà di trarre qualche conclusione utile ai fini di una fenomenologia del dualismo in ambito platonico. Ora interessa

4. Così nell'*Apologia di Socrate*.

5. 41 B-D, 42 D, 69 C.

6. 41 E-42D.

notare che la tematica del più divino e del meno divino, del più umano e del meno umano, compare in uno schema che vede inevitabilmente sparire ogni nozione di compattezza del divino, in favore di una gradualità del divino medesimo, secondo quella che Waszink ha chiamato una *Gestufte Transzendenz*⁷.

Esempio tipico è l'impostazione plotiniana delle tre somme ipostasi, di cui la seconda e già adombrata da una attribuzione di *tolma*⁸, «audacia», che ovviamente segnala gli aspetti problematici e rischiosi di una prima, anche se necessaria, distinzione dell'Intelletto dall'Uno.

Altro esempio di questa *Abstufung der Transzendenz* che caratterizza il dualismo greco nei confronti del dualismo simmetrico iranico e naturalmente Numenio con i suoi tre dei. Più tipica ancora la tematica ermetica del *Poimandres*, che vede una ipostasi divina, l'*Anthropos*, entrare in crisi e perdere di livello ontologico, coinvolgendo nella sua crisi l'umanità futura e la pre-umanità che prima di questa emerge. Caso ancora più tipico quello dello schema valentiniano, il quale, aggiungendo una tonalità drammatica alle più pacate schematizzazioni dei platonici, pone all'estremo del sistema del *pleroma* con la sua trentina di eoni la figura liminare di Sophia; liminarità e femminilità che ben si accordano con una tematica di crisi e caduta la quale pone fine all'espansione del *pleroma* e crea uno stato di devoluzione che inaugura una tutt'altra stagione della vicenda cosmica.

Ma torniamo intanto a Platone. Nel *Timeo* la tematica della verticalità assume un'altra essenziale caratteristica, pienamente estranea all'impostazione simmetrica di un dualismo di impronta iranica e già implicita nella dialettica platonica tra mondo superiore e mondo inferiore, tra immortale e mortale. In *Tim.* 41 B-C, prima di procedere lui stesso alla creazione della parte immortale dell'anima, il Demiurgo così si rivolge agli dei «giovani», che di per sé non sarebbero né immortali né incorruttibili, ma a cui egli promette che non saranno mai dissolte ai quali egli affida un compito demiurgico di secondo rango: «Restano tre specie mortali che non sono ancora nate. Se esse non nascono il cielo (l'Universo) resterà incompiuto, perché non comprenderà in sé tutte le specie di viventi. E bisogna che esso le comprenda, se deve essere assolutamente perfetto. Ma se le facessi nascere io stesso, se esse partecipassero della vita per mio mezzo, esse sarebbero uguali agli dei. Affinché dunque da una parte questi esseri siano mortali, e che d'altra parte il tutto sia veramente il tutto, applicatevi secondo la vostra natura a fabbricare degli esseri viventi»⁹. Analogamente si argomenta a 39 E, dove si afferma la necessità che, per quanto possibile, il Mondo sia simile al vivente perfetto e intellegibile, e a 69 C, dove pure si parla del fatto che il mondo non comprendeva ancora in sé tutti i viventi che dovevano nascere, cosicché la sua somiglianza al suo modello non era ancora perfetta.

7. «Bemerkungen zum Einfluss des Platonismus im frühen Christentum», *Vigiliae Christianae* 1965, p. 139.

8. V. le osservazioni di H. Jonas in U. Bianchi (Ed.), *Le origini dello gnosticismo*, Leiden 1970 p. 213 s.

9. Dalla traduzione di A. Rivaud (Ediz. Les Belles Lettres).

Questa tematica del meno perfetto che è condizione con la sua presenza perché il perfetto sia veramente tale è riscontrabile nella tradizione platonica: le frasi ora citate del *Timeo* sono riprese da Plotino quando, alla fine del 1° paragrafo dell'8° scritto della IV Enneade e dopo aver citato il *Timeo*, scrive: «Ecco perché l'anima dell'universo è stata inviata in esso da Dio, così come l'anima di ciascuno di noi, e cioè al fine che l'universo fosse perfetto; perché devono esserci nel mondo sensibile altrettante specie animate, e le stesse, che nel mondo intellegibile»¹⁰. E si noti che, prima di questo riferimento alle parole di Platone in favore della compiutezza del cosmo, Plotino non aveva lesinato nel riportare tutte le espressioni del maestro significanti che la venuta dell'anima del corpo è cosa repressibile.

Ambivalenza dunque della posizione platonica? No, molto meglio direi «caratteristica dualistica» del suo pensiero, che pone le gradazioni del bene (alle quali corrispondono in senso inverso nell'anima le gradazioni del male, o della possibilità del male) su quella stessa linea verticale, percorribile verso l'alto e verso il basso, di cui ho già fatto menzione.

La lettura dell'antropogonia del *Timeo*, tutta misurata su questa linea, la quale viene prolungata verso il basso dalla tematica della metensomatosi, ci conferma in questa impressione.

«Egli (il Demiurgo) era buono, e in uno buono nessuna invidia nasce mai per nessuna cosa (ἀγαθὸς ἦν ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος); immune dunque da questa, volle che tutte le cose divenissero simili a lui per quanto potevano (...). Così dunque, secondo ragione verosimile, si deve dire che questo mondo è veramente un animale animato e intelligente generato dalla provvidenza di Dio (διὰ τὴν τοῦ θεοῦ πρόνοιαν) (*Timeo*, 29 E, 30 B. Trad. F. Sartori).

Dunque, tutto ciò che Dio fa è provvidenziale: Egli provvidenzialmente crea le anime, conciliando e mescolando elementi di dispari grado. Provvidenzialmente le pone ciascuna in un astro, e infine provvidenzialmente le avvia all'incorporazione. Anche l'incorporazione è positiva e provvidenziale, nella visuale del *Timeo*, poiché il mondo inferiore deve contenere tutte le specie animate presenti nel mondo superiore, per essere completo, e quindi perfetto. Eppure, nonostante tale prospettiva armonistica, le anime, una volta incorporate, e quindi collegate nel mondo inferiore, sensibile, mutevole, si trovano sottoposte a un regime, quello delle «leggi fatali»¹¹, che, pur avendo una sua positività nell'economia del tutto, appartiene al livello della necessità, di *ananke*, e non più a quello della somma provvidenza divina: «(Il Demiurgo) così disse, e di nuovo nella prima coppa, dove aveva temperato e mescolato l'anima dell'universo, infuse i residui di questi primi elementi, mescolandoli quasi nello stesso modo: però non erano così puri come prima, ma di secondo e di terzo grado. Dopo averne fatto un tutto, lo divise in tante anime, quanti sono gli astri, e ne distribuì una a ciascuno, e mesele ivi come in un carro, mostrò loro la natura dell'universo, e disse le leggi fatali (νόμους τε τοὺς

10. Dalla traduzione di E. Bréhier.

11. Cfr. sopra, n. 6.

είμαρμένους εἶπεν αὐταῖς): che la prima generazione sarebbe stabilita la medesima per tutti, affinché nessuno fosse diminuito da lui, e che, disseminate negli strumenti del tempo, ciascuna rispettivamente in quello che più le convenisse, dovrebbero generare il più religioso degli animali (l'uomo): ma essendo doppia la natura umana, sarebbe superiore quel genere che poi avrebbe avuto il nome di maschio. E quando fossero di necessità impiantate nei corpi (ὁπότε δῆ) e al loro corpo una cosa si aggiungesse e un'altra si separasse, dapprima nascerebbe in tutti una medesima sensazione fatta di impressioni violente, e poi amore mescolato di piacere e di dolore, e inoltre timore, e ira, e tutte le passioni che seguono a queste o che invece sono di natura contraria; e se essi dominassero queste passioni, vivrebbero nella giustizia, e se ne fossero dominati, nell'ingiustizia. E chi visse bene il tempo assegnato, tornato nuovamente nell'abitazione dell'astro proprio, vi menerebbe la vita felice e consueta: ma chi a ciò fallisse, nella seconda nascita trapasserebbe in natura di donna: e se neppure allora cessasse la sua malvagità, secondo il modo della sua corruzione, si mutebbe ogni volta in qualche natura ferina, a somiglianza delle cattive inclinazioni che in lui si fossero generate (...) Detto loro queste leggi allo scopo di rimanere innocente () della futura malizia di esse»... (*Timeo*, 41 D -42 D, trad. F. Sartori).

Dunque, nel cosmo platonico, strutturato dualisticamente su due livelli, quello superiore dell'immortale, divino, noetico, e quello inferiore del sensibile, mortale, mutevole, le «leggi fatali» dominano e si realizzano nel polo inferiore dell'universo. Con le «leggi fatali» non siamo più a quel livello esclusivamente superiore in cui il Demiurgo ha creato le anime —cioè la loro parte immortale— e in cui ha posto gli astri, ma esse riguardano e regolano il mondo inferiore, dovevige il regime della nascita, della *genesis*. Finché le anime erano rimaste nel mondo superiore, dove non vi è *genesis*, non erano state neppure sottoposte a tali leggi fatali. Il livello delle leggi fatali è anche il livello della necessità, di *ananke*: avviene così che, in una tipica formulazione del dualismo platonico, si dice che l'incorporazione delle anime —pur indispensabile per l'armonia e la completezza del tutto, e quindi provvidenziale— avviene per necessità¹²: *ananke* è una sorta di contrassegno del mondo sensibile e mortale, categoria insieme necessaria e necessitante del reale. Dunque, nel *Timeo* troviamo sì una prospettiva armonistica, in cui il mondo è il migliore dei mondi possibili (ma, appunto, possibili: deve esistere necessariamente anche il contrario del bene, cioè il male, e deve trovarsi nel mondo inferiore, afferma il *Teeteto* 176A)¹³. Come abbiamo letto, il Demiurgo «volle che tutte le cose diventassero simili a lui *per quanto è possibile*»: dunque l'azione ordinatrice divina trova un limite insormontabile nella necessità che regge il mondo inferiore, e anche le leggi fatali hanno sicuramente una propria, seppur inferiore, positività; la struttura dell'essere, d'altro canto, rimane irriducibilmente dualistica, nella contrapposizione di due sfere, l'una caratterizzata da libertà, eternità, immutabilità, l'altra da sensibilità, necessità, *genesis*; sfere tra cui si svolge la vicenda di discesa e risalita dell'anima immortale.

12. *Timeo* 42 A.

13. Il concetto è ripreso da Plotino, I, 8, 6.

Dunque, compaiono già compiutamente in Platone molti di quegli elementi che caratterizzeranno la struttura verticale tipica di un periodo di particolare interesse, il II e III secolo d.C. La linea verticale che attraversa il cosmo platonico viene chiaramente espressa dal fatto che il Demiurgo, nel generare il mondo sensibile, ha tenuto come modello il mondo superiore; e tale linea verticale si realizza nella differenziata e scalata attività demiurgica e nella via che le anime devono percorrere per la necessaria incorporazione, e, successivamente, per il ritorno al livello immortale, noetico, che è loro proprio.

Nel *Timeo* troviamo formulate quelle tematiche di teodicea che improntarono tanta parte della speculazione successiva. La prima incorporazione delle anime sarà uguale per tutte: vi è necessità nell'incorporazione, ma anche giustizia, che fa sì che nessuna anima sia privilegiata senza merito; e così gli uomini devono comportarsi secondo giustizia, vincere e dominare le passioni tipiche dello stato incarnato. Questo renderà loro possibile tornare dalla sfera sensibile al proprio astro, nella sfera celeste; in mancanza di ciò, varrà la legge della mentesomatosi, attraverso vite successive e in uno scadimento ontologico progressivo, in corpi femminili, o, in caso di perseveranza nel male e nell'ingiustizia, addirittura animali¹⁴ (anche se in quest'ultimo caso è assai verisimile che Platone si esprima simbolicamente: determinate «tipicità» di carattere passionale, e quindi «animale», sono infatti predisposte dai vizi delle vite precedenti).

Ma il carattere che esprime nel modo più compiuto la teodicea platonica è dato dall'attestazione dell'innocenza di Dio rispetto al male futuro degli uomini. Dio detta le «leggi fatali» allo scopo di rimanere innocente della futura malizia degli esseri (oppure, secondo una traduzione anch'essa possibile, «affinché non fosse causa del male [della sorte cattiva] di ciascuno di questi esseri»: ma in fondo le due traduzioni non sono molto diverse, poiché, nella visuale platonica, male fatto e male subito si implicano a vicenda; è la malizia che determina la sorte cattiva). Questa è una delle prime e più chiare formulazioni di teodicea platonica: Dio è innocente (non solo in senso etico, ma anche nel senso di un'assenza di causalità) rispetto al male, ma il male è a sua volta, come contrario del bene, una presenza necessaria, e necessariamente situata nel mondo inferiore, che non intacca la giustizia divina¹⁵.

Se ci riferiamo sommariamente alle diverse posizioni riguardo al problema del male, della sua natura ed origine, ci troviamo di fronte ad una alternativa radicale: l'origine e la natura del male è di ordine etico, nel senso che il male è male etico o comunque è male in quanto situazione obiettiva conseguente a un male etico; oppure —seconda alternativa— il male ha una sostanza, un contenuto di natura ontologica e antropologica. La risposta del cristianesimo ortodosso è la prima, che parla di male etico o eticamente motivato; la risposta dello gnosticismo, e in particolare del manicheismo, è invece la seconda, che afferma una derivazione e una natura sostanziale e ontologica del male. Ancora diversa è la linea di Platone e dei platonici. Essa per un verso esalta al massimo

14. *Timeo* 41E-41C.

15. V. *infra* n. 18.

il tema dell'impegno alla saggezza, alla (σωφροσύνη) «Non sarete voi scelti dal vostro destino, proclama Platone, ma sarete voi a scegliere lui»¹⁶, e il mito di Er della *Repubblica* platonica approfondisce fino in fondo questo tema, pur se con alcune limitazioni su cui ora non possiamo trattenerci¹⁷. Ma, detto questo, occorrerà ricordare quale è la visione del mondo di Platone: un tutto dialetticamente articolato su due livelli; quello dell'ideale e quello del sensibile; una tematica dell'uno e del molteplice tutta fondata sulla perfezione del divino unitario e sulla necessaria imperfezione del sensibile, e già del molteplice, una imperfezione che si applica a quel livello, appunto il sensibile, che, se è luogo di elezione dei mali —come dichiara il testo succitato del *Teeteto*—, è anche parte integrante dell'armonico universo platonico.

Orbene, se si considera questo tipo di metafisica, quale si manifesta in particolare nell'antropologia platonica, nonché nella dottrina platonica intorno all'anima con i suoi due livelli, quello mortale e quello immortale, e intorno al corpo, considerato come tomba o prigione o custodia dell'anima; e per di più se si considerano insieme la dottrina del *Timeo* e quella del *Fedro* intorno all'incorporazione dell'anima, la quale è di natura celeste, ma subisce l'effetto di una *ananke* e di una *synrychia*; ebbene, da tutto questo segue che la tematica platonica, e poi medio e neo-platonica, conferisce al male, se non una concreta e sporgente «sostanzialità negativa», almeno una rilevanza di ordine nettamente ontologico, che fa capo all'uno e all'altro gradino della serie scalare degli esseri. La dichiarazione di Plotino, che il male è privazione del bene (*steresis* o *elleipsis tou agathou*)¹⁸ e che il male è (μη ὄν) (cioè non sussistente, non dotato di qualcosa che gli sottostia e che sia sostanza della sua esistenza), non basta a convincerci di una effettiva affinità tra la suddetta visuale neoplatonica del male e quel concetto del male come *defectus boni*, ma *defectus* di un *bene dovuto* e colpevolmente non esercitato, quale lo troviamo in Metodio d'Olimpo, in Agostino, in Ambrogio di Milano. In Plotino e nei platonici —si può dire— il male come *defectus* ha invece una rilevanza ontologica, potremo dire, «in concavo». Infatti, il male è già implicito come negativamente costitutivo, come *defectus* ontologico, proprio in quella nativa e solo in parte acquisita diversità di livello delle varie entità che si sgranano dalla sommità del divino fino alle bassezze della corporeità umana, passando attraverso la medietà mediatrice e orientatrice dell'uomo come creatura (μεδόριος) tra divino e sensibile, oppure passando

16. Rep. X,15, 617 D.

17. Nel passo del mito di Er in cui le anime fanno la scelta del loro destino, si ha l'inatteso particolare che per la anime chiamate a scegliere per ultimi le possibilità di scelta saranno meno ampie e quindi in qualche modo meno desiderabili. Ciò richiama al concetto di un residuo di condizionamento oggettivo relativo alle cose e alle sorti del mondo inferiore.

18. Cfr. H.R. Schlette, *Das Eine und das Andere. Studien zur Problematik des Negativen in der Metaphysik Plotins*, Munchen 1966, pp. 135 e 153. V. anche le osservazioni di E. Bréhier al testo fondamentale *Enn.* I, 8, 1 e 3 (e cfr. 5 e 12) (Edizione Les Belles Lettres). M. Isnardi Parente, *Introduzione a Plotino*, Bari 1984, p. 142 sgg. trova in Plotino l'aporia di un «male che non è principio e che non può derivare dal supremo principio». Tale aporia sarebbe propria di «ogni teodicea rigorosamente monistica». Ma a nostro avviso, con Plotino e tutto il platonismo siamo di fronte a un dualismo, che prevede un male di rilevanza ontologica, anche se in negativo o «in concavo».

attraverso la medietà dell'anima intesa come «ultima degli dei»¹⁹, un «dio» a contatto diretto e facilmente contaminante con il corpo. Un male siffatto è condizionato sì, per un verso, dall'agire pio o empio dell'anima, che è il luogo dove si accentra il dato decisivo della lotta perché si realizzi l'assimilazione a Dio, secondo il possibile. Ma dobbiamo nello stesso tempo dire che il male, essendo espresso come un prestabilito *defectus* di valore a carico dei livelli inferiori dell'universo, è già un male ontologico, un inevitabile imperfetto, espressione di (τόλμα)²⁰, «audacia»; tale male integra perciò in sé quel «principio secondo» che autorizza a parlare di dualismo e che a suo modo limita il primo principio, cioè la liberalità del Dio demiurgo, che in sé è ἄφθορος dei suoi beni.

Se si tratta, come affermiamo, in Plotino e in generale nei platonici, di un male di natura ontologica, dobbiamo dire che esso è tale all'interno di un sistema dualistico, se intendiamo il dualismo come dottrina dei due principi che fondano l'esistenza di ciò che esiste o appare esistere nel mondo.

Il male del platonismo è tale anche senza che si riscontri in esso l'esistenza di una sostanza cattiva o maligna, una sostanza a tutto tondo, una sostanza, per così dire, «in convesso». E ciò sia detto senza ignorare altre, forse più drastiche tematiche dualistiche di Platone, perpetuate o meno dai platonici e dagli gnostici: mi riferisco alla dottrina delle due anime, buona e cattiva, su cui tanto si tratterà il platonico Plutarco, o quella dei due movimenti alternativi del cosmo, teorizzati nel *Politico*, o quella delle accrezioni malefiche che si attaccano all'anima come le conchiglie marine al corpo di Proteo, reso da esse ormai irricognoscibile. Anche senza arrivare a tutto questo, dualistica è la visuale di Platone nel suo primo principio ispiratore, cioè la dialettica delle due o tre «cause» irriducibili: l'idea, che è esemplare, il demiurgo, che la trasferisce imperfetta nel mondo esemplato, e la χώρα, il ricettacolo materiale che ospita l'esemplato nel suo fecondo seno. Di conseguenza, dualistica è la posizione di Platone e dei platonici in quella che è la loro concezione di una linea verticale, variamente percorsa, in cui a ognuno dei diversi livelli si dà una diversa e scalata dignità o, corrispondentemente, difettività ontologica, che permette appunto di parlare di un più divino e un meno divino, di un più umano (l'anima, o meglio la sua parte immortale) e un meno umano (le parti mortali dell'anima e il corpo). Date queste premesse, noi potremo definire dualistica, e radicalmente, irriducibilmente dualistica, con la dialettica dell'esemplare ideale e del sensibile esemplato, o dell'Uno e del molteplice, buona parte dell'ontologia, dell'antropologia, della psicologia, della dottrina del corpo del filosofo ateniese e della tradizione da lui inaugurata.

19. *Enn.* IV, 8, 5.

20. V. sopra, n. 8.