Università degli Studi Roma Tre
Università degli Studi Roma Tor Vergata

Corso di Dottorato in Filosofia
CICLO XXXI

TESI DI DOTTORATO

SULLA NATURA LA CONTEMPLAZIONE E L'UNO
Retroterra filosofico e struttura argomentativa

TUTOR
Prof. Riccardo Chiaradonna

DOTTORANDO
Filippo Campana

COORDINATORE
Prof. Anselmo Aportone

Anno Accademico 2018-2019

INDICE

INDICE 1
L'IPOTESI DELLA GROSSSCHRIFT E LA STRUTTURA DEL TRATTATO 2
1.1 Il "nuovo scritto" di Plotino 2
1.2 La fortuna e il declino della proposta di Harder 5
1.3 La confutazione 8
1.4 Il dialogo con gli gnostici 13
1.5 Contesto e scopo del trattato 18
1.6 La struttura del trattato 22
1.7 Sinossi 26
LA RECEZIONE PLOTINIANA DEL MOTORE IMMOBILE 27
2.1 La via negationis della produzione naturale 27
2.2 Il rifiuto della produzione artigianale 28
2.3 Motore immobile in il Movimento degli Animali 36
2.4 Natura come δύναμις immobile 39
2.5 Il rifiuto dell'ilemorfismo 50
2.6 La Natura come λόγος produttivo 57
2.7 Ricomprensione del rapporto tra φύσις e τέχνη 62
CONTEMPLAZIONE DELLA NATURA E DELL'ANIMA DEL MONDO 64
3.1 Introduzione 64
3.2 Azione produzione e contemplazione 66
3.3 Dianoia e logismos 74
3.4 Anima del mondo e pensiero pratico 86
IL LINGUAGGIO NEL TRATTATO III 8 [30] 92
4.1 Introduzione 93
4.2 La prosopopea 95
4.3 La proposta di Rappe e l'obiezione scettica 101
4.4 Contro l'obiezione scettica e potenzialità del pensiero discorsivo 106
4.5 Confutazione e riformulazione dei limiti del pensiero discorsivo 113
4.6 Potenzialità del linguaggio dichiarativo 120
4.7 Potenzialità delle analogie 123
CONCLUSIONE 133
BIBLIOGRAFIA 137

L'IPOTESI DELLA GROSSSCHRIFT E LA STRUTTURA DEL TRATTATO

1.1 Il "nuovo scritto" di Plotino

La storia delle interpretazioni del trattato *Sulla Natura la Contemplazione e l'Uno* (III 8 [30]) è stata profondamente segnata da una celebre intuizione di Richard Harder, che in un articolo dal provocatorio titolo "*Eine neue Schrift Plotins*"[1] propose di rileggere il trattato come incipit di un grande scritto antignostico (Großschrift). L'opera comprenderebbe i trattati *Sul Bello intelligibile* (V 8 [31]), *Sul fatto che gli intelligibili non sono esterni all'Intelletto* (V 5 [32]) e *Contro gli Gnostici* (II 9 [33]) seguendo l'ordine cronologico porfiriano.

L'argomentazione di Harder si sviluppa evidenziando quattro prove fondamentali: i rimandi espliciti di Enneade V 5 [32] a Enneade III 8 [30]; l'artificialità delle cesure nei trattati V 8 [31], V 5 [32] e II 9 [33]; la logica unitaria dell'opera; la comunanza stilistica dei trattati. Per quanto riguarda il primo punto Harder evidenzia un'occorrenza del verbo εἴρηται[2] nel quarto capitolo del trattato V 5 [32] che introduce sotto forma di ricapitolazione la determinazione dell'Intelletto come realtà più prossima all'Uno e la necessità di ascendere verso il vero Uno, distinto dai particolari che ne partecipano. Tali conclusioni non possono venire attribuite ad altri che al discorso stesso di Plotino. Harder sottolinea che le tesi ricapitolate non appaiono affatto nei capitoli precedenti e neppure nel trattato *Sul Bello intelligibile*, bensì nei capitoli 9-11 del *Trattato sulla Natura la Contemplazione e l'Uno*[3]. La corrispondenza contenutistica tra i due passi è tale da

---

[1] R. HARDER, *Eine neue Schrift Plotins*, «*Hermes*» 71 (1936), pp.1-10; rist. in ID., *Kleine Schriften*, a cura di W. Marg, München, Beck, 1960, pp. 303-313

[2] EN V 5 [32] 4, 6; Le citazioni dalle Enneadi seguono l'*editio minor* e tengono conto dell'*editio maior* di Henry e Schwyzer cfr. P. HENRY-H.R. SCHWYZER, *Plotini Opera*, 3. vol., Oxonii,1964-1982 (EN); ID., *Plotini Opera*, 3 vol., Paris-Bruxelles, 1951-1973 (EN); le citazioni italiane sono riprese da PLOTINO, *Enneadi*, M. Casaglia, C. Guidelli, A. Linguiti, F. Moriani, 2 vol., Torino, U.T.E.T., 1997

[3] I riferimenti segnalati da Harder in V 5 sono i seguenti: «ὅτι μὲν οὖν δεῖ τὴν ἀναγωγὴν ποιήσασθαι εἰς ἓν καὶ ἀληθῶς ἕν» (EN V 5 [32] 4, 1-2); «ὁ μὲν νοητὸς κόσμος καὶ ὁ νοῦς μᾶλλον ἓν τῶν ἄλλων, καὶ οὐδὲν ἐγγυτέρω αὐτοῦ τοῦ ἑνός, οὐ μὴν τὸ καθαρῶς ἕν» (Ivi, 4-6); ricondotti ai seguenti passi di III 8 [30]: «διὸ

condurre Harder a decretarne l'appartenenza a un unico scritto, nonostante i due trattati non siano cronologicamente consecutivi.

Il secondo passo dell'argomentazione di Harder tenta di integrare i trattati *Sul Bello intelligibile* e *Contro gli Gnostici* all'interno della Großschrift analizzandone le ipotetiche cesure. La conclusione del trattato V 8 [31] gioca a tal fine un ruolo fondamentale in quanto Plotino, dopo aver affermato l'origine intellettuale della Bellezza, domanda se sia necessario seguire un'altra via: «ἢ κατ᾽ ἄλλην ὁδὸν πάλιν αὖ δεῖ ἐπελθεῖν ὧδε»[4]. Non è semplice giustificare come conclusione di un trattato la proposta di affrontare il tema a partire da una nuova angolazione, ancor più se la nuova strada da seguire (κατ᾽ ἄλλην ὁδὸν), costituisce una ripetizione (πάλιν) dell'indagine precedente. Il ruolo conclusivo della frase è messo ancor più in discussione dall'avverbio ὧδε che richiederebbe una continuazione immediata assente nel testo. Il giudizio di Harder in proposito è categorico: «Un testo che si conclude così non è ancora giunto a termine»[5]. Per questo il filologo tedesco propone di identificare la seconda via con la riflessione sulla Verità dell'Intelletto proposta nei primi tre capitoli del trattato V 5 [32], cui anche la frase citata apparterrebbe come introduzione. In questo senso i discorsi sulla Bellezza e sulla Verità costituirebbero una duplice riflessione volta al comune fine della trattazione del mondo intelligibile. A sua volta l'incipit del trattato V 8 [31] indicherebbe, secondo Harder, una continuità con le argomentazioni precedentemente sviluppate nel trattato *Sulla Natura, la Contemplazione e l'Uno*, prova di ciò sarebbero le espressioni congiunte «Ἐπειδή φαμεν»[6] e «πειραθῶμεν ἰδεῖν καὶ εἰπεῖν»[7]. In particolare, il legame sarebbe esplicitato dalla metafora dell'Intelletto come figlio presente nella conclusione di III 8 [30] «ὁ τοιοῦτον παῖδα γεννήσας νοῦς»[8] complementare a quella dell'Uno come padre nell'incipit di V 8 [31]: «τὸν τούτου πατέρα καὶ τὸν ἐπέκεινα νοῦ»[9]. In ultimo l'incipit del trattato *Contro gli Gnostici* sarebbe una nuova ricapitolazione delle argomentazioni

---

καὶ ἡ ἀναγωγὴ πανταχοῦ ἐφ᾽ἕν» (EN III 8 [30] 10, 20); «ἕως τις ἐπὶ τὸ ἁπλῶς ἓν ἔλθῃ» (Ivi, 22); «ἃ πλησίον μέν ἐστι τοῦ ἀνενδεοῦς» (Ivi, 11, 42); «τὸ οὖν ἓν δύο γέγονε καὶ τὰ δύο ἕν.» (Ivi, 5-6); «ὁ μὲν γὰρ νοῦς τοῦ ἀγαθοῦ, τὸ δ᾽ἀγαθόν οὐ δεῖται ἐκείνου» (Ivi, 15-16); «ἐν μὲν τῷ νῷ ἡ ἔφεσις […] ἐκεῖ δὲ οὔτε ἐφιέμενος» (Ivi, 23-24)

[4] EN V 8 [31] 13, 24

[5] R. HARDER, *op. cit.*, p. 307: «Eine Schrift, die so schließt, ist nicht zu Ende»

[6] EN V 8 [31] 1,1

[7] IVI, 4

[8] EN III 8 [30] 11, 38

[9] EN V 8 [31] 1, 4-5

precedenti introdotta da un'espressione analoga a quella del primo capitolo del trattato V 8 [31]: «Ἐπειδὴ τοίνυν ἐφάνη ἡμῖν»[10].

La struttura dell'opera proposta da Harder si apre con un vasto proemio che occupa i primi otto capitoli del trattato III 8 [30], seguita da una sezione preliminare in cui viene esposto il rapporto tra Intelletto e Uno nei restanti capitoli di III 8 [30]. La seconda sezione osserva il cosmo intelligibile a partire da due differenti angolazioni, la Bellezza e la Verità, estendendosi per l'intero trattato V 8 [31] e i primi tre capitoli di V 5 [32]. A partire dal quarto capitolo del trattato V 5 [32] fino al terzo capitolo di II 9 [33] si giunge alla terza e ultima sezione, volta a determinare l'Uno in maniera negativa. La Großschrift si concluderebbe con un'appendice polemica che comprenderebbe gli ultimi quindici capitoli di II 9 [33], la quale confuterebbe le principali tesi gnostiche in forza delle argomentazioni delle sezioni precedenti.

L'ultima mossa di Harder consiste nell'individuare una comunanza letteraria dei trattati, essi in effetti sembrano accomunati da uno stile orale, adatto a un'atmosfera di lezioni indirizzate a un'intima cerchia di colleghi. Porfirio si sarebbe dunque ritrovato di fronte a un unico rotolo contenente il discorso pronunciato da Plotino in quattro lezioni e avrebbe riprodotto le cesure in modo scorretto, in particolare separando la frase conclusiva del trattato V 8 [31] dalla sua grammaticale prosecuzione in V 5 [32], anziché porre la cesura alla conclusione del terzo capitolo di V 5 [32] prima della ricapitolazione.

L'articolo di Harder, data l'autorità della sua firma e la portata dell'innovazione, riscontrò tra gli interpreti una fortuna che vide la sua tesi pressoché unanimemente accetta almeno fino al termine degli anni Settanta[11]. Ciò condusse l'attenzione della critica a uno sguardo retrospettivo che a partire dalla polemica antignostica in II 9 [33] ha ricercato nei trattati precedenti di porre in luce progressivamente i presupposti argomentativi sottostanti la confutazione dello gnosticismo.

[10] EN II 9 [33] 1, 1

[11] Una singolare eccezione è rappresentata dallo studio di John N. Deck che sembra ignorare del tutto la questione della Großschrift cfr. J. N. DECK, *Nature, contemplation, and the One. A study in the Philosophy of Plotinus*, Toronto, Toronto University Press, 1967

1.2 La fortuna e il declino della proposta di Harder

L'ipotesi della Großschrift fu nel tempo accompagnata da un crescente interessamento per il pensiero gnostico e i suoi possibili confronti con le altre correnti del pensiero tardoantico[12] accentuato notevolmente dalla scoperta dei manoscritti di Nag Hammadi[13]. Interpreti di differenti nazionalità accettarono la sfida di Harder tentando una lettura unitaria dei quattro trattati anche con specifiche pubblicazioni di commentari alla Großschrift.

Nell'edizione tedesca delle Enneadi a cura di Beutler e Theiler[14] i quattro trattati vengono presentati come un ciclo unitario in grado di fornire un'ampia esposizione per ciascuna delle ipostasi, considerando la riflessione sull'Anima del mondo in II 9 [33] come il completamento di quella sull'Intelletto portata avanti in V 8 [31] fino ai primi capitoli di V 5 [32] e quella sull'Uno condotta nei restanti capitoli di V 5 [32]. Questa lettura circolare dei trattati (Großzyklus) appare tuttavia già a Theiler non del tutto naturale, data la mancanza di una struttura sistematica[15].

In Italia un'ulteriore illustre firma avvalorò la tesi quando Vincenzo Cilento propose la sua ricostruzione del trattato intitolata *Paideia Antignostica*[16]. Il testo fu redatto in contemporanea all'analogo studio tedesco di Dietrich Roloff, *Plotin. Die Großschrift*[17], alla vigilia del convegno internazionale di Roma in onore del XVII centenario della morte di Plotino[18]. Cilento ripropone in buona parte gli argomenti di Harder che non esita a dichiarare stati di fatto letterari, cui aggiunge in particolare un riferimento stilistico: il trattato V 8 [31] e i primi tre capitoli di V 5 [32], che costituiscono la seconda parte della Großschrift, sono collocati tra due citazioni omeriche che ne evidenziano l'unitarietà: la conclusione del trattato III 8 [30] cita lo stupore (θάμβος) dell'osservatore descritto nel

---

[12] Per una bibliografia dettagliata degli studi rimando a M. TARDIEU, *Répertoire Chronologique* in L. BRISSON, J.-L. CHERLONNEIX, M. O. GOULET-CAZÉ, R. GOULET, M. D. GRMEK, J. M. FLAMAND, S. MATTON, D. O'BRIEN, J. PÉPIN, H. D. SAFFREY, A. PH. SEFONDS, P. TARDIEU, *Porphyre. La vie de Plotin, II, études d'introduction, texte grec et traduction francaise, note complémentaires, bibliographie*, Vrin, Paris 1992, p.547-563

[13] J. M. ROBINSON, *The Nag Hammadi Library in Englisch*, 1996

[14] R. BEUTLER E W. THEILER, *Plotins Schriften*, 6 voll., 12 tomi, Meiner, Hamburg, 1956-71

[15] IVI, III b, p. 414: «Teile des Zyklus sind nicht Glieder eines systematischen Baues»

[16] V. CILENTO, *Paideia Antignostica. Ricostruzione d'un unico scritto da Enneadi III 8, V 8, V 5, II 9*, Firenze, 1971

[17] D. ROLOFF, *Plotin: Die Großschrift III 8-V 8-V 5-II 9*, Berlino 1971

[18] A.A.V.V., *Plotino e il neoplatonismo in Oriente e Occidente*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1974

terzo libro dell'Iliade[19], mentre il terzo capitolo di V 5 [32] si riferisce a Zeus come padre degli dei riecheggiandone il primo libro[20]. La fiducia di Cilento nell'unitarietà del trattato è tale da condurlo a paragonare la conclusione del trattato V 8 [31] alla frase di passaggio tra i trattati IV 3 [27] e IV 4 [28] la cui unitarietà risulta indiscutibile. Tuttavia, l'onestà intellettuale dell'interprete lo conduce a segnalare un possibile punto problematico: il doppio titolo del trattato *Contro gli Gnostici*, segnalato da Porfirio nella biografia del maestro, porterebbe a pensare che lo scritto sia stato separato dai trattati precedenti già nell'edizione preenneadica degli scritti di Plotino. In conclusione, l'intento di Cilento sembrerebbe quello di segnare l'autonomia del pensiero di Plotino contro la lettura di W. R. Inge che lo avvicinerebbe eccessivamente al pensiero cristiano o quella di Hans Jonas che lo assimilerebbe al pensiero gnostico. Al contrario la lettura di Cilento mette in luce «l'urto tra due mondi»[21], lo scontro tra grecità e oriente che vede in Plotino, anche nei suoi esiti più mistici, un forte sostenitore della dialettica ellenica contro l'irrazionalismo orientale.

In ambito tedesco l'ipotesi della Großschrift ebbe in questi anni uno sviluppo notevole nella polemica che contrappose l'interpretazione di Dietrich Roloff[22] a quella di Christoph Elsas[23]. Entrambi gli studiosi condivisero le proposte di Harder e a partire da esse tentano una ricostruzione unitaria dei trattati. Tuttavia, il commento di Roloff porterà alla luce la necessaria contestualizzazione delle argomentazioni plotiniane all'interno del confronto tra aristotelismo e stoicismo, mentre Elsas tenterà di ricondurle al dialogo con lo gnosticismo. Un nodo fondamentale di questa polemica è l'interpretazione del ruolo svolto dalla Natura nei primi capitoli del trattato III 8 [30]. Secondo l'interpretazione di Roloff la teoria plotiniana della Natura pone i presupposti della successiva trattazione dell'Uno, recuperando in un nuovo contesto la teoria aristotelica del motore immobile e proponendo in alternativa all'ilemorfismo una teoria del λόγος dagli evidenti echi stoici. All'opposto Elsas vede in questi capitoli una confutazione dello gnosticismo, volta in particolare a contrastare una concezione artigianale della creazione e a proporre una teoria dell'anima alternativa a quella degli gnostici e di Numenio. In conclusione, tale disputa

[19] OMERO, *Iliade* III, 342
[20] IVI, I, A 554
[21] V. CILENTO, *op.cit.* p..17
[22] D. ROLOFF, *op. cit.*
[23]C. ELSAS, *Neuplatonische und gnostische Weltablehnung in der Schule Plotins*, Berlin- New York, De Gruyter, 1975

porterà a sua insaputa in luce un'obiezione fondamentale cui la tesi di Harder risulta suscettibile e che specialmente nel trattato III 8 [30] appare evidente: non vi è ragione affinché un trattato estremamente denso di riferimenti terminologici e tematici certi alla filosofia peripatetica e stoica debba essere ristretto a un confronto con la Gnosi i cui riferimenti nel trattato sono solo probabili.

Un ultimo tentativo di ricostruzione della Großschrift si ebbe in Spagna grazie allo studio di F. García Bazán intitolato *Plotino y los textos gnósticos de Nag-Hammadi*[24], l'opera propone una volta ancora una ricostruzione contenutistica volta a evidenziare i presupposti delle argomentazioni del trattato II 9 [33] negli scritti precedenti.

Nello stesso anno l'ipotesi di Harder fu fortemente messa in discussione da un articolo di A. M. Wolters «Notes on the structure of Enneads II, 9»[25] che segnerà di fatto la fine delle edizioni della Großschrift. La confutazione proposta da Wolters segue due strade parallele, in primis negando che gli assunti di Harder siano di per sé probanti, in secondo luogo mostrando la completezza strutturale del trattato II 9 [33]. L'interprete contesta a Harder di aver trascurato altre occorrenze del termine εἴρηται, dove Plotino riferisce argomentazioni discusse in trattati precedenti senza implicarne affatto l'unità[26]. La conclusione di V 8 [31] rappresenta per Wolters una frase di passaggio, quindi ricondurla all'incipit di V 5 [32] non risolverebbe affatto la questione che invece appare comprensibile alla luce della consecutività cronologica dei due trattati. Le ulteriori obiezioni di Wolters sono basate sulla struttura della ipotetica Großschrift che dividerebbe sproporzionatamente il trattato III 8 [30] in un ampio proemio e in una breve prima sezione argomentativa ignorando l'unità strutturale e stilistica di un trattato che come affermò John Deck: «Spicca per la sua rifinita esecuzione letteraria»[27]. Analogamente Wolters rifiuta la riduzione di gran parte del trattato II 9 [33] a una mera appendice che, se fosse veramente distinta dai capitoli precedenti, non avrebbe più ragione di essere inclusa neppure nella Großschrift. Infine, l'interprete sottolinea come

[24]F. G. BAZÁN, *Plotino y los textos gnósticos de Nag-Hammadi*, «Oriente-Occidente», 2 (1981), pp.185-203

[25] A. M. WOLTERS, *Notes on the structure of Enneads II 9*, in H. Van der Goot (a cura di), *Life is religion: Essay in honour of H. Evan Runner*, St. Catharines, Ontario, Paideia, 1981, p.83-94

[26] Wolters segnala in proposito le occorrenze di εἴρηται in II 1 [40] 4, 26; II 5 [5] 3, 36; II 3 [52] 1, 3; II 3 [52] 8, 16

[27] J. N. DECK, *op. cit.*, p. 3: «stands out for its finished literary execution»

Porfirio nella Vita di Plotino abbia esplicitamente identificato il trattato contro gli gnostici con II 9 [33][28] raccontandone anche la genesi.

Dopo aver puntualmente risposto alle argomentazioni di Harder, Wolters propone uno scacco finale alla teoria della Großschrift mostrando la completezza strutturale del trattato II 9 [33]. Secondo le informazioni riportateci da Porfirio il trattato doveva rappresentare un modello di confutazione al quale i suoi allievi potevano ispirarsi. Ciò viene garantito dalla ricostruzione proposta da Wolters, il quale individua nei primi nove capitoli una confutazione dello gnosticismo che alterna pars destruens a pars construens in un percorso completo che affronta progressivamente argomenti ontologici, cosmologici, psicologici e infine teologici. Successivamente le obiezioni di Plotino si rivolgono alla concezione gnostica di magia e mitologia per concludersi con un'appendice che rimprovera allo gnosticismo il rifiuto delle leggi etiche, della provvidenza e il disprezzo del mondo.

Wolters mostra i vantaggi di una lettura del trattato come opera a sé stante, in grado di offrire un modello di confutazione filosofica dello gnosticismo disponibile ai suoi allievi per ulteriori sviluppi.

Alle argomentazioni di Wolters si oppose C. Guerra che in «Porfirio editore di Plotino e la "paideia antignostica"»[29] dichiarò impossibile risolvere la questione per via filologica, indicando come unico percorso possibile d'indagine l'esame dell'unità strutturale dei trattati, cui lo studioso contribuisce evidenziando la Ring-Komposition che introduce in III 8 [30] il tema della θεωρία per poi riprenderlo a conclusione del trattato II 9 [33]. Trai commenti più recenti Paul Kalligas[30] ha sostenuto l'ipotesi della Großschrift senza tuttavia introdurre novità significative alla questione.

1.3 La confutazione

La quantità degli studi riguardanti la Großschrift e le illustri firme che vi presero parte possono rischiare di mettere in ombra le iniziali intuizioni di Harder, è dunque oggi

[28] PORFIRIO, *Vita di Plotino*, cap. 16
[29] C. GUERRA, *Porfirio editore di Plotino e la paideia antignostica*, «Patavium», 8 (2000) 15, p.111-137
[30] P. KALLIGAS, *Plotinus' Third Ennead: a Commentary*, volume 1, traduzione inglese a cura di E. K. Fowden e N. Pilavachi, Princenton and Oxford, Princeton University Press, 2014

necessario ripartire da esse e valutare se vi siano elementi effettivamente probanti o meno seguendo in particolare le intuizioni di Wolters.

L'occorrenza di εἴρηται nel quarto capitolo del trattato V 5 [31], introduce da un lato la distinzione tra l'Uno e ciò che vi partecipa, dall'altro una caratterizzazione dell'Intelletto come ciò che vi è di più unitario e più vicino all'Uno. Contenutisticamente non si può negare che l'attestazione più prossima di queste tesi si riscontri nel trattato III 8 [30]. È probabile che Harder abbia letto questo passo in modo analogo all'occorrenza di εἴρηται in VI 2 [43], 1, 2 dove Porfirio sembra aver sfruttato la ricapitolazione di Plotino per segnare la cesura con la precedente parte del trattato *Sui generi dell'essere*. Tuttavia, ciò lungi dal dimostrare che ogni altra occorrenza con funzione di ricapitolazione debba segnare un'unità con il trattato precedente come si evince dall'analisi di passi simili.

La forma verbale εἴρηται viene impiegata nelle Enneadi in modalità differenti: talvolta in riferimento alle posizioni di filosofi precedenti, specialmente Platone[31], talaltra in riferimento generico alle Enneadi se accompagnato da πολλάκις[32], mentre nella maggior parte delle occorrenze il riferimento appare specifico ed esplicitato da un ὅτι o ὡς, in tali casi si può riferire a quanto detto all'interno dello stesso trattato[33] oppure a trattati differenti[34]. La prassi plotiniana di introdurre con εἴρηται un riferimento ai progressi raggiunti in trattati precedenti è largamente testimoniata nelle Enneadi e appare evidente in II 3 [52], 1, 3, dove l'incipit stesso del trattato rimanda a conclusioni antecedenti, la cui estraneità al testo è sottolineata dall'espressione ἐν ἄλλοις.

Il secondo problema sollevato dall'interpretazione di Harder è quello riguardante le cesure dei trattati. La conclusione del trattato V 8 [31] è tanto anomala da condurre Richard Dufour nel suo commento pubblicato nel duemilasei a sostenere ancora che i trattati V 8 [31] e V 5 [32] formino «un solo e unico trattato»[35]. Tuttavia, l'ipotesi di

---

[31] Cfr. EN III 7 [45] 6, 4; VI 2 [43] 1, 14;
[32] Cfr. EN I 4 [46] 3, 37
[33] EN IV 3 [27]8, 11; IV 2 [4] 1, 2
[34] EN II 1 [40] 4, 26 (cfr. II 9 [33] 3-4); II 1 [40] 8, 28 (cfr. II 9 [33] 2, 2-3; 3, 11-15); II 3 [52] 1, 3 (cfr. I 8 [51] 12, 5-7); II 3 [52] 8, 16 (cfr. I 8 [51] 12, 5-7); II 5 [5] 3, 36 (cfr.VI 5 [23] 12, 1); IV 3 [27] 25, 8 (cfr. III 6 [26] 2, 42 sg.); A.M. Wolter aveva già segnalato le occorrenze II 1[40] 4, 26; II 5[5] 3, 36; II 3[52] 1, 3; II 3[52] 8, 16
[35] PLOTIN, *Traités 30-37. 30.* Introduzione, traduzione e note a cura di L. Brisson, R. Dufour, J. Laurent et J.-F. Pradeau, sotto la direzione di L. Brisson et J. F. Pradeau, Paris, Éditions Flammarion, (coll. « GF Flammarion », 1228), 2006, p. 406: «Nous estimons donc que les traités 30 et 33 sont des traités autonomes, alors que les traités 31 et 32 forment un seul et unique traité»

Harder di considerare l'ultima frase di V 8 [31] come incipit della terza sezione della Großschrift appare insufficiente a risolvere la difficoltà, come evidenziato da A. M. Wolters. Si tratta in effetti di una frase di passaggio, legata agli argomenti precedenti quanto ai successivi. Sembra quindi ragionevole seguire la proposta di Wolters di considerare la continuità dei trattati alla luce della loro successione cronologica senza implicarne l'unità. Analoga questione si pone a riguardo della conclusione di V 5 [32] dove l'ultima parola del trattato è γάρ: «Κρεῖττον γὰρ τὸ ποιοῦν τοῦ ποιουμένου· τελειότερον γάρ.»[36]. La possibilità che la particella γάρ sia usata a conclusione di un trattato è stata oggetto della riflessione di Van der Horst[37], che ne sostenne la plausibilità accostando il presente passo alla conclusione del vangelo di Marco. La riflessione di Horst si basa su una costatazione piuttosto semplice: «se una frase o un paragrafo può concludersi con γάρ, anche un libro può farlo»[38]. A ciò si aggiunga che Plotino non è affatto estraneo all'utilizzo di γάρ a conclusione di frase, in proposito basti prendere a testimonianza una frase del terzo capitolo di III 8 [30]: «Ἔστι δὲ θεωρία καὶ θεώρημα, λόγος γάρ.»[39]. Infine, l'espressione τελειότερον γάρ risulta speculare a Κρεῖττον γὰρ, quindi il γάρ viene impiegato in una ripetizione il cui intento è rafforzativo e conclusivo, non esplicativo.

In parallelo alle conclusioni dei trattati si pone un dilemma riguardo gli incipit di V 8 [31] e II 9 [33]. Non vi sono dubbi sul ruolo proemiale del paradosso della contemplaione universale esposto in apertura del trattato III 8 [30] e analogamente il trattato V 5 [32] prende l'avvio da una domanda esplicita, secondo un topos diffuso nelle Enneadi. Tuttavia lo stesso non sembrerebbe verificarsi per i trattati V 8 [31] e II 9 [33], i quali fin dai primi termini rimandano ad argomentazioni precedenti: «Ἐπειδή φαμεν»[40] «᾽Επειδὴ τοίνυν ἐφάνη»[41]. Anche in questo frangente l'indizio non risulta di per sè probante, in quanto un'occorrenza dell'avverbio ᾽Επειδὴ apre anche il trattato *Sulle virtù* I 2 [19] senza implicarne affatto una continuità diretta con il trattato precedente. A ciò si potrebbe obiettare che nei trattati V 8 [31] e II 9 [33] l'avverbio è esplicitamente legato alle

[36] EN V 5 [32] 13, 37-38
[37] P. W. VAN DER HORST, *Can a Book End with ΓΑΡ? A Note on Mark xvi. 8*, «Journal of Theological Studies» 23 (1972), pp. 121–24
[38]IVI, p. 124: « if a sentence or paragraph can end with γάρ, a book can too»
[39] EN III 8 [30] 3, 18-19
[40] EN V 8 [31] 1, 1
[41] EN II 9 [33] 1,1

discussioni precedenti, mentre in I 2 [19] sembrerebbe solo introdurre i presupposti dell'argomentazione successiva. Ciononostante la consuetudine di iniziare i trattati da presupposti già dimostrati o comunemente accettati a partire dai quali sollevare ultriori domande non è affatto assente nelle Enneadi, dunque gli incipit di V 8 [31] e II 9 [33] sono riconducibili a un canone stilistico che non implica necessariamente l'unità con i trattati precedenti. Un analogo ragionamento può essere addotto a riguardo dell'intuizione di Cilento sul passaggio dal trattato III 8 [30] a V 8 [31] poiché i possibili riferimenti omerici e e l'analogia del padre e del figlio come generazione dell'Intelletto dall'Uno non evidenziano altro che una continuità stilistica facilmente giustificabile dalla consecutività cronologica dei trattati, in quanto l'utilizzo che Plotino fa dei riferimenti omerici altrove ha ruolo spesso esemplificativo rispetto ai contenuti delle sue argomentazioni e non implica necessariamente una cesura o un passaggio a una nuova sezione del testo. Sull'analogia del padre e del figlio basti considerare la consuetudine del filosofo al suo utilizzo per comprendere che l'occorrenza non implica affatto un riferimento diretto alle precedenti ricorrenze dell'analogia.

Il terzo passaggio dell'argomentazione di Harder è anche il suo tallone d'Achille in quanto la struttura dell'ipotetica Großschrift è sproporzionata ed eccessivamente eterogenea come Wolters ha ben messo in luce[42]. Ciò risulta in primo luogo dal proemio che comprenderebbe i primi otto capitoli di III 8 [30]. Un proemio che occupi più del doppio dell'estensione della prima sezione dell'argomentazione appare evidentemente sproporzionato, a ciò si aggiunga che contenutisticamente, anziché sollevare le questioni che successivamente saranno sviluppare, questi capitoli propongono una visione filosofica del tutto innovativa in continuo dialogo specialmente con tesi aristoteliche. Ancor più anomala appare la prima sezione del testo, che occuperebbe dal nono all'undicesimo capitolo. Non sembra giustificabile una sezione di soli tre capitoli in confronto all'estensione della seconda e terza sezione, rispettivamente di sedici e tredici capitoli e contenutisticamente sembrerebbe improprio ridurre la complessità delle considerazioni riguardanti l'Intelletto e l'Uno a una «bozza di presentazione»[43]. Conseguenzialmente non appare ragionevole leggere una continuità tra la prima sezione e le successive in quanto sarebbe necessario giustificare un ritorno nello stesso scritto alla

[42] A. M. WOLTERS, *op. cit.*
[43] R. HARDER, p. 309: «schizzirte Darlegung»

trattazione dell'Intelletto e dell'Uno dopo le conclusioni già esposte nella prima. Infine ridurre quindici capitoli del trattato II 9 [33] a una semplice appendice risulterebbe non solo una mancanza di equilibrio nel testo, ma causerebbe anche una deviazione dalla struttura interna del trattato. La sua funzione di modello di confutazione verrebbe di fatto a perdersi riducendone quindici capitoli a una mera appendice.

L'ultima considerazione di Harder riguarda lo stile "parlato" comune ai quattro trattati, affermazione piuttosto condivisibile sia per l'incipit paradossale del trattato III 8 [30], sia per la presenza di diverse ricapitolazioni e discussioni di obiezioni possibili. È necessario tuttavia segnalare che, a partire dalle informazioni che ci fornisce Porfirio, Plotino intervallava spesso la scrittura dei trattati a discussioni con i suoi discepoli e non era propenso alla rilettura e correzione formale dei suoi scritti, dunque non vi è nulla di sorprendente nel fatto che molti trattati delle Enneadi siano caratterizzati da uno stile orale, senza che ciò ne implichi affatto l'unità. Inoltre dal punto di vista stilistico è necessario segnalare la specificità del trattato II 9 [33] che, a differenza dei precedenti, assume uno spiccato accento polemico tale da poter essere definito un unicum del corpus enneadico. I riferimenti polemici dei trattati precedenti, di cui la critica a coloro che disprezzano il mondo sensibile in V 8 [31], 8[44] sembra l'esempio più palese, appaiono solo in modo sporadico, dunque stilisticamente e contenutisticamente differnete dalla critica sistematica allo gnosticismo esposta in II 9 [33]. In proposito risulta interessante la proposta di Jean-Marc Narbonne[45] di leggere il trattato alla luce di un altro unicum stilistico nelle Enneadi: *Sulla discesa dell'anima nei corpi* (IV 8 [6]). Nel trattato Plotino prende parola in prima persona e presenta esplicitamente la necessità di contrapporsi all'opinione di altri: «παρὰ δόξαν τῶν ἄλλων»[46]. Tale parallelo, seppur nella distanza cronologica e contenutitstica dei due trattati, mostra che II 9 [33] può essere compreso più fruttuosamente accostadolo ad altre occorrenze polemiche, anzichè ai trattati cronologicamente precedenti. L'affermazione dell'affinità stilistica svolge nell'argomentazione di Harder un ruolo ausiliario rispetto alle tesi precedenti, per cui al cadere dell'ipotesi della Großschrift dal punto di vista dell'unità tematica e strutturale come dell'artificialità delle cesure, ne consegue la possibilità di giustificare le affinità stilistiche in base alla pura contiguità cronologica dei trattati.

---

[44] EN V 8 [31] 8
[45] J.-M. NARBONNE, *Plotinus in dialogue with the Gnostics*, Leiden, Brill, 2011 p. 75-77
[46] EN IV 8 [6] 8, 1

Infine lo studio di M. Tardieu[47] ha posto l'ultima parola sull'immagine delle "forbici di Porfirio" che avrebbero sezionato il rotolo di pergamena della Großschrift. Nella *Vita di Plotino* il trattato antignostico viene descritto come un βιβλίον, stesso vocabolo utilizzato per indicare i quaranta libri scritti da Amelio contro Zoroastro, che portarono a compimento l'intento di Plotino. Tardieu sotiene che si tratterebbe di uno dei primi esempi di libri filosofici impaginati, modello diffuso fino a quel momento solo trai libri religiosi in particolare gnostici o cristiani, allo scopo di proporre una sorta di "libro sacro" della filosofia pagana. Questo òlibro testimonia la presenza di un testo autonomo, precedente all'edizione porfiriana delle Enneadi, dallo stesso titolo che Porfirio assegna al trattato II 9 [33], sembra dunque ancora più improbabile pensare che questo libro possa essere stato sezionato in quattro trattati, di cui solo l'ultima appendice avrebbe mantenuto il nome. A ciò si aggiunga che ridurre a un singolo trattato ciò che per Harder costituirebbe una grande opera antignostica, sarebbe stato del tutto contrario all'interesse di Porfirio, il quale dovendosi confrontare ancor più del maestro con il pensiero gnostico e cristiano, avrebbe senza dubbio fatto tesoro di questo scritto.

1.4 Il dialogo con gli gnostici

La caduta dell'ipotesi della Großschrift pone agli interpreti due compiti fondamentali: la riformulazione del rapporto tra Plotino e lo gnosticismo e la ricompresnsione dei singoli trattati nella loro autonomia.

Alla prima questione ha tentato di rispondere Jean-Marc Narbonne nel suo testo *Plotinus in Dialogues with the Gnostics*[48] che si pone sulla scia di una ricomprensione complessiva del rapporto e delle possibili influenze tra gnosticismo e neoplatonismo suggerita da John D. Turner e Kevin Corrigan in *Plato's Parmenides and its Heritage*[49].

La proposta di Narbonne consiste, come evidente fin dal titolo, nella presentazione di un continuo dialogo tra Plotino e lo gnosticismo non riducibile a un solo trattato. Tale dialogo implicherebbe un'evoluzione dottrinale in alcune delle intuizioni più originali

[47] P. TARDIEU, *op. cit.*
[48] J. M. NARBONNE, *op.cit.*
[49] J. D. TURNER AND K. CORRIGAN, *Plato's Parmenides and its Heritage,* vol.1-2, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2010

delle Enneadi, in particolare a riguardo della materia, dell'anima non discesa, della libertà dell'Uno e della causalità.

In primo luogo, Plotino verrebbe a confrontasi con la tesi gnostica della malignità intrinseca della materia e dell'anima che l'ha prodotta. Il che lo condurrebbe a dover scegliere tra due ipotesi in apparenza autoescludentesi: affermare la malignità intrinseca della materia o la sua derivazione da principi superiori. La risposta plotiniana, per come ricostruita da Narbonne, implicherebbe una duplice derivazione della materia fisica dalla materia intellettuale e della forma fisica da quella intellettuale. Entrambe in questo modo avrebbero principio nel Bene, ma la loro differente derivazione eviterebbe di postulare un principio maligno. Questa posizione si svilupperebbe in particolare in conseguenza della polemica antignostica del trattato II 9 [33], dopo la quale Plotino sottolinerà con più forza l'estraneità dell'anima al male e alla produzione della materia.

Per quanto riguarda l'anima non discesa Narbonne evidenzia l'origine gnostica del termine ὁμούσιος, originariamente indicante la consustanzialità al divino degli spirituali, che Plotino riprenderebbe in funzione antignostica affermando la consustanzialità all'Intelletto della parte superiore di ogni anima, dunque rigettando la distinzione tra uomini spirituali, razionali e materiali. Tale confronto prenderebbe avvio dal sesto trattato IV 8 [6], dove l'utilizzo della prima persona singolare riecheggerebbe il linguaggio evocativo dei testi gnostici. Secondo questa lettura anche la celebre contrappostizione all'opinione degli altri: « Καὶ εἰ χρὴ παρὰ δόξαν τῶν ἄλλων τολμῆσαι »[50] implicherebbe un riferimento antignostico.

Narbonne giunge ad attribuire persino la descrizione dell'Uno come *causa sui* al dialogo con lo gnosticismo. A prova di ciò vi sarebbe l'obiezione proposta nel settimo capitolo del trattato *Sulla volontarietà e la volontà dell'Uno* (VI 8 [39]), descritta come arrogante e proveniente da un interlocutore esterno alla scuola: «Εἰ μή τις τολμηρὸς λόγος ἑτέρωθεν σταλεὶς λέγοι»[51]. Il τολμηρὸς λόγος negerebbe all'Uno la liberta e l'autodeterminazione, facendone un puro strumento della necessità. La proposta consiste ancora una volta nell'identificazione dell'avversario con un pensatore gnostico, il quale

[50] EN IV 8 [6] 8, 1
[51] EN VI 8 [39] 7, 11-12, «A meno che un temerario discorso contrapposto non affermi» trad. a cura di V. Cilento

rivolgerebbe contro il Principio Primo plotiniano la stessa accusa di abitrarietà mossa dal Filosofo al sistema gnostico in II 9 [33][52].

Di particolare rilevanza appare la lettura della produzione contemplatrice della Natura nel trattato III 8 [30] che l'inerprete non esita a intitolare «un nuovo tipo di causalità»[53]. La derivazione di πρᾶξις e ποίησις dalla θεωρία, considerata da illustri plotinisti come una delle innovazioni più originali del pensiero enneadico, sarebbe per Narbonne un'aggiunta superflua[54] rispetto alle dottrine già sviluppate dell'emanazione e della doppia attività, a meno che non la si consideri in rapporto antitetico alla creazione gnostica. Il piano sul quale si verrebbe a insediare questa teoria è quello dell'intepretazione del *Timeo* platonico e in particolare dell'affermazione del λογισμός demiurgico[55]. Porre un ragionamento discorsivo alla base della produzione del cosmo rischierebbe di inserire un elemento di contingenza e arbitrarietà a fondamento del mondo sensibile, ovvero ciò che sarà rimproverato allo gnosticismo nel trattato II 9 [33]. Plotino appare del tutto consapevole di questo rischio, tanto da giungere a un'apparente contraddizione dell'affermazione platonica :«ἐξ ἀνάγκης ὄντος αὐτοῦ καὶ οὐκ ἐκ λογισμοῦ γενομένου»[56]. La mossa interpretativa sarà quindi la distinzione tra due possibili concezioni del λογισμός: come ragionamento arbitrario o come eterna espressione dell'ordine intellettuale. Quest'ultima permetterà a Plotino, da un lato, di mantenere l'autorità del testo platonico e dall'altro di rifiutare l'arbitrarietà della creazione gnostica[57]. La necessità di sviluppare coerentemente questa presa di posizione condurrebbe il Filosofo a elaborare la teoria della contemplazione produttiva universale in III 8 [30], una dottrina in grado di mantenere la necessità razionale della produzione naturale grazie a un paradosso che Bréhier definì: «uno dei paradossi più violenti che la filosofia abbia mai prodotto»[58].

---

[52] EN II 9 [33] 15 accusa gli gnostici di rifiutare la provvidenza
[53] J. M. NARBONNE, *op. cit.*, p.117-127
[54] IVI p.122: «We should like to demonstrate that the theory of contemplation is, so to speak, a *superfluous* addition with respect to the already well elaborated Plotinian doctrine of emanation, which allows Plotinus to integrate more harmoniously the Platonic demiurgy.»
[55] PLATONE, *Timeo* 34a8; 30b1; 30b4
[56] EN III 2 [47] 3,3-4 «Perché esiste di necessità e non è il frutto di un piano razionale» trad. a cura di V. CILENTO
[57] Come esempio di cosmogonia gnostica Cfr. *Zostrianos* VIII.9.27-10.20
[58] É. BREHIER, *Plotin. Enneades, vol. III*, Paris, Belles Lettres, 1925, p. 150: «un des paradoxes les plus violents qu'ait jamais produit la philosophie»

Le proposte di Narbonne appaiono senza dubbio innovative e accattivanti, esse permettono di prendere sul serio l'affermazione di Porfirio nel sedicesimo capitolo della *Vita di Plotino* secondo la quale Plotino confutò spesso gli gnostici nelle sue lezioni e d'altronde è probabile che già negli anni della sua formazione alessandrina il Filosofo abbia potuto confrontarsi con il pensiero gnostico. Tuttavia tale indagine è costretta da alcuni limiti intrinsechi, innanzitutto la mancanza di riferimenti espliciti di Plotino allo gnosticismo al di fuori del trattato II 9 [33], il che non permette di procedere che per analogia. In secondo luogo, vi è il limite di un riferimento puramente negativo, il quale per definizione non può giungere a porre i presupposti dottrinali plotiniani che sarebbero piuttosto da individuare a partire dall'esegesi di testi specialmente platonici e aristotelici e dalle esigenze intrinseche al sistema filosofico plotiniano. La stessa proposta di un'evoluzione nel pensiero delle Enneadi viene nei fatti a ridursi a differenze espositive, probabilmente segnate dalla necessità di evidenziare le distinzioni con il pensiero gnostico, laddove il contenuto dottrinale risulta invariato.

Come ha ben notato Peter Adamson[59] l'ipotesi di Narbonne ha un carattere fortemente provocatorio per gli studi su Plotino in quanto, sebbene supportato da un'ampia analisi di testi gnostici e plotiniani, presuppone il ruolo decisivo del pensiero gnostico in alcune delle scelte fondamentali di Plotino. Narbonne è certamente consapevole delle radici platoniche e aristoteliche delle questioni sollevate nei suoi studi, ma la sua opera lancia agli interpreti la sfida di comprendere come un filosofo platonico ben consapevole del pensiero di Aristotele e dei suoi successori peripatetici sia in grado di formulare, dall'interno del suo sistema filosofico, una dottrina capace di rispondere alle provocazioni del pensiero gnostico.

La sfida di Narbonne è stata accolta da Riccardo Chiaradonna che nel suo contributo alla raccolta *Causation and Creation in Late Antiquity*[60] ha ricollocato il rifiuto del λογισμός demiurgico nell'ambito dei dibattiti filosofici del II secolo e della concezione plotiniana della causalità. Chiaradonna mostra in primo luogo che Plotino non necessita della duplice interpretazione del λογισμός proposta da Narbonne in quanto la reinterpretazione libera dei dialoghi platonici appare una consuetudine consolidata nelle

[59] P. ADAMSON, *Book notes: Neoplatonism*, «Phronesis» *57*, 2012, p. 1-20

[60] R. CHIARADONNA, *Plotinus' account of demiurgic causation and its philosophical background* in A. Marmodoro e Brian D. Prince, *Causation and Creation in Late Antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015

Enneadi[61]. Successivamente l'interprete ricostruisce la genesi della questione a partire dalla polemica epicurea contro la demiurgia attestata da Diogene di Enoanda[62]. La risposta platonica alla questione viene incarnata da Attico, che tramite una ferma difesa del λογισμός demiurgico accuserà i Peripatetici di cadere nello stesso rifiuto della provvidenza degli Epicurei, in quanto solo un Dio preveggente e dotato di ragionamento sarebbe in grado di garantire la provvidenza. Fondamentale appare il contributo al dibattito apportato da Alessandro di Afrodisia, il quale rifiuta l'implicazione necessaria tra λογισμός demiurgico e provvidenza fornendo un nuovo medello di produzione naturale. La Natura concepita come ἄλογος δύναμις in contrapposizione alla τέχνη come δύναμις λογική[63] permette di garantire un'azione provvidenziale sul mondo che non implichi un ragionamento discorsivo. Plotino si inserisce nel dibattito prendendo le distanze, da un lato, dalla concezione antropomorfica della produzione naturale diffusa nel Medioplatonismo, dall'altro, dal rifiuto peripatetico delle cause paradigmatiche negando il ragionamento alla base della produzione naturale e allo stesso tempo mostrando l'insufficienza del modello ilemorfico nella spiegazione del mondo fisico. Chiaradonna evidenzia che Plotino, a partire dalla distinzione aristotelica tra ὅτι e διὰ τί o διότι[64], afferma che l'identità tra l'oggetto e la propria essenza non può avere luogo nel mondo sensibile in quanto spazialmente esteso. Solo l'oggetto intelligibile può coincidere con la propria essenza e quindi essere causa del suo essere. Grazie all'affermazione dell'Intelletto come causa Plotino può ricondurre a esso i principi esplicativi del mondo sensibile fornendo un'alternativa platonica all'ilemorfismo ed eliminando il λογισμός dalla produzione naturale. In conclusione, Chiaradonna evidenzia come lo scontro tra Plotino e lo gnosticismo sia realmente comprensibile solo a partire dagli strumenti già presenti nel suo sistema metafisico, frutto di una risposta originale a dibattiti filosofici antecedenti.

La presente indagine dovrà in modo specifico farsi carico della sfida lanciata da Narbonne a riguardo della causalità plotiniana in III 8 [30], considerando se la dottrina

---

[61] Chiaradonna propone come esempio la celebre connessione tra geometria e dialettica come scienze relative all'intelligibile in *Repubblica* VI 509d in aperta contraddizione con la riduzione della geometria allo studio dei corpi sensibili in EN IV 3 [27] 2, 24-9

[62] M. F. SMITH e J. HAMMERSTAED, *Diogene of Oinoanda: The Discoveries of 2008 (NF 142-167)* in «Epigraphica Anatolica» 41 (2008), pp.1-37

[63] ALESSANDRO DI AFRODISIA, *Commentario alla Metafisica di Aristotele*, 104.3 HAYDUCK; SIMPLICIO, *Commentario alla Fisica di Aristotele*, 311.1 DIELS,

[64] EN VI 7 [38] 2, 12; ARISTOTELE, *Analitici Secondi* II 2, 90a15; *Metafisica* VIII, 4, 1044b14

della θεωρία possa realmente essere ridotta a un'aggiunta supreflua utile unicamente alla confutazione della creazione gnosica o sia possibile portare alla luce esigenze interne al pensiero plotiniano in grado di giustificarne il paradosso seguendo la via tracciata dagli studi di Chiaradonna, D'Ancona e Morel[65]. Per farlo sarà necessario ricomprendere il trattato III 8 [30] nella sua specificità indagandone i principali riferimenti e le questioni che solleva.

1.5 Contesto e scopo del trattato

Accantonata l'ipotesi della Großschrift e riformulato il rapporto tra Plotino e gli Gnostici il trattato III 8 [30] risulta finalmente libero di essere riletto in maniera autonoma, non più ridotto a proemio o abbozzo.

Da sempre il trattato *Sulla Natura, la Contemplazione e l'Uno* (III 8 [30]) ha meravigliato e provocato i suoi lettori per qualità espositiva e originalità, tanto che Bréhier giunse ad affermare: «Noi abbiamo in questo trattato la produzione più caratteristica e probabilmente più elevata dal punto di vista della forma e del pensiero di tutta l'opera di Plotino»[66].

Cronologicamente Plotino scrive queste pagine a seguito del grande trattato *Sulle difficoltà relative all'anima* (IV 3 [27]; IV 4 [28]; IV 5 [29]), un trattato che fin dall'inizio si prefigge lo scopo di condurre un'indagine sull'anima, al fine di ottenere una duplice conoscenza, quella delle realtà da cui l'anima proviene e quelle di cui essa è principio. L'ampia e complessa trattazione coinvolge l'intero sistema metafisico plotiniano e solleva questioni fondamentali anche per il lettore del trattato III 8 [30] tra le quali: la definizione di Natura come parte inferiore dell'Anima del mondo[67]; la determinazione

[65] R. CHIARADONNA, *op. cit.*; C. D'ANCONA, *Modèles de causalité chez Plotin* in «*Plotin et son platonisme, Les études philosophiques*» Rivista trimestrale, pubblicata con la collaborazione del CNRS, 3 (2009), pp. 361-385; P.-M. MOREL, *Comment parler de la nature? Sur le Traité 30* in *Plotin et son platonisme*, op. cit., pp. 387-40

[66] É. BREHIER, *Ennéades III*, Paris, Les Belles Lettres, 1924-38 p.149: «Nous avons en ce traité la production la plus caractéristique et peut-être la plus achevée, au point de vue de la forme et de la pensée, de toutes les œuvres de Plotin»

[67] EN IV 4[28] 13, 1-7

della Natura come priva di conoscenza, deliberazione, immaginazione[68], ragionamento, calcolo o ricordo[69]; la distinzione di metodo tra φύσις e τέχνη[70].

A seguito del grande trattato sull'anima Plotino presenta in III 8 [30] un nuovo inizio, la cui completezza e originalità non può essere ridotta a una semplice sintesi del suo sistema, bensì deve essere riconosciuta come la posizione di un nuovo punto d'osservazione in grado di evidenziare allo stesso tempo l'unitarietà e le distinzioni metafisiche insite nel sistema.

La prima questione che si pone al lettore del trattato è quella riguardante il nome dell'opera, Porfirio ci riporta due titoli differenti, il primo diffuso all'interno della scuola: «*περὶ θεωρίας*». Il secondo è quello da lui proposto nella compilazione delle Enneadi: «*περὶ φύσεως καὶ θεωρίας καὶ τοῦ ἑνός*». Il discepolo di Plotino propone questo nuovo titolo chiarendo che il suo inserimento all'interno della terza Enneade deve essere giustificato dalla rilevanza che assume nel trattato la Natura e la sua specifica modalità di produzione. La modifica avuta luogo nel titolo dell'opera è indicativa della difficoltà di delineare l'obiettivo e il tema centrale del trattato. Evidentemente Porfirio è cosciente dell'impossibilità di ridurre il trattato a una riflessione puramente fisica o cosmologica e tanto meno riguardante specificamente l'Anima, l'Intelletto o l'Uno, sebbene il ruolo che assume il discorso sull'Uno nell'economia del trattato non sia affatto da sottovalutare. Non sembra neppure soddisfacente considerare quest'opera come un'esposizione del concetto di contemplazione, se non altro in quanto il termine θεωρία, che accompagna il lettore fin dai primi versi[71], non occorre ulteriormente a seguito dell'ottavo capitolo. Per comprendere l'intenzione significativa del Filosofo è necessario, sulla scia del titolo proposto da Porfirio, leggere il trattato come un percorso che a partire dalla produzione naturale, attraverso l'esame dell'azione, dell'Anima, dell'Intelletto e infine dell'Uno, accompagna il lettore a cogliere l'unità e la distinzione dei livelli metafisici all'interno del sistema plotiniano. Ciò è reso possibile da un paradossale rapporto di generazione che viene introdotto nella teoria della contemplazione universale, ma che giunge a

[68] EN IV 4[28] 13, 7-12
[69] IVI, 11, 11-13
[70] EN IV 3[27] 10,13-19 ; IV 4[28] 11, 1-5
[71] Le occorrenze del termine θεωρία nel trattato III 8 [30] sono 60, la maggior parte delle quali si trova nei primi capitoli, mentre successivamente vengono lentamente a diminuire fino a scomparire del tutto a partire dal nono capitolo, in particolare la distribuzione delle occorrenze nei capitoli è la seguente: nel primo capitolo si hanno 9 occorrenze del termine, 14 nel terzo, 10 nel quarto, 12 nel quinto, 6 nel sesto, 5 nel settimo, 4 nell'ottavo

compimento al di là della contemplazione nella distinzione tra l'Intelletto e il Principio che lo precede.

Un elemento imprescindibile per avvicinarsi al trattato *Sulla Natura, la Contemplazione e l'Uno* (III 8 [30]) è la sua completezza tematica, infatti, esso propone una visione pressoché esaustiva del sistema metafisico plotiniano. La struttura stessa del trattato mostra che la questione della completezza non può essere ridotta a elemento accidentale, piuttosto giustificarne la struttura implica di fatto individuare il fine stesso dell'opera. Ciò condusse Bréhier[72] a proporre come scopo del trattato l'unità fondamentale della realtà in virtù della contemplazione, in contrapposizione alla concezione stoica di una semplice addizione di φύσις, ψυχή e λόγος. La posizione di Bréhier è senza dubbio condivisibile per quanto riguarda l'Intelletto e le realtà che da esso procedono, molto meno per quanto riguarda l'attribuzione della contemplazione al Primo Principio[73]. La completezza tematica svolse un ruolo altrettanto fondamentale nell'interpretazione proposta da John N. Deck[74], la cui lettura del trattato ha condotto a un'affermazione radicale dell'unità del sistema plotiniano che vale la pena riportare:

> «Come abbiamo visto, Plotino ha solo un mondo. Quel mondo, il suo essere, la sua entità, consiste nei veri esseri, i quali sono identici al Nous, il Conoscente veritiero. Solo il Conoscente, certamente, può conoscere il mondo per come è veramente. Ciò significa, se possiamo impiegare una metafora spaziale, che il mondo plotiniano del vero essere è esattamente qui. Non è un cielo di idee. Preso in questo senso, il mondo non è causato dal Nous, se non come all'interno del Nous l'Intelletto è detto talvolta causa degli intelligibili. Esso è il Nous»[75]

Lo studio di John N. Deck permette di evidenziare lo stretto legame tra gradualismo metafisico e gradualismo delle facoltà, che non deve condurre a pensare "un mondo dietro il mondo", bensì differenze di intensità con le quali il mondo può essere esperito, in questo

---

[72] É. BREHIER, *Ennéades III*, op. cit., p. 150 «à ces réalités distinctes, échafaudées les unes sur les autres, il substitue une réalité fondamentale unique, celle qui se trouve au sommet de la hiérarchie, à savoir la contemplation»

[73] IVI, p.153 « Dans ce cas, l'Un serait encore une contemplation, et comme le modèle même de la contemplation »

[74] J. N. DECK, *op. cit.*

[75] IVI, p.133: « As we have seen, Plotinus has only one world. That world, its being, its entity, consists in the true beings, which are identical with the Nous, the veritable Knower. Only the Knower, of course, can know the world as it truly is. This means, if we may employ the spatial metaphor, that Plotinus' world of true being is right here. It is not a heaven of ideas. Taken in this way, the world is not caused by the Nous, except insofar as, within the Nous, intellect is sometimes said to cause the intelligibles. It is the Nous. » traduzione propria

senso il trattato III 8 [30] costituirebbe un modello di unità del sistema che attraverso la contemplazione permette di cogliere l'unità intrinseca di Natura, Anima e Intelletto. Nel più recente commento francese di Jean-François Pradeau[76] la completezza contenutistica del trattato assume un carattere scolastico e introduttorio al sistema filosofico plotiniano, quasi servisse nelle lezioni della scuola a segnare un punto di sintesi del sistema in vista di nuove speculazioni. È necessario tuttavia evidenziare che il trattato III 8 [30], pur presentando una panoramica completa sulla gerarchia metafisica plotiniana, non presenta affatto i caratteri di una sintesi semplificatoria del sistema, né tantomeno quelli di una semplice ripetizione di dottrine già esposte. Al contrario esso è colmo di novità dottrinali, la più evidente delle quali è la nozione di contemplazione universale che, come ha ben notato Jean-Marc Narbonne[77], non viene mai esposta esplicitamente in questo senso prima del trattato III 8 [30].

Leggere il trattato *Sulla Natura, la Contemplazione e l'Uno* come un'introduzione o un proemio può essere il frutto di una concentrazione dell'attenzione sulla lista degli argomenti affrontati da Plotino anziché sulle relazioni causali che tra essi intercorrono, solo percorrendo quest'ultima via sembra infatti possibile giustificare adeguatamente l'unitarietà e la completezza del trattato. Questa è la strada intrapresa dagli studi di Cristina D'Ancona[78], la quale ha evidenziato nel trattato una sorta di *via eminentiae* della causalità dalla δύναμις impassibile della Natura fino alla δύναμις τῶν πάντων del Primo Principio. Un percorso dove la discontinuità tra generante e generato costituisce l'elemento stesso che rende la generazione possibile, come afferma chiaramente l'interprete: «tutti i principi veri, compresi quelli che sono all'opera all'interno del divenire delle cose generate e corruttibili, producono non *malgrado* la loro discontinuità naturale nei confronti dei loro effetti, ma *grazie* a questa discontinuità» [79]. In questo senso il paradosso della produzione naturale costituirebbe la conseguenza necessaria di una più generale concezione della produzione nei Primi Principi. La strada intrapresa dall'interprete appare fruttuosa e degna d'essere approfondita, in quanto in grado di

[76] PLOTIN, *Traités 30-37,* op.cit. p. 17 « Plotin semble s'appuyer pour proposer ce que l'on peut se risquer à désigner comme une introduction à sa propre philosophie »
[77] J. M. NARBONNE, *op. cit.*, p. 122-127
[78]C. D'ANCONA, *op. cit.*, p. 361-385
[79] IVI, p.384: «tous les principes véritables, y compris ceux qui sont à l'œuvre à l'intérieur du devenir des choses engendrables et corruptibles, produisent non pas *malgré* leur discontinuité de nature par rapport à leurs effets, mais *grâce à* cette discontinuité.»

giustificare la completezza tematica fino al livello del Primo Principio presentando il trattato come un nuovo punto di osservazione sulla realtà in cui i presupposti metafisici vengono a realizzarsi nei differenti gradi della gerarchia ontologica.

1.6 La struttura del trattato

Il trattato *Sulla Natura la Contemplazione e l'Uno* III 8 [30] può essere distinto in tre sezioni fondamentali introdotte da un Proemio (1.1-18) sulla contemplazione universale e terminate da una conclusione (11.26-45) che riconduce brevemente l'universo sensibile all'Intelletto e infine al Bene.

Il Proemio si apre sfidando il lettore a un gioco mentale (Παίζοντες) che delinea di fatto i confini della prima senzione del trattato e ne solleva gli inerrogativi fondamentali. La sfida trova eco nell'incitazione alla serietà del sesto capitolo (ἤδη γὰρ σπουδαστέον), che a sua volta si compie nella distinzione finale tra uomo pratico e uomo virtuoso (σπουδαῖος) con un gioco di parole tra due accezioni del termine σπουδαῖος[80]. La prima provocazione proposta nel Proemio è il paradosso dell'attribuzione universale della contemplazione non solo agli esseri razionali, ma persino ad animali, piante e alla terra stessa. Ciò implica un gradualismo che si estende dalla vera contemplazione alla contemplazione di un'immagine o imitazione. In secondo luogo il pardosso coinvolge il soggetto stesso dell'indagine[81] riconducendo lo scherzo, come anche ogni azione, volontaria (ἐπιπλέον) o obbligata (ἀναγκαία)[82], alla contemplazione.

L'eleborazione delle conseguenze del paradosso esposto nel Proemio vengono elaborate in una prima sezione del testo (1.18-6.40). Le prime righe presentano già la natura come priva di immaginazione e ragione (ἀφάνταστον e ἄλογον) e pongono gli obiettivi fondamentali della sezione:

Cosa (τίς) sia la contemplazione nella terra, nelle piante e negli alberi; Come (πῶς) ciò che è prodotto dalla Natura sia generato dall'attività della contemplazione (ἐπὶ τὴν τῆς

[80] Cfr. A. SCHNIEWIND, *L'éthique du sage chez Plotin. Le paradigme du spoudaios*, Paris, Vrin, 2003

[81] Il rivolgersi dell'indagine sul soggetto stesso indagante sembra riproporre una struttura analoga a quella dell'incipit del trattato sulle aporie dell'anima, in cui l'indagine sull'anima diviene di fatto un'indagine su colui che indaga IV 3[27]1, 10-11: «Ζητεῖν τε τὰ ἄλλα καὶ εὑρεῖν βουλόμενοι δικαίως ἂν τὸ ζητοῦν τί ποτ' ἐστὶ τοῦτο ζητοῖμεν»

[82] Cfr. J. WILBERDING, *Automatic action in Plotinus*, «Oxford studies in ancient philosophy» 34 (2008), p. 373-407.

θεωρίας ἐνέργειαν); Come la Natura possegga (πῶς ἔχει) la contemplazione; Come la Natura produca (πῶς ποιεῖ) tramite la contemplazione che non ha[83].

La risposta alla prima questione viene fornita nel secondo capitolo identificando la Natura con il λόγος portatore di vita (ζωὴν ἔχων), distinto dal λόγος incapace di produrre (λόγος νεκρός) e da quello che produce la forma, ovvero dall'anima[84]. L'obiettivo viene raggiunto attraverso una serie di distinzioni dialettiche che vengono in particolare a confrontarsi con posizioni aristoteliche, innanzitutto negando che la Natura produca in maniera artigianale, successivamente negando che essa abbia parti in movimento, riconoscendola quindi come potenza immobile (δύναμις πᾶσα μένειν), e infine negandone il carattere ilemorfico.

La seconda questione viene affrontata in apertura del terzo capitolo (3.1-6) servendosi dei risultati dell'argomentazione precedente. La produzione naturale è contemplazione in quanto dipende dal suo permanere in se stessa (ἐν αὐτῷ μένων) e dall'essere λόγος, distinguendola in questo modo dall'azione che avviene secondo un λόγος (κατὰ λόγον). L'affermazione giunge poi a completezza con la distinzione tra πρᾶξις e ποίησις nella seconda metà del quarto capitolo, a seguito della quale, nell'incipit del quinto, viene defintivamente assimilata la generazione (γένεσις) alla contemplazione.

La terza questione viene nuovamente proposta a partire dalla metà del terzo capitolo (3.12-13) affermando che la Natura non ottiene la contemplazione a partire da un ragionamento (ἐκ λόγου) né da un esaminare (τὸ σκοπεῖσθαι). Tale presupposto viene a realizzarsi nella prosopopea della Natura nel quarto capitolo nel quale, attraverso un ulteriore paradosso, la Natura stessa racconta la sua contemplazione silenziosa che produce spontaneamente.

La risposta alla quarta questione viene già anticipata nel terzo capitolo (3.11-12) nel quale la Natura viene descritta come risultato di un'altra contemplazione. La tesi viene confermata dalla Natura stessa nella prosopopea e approfondita nella seconda metà del capitolo (4.15-47) per ottenere una risposta definitiva a conclusione del quinto capitolo,

---

[83] La frase si conclude con un καὶ πῶς spesso non preso in considerazione dai traduttori, tuttavia Christian Wildberg ne ha proposto il reinserimento interpretandolo come una promessa di una chiarificazione successiva. In questo senso il riferimento alla contemplazione che la Natura non ha saebbe un annuncio della trattazione sull'Anima del mondo nel quinto capitolo. Cfr. C. WILDBERG, *A world of thoughts: Plotinus on nature and contemplation* in R. Chiaradonna e F. Trabattoni (Ed.), *Physics and Philosophy of Nature in Greek Neoplatonism*, Leiden, Brill, 2009, p.121-143

[84] Cfr. D. O'BRIEN, *Plotinus on the Making of Matter Part I: The Identity of Darkness*, «International Journal of the Platonic Tradition» 5 (2011) 1, p. 6-57

nel quale la contemplazione viene ricondotta all'Anima del mondo (5.27)[85]. Per ottenere questo traguardo Plotino si trova nella necessità di dover distinguere gradazioni di contemplazione, come d'altronde aveva già annunciato nel Proemio mostrando, da un lato, l'affinità di generante e generato (5.24), dall'altro, la distinzione tra anteriorità e posteriorità (5.19) a partire dall'esempio della τέχνη .

Avendo risposto alle questioni fondamentali della prima sezione e avendo riportato la contemplazione all'anima, Plotino ribadisce la necessità di una gradazione ontologica tramite la metafora platonica dell'auriga[86]. Ciò gli permette di ripercorrere il cammino dall'azione all'anima come progressiva unificazione (5.33-6.15).

L'incitamento alla serietà conduce alla conclusione della prima sezione del trattato (6.15-40) raggiungendo, per quanto possibile all'anima, l'unità di soggetto e oggetto realizzata nell'uomo virtuoso (σπουδαῖος).

Conclusa la prima sezione nel settimo capitolo Plotino sembra mettere in pratica ciò che è stato appena affermato sull'uomo virtuoso esponendo brevemente i contenuti già compresi dai ragionamenti precedenti (7.1-7.15)[87]. Ciò gli permette di introdurre una nuova sezione in cui la contemplazione trova il suo naturale compimento nell'Intelletto.(7.15-7.27).

La seconda sezione del trattato (8.1-9.54) trae le conseguenze del paradosso della contemplaizone universale, mostrando il ruolo paradigmatico della contemplazione intellettuale (8.1-30), la sua irriducibiltà ad unità assoluta (8.30-48) e la necessità di un'unità assolutamente semplice[88] capace di garantire anche il grado di unità tra soggetto e oggetto nell'Intelletto (9.1-13). A questo punto sarà necassario indicare un'intuizione in grado di fondare il discorso sull'Uno (9.13-32) e determinare in maniera negativa quest'ultimo (9.32-9.54).

Il primo passo dell'argomentazione consiste nel segnare la distanza tra l'unità di soggetto e oggetto per intimità (οἰκείωσις) nella contemplazione dell'anima e quella per essenza (οὐσία) nell'Intelletto. A partire da ciò è possibile porre una gradualità di pensiero

---

[85] L'Anima del mondo non viene esplicitamente citata, ma il riferimento all'anima anteriore alla Natura (III 8 [30] 5, 2) letto in parallelo a quanto Plotino afferma in IV 4 [28] 13, 1-7 deve essere ricondotto all'Anima del mondo, dalla quale la Natura proviene

[86] PLATONE, *Fedro* 247e 5-6; 253c 7 sgg., 254b 4-6

[87] Non vi sono elementi per ridurre il capitolo a un'aggiunta riassuntiva operata da Porfirio come propone Bréhier Cfr. É. BRÉHIER, *Ennéades III*, op.cit., p.151-152

[88] Cristina D'Ancona parla in proposito di unificazione come criterio assiologico fondamentale Cfr. C. D'ANCONA, *op. cit.*, p. 369 «L'unification se révélant comme le critère axiologique fondamental»

e vita che vengono a compiersi paradigmaticamente nella contemplazione vivente intellettuale (8.1-30).

Il secondo passo consiste nel riconoscimento della duplicità irriducibile della contemplazione e l'attribuzione di ciò all'impossibilità per l'Intelletto di contemplare l'Uno in quanto Uno. Posto che la processione intellettuale non permette in alcun modo di identificare l'origine in sé con l'unione dell'origine e ciò che da essa procede (8.30-48).

Risulta a questo punto necessario postuare un principio superiore come origine del numero e della duplicità intellettuale: l'Uno (9.1-9.13).

Affinché l'indagine possa proseguire nella comprensione del Primo Principio è necessario garantire un'intuizione immediata (ἐπιβολὴ ἀθρόα) che abbia luogo a partire dal simile che è in noi (τῷ ἐν ἡμῖν ὁμοίῳ). Essa non può identificarsi in toto con il pensiero intellettuale, non essendo l'Uno riducibile al pensiero di pensiero aristotelico. Dunque l'Intelletto deve, rivolgendosi alla sua origine, non essere più del tutto Intelletto (9.13-32).

Questa intuizione originaria permette di determianre l'Uno come origine del tutto (ἀρχὴ τῶν πάντων), distinta dal tutto e assolutamente semplice (9.32-9.54).

La terza sezione (10.1-11.26) porta a compimento il percorso del trattato giugendo all'apice della gerarchia metafisica plotiniana. L'Uno può essere quindi detto Potenza di tutte le cose (Δύναμις τῶν πάντων) tramite la metafora della fonte inestinguibile (10.1-10); Principio che produce permanendo in se stesso nella metafora della vita del gigantesco albero (10.10-35); Bene in quanto completamento della vista e del desiderio dell'Intelletto (11.1-26).

Il paradosso iniziale è, dunque, fondato nel Primo Principio in quanto la produzione naturale come δύναμις che produce in forza della sulla permanenza in se stessa e l'aspirazione universale al proprio principio trovano compimento nell'Uno come Potenza di tutte le cose, Principio permanente e Bene.

Il trattato si conclude con un breve percorso (11.26-45) che dalla bellezza dell'Intelletto e del cosmo giunge al Bene tramite la metafora dell'osservatore che contemplando la bellezza del cielo e delle stelle si chiede chi possa averle generate, immagine del percorso dell'intero trattato che a partire dalla produzione naturale, risalendo nella scala dei principi, è giunto all'apice del sistema metafisico plotiniano.

1.7 Sinossi

1.1-1.17 Proemio

Contemplazione universale

Gradazione della contemplazione

Scherzo e serietà sono in vista della contemplazione

Azione necessaria o volontaria è sempre in vista della contemplazione

1.18-6.40 Parte Prima

1.18-5.33 La Natura e la contemplazione:

Cos'è la contemplazione di terra piante e alberi

Come il prodotto della Natura è generato dalla attività della contemplazione

Come la Natura possiede la contemplazione

Come la Natura produce tramite la contemplazione che non ha

5.33-6.15 Dall'azione all'anima

6.15-40 Conclusione prima parte

7.1-27 Transizione

7.-7.15 Assunti precedentemente dimostrati

7.15-27 Introduzione alla contemplazione intellettuale

8.1-9.32-54 Seconda Parte

8.1-30 Ruolo paradigmatico della contemplazione intellettuale

8.30-48 Irriducibilità dell'Intelletto a unità assoluta

9.1-13 Necessità di un'unità assoluta

9.13-32 Fondamento del discorso sull'Uno

9.32-54 Determinazione negativa dell'Uno

10.1-11.26 Terza Parte

10.1-10 Uno come Δύναμις τῶν πάντων e metafora della fonte

10.10-35Uno come Principio permanente e metafora della vita

11.1-26 Uno come Bene

11.26-45 Conlusione

Bellezza del cosmo ricondotta all'Intelletto e al Bene

LA RECEZIONE PLOTINIANA DEL MOTORE IMMOBILE

2.1 La via negationis della produzione naturale

È prassi diffusa nelle Enneadi dichiarare nell'incipit del trattato assunti fondamentali che solo successivamente verranno argomentati, il trattato III 8 [30] non costituisce eccezione a riguardo. Nel primo capitolo Plotino afferma, assieme al paradosso della contemplazione universale, il gradualismo della contemplazione, la πρᾶξις come contemplazione mancata, la determinazione della Natura come priva di immaginazione e ragione. Le quattro domande fondamentali sulla produzione naturale che concludono il capitolo presuppongono, infine, la derivazione della ποίησις dalla contemplazione e il rimando implicito ad una contemplazione superiore[89].

Nei precedenti trattati *Sulle difficoltà relative all'anima* Plotino ha già presentato la Natura e la sua distinzione dalle anime individuali. Nei primi capitoli del trattato *Sulle difficoltà relative all'anima I* (IV 3 [27]) Plotino si confronta con la dottrina stoica che vorrebbe ricondurre le anime individuali a parti dell'Anima del mondo[90]. Nell'incipit del secondo capitolo del trattato il Filosofo afferma che anime che si occupano degli stessi enti debbono essere inserite in un unico genere, dunque le anime individuali non possono essere considerate parti dell'Anima del mondo, ma piuttosto appartenenti a un'unica anima anteriore che le contenga entrambe[91]. Posto ciò possiamo considerare la derivazione della Natura come parte inferiore dell'Anima del mondo parallela, ma indipendente, dalla discesa delle anime individuali. Successivamente, nel tredicesimo capitolo del trattato *Sulle difficoltà relative all'anima II* (IV 4 [28]), Plotino dichiara apertamente che la Natura non possiede conoscenza, deliberazione, immaginazione, percezione né comprensione, in quanto a differenza delle anime individuali che possono

[89] EN III 8 [30] 1, 23-24: «ἃ ποιεῖ διὰ θεωρίαν ποιεῖ, ἣν οὐκ ἔχει»
[90] H. VON ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta*, 4 vol. Lipsiae, 1903-1924, trad it. in R. Radice, *Stoici antichi. Tutti i frammenti*. Bompiani, Milano 2002R. RADICE, *Stoici Antichi: Tutti i frammenti*, , Milano, Bompiani, 2002, p. 217, 711, SVF I 495; II 774
[91] EN IV 3 [27] 2, 1-7

acquisire immagini dal mondo sensibile, l'Anima del mondo riceve i contenuti del suo pensiero unicamente dall'Intelletto per poi rifletterli nella Natura senza che sia necessario alcun ragionamento o alcuna ricerca.

Il trattato III 8 [30] si accinge a elaborare i presupposti precedentemente esposti attraverso una peculiare *via negationis*. In proposito Pierre-Marie Morel ha evidenziato il metodo regressivo o negativo[92] che Plotino impiega nel trattato per comprendere la produzione naturale a partire da ciò che essa non è. Tale procedimento permette a Plotino di inserirsi nei dibattiti antecedenti, con particolare attenzione ai filosofi peripatetici, per proporne un'originale soluzione platonica. La prima tappa della determinazione negativa della Natura consiste nella contrapposizione della produzione naturale a una produzione calcolata.

L'argomentazione svolta nel secondo capitolo del trattato III 8 [30] può essere distinta in quattro passaggi essenziali: il rifiuto della produzione artigianale (1-9); l'affermazione della Natura come δύναμις immobile (9-19); il rifiuto dell'ilemorfismo (19-27); l'affermazione della Natura come λόγος produttivo (27-34).

2.2 Il rifiuto della produzione artigianale

La prima determinazione negativa della Natura consiste nella rimozione dell'ipotesi di una produzione meccanica. La Natura non necessita di mani o piedi né di alcuno strumento, non può agire per mezzo di leve né può essere paragonata al lavoro degli artigiani.

Le prime righe del secondo capitolo del trattato mirano a escludere dalla produzione naturale un modello di demiurgia antropomorfica inserendosi all'interno del dibattitto sulle interpretazioni del *Timeo* platonico. Fin dai filosofi cronologicamente più vicini a Platone è possibile riscontrare una distinzione fondamentale tra un'interpretazione letterale del *Timeo* e una allegorica. Aristotele nel decimo capitolo del primo libro dell'opera *Il Cielo* propende per la prima via, interpretando alla lettera la genesi del cosmo e la demiurgia per proporne una confutazione. Aristotele contesta, infatti, a Platone di aver considerato allo stesso tempo il mondo generato e ingenerato: «Τὸ μὲν οὖν γενέσθαι

[92] P.-M. MOREL, *Comment parler de la nature? Sur le Traité 30*, op. cit., p. 393

μὲν ἀίδιον δ᾽ὅμως εἶναι φάναι τῶν ἀδυνάτων»[93]. Ciò pone di fatto il presupposto per la confutazione della genesi del cosmo in quanto l'inscindibilità di generazione e corruzione impedisce la nascita di un cosmo eterno.

D'altra parte, trai successori diretti di Platone nell'Accademia sia Speusippo che Senocrate[94] ne proporranno una lettura allegorica. Crantore, probabilmente il primo autore ad aver composto un commento al *Timeo*[95], sostenne la lettura allegorica affermando che il termine γενητός associato da Platone al cosmo non indichi una generazione nel tempo, bensì la sua mancanza di autonomia e indipendenza: «οὐκ ὄντα αὐτόγονον οὐδὲ αὐθυπόστατον»[96].

Le due vie interpretative avranno seguito anche all'interno del Medioplatonismo, dove l'interpretazione del *Timeo* assieme a quella del *Parmenide* assumerà un ruolo di primo ordine. L'interesse medioplatonico nei confronti del Timeo è testimoniato già in Eudoro di Alessandria a cui potrebbe essere attribuito il primo commento medioplatonico al *Timeo* nel quale un ruolo rilevate avrebbe giocato la dottrina dell'anima[97].

I frammenti pervenutici di autori Medioplatonici testimoniano che nel dibattito tra interpretazione letterale e allegorica del *Timeo* assume un ruolo centrale la questione della generazione del cosmo intesa come avvenimento temporale o eterna generazione da cause superiori. Per quanto riguarda l'interpretazione letterale Proclo riporta la posizione di Attico associandola a Plutarco di Cheronea:

> Τοιαύτης δ᾽οὖν τῆς ζητήσεως οὔσης Πλούταρχος μὲν καὶ Ἀττικὸς καὶ ἄλλοι πολλοὶ τῶν Πλατωνικῶν κατὰ χρόνον τὴν γένεσιν ἤκουσαν καί φασι γίγνεσθαι τὴν ζήτησιν, εἴτε ἀγένητος κατὰ χρόνον ὁ κόσος. Εἴτε γενητός·[98]

---

[93] ARISTOTELE, *Il Cielo*, trad. a cura di Alberto Jori, Milano, Bompiani, 2015, I 10, 279b 17-18: «Ora, affermare che esso nasce, e nondimeno è eterno, rientra fra le cose impossibili» cfr. IVI, I 10, 279b 17-280a 11 7

[94]Per la discussione delle interpretazioni del timeo nella prima accademia cfr. B. CENTRONE, *L'esegesi del* Timeo *nell'Accademia antica*, in F. CELIA e A. ULACCO, *Il* Timeo. *Esegesi greche, arabe, latine*, Pisa, 2015, pp. 57-80

[95] PROCLO, *Commento al Tim*eo I, 76, 1-2; 277, 8 Diehl

[96] PROCLO, *Commento al Tim*eo I 76, 1-2, 277, 8-10

[97]PLUTARCO, *Sulla Generazione dell'Anima*, 16, 1019e-1020e

[98] PROCLO, *Commento al Tim*eo I, 276, 30-277, 3 Diehl, trad. it. in E. Vimercati, *Medioplatonici: Opere, Frammenti, Testimonianze*, Milano, Bompiani, 2015, p.769: « Stando dunque la questione in questi termini, Plutarco, Attico e molti altri Platonici hanno inteso la "generazione" in senso cronologico e dicono che il problema sta nel comprendere se il cosmo sia "ingenerato" in senso cronologico, oppure se sia "generato"» Cfr. IVI 283, 27-30; 435, 30-326, 5; 381, 26-383, 12; 384, 2-5; IVI II, 100, 1-3; 114, 33-115, 5; IVI III, 37, 11-18; ID., *Commento alla Repubblica* II, 377, 15-378, 6 Kroll; ENEA DI GAZA, *Teofrasto*, P. G., 85, c. 964a-b; FILOPONO, *Sull'Eternità del mondo* VI 27, 211, 10-18 Rabe

Per come riportato, gli autori interpretano la generazione del cosmo a partire da una distinzione tra due differenti concezioni di tempo. La prima nozione si applica al movimento disordinato che precede la produzione del cosmo: «κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως»[99], mentre la seconda apparterrebbe al movimento ordinato derivato dalla produzione demiurgica[100]. A partire da tale distinzione risulta quindi possibile agli autori rifiutare che il cosmo venga prodotto eternamente riconducendo l'attività demiurgica a un preciso atto nel tempo. Tale posizione sembrerebbe adottata altresì da Arpocrazione[101], discepolo di Attico.

D'altro canto, l'interpretazione allegorica della generazione del cosmo viene apertamente sostenuta nel Didascalico a partire da una differente interpretazione del temine γενητός:

> Ὅταν δὲ εἴπῃ γενητὸν εἶναι τὸν κόσμον, οὐχ οὕτως ἀκουστέον αὐτοῦ ὡς ὄντος ποτὲ χρόνου ἐν ᾧ οὐκ ἦν κόσμος· ἀλλὰ διότι ἀεὶ ἐν γενέσει ἐστὶ καὶ ἐμφαίνει τῆς αὐτοῦ ὑποστάσεως ἀρχικώτερόν τι αἴτιον[102]

Alcinoo rifiuta di leggere il termine γενητός come un atto generativo temporale mostrando, al contrario, che esso può essere ricondotto allo stato di perenne divenire del mondo sensibile (ἀεὶ ἐν γενέσει ἐστὶ) contrapposto all'eternità del mondo delle idee. Secondo questa lettura, attraverso la distinzione tra un cosmo in perenne divenire e l'eternità delle idee Platone mostrerebbe la dipendenza del cosmo da cause superiori.

Significativa appare altresì la proposta di Albino per come ci viene riportata da Proclo:

> καὶ ὅ γε Πλατωνικὸς Ἀλβῖνος ἀξιοῖ κατὰ Πλάτωνα τὸν κόσομν ἀγένητος ὄντα γενέσεως ἀρχὴν ἔχειν· ᾧ καὶ πλεονάζειν τοῦ ὄντως ὄντος, ἐκείνου μόνως ἀεὶ ὄντος, τοῦ δὲ κόσμου πρὸς τῷ ἀεὶ εἶναι καὶ γενέσεως ἔχοντος ἀρχήν, ἵν᾽ ᾗ καὶ ἀεὶ ὢν καὶ γενητός, οὐχ οὕτως ὢν γενητὸς ὡς κατὰ χρόνον[103]

---

[99] PLATONE, *Timeo* 30a4: «Un movimento senza ordine né regola»

[100] Sulla generazione del tempo nel *Timeo* Cfr. PLATONE, *Timeo* 37d-38d

[101] PROCLO, *Commento alla Repubblica* II, 377, 15-378, 6 Kroll

[102] ALCINOO, *Didascalico*, XIV 33-36, trad. it. in E. Vimercati, *op. cit.*, p. 641: «Quando Platone dice che il cosmo è "generato", ciò non va inteso nel senso che ci fu un tempo in cui il cosmo non esisteva, ma piuttosto, nel senso che il cosmo è in perenne divenire e rivela una causa più originaria della sua stessa esistenza»

[103] PROCLO, *Commento al Timeo* I 219, 2-7, trad. it. in Vimercati, *op. cit.*, p.393-5: «È appunto questa l'opinione del Platonico Albino, secondo il quale per Platone il cosmo, pur essendo "ingenerato", ha un principio di generazione che gli consente di avere qualcosa in più rispetto al vero essere: infatti, mentre quest'ultimo è solamente eterno, il cosmo, oltre ad essere eterno, ha anche un principio di generazione, tanto da essere eterno e insieme generato; non, però, generato in senso cronologico»

Albino contrappone il termine γενητός a ciò che è realmente (ὄντως ὄν). Sia il cosmo sensibile sia il mondo delle idee sono eterni nel senso che non possiedono un inizio temporale, tuttavia il cosmo può essere detto "generato" in quanto possiede un principio della generazione (γενέσεως ἀρχή) nella realtà che lo precede. La motivazione che condurrebbe a ricondurre il cosmo a una realtà generata, seppure eternamente, è nella sua composizione in parti che rimanderebbe a un principio superiore unitario[104].

Proclo riporta altresì una posizione conciliatoria sulla genesi dell'universo sostenuta da Severo: «ἁπλῶς μὲν ἀίδιον εἶναι τὸν κόσμον, τοῦτον δὲ τὸν νῦν ὄντα καὶ οὕτως κινούμενον γενητόν· ἀνακυκλήσεις γὰρ εἶναι διττάς»[105]. Come Albino, Severo sostiene la possibilità di considerare allo stesso tempo il mondo come eterno e generato secondo differenti aspetti, anche se la soluzione avanzata da Severo per giustificare questa possibilità rappresenta un unicum nelle interpretazioni medioplatoniche. Egli fa leva su un passo probabilmente riconducibile al *Politico*[106] secondo il quale l'universo compie due rivoluzioni in senso contrario, di conseguenza, la generazione del cosmo potrebbe essere ricondotta all'origine della rivoluzione attuale, mentre in senso assoluto il mondo sarebbe eterno.

In tempi recenti la critica ha evidenziato come un ruolo centrale nell'interpretazione allegorica del *Timeo* nel mediolatonismo possa venire attribuito a Calveno Tauro[107]. L'attenzione di Tauro si concentra sulla frase con la quale Timeo presenta il problema della generazione del cosmo: «ᾗ γέγονεν ἢ καὶ ἀγενές ἐστιν»[108]. Filopono ci riporta come Tauro abbia modificato la frase originale accostandola a una citazione dell'Iliade:

---

[104] PROCLO, *Commento al Timeo* I 219, 7-13

[105] IVI, 289, 7-8 Diehl, tra. it. in Vimercati, *op. cit.*, p. 539: « in termini assoluti il cosmo è eterno, ma questo cosmo che è ora e che si muove in questo modo, è "generato"; a suo dire, infatti, vi sono due rivoluzioni»

[106] PLATONE, *Politico* 270b7

[107] F. M. PETRUCCI, *Taurus of Beirut: The Other Side of Middle Platonism*, Routledge, London-New York, 2018; ID. *What is an 'Ideological Emendation' (Really)? Taurus T27 and Middle Platonist* Philologia Philosophica,«méthexis», 30 (2018), p. 128-153; ID., *Argumentative Strategies for Interpreting Plato's Cosmogony: Taurus and the Issue of Literalism in Antiquity*, «Phronesis», 61 (2016), 43-59; ID., *L'esegesi e il commento di Platone (a partire dall'esegesi della cosmogonia del Timeo)*, «Rivista di Storia Della Filosofia», 70 (2015) 2, pp. 295-320; F. FERRARI, *Lucio Calveno Tauro e l'interpretazione didascalica della cosmogenesi del* Timeo, in R. L. Cardullo, D. Iozzia, *ΚΑΛΛΟΣ ΚΑΙ ΑΡΕΤΗ. Bellezza e Virtù: Studi in onore di Maria Barbanti*, Arcireale-Roma, Bonanno, 2015, p. 321-333,

[108] PLATONE, *Timeo* 27c: «come sia stato generato oppure che è ingenerato»

εἰ καὶ ἀγενές ἐστιν. καὶ ὁ ποιητὴς εἰ καὶ γένει ὕστερον εἶεν. Τεκμήριον δὲ τοῦ ἀγένητον εἶναι τὸν κόσμον· φησὶν γοῦν ποιήσεσθαι τοὺς λόγους, ὡς γεγένηται, εἰ καὶ ἀγενές ἐστιν· καὶ γὰρ περὶ τῶν ἀγενήτων ὡς γενητῶν γίνονται οἱ λόγοι διδασκαλίας χάριν[109]

Tauro sostituisce la congiunzione ἤ con la particella εἰ trasformando radicalmente il senso della frase platonica. Se, infatti, nella citazione originale Platone presenta un'alternativa tra due ipotesi da indagare, nella formulazione di Tauro essa assume un valore concessivo, quindi il discorso sulla generazione del mondo deve essere intrapreso "anche se" il cosmo è ingenerato. Gli studi di Federico M. Petrucci[110] hanno mostrato quanto l'intervento di Tauro sia stato consapevole e volto a ristabilire il testo più conforme alla lettura complessiva che Tauro attribuisce all'argomentazione del *Timeo*. A ciò sarebbe infatti da ricondurre anche la citazione dell'Iliade che per autorità sostiene l'intervento di Tauro. Secondo la lettura di Tauro il *Timeo* intraprenderebbe un discorso "come se" il mondo fosse generato affinché risulti più agevole alla comprensione (διδασκαλίας χάριν). Successivamente nel passo riportato da Filopono, alla necessità di chiarezza (σαφήνεια) del discorso viene accostata una motivazione di pietà religiosa (εὐσέβεια) in quanto un discorso sulla generazione del mondo è in grado di mostrare maggiormente il ruolo della provvidenza (πρόνοια) nel cosmo.

Un altro fondamentale frammento di Tauro[111] tenta di mostrare l'eternità del cosmo a partire da significati del termine γενητόν alternativi a una generazione temporale: ciò che è dello stesso genere di ciò che è generato; ciò che è composto concettualmente di parti; ciò che è in perenne divenire; ciò che deriva da una causa. Di conseguenza, il discorso sulla generazione del cosmo diviene per Tauro uno strumento per indicare l'affinità del cosmo sensibile a ciò che nel mondo si genera, la sua composizione di parti per mescolanza, il suo essere in divenire e la sua dipendenza da cause superiori.

Ferrari[112] ha notato la possibilità che le argomentazioni di Tauro sulla lettura metaforica del *Timeo* possano aver aperto la strada che a partire da Plotino e Porfirio

---

[109] FILOPONO, *Sull'Eternità del Mondo*, VI 21, 186, 21-25 Rabe, tra. it. in Vimercati, *op. cit.*, p.511: «"Anche se è ingenerato". Anche il Poeta afferma: "anche se fosse successivo per nascita". Ecco una prova del fatto che il cosmo è ingenerato: Platone dice che parlerà "come se fosse generato", anche se è "ingenerato"; infatti, il parlare delle cose "ingenerate" come se fossero "generate" dipende da ragioni di chiarezza espositiva»

[110] Cfr. F. M. PETRUCCI., *What is an 'Ideological Emendation' (Really)? Taurus T27 and Middle Platonist* Philologia Philosophica, op. cit., p. 149: «Taurus really emended the Platonic text he had at hand, […] this emendation consists in a voluntary intervention on this transmitted text»

[111] FILOPONO, *Sull'Eternità del Mondo*, VI 8, 145,1-147,25; 148, 7-25 Rabe

[112] F. FERRARI, *Lucio Calveno Tauro e l'interpretazione didascalica della cosmogenesi del* Timeo, op. cit., p. 323;333

segnerà l'affermazione dell'interpretazione allegorica. L'interprete segna altresì un possibile parallelo tra la necessità di esporre temporalmente un contenuto non temporale a fini di chiarezza con quanto affermato da Plotino nel nono capitolo del trattato *Sull'Amore* (III 5 [50]):

> Δεῖ δὲ τοὺς μύθους, εἴπερ τοῦτο ἔσονται, καὶ μερίζειν χρόνοις ἃ λέγουσι, καὶ διαιρεῖν ἀπ' ἀλλήλων πολλὰ τῶν ὄντων ὁμοῦ μὲν ὄντα, τάξει δὲ ἢ δυνάμεσι διεστῶτα, ὅπου καὶ οἱ λόγοι καὶ γενέσεις τῶν ἀγεννήτων ποιοῦσι, καὶ τὰ ὁμοῦ ὄντα καὶ αὐτοὶ διαιροῦσι, καὶ διδάξαντες ὡς δύνανται τῷ νοήσαντι ἤδη συγχωροῦσι συναιρεῖν[113]

I paralleli proposti da Ferrari appaiono significativi del percorso compiuto nella storia delle interpretazioni del *Timeo*, a costo che non si compia il passo ulteriore di attribuire a essi un ruolo significativo nella lettura plotiniana del *Timeo*. Ciò in quanto la lettura allegorica della demiurgia del *Timeo* è inscindibile dal sistema metafisico plotiniano nel suo complesso. Ciò appare con particolare evidenza dal percorso compiuto dal trattato III 8 [30] che nella rimozione del modello demiurgico artigianale compirà un primo passo in grado di ripercorrere una scala causale che condurrà a riconoscere nell'attività intellettuale la contemplazione compiuta e infine a ricondurre l'Intelletto al Primo Principio. Inoltre, la mancanza di opere complete di Tauro e la scarsità dei frammenti pervenutici, comune nei pensatori medioplatonici, non ci autorizza a indicare altro rispetto alla constatazione che l'interpretazione allegorica del *Timeo* fornita da Plotino si inserisca in una storia delle letture del *Timeo* che probabilmente vede in Tauro una tappa fondamentale dell'esegesi medioplatonica.

Porfirio nella sua *Vita di Plotino* riporta il giudizio di Plotino a riguardo di Longino che viene chiamato filologo, ma non filosofo[114]. L'episodio è emblematico del rapporto di Plotino con il testo platonico. A differenza dell'esegesi filologica che caratterizza i filosofi medioplatonici, per Plotino una corretta esegesi coincide con un ripensamento più ampio, dove la corretta interpretazione del testo deve coincidere con i risultati dell'argomentazione filosofica. Ciò è stato in particolare sottolineato dalla riflessione di

[113] EN III 5 [50] 9, 24-29 «I miti, se veramente vogliono essere miti, devono frazionare nel tempo le cose di cui parlano e separare tra loro le molteplici componenti degli esseri, le quali, benché unite, si distinguono per rango o potenza -tanto più che anche i discorsi razionali inventano nascite di realtà ingenerate e separano, essi pure, cose che sono unite; e dopo avere impartito, per quanto è possibile, il loro insegnamento, i miti lasciano a chi li ha intesi la possibilità di effettuare la ricomposizione»
[114] PORFIRIO, *Vita di Plotino*, XIV, 20

Riccardo Chiaradonna[115] il quale evidenzia l'inscindibile intreccio di esegesi e sistema nell'interpretazione plotiniana del *Timeo*. L'argomentazione filosofica diviene quindi per Plotino il mezzo per la decodificazione di ciò che Platone esprime allegoricamente come «τὸ θείως ἠνιγμένον»[116]. Ciò permette a Plotino di muoversi liberamente nell'interpretazione del testo identificando il Demiurgo talvolta con l'Intelletto[117], talaltra con l'Anima del mondo[118] e infine con la Natura[119], alla luce del gradualismo del suo sistema. Allo stesso modo l'identificazione dell'essere vivente con l'Intelletto e la genesi dell'anima dall'essere divisibile e da quello indivisibile esprimono elementi cardine del pensiero enneadico, ma svincolati dal retroterra matematico presente nel *Timeo* e riadattati alla gerarchia delle ipostasi. Il rifiuto plotiniano di una interpretazione letterale della demiurgia del *Timeo*, implicito nel trattato III 8 [30] sarà espresso esplicitamente nei primi capitoli del trattato *Sulla Molteplicità delle Idee e sul Bene* (VI 7 [38]) dove il ragionamento e la previsione del Demiurgo, apertamente dichiarati nel *Timeo*[120], divengono una metafora dell'ordine del mondo, disposto "come se" un saggio l'avesse previsto e calcolato:

> Οὔτ' οὖν ζῴου πρόνοια οὔθ' ὅλως τοῦδε τοῦ παντὸς ἐκ λογισμοῦ ἐγένετο· ἐπεὶ οὐδὲ ὅλως λογισμὸς ἐκεῖ, ἀλλὰ λέγεται λογισμὸς εἰς ἔνδειξιν τοῦ πάντα οὕτως, ὡς [ἄλλος σοφὸσ] ἐκ λογισμοῦ ἐν τοῖς ὕστερον, καὶ προόρασις, ὅτι οὕτως, ὡς ἄν τις σοφὸς [ἐν τοῖς ὕστερον] προΐδοιτο. [121]

È opportuno notare che il rifiuto plotiniano del modello artigianale di produzione naturale, operata per mezzo di leve e strumenti, riecheggia la terminologia epicurea della critica *Timeo*[122], attestata da Diogene di Enoanda, fino alle testimonianze in *Sulla Natura degli Dei* di Cicerone[123]. Il ruolo centrale che tale critica ha svolto nei dibattiti

---

[115] R. CHIARADONNA, *Plotino, il* Timeo *e la tradizione esegetica* in A. BRANCACCI, S. GASTALDI, S. MASO (a cura di), *Studi su Platone e il platonismo*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2016; Id., *Esegesi e sistema in Plotino*, pp. 105-107.
[116] EN IV 2 [4] 2, 49
[117] EN VI 7 [38]
[118] EN IV 4 [28]
[119] EN III 8 [30]
[120] PLATONE, *Timeo* 34a8; 30b1; 30b4
[121] EN VI 7 [38] 1, 28-32: «Dunque, la provvidenza del vivente e in generale di questo universo non proviene da ragionamento. D'altronde, in generale, lassù non c'è neppure ragionamento, ma si parla di ragionamento, per mostrare che tutte le cose sono così come sarebbero posteriormente, quale risultato di un ragionamento; e si parla di previsione, per dire che le cose stanno così, come se un sapiente le avesse previste»
[122] Plotino mostra fin dai rimi trattati di essere consapevole dell'obiezione epicurea e citerà nuovamente la questione successivamente al trattato III 8 [30] Cfr. EN V 9 [5] 6, 22-23; V 8 [31] 7, 10-11
[123] MARCO TULLIO CICERONE, *La Natura Divina*, a cura di C. M. Calcante, Milano, Bur, 1992 , I 8, 19

medioplatonici e nel pensiero di Alessandro di Afrodisia è stato messo in luce dagli interpreti[124] e appare in tutta evidenza nell'incipit del trattato *Sulla Provvidenza*[125], nel quale Alessandro di Afrodisia riassume la teoria atomista citando Leucippo, Democrito ed Epicuro e allo stesso tempo ne segna la distanza dalla dottrina peripatetica in risposta alle accuse di Attico[126]. Plotino anziché proporre una confutazione dell'argomento epicureo ne evidenzia l'inconsistenza di fronte a una teoria platonica adeguatamente elaborata, in grado di riconoscere il carattere metaforico della produzione naturale nel *Timeo*[127].

Significativo appare il riferimento ai modellatori di cera che di fatto introduce la distinzione tra φύσις e τέχνη le cui conseguenze saranno alla base del trattato cronologicamente successivo. Per ora Plotino sottolinea che la lavorazione della cera non è assimilabile alla produzione naturale in quanto nessun procedimento meccanico è in grado di produrre i colori, ogni produzione tecnica presuppone, dunque, una previa produzione naturale[128].

Pierre-Marie Morel[129] ha notato che la distinzione tra produzione tecnica e produzione naturale deve essere letta alla luce della precedente affermazione della Natura come priva di ragione e immaginazione. La Natura, a differenza della tecnica, non procede per ragionamento e non necessita di una rappresentazione dell'oggetto da produrre, la sua produzione è spontanea e immediata in quanto il suo prodotto è il frutto di una μίμησις. Al contrario la produzione tecnica è costretta alla mediazione strumentale e al ragionamento discorsivo.

È sulla base di questa mediazione strumentale che Plotino presenta il suo scacco all'ipotesi di una produzione naturale sul modello artigianale. In quanto l'utilizzo di

---

[124] Cfr. R. CHIARADONNA, *Plotinus' account of demiurgic causation and its philosophical background*, op. cit.

[125] ALESSANDRO DI AFRODISIA, *La Provvidenza. Questioni sulla provvidenza*, a cura di Silvia Fazzo, traduzione di M. Zonta e S. Fazzo, Milano, Bur, 1998

[126] Cfr. P. DONINI, *Theia dynamis* in Alessandro di Afrodisia in *Dunamis nel Neoplatonismo. Atti del II Colloquio Internazionale del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo*, Università degli Studi di Catania, 6-8 ottobre 1994, a cura di F. Romano e R. L. Cardullo, Firenze, la nuova italia, 1996, pp.11-29

[127] Per una panoramica aggiornata sul rapporto tra Plotino e il pensiero epicureo Cft. A. LONGO e D. P. TAORMINA, *Plotinus and Epicurus: Matter, Perception, Pleasure*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016

[128] Il rifiuto di assimilare l'attività demiurgica a quella dei Coroplasti ricorda la critica di Alessandro di Afrodisia al demiurgo stoico Cfr. ALESSANDRO DI AFRODISIA, *Sulla Mescolanza*, 226, 24-29 (SVF, II 1048)

[129] Il riferimento era già stato proposto da É. BREHIER, *Plotin. Enneades*, vol. III, Paris, Belles Lettres, 1925, p. 151 Cfr. P.-M. MOREL, *Comment parler de la nature? Sur le Traité 30*, op. cit., pp. 396-8; P. KALLIGAS, *Plotinus' Third Ennead*, op. cit., p. 628

strumenti o leve implica necessariamente la distinzione tra un elemento mosso e uno immobile che sia principio del movimento. Morel intravede nel ragionamento plotiniano un riferimento al ruolo del motore immobile nel testo *Sul Movimento degli Animali*[130] di Aristotele cui Plotino potrebbe aver attinto anche per mediazione del *De Anima* di Alessandro di Afrodisia.

2.3 Motore immobile in il Movimento degli Animali

Il secondo capitolo del trattato III 8 [30] appare densamente popolato di riferimenti alla riflessione aristotelica sul movimento degli animali tali da giustificare un ampliamento della proposta di Morel. Plotino sfrutta presupposti aristotelici invitando ad applicare gli stessi principi del movimento alla determinazione della Natura come principio immobile. Ciò avviene in un passo che è opportuno richiamare per intero:

> Ἀλλὰ γὰρ ἐχρῆν συννοοῦντας, ὡς καὶ ἐπὶ τῶν τὰς τέχνας τὰς τοιαύτας μετιόντων [ὅτι] δεῖ τι ἐν αὐτοῖς μένειν, καθ' ὃ μένον διὰ χειρῶν ποιήσουσιν ἃ αὐτῶν ἔργα, ἐπὶ τὸ τοιοῦτον ἀνελθεῖν τῆς φύσεως καὶ αὐτοὺς καὶ συνεῖναι, ὡς μένειν δεῖ καὶ ἐνταῦθα τὴν δύναμιν τὴν οὐ διὰ χειρῶν ποιοῦσαν καὶ πᾶσαν μένειν. Οὐ γὰρ δὴ δεῖται τῶν μὲν ὡς μενόντων, τῶν δὲ ὡς κινουμένων–ἡ γὰρ ὕλη τὸ κινούμενον, αὐτῆς δὲ οὐδὲν κινούμενον–ἢ ἐκεῖνο οὐκ ἔσται τὸ κινοῦν πρώτως, οὐδὲ ἡ φύσις τοῦτο, ἀλλὰ τὸ ἀκίνητον τὸ ἐν τῷ ὅλῳ.[131]

Queste linee permettono di distinguere tra produzione meccanica e naturale a partire da quattro presupposti fondamentali: nei movimenti meccanici, frutto di strumenti o che implichino l'impiego di arti, è necessario un elemento immobile (δεῖ τι ἐν αὐτοῖς μένειν) che permetta il movimento in virtù della sua immobilità (καθ' ὃ μένον διὰ χειρῶν ποιήσουσιν); ciò che permane non deve essere divisibile in parti, ma rimanere immobile come intero, altrimenti vi sarebbe materia; se il principio dei movimenti fosse composto di parti allora la Natura non potrebbe identificarsi con esso, ma con un principio superiore,

---

[130] ARISTOTELE, *Il Movimento degli Animali*, a cura di Pietro Giuffrida, Milano, Mimesis, 2014

[131] EN III 8 [30] 2, 9-19: «Chi la pensa così, però, doveva anche considerare che pure nel caso di coloro che esercitano arti del genere c'è bisogno che in loro permanga qualche cosa, in virtù della quale, e del suo essere permanente, essi realizzeranno i loro prodotti manuali; anch'egli doveva risalire al principio analogo della Natura e comprendere che pure qui c'è bisogno che la potenza che non produce con le mani permanga immobile nel suo insieme. Perché questa potenza non ha certo bisogno di parti che permangono immobili e di parti che sono in movimento – quel che si muove è infatti la materia, mentre nulla di quella potenza è in movimento; questa sua parte mobile, altrimenti non sarebbe il primo motore e la Natura non si identificherebbe con essa, ma con il principio immobile che c'è nell'universo »

il motore immobile dell'universo. Tali presupposti possono apparire enigmatici a meno che non vengano letti alla luce della riflessione aristotelica.

Al termine del primo capitolo dell'opera *il Movimento degli Animali* Aristotele dichiara le conclusioni ottenute dall'argomentazione riguardante il movimento delle articolazioni: «ὅτι μὲν οὖν καὶ ἐν αὑτῷ ἕκαστόν τι δεῖ ἔχειν ἠρεμοῦν, ὅθεν ἡ ἀρχὴ τοῦ κινουμένου ἔσται, καὶ πρὸς ὃ ἀπερειδόμενον καὶ ὅλον ἀθρόον κινηθήσεται καὶ κατὰ μέρος, φανερόν»[132]

Con ciò viene posto innanzitutto il principio secondo il quale qualsiasi movimento di articolazioni necessiti di un elemento immobile (τι δεῖ ἔχειν ἠρεμοῦν), in secondo luogo l'elemento immobile viene identificato con il principio del muoversi (ἀρχὴ τοῦ κινουμένου). Infine, il movimento delle articolazioni riguarderebbe sia la parte (κατὰ μέρος) che l'intero (ὅλον ἀθρόον). Per comprendere meglio quest'ultimo punto è necessario richiamare un'immagine esposta nelle linee precedenti:

> καμπτομένου δὲ καὶ κινουμένου τὸ μὲν κινεῖται σημεῖον τὸ δὲ μένει τῶν ἐν ταῖς καμπαῖς, ὥσπερ ἂν εἰ τῆς διαμέτρου ἡ μὲν Α καὶ ἡ Δ μένοι, ἡ δὲ Β κινοῖτο, καὶ γίνοιτο ἡ ΑΓ. Ἀλλ᾽ἐνταῦθα μὲν δοκεῖ πάντα τρόπον ἀδιαίρετον εἶναι τὸ κέντρον (καὶ γὰρ τὸ κινεῖσθαι, ὡς φασί, πλάττουσιν ἐπ᾽αὐτῶν· οὐ γὰρ τὸ κινεῖσθαι τῶν μαθηματικῶν οὐδέν), τὰ δ᾽ἐν ταῖς καμπαῖς δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ γίνεται ὁτὲ μὲν ἓν ὁτὲ δὲ διαιρετά[133]

Aristotele paragona il movimento delle articolazioni a quello del diametro di un cerchio sul quale sono posti tre punti A, D e B, ponendo presumibilmente A e B come estremi del diametro e D come centro. Come per muovere un braccio è necessario che l'avanbraccio e il gomito rimangano fermi affinché il braccio possa far leva su di loro, così nel cerchio il movimento del raggio DB verso un nuovo punto C implicherebbe il mantenimento in quiete del raggio AD. Ora, per quanto riguarda il centro del cerchio, trattandosi di un ente geometrico esso sarà indivisibile, al contrario, in un'articolazione

[132] ARISTOTELE, *Il Movimento degli Animali*, 698b 4-7: «È chiaro allora che in se stessa ciascuna di queste cose deve avere qualcosa che resti in quiete, in cui si troverà il principio di quanto è mosso, e che poggiando su di esso si muoverà sia tutta insieme sia secondo la parte» cfr. ID., *L'Anima*, III 10, 433b 26-27: «διὸ δεῖ, ὥσπερ ἐν κύκλῳ, μένειν τι, καὶ ἐντεῦθεν ἄρχεσθαι τὴν κίνησιν»

[133] IVI, 698a 21-b1: «Quando <l'intera parte> si muove piegandosi, una parte dell'articolazione si muove, mentre l'altra resta ferma, come se in un diametro i punti A e D stessero fermi mentre B si muove, generando AC. Ma se in questi casi il centro sembra essere sotto ogni aspetto indivisibile (e infatti in questi casi il muoversi è, come si dice, apparente; nessuno degli enti matematici si muove), le parti nelle articolazioni vengono ad essere in potenza e in atto, ora una ora divise»

corporea il movimento del braccio comporterà una divisione del gomito dalla prima alla seconda posizione che comporterà una distinzione tra potenza e atto.

Facendo leva su tali argomentazioni Plotino è in grado di affermare che, pur assumendo un punto di vista aristotelico, ogni movimento di tipo meccanico comporta un elemento immobile che ne svolge la funzione di principio. Allo stesso tempo, egli può premunirsi dall'obiezione che vedrebbe anche la Natura, come le articolazioni corporee distinguersi in parti affermandone la natura incorporea. È a questo infatti che allude sostenendo che se vi fossero parti in movimento vi sarebbe materia. Come nell'analogia del cerchio il centro può svolgere il ruolo di elemento immobile del movimento senza che ciò comporti una divisione di parti, così la Natura assunta come principio incorporeo può distinguersi dall'articolazione distinguibile in parti dei movimenti meccanici. È necessario che Plotino neghi la distinzione in parti della Natura affinché gli argomenti aristotelici cui ha fatto riferimento non si volgano contro di lui riducendo la Natura a uno strumento di un principio immobile superiore. Ciò in quanto Aristotele pone fin dagli assunti iniziali del testo la necessità di un primo motore necessariamente immobile e distinto dalla singola parte mobile necessaria a ogni movimento: «ὅτι μὲν οὖν ἀρχὴ τῶν ἄλλων κινήσεων τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν, τούτου δὲ τὸ ἀκίνητον, καὶ ὅτι τὸ πρῶτον κινοῦν ἀναγκαῖον ἀκίνητον εἶναι διώρισται πρότερον»[134]

Il passo assume principi derivati da opere precedenti affinché vengano ora applicati al movimento animale[135]. Con ciò si riconducono innanzitutto i movimenti comuni a ciò che muove se stesso che, a sua volta, deve essere mosso da un motore immobile. In proposito Morel ha evidenziato come l'espressione τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν sia impiegata da Aristotele anche nella *Fisica* per indicare gli animali[136]. Il discorso sul movimento degli animali cercherà, infatti, di identificare i motori immobili del movimento animale sia all'esterno che all'interno dell'animale stesso. Infine, viene posta una distinzione tra il motore immobile (τὸ ἀκίνητον) relativo a ciò che muove se stesso e un motore immobile necessario che debba essere primo. La questione del primo motore immobile occupa dal

---

[134] ARISTOTELE, *Il Movimento degli Animali*, 698a7-10: «Che il principio degli altri movimenti è ciò che muove se stesso, che <il principio> di quest'ultimo è ciò che è immobile, e che il primo motore è necessariamente immobile, tutto ciò è stato definito in precedenza» cfr. ID., *Fisica*, VIII 5

[135] ARISTOTELE, *Il Cielo I-II*; *Fisica* VIII; *Metafisica* XII; *l'Anima* III 10

[136] P.M. MOREL, *Le Mouvement des animaux. La Locomotion des animaux*, traduction et présentation par Pierre-Marie Morel, Paris, Flammarion, 2013, p. 103 cfr. ARISTOTELE, *Fisica*, VIII 2 ; Id. *Il Movimento degli Animali*, 4

secondo al quarto capitolo del testo *Il Movimento degli Animali*. Nell'incipit del terzo capitolo viene posta la questione del rapporto tra motore immobile e cielo:

> Ἀπορήσειε δ᾽ἄν τις, ἆρ᾽εἴ τι κινεῖ τὸν ὅλον οὐρανόν, εἶναι θέλει ἀκίνητον, καὶ τοῦτο μηθὲν εἶναι τοῦ οὐρανοῦ μόριον μηδ᾽ἐν τῷ οὐρανῷ. Εἴτε γὰρ αὐτὸ κινούμενον κινεῖ αὐτόν, ἀνάγκη τινὸς ἀκινήτου θιγγάνον κινεῖν, καὶ τοῦτο μηδὲν εἶναι μόριον τοῦ κινοῦντος· εἴτ᾽εὐθὺς ἀκίνητόν ἐστι τὸ κινοῦν, ὁμοίως οὐδὲν ἔσεσθαι τοῦ κινουμένου μόριον.[137]

Dal passo emerge un'incompatibilità tra il primo motore immobile e l'essere parte del cielo o l'esserne all'interno. Sia che il primo motore venga considerato un motore mosso sia che venga riconosciuto come motore immobile esso non potrà essere parte del cielo. Nel corso del capitolo tali affermazioni verranno confermate facendo ricorso al mito di Atlante che muove il cielo tenendo i piedi a terra. Per Aristotele il mito non può essere preso alla lettera in quanto Atlante per muovere il cielo dovrebbe far leva sulla forza statica della terra, ma poiché il cielo contiene la terra la forza necessaria a muoverlo sarà maggiore di quella che consente alla terra di rimanere immobile. Di conseguenza, Aristotele conferma l'impossibilità che il primo motore immobile possa coincidere con una parte di ciò che muove e, posto che esso muova ogni cosa, non potrà in nessun modo essere considerato parte.

Tornando al secondo capitolo del trattato III 8 [30] è possibile riconoscere il rifiuto di parti in movimento nella Natura come la giustificazione per identificarla con il motore immobile del movimento fisico. Se infatti essa fosse parte di qualcosa in movimento sarebbe riconducibile a un motore immobile relativo che dovrà essere ricondotto a un ultimo motore immobile superiore.

2.4 Natura come δύναμις immobile

Il rifiuto del modello artigianale di produzione naturale trova il suo scacco e il suo sostituto nella teoria della Natura come δύναμις immobile. La Natura è il motore immobile che, rimanendo impassibile, permette alla materia di muoversi. Tuttavia, tale

[137] ARISTOTELE, *Il Movimento degli Animali*, 699a12-16: «Si esamini questa difficoltà: se qualcosa muove l'intero cielo esso deve essere immobile, non essere parte del cielo né trovarsi nel cielo. Se infatti fosse alcunché di mosso a muovere, sarebbe comunque necessario che muovesse stando a contatto con qualcosa di immobile, e che questo non fosse parte di ciò che muove. Se invece a muovere fosse direttamente qualcosa di immobile, ugualmente non sarebbe parte di ciò che è mosso»

posizione appare problematica e parziale. La Natura è la parte inferiore dell'Anima del mondo e, in quanto tale, è anima anch'essa. Ogni anima è in movimento e in ultimo l'Intelletto possiede un movimento perfettamente compiuto. È quindi necessario comprendere come possa Plotino giustificare il paradosso di un motore immobile in movimento.

L'affermazione dell'anima automotrice è radicata nei dialoghi platonici. Nel *Fedro* l'immortalità dell'anima viene dimostrata a partire dalla sua identificazione con il primo movimento che, non potendo essere mosso dall'esterno dovrà trarre il movimento da se stesso:

> ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος. Τὸ γὰρ ἀεικίνητον ἀθάνατον; τὸ δ᾽ἄλλο κινοῦν καὶ ὑπ᾽ἄλλου κινούμενον, παῦλαν ἔχον κινήσεως, παῦλαν ἔχει ζωῆς. Μόνον δὴ τὸ αὑτὸ κινοῦν, ἅτε οὐκ ἀπολεῖπον ἑαυτό, οὔ ποτε λήγει κινούμενον, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις ὅσα κινεῖται τοῦτο πηγὴ καὶ ἀρχὴ κινήσεως[138]

Nelle *Leggi* viene distinto il movimento dell'anima da quello dei corpi in quanto il primo è propriamente un automovimento, mentre il secondo è dipendente da cause esterne:

> ἀρχὴν ἄρα κινήσεων πασῶν καὶ πρώτην ἔν τε ἑστῶσιν γενομένην καὶ ἐν κινουμένοις οὖσαν τὴν αὑτὴν κινοῦσαν φήσομεν ἀναγκαίως εἶναι πρεσβυτάτην καὶ κρατίστην μεταβολὴν πασῶν, τὴν δὲ ἀλλοιουμένην ὑφ᾽ἑτέρου, κινοῦσαν δὲ ἕτερα δευτέραν[139]

La distinzione trai due movimenti condurrà Platone a identificare l'anima con il primo movimento anteriore e indipendente rispetto al secondo e tramite ciò a giungere a definire l'anima tramite la sua capacità di muovere se stessa: «τὴν δυναμένην αὐτὴν αὑτὴν κινεῖν κίνησιν»[140]

Tale posizione verrà fortemente contestata da Aristotele che nel *De Anima*[141] accusa i platonici di considerare l'anima alla stregua di un corpo. Vi è moto solo dove vi è spazio

---

[138] PLATONE, *Fedro* 245c5-9: «Ogni anima è immortale. Infatti ciò che sempre si muove è immortale, mentre ciò che muove altro e da altro è mosso termina la sua vita quando termina il suo movimento. Soltanto ciò che muove se stesso, dal momento che non lascia se stesso, non cessa mai di muoversi, me è fonte e principio di movimento anche per tutte le altre cose dotate di movimento»

[139] ID., *Leggi* X 895b2-6: «il principio dunque di tutti i movimenti e il primo che viene ad essere tanto nelle cose che sono in quiete quanto in quelle che sono in movimento, vale a dire il movimento che muove se stesso, diremo che questo è necessariamente il mutamento più vecchio e più potente, mentre quello che è mosso da altro e che muove altro è il movimento»

[140] IVI, 896a1-2: «movimento in grado di muovere se stesso» Cfr. EN IV 7 [2] 9, 6-9; 12, 4-8

[141] ARISTOTELE, *L'Anima*, I 3,405 b31-407 b11

e l'anima non essendo spazialmente circoscritta non può muoversi. Di conseguenza, Aristotele dovrà distinguere l'automovimento dei viventi in un motore immobile identificato con l'anima e una parte mossa identificata con il corpo.

Plotino si trova di fronte nella necessità di garantire l'azione causale dell'anima sul corpo e allo stesso tempo la sua impassibilità. La questione è stata finemente analizzata da Christopher Isaac Noble[142] a partire dal trattato *Sulla impassibilità degli incorporei* (III 6 [26]). I primi cinque capitoli del trattato sono finalizzati a garantire all'anima l'impassibilità a qualsiasi affezione (πάθη) o alterazione (ἀλλοίωσις) specialmente nei casi che più sembrerebbero suggerire una passività dell'anima: la percezione, l'acquisizione della virtù, le emozioni.

Ogni percezione sembra implicare una catena causale che a partire dall'oggetto sensibile esterno si concluda nell'anima, ciò sarebbe confermato dal vocabolario impiegato, in particolare il termine "impressione" (τύπος) suggerisce un ruolo passivo dell'anima. Ogni acquisizione di virtù consiste nel cambiamento di una disposizione (ἕξις) che nel vocabolario aristotelico implica un mutamento qualitativo e di conseguenza un ruolo passivo all'anima. Per quanto riguarda le emozioni la passività appare evidente fin dallo stesso vocabolo πάθος, traducibile sia come "emozione" sia come "affezione" e ricondotto all'anima desiderativa (παθητικόν).

Nel breve trattato *Sulla sensazione e la memoria* (IV 6 [41]) Plotino rifiuta l'idea che l'anima possa subire impressioni come sigilli nella cera. Emblematico è il principio del secondo capitolo: « Ἢ λέγει περὶ ὧν οὐκ ἔχει· τοῦτο γὰρ δυνάμεως, οὐ τὸ παθεῖν τι, ἀλλὰ τὸ δυνηθῆναι καὶ ἐφ' ᾧ τέτακται ἐργάσασθαι »[143]. L'anima non possiede affezioni, intese come fossero impronte corporee, ma attualizza una potenza che le è propria.

Per comprendere il significato dell'espressione "attualizzazione di una potenza" è necessario riferirsi al trattato *Su ciò che è in potenza e ciò che è in atto* (II 5 [25]). In questo trattato viene distinto l'essere "in potenza" (δυνάμει) dall'essere "potenza" (δύναμις). Ciò che è in potenza riceve la sua attualizzazione da altro e di conseguenza diviene in atto (ἐνεργείᾳ) differente da ciò che era in potenza, come il bronzo che diviene statua grazie all'avvento di una forma. Solo i composti potranno essere detti in potenza o in atto poiché sono i soli esseri in grado di acquisire una parte dall'esterno. Al contrario

[142] C. I. NOBLE, *Plotinus' unaffectable soul*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 51 (2016), p. 231.281
[143]EN IV 6 [41] 2: « La visione parla di cose che non possiede; questo infatti è proprio di una facoltà: non tanto ricevere un'affezione quanto avere un potere, e svolgere un compito prestabilito »

l'essere "potenza" è capacità di produrre (ἡ δύναμις κατὰ τὸ ποιεῖν)[144] quindi chi è potenza trae da sé il suo atto (ἐνέργεια) e conserva la sua potenza. L'esempio proposto da Plotino è quello di Socrate che diviene saggio grazie alla potenza della sua anima senza divenire altro da sé, né perdere la sua potenza. Ciò che diviene atto senza l'intervento di cause esterne sono gli esseri semplici.

La capacità di produrre deve essere compresa alla luce del trattato *Sui generi dell'essere I* (VI 1 [42]), dove la categoria aristotelica di ποιεῖν viene identificata con l'attività intelligibile (ἐνέργεια)[145]. Di conseguenza ogni attualizzazione di una potenza sarà una produzione attiva sul modello dell'attività dell'Intelletto.

A differenza degli esseri incorporei le affezioni del corpo vengono descritte nel trattato *Sulla impassibilità degli incorporei* (III 6 [26]) in termini di addizione di un elemento esterno al soggetto precedente[146]. Da ciò Plotino deduce che un incorporeo che subisse un'affezione non potrebbe avere ciò grazie a cui permane, dove l'espressione "ciò grazie a cui permane" (ᾧ μένει)[147] deve indicare la sostanza in quanto principio di permanenza. Se per assurdo un incorporeo potesse subire un'affezione, essa implicherebbe un mutamento sostanziale e l'incorporeo non potrebbe più sussistere perché la sostanza di un essere semplice è per definizione priva di parti sia connaturate sia addizionate o sottratte. Di conseguenza né gli esseri intelligibili, né la materia prima possono accogliere un'affezione.

Al contrario la forma sensibile del corpo è estesa spazialmente e unita a un sostrato materiale che fa di essa un elemento composto[148] i cui costituenti possono essere sottratti o addizionati, quindi è in grado ricevere un'affezione.

Noble ha evidenziato come Plotino reinterpreti il celebre argomento dell'affinità dell'anima agli esseri invisibili esposto nel *Fedone* alla luce della distinzione tra esseri corporei e incorporei. Gli esseri corporei, assimilati agli esseri visibili del dialogo, sono composti e quindi corruttibili. Al contrario gli incorporei vengono assimilati agli esseri invisibili, incorruttibili grazie alla loro semplicità. L'affinità dell'anima agli incorporei e quindi la dimostrazione della sua immortalità è in questo senso garantita dalla sua semplicità.

---

[144] EN II 5 [25] 1, 24
[145] EN VI 1 [42] 15-20
[146] EN III 6 [26] 2, 40-3, 48; III 6 [26] 2, 66-7;
[147] Ivi, 2, 52
[148] EN II 4 [12] 2; IV 7 [2] 1

Alla luce delle argomentazioni precedenti devono essere comprese le risposte sviluppate da Plotino nel trattato III 6 [26] alle difficoltà concernenti l'impassibilità dell'anima nei casi della percezione, dell'acquisizione della virtù e delle emozioni. Nel primo capitolo del trattato Plotino distingue l'affezione (πάθος) dell'organo di senso dal giudizio (κρίσις) dell'anima, il primo riguarda un corpo, ovvero un essere composto, passibile di addizione di una forma, mentre il giudizio dell'anima è l'esercizio della potenza dell'anima. Di conseguenza nella percezione la catena causale non parte dall'oggetto percepito, bensì dal soggetto giudicante. L'impressione (τύπος) dell'anima sarà immagine dell'Intelletto quindi attiva, intelligibile, semplice. Essa sarà meramente omonima all'impressione corporea, la quale dipendendo da cause esterne sarà passiva, sensibile e addizionata alla forma sensibile. Il tema dell'acquisizione della virtù viene esaminato nel secondo capitolo, dove a un modello di apparente rimozione del vizio e addizione della virtù viene sostituito un modello basato sull'armonia o la discordia delle parti. Come in un coro l'armonia non proviene dall'aggiunta o la rimozione dei cantori, bensì dal fatto che ognuno canti la sua parte a tempo debito, così nell'anima non ci sarà addizione o sottrazione, ma proporzione o sproporzione tra le parti. L'acquisizione dell'armonia tra le parti dell'anima viene descritta come ascolto del λόγος e attualizzazione della propria essenza: «ἐνεργεῖν κατὰ τὴν οὐσίαν»[149]. L'ascolto del λόγος è quindi un'assimilazione all'ἐνέργεια intellettuale secondo il modello dell'attività degli incorporei esercitato in primo luogo dall'anima razionale nei confronti dell'Intelletto e successivamente dall'anima irascibile e concupiscibile nell'ascolto dell'anima razionale. Alla luce del terzo e del quarto capitolo del trattato è necessario distinguere dalla virtù dell'anima le alterazioni dello stumento corporeo in quanto una condizione positiva o meno del corpo può essere chiamata virtù o vizio a condizione di riconoscerne l'eterogeneità rispetto all'anima. L'esempio proposto nel capitolo è qullo di un corpo debole che impedendo l'azione renda l'anima irascibile incapace di esprimere il suo coraggio senza, tuttavia,k che ciò implichi un'alterazione dell'anima. Per quanto concerne le emozioni è necessario ancora distingue l'emozione dell'anima come attività da quella del corpo come affezione. L'errore che conduce a consideratre l'anima alterata dalle emozioni risiede nella confusione tra esse e le loro manifestazioni corporee. Le emozioni avvengono in conseguenza di opinioni, ragionamenti o desideri dell'anima, ma

[149] EN III 6 [26] 2, 30

provocano allo stesso tempo alterazioni corporee. La vergogna avviene a causa di un pensiero vergognoso e di conseguenza risiede unicamente nell'anima, tuttavia a essa si accompagna un aumento del flusso sanguigno nel corpo che porta ad arrossire. Allo stesso modo la paura risiede nell'anima, ma il pallore visibile nel corpo è il risultato del concomitante riflusso del sangue.

Alla luce di ciò sembrerebbe ardua da giustificare l'affermazione del quarto capitolo del trattato III 6 [26] secondo la quale vi è un'anima che subisce affezioni accompagnate da piacere e dolore. Per comprendere l'apparente paradosso è necessario ribadire la mera omonimia tra l'affezione dell'anima e quella corporea. A tal fine risulta interessante il parallelo proposto da Noble tra questo passo e il ventesimo capitolo del tratta IV 4 [28] nel quale vengono distinti due desideri, da un lato, un proto-desiderio o impulso del corpo generato a partire da un suo bisogno, dall'altro, un desiderio compiuto nato dal riconoscimento del bisogno corporeo da parte della natura. In entrambi i passi è necessario riconoscere un'omonimia tra le affezioni e i desideri dell'anima nutritiva e quelli del corpo. L'anima rimane impassibile fin nelle sue manifestazioni inferiori, dove sembrerebbe più complesso distinguere tra l'attualizzazione di una potenza e un'affezione corporea. Tuttavia anche l'affezione dell'anima nutritiva non deve essere ridotta ad addizione o sottrazione, bensì deve essere riconosciuta come produzione autonoma di un desiderio compiuto sulla base di un riconoscimento di un bisogno esterno.

Noble propone di riconsiderare l'impassibilità dell'anima a seconda del punto di osservazione preso in considerazione, all'anima può essere riferito un cambiamento a condizione che sia inteso in maniera meramente omonima al cambiamento corporeo. L'errore che conduce l'anima a credere che i corpi siano la vera realtà è il fondamento della confusione tra i cambiamenti corporei e quelli dell'anima. L'autentica filosofia riconducendo il pensiero agli esseri intelligibili e riconoscendo i corpi come pure immagini, permette di comprendere che nessun incorporeo può subire cambiamenti analoghi a quelli sensibili. La purificazione dell'anima coinciderà dunque con un processo psicologico volto a riconoscere la differenza tra le affezioni corporee e le immagini dell'anima attraverso il quale l'anima sarà condotta progressivamente a non occuparsi dei corpi, ma a volgersi agli intelligibili.

Alla luce di tali risultati è necessario comprendere il paradosso dell'anima mobile e immobile nel secondo capitolo del trattato III 8 [30] in primo luogo distinguendo i diversi

significati della κίνησις in base ai differenti gradi ontologici, in secondo luogo considerando il punto di osservazione adottato da Plotino nel capitolo.

Come noto nel primo capitolo del trattato VI 1 [42] viene dichiarato il rapporto di omonimia tra l'essenza intelligibile e il mondo sensibile[150]. Non è lecito ricondurre a un unico genere realtà appartenenti a differenti gradi ontologici: «ἄτοπον τὸ αὐτὸ σημαίνειν τὴν οὐσίαν ἐπί τε τῶν πρώτως ὄντων καὶ τῶν ὑστέρων οὐκ ὄντος γένους κοινοῦ, ἐν οἷς τὸ πρότερον καὶ ὕστερον»[151]. Plotino afferma che non è lecito inserire ciò che precede e ciò che segue nella scala ontologica sotto un genere comune come non è lecito accomunare la stirpe degli Eraclidi sotto un predicato comune, al contrario, il loro rapporto deve essere inteso secondo un rapporto di *prior et posterior*[152]. In questa maniera Plotino utilizza un'argomentazione aristotelica per riaffermare il χωρισμός e quindi premunirsi dalle obiezioni del *Parmenide* e di Aristotele stesso. L'omonimia trai livelli ontologici è alla base della differenziazione tra κίνησις intellettuale, psichica e fisica.

Il movimento trova perfetta compiutezza al livello intellettuale in quanto identificato con l'ἐνέργεια ovvero con l'atto del pensiero:«Ἐν μὲν οὖν τῷ νοεῖν ἡ ἐνέργεια καὶ ἡ κίνησις»[153]. Nel trattato VI 2 [43] Plotino afferma che il movimento intellettuale è rivolto al « ἤδη καὶ ἀεί ἤδη »[154]. Tale espressione enigmatica risulta più chiara se si prende in considerazione la consuetudine plotiniana di impiegare il termine ἤδη in relazione all'eternità dell'atto intellettuale[155]. La κίνησις intellettuale avviene in un eterno presente senza passato né futuro quindi non implica successione. Al contrario il movimento dell'anima implica una successione di momenti che non avvengono nel tempo, bensì generano il tempo:

> Εἰ οὖν ἀποστάσης ἐκείνης καὶ ἑνωθείσης ἀνῄρηται χρόνος, δῆλον ὅτι ἡ ταύτης ἀρχὴ πρὸς ταῦτα κινήσεως καὶ οὗτος ὁ βίος τὸν χρόνον γεννᾷ. Διὸ καὶ εἴρηται ἅμα τῷδε τῷ παντὶ γεγονέναι, ὅτι ψυχὴ αὐτὸν μετὰ τοῦδε τοῦ παντὸς ἐγέννησεν. Ἐν γὰρ τῇ τοιαύτῃ ἐνεργείᾳ καὶ τόδε γεγένηται τὸ πᾶν· καὶ ἡ μὲν χρόνος, ὁ δὲ ἐν χρόνῳ. [156]

---

[150] EN VI 1 [42] 1

[151] IVI, 25-28: «è assurdo che il medesimo termine stia a significare l'essere sia per le realtà prime che per le posteriori, in quanto non può esistere genere comune delle cose che sono tra loro in rapporto di anteriore e posteriore.»

[152] IVI, 3, 3-5; ARISTOTELE, *Metafisica* X 8 1058a 24

[153] VI 2 [43] 8, 11-12: « è nell'atto del pensare che attività e movimento sono»

[154] IVI, 10: « già che è già da sempre »

[155] A. LINGUITI, *Plotin. Traité 36 (I, 5)*, Introduction, traduction, commentaires et notes, Paris 2007, pp. 63 note 16 e 83

[156] EN III 7 [45] 12, 19-25: «Se poi il tempo si annulla quando l'anima abbandona questa attività e ritorna all'unità, allora è chiaro che a generare il tempo sono l'inizio di questo movimento verso le cose di quaggiù e questo tipo di vita dell'anima. Per questa ragione è stato detto che il tempo è nato insieme all'universo

Il movimento dell'anima è intrinseco a differenza di quello dei corpi in quanto attualizzazione di una potenza interna. Dunque, Plotino è in grado di rispondere all'obiezione aristotelica che vede la teoria platonica dell'anima automotrice come una sostanza che agisce su se stessa. Il movimento intrinseco non necessita di una parte che muova e una che viene mossa, né di un allontanarsi dalla propria essenza in quanto il movimento come passaggio dalla potenza all'atto è ἐνέργεια connaturata all'anima. Nel sedicesimo capitolo del trattato VI 1 [42] viene presa in considerazione la definizione aristotelica del movimento come atto incompiuto (ἐνέργεια ἀτελής) interpretandolo come definizione per genere e differenza. Per Plotino definire il movimento come atto incompiuto comporta di riconoscerlo come ἐνέργεια, mentre l'incompiutezza dovrebbe essere ricondotta ai suoi effetti nel mondo sensibile. Evidentemente Plotino forza la definizione aristotelica il cui intento è quello antitetico di distinguere tra κίνησις e ἐνέργεια, ma in questo modo evidenzia come la stessa nozione aristotelica di ἐνέργεια implichi i caratteri di compiutezza in se stessa e indipendenza dallo scorrere del tempo che Plotino attribuisce alla κίνησις[157]. Per Aristotele, a differenza di attività compiute come il piacere[158], l'εἶδος del movimento è intrinsecamente connesso a coordinate spazio-temporali che rendono ogni parte del movimento diversa dalle altre. Proprio questa relazione tra il movimento e i suoi riferimenti spazio-temporali viene rifiutata da Plotino mostrando come, anche nell'esempio della passeggiata, comune nei testi aristotelici, non vi è alcuna parte che non sia compiutamente in movimento:

> Καὶ οὐκ αὐτὴ τελειοῦται τότε, ἀλλὰ τὸ πρᾶγμα οὗ ἐστοχάζετο· οἷον βάδισις ἐξ ἀρχῆς βάδισις ἦν. Εἰ δ' ἔδει στάδιον διανύσαι, οὔπω δὲ ἦν διανύσας, τὸ ἐλλεῖπον οὐ τῆς βαδίσεως οὐδὲ τῆς κινήσεως ἦν, ἀλλὰ τῆς ποσῆς βαδίσεως· βάδισις δὲ ἦν καὶ ὁποσηοῦν καὶ κίνησις ἤδη· ὁ γοῦν κινούμενος καὶ ἤδη κεκίνηται, καὶ ὁ τέμνων ἤδη ἔτεμε.[159]

---

sensibile, perché l'anima lo ha generato insieme a questo universo. È infatti all'interno di un'attività del genere che è venuto ad esistere questo universo, e l'attività è tempo mentre l'universo è nel tempo»

[157] Ciò è stato posto in risalto da R. CHIARADONNA, *Sostanza Movimento Analogia. Plotino critico di Aristotele*, Bibliopolis, Napoli, 2002, 157-167; Cfr. E. K. EMILSSON, *Plotinus on Intellect*, Oxford University Press, 2007, pp. 34-48

[158] ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* III

[159] EN VI 1 [42] 16, 8-14: «E allora non è il movimento che giunge a compimento, ma il fatto a cui mirava: per esempio, il cammino era cammino sino dal principio. Ma se si dovesse percorrere uno stadio e non si fosse ancora giunti a percorrerlo, quel che è rimasto non apparterrebbe né al cammino né al movimento, ma a quella determinata quantità di cammino. Era già cammino, però, di una certa estensione, e movimento. Chi si muove, infatti, ha già compiuto un movimento, e chi sta tagliando ha già tagliato. »

Il passo è stato, in primo luogo, interpretato da Chiaradonna[160] a partire dalla distinzione tra un movimento in quanto tale e un secondo movimento quantitativo. Il primo indicherebbe il movimento psichico sempre completo, il secondo coinciderebbe con il movimento fisico che, implicando una estensione spaziale, sarebbe incompleto. Tale distinzione è stata contestata da Noble[161], il quale ha evidenziato come nel passo non siano presenti due movimenti, bensì la contrapposizione deve essere intesa l'atto sempre compiuto del movimento e lo spazio percorso che invece non è completo fino alla fine della passeggiata. Se, tuttavia, accostiamo questo passo al secondo capitolo del trattato III 8 [30] sembrerebbe, in primo luogo, trovarsi di fronte a una contraddizione in quanto il movimento che in VI 1 [42] appare completo nonostante l'estensione spaziale viene ora attribuito alla materia: «ἡ γὰρ ὕλη τὸ κινούμενον, αὐτῆς δὲ οὐδὲν κινούμενον»[162]. Per sciogliere questo dilemma è necessario distinguere due differenti punti di osservazione. Il sedicesimo capitolo del trattato VI 1 [42] mostra un errore diffuso nella concezione del movimento fisico, nel quale sarebbe caduto anche Aristotele, ovvero confondere il movimento con la sua manifestazione nello spazio. Nel trattato III 8 [30] Plotino rifiuta alla Natura il movimento ingenuamente inteso, ovvero la sua manifestazione spaziale, mostrando al contrario che ogni possibile manifestazione del movimento presuppone un principio che non sia sottoposto a limiti spaziali, ma sia dal un punto di vista dello spazio immobile. Se, quindi, il trattato VI 1 [42] indica un solo vero movimento contrapposto all'estensione spaziale, allo stesso tempo Plotino distingue due modi di dire il movimento, uno corretto e compreso alla luce della causalità degli incorporei, l'altro improprio, che chiama movimento ciò che in realtà è la sua manifestazione spaziale.

Ancora una volta il fondamento dell'errore per Plotino è quello di considerare gli intelligibili alla stregua dei corpi, si tratti della confusione tra il movimento e la sua estensione spaziale o di quella tra le attività dell'anima con le affezioni fisiche concomitanti. Tale è altresì l'errore che conduce a considerare la Natura in movimento nel trattato III 8 [30].

Nel secondo capitolo del trattato III 8 [30] Plotino porta avanti il processo di identificazione per negazione della Natura negando a essa il movimento fisico. Come

---

[160] R. CHIARADONNA, *Sostanza Movimento Analogia.*, Op. cit., pp. 173-6
[161] C. I. NOBLE, *Plotinus' unaffectable soul*, op. cit., p, 259
[162] EN III 8 [30] 2, 16-17: «quel che si muove è infatti la materia, mentre nulla di quella potenza [la Natura] è in movimento»

affermato nel quarto capitolo del trattato III 6 [26] il principio in grado di far vegetare non può coincidere con ciò che vegeta, né il principio della crescita con ciò che cresce, né infine il principio del mutamento può mutare. Allo stesso modo la Natura, la quale è principio del movimento, deve essere immobile. In questo modo viene rispettata l'affermazione del *Fedro* che vede nell'anima la fonte e il principio del movimento (πηγὴ καὶ ἀρχὴ κινήσεως)[163] in quanto la Natura è essa stessa anima pur se nella sua manifestazione inferiore. Anche l'affermazione dell'anima come τὸ αὑτὸ κινοῦν non viene affatto contraddetta dalla teoria della Natura come motore immobile, ma al contrario riletta alla luce del rapporto di omonimia tra la κίνησις degli intelligibili e quella dei corpi. La κίνησις che viene negata alla Natura è l'effetto incompiuto dell'atto perfetto nell'anima. Ciò è confermato dalla precedente negazione della produzione artigianale, in quanto lo stesso movimento grazie al quale l'artigiano produce la sua opera o grazie al quale lo strumento o la leva può assolvere il suo compito viene negato alla Natura.

Per dimostrare tale assunto Plotino afferma in primo luogo che la Natura è una δύναμις che non necessita di parti mobili e di parti immobili:

> Οὐ γὰρ δὴ δεῖται τῶν μὲν ὡς μενόντων, τῶν δὲ ὡς κινουμένων–ἡ γὰρ ὕλη τὸ κινούμενον, αὐτῆς δὲ οὐδὲν κινούμενον–ἢ ἐκεῖνο οὐκ ἔσται τὸ κινοῦν πρώτως, οὐδὲ ἡ φύσις τοῦτο, ἀλλὰ τὸ ἀκίνητον τὸ ἐν τῷ ὅλῳ.[164]

La Natura è un incorporeo e quindi una sostanza semplice. In linea con quanto affermato precedentemente a riguardo degli incorporei la sua δύναμις naturale deve essere intesa come potere in grado di produrre e non come potenza in grado di ricevere una forma. Se si compisse l'errore di considerarla alla stregua di un corpo allora la sua sostanza non sarebbe più semplice, ma divisa in parti in movimento o in quiete. In questo modo il movimento non sarebbe più a essa connaturato, bensì derivato da un principio semplice anteriore ovvero ciò che è immobile nell'universo (τὸ ἀκίνητον τὸ ἐν τῷ ὅλῳ)[165]. Se il principio del movimento non può essere composto e il movimento fisico implica un

[163] PLATONE, *Fedro*, 245c9
[164] EN III 8 [30] 2, 15-19
[165] Per Harder e Beutler Theiler l'«ἀκίνητον τὸ ἐν τῷ ὅλῳ» potrebbe riferirsi al Primo Motore Immobile aristotelico, posizione contestata da Bréhier e Müller che ne evidenziano il riferimento allo stoicismo Cfr. R. BEUTLER E W. THEILER, *Plotins Schriften, op. cit.*, vol. III, pp.368-369; PLOTIN, *Traités 30-37. 30*, op. cit., p. 54 nota 15; C. D'ANCONA, *Modèles de causalité chez Plotin, op. cit.*, pp. 370-77; P.-M. MOREL, *Comment parler de la nature? Sur le Traité 30*, op. cit., pp. 395-99

composto di materia e forma, allora la Natura, in quanto principio del movimento, sarà immobile.

Il secondo passaggio della affermazione della Natura come motore immobile consiste nell'identificazione di φύσις e λόγος:

> Ὁ μὲν δὴ λόγος, φαίη ἄν τις, ἀκίνητος, αὕτη δὲ ἄλλη παρὰ τὸν λόγον καὶ κινουμένη. Ἀλλ' εἰ μὲν πᾶσαν φήσουσι, καὶ ὁ λόγος· εἰ δέ τι αὐτῆς ἀκίνητον, τοῦτο καὶ ὁ λόγος. Καὶ γὰρ εἶδος αὐτὴν δεῖ εἶναι καὶ οὐκ ἐξ ὕλης καὶ εἴδους·[166]

La proposta di Plotino consiste ancora una volta in un ragionamento per assurdo. I presupposti fondamentali della dimostrazione sono l'immobilità del λόγος e la sua identità con la forma[167]. Ancora una volta l'errore che Plotino tenta di scongiurare è quello attribuire caratteri corporei a un incorporeo: separare φύσις e λόγος equivale a concepire la φύσις come un composto di materia e forma. Il primo passo dell'argomentazione afferma che posto il λόγος immobile e la Natura in movimento ne consegue che essa si muoverà del tutto o in parte. Se si muoverà del tutto allora anche il λόγος dovrà muoversi, il che è riconosciuto in partenza come assurdo. Se la Natura si muoverà in parte allora il λόγος coinciderà con la sua parte immobile, il che contraddice l'assunto iniziale secondo il quale la φύσις e λόγος sarebbero separati. Viste le conseguenze contraddittorie di una distinzione tra φύσις e λόγος ne consegue che la φύσις sarà forma e non composto di materia e forma, quindi libera dal movimento fisico.

L'affermazione della Natura come δύναμις immobile e allo stesso tempo principio del movimento che viene a sostituire l'ipotesi della produzione artigianale trova dunque il suo fondamento nel χωρισμός tra mondo dei corpi e mondo delle forme. La mera omonimia trai due mondi fornisce il presupposto in grado di garantire l'efficacia della causalità ovvero la distinzione tra la causa e l'effetto. Tuttavia per riconoscere tale

---

[166] EN III 8 [30] 2, 19-23: «Il principio razionale, potrebbe dire qualcuno, è certo immobile, ma la Natura è distinta dal principio razionale ed è in movimento. Se diranno però che la Natura è in movimento nel suo insieme, allora lo sarà anche il principio razionale; se invece ammettono che qualcosa di essa è immobile, questo sarà allora il principio razionale La Natura, infatti deve essere una forma e non un composto di materia e forma»; Luc Brisson sottolinea le radici stoiche del λόγος cui Plotino fa riferimento vedi SESTO EMPIRICO, *Contro i Matematici*, IX, 75, 2-76, 12; SENECA, *Lettera 65*, 11-12; DIOGENE LAERZIO, *Vite Dei Filosofi*, VII, 135, 9-137, 8 Cfr. ; L. BRISSON, *Logos et logoi chez Plotin: Leur nature at leur rôle*, in Jean-François Pradeau, *Plotin, des principes*, Les Cahiers philosophiques de Strasbourg, vol 8, Vrin, 1999, pp. 87-108; R. E. WITT, *The Plotinian Logos and Its Stoic Basis*, «The Classical Quarterly» 25 (1931) 2 , pp. 103-111

[167] La maggior parte delle occorrenze del termine λόγος nelle Enneadi viene a coincidere nel senso con εἶδος e μορφή come testimoniato dalla voce "λόγος" in J. SLEEMAN E G. POLLET, *Lexicon Plotinianum*, Lovanio, 1980

omonimia è necessario un percorso filosofico che conduca a comprendere le distinzioni trai gradi ontologici.

2.5 Il rifiuto dell'ilemorfismo

La teoria della δύναμις immobile del secondo capitolo del trattato non esplicita ancora le sue premesse ontologiche e sembra venire incontro a un ipotetico ascoltatore peripatetico o stoico, ma successivamente il piano subisce un ribaltamento che conduce ad affermare i presupposti antiilemorfici e antifisicistici dell'argomentazione. In primo luogo, il rifiuto del movimento fisico nella Natura si fonda sulla sua semplicità ovvero sulla pura formalità svincolata da caratteri ilemorfici. In secondo luogo, gli enti fisici vengono ricondotti a un'unica causalità verticale[168] che nega un ruolo privilegiato alla forma ilemorfica svincolando gli enti fisici dall'effetto di cause non formali.

L'affermazione della Natura come puramente formale si contrappone, da un lato, all'ilemorfismo della fisica aristotelica, dall'altro, a una concezione corporea della causalità fisica sostentua dagli stoici. A tale contapposizione mira la domanda retorica: «τί γὰρ δεῖ αὐτῇ ὕλης θερμῆς ἢ ψυχρᾶς;»[169]. Come evidenziato nel commento francese al trattato[170] a cura di Luc Brisson la butade di Plotino si rivolge direttamente contro la dottrina stoica che considera la natura e l'anima due corpi composti materialmente dallo spirito (πνεῦμα) e formalmente dalla mescolanza di aria e fuoco. Secondo questa teoria l'anima sarebbe generata a partire da un raffreddamento e un essiccamento della natura[171]. Come è stato notato in precedenza negare la semplicità della natura assimilandola a un corpo è in netta contraddizione con la teoria della Natura come δύναμις immobile, è quindi necessario fornire una dottrina della produzione naturale in alternativa all'ilemorfismo.

Nell'incipit del trattato *Sulla molteplicità delle idee e sul Bene* (VI 7 [38]) la lettura metaforica del λογισμός e della πρόνοια viene a fondarsi nel riconoscimento

---

[168] M. F. WAGNER, *Vertical Causation in Plotinus*, in R. B. HARRIS (Ed.), *The Structure of Being: A Neoplatonic Approach*, International Society of Neoplatonic Studies, State University of New York Press, New York, 1982
[169] EN III 8 [30] 2, 23: «Che bisogno ha, infatti, di materia calda o fredda?»
[170] PLOTIN, *Traités 30-37. 30, op. cit., p.54 nota 19*
[171] Cfr. SVF II 787

dell'Intelletto come causa di ogni ente del mondo sensibile. La semplicità dell'Intelletto permette l'identità di essenza e causa dell'essere (ὅτι e διὰ τί o διότι[172]), mentre ogni ente sensibile dipenderà da una causa estrinseca in quanto spazialmente esteso, quindi divisibile e composto. Ciò conduce alla necessità di individuare l'origine di ogni elemento fisico fuorché lo spazio nei principi intelligibili e dunque di rifiutare la causa materiale aristotelica nella generazione degli enti sensibili. Dal terzo al settimo capitolo del trattato Plotino prende in considerazione la generazione dell'uomo a partire dalla definizione aristotelica di ζῷον λογικὸν. Il λόγος della definizione può essere inteso in un duplice senso. In primo luogo, in senso puramente descrittivo secondo il quale l'uomo è un composto di anima e corpo, ma se così fosse la definizione avrebbe valore solo nel mondo sensibile e di conseguenza non giungerebbe all'essenza dell'uomo. In secondo luogo, il λόγος può essere inteso come principio produttivo (λόγον πεποιηκότα[173]) quindi come causa e essenza dell'uomo. Anche per quanto riguarda il sostantivo ζῷον, se il vivente sarà identificato con il composto non si giungerà a coglierne l'essenza, se invece si vorrà ricercare il principio produttivo del vivente esso dovrà essere riconosciuto nella vita stessa (ζωή).

La vita razionale (ζωή λογική) in quanto principio produttivo coincide con l'anima razionale, ma se l'uomo fosse identificato unicamente con l'anima razionale non sarebbe possibile giustificare la trasmigrazione di anime umane nei corpi di animali o piante. Di conseguenza l'uomo non sarà solo anima, ma unione di anima e λόγος dove il termine λόγος indica una ἐνέργεια dell'anima in grado di garantire la specificità dell'uomo. L'esempio proposto è quello del seme: ogni seme deve essere animato ancor prima di divenire una pianta e allo stesso tempo deve contenere in sé il λόγος relativo a ciò che diventerà. Il λόγος non potrebbe sussistere senza un'anima, ma d'altro canto l'anima non può essere identificata in toto con esso in quanto sua ἐνέργεια e quindi specificazione.

In linea con quanto affermato a proposito dell'attività degli incorporei il λόγος che accompagna l'anima non dovrà essere inteso come un'addizione all'essenza dell'anima che la assimilerebbe a un composto, bensì deve essere riconosciuto come attualizzazione di una potenza dell'anima. L'uomo sarà un principio intelligibile incorporeo e come tale immune da qualsiasi affezione intesa in termini di sottrazione o addizione di forma. La

[172] EN VI 7 [38] 2, 12; ARISTOTELE, *Analitici Posteriori* II 2, 90a15; *Metafisica* VIII, 4, 1044b14
[173] EN VI 7 [38] 4, 25

materia sarà ininfluente nei confronti della forma sensibile, come uno specchio[174] in grado unicamente di rispecchiare le forme provenienti dall'esterno in maniera meno intensa dell'originale, ma senza poter aggiungere nulla a tali immagini.

Il ruolo privilegiato che il pensiero peripatetico aveva accordato alla forma ilemorfica viene nelle Enneadi a perdere la sua ragion d'essere in quanto sostituito dal gradualismo delle forme che implica differenti gradi di unità e differenziazione. Tale impostazione è evidente fin dai primi trattati e in particolare per quanto riguarda la riflessione sull'anima.

Nel trattato *Sull'immortalità dell'anima* (IV 7 [2]), come evidenziato da Denis O'Brien[175], Plotino dichiara l'anima immortale e indistruttibile «ἀθάνατος καὶ ἀνώλεθρος»[176] in risposta all'obiezione di Stratone di Lampsaco[177] contro l'argomento dell'inscindibilità di anima e vita nel *Fedone*. Stratone mostra che l'argomento del *Fedone*, secondo il quale l'anima è incapace di accogliere la morte in quanto contraria alla vita che essa possiede essenzialmente, non implica affatto l'indistruttibilità dell'anima, bensì ne dimostra l'immortalità solo fintanto che essa esisterà. Plotino mostra di essere consapevole dell'obiezione di Stratone affermando che l'anima è non solo essenzialmente vivente, ma essenzialmente esistente. Nell'undicesimo capitolo del trattato l'argomento viene sviluppato a partire dalla distinzione tra appartenenza del calore al fuoco e della vita all'anima. Il primo passo del ragionamento esclude che la vita appartenga all'anima come qualità avventizia (ἐπακτόν[178]) e quindi accidentale. Tale posizione è ancora in linea con il testo del *Fedone* nel sostenere che l'anima in quanto causa della vita non può essere legata a essa solo accidentalemente. La seconda ipotesi è che l'anima possieda la vita secondo la stessa relazione del calore e il fuoco[179]. Come

---

[174] EN III 6 [26] 7, 23-27

[175] D. O'BRIEN, *Immortal and Necessary Being in Plato and in Plotinus* in J. Cleary (ed.), *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, Lovanio, Leuven University Press, 1997, pp. 39–103 Cfr. R. CHIARADONNA, *Plotin lecteur du Phédon: L'âme et la vie en IV 7 [2]* 11 in D'Hoine, M. A. Gavray, S. Delcomminette, R, Chiaradonna, *Ancient readings of Plato's Phaedo*, Leiden, Brill, 2015, pp. 154-172

[176] EN IV 7 [2] 9, 11

[177] Cfr. L. G. WESTERINK, *the Greek Commentaires on Plato's Phaedo*. *Vol. II, Damascius*, Amsterdam-Oxford-New York, North-Holand Publisching Co, 1976-77, I 431–443, STRATONE, fr. 80 Sharples; R. W. SHARPLES, «Strato of Lampsacus: The Sources, Texts and Translations», in M. L. DESCLOS, W.W. FORTENBAUGH (eds.), *Strato of Lampsacus: Text, Translation, and Discussion*, New Brunswick- London, Transaction Publishers, 2011, pp. 5–229, 171–175

[178] EN IV 7 [17] 11, 5

[179] Per gli esegeti di Aristotele il rapporto tra calore e fuoco è un esempio di qualità essenziale come ricorda R. CHIARADONNA, *Plotin lecteur du Phédon*, op. cit. p.159 Cfr. PORFIRIO, *Commenteo alle Categorie*, 95.22–27

sottolineato da Riccardo Chiaradonna[180] per comprendere la lettura plotiniana del rapporto tra fuoco e calore è necessario fare riferimento al terzo capitolo del trattato *Sulla sostanza e sulla qualità* (II 6 [17]) dove il calore è ricondotto alla forma essenziale del fuoco in contrapposizione a una qualità estrinseca, non è infatti possibile che si dia fuoco senza calore. Nel considerare questa seconda ipotesi Plotino si spinge oltre il testo del *Fedone* affermando che neppure tale relazione essenziale è in grado di descrivere il rapporto di anima e vita. Il fuoco sensibile a differenza degli esseri incorporei presuppone un sostrato matriale in grado di ricevere affezioni opposte. Il calore è costituente essenziale del fuoco rispetto alla forma, ma accidentale rispetto alla materia, di conseguenza nel caso in cui la materia riceva la qualità opposta il fuoco smette di esistere. In questo passo Plotino identifica di fatto la relazione tra calore e fuoco all'interpretazione proposta da Stratone del rapporto tra vita e anima mostrando tuttavia che il presupposto di tale relazione è la presenza di un sostrato materiale di cui l'anima è priva. L'errore di Stratone sarebbe dunque quello di applicare caratteri corporei a un ente incorporeo. Nelle linee successive del capitolo, la cui traduzione ha diviso gli interpreti[181], Plotino distingue l'identità essenziale di anima e vita dalla generazione di una qualità in altro propria dei corpi. Il rapporto tra anima e vita non è dunque né avventizio né essenziale, ma identitario in quanto l'anima coincide con la propria essenza e vita. Da ciò segue ancora una volta una subordinazione della forma incarnata alla forma intelligibile riconducendo la sostanza a quest'ultima in aperto contrasto con l'ilemorfismo peripatetico.

Nello stesso trattato, come è stato posto in luce dagli interpreti[182], Plotino conduce la sua critica all'ilemorfismo e in particolare all'essenzialismo di Alessandro di Afrodisia a

---

[180] R. CHIARADONNA, *Plotin lecteur du Phédon*, op. cit.

[181] Gli interpreti si sono soffermati specialmente sul passo seguente: EN IV 7 [2] 11, 7-9: « Ἡ δὲ ψυχὴ οὐχ οὕτω τὴν ζωὴν ἔχει, ὡς ὕλην μὲν οὖσαν ὑποκεῖσθαι, ζωὴν δὲ ἐπ' αὐτῇ γενομένην τὴν ψυχὴν ἀποδεῖξαι.» Secondo una prassi che ha origine in Ficino, Igal identifica il soggetto del verbo ὑποκεῖσθαι con l'accusativo ὕλην, di contro Harder ha proposto di identificare il soggetto con l'anima come accettato anche da Armstrong. Più recentemente Longo ha proposto di correggere il verbo ἀποδεῖξαι con ἀποδέξασθαι e di conseguenza vedere nell'anima il soggetto di entrambi gli infiniti. In ultimo, Chiaradonna ha evidenziato come la proposta di Longo possa essere accolta pur senza correggere il verbo ἀποδεῖξαι qualora si consideri il participio οὖσαν in senso esistenziale assieme a ὑποκεῖσθαι. Alla luce di ciò è possibile leggere in queste linee una contrapposizione tra il possesso essenziale della vita da parte dell'anima e il possesso di una qualità da parte di un corpo. Cfr. PLOTIN, *Traité 2 (IV, 7)*, Introduction, traduction, commentaires et notes par A. Longo, Paris, Cerf, 2009, p. 93, n. 9; R. CHIARADONNA, *Plotin lecteur du Phédon*, op. cit., pp. 160-2

[182] R. CHIARADONNA, *Entre le Phédon et le De Anima: L'âme comme entéléchie du corps, de Plotin à Jamblique*, conferenza tenuta presso la Sorbona il 15/12/2017 all'interno del ciclo di conferenze del Centre Léon Robin *La question de l'âme chez Platon et dans la tradition platonicienne*

partire dal rifiuto della definizione dell'anima come entelecheia[183]. La prima obiezione sostiene che, concependo l'anima come forma del corpo, si dovrebbe ammettere parallelamente alla divisibilità del corpo una divisibilità dell'anima. Tale obiezione prende l'avvio dalla definizione del secondo libro del *De Anima* secondo cui l'anima è sostanza in quanto forma: «ψυχὴν οὐσίαν εἶναι ὡς εἶδος»[184]. L'intento di Plotino è quello di ricomprendere i termini οὐσία e εἶδος mostrando l'incapacità di una sostanza composta e di una forma immanente di garantire l'efficacia causale dell'anima sul corpo. A prima vista l'obiezione proposta sembrerebbe semplificare grossolanamente la teoria aristotelica della forma a meno che non la si consideri all'interno dei precedenti dibattiti peripatetici. Fin dai primi seguaci di Aristotele la teoria peripatetica dell'anima si allontana da una concezione dell'anima sostanziale. Da un lato, Aristosseno di Taranto e Dicearco di Messina[185] influenzati dal pitagorismo considererano l'anima come armonia e quindi come uno stato del corpo, dall'altro, Stratone di Lampsaco e Boeto di Sidone[186] riducono l'anima a una qualità del corpo e dunque a proprietà accidentale e non sostanziale. In contrapposizione alla deriva nominalista del Liceo deve essere letto l'essenzialismo di Alessandro di Afrodisia[187] secondo il quale la forma deve essere considerata parte della sostanza e non predicato della sostanza in linea con la distinzione del secondo libro delle Categorie[188]. Nella sua opera sull'anima Alessandro distingue tre possibili modalità secondo le quali l'anima può appartenere a un corpo[189]: come una parte che si conserva nel tutto (come un mattone nel muro); come una parte mescolata nel tutto (come il miele nell'acqua); come forma rispetto alla materia (come la forma della statua rispetto al bronzo). La prima ipotesi viene scartata in quanto incapace di garantire l'effetto

---

[183] EN IV 7 [2] 8[5]

[184] ARISTOTELE, *L'Anima*, II 1, 412a27-28

[185] Cfr. V. CASTON, *Epiphenomenalisms, Ancient and Modern* in «*Philosophical Review*» 106 (1997) pp. 309–363

[186] DAMASCIO, *Commento al Fedone*, I 431–443, STRATONE, fr. 80 Sharples; R. W. SHARPLES, «Strato of Lampsacus: The Sources, Texts and Translations», in M. L. DESCLOS, W.W. FORTENBAUGH (eds.), *Strato of Lampsacus: Text, Translation, and Discussion*, New Brunswick- London, Transaction Publishers, 2011, pp. 5–229, 171–175; SIMPLICIO, *Commento al De Anima*, 247.23–26 Hayduck Cfr. F. TRABATTONI, *Boeto di Sidone e l'immortalità dell'anima nel* Fedone, in T. Bénatouïl, E. Maffi, F. Trabattoni (eds.), *Plato, Aristotle, or Both? Dialogues between Platonism and Aristotelianism in Antiquity*, Hildesheim, Olms, 2011, pp. 1–15.

[187] Cfr M. RASHED, *Essentialisme. Alexandre d'Aphrodise entre logique, physique et cosmologie*, Berlino-New York, 2007

[188] ARISTOTELE, *Categorie*, 2, 1a 14-15 Cfr. ALESSANDRO DI AFRODISIA, *Quaestiones* I, 8, 17, 17-22; I, 17, 30, 10-16; I, 26, 42, 24-25; *Mant*issa, 122, 4- 12

[189] ALESSANDRO DI AFRODISIA, *L'Anima*, 11, 14-12, 5 Bruns

causale dell'anima sul corpo, la seconda ipotesi farebbe coincidere la nascita del composto con la morte del corpo e dell'anima, dunque l'anima deve essere in un corpo come forma rispetto alla materia. Alessandro intende, per un verso, rifiutare la posizione platonica della sostanzialità dell'anima in sé, per l'altro verso, garantire la sua efficacia causale come animatrice, motrice, fonte di nutrimento, crescita, riproduzione e cambiamanto nel composto. Alla sostanzialità platonica dell'anima viene sostituita la sostanzialità del composto, di cui l'anima è parte, riconducendo l'espressione dei cambiamneti fisici al corpo e le loro cause al potere dell'anima. L'efficacia causale viene garantita rifiutando di intendere in senso locale l' "essere in un corpo" dell'anima, il che la avrebbe resa spazialmente estesa neutralizzando il suo potere causale.

Alla luce di ciò sembrerebbe che la critica plotiniana all'entelecheia fallisca il suo obiettivo riducendo la posizione peripatetica alla prima modalità di relazione rifiutata da Alessandro, a meno che non si prenda in considerazione la riflessione sulla causalità dell'anima sviluppata nei capitoli succesivi del trattato IV 7 [2]. In accordo con Alessandro il trattato ribadisce che la vita e il movimento non possono provenire dalla materia, bensì devono essere ricondotti all'anima. Tuttavia se l'anima non possedesse vita e movimento al di fuori del composto neppure potrebbe esserne causa, ma si dovrebbe presupporre un principio anteriore. Ciò appare evidente nell'esempio del bianco in sé: «Ὡς καὶ τὸ λευκόν, αὐτὸ τὸ χρῶμα, οὐ ποτὲ μὲν λευκόν, ποτὲ δὲ οὐ λευκόν· εἰ δὲ καὶ ὂν ἦν τὸ λευκὸν μετὰ τοῦ λευκὸν εἶναι, ἦν ἂν ἀεί·»[190]. Affinchè un corpo nel mondo sensibile possa essere o non essere bianco è necessario che il bianco in sé sia e non possa non essere bianco, non solo complemento di essenza come il calore per il fuoco, ma come identità. L'esempio del colore viene radicalizzato nel momento il cui si prendano in considerazione la vita, il movimento e l'essere stesso. Affinché sia dato un mondo sensibile e un'efficacia causale in grado di animare e muovere un corpo è necessario postulare un principio che sia sempre e non possa non essere, un principio nel quale vita, moviemento ed essere vengano a coincidere.

A questo punto è possibile affermare che Plotino sia consapevole dell'esigenza di garantire la sostanzialità dell'anima per giustificare il suo effetto causale sul corpo. Tuttavia, Plotino mostra come l'ilemorfismo di Alessandro manchi il suo obiettivo a

[190] EN IV 7 [2] 9, 19-21: «Analogamente il bianco, il colore in sé, non potrà essere ora bianco ora non bianco; se poi il bianco oltre ad essere bianco fosse propriamente un essere, esisterebbe sempre»

causa del rifiuto di una sostanzialità dell'anima in sé, unica teoria in grado di fornire un principio della vita, del movimento, dell'essere. L'essenzialismo di Alessandro è dunque, per Plotino, destinato a essere accomunato all'aristotelismo nominalista precedente nella sua incapacità di fornire una teoria causale adeguata.

Tornando al secondo capitolo del trattato III 8 [30] è ora possibile ricomprendere quale alternativa Plotino proponga alla concezione ilemorfica della Natura:

> Καὶ γὰρ εἶδος αὐτὴν δεῖ εἶναι καὶ οὐκ ἐξ ὕλης καὶ εἴδους· τί γὰρ δεῖ αὐτῇ ὕλης θερμῆς ἢ ψυχρᾶς; Ἡ γὰρ ὑποκειμένη καὶ δημιουργουμένη ὕλη ἥκει τοῦτο φέρουσα, ἢ γίνεται τοιαύτη ἡ μὴ ποιότητα ἔχουσα λογωθεῖσα.[191]

La Natura è εἶδος non in senso aristotelico di forma incarnata nel composto, ma come forma in sé sussistente e quindi sostanza autonoma e semplice. La concezione fisicista che vorrebbe una Natura composta di materia calda o fredda rimane incapace di garantire un'efficacia causale. Come nel trattato IV 7 [2] la prospettiva ilemorfica non garantisce un principio adeguato della vita, allo stesso modo una Natura composta non sarebbe in grado di fornire un principio delle qualità fisiche come il calore o il freddo né del movimento in quanto ogni qualità deve essere ricondotta a un principio formale. L'errore che conduce a considerare la materia come principio di qualità fisiche consiste nel mancato riconoscimento della distinzione tra materia in sé e materia informata. La materia in sé (ὕλη τοιαύτη) è incorporea, come tale impassibile e priva di alcuna qualità. La materia informata (δημιουργουμένη ὕλη) funge da sostrato alle qualità provenienti da principi formali come uno specchio che riflette le immagini provenienti dall'esterno. L'unica causalità è dunque quella formale del λόγος. L'esempio è quello del fuoco sensibile: «Οὐ γὰρ πῦρ δεῖ προσελθεῖν, ἵνα πῦρ ἡ ὕλη γένηται, ἀλλὰ λόγον»[192]. Gli elementi fisici devono essere ricondotti a principi formali. Come evidenziato nel trattato IV 7 [2] se l'anima non fosse identica alla vita sarebbe necessario postulare un principio anteriore in grado di giustificare la vita, ma dato che l'anima non possiede un sostrato materiale sarà identica alla vita. Al contrario il fuoco sensibile, possedendo un sostrato

[191] EN III 8 [30] 2, 22-25: «La Natura, infatti, deve essere una forma e non un composto di materia e forma. Che bisogno ha, infatti, di materia calda o fredda? Nessuno, perché la materia che funge da sostrato ed è soggetta all'attività creatrice giunge portando questo con sé, o meglio diviene di una determinata qualità, lei che di suo non possiede qualità, dopo che ha ricevuto forma da un principio razionale.»

[192] Ivi, 25-27: «Perché la materia divenga fuoco, non c'è infatti bisogno che sopraggiunga il fuoco, bensì un principio razionale»

materiale in grado di accogliere gli opposti, non potrà essere identico alla forma del fuoco e di conseguenza non potrà essere considerato principio. Affinchè la materia divenga fuoco sarà necessario un λόγος, ovvero un principio formale semplice.

2.6 La Natura come λόγος produttivo

La riflessione plotiniana, attraverso un processo di determinazione negativa della Natura, ha affermato l'immobilità della Natura come δύναμις immobile a partire dal rifiuto della produzione artigianale e successivamente ha identitificato la Natura come εἶδος e λόγος in conseguenza di un rifiuto dell'ilemorfimo. L'ultimo passo dell'argomentazione, che di fatto fornisce l'alternativa definitiva alla produzione artigianale, consiste nell'affermazione della Natura come λόγος produttivo.

Le ultime righe del secondo capitolo del trattato III 8 [30] presentano difficoltà interpretative a partire dalle differenti occorrenze del termine λόγος:

> φύσιν εἶναι **λόγον**, ὃς ποιεῖ **λόγον ἄλλον** γέννημα αὐτοῦ **δόντα** μέν τι τῷ ὑποκειμένῳ, **μένοντα** δ' αὐτόν. Ὁ μὲν οὖν **λόγος** ὁ κατὰ τὴν μορφὴν τὴν ὁρωμένην ἔσχατος ἤδη καὶ **νεκρὸς** καὶ οὐκέτι ποιεῖν δύναται ἄλλον, **ὁ δὲ ζωὴν ἔχων** ὁ τοῦ ποιήσαντος τὴν μορφὴν **ἀδελφὸς ὢν** καὶ αὐτὸς τὴν αὐτὴν δύναμιν ἔχων ποιεῖ ἐν τῷ γενομένῳ. [193]

Innanzitutto la Natura è un λόγος che produce un secondo λόγος. A uno dei due λόγοι devono riferirsi i successivi participi δόντα e μένοντα. Dopodichè una costruzione per μὲν-δὲ introduce tre λόγοι: il primo è morto e incapace di produrre; il secondo possiede la vita e produce nel divenire; Il terzo produce la forma e è fratello del λόγος che possiede la vita.

John Phillips [194] ha proposto una lettura del passo in parallelo al terzo capitolo del trattato *Considerazioni varie* III 9 [13] identificando la produzione del λόγος con un'eterna creazione e illuminazione della materia da parte dell'intelligibile. L'interprete

---

[193] EN III 8 [30] 29-34: «la Natura è un principio razionale, il quale al sostrato conferisce, sì, qualcosa, ma di per sé permane immobile. Dunque, il principio razionale corrispondente alla forma visibile è ormai l'ultimo, è morto ed incapace di produrne ancora un altro; quello, invece, che possiede vita, fratello del principio razionale che produce forma e in possesso della medesima potenza, esplica la sua produzione nel mondo del divenire»

[194] J. PHILLIPS, *Plotinus on the Generation of Matter* in «*The International Journal of the Platonic Tradition*» 3 (2009), pp. 103-137

legge il brano secondo una struttura chiastica dove la Natura venga a coincidere con il λόγος che possede la vita, mentre il suo prodotto sarebbe il λόγος morto identificato con la traccia dell'anima. I participi δόντα e μένοντα sarebbero riferiti all'occorrenza di λόγος a essi più prossima, ovvero al prodotto della Natura. Di conseguenza la Natura produrrebbe la traccia dell'anima, la quale a sua volta donerebbe qualcosa al sostrato (τι τῷ ὑποκειμένῳ), che per l'interprete deve essere identificato con il movimento, in contrapposizione alla stabilità del λόγος in sé. La Natura sarebbe, infine, sorella della traccia dell'anima che produce il movimento del divenire. La posizione di Philliphs è stata aspramente contestata da Denis O'Brien[195] il quale ha evidenziato, da un lato, la contraddittorietà di del primo λόγος che nell'arco di poche righe viene definito genitore e fratello del secondo λόγος, dall'altro, quella del secondo λόγος chiamato morto e incapace di produrre una forma e allo stesso tempo produttore di qualcosa nel sostrato. L'alternativa proposta da O'Brien è di riferire i participi δόντα e μένοντα alla Natura anziché al suo prodotto. Quindi la Natura, in linea con le argomentazioni precedenti, viene riconosciuta come δύναμις immobile e produttiva. Il secondo λόγος sarebbe di conseguenza ciò che la Natura dona al sostrato (τι τῷ ὑποκειμένῳ) ovvero la forma sensibile. La forma sensibile è ultima nella scala della forma e di conseguenza morta, ovvero incapace di produrre ulteriormente una forma. In ultimo, il λόγος che possiede la vita e che produce nel divenire non può né essere identificato con con il λόγος morto, né con la Natura. Al contrario il λόγος vivente è l'anima individuale che, a partire dal capitolo seguente, verrà distinta dalla Natura e infine, nel quinto capitolo, ricondotta a un'anima anteriore[196]. Grazie alla lettura di O'Brien è possibile ricomprendere questo passo allo stesso tempo come una conclusione delle argomentazioni precedenti e un'apertura a nuove questioni. In primo luogo, la produzione degli elementi naturali, piante e animali, che nelle righe precedenti viene attribuita al λόγος, ora viene ricondotta alla produzione da parte della Natura della forma sensibile nel sostrato. In secondo luogo,

---

[195] D. O'BRIEN, *Plotinus on the Making of Matter Part I: The Identity of Darknes*, op. cit.; IVI, *Plotinus on Making Matter Part II: 'A Corpse Adorned' (Enn. II 4 [12] 5.18)*, pp. 209-261

[196] A sostegno dell'identificazione del λόγος ἀδελφὸς con l'anima individuale nel sesto capitolo del trattato *Sulle difficoltà relative all'anima (I)* (IV 3[27]) l'Anima del mondo e le anime individuali vengono già chiamate anime sorelle Cfr. EN IV 3[27] 6, 13 Cfr. F. KARFIK, *Parts of the Soul in Plotinus*, in *Partitioning the Soul: Debates from Plato to Leibniz*, ed. K. Corcilius, D. Perler, C. Helmig, Berlin , New York, de Gruyter, 2014, pp. 107-148: 113: «The distinction between the world soul and the souls of individual living beings within the world is basically the same in Plotinus as in Plato. But the difference is that, in Plotinus, both the world soul and the souls of particular living beings derive from the whole or universal soul. This is why Plotinus names them "sisters" (*adelphai*), children of the universal soul as it were».

viene segnata la distanza tra la Natura in quanto produttrice e la forma sensibile in quanto incapace di produrre. Infine, è possibile riconoscere la stessa potenza produttiva nella Natura e nell'anima individuale grazie alla loro comune derivazione dall'anima ipostatica.

La concezione plotiniana della Natura come λόγος produttore di forma fornisce una risposta platonica al dibattito peripatetico sull'origine della generazione e della corruzione. Nel decimo capitolo del secondo libro del *La Generatione e la Corruzione* Aristotele riconduce la causalità efficiente della generazione e corruzione nel mondo sublunare al movimento degli astri. La necessità è quella di garantire cause contrarie per effetti contrari[197] e allo stesso tempo di giustificare la continuità della causa. A tal fine l'opposizione di generazione e corruzione viene attribuita all'inclinazione del sole sull'eclittica che produce generazione in virtù della sua vicinanza e corruzione in virtù della sua lontananza, compiendo differenti archi a seconda del periodo dell'anno. La continuità della causa viene proposta a partire da una spiegazione finalistica. Considerato che la Natura compie sempre il meglio e che non è possibile che tutto sia parimenti essere, Aristotele ne deduce che: «τῷ λειπομένῳ τρόπῳ συνεπλήρωσε τὸ ὅλον ὁ θεός, ἐνδελεχῆ ποιήσας τὴν γένεσιν»[198]. Il mondo sublunare non può partecipare dell'incorruttibilità delle sfere celesti, essendo più lontano di loro dal principio, quindi la divinità produce una genesi continua come ciò che più si avvicina alla sostanza incorruttibile. La causa efficiente della generazione continua sarà unica e coinciderà con la traslazione del cielo, di conseguenza il ciclo della trasformazione degli elementi nel mondo sublunare imiterà il perfetto movimento circolare dei cieli.

Alessandro di Afrodisia erediterà la teoria della causalità celeste come fondamento della generazione nel mondo sublunare e la svilupperà in modo da trarne una risposta, da un lato, all'accusa platonica di negare la provvidenza o di proporne una meramente accidentale[199], dall'altro, alla derva nominalista dei successori di Aristotele. Il trattato di Alessandro *Sulla Provvidenza* propone una provvidenza rivolta unicamente all'universale

---

[197] ARISTOTELE, *Sulla Generazione e la Corruzione*, II 10,336b 9: «τῶν γὰρ ἐναντίων τἀναντία αἴτια»

[198] IVI, II, 10, 336 *b* 31-32: «la divinità ha realizzato l'intero nell'unico altro modo rimanente, rendendo ininterrotta la generazione»

[199] ALESSANDRO DI AFRODISIA, *Quaestio II.21*,70.33, pur essendo stata messa in dubbio l'autenticità della *Quaestio*, essa rimane una esplicita testimonianza delle accuse mosse dai Platonici al pensiero peripatetico Cfr. S. FAZZO, *Nota addizionale sull'autenticità della Quaestio II.21* in Alessandro di Afrodisia, *La Provvidenza. Questioni sulla provvidenza*, op. cit., pp. 257-9

prendendo le distanze dalla negazione della provvidenza operata da Atomisti e Epicurei e dall'idea di una provvidenza diretta verso i particolari. Se nel *De Generatione et Corruptione* la continuità della generazione viene ricondotta al movimento del cielo, Alessandro ne trae la conseguenza che a essa debba essere in ultimo ricondotta la continuità della specie al di là della generazione e della corruzione degli individui. In questo senso viene interpretata dal Filosofo la citazione della fisica aristotelica secondo la quale l'uomo nasce dall'uomo e dal sole[200]. Come evidenziato da Marwan Rashed[201] la dottrina di Alessandro risponde a un più ampio intento di ricomprensione dell'ilemorfismo volto a distinguere la sostanza seconda nelle categorie[202] dalla sostanzialità della forma in Metafisica Zeta contro le precedenti interpretazioni di Boeto di Sidone e Andronico di Rodi. Al contrario Alessandro di Afrodisia intende garantire la sostanzialità della forma in quanto parte della sostanza del composto ilemorfico. Il Filosofo opera innanzitutto una distinzione tra la semplice configurazione esterna del composto (μορφή), dalla quale l'uomo può astrarre una forma *e re*, rispetto alla forma in sé (εἶδος) come principio interente la sostanza[203]. La forma in sé è in grado di grantire la continuità della specie indipendentemente dalla generazione e dalla corruzione degli individui. Il ruolo della provvidenza è quello di fondare l'eternità e la potenza produttiva della forma (εἶδος) nella potenza creatrice proveniente dal movimento del cielo secondo quella che Rashed chiama una "cosmologia dell'εἶδος".

Nel trattato III 8 [30] Plotino mostra di essere consapevole del dibattito peripatetico proponendone una soluzione platonica. Come è stato notato in precedenza la dottrina ilemorfica appare a Plotino incapace di garantire un efficacia causale. Affinchè sia garantita la causalità sul mondo fisico il principio deve essere sostanza in sé e non parte della sostanza. Di conseguenza la sostanza in sé sarà semplice e immobile rispetto al movimento fisico, in aperta contrapposizione con l'identificazione compiuta da Alessandro di Afrodisia dell'origine della δύναμις naturale con il movimento dei cieli[204]. La Natura, in quanto principio, sarà sostanza e non parte della sostanza, forma e non

---

[200] ARISTOTELE, *Fisica* II 2 194b13
[201] M. RASHED, *op. cit.*
[202] ARISTOTELE, *Categorie* V 3b 15-16; 3b 18; 3b 20
[203] M. RASHED, *op. cit.*, pp.237-260
[204] ALESSANDRO DI AFRODISIA, *Quaestio II 3*,47.30: «Τίς ἡ ἀπὸ τῆς κινήσεως τοῦ θείου σώματος γινομένη δύναμις τῷ γειτνιῶντι αὐτῷ θνητῷ τε καὶ ἐν γενέσει σώματι;» Cfr. CRISTINA D'Ancona, *Modèles de causalité chez Plotin*, op. cit., pp. 375-6

composto di materia e forma, mentre la materia non avrà ruolo sostanziale. La provvidenza di Alessandro di Afrodisia deve garantire la continuità della specie nella generazione e corruzione degli individui in quanto la forma non assume ruolo sostanziale al di fuori del composto. Al contrario, deprivando la materia del ruolo sostanziale e considerando la forma come sostanza in sé ne consegue che la produzione naturale sarà unicamente produzione da parte del principio formale di per sé sussistente. È alla luce di ciò che deve essere intesa la conquista finale del secondo capitolo del trattato secondo la quale ciò che produce gli elementi naturali e che produce nelle priante e negli animali è la Natura in quanto λόγος. Dato che la materia non possiede ruolo sostanziale, la produzione sarà unicamente generazione di λόγος da λόγος senza che ciò implichi alterazione nella causa. L'ultimo λόγος coincide con la forma visibile ed è incapace di produrre ulteriormente (λόγος νεκρός). Anche la Natura sarà prodotta da un λόγος antecedente e di conseguenza potrà avere una sorella nell'anima, anch'essa λόγος da λόγος, e condividerne la stessa δύναμις.

Alla luce della dottrina della Natura come motore immobile e della confutazione dell'ilemorfismo, sostituito dalla necessità di una causa unicamente formale, emerge come la causalità plotiniana sia necessariamente caratterizzata da una eterogeneità tra causa e elemento causato. Come affermato da G. Catapano: «bisogna dunque che la causa che rende comprensibile la presenza di un'identica proprietà in tutti gli oggetti che la possiedono *non* possieda essa stessa quella data proprietà, e tuttavia sia concepibile come modello al quale tutti gli oggetti si sono assimilati proprio grazie all'acquisto della proprietà stessa »[205]. Alla luce di ciò deve anche essere ricompreso quanto Emilsson ha recentemente affermato riguardo al principio che l'interprete chiama *Prior Possession*[206] secondo il quale, affiché una causa possa produrre una determinata proprietà deve in primo luogo possederla essa stessa. La dottrina della Natura come motore immobile nel trattato III 8 [30] ha mostrato adeguatamente quanto il movimento dell'anima e della Natura sia eterogeneo al movimento come manifestazione spaziale e nella confutazione dell'ilemorfismo è emerso che solo un principio semplice può essere causa di realtà composte. Il principio del *Prior Possession* può essere dunque accettato solo a condizione

[205] G. CATAPANO, *Plotino. Sulle virtù. I 2 [19]* prefazione di J. M. Rist, Pisa, Plus, 2006, p. 22.
[206] E. K. EMILSSON, *Plotinus*, London e New York, Routledge, p. 44: «The general claim that the principle invoked to explain something else has itself the feature it is intended to explain, and has it in such a way that the question does not arise why it has the feature in question, we may call the Principle of Prior Possession»

che la proprietà presente nella causa sia riconosciuta come altro rispetto al suo effetto.

2.7 Ricomprensione del rapporto tra φύσις e τέχνη

La riflessione plotiniana sulla produzione naturale è fondata su una sostituzione della causalità della sostanza intelligibile all'ilemorfismo e al finalismo peripatetici. Ciò conduce a un più ampio ripensamento del modello di produzione che coinvolge anche la produzione artistica.

La sostanza in Plotino è propriamente solo intelligibile e quindi incorporea, mentre il mondo sensibile ne è un'immagine e può essere detto sostanza solo per omonimia[207].

Alla luce di ciò deve essere compresa l'affermazione finale del secondo capitolo del trattato III 8 [30] secondo la quale la forma immanente è morta e incapace di produrre. Di conseguenza la distinzione di Alessandro di Afrodisia tra la forma naturale (εἶδος), garantita dalla provvidenza, e la mera configurazione (μορφή) esterna, propria della tecnica, viene di fatto a cadere. Entrambe divengono un λόγος νεκρός incapace di produrre in quanto incarnate in un sostrato materiale. Alla luce di ciò deve essere compreso il rifiuto dell'entelecheia in IV 7 [2] in quanto una forma ilemorfica, non potendo indentificarsi con l'essere, sarà una mera μίμησις della sostanza intelligibile. Quindi non vi sarà più distinzione tra una forma naturale incarnata e la forma un artefatto tecnico, entrambe frutto di principi intelligibili ed entrambe incapaci di produrre ulteriormente forma. A partire da ciò la produzione artistica, come quella naturale, consisterà in una generazione a partire da principi intelligibili. Le conseguenze saranno rese esplicite nel trattato *Sul bello intelligibile* V 8 [31], dove la forma della statua viene riconosciuta come il prodotto della'arte nell'artista. Dunque Fidia scolpì Giove esattamente come sarebbe apparso se avesse voluto rendersi visibile[208] in quanto sia una produzione tecnica sia una produzione naturale traggono infine le loro forme dagli stessi principi intelligibili.

La distinzione posta a inizio del secondo capitolo del trattato III 8 [30] tra una produzione artigianale, frutto di ragionamento e costretta all'uso di strumenti, dalla

[207] Cfr. EN VI 1 [42] 1
[208] EN V 8 [31]1, 38-40

produzione naturale, spontaneo frutto della contemplazione, non sarà nel loro prodotto, ma nel loro procedimento. Il prodotto della tecnica sarà il frutto del ragionamento dell'artista, mentre il prodotto naturale apparirà "come se" un'artigiano avesse previsto e ragionato in linea con l'interpretazione metaforica del *Timeo*.

CONTEMPLAZIONE DELLA NATURA E DELL'ANIMA DEL MONDO

3.1 Introduzione

Nell'elenco cronologico dei trattati presentato nella *Vita di Plotino* Porfirio intitola il trattato III 8 [30]: «περὶ θεωρίας». È nella teoria della contemplazione che deve, in effetti, compiersi la sostituzione del modello demiurgico di produzione artigianale con la produzione verticale dei λόγοι. Nel capitolo precedente è emerso come presupposto del nuovo modello di produzione un rifiuto dell'ilemorfismo e di una concezione corporea della Natura. Seguendo il principio esposto nel *Fedone* per cui solo i composti sono deperibili, Plotino identifica la Natura con un principio razionale privo di materia, esente dal movimento fisico e conseguentemente in grado di svolgere la funzione di motore immobile e potenza produttiva impassibile e incorruttibile. È stato evidenziato che la concezione plotiniana del motore immobile è debitrice alla teoria della provvidenza di Alessandro di Afrodisia secondo la quale la potenza immobile della Natura è garante della continuità della forma nel susseguirsi degli individui. Tuttavia, Plotino compie un notevole passo in avanti facendo della Natura non solo la garante della forma, ma il suo principio produttivo. In questo senso il λόγος con il quale la Natura viene a coincidere oltrepassa la nozione di essenza aristotelica[209] divenendo allo stesso tempo causa formale ed efficiente del prodotto naturale. Tale peculiare concezione del λόγος deve il suo carattere attivo e produttivo alla teoria della contemplazione.

Nel terzo capitolo del trattato III 8 [30] Plotino ripropone due domande emerse nella conclusione del primo capitolo: « Πῶς οὖν ποιῶν καὶ οὕτω ποιῶν θεωρίας τινὸς ἂν ἐφάπτοιτο;»[210]; « Πῶς δὲ αὕτη ἔχει θεωρίαν;»[211].

---

[209] Cfr. L. BRISSON, *Logos et logoi chez Plotin: Leur nature at leur role*, op. cit., p. 91: «Comme chez Aristote en effet, le *logos* renvoie chez Plotin à un contenu rationnel ou à une "essence". Mais considéré dans une perspective platonicienne, ce contenu rationnel -cette essence- suppose une Forme dont il dépend, qu'il manifeste et qu'il rend présent»

[210] EN III 8 [30] 3, 1-2: « In che modo, allora, producendo, e producendo così, può associarsi a una qualche contemplazione?»

[211] IVI, 3, 12-13: « Com'è che la Natura possiede contemplazione »

Per comprendere la prima domanda è necessario innanzitutto individuare il senso dell'avverbio οὕτω che secondo alcuni interpreti[212] farebbe riferimento al λόγος che anima i corpi. Tuttavia, seguendo la lettura di O'Brien, il λόγος che possiede la vita deve essere identificato con l'anima individuale sorella della Natura. Di conseguenza, ricondurre l'avverbio οὕτω all'animazione dei viventi porterebbe a rileggere la domanda e le argomentazioni seguenti come una riflessione sull'anima individuale. Tale lettura deve essere scartata innanzitutto perché, come evidenziato da Wildberg[213], la domanda è già stata formulata nella conclusione del primo capitolo del trattato, dove il soggetto è senza dubbio la Natura. In secondo luogo, le argomentazioni successive che assumono a tema la πρᾶξις, e quindi l'anima individuale, devono essere lette alla luce della via negationis volta a mostrare la produzione naturale a partire da ciò che essa non è. La derivazione della πρᾶξις dalla θεωρία ne segna l'irriducibile distinzione che impedisce di assimilare la produzione per contemplazione a un'azione meccanica. Dunque, nella domanda l'avverbio οὕτω deve essere ricondotto alla produzione del λόγος che produce una μορφή ossia alla Natura che produce una forma visibile incapace di produrre ancora, è infatti la produzione naturale che ora deve essere ricondotta all'attività contemplativa

La seconda domanda mostra in maniera altrettanto evidente il procedimento negativo delle argomentazioni plotiniane. La risposta a "come" la Natura possegga una contemplazione consiste nel rimuovere una concezione umana di contemplazione derivante dal ragionamento. La questione rievoca la terza domanda del primo capitolo che deve essere distinta dall'ultima domanda concernente la contemplazione che la Natura non ha. Ciò in quanto quest'ultima, a differenza della contemplazione derivante dal ragionamento, deve essere causa della produzione naturale. In alternativa si potrebbe pensare il riferimento alla "contemplazione che la Natura non ha" rivolto ad avversari fittizi, come alcuni interpreti hanno sostenuto[214]. Tuttavia, seguendo la lettura di Wildberg, è possibile rendere giustizia al testo greco senza giungere a contraddizione prendendo in considerazione la derivazione della contemplazione naturale da una contemplazione superiore che, in primis, non le appartiene. In questo senso anche la

---

[212] PLOTIN, *Traités 30-37. 30.*, *op. cit.* p. 56; PLOTINO, *Enneadi*, M. Casaglia, et alii, op. cit., vol. 1, p. 501 nota 8

[213] C. WILDBERG, *A world of thoughts: Plotinus on nature and contemplation*, op. cit.

[214] E. R. DOODS, *Notes on Plotinus*, Ennead *III.8*, «*Studi italiani di filologia classica*» 27–28 (1956), pp.108–113; J. N. DECK, *Nature, Contemplation, and the One: A Study in the Philosophy of Plotinus*, op. cit., p.118

domanda del primo capitolo appare come un'espressione della via negationis del trattato in quanto il rifiuto di un'appartenenza esclusiva della contemplazione alla Natura apre la strada verso una contemplazione superiore che verrà esplicitata più avanti: « Ἑτέρα γὰρ αὐτῆς εἰς θέαν ἐναργεστέρα, ἡ δὲ εἴδωλον θεωρίας ἄλλης.»[215]. Dunque, la domanda del terzo capitolo non si rivolge ancora alla contemplazione intellettuale, ma vi apre la strada distinguendo la contemplazione produttiva della Natura da quella umana, che invece presuppone un previo percorso razionale di tipo discorsivo.

Il discorso plotiniano vuole condurre il lettore a non confondere i corpi con la vera sostanza e ciò avviene rimuovendo i caratteri dell'azione fisica e del ragionamento umano dalla produzione naturale e mostrando, allo stesso tempo, il loro carattere derivato rispetto alla produzione per contemplazione.

3.2 Azione produzione e contemplazione

Il rapporto tra πρᾶξις, ποίησις e θεωρία nei primi capitoli del trattato III 8 [30] ci pone di fronte al compito di comprendere in che modo la rimozione della azione (πρᾶξις) dalla produzione naturale (ποίησις) possa condurre a un'identificazione della produzione dei λόγοι con un'attività di contemplazione (θεωρία). A tal fine è necessario evidenziare come Plotino abbia ripreso la terminologia e alcuni cardini del pensiero etico aristotelico per condurli a un esito diametralmente opposto, culminante nell'abolizione della distinzione stessa tra scienza etica e teoretica.

Fin dal primo capitolo Plotino riconduce la πρᾶξις, volontaria o obbligata, a una contemplazione difettosa o a uno spostamento della contemplazione verso l'esterno. Il trattato VI 8 [39] esplicherà più ampiamente il rapporto tra azione volontaria o obbligata[216] mostrando come il volgersi dell'azione verso l'esterno sia ciò che la rende necessitata da condizioni contingenti. Esemplari in proposito appaiono le vicende di Edipo cui Plotino fa riferimento nel primo capitolo del trattato. Seppure l'azione di Edipo possa sembrare in primo luogo dipendere dall'agente, l'ignoranza dell'identità del padre mostra un limite cui qualsiasi azione nel mondo viene a scontrarsi: le condizioni esterne

[215] EN III 8 [30] 4, 28-29: « Ve n'è infatti un'altra, più evidente per la vista; la Natura è invece immagine di altra contemplazione»
[216] EN VI 8 [39] 5, 8-27

non possono dipendere dall'agente. Nel quinto capitolo dello stesso trattato un altro esempio rende evidente tale limite anche nell'esercizio della virtù: l'azione coraggiosa in guerra dipende dall'effettiva presenza di una situazione di guerra non dovuta all'agente virtuoso, così l'azione del giusto dipende da un'ingiustizia esterna o l'azione del medico da una condizione di malattia.

La mancanza di autonomia della πρᾶξις trova nel trattato III 8 [30] il suo fondamento ontologico grazie alla subordinazione del movimento verso l'esterno dell'azione all'attività permanente per eccellenza: la θεωρία. Nel quarto capitolo del trattato Plotino esplicita la differente derivazione di azione e produzione dalla contemplazione: «Πανταχοῦ δὴ ἀνευρήσομεν τὴν ποίησιν καὶ τὴν πρᾶξιν ἢ ἀσθένειαν θεωρίας ἢ παρακολούθημα·»[217]. L'azione è considerata un indebolimento in quanto incapace di contemplare un oggetto più alto del frutto dell'azione stessa, al contrario la produzione raggiunge il modello stesso dell'oggetto prodotto. Il termine ἀσθένεια[218] nelle Enneadi è spesso associato all'inquietudine dell'anima, ma l'occorrenza più utile alla chiarificazione appare nel trattato *Su ciò che sono e da dove vengono i mali* (I 8 [51]): «ἡ ἀσθένεια αὐταῖς εἴη ἂν οὐκ ἀφαίρεσις τινός, ἀλλὰ ἀλλοτρίου παρουσία»[219]. Nel trattato I 8 [51] come in III 8 [30] la debolezza dipende dall'aggiunta di un elemento esterno che in I 8 [51] coincide con l'unione del corpo all'anima, mentre in III 8 [30] è espresso dal fine esterno cui l'anima si rivolge nell'azione ovvero l'ombra della contemplazione e della ragione[220]. Come evidenziato in precedenza, il rifiuto dell'ilemorfismo conduce a negare la possibilità di addizioni di parti sostanziali a esseri incorporei. Di conseguenza, ogni aggiunta a un essere incorporeo riguarderà un elemento inferiore e non sostanziale, quindi un indebolimento rispetto alla sostanza iniziale.

Al contrario, la ποίησις in quanto conseguenza (παρακολούθημα) della contemplazione non è rivolta al suo prodotto, ma al modello razionale ottenuto per via contemplativa. Un'occorrenza significativa del termine παρακολούθημα si trova nel trattato *Sui Numeri* (VI 6 [34]): «Ἆρα παρακολούθημα καὶ οἷον ἐπιθεωρούμενον ἑκάστῃ

---

[217] EN III 8 [30] 4, 39-40: «È certo che in ogni caso scopriremo che la produzione e l'azione sono un indebolimento o una conseguenza dell'azione»

[218] Per le occorrenze del termine ἀσθένεια relative alla debolezza dell'anima Cfr. EN I 2 [19] 5, 30; I 4 [46] 8, 13; I 4 [46] 8,17; Per le occorrenze legate alla relazione con il corpo Cfr. I 8 [51] 14, 1; I 8 [51] 14, 8; I 8 [51] 14, 17; I 8 [51] 14, 22; I 8 [51] 14, 23; I 8 [51] 14, 27; II 3 [52] 13, 41; VI 1 [42] 10, 28; 36)

[219] EN I 8 [51] 14, 23-24: «la debolezza non sarà l'eliminazione di qualcosa, ma la presenza di qualcos'altro»

[220] Cfr. EN III 8 [30] 4, 32

οὐσίᾳ, οἷον ἄνθρωπος καὶ εἷς ἄνθρωπος, καὶ ὂν καὶ ἓν ὄν»[221]. Nel passo in questione il termine viene a indicare il rapporto di causalità verticale tra un singolo ente e il suo modello intelligibile come quella tra il singolo uomo e l'uomo in sé. Un'ulteriore occorrenza del termine si trova nel trattato *Sull'eternità e il tempo* (III 7 [45]) dove Plotino nega che il tempo possa essere considerato conseguenza (παρακολούθημα) dell'anima: «οὐδ' αὖ παρακολούθημα οὐδ' ὕστερον, ὥσπερ οὐδ' ἐκεῖ, ἀλλ' ἐνορώμενον καὶ ἐνόντα καὶ συνόντα»[222]. In questo passo παρακολούθημα viene associato a qualcosa di successivo (ὕστερον) in contrapposizione a ciò che è interno (ἐνόντα) e congiunto (συνόντα). Il modello di produzione verticale da principi intelligibili secondo un processo che da un atto interno e connaturato al soggetto genera un nuovo atto dipendente dal primo è la teoria della doppia attività. Il rapporto tra produzione e doppia attività è stato in particolar modo posto in luce da Emilsson[223]. L'interprete si sofferma sul trattato *Sui generi dell'essere I* (VI 1 [42]), dove Plotino propone l'esempio della produzione di tracce da parte di un camminatore mostrando che anche la produzione fisica delle tracce sul terreno, come l'effetto di un farmaco o la produzione del calore da parte del fuoco devono essere ricondotti alla teoria della doppia attività. Aristotele nella *Fisica*[224] afferma che alcune attività come l'insegnamento non possono che essere dipendenti da un oggetto esteno. A ciò Plotino risponde mostrando che un'attività può essere rivolta totalmente a se stessa e allo stesso tempo produrre qualcosa di esterno. Questo viene alla luce in particolar modo dalla caratterizzazione plotiniana delle impronte come produzione per accidente (κατὰ συμβεβηκός). Tale espressione non deve essere interpretata come se le tracce sul sentiero non dipendessero necessariamente dall'azione del camminare, il che sarebbe assurdo, bensì deve indicare la mancanza di intenzionalità da parte dell'agente nel produrre tali tracce. Le stesse caratteristiche della produzione del passeggiatore devono essere riscontrate nella produzione naturale. A differenza dell'azione, che appare sempre subordinata a un fine esterno, la produzione per doppia attività permette, in primo

---

[221] EN VI 6 [34] 5, 1-3: «È una conseguenza e come un aspetto di ciascuna essenza? Come 'uomo' e 'un uomo', 'ente' e 'un ente'»

[222] EN III 7 [45] 11, 60-62: «non è conseguenza dell'Anima e neppure qualcosa di successivo ad essa, bensì è visto in essa, interno e congiunto ad essa»

[223] Cfr. E. K. EMILSSON, *On Intellect*, op. cit, pp. 42-48 Sulla produzione naturale come doppia attività si veda anche C. I. NOBLE e N. M. POWERS, *Creation and Divine Providence in Plotinus*, in A. Marmodoro e B. Prince, *Causation and Creation in Late Antiquity*, Cambridge, 2015, pp. 51-70; A. MICHALEWSKI, *La puissance de l'intelligible: la théorie plotinienne des Formes au miroir de l'héritage médioplatonicien*, Ancient and Medieval Philosophy, volume 51, Leuven University Press, 2014

[224] ARISTOTELE, *Fisica* III 202b3-9

luogo, di garantire che l'atto interno della Natura rimanga in una contemplazione immobile del tutto indipendente dall'attività esterna. In secondo luogo, permette la generazione di un'impronta o immagine esterna che si generi necessariamente, spontaneamente e non intenzionalmente a partire dalla contemplazione interna, come le impronte sul sentiero lasciate dal viandante.

I termini πρᾶξις, ποίησις e θεωρία sono una testimonianza del dialogo tra Plotino e i testi di Aristotele. Tuttavia, tentando di paragonare la distinzione tra πρᾶξις e ποίησις nell'*Etica Nicomachea* con la funzione che essa svolge nel sistema plotiniano viene alla luce un ribaltamento semantico: se per Aristotele la ποίησις risulta eterodiretta, mentre la πρᾶξις possiederebbe il suo fine in se stessa in Plotino si riscontra la posizione opposta. Nel quarto capitolo del sesto libro dell'*Etica Nicomachea* Aristotele dichiara espressamente la distinzione tra πρᾶξις e ποίησις in quanto compresi in generi differenti[225]. Tale differenza viene giustificata affermando: «τῆς μὲν γὰρ ποιήσεως ἕτερον τὸ τέλος, τῆς δὲ πράξεως οὐκ ἂν εἴη· ἐστι γὰρ αὐτὴ ἡ εὐπραξία τέλος»[226]. Al contrario di Aristotele, per Plotino la πρᾶξις è essenzialmente eterodiretta mentre la ποίησις esprime un modello di produzione non intenzionale a partire dal modello intelligibile. L'inversione di senso operata da Plotino sembrerebbe ingiustificata, a meno che non si prendano in considerazione anche i riferimenti al *De Anima* e alle opere biologiche.

Nella confutazione del modello di produzione artigianale Plotino ha già mostrato di prendere in considerazione la riflessione aristotelica sul movimento dei viventi sviluppata nel terzo libro del *De Anima* e più nello specifico nel *De Motu Animalium*. Nel *De Anima*[227] Aristotele riconduce le cause dell'azione al desiderio (ὄρεξις) e al pensiero pratico (νοῦς πρακτικός): «ἄμφω ἄρα ταῦτα κινητικὰ κατὰ τόπον, νοῦς καὶ ὄρεξις, νοῦς δὲ ὁ ἕνεκά του λογιζόμενος καὶ ὁ πρακτικός· διαφέρει δὲ τοῦ θεωρητικοῦ τῷ τέλει»[228]. Il motore immobile dell'azione alla luce del *De Anima* è l'oggetto del desiderio (ὀρεκτόν) in quanto presentato dall'immaginazione (φαντασία) riconosciuto come bene pratico:

[225] ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* VI 5, 1140b3-4: «ἄλλο τὸ γένος πράξεως καὶ ποιήσεως»
[226] IVI, VI 5, 1140b6-7, traduzione a cura di Carlo Natali: «il fine della produzione è diverso dalla produzione stessa, mentre quello della prassi non lo è, dato che lo stesso agire con successo è fine.»
[227] ARISTOTELE, *L'Anima* III 10, 433a10-433b30
[228] IVI, 433a14-16: «Pertanto entrambi questi principi sono causa della locomozione, l'intelletto e la sua tendenza: s'intende l'intelletto che ragiona in vista di qualcosa, ossia quello pratico; esso differisce da quello teoretico per lo scopo»

«διὸ ἀεὶ κινεῖ μὲν τὸ ὀρεκτόν, ἀλλὰ τοῦτ᾽ἐστὶν ἢ τὸ ἀγαθὸν ἢ τὸ φαινόμενον ἀγαθόν· οὐ πᾶν δέ, ἀλλὰ τὸ πρακτὸν ἀγαθόν»[229]

Nel *De Motu Animalium*[230] la questione viene ripresa affermando che lo specifico dell'azione dei viventi, a differenza del moto eterno dei cieli, è il suo termine (πέρας):

> ὥστε δῆλον ὅτι ἔστι μὲν ᾗ ὁμοίως κινεῖται τὸ ἀεὶ κινούμενον ὑπὸ τοῦ ἀεὶ κινοῦντος καὶ τῶν ζῴων ἕκαστον, ἔστι δ᾽ᾗ ἄλλως, διὸ καὶ τὸ μὲν ἀεὶ κινεῖται, ἡ δὲ τῶν ζῴων κίνησις ἔχει πέρας[231]

Tale termine è costituito dall'oggetto "in vista di cui" (τὸ οὗ ἕνεκα) il vivente si muove in quanto oggetto del desiderio e del pensiero (τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ διανοητόν) riconosciuto come bene apparente (τὸ φαινόμενον ἀγαθὸν). Al contrario, il movimento dei cieli si muove in vista del primo e vero bene (τὸ ἀληθῶς καὶ τὸ πρώτως ἀγαθὸν) che non può essere relativo ad altro. A partire da queste premesse nel settimo capitolo del *De Motu Animalium* Aristotele presenterà la sua teoria del sillogismo pratico la cui conseguenza è l'azione (πρᾶξις).

La concezione dell'azione come attività eterodiretta verrà ripresa in particolare da Alessandro di Afrodisia che nel suo commento alla Metafisica porrà come elemento caratterizzante dell'azione il suo essere rivolta ad altro: «ἐκ τοῦ πᾶσαν μὲν πρᾶξιν ἐπ᾽ἄλλο τι τέλος τὴν ἀναφορὰν ἔχειν»[232]. Alessandro è consapevole che la definizione dell'*Etica Nicomachea* sembra contraddire tale assunto, ma giustifica l'apparente contraddizione affermando che anche la prassi virtuosa, che sembrerebbe essere uno scopo in sé, ha in realtà il fine in altro. La prassi virtuosa è preferibile rispetto a una prassi non virtuosa per gli uomini in quanto soggetti a passioni, mentre gli dei, essendo impassibili, non hanno bisogno di agire virtuosamente. L'azione virtuosa non è dunque un fine in sé, ma è preferibile rispetto a un'azione dominata dalle passioni. Di conseguenza, in riferimento all'incipit della *Metafisica* di Aristotele, Alessandro individua nella conoscenza il fine in sé cui la prassi è subordinata.

---

[229] ARISTOTELE, *L'Anima* III 10, 433a27-29«Perciò è sempre l'oggetto della tendenza che muove, ma questo o è il bene o è ciò che appare come bene; non però ogni bene, ma il bene che è oggetto dell'azione»

[230] ARISTOTELE, *Il Movimento degli Animali* 700b4-701a6

[231] IVI, 700b29-32: « È quindi chiaro che per un verso ciò che è sempre mosso da ciò che muove sempre, è mosso in modo simile a ciascuno degli animali, per altro verso no, perché l'uno è mosso in eterno, mentre il movimento degli animali ha un termine»

[232] ALESSANDRO DI AFRODISIA, *Commento alla Metefisica*, 980 a21, p. 2, 4-5 Hayduck: «ogni azione si riferisce a un fine altro da sé», trad. da Id., *Commentario alla Metafisica di Aristotele*, traduzione a cura di Giancarlo Morvia, Milano, 2007

È tale accezione di πρᾶξις eterodiretta che Plotino terrà a mente per rispondere ad Aristotele. In primo luogo, Plotino intende negare che la produzione naturale possa avvenire sul modello della πρᾶξις e, in secondo luogo, vuole ricondurre quest'ultima a un difetto di contemplazione negandone uno statuto autonomo.

La proposta di Plotino emerge in particolar modo nel quinto capitolo del trattato III 8 [30], dove il filosofo riprende la celebre immagine della biga alata del *Fedro*[233]:

> Διὸ ὁ ἡνίοχος τοῖς ἵπποις δίδωσιν ὧν εἶδεν, οἱ δὲ λαβόντες δηλονότι ὀρέγοιντο ἂν ὧν εἶδον· ἔλαβον γὰρ οὐ πᾶν. Ὀρεγόμενοι δὲ εἰ πράττοιεν, οὗ ὀρέγονται ἕνεκα πράττουσιν. Ἦν δὲ θεώρημα καὶ θεωρία ἐκεῖνο.[234]

L'auriga rappresenta l'anima contemplante dalla cui attività proviene una contemplazione incompleta verso la quale i cavalli sono spinti ad agire. L'agire (πράττειν) è conseguenza di un desiderare (ὀρέγειν) e il fine dell'azione coincide con l'oggetto di contemplazione (θεώρημα). L'interpretazione plotiniana del mito platonico permette a Plotino di disattivare il dispositivo aristotelico dall'interno. In quanto, partendo dal presupposto aristotelico che l'azione sia finalizzata a un oggetto immobile in grado di causare un impulso nel vivente, tale fine viene identificato con un oggetto di contemplazione (θεώρημα) anziché con l'oggeto del desiderio aristotelicamente inteso (ὀρεκτόν). L'ὀρεκτόν aristotelico, frutto dell'immaginazione e della sensazione[235], è il risultato di un processo psicofisico quindi di una causalità orizzontale e teleologica: la natura riconosce come bene ciò che può ricondurre il vivente a preservare il suo equilibrio omeostatico interno. Al contrario, il θεώρημα plotiniano è il frutto di una causalità unicamente verticale e indipendente dall'aspetto psicofisico se non per la sua debolezza. L'ambrosia e il nettare che nutrono i cavalli della biga alata rappresentano la derivazione di un'ombra dalla contemplazione dell'anima. Quest'ombra è il bene esterno incompleto

---

[233] PLATONE, *Fedro*, 247e,248b-c; Cfr. J. MOREAU, *Plotin ou la gloire de la philosophie antique*, Parigi, Vrin, 1970, pp. 114-122

[234] EN III 8 [30] 5, 34-37: «Per questo l'auriga dà ai cavalli qualcosa di quello che ha visto, ed essi, ricevendolo, proverebbero impulso, è chiaro, per quello che hanno visto. Non lo hanno ricevuto, infatti nella sua interezza. E se, spinti dall'impulso, compiono un'azione, la compiono in vista di ciò per cui provano impulso, che era oggetto di contemplazione e contemplazione»

[235] In rapporto tra ὄρεξις e φαντασία in Aristotele è oggetto di differenti interpretazioni, ma senza dubbio nel terzo libro dell'opera *L'Anima*, passo che Plotino sembra tenere in grande considerazione, è presente la dichiarazione più radicale di dipendenza della ὄρεξις dalla φαντασία: «ᾗ ὀρεκτικὸν τὸ ζῷον, ταύτῃ αὐτοῦ κινητικόν· ὀρεκτικὸν δὲ οὐκ ἄνευ φαντασίας·» Cfr. G. PEARSON, *Aristotle on Desire*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012; K. CORCILIUS, *Streben und Bewegen. Aristotles Theorie der animalischen Ortsbewegung*, Berlin-New York, De Gruyter, 2008; H. LORENZ, *The Brute Within: Appetitive Desire in Plato and Aristotle*, Oxford, Oxford University Press, 2006.

verso cui il vivente si muove al fine di ottenere la contemplazione per una via alternativa a quella della contemplazione immediata che non è in grado di attingere.

In senso aristotelico il limite (πέρας) che distingue dall'azione dei viventi dal movimento dei cieli è la contingenza dell'oggetto del desiderio come bene apparente in contrapposizione al primo motore immobile, primo e vero bene. Al contrario, per Plotino l'oggetto di contemplazione è effetto causale di principi intelligibili, dove il limite non è dato dall'oggetto in sé, quanto dall'azione che esso provoca nello spazio: «Καὶ γὰρ οὐκ ἔχει πέρας ἡ θεωρία οὐδὲ τὸ θεώρημα. […] Οὐ γὰρ περιγέγραπται μεγέθει.»[236]. Come il movimento in sé è sempre compiuto, mentre la sua manifestazione fisica può essere divisa secondo spazio e tempo, così la contemplazione possiede sempre il proprio oggetto, ma la debolezza dell'anima porta a volgersi all'azione, di per sé limitata da un'oggetto esterno nello spazio, per poter successivamente ottenere la contemplazione. Avendo sostintuito l'oggetto del desiderio aristotelico con l'oggetto della contemplazione viene a cadere anche la concezione di νοῦς πρακτικός e πρακτὸν ἀγαθόν, entrambi sono un indebolimento di un bene e di un intelletto teoretico. Ciò pone il fondamento dell'abolizione dell'etica come riflessione indipendente dal pensiero metefisico[237].

Come spesso accade nelle Enneadi, Plotino rifiuta posizioni peripatetiche portando alle estreme conseguenze assunti propri del pensiero stesso di Aristotele. Ciò appare particolarmente evidente a riguardo della concezione plotiniana di θεωρία come fine umano. Nel decimo libro dell'*Etica Nicomachea* Aristotele riconduce la felicità all'attività contemplativa e, di conseguenza, afferma la superiorità della vita teoretica alla vita pratica[238]. L'attività contemplativa per eccellenza è propria degli dèi, l'azione è infatti indegna per loro[239]. Anche per gli uomini la felicità consiste nell'attività contemplativa in quanto li avvicina agli dèi, ma non sono in grado di goderne eternamente al modo degli dèi: «ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον. Εἰ οὖν οὕτως εὖ ἔχει, ὡς ἡμεῖς ποτέ, ὁ θεὸς ἀεί, θαυμαστόν· εἰ δὲ μᾶλλον, ἔτι θαυμασιώτερον»[240]. Il limite dell'attività contemplativa

---

[236] EN III 8 [30] 5, 30-33: «La contemplazione non ha infatti limite, come non lo ha l'oggetto contemplato. […] non è circoscritta, infatti, dalla grandezza»

[237] Cfr. R. CHIARADONNA, *Esiste un'etica nella filosofia di Plotino?*, in P. Donatelli e E. Spinelli, *Il senso della virtù*, Carocci, Roma, 2009, pp.61-72

[238] ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* X 8 1178b7: «ἡ δὲ τελεία εὐδαιμονία ὅτι θεωρητική τίς ἐστιν ἐνέργεια»

[239] IVI, X 8 1178b17-18

[240] ARISTOTELE, *Metafisica* XII 7, 1072b24-26«L'attività contemplativa è ciò che c'è di più piacevole e di più eccellente. Se, dunque in questa felice condizione in cui noi ci troviamo talvolta, Dio si trova perennemente, è meraviglioso; e se si trova in una condizione superiore, è ancor più meraviglioso»

umana nei confronti di quella divina è stato messo in luce da Carlo Natali[241] il quale distingue il pensiero umano dall'ἐνέργεια divina. Solo quest'ultima, infatti, è in grado di identificarsi completamente con il proprio oggetto, mentre il pensiero umano implica sempre una κίνησις, dunque un atto incompiuto. Natali evidenzia come l'antropologia di Aristotele che pone l'uomo in una posizione intermedia tra la natura fisica e quella trascendente è alla base della complessità di ogni atto umano. Per lo Stagirita la ποίησις è identificata con un movimento fisico, la πρᾶξις implica movimento fisico pur non identificandosi con esso, la διάνοια è un pensiero processuale e il νοῦς un pensiero complesso. Ciascuna attività umana sarà, quindi, complessa e non raggiungerà mai la semplicità dell'atto puro divino[242]. Plotino concorda con Aristotele per quanto riguarda il primato della contemplazione sull'azione e per l'identificazione della perfetta contemplazione con il proprio oggetto, ma allo stesso tempo riconosce all'uomo la possibilità di accedere alla contemplazione divina[243]. Grazie alla teoria dell'anima non discesa[244], ampiamente diffusa nei trattati[245], Plotino garantisce alle anime individuali un accesso diretto alla contemplazione intellettuale perpetua. La parte superiore delle anime individuali è da sempre rivolta alla contemplazione degli intelligibili e partecipa della loro felicità e perfezione. Tuttavia, al contrario dell'Anima del mondo, l'uomo è rivolto al mondo esterno tramite la sensibilità e l'immaginazione, quindi scambia le immagini che riceve dal mondo dei corpi per il vero mondo e perde coscienza della sua contemplazione intellettuale. Per questo l'uomo non è per lo più cosciente della sua attività noetica: « Ἄλλο γὰρ ἡ νόησις, καὶ ἄλλο ἡ τῆς νοήσεως ἀντίληψις, καὶ νοοῦμεν

---

[241] C. NATALI, *Attività di Dio e attività dell'uomo nella "Metafisica" di Aristotele* in, «Rivista di Filosofia Neo-scolastica», 85 (1993), pp. 324-351, ristampa in A. Bausola e G. Reale (Ed.), *Aristotele: Perché la metafisica*, Milano, Vita e Pensiero, 1994, pp. 187-241: 210-211. Una versione francese si trova in C. NATALI, *L'action efficace: Études sur la philosophie de l'action d'Aristote*, Louvain-la Neuve, Peeters, 2004

[242] IVI, p. 348

[243] Sulla risposta plotiniana alla concezione aristotelica della θεωρία si veda R. CHIARADONNA, *Plotino e l'etica di Aristotele, θεωρία, πρᾶξις, ragionamento deliberativo*, pubblicazione prossima

[244] Sulla teoria dell'anima non discesa si veda C. D'ANCONA, *"To Bring Back the Divine in Us to the Divine in the All"*, VP *2, 26-27 Once Again*, in T. Kobusch e M. Erler (Ed.), *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens*, München-Leipzig, Saur, 2002, pp. 517-565; ID., *Plotino. La discesa dell'anima nei corpi (Enn. IV 8 [6]). Plotiniana arabica (Pseudo-Teologia di Aristotele, capitoli 4 e 7; Detti del sapiente greco)*, Padova, Il Poligrafo, 2003; C. TORNAU, *Qu'est-ce qu'un individu? Unité, individualité et conscience de soi dans la métaphysique plotinienne de l'âme*, «Les études philosophiques», 90 (2009), pp. 333-360. Sui risvolti etici della dottrina, cfr. A. LINGUITI, *La felicità dell'anima non discesa*, in A. Brancacci (Ed.), *Antichi e moderni nella filosofia di età imperiale*, Napoli, Bibliopolis, 2001, pp. 213-236; E. K. EMILSSON, *Plotinus on Happiness and Time*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 40 (2011), pp. 339-336; M. BONAZZI, *Plotino: Sulla felicità*, Einaudi, Torino, 2016

[245] Si veda a titolo di esempio EN IV 8 [6] 8; V 3 [49] 4; VI 4 [22] 14

μὲν ἀεί, ἀντιλαμβανόμεθα δὲ οὐκ ἀεί·»[246]. Analogamente agli dèi nell'*Etica Nicomachea* lo scopo dell'uomo non sarà quello di agire virtuosamente, bensì di giungere attraverso un percorso filosofico a riconsocere l'Intelletto come vera sostanza e il mondo dei corpi come sua ultima immagine[247]. La teoria aristotelica della contemplazione come fine in sé e felicità perfetta, dopo la caduta della distinzione tra intelletto umano e divino, viene a coincidere con il precetto platonico dell'ὁμοίωσις θεῷ, espressione che Plotino considera tanto seriamente, da non citare mai la prudente precisazione platonca: «κατὰ δυνατόν»[248].

È a questo punto possibile comprendere meglio la risposta alla domanda che apre il terzo capitolo del trattato III 8 [30]. Nel secondo capitolo del trattato è stato mostrato che la Natura è un λόγος che produce permanendo in sé, tale produzione non può seguire il modello della πρᾶξις altrimenti sarebbe condotta a un fine esterno da sé. Al contrario, l'attività che permane in sé e possiede il suo oggetto è la θεωρία, quindi la produzione naturale avverrà secondo il modello della ποίησις che accompagna la contemplazione. Grazie a questo modello Plotino ottiene uno strumento fondamentale per rileggere allegoricamente la terminologia del *Timeo*. Seppure Platone non sembra aver posto una distinzione sistematica tra πρᾶξις e ποίησις[249], Plotino può farsi forza della descrizione del Demiurgo come ποιητής[250]. Il rifiuto del modello artigianale dell'opera demiurgica viene, quindi, portato a compimento mostrando l'inferiorità di ogni azione alla contemplaizone e riconducendolo alla produzione verticale da cause intelligibili.

3.3 Dianoia e logismos

La via negationis alla produzione naturale ha eliminato la πρᾶξις dalla produzione demiurgica. Di conseguenza, è stata posta una distinzione fondamentale tra l'attività

---

[246] EN IV 3 [27] 30, 14-15: «Una cosa infatti è l'atto del pensiero, un'altra è l'apprensione di questo atto, e se noi pensiamo sempre, non sempre apprendiamo questa attività.» Per un'interpretazione della reminiscenza plotiniana Cfr. R. CHIARADONNA, *Plotinus on Memory, Recollection and Discursive Thought*, in L. Castagnoli e P. Ceccarelli (Ed.), *Greek Memories*, Cambridge, Cambridge University Press, pubblicazione prossima; *Plotinus account of cognitive powers of the soul: Sense-Perception and Discursive thought*, «Topoi», 31 (2012), pp. 191-207

[247] Sull'intellettualismo etico di Plotino si veda R. VAN DEN BERG, *Plotinus's Socratic Intellectualism*, «Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy», 28 (2013), pp. 217-231

[248] PLATONE, *Teeteto*, 176b1

[249] Cfr. PLATONE, *Carmide*, 163b-c; *Ippia Minore* 373 d-e; *Simposio* 205c

[250] ID., *Timeo*, 28c3

naturale e quella dell'anima individuale. La Natura priva di immaginazione è rivolta a se stessa e raggiunge l'oggetto di contemplazione producendo. Al contrario, l'anima individuale umana può essere incantata dalle immagini sensibili e quindi rivolgersi all'azione. La produzione dei λόγοι nel secondo capitolo del trattato III 8 [30] diviene nel terzo capitolo una produzione per contemplazione. Essa segue il modello della doppia attività: vi è un'attività interna che coincide con l'atto contemplativo (θεωρία) e un'attività esterna che produce un oggetto di contemplazione (θεώρημα). Il λόγος νεκρός corrispondente alla forma visibile è, quindi, θεώρημα e non più θεωρία, mentre tutto ciò che causalmente lo precede, ivi compresa la Natura, è θεώρημα e θεωρία. La Natura è la più debole attività contemplativa in quanto ultima forma di attività precedente la forma visibile. È a questo punto che Plotino ripropone la domanda inziale su come la Natura possegga la contemplazione.

La risposta pone l'interprete di fronte a un'apparente contraddizione. La Natura è un λόγος prodotto da un λόγος superiore e allo stesso tempo possiede una contemplaizone che non è ἐκ λόγου[251]. È quindi necessario distinguere due differenti accezioni del termine λόγος.

La prima accezione di λόγος è quella di principio produttivo[252]. In particolare Alexandra Michalewski[253] ha evidenziato come la concezione plotiniana di λόγος, fortemente debitrice al pensiero stoico[254], rappresenti un'alternativa al modello di demiurgia artigianale diffuso nel medioplatonismo e allo stesso tempo una critica al materialismo stoico. Contro gli stoici, Plotino mostra che solo un λόγος semplice e immateriale è in grado di garantire un'efficacia causale nel mondo sensibile. Contro la demiurgia artigianale, Plotino identifica il λόγος con l'atto esterno della doppia attività[255] garantendo un processo di derivazione necessaria dall'Intelletto fino alla forma sensibile. Come evidenziato da Luc Brisson, i λόγοι provenienti dall'Intelletto rappresentano per

---

[251] EN III 8 [30] 3, 13

[252] Sul concetto di λόγος in Plotino Cfr. J. N. DECK, *Nature, Contemplation, and the One. A study in the Philosophy of Plotinus*, op. cit; L. BRISSON, *Logos et logoi chez Plotin: Leur nature at leur role*, in *Les Chaiers philosophiques de Strasburg* 8, 1999 pp.87-108; L. P. GERSON, *Plotinus on Logos* in J. Wilberding e C. Horn, *Neoplatonism and the Philosophy of Nature*, Oxford, 2012, pp.17-29;

[253] A. MICHALEWSKI, *La puissance de l'intelligible; la théorie plotinienne des Formes au miroir de l'héritage médioplatonicien*, Leuven Universty Press, 2014

[254] R. E. WITT, *The Plotinian Logos and Its Stoic Basis, op. cit.*

[255] L. P. Gerson propone di comprendere l'espressione "x è λόγος di y" come "y è virtualmente x" mostrando ancora più radicalmente il legame di ogni principio razionale con ciò che lo precede Cfr. L. P. GERSON, *Plotinus on Logos*, op. cit.

l'Anima universale l'equivalente degli intelligibili nel νοῦς[256]. La mediazione fondamentale tra i λόγοι ricevuti dall'Intelletto e il mondo sensibile è svolta dall'Anima del mondo la quale ha il duplice compito, da un alto, di pensare la totalità degli esseri contemplando i λόγοι provenienti dall'Intelletto, dall'altro, di amministrare e produrre i corpi fornendo i λόγοι al mondo sensibile attraverso la sua parte inferiore[257].

La seconda accezione di λόγος ha un significato radicalmente differente esplicitato dallo stesso Plotino: « λέγω δ' ἐκ λόγου τὸ σκοπεῖσθαι περὶ τῶν ἐν αὐτῇ »[258]. Luc Brisson[259] afferma che il λόγος in questione consiste in una ricerca razionale che assuma la Batura come oggetto, quindi, in una scienza della natura. La Natura, possedendo in sé i propri principi, non ha bisogno di ricavarli da un'indagine discorsiva al modo delle anime umane. Tuttavia, rimanendo al testo è possibile considerare il termine λόγος secondo un'accezione più ampia. Plotino nega che la contemplazione naturale possa essere frutto di indagine perché ogni indagine presuppone una previa mancanza del proprio oggetto: «Ἆρ' ὅτι τὸ σκοπεῖσθαί ἐστι τὸ μήπω ἔχειν;»[260]. Tale rifiuto segue lo stesso schema che ha condotto a rifiutare l'azione come modello di produzione naturale. L'azione avviene κατὰ λόγον ed è quindi distinta dal λόγος stesso, tale mancanza la conduce a rivolgersi a un'oggetto esterno tramite un movimento fisico. Allo stesso modo, il λόγος discorsivo non raggiungendo immediatamente il contenuto della contemplazione naturale deve limitarsi a ragionare su di esso (περὶ τῶν ἐν αὐτῇ) attraverso il movimento del pensiero procedurale, anziché il movimento fisico dell'azione. Di conseguenza, ciò che viene negato con il termine λόγος è qualsiasi pensiero che non sia in grado di possedere immediatamente il proprio oggetto.

Il λόγος che viene negato alla Natura sembra riprendere quanto affermato nel sedicesimo capitolo del trattato *Sulle difficoltà relative all'anima (II)* (IV 4 [28]), dove Plotino nega all'Anima del mondo il λέγειν: « Εἰ γὰρ λέγει, εἰς τάξιν βλέπων λέγει· ὥστε ἕτερον τῆς τάξεως ἔσται»[261]. Analogamente all' "indagare" (τὸ σκοπεῖσθαί) che non

---

[256] L. BRISSON, *Logos et logoi chez Plotin: Leur nature at leur role,* op. cit., p.89

[257] EN IV 8 [6] 8, 13-16: «L'anima universale e propria dell'universo, mediante la parte rivolta al corporeo, ordina l'intero universo restano indisturbata al di sopra di esso, […] ma la sua parte inferiore ordina ciò che appartiene all'intero»

[258] EN III 8 [30]3, 13-14: «e per "derivante dal ragionamento" intendo l'esame del proprio contenuto.»

[259] PLOTIN, *Traités 30-37. 30. op. cit.*, p.56 nota 28: «Cette recherche raisonnée est celle qui prend la nature, elle-même pour objet; il s'agit de la science de la nature»

[260] EN III 8 [30] 3, 15-16: «Non sarà forse perché esaminare equivale a non possedere ancora?»

[261] EN IV 4 [28] 16, 16-17: «Se parla, infatti, parla mirando all'ordine; perciò risulterà diverso dall'ordine stesso.»

raggiunge il contenuto della contemplazione naturale, ma deve accontentarsi di indagare a riguardo di tale contenuto, così il "dire" (λέγειν) in quanto rivolto all'ordine non può coincidere con l'ordine stesso. In entrambi i casi ciò che Plotino rimprovera è la mancanza di semplicità, quindi l'impossibilità di identificarsi con il proprio contenuto. Nel trattato IV 4 [28] il carattere composto del "dire" viene esplicitato nelle rige successive, dove Plotino chiarisce che solo un incorporeo può avere un'attività identica al proprio contenuto. Allo stesso modo nel trattato III 8 [30] all'"indagare" viene contrapposta l'identità contemplativa della Natura con il proprio contenuto, dunque un'attività semplice e compiuta.

Diviene a questo punto necessario comprendere la distanza tra il pensiero discorsivo che in III 8 [30] e IV 4 [28] viene negato alla Natura e all'Anima del mondo e altri passi come il sedicesimo capitolo del trattato IV 4 [28] e l'unidicesimo capitolo del trattato *Sull'eternità e il tempo* (III 7 [45]) dove all'Anima del mondo viene attribuito un pensiero discorsivo (διάνοια). Nel quindicesimo capitolo del trattato IV 4 [28] il pensiero dell'anima è gerarchicamente subordinato a quello intellettuale come il tempo lo è all'eternità. Dopo aver distinto il tempo dell'anima dal tempo del prodotto dell'anima, Plotino descrive l'attività dell'anima in termini di successione: «ἐν αὐτῇ τόδε μετὰ τόδε»[262]. La stessa espressione viene ripetuta poche righe più tardi a riguardo dei comandi impartiti dall'Anima del mondo contrapponendo il comando del dire al comando del produrre in successione. Questo pensiero successivo viene nel trattato III 7 [45] chiamato διάνοια[263], esso inizia con l'anima e la accompagna sempre in quanto identico alla vita psichica[264].

---

[262] EN IV 4 [28] 16, 1: «Nell'anima questo è successivo a quello ἐν αὐτῇ τόδε μετὰ τόδε» sul pensiero ricorsivo dell'anima si veda R. CHIARADONNA, *Movimento dell'intelletto e movimento dell'anima in Plotino (EN 2 [43] 8, 10)* in F. Alesse, F. Aronadio, C. Dalfino, L.Simeoni, E. Spinelli, *Anthrôpinê sophia. Studi di filologia e storiografia filosofica in memoria di Gabriele Giannantoni*, Bibliopolis, Napoli 2008, pp. 497-508

[263]EN III 7 [45] 11, 35-40: «Dal momento che l'anima presentava le sue attività una dopo l'altra, prima una e poi di seguito un'altra, andava generando insieme all'attività la successione; e insieme si faceva avanti, con un nuovo pensiero successivo al precedente, ciò che prima non esisteva, dato che il pensiero discorsivo non era in atto e la presente vita dell'anima non era simile a quella prima di lei»

[264] L'anima è l'ipostasi che pensa discorsivamente Cfr. EN V 1 [10] 7, 42-43 «Νοῦ δὲ γέννημα λόγος τις καὶ ὑπόστασις, τὸ διανοούμενον·»; Sul ruolo della διάνοια anche nelle percezioni inferiori si veda L. LAVAUD, *La dianoia médiatrice entre le sensible et l'intelligible* in ID., *L'âme amphibie, Etudes sur l'âme selon Plotin*, «Etudes platoniciennes» 3 (2006), pp. 29-55

Per comprendere la distanza tra la διάνοια dell'Anima del mondo e il λόγος che in III 8 [30] viene rifiutato alla contemplazione naturale è utile ripercorrere il dibattito che ha coinvolto l'interpretazione dei termini διάνοια e λογισμός nelle Enneadi.

Il problema del rapporto tra διάνοια e λογισμός è stato sollevato significativamente per la prima volta da H. R. Schwyzer nel suo contributo alla raccolta *Les sources de Plotin*[265]. L'interprete ha indagato il tema dell'autocoscienza plotiniana mostrando come Plotino, riprendendo la teoria del νοῦς in *Metafisica* Λ, sia in grado di fornire un modello di autocoscienza e autoconoscenza nel completo possesso del proprio oggetto da parte dell'Intelletto. Al contrario, la percezione sensibile rimane inscindibilmente legata all'oggetto esterno e quindi incapace di rivolgersi a se stessa[266]. Di conseguenza, più l'anima si rivolge al mondo sensibile meno è in grado di rivolgersi a se stessa, mentre se abbandona il mondo sensibile e si rivolge all'Intelletto può raggiungere l'autocoscienza. L'autocoscienza è, quindi, opposta alla coscienza del mondo.

Partendo dai primi capitoli del trattato *Sulle ipostasi che conoscono e su ciò che è al di là* (V 3[49]) Schwyzer distingue tre diverse facoltà dell'anima: αἴσθησις, λογισμός, διάνοια[267]. Nel secondo capitolo Plotino afferma che l'αἴσθησις è costantemente rivolta a oggetti esterni, persino quando la sensazione è interna al corpo e che il λογισμός riunisce e divide le immagini provenienti dalla sensazione. Nel terzo appare, invece, il termine διάνοια, alla quale viene attribuita la possibilità di formulare giudizi a partire da un contenuto noetico come: «Socrate è buono». Da ciò Schwyzer deduce che il λογισμός sia una facoltà inscindibile dall'oggetto esterno al modo della sensazione, mentre la διάνοια sarebbe l'attività della parte superiore dell'anima rivolta all'Intelletto. Solo a quest'ultima, dunque, sarebbe permesso di raggiungere l'autocoscienza. Per consolidare la propria ipotesi l'interprete fa altresì riferimento al nono capitolo del trattato *Su che cosa sia il vivente e chi sia l'uomo* (I 1[53]) dove alla διάνοια viene attribuita la contemplazione degli εἴδη e una sorta di συναίσθησις.

---

[265] H. R. SCHWYZER, «*Bewusst» und «Unbewusst» bei Plotin*, in *Les sources de Plotin*: *Entretiens sur l'antiquité classique* 5, Vandœuvres-Genèvre, Fondation Hardt, 1960, pp. 341-390

[266] H. R. Schwyzer sostiene che l'impossibilità dell'αἴσθησις di rivolgersi a se stessa sia fondata in *Carmide* 167, tuttavia Armstrong metterà in dubbio tale riferimento per mancanza di altri riferimenti al passo nelle Enneadi Cfr. *Les sources de Plotin*. *op. cit.* p. 379; Tale posizione si contrapporrebbe a quella di Alessandro di Afrodisia che associa la coscienza della percezione (συναίσθησις) ad ogni percezione (αἴσθησις) Cfr. ALESSANDRO DI AFRODISIA, *Il Senso* 7 448a22: «πᾶς γάρ, ὅτε αἰσθάνεται, ἑαυτοῦ ὄντος τε καὶ αἰσθανομένου συναισθάνεται»

[267] La distinzione tra διάνοια e λογισμός appare già in A. E. CHAIGNET, *Psychologie des Grecs IV*, Paris, 1893, p.221

Sarà Blumenthal[268] a rispondere all'ipotesi di Schwyzer mostrando l'uso interscambiabile dei termini διάνοια e λογισμός che impedisce di identificarli con due distinte facoltà. Un primo indizio per rifiutare la distinzione si trova nel diciannovesimo capitolo del trattato *Sulle difficoltà relative all'anima (I)* (IV 3 [27]), dove Plotino inserisce il λογισμός in una lista che dalla facoltà vegetativa giunge fino al νοῦς senza fare accenno alla διάνοια. Come nota giustamente l'interprete la lista non può essere considerata esaustiva, in essa infatti non viene neppure menzionata l'immaginazione. Tuttavia, menzionando come facoltà il λογισμός risulta legittimo pensare che Plotino non senta la necessità di distinguere tra questo e la διάνοια. Per quanto riguarda il secondo capitolo del trattato V 3 [49], l'occorrenza di Τὸ λογιζόμενον[269] indica la capacità di produrre un giudizio a partire dalle impronte provenienti dalla sensazione e dall'Intelletto, il che impedisce al ragionamento di rivolgersi a se stesso al modo del νοῦς. A conclusione dello stesso capitolo appare l'espressione τὸ διανοητικόν cui è attribuito il compito di comprendere le stesse impronte e a cui viene parimenti negata la possibilità di rivolgersi a se stesso. Di conseguenza, le espressioni τὸ λογιζόμενον e τὸ διανοητικόν non possono essere considerate alternative in questo testo, ma semmai sinonimi. A questa unica facolta, quindi, devono essere ricondotte anche le operazioni della διάνοια nel capitolo seguente.

Un problema evidenziato dallo stesso Blumenthal si trova nel terzo capitolo del trattato, dove appaiono entrambe le espressioni: «οὐ τὸ διανοητικὸν οὐδὲ τὸ λογιστικὸν ἐπιζητεῖ»[270]. È opportuno chiedersi per quale motivo Plotino senta la necessità di nominare entrambe pur trattandosi della stessa facoltà. Una possibile via per risolvere il problema è stata proposta in un articolo di Francis Lacroix[271] che propone di mantenere il riferimento a un'unica facoltà, ma ponendo in luce due differenti aspetti. Per Lacroix il termine λογιστικόν evidenzierebbe l'aspetto procedurale del pensiero discorsivo e in particolar modo l'atto di giudicare, mentre il termine διανοητικόν indicherebbe il pensiero discorsivo inteso come facoltà. D'altronde la preferenza del termine διανοητικόν per indicare la facoltà del pensiero discorsivo può ben fondarsi sulla divisione delle facoltà

[268] H. J. BLUMENTHAL, *Plotinus' Psychology. His Doctrines of the Embodied Soul*, The Hague, Nijhoff, 1971, pp.100-111
[269] EN V 3 [49] 2, 7
[270] IVI, 3, 20-21
[271] F. LACROIX, *Logismos et Dianoia chez Plotin,* in *La Méditation Discursive dans le Néoplatonisme*, «Chôra», 14 (2016), pp. 105-125

nella *Repubblica* di Platone[272]. L'ipotesi di Lacroix può aiutare a comprendere il riferimento a entrambe le espressioni nel trattato V 3 [49] a patto di non estendere universalmente tale suggestione, visto l'utilizzo flessibile del termine λογισμός talvolta riferito anche allla parte superiore dell'anima[273].

Anche il riferimento di Schwyzer al nono capitolo del trattato I 1 [53] è stato preso in considerazione da Blumenthal. In questo passo alla διάνοια viene attribuito il compito di formulare giudizi sulle impronte prodotte dalla sensazione. Blumenthal nota giustamente che una tale funzione non lascia spazio a una facoltà di pensiero discorsivo inferiore. L'impossibilità di distinguere le due facoltà a partire da questo passo appare ancor più evidente se si pone a confronto con il secondo capitolo del trattato V 3 [49] dove i termini impiegati per chiarire la funzione del λογισμός sono speculari a quelli riferiti alla διάνοια in I 1 [53][274]. La scelta del termine διάνοια in I 1 [53] deve essere compresa alla luce dei testi platonici cui Plotino fa riferimento anziché postulando un'ipotetica distinzione dal λογιμός. In particolare, come ha ben mostrato Carlo Marzolo nel suo commento[275], i riferimenti principali del trattato sono la questione della falsa διάνοια nel Sofista[276] letta alla luce della dottrina stoica del giudizio e il rapporto tra διάνοια e sensazione nel Teeteto[277].

Per quanto riguarda il termine λογισμός una valida testimonianza è stata fornita dal commento di Michael Atkinson al trattato *Sulle tre ipostasi originarie* (V 1 [10])[278]. Nel terzo capitolo del trattato l'attività intellettuale dell'anima è descritta in termini di ragionamento: «ἐν λογισμοῖς ὁ νοῦς αὐτῆς»[279]. L'espressione compare ancora nel decimo capitolo, dove Plotino afferma che il νοῦς λογιζόμενος dell'anima è puro (καθαρός),

---

[272] PLATONE, *Repubblica*, VI 511d

[273]EN I 8 [51] 2; V 1 [10] 10

[274]EN V 3 [49] 2, 7-8: «Τὸ δ'ἐν αὐτῇ λογιζόμενον παρὰ τῶν ἐκ τῆς αἰσθήσεως φαντασμάτων παρακειμένων τὴν ἐπίκρισιν ποιούμενον»; EN I 1 [53] 9, 18-19: «τὴν διάνοιαν ἐπίκρισιν ποιουμένην τῶν ἀπὸ τῆς αἰσθήσεως τύπων». Il ruolo di giudicare a partire dai dati percettivi è attribuito al λογισμός anche in EN VI 4 [22] 6, 15-18

[275]PLOTINO, *Che cos'è l'essere vivente e che cos'è l'uomo?* I 1[53] Introduzione, testo greco, traduzione e commento di C. Marzolo, Prefazione di C. D'Ancona, Pisa University Press, Pisa, 2006 pp.152-153;159-160

[276] PLATONE, *Sofista* 263D1-264B3

[277] ID., *Teeteto* 195C8- D2

[278] M. ATKINSON, *Plotinus: Ennead V 1 On the Three Principal Hypostases*, Oxford, Oxford University Press, 1983

[279] EN V 1 [10] 3, 13 Per l'identificazione dell'Intelletto dell'anima con l'anima non discesa Cfr. W. HIMMERICH, *Eudaimonia. Die Lehre des Plotin von der Selbstverwirklichung des Menschen*, Würzburg, Triltsch, 1959, pp. 76 seg.

separato (χωριστός)[280] e situato nel primo Intelletto: «ἐν τῷ πρώτῳ νοητῷ»[281]. Queste affermazioni sembrerebbero stridere con molti passi delle Enneadi nei quali non solo viene negato il λογισμός al νοῦς, ma anche alla parte superiore dell'anima e in particolare dell'Anima del mondo[282]. Atkinson evidenzia come questo duplice utilizzo di λογισμός sia già presente nel *De Anima* di Aristotele, dove talvolta viene accostato al νοῦς: «τὸ λογιστικὸν καὶ ὁ καλούμενος νοῦς»[283]. Mentre le occorrenzie più frequenti indicano un ragionamento preatico rivolto a un fine esterno: «ὁ ἕνεκά του λογιζόμενος». Plotino, quindi, sfrutta l'accezione più alta di λογισμός in V 1 [10] per segnare la differenza tra il νοῦς ipostatico e l'attività noetica dell'anima. Al contrario, affrontando il tema della causalità demiurgica in particolare a riguardo dell'Anima del mondo in IV 8 [6] e della Natura in III 8 [30] invita a non identificare il λογισμός del *Timeo* con il ragionamento pratico aristotelico[284]. Il ragionamento pratico aristotelico è deliberativo e rivolto a un fine, dunque ricade nell'ambito dell'azione che Plotino subordina alla contemplazione in quanto incapace di identificarsi con il proprio principio razionale.

Il terzo capitolo del trattato III 8 [30] evidenzia proprio l'inclusione del ragionamento pratico nell'ambito della prassi e ciò risulta evidente dall'ordine stesso delle domande fondamentali che dominano la prima parte del trattato. La prima domanda del terzo capitolo, sostituendo il modello dell'azione a quello della produzione per contemplazione, funge da presupposto teorico per la risposta alla seconda domanda del capitolo: «Πῶς δὲ αὕτη ἔχει θεωρίαν;»[285]. Il ragionamento pratico in quanto deliberativo e legato a un fine non può essere alla base della contemplazione naturale senza negare il presupposto ottenuto dalla risposta alla domanda precedente: la subordinazione alla contemplazione di ogni azione.

La διάνοια dell'Anima del mondo non potrà essere identificata con il λογισμός inteso

---

[280] I termini καθαρός e χωριστός sono spesso associati nelle Enneadi Cfr. A. M. WOLTERS, *Plotinus on Eros (Enn. III 5)*, Toronto, 1984 su III 5, 2, 23

[281] EN V 1 [10]17; Il riferimento all'intelletto non deve condurre a pensare l'ipotasi νοῦς in termini di ragionamento o pensiero discorsivo, posizione più volte rifiutata da Plotino (EN VI 7 [38]1; V 8 [31] 6; IV 3 [27] 18), ma è necessario riconoscere che i termini λογισμός e διάνοια possono essere attrivuiti ad ogni livello dell'anima.

[282] Cfr. EN IV 8 [6] 8, 14-16: «Καὶ ἡ μὲν ὅλη καὶ ὅλου τῷ αὐτῆς μέρει τῷ πρὸς τὸ σῶμα τὸ ὅλον κοσμεῖ ὑπερέχουσα ἀπόνως, ὅτι μηδ' ἐκ λογισμοῦ, ὡς ἡμεῖς, ἀλλὰ νῷ, ὡς ἡ τέχνη οὐ βουλεύεται τὸ κάτω αὐτῆς κοσμοῦντος ὅ τι ὅλου.»

[283] ARISTOTELE, *L'Anima* III 9, 432b26

[284] L'origine aristotelica del λογισμός che Plotino nega ad Anima del mondo e Natura è stato recentemente riconosciuto da un articolo di Riccarco Chiaradonna Cfr R. CHIARADONNA, *Plotino e l'etica di Aristotele: Teoria, praxis, ragionamento deliberativo*, op. cit.

[285] EN III 8 [30] 3, 12-13: «Com'è che la Natura possiede contemplazione?»

come ragionamento pratico aristotelico, quindi si dovrà ricercare un pesiero discorsivo compatibile con la contemplazione. Una possibile via per sciogliere la questione è percorribile a partire dalla riflessione di Filip Karfik[286] sul rapporto tra anima e tempo nelle Enneadi. Confrontando trattati differenti la posizione di Plotino sul tempo potrebbe sembrare a prima vista contraddittoria. Nell'undicesimo capitolo del trattato *Sulla presenza dell'essere, uno e lo stesso (II)* (VI 5 [23]) Plotino afferma che l'anima non può trovarsi nel tempo altrimenti sarebbe quantitativamente definita e dispersa nell'estensione. Al contrario, nel quindicesimo capitolo del trattato IV 4 [28] il tempo nella sua esistenza reale viene situato nell'attività dell'anima e nel suo prodotto, mentre al termine dello stesso capitolo l'Anima del mondo viene separata dal tempo. Infine nell'undicesimo capitolo del trattato III 7 [45] il tempo viene identificato con la vita dell'anima. Le forti differenze che emergono dai testi hanno condotto Karfik a pensare a un'elaborazione negli anni della dottrina del tempo in Plotino, tuttavia, indipendentemente da tale ipotesi, l'interprete fornisce chiavi interpretative in grado di superare l'apparente contraddizione. Nei trattati in questione il termine χρόνος non deve essere assunto in maniera univoca. Nel trattato VI 5 [23] il tempo viene inteso in senso quantitativo e quindi assimilato all'estensione, attribuire questo tempo all'anima vorrebbe dire negare la sua semplicità e assimilarla a un corpo. Nel trattato IV 4 [28] le affermazioni del quindicesimo capitolo devono essere lette alla luce del capitolo seguente, nel quale il tempo viene identificato con la vita dell'anima. Riprendendo l'articolazione aristotelica del tempo in anteriore e posteriore[287] Plotino mostra che la separazione e la successione nel mondo dei corpi devono dipendere da un'antecedente separazione e successione: «Καίτοι κἀκεῖ ἄλλον τρόπον τὸ χωρίς· ὥστε καὶ τὸ πρότερον ἄλλον τρόπον.»[288]. Questa successione viene definita in termini di anteriore e posteriore, quindi implica un tempo diverso da quello del mondo dei corpi. Sia all'Anima del mondo sia alle altre anime incarnate appartiene il tempo anterirore a quello fisico, ma le anime che possiedono immaginazione e memoria possono rivolgersi al passato e al futuro a differenza dell'Anima del mondo. In questo senso il tempo che viene negato all'Anima del mondo indica una differenza di prospettiva di quest'ultima rispetto alle altre anime

[286] F. KARFIK, *Le temps et l'âme chez Plotin. À propos des Ennéades VI 5[23] 11; IV 4 [28] 15-16; III 7 [45] 11*, «Elenchos», 33 (2012), pp. 227-258
[287] ARISTOTELE, *Fisica* IV 11
[288] EN IV 4 [28] 16, 9-10: «Tuttavia anche lassù, in altro modo, esiste la separatezza, perciò in altro modo esiste anche il prima»

incarnate, essa potrà rimanere nel tempo della pura successione logica senza dividersi nel passato, presente e futuro in quanto non rivolta al mondo fisico, ma totalmente assorta nella contemplazione. È alla luce di ciò che può essere ricompresa anche la prosopopea del tempo nell'undicesimo capitolo del trattato III 7 [45]. La prosopopea del tempo si apre proponendo due evidenti paradossi: il primo afferma che il tempo riposava nell'Essere prima della nascita del "prima" e del "poi"; il secondo che il tempo che riposava nell'Essere non era ancora tempo. Per comprendere la prima questione è necessario distinguere un "prima" metefisico da un "prima" processuale: l'Intelletto precede il tempo in senso metafisico, mentre l'attività dell'anima segue una successione fatta di anteriore e posteriore ancora distinta dal tempo fisico. La seconda questione, che condusse Henry-Schwyzer a ipotizzare un archetipo non temporale del tempo[289], deve invece essere compresa alla luce di due differenti sensi del termine χρόνος. Da un lato, il χρόνος della successione dell'attività dell'anima, dall'altro, la causa del tempo nell'Intelletto che solo impropriamente può essere chiamata tempo e che potrebbe essere identificata con l'Eternità[290]. La generazione del tempo dall'anima viene descritta in un duplice atto:

> πρῶτον μὲν ἑαυτὴν ἐχρόνωσεν ἀντὶ τοῦ αἰῶνος τοῦτον ποιήσασα· ἔπειτα δὲ καὶ τῷ γενομένῳ ἔδωκε δουλεύειν χρόνῳ, ἐν χρόνῳ αὐτὸν πάντα ποιήσασα εἶναι, τὰς τούτου διεξόδους ἁπάσας ἐν αὐτῷ περιλαβοῦσα·[291]

Il primo atto dell'anima consiste nel rendere se stessa temporale, questa è la nascita del tempo in sé, immagine dell'eternità, non quantitativo e perciò non misurabile. Il secondo atto pone il mondo generato dall'anima nel tempo, il tempo misurabile e quantitativo non è dunque che l'effetto della produzione dell'anima nel mondo sensibile, distinto dal tempo in sé. È a quest'ultimo che deve essere ricondotto il tempo in VI 5 [23], 11 quantitativo e misurabile in quanto appartenente al mondo dell'estensione corporea.

---

[289] In questo passo l'archetipo del tempo è difficilmente identificabile con l'eternità in quanto è detto riposare nel tempo con l'eternità, ma l'interpretazione della frase può essere aperta a differenti ipotesi Cfr. H-S. in apparatu ad enn. III 7 [45] 11, 13-14: «αὐτῷ et ἐκείνῳ nempe αἰῶνι»; F. KARFIK, *Le temps et l'âme chez Plotin*, *op. cit.*, p. 250

[290] Per la distinzione tra Eternità, tempo dell'anima e tempo fisico Cfr. R. CHIARADONNA, *Movimento dell'Intelletto e movimento dell'Anima in Plotino (Enn. VI 2 [43] 8.10)*, op. cit.,

[291] EN III 7 [45] 11, 29-33: «l'anima, dunque, per prima cosa temporalizzò se stessa, producendo il tempo al posto dell'eternità; poi, impose al mondo venuto ad esistere la soggezione al tempo, giacché lo aveva prodotto tutto nel tempo e nel tempo aveva incluso tutti i suoi processi»

Al primo atto, invece, corrisponde il tempo che nel quindicesimo capitolo di IV 4 [28] viene congiunto essenzialmente all'anima, mentre le anime individuali rivolte al sensibile confonderebbero il tempo del mondo con il tempo che in primo luogo le appartiene.

La nascita del tempo nell'anima coincide con la nascita del pensiero discorsivo, che prende il nome di διάνοια:

> Τὴν γὰρ ἐνέργειαν αὐτῆς παρεχομένη ἄλλην μετ' ἄλλην, εἶθ' ἑτέραν πάλιν ἐφεξῆς, ἐγέννα τε μετὰ τῆς ἐνεργείας τὸ ἐφεξῆς καὶ συμπροήει μετὰ διανοίας ἑτέρας μετ' ἐκείνην τὸ μὴ πρότερον ὄν, ὅτι οὐδ' ἡ διάνοια ἐνεργηθεῖσα ἦν οὐδ' ἡ νῦν ζωὴ ὁμοία τῇ πρὸ αὐτῆς.[292]

Il brano evidenzia il passaggio dall'attività intellettuale all'attività dell'anima. A partire dall'atto compiuto intellettuale si genera nell'anima una successione di atti (ἄλλην μετ' ἄλλην) caratterizzata da alterità e ricorsività (πάλιν). Questa attività è διάνοια, essa presuppone l'atto dell'Intelletto, ma non può identificarsi con esso a causa della sua successione. La διάνοια coincide con la vita dell'anima, in quanto l'anima è «ὑπόστασις τὸ διανοούμενον»[293].

Riccardo Chiaradonna[294] ha proposto di accostare questo passo all'ottavo capitolo del trattato *Sui generi dell'essere II* (VI 2 [43]). Nel trattato VI 2 [43] l'atto intellettuale è descritto con un'espressione apparentemente criptica: «ἤδη καὶ ἀεὶ ἤδη»[295]. Come evidenziato da Alessandro Linguiti[296] ἤδη viene spesso a indicare la compiutezza dell'atto intellettuale. L'aggiunta καὶ ἀεὶ ἤδη sarebbe volta, come sottolinea Luc Brisson[297], a negare la possibilità di intendere ἤδη come riferimento al passato. Oltre a negare qualsiasi distinzione tra passato, presente e futuro nell'eternità intellettuale, Chiaradonna aggiunge che l'intenzione di Plotino sembra essere qualla di negare la ricorsività dell'atto intellettuale in contrapposizione all'atto dell'anima. L'espressione ἤδη καὶ ἀεὶ ἤδη farebbe eco, infatti, alla descrizione dell'atto dell'anima in III 7 [45] come ricorsivo:

---

[292] EN III 7 [45] 11, 35-40: «Dal momento che l'anima presentava le sue attività una dopo l'altra, prima una e poi di seguito l'altra, andava generando insieme all'attività la successione; e insieme si faceva avanti, con un nuovo pensiero successivo al precedente, ciò che prima non esisteva, dato che il pensiero discorsivo non era in atto e la presente vita dell'anima non era simile a quella prima di lei.»

[293] EN V 1 [10] 7, 42-43

[294] R. CHIARADONNA, *Movimento dell'intelletto e movimento dell'anima in Plotino (EN 2 [43] 8, 10)*, op. cit.

[295] EN VI 2 [43] 8, 10

[296] A. LINGUITI, *Plotin, Traité 36 (I, 5)*, introduzione, traduzione, commento e note, Parigi 2007, p. 63 note 16-85

[297] L. BRISSON, *De quelle façon Plotin interprète-t-il le cinq genres du Sophiste?*, in P. Aubenque, *Études sur le Sophiste de Platon*, Napoli 1991, pp. 449-73; ID., *Plotin. Traités 42-44. Sur les genres de l'être, I, II et III*, Paris, 2008, p. 289 nota 78

«πάλιν καὶ πάλιν»[298]. La ricorsività del primo pensiero discrosivo dell'anima è ciò che ne segna la distanza dall'atto intellettuale in quanto composto da una successione di atti, ma allo stasso tempo è ciò che ne segna la maggiore compiutezza rispetto a un ragionamento rivolto al mondo sensibile. A differenza del ragionamento che si svolge a partire da dalla sensibilità e dall'immaginazione la ricorsività del primo pensiero discorsivo è ciò che garantisce il suo essere rivolto unicamente all'Intelletto seppure riproducendone il contenuto secondo atti successivi.

Alla luce di ciò è possibile ricomprendere l'identità dell'atto dianoetico attribuito all'Anima del mondo. Come affermato nel primo capitolo del trattato III 8 [30] la Natura non possiede immaginazione, quindi essa e tanto più la sua parte superiore non potranno volgersi al mondo della temporalità quantitativa e misurabile. Al contrario, la sua sarà un'attività contemplativa diretta all'Intelletto grazie al quale ottiene i λόγοι che saranno alla base della generazione della forma sensibile, il λόγος νεκρός. L'attività contemplativa dell'Anima del mondo, non potendo raggiungere la totale compiutezza propria dell'Intelletto, sarà temporale e successiva, quindi pensiero discorsivo. Tale pensiero discorsivo si distingue, tuttavia, dal ragionamento pratico aristotelico per il suo atto ricorsivo diretto all'Intelletto e privo di un fine esterno. Il pensiero discorsivo dell'Anima del mondo sarà temporale, ma non quantitativo e misurabile, quindi Plotino ridurrà, contro Aristotele, la causa del tempo fisico misurabile a un tempo in sé non quantitativo e coincidente con la vita dell'anima.

Tornando al terzo capitolo del trattato III 8 [30] è ora possibile rispondere alla domanda di Plotino: « Πῶς δὲ αὕτη ἔχει θεωρίαν;»[299]. La Natura, parte inferiore dell'Anima del mondo, possiede la stessa contemplazione di quest'ultima e quindi lo stesso pensiero discorsivo rivolto imperturbabilmente all'Intelletto. Tale pensiero discorsivo non può essere un pensiero ἐκ λόγου[300], né può identificarsi con un indagare (σκοπεῖσθαί) o con un dire (λέγειν) in quanto possiede già il suo contenuto proveniente dall'Intelletto pur se dilatato in un atto successivo e ricorsivo. La contemplazione della Natura non sarà neppure limitata quantitavamente o misurabile, ma si articolerà nella successione del tempo in sé, causa del tempo quantitavito, ma non riducibile a esso.

[298] EN III 7 [45] 8, 41
[299] EN III 8 [30] 3, 12-13: « Com'è che la Natura possiede contemplazione? »
[300] Ivi, 13

3.4 Anima del mondo e pensiero pratico

Una proposta interpretativa avanzata da Damian Caluori dichiara che nel governo del mondo da parte dell'Anima del mondo sia necessario accostare alla contemplazione teoretica un pensiero pratico [301]. L'interprete parte dalla distinzione presente in IV 8 [6] tra due atti dell'Anima del mondo: la contemplazione dei contenuti provenienti dall'Intelletto e la visione di se stessa che ordina e regola il mondo sensibile[302]. La visione di sé da parte dell'Anima del mondo sarebbe un pensiero pratico differente dal pensiero pratico umano in quanto implicherebbe una previa conoscenza posseduta, ma non acquisita, e non sarebbe riducibile a un processo. Tale distinzione tra due tipologie di pensiero pratico coinciderebbe con la distinzione dell'undicesimo capitolo del trattato IV 4 [28] tra φρόνησις e λογισμός, dove il termine φρόνησις indicherebbe il pensiero pratico e provvidenziale dell'Anima del mondo.

Il pensiero pratico dell'Anima del mondo non sarebbe rivolto al mondo dei corpi come il ragionamento umano, ma articolerebbe il contenuto noetico in modo da prendere in considerazione anche la funzione di un principio razionale all'interno del mondo sensibile. Esempi in proposito sarebbero il pensiero che il cranio sia necessario a proteggere il cervello o che le corna dello stambecco servano a difendersi dagli aggressori[303]. Caluori paragona questo pensiero al gioco degli scacchi[304], dove, pur rispondendo a norme e strategie predefinite, ogni mossa deve essere nuovamente valutata alla luce delle mosse precedenti.

Caluori è consapevole che la sua ipotesi appare scontrarsi apertamente con il trattato *Sulla molteplicità delle idee e sul Bene* (VI 7 [38]), dove unghie, artigli, zanne e corni vengono ricondotti all'autosufficienza degli intelligibili nel νοῦς senza fare riferimento ad alcun pensiero pratico dell'anima. Tuttavia, egli sostiene che l'affermazione del trattato VI 7 [38] possa essere ricondotta ad altro che a idee, dato che nell'Intelletto non

---

[301] D. CALUORI, *The Essential Functions of a Plotinian Soul*, «Rhizai» 2 (2005), pp. 75-93; ID., *Plotin. Was Fühlt der Leib? Was Empfindet die Seele?*, in H. Landweer e U. Renz, *Klassische Emotionstheorien: Von Platon bis Wittgenstein*, De Guyter, Berlino-New York, pp. 121–140; ID., *Plotinus on the Soul*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, pp. 51-68; ID., *Divin practical thought in Plotinus*, «Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medioevale» 26 (2015), pp. 55-57

[302] EN IV 8 [6] 3, 25-27

[303] L'esempio dell'anatomia umana è ripreso dal *Timeo* Cfr. Platone, *Timeo*, 75b7-c7 sul pensiero pratico nel *Timeo* Cfr. M.F. BURNYEAT, *ΕΙΚΟΣ ΜΥΘΟΣ*, «Rhizai» 2 (2005), pp. 143-165

[304] D. CALUORI, *The Essential Functions of a Plotinian Soul*, op. cit.

vi sono solo idee, ma anche anime. Inoltre, pur accettando che elementi comprensibili a partire dalle loro funzioni possano avere una controparte intelligibile ciò non eliminerebbe il pensiero pratico in quanto non eliminerebbe la provvidenza, che per Caluori non può non implicare un pensiero pratico. Altra obiezione di cui l'interprete tiene conto è quella dell'assenza del riferimento a un pensiero provvidenziale nel trattato III 8 [30]. A ciò Caluori risponde affermando che la generazione del mondo da parte dell'Anima non può essere paragonata a quella dell'Anima da parte dell'Intelletto altrimenti il mondo sarebbe un'ulteriore ipostasi, quindi ci sarebbe necessità di un ulteriore modello di generazione: la creazione demiurgica per pensiero pratico.

Rispondendo a Caluori è necessario sottolineare che il trattato III 8 [30] non solo dichiara la superiorità della contemplazione teoretica sul pensiero pratico, ma esclude anche la possibilità di un pensiero pratico nella produzione naturale. Innanzitutto, ciò risulta dalla pervasività della contemplazione. La contemplazione trova il suo compimento nell'Intelletto, dove il soggetto e l'oggetto, il pensiero e l'essere, sono identificati per essenza[305]. L'Anima del mondo che aspira all'Intelletto possiede un livello di unità minore per οἰκείωσις. Infine, la contemplazione naturale produce i λόγοι che formano il mondo sensibile fino a giungere all'ultimo λόγος corrispondente con la forma visibile. Dunque, la contemplazione rappresenta una continuità nella produzione dall'Intelletto alla forma visibile che non lascia spazio a un pensiero produttivo naturale a essa inferiore. L'ultimo grado della contemplazione si distingue dalla contemplazione precedente per unità e intensità, ma senza rinunciare al modello della doppia attività. Ciò appare evidente nel terzo capitolo dove, come è stato mostrato in precedenza, la produzione per contemplazione avviene attraverso la distinzione tra contemplazione (θεωρία) e risultato della contemplazione (θεώρημα) secondo il modello della doppia attività.

Se il pensiero pratico non può essere identificato con la produzione naturale non potrà neppure essere considerato un pensiero che accompagni la contemplazione senza identificarsi con essa. Tale possibilità è negata dalla risposta alla prima domanda del terzo capitolo, dove Plotino per associare la produzione alla θεωρία nega che la produzione avvenga secondo la πρᾶξις. Nella produzione naturale non vi è alternativa tra produzione

[305] EN III 8 [30] 8, 4-8

per θεωρία o πρᾶξις: «Εἰ οὖν μὴ πρᾶξις ἀλλὰ λόγος, θεωρία»[306]. Se il pensiero pratico proposto da Caluori si identificherà con la θεωρία esso dovrà produrre spontaneamente secondo la doppia attività, quindi non distinguersi più da un pensiero teoretico. Se invece il pensiero pratico sarà considerato differente dalla θεωρία esso ricadrà nell'ambito della πρᾶξις e sarà identico al λογισμός pratico più volte negato ad Anima del mondo e Natura.

Caluori pone a fondamento della sua tesi le occorrenze del termine φρόνησις attribuito all'Anima del mondo nel trattato IV 4 [28]. Tuttavia, sebbene il termine φρόνησις sia spesso congiunto al pensiero pratico nei testi aristotelici ciò non appare altrettanto evidente nelle Enneadi. Nel trattato I 2 [19] Plotino distingue due differenti accezioni di φρόνησις attribuibili all'anima: la φρόνησις come virtù civile che non può essere attribuita al Dio[307]; la φρόνησις come imitazione dell'attività intellettuale che propriamente coincide con l'assimilazione al Dio[308]. L'ipotesi che quest'ultima accezione consista in un pensiero pratico non trova sostegno nel trattato, anzi Plotino abolisce la distinzione tra σοφία e φρόνησις nell'anima identificando entrambe con la contemplazione diretta verso l'Intelletto: «Ἐν ψυχῇ τοίνυν πρὸς νοῦν ἡ ὅρασις σοφία καὶ φρόνησις»[309]. La φρόνησις intesa come contemplazione teoretica dell'Intelletto da parte dell'anima è l'accezione preponderante e quasi esclusiva del termine delle Enneadi. Nel quinto capitolo del trattato *Sulla dialettica* (I 3[20]), a partire da una citazione del *Filebo*[310], Plotino indentifica la φρόνησις con la parte più nobile dell'anima che si rivolge all'Essere come l'Intelletto si rivolge all'Uno[311]. Nel trattato *Sul Bello* (I 6 [1]) la φρόνησις appare come un pensiero (νόησις) che permette all'anima di volgersi verso il mondo superiore e abbandonare il mondo sensibile[312]. Ancora nel trattato IV 7 [2] essa è ricondotta alla parte superiore dell'anima che partecipa al divino per affinità o consustanzialità[313], mentre nel trattato V 9 [5] la saggezza dell'anima è descritta come un

---

[306] EN III 8 [30] 3, 6: «Se dunque non è azione, ma principio razionale, allora sarà contemplazione»

[307] EN I 2 [19] 1, 16-17: « Ἢ οὐκ εὔλογον τάς γε πολιτικὰς λεγομένας ἀρετὰς ἔχειν, φρόνησιν μὲν περὶ τὸ λογιζόμενον »

[308] IVI, 3, 21-22: «καθαρὸν γὰρ καὶ τὸ θεῖον καὶ ἡ ἐνέργεια τοιαύτη, ὡς τὸ μιμούμενον ἔχειν φρόνησιν»

[309] IVI, 7, 6-7; Id. 6, 12-13: «σοφία μὲν καὶ φρόνησις ἐν θεωρίᾳ ὧν νοῦς ἔχει·» in entrambi i passi καὶ ha valore epesegetico

[310] PLATONE, *Filebo*, 58d 6-7

[311] EN I 3 [20] 5-7: «Ἀνάγκη οὖν τιμιωτάτην οὖσαν ἕξιν τῶν ἐν ἡμῖν περὶ τὸ ὂν καὶ τὸ τιμιώτατον εἶναι, φρόνησιν μὲν περὶ τὸ ὄν, νοῦν δὲ περὶ τὸ ἐπέκεινα τοῦ ὄντος.»

[312] EN I 6 [1] 6,12-13: «Ἡ δὲ φρόνησις νόησις ἐν ἀποστροφῇ τῶν κάτω, πρὸς δὲ τὰ ἄνω τὴν ψυχὴν ἄγουσα.»

[313] EN IV 7 [2] 10, 16-19: «Φρόνησις γὰρ καὶ ἀρετὴ ἀληθὴς θεῖα ὄντα οὐκ ἂν ἐγγένοιτο φαύλῳ τινὶ καὶ θνητῷ πράγματι, ἀλλ' ἀνάγκη θεῖον τὸ τοιοῦτον εἶναι, ἅτε θείων μετὸν αὐτῷ διὰ συγγένειαν καὶ τὸ ὁμοούσιον»

dono dell'Intelletto[314].

È opportuno altresì notare che in alcune occorrenze la φρόνησις viene attribuita anche all'Intelletto. In particolare, nel trattato III 6 [26] i due termini sono sinonimi: «Τοῦτο δὲ νοῦς καὶ πάντη φρόνησις»[315]. La stessa identificazione appare in termini quasi speculari nel diciottesimo capitolo del trattato VI 6 [24][316]. Nel seguito dello stesso capitolo Plotino arriverà ad accostare oltre ai termini φρόνησις e σοφία, già accostati in I 2 [19], anche ἐπιστήμη, non lasciando più dubbi sulla sua attribuzione all'Intelletto[317]. Seguendo la stessa linea, nel sedicesimo capitolo del trattato VI 8 [39] Plotino identifica i termini νοῦς, φρόνησις e ζωή[318]. Di conseguenza, non sembra esserci evidenza testuale in grado di sostenere un'identificazione della φρόνησις con il pensiero pratico. Al contrario, l'attribuzione del termine all'Anima del mondo[319] appare del tutto in linea con l'atto di contemplazione teoretica dell'anima costantemente rivolto all'Intelletto e in grado di rispecchiarne il contenuto secondo un minore livello di unità.

Un altro punto essenziale della proposta di Caluori è che un pensiero teoretico non sarebbe in grado di pensare la funzione di una forma nel mondo per cui corna o artigli non potrebbero essere pensati teoreticamente. Tuttavia, è opportuno distinguere tra la funzione pratica dell'effetto di un principio razionale nel mondo e il pensiero del principio razionale in sé che non necessita di essere a sua volta pratico. Sia ammettendo che il corno sia contenuto nell'idea di stambecco alpino, sia considerandolo una conseguenza dell'autosufficienza propria dell'idea, in entrambi i casi la contemplazione rimarrebbe teoretica. Partendo dall'esempio proposto della partita a scacchi si potrebbe paragonare il pensiero dell'Anima del mondo a una partita dove lo stesso soggetto muove le pendine di entrambi i giocatori. Una simile partita non necessita una continua riconsidarazione delle scelte in base alle mosse precedenti, bensì ogni mossa può essere predeterminata da un unico piano di gioco, anche se un osservatore esterno potrebbe osservare la partita come se ogni mossa fosse il risultato di scelte e ragionamenti.

---

[314] EN V 9 [5] 2, 20-22: «Καὶ τίς οὖν ὁ φρόνησιν δοὺς ψυχῇ; Ἢ νοῦς ἐξ ἀνάγκης, νοῦς δὲ οὐ ποτὲ μὲν νοῦς, ποτὲ δὲ ἄνους, ὅ γε ἀληθινός.»
[315] EN III 6 [26] 6, 17
[316] EN VI 6 [34] 18, 20: «Ἡ δὲ πάντων φρόνησις καὶ ὁ πᾶς νοῦς ἐπὼν»
[317] Ivi,, 33-34: «τὴν φρόνησιν καὶ τὴν ἐν αὐτοῖς σοφίαν καὶ ἐπιστήμην θεασάμενος τὴν κάτω φύσιν ἅπασαν γελάσει τῆς εἰς οὐσίαν προσποιήσεως»
[318] EN VI 8 [39] 18, 34-35: «Αὐτὸς ἄρα ἐστὶν ἐνέργεια ὑπὲρ νοῦν καὶ φρόνησιν καὶ ζωήν·»
[319] EN IV 1 [21] 2; IV 4 [28] 11-12-13

Una proposta per recuperare l'ipotesi di Caluori è stata avanzata da Emilsson nella sua introduzione a Plotino[320]. Secondo Emilsson il modello della doppia attività può essere conciliato con il pensiero pratico se si prende in considerazione la metafora della produzione artigianale del diciottesimo capitolo del trattato IV 3 [27]: «ὥσπερ καὶ ἐν ταῖς τέχναις ὁ λογισμὸς ἀποροῦσι τοῖς τεχνίταις, ὅταν δὲ μὴ χαλεπὸν ᾖ, κρατεῖ καὶ ἐργάζεται ἡ τέχνη[321]». Secondo l'interprete, l'artigiano esperto che non necessita di ragionamento (λογισμός) dovrà non meno compiere delle scelte implicite nella realizzazione della sua opera senza la necessità di prendere in considerazione le alternative.

La metafora artistica deve, tuttavia, essere considerata alla luce della concezione plotiniana dell'arte. Nel brano Plotino sembra riproporre due differenti concezioni di arte presenti nelle Enneadi. Come è apparso dal terzo capitolo del trattato III 8 [30], Plotino rifiuta che la contemplazione naturale possa derivare da un ragionamento, un simile ragionamento strumentale nascerebbe dall'incapacità di ottenere la contemplazione. L'arte che necessita di questo ragionamento è quella che si serve di strumenti e il suo risultato è un simulacro della Natura[322]. Un secondo modello di produzione artistica è quella che indipendentemente dallo strumento riesce a riprodurre un contenuto noetico per la partecipazione all'arte[323]. Fidia riesce a produrre Zeus senza seguire un modello sensibile, ma scolpendolo esattamente come sarebbe stato se si fosse rivelato[324]. È questo il modello di produzione privo di deliberazione che Plotino attribuisce all'Anima del mondo citando Aristotele: «ἡ τέχνη οὐ βουλεύεται»[325]. Non c'è dunque spazio per decisioni, neppure implicte, in quanto ciò che si manifesta nell'arte è del tutto contenuto precedentemente della forma intelligibile, altrimenti l'immagine di Zeus dipenderebbe da Fidia e non da Zeus stesso. Affinché l'ipotetica decisione implicita non alteri il contenuto intelligibile, ma lo manifesti, occorre che essa sia necessitata e dunque non più una decisione.

Esclusa l'ipotesi di un pensiero pratico dell'Anima del mondo la produzione naturale può essere ricondotta unicamenete al modello della doppia attività secondo la descrizione

---

[320] E. K. EMILSSON, *Plotinus*, op. cit. , p. 151-152

[321] EN IV 3 [27] 18, 5-7: «Anche nelle arti il ragionamento soccorre gli artigiani quando si trovano in difficoltà, mentre quando non ci sono ostacoli l'arte domina e produce incontrastata»

[322] IVI, 10, 17-19: «Τέχνη γὰρ ὑστέρα αὐτῆς καὶ μιμεῖται ἀμυδρὰ καὶ ἀσθενῆ ποιοῦσα μιμήματα, παίγνια ἄττα καὶ οὐ πολλοῦ ἄξια, μηχαναῖς πολλαῖς εἰς εἴδωλον φύσεως προσχρωμένη.»

[323] EN V 8 [31] 1, 18

[324] IVI, 38-40

[325] EN IV 8 [6]: «l'arte non delibera» Cfr. ARISTOTELE, *Fisica*, II 8, 199b 28-29

proposta da Christopher Noble e Nathan Powers[326]. Come noto, Plotino non presenta mai posizioni in aperta contraddizione con Platone, ma dove i dialoghi appaiono in contraddizione ai presupposti filosofici enneadici applica una lettura metaforica. È questo il caso della demiurgia del *Timeo* e in particolare del ragionamento e della provvidenza demiurgica[327]. Noble e Powers hanno evidenziato come i primi capitoli del trattato VI 7 [38] a partire dall'identificazione del Demiurgo con l'Intelletto[328] rappresentino un elenco di ragioni filosofiche opposte a un'interpretazione letterale del *Timeo*.

In primo luogo, ogni possibile ragionamento demiurgico partirà solo da premesse intellettuali. Altrimenti contraddirebbe l'epistemologia platonica dei due mondi secondo la quale al νοῦς spetta la conoscenza delle idee in quanto ἐπιστήμη, mentre le premesse sensibili ricadono nell'ambito della δόξα. In secondo luogo, il Demiurgo non potrà pianificare né prevedere stati di fatto non attuali né compiere scielte tra alternative. Ciascuna di queste attività, infatti, negerebbe la perfetta attualità del νοῦς. Infine, l'eternità del νοῦς e di consegnuenza l'eternità del cosmo da esso generato contraddice ogni prospettiva futura o pianificazione anteriore. Il principio di ciò che è generato nel passato o nel futuro è, infatti, compreso nell'eterno presente intellettuale. Alla luce di ciò il ruolo provvidenziale dell'Intelletto sul cosmo verrà a coincidere con la sua priorità causale. Ogni elemento del mondo fisico, comprese le strutture atte alla sopravvivienza, dovrà essere ricondotto a un'immagine generata automaticamente e per emanazione da un principio noetico.

È dunque il modello emanazionistico per doppia attività anche quello che viene alla luce nel trattato III 8 [30] dove la produzione naturale non viene addebitata ad altro che

---

[326] C. I. NOBLE e N. M. POWERS, *op. cit.*, pp. 51-70

[327] L'interpretazione allegorica del *Timeo* è ancora diffusa tra gli interpreti Cfr. F. FERRARI, *Causa paradigmatica e causa efficiente: il ruolo delle idee nel* Timeo, in C. Natali e S. Maso (Ed.), *Plato Physicus. Cosmologia e antropologia nel* Timeo, Amsterdam, Hakkert 2003; ID., *Dinamismo causale e separazione asimmetrica in Platone*, in F. Fronterotta *La scienza e le cause. A partire dalla* Metafisica *di Aristotele*, Napoli, Bibliopolis, 2010, pp. 33-72; D. KOCH, I. MÄNNLEIN-ROBERT e WEIDTMANN, *Der entmythologisierte Demiurg*, in *Platon und das Göttliche*, Tübingen, Attempto Verlag, 2010, pp. 62-8; F. FRONTEROTTA, *Questioni eidetiche in Platone: il sensibile e il demiurgo, l'essere e il bene*, «Giornale critico della filosofia italiana», 85 (2006) 3, pp. 412-36; ID., Ἀρχὴ τοῦ κόσμου *and* ἀρχὴ τοῦ λόγου. *A new hypothesis on the beginning of the world in Plato's* Timaeus, in A. BOSCH-VECIANA e J. MONSERRAT-MOLAS, *Philosophy and Dialogue. Studies on Plato's Dialogues*, Barcelona, Barcelonesa d'Edicions 2010, pp. 143-49; ID., *Modello, copia e ricettacolo: monismo, dualism o triade di principi nel* Timeo?, in Atti del Convegno internazionale: "*Dualismi Platonici*", Gargnano del Garda, 17-19 maggio 2012. Per un'interpretazione opposta Cfr. D. SEDLEY, *Creationism and its Critics in Antiquity*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 2007, pp. 98-107

[328] Per l'identificazione dell'Intelletto con il Demiurgo si veda anche III 9 [13] 1

alle conseguenze di principi intellettuali, come ha affermato Armstrong in un suo celebre articolo sull'emanazione in Plotino: «Il principio della realtà, anche nelle cose materiali, è spirituale»[329].

IL LINGUAGGIO NEL TRATTATO III 8 [30]

[329] A. H. ARMSTRONG, *Emanation in Plotinus*, «Mind» 46, 1937, pp. 61-66, p.64: «the principle of reality in even material things is spiritual»

4.1 Introduzione

La via remotionis che a partire dal secondo capitolo del trattato ha caratterizzato l'argomentazione plotiniana trova compimento e fondamento nella questione dei limiti del linguaggio. Ciò viene alla luce in particolar modo dal momento in cui Plotino giunge ad affrontare l'ultima domanda formulata in conclusione del primo capitolo: come la Natura produca tramite la contemplazione che non ha[330]. È la causalità veriticale[331] che emerge dalla rimozione del paradigma teleologico peripatetico, nonché della concezione artigianale della demiurgia a porre in questione la possibilità da parte del linguaggio discorsivo di esprimere la causalità naturale e quindi la possibilità stessa di un'indagine filosofica sulle cause nel sistema plotiniano.

Nella prima parte del secondo capitolo del trattato Plotino ha rimosso la causalità meccanica orizzontale del meccanismo di leve e dei modellatori di cera dalla produzione naturale, con ciò è emersa la necessità di concepire la Natura come δύναμις immobile, unico modello in grado di offrire una vera spiegazione causale. Successivamente, tale δύναμις è stata riconosciuta incompatibile con un paradigma ilemorfico, in quanto, solo un principio razionale incorporeo è in grado di svolgere il ruolo di causa immobile del movimento fisico. Di conseguenza, la produzione naturale è venuta a coincidere con la processione dei λόγοι per attività contemplativa. Infine, la rimozione dell'azione e del ragionamento euristico dal modello della contemplazione naturale ha permesso di far emergere una produzione necessaria e formale realizzata secono il modello di doppia attività.

---

[330] EN III 8 [30] 1, 24 Cfr. C. WILDBERG, *A world of thoughts: Plotinus on nature and contemplation*, op. cit., pp.121-143

[331] Sul rapporto tra Plotino e Aristotele come scontro tra un modello di causalità verticale ed uno orizzontale Cfr. M. F. WAGNER, *Vertical Causation in Plotinus* in R. BAINE HARRIS (Ed.), *The Structure of Being: A Neoplatonic Approach*, International Society of Neoplatonic Studies, New York, State University of New York Press, 1982; Sul rifiuto plotiniano della causa finale cfr. F. FRONTEROTTA, *La critique plotinienne de la causalité finale dans le traité VI 7 (38) des Ennéades (chapitres 1-3 et 25)*, «χώρα», 12 (2014), pp.47-66

Come evidenziato in particolare da Cristina D'Ancona[332] il modello di causalità che emerge da questi capitoli si fonda innanzitutto su una forte eterogeneità tra la causa e il suo effetto. L'eterogeneità della causalità intelligibile rappresenta uno dei pilastri della metafisica enneadica fin dai primi trattati[333], lo specifico del trattato III 8 [30] è l'estensione universale di tale causalità fin nel più basso grado della produzione naturale, riconosciuta ormai come attività contemplativa. Tale modello causale costringe l'argomentazione filosofica a un percorso di rimozione dalla causa dei caratteri presenti nell'effetto.

Seguendo il paradosso iniziale del trattato, secondo il quale anche colui che indaga e ipotizza l'estensione universale della contemplazione è coivolto nella contemplazione, anche l'indagine filosofica del trattato e il linguaggio in generale devono essere inclusi all'interno della causalità intelligibile per doppia attività. D'altronde, la derivazione del linguaggio da una causalità per doppia attività è ben attestata nelle Enneadi e affermata esplicitamente nel terzo capitolo del trattato *Sulle tre ipostasi originarie* (V 1 [10]), dove il rapporto tra linguaggio e λόγος nell'anima viene ricondotto alla classica immagine della doppia attività come calore connaturato al fuoco e calore proiettato all'esterno[334]. Se, quindi, la causalità verticale fonda e trascende il linguaggio mantenendo la sua eterogeneità a esso, risulta problematico garantire la possibilità di indagare razionalmente i principi del mondo fisico senza cadere in un silenzio mistico. È dunque necessario indagare in che modo il trattato III 8 [30] possa evidenziare, da un lato, i limiti del

---

[332] C. D'ANCONA, *Modèles de causalité chez Plotin*, op. cit. ; Su come tale modello causale si presenti come una risposta alle obiezioni del *Parmenide* Cfr. C. D'ANCONA, *ΑΜΟΡΦΟΝ ΚΑΙ ΑΝΕΙΔΕΟΝ. Causalité de l'Un chez Plotin*, «Revue de Philosophie ancienne», 10 (1992) 1, pp. 69-113 ; Sull'eterogeneità tra causa e effetto in Plotino cfr. A.C. LLOYD, *The Principle that the Cause is Greater than its Effects*, «Phronesis», 21(1976), pp. 146-156 ; DE J.-L. CHRÉTIEN, *Le bien donne ce qu'il n'a pas*, «Archives de philosophie», 43 (1980), pp. 263-278 ; D'ANCONA, *Plotinus and Later Platonic Philosophers on the Causality of the First Principle*, in L.P. Gerson (Ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 356-385; R. CHIARADONNA, *Intelligibles as Causes in Plotinus' Metaphysics : Enn. 6.7 (38)*, in C. Natali e C. Viano (Ed.), *Aitia II. Le débat sur les causes à l'âge hellénistique et impérial*, Leuven, Peeters, 2014, pp. 185-213; G. CATAPANO, *Plotino. Sulle Virtù I 2 [19]* prefazione di J. M. Rist, Pisa, Pisa University Press, 2006, p. 22.

[333] Cfr. EN I 2 [19] 2, 7-10: «ἐν οἷς δὲ τὸ μὲν ὡμοίωται πρὸς ἕτερον, τὸ δὲ ἕτερόν ἐστι πρῶτον, οὐκ ἀντιστρέφον πρὸς ἐκεῖνο οὐδὲ ὅμοιον αὐτοῦ λεγόμενον, ἐνταῦθα τὴν ὁμοίωσιν ἄλλον τρόπον ληπτέον οὐ ταὐτὸν εἶδος ἀπαιτοῦντας, ἀλλὰ μᾶλλον ἕτερον, εἴπερ κατὰ τὸν ἕτερον τρόπον ὡμοίωται.»

[334] EN V 1 [10] 3, 7-10: «οἷον λόγος ὁ ἐν προφορᾷ λόγου τοῦ ἐν ψυχῇ, οὕτω τοι καὶ αὐτὴ λόγος νοῦ καὶ ἡ πᾶσα ἐνέργεια καὶ ἣν προΐεται ζωὴν εἰς ἄλλου ὑπόστασιν· οἷον πυρὸς τὸ μὲν ἡ συνοῦσα θερμότης, ἡ δὲ ἣν παρέχει.»; cfr. EN I 2 [19] 3, 27-28: «Ὡς γὰρ ὁ ἐν φωνῇ λόγος μίμημα τοῦ ἐν ψυχῇ, οὕτω καὶ ὁ ἐν ψυχῇ μίμημα τοῦ ἐν ἑτέρῳ.»; Per l'esempio del fuoco come modello di doppia attività cfr. V 4 [7]2,27-30; Per le origini stoiche della distinzione tra λόγος ἐνδιάθετος λόγος προφορικός cfr. SVF II 135; Per la distinzione tra λόγος pronunciato e λόγος nell'anima in Aristotele cfr. ARISTOTELE, *Analitici Posteriori*, I 10, 76b 24-25

linguaggio discorsivo nei confronti dei principi che lo precedono, dall'altro, le potenzialità del linguaggio e le ragioni che conducono a intraprendere un'argomentazione filosofica necessariamente linguistica.

4.2 La prosopopea

Dopo aver ottenuto a conclusione del terzo capitolo del trattato l'identificazione tra produzione e contemplazione, Plotino modifica il registro dell'argomentazione precedente ipotizzando che un interlocutore rivolga una domanda alla Natura stessa personificata: « Καὶ εἴ τις δὲ αὐτὴν ἔροιτο τίνος ἕνεκα ποιεῖ »[335]. Significativamente la domanda non appare tra quelle elencate nella conclusione del primo capitolo, queste ultime pongono infatti la questione sul cosa (τίς) sia la contemplazione della Natura, su come (πῶς) la produzione naturale si identifichi con la contemplazione e sul modo (πῶς ἔχει) in cui la Natura possegga la contemplazione. L'assenza della domanda sul fine (τίνος ἕνεκα) della produzione naturale indica fin dall'inizio come l'ipotesi teleologica non trovi spazio nell'argomentazione plotiniana. Proporre la domanda sul fine nell'incipit della prosopopea segna ancora una volta il procedimento di rimozione dei caratteri corporei dalla causalità naturale. Anziché offrire una risposta alla domanda dell'interlocutore, la Natura propone un percorso dialettico: il rifiuto della domanda e l'incitazione a tacere; la sostituzione della causalità finale con una causalità verticale; la distinzione della produzione naturale dall'azione.

> Ἐχρῆν μὲν μὴ ἐρωτᾶν, ἀλλὰ συνιέναι καὶ αὐτὸν σιωπῇ, ὥσπερ ἐγὼ σιωπῶ καὶ οὐκ εἴθισμαι λέγειν. Τί οὖν συνιέναι; Ὅτι τὸ γενόμενόν ἐστι θέαμα ἐμὸν σιωπώσης[336], καὶ φύσει γενόμενον θεώρημα, καί μοι γενομένη ἐκ θεωρίας τῆς ὡδὶ τὴν φύσιν ἔχειν φιλοθεάμονα ὑπάρχειν. Καὶ τὸ θεωροῦν μου θεώρημα ποιεῖ, ὥσπερ οἱ γεωμέτραι θεωροῦντες γράφουσιν· ἀλλ' ἐμοῦ μὴ γραφούσης, θεωρούσης δέ, ὑφίστανται αἱ τῶν σωμάτων γραμμαὶ ὥσπερ ἐκπίπτουσαι. Καί μοι τὸ τῆς μητρὸς καὶ τῶν γειναμένων ὑπάρχει πάθος· καὶ γὰρ ἐκεῖνοί εἰσιν ἐκ θεωρίας καὶ ἡ γένεσις ἡ ἐμὴ ἐκείνων οὐδὲν πραξάντων, ἀλλ' ὄντων μειζόνων λόγων καὶ θεωρούντων αὐτοὺς ἐγὼ γεγέννημαι.[337]

---

[335] EN III 8 [30] 4, 1 tra. it.: «E se qualcuno le domandasse per quale motivo produce»

[336] Il manoscritto è in questo luogo stato corretto, esso riporta il termine σιώπησις, Harder ha eliminato il termine, Creuzer ha proposto di sostituirlo con σιωπησάσης mentre H-S lo sostituiscono con σιωπώσης

[337] Ivi,, 3-14 trad. it.: «Non dovevi domandare ma comprendere, anche tu in silenzio, come io stessa taccio e sono avvezza a non parlare. - Comprendere che? - Che ciò che nasce è una mia visione, di me che taccio, un oggetto di contemplazione che nasce spontaneamente; e che anche a me, generata da una contemplazione così fatta, spetta avere una natura amante della contemplazione E il mio contemplare produce un oggetto

La *via remotionis* del trattato viene impersonificata nel rimprovero della Natura all'interlocutore. Il rimprovero mostra, in primo luogo, che la domanda sul fine della produzione naturale è malposta. Per trovare delle ulteriori occorrenze della particella ἕνεκα nel trattato è necessario giungere alla conclusione del quinto capitolo e all'incipit del sesto. In quel passo, come evidenziato in precedenza, Plotino compie la sostituzione dell'ὀρεκτόν aristotelico con l'oggetto di contemplazione riconducendo definitivamente la causalità orizzontale dell'azione a una causalità verticale per contemplazione. Tuttavia, l'incipit della prosopopea sembra andare oltre il semplice rifiuto della domanda tramite l'incitazione a tacere e comprendere (συνιέναι καὶ αὐτὸν σιωπῇ) contrapposta al dire (λέγειν). Con ciò viene messa in discussione la possibilità stessa del linguaggio di giungere alla comprensione della Natura. Il riconoscimento di questo limite appare una conseguenza di quanto ottenuto nel capitolo precedente, dove, la contemplazione naturale è stata distinta dalla contemplazione derivante dal ragionamento in quanto già da sempre in possesso del suo contenuto. Inoltre, il silenzio della Natura esprime il compimento dell'affermazione del primo capitolo che dichiara la Natura priva di immaginazione e ragione (ἣν ἀφάνταστόν φασι καὶ ἄλογον εἶναι)[338]. L'incitazione al silenzio e alla comprensione coinvolge l'interlocutore tanto da riformulare la propria domanda e chiedere cosa possa essere compreso (Τί οὖν συνιέναι;). Sembra paradossale riproporre una tale domanda dopo l'incitazione al silenzio, a meno che non si consideri che l'accesso stesso a quella comprensione silenziosa necessiti di una previa comprensione discorsiva seppur limitata.

Il discorso della Natura introduce di fatto la risposta all'ultima delle domande formulate nella conclusione del primo capitolo: Come la Natura produca tramite la contemplazione che non ha[339]. Ciò avviene a partire dall'identificazione della produzione per contemplazione con la γένεσις che nel principio del quinto capitolo sarà definitamente riconosciuta come contemplazione[340]. La γένεσις include, da un lato, la produzione

---

di contemplazione, al modo stesso dei geometri che, contemplando, tracciano figure. Dal momento però che io non traccio figure, ma contemplo, le linee dei corpi vengono ad esistere come se cadessero da me. Mi accade quello che accade a mia madre e agli esseri che mi hanno generato; anch'essi derivano, infatti, da una contemplazione, e la mia nascita è avvenuta senza che essi compissero alcuna azione: bastò che fossero principi razionali superiori e che contemplassero se stessi ed io nacqui»

[338] EN III 8 [30] 1, 22

[339] IVI, 24 Cfr. C. WILDBERG, *A world of thoughts: Plotinus on nature and contemplation*, op. cit., pp.138-143

[340] IVI, 5, 1-2: «εἰπόντες ὃν τρόπον θεωρία ἡ γένεσις»

naturale delle forme sensibili, dall'altro, la produzione della Natura stessa da parte dell'Anima superiore. In questo modo, l'attività della Natura viene ricondotta a una contemplazione superiore alla quale anche la Natura, amante della contemplazione (φιλοθεάμονα), aspira. Questa contemplazione superiore non appartiene alla Natura, bensì a λόγοι superiori[341] intenti a contemplare se stessi (μειζόνων λόγων καὶ θεωρούντων αὑτοὺς).

La relazione tra la produzione e la causalità verticale viene espressa riprendendo l'esempio dei geometri che Platone impiega per situare la διάνοια tra la νόησις e l'εἰκασία[342]. Platone afferma che i ragionamenti dei geometri presuppongono premesse intelligibili assunte come ipotesi iniziali. Nelle loro dimostrazioni i geometri tracciano figure visibili in grado di aiutare i loro ragionamenti. Tuttavia, ciò in vista di cui essi ragionano non si trova nell'immagine sensibile tracciata, ma nella figura intelligibile in sé: «τοῦ τετραγώνου αὐτοῦ ἕνεκα τοὺς λόγους ποιούμενοι»[343]. Al contrario, le figure tracciate vengono assimilate a ombre e immagini riflesse nell'acqua il cui scopo è strumentale[344].

Luc Brisson propone due possibili interpretazioni del riferimento plotiniano[345]. La prima interpretazione, debole, è quella che vede come scopo dell'analogia l'identificazione della produzione con la contemplazione. La seconda interpretazione, forte, vede nella produzione ciò che rende possibile la contemplazione, in questo senso ogni realtà produrrebbe al fine di contemplare ciò da cui essa stessa proviene. Per comprendere quale delle intepretazione sia più adeguata a esprimere l'intento di Plotino

---

[341] Theiler interpreta i λόγοι che contemplano se stessi come un riferimento alle forme: Cfr. R. BEUTLER E W. THEILER, *Plotins Schriften*, op. cit., p. 369 nota 4,11 :«Die Natur ist der Abkömmling höherer geistiger Formen (13), insbesondere steht über ihr die Seele (3, 9)»; Luc Brisson prudentemente sottolinea l'intermediazione della contemplazione dell'Anima del mondo Cfr. PLOTIN, *Traités 30-37*, op. cit., p. 58 nota 35: «Pour allusives que soient les désignations, il est probable que la "mère" de la nature soit la faculté rationnelle de l'âme du monde […] et que "ceux" qui ont engendré la nature soient les "raisons supérieures", c'est-à-dire, dans l'âme, les pensées des "intelligibles qui constituent l'Intellect»

[342] PLATONE, *Repubblica*, VI 510c-511e; Theiler segnala altri luoghi dove ricorre l'esempio dei geometri che tracciano figure: PLATONE, *Eutidemo* 290c; *Repubblica* 527a-b; ARISTOTELE, *Il Cielo* 279b34; TEOFRASTO, op. 11, Doxogr. 485, 20; PROCLO, *Commento al primo libro degli* Elementi *di Euclide*, 77, 20 sg. Cfr. R. BEUTLER E W. THEILER, *Plotins Schriften*, op. cit., p. 369 nota 4,8

[343] IVI, VI 510d6, tra. it. in PLATONE, *Repubblica*, a cura di G. Reale e R. Radice, Milano, 2009: «Quando ragionano hanno di mira il quadrato in quanto tale» IVI, VI 510 e2-3:

[344]IVI, VI 510e2-3: «ὧν καὶ σκιαὶ καὶ ἐν ὕδασιν εἰκόνες εἰσίν, τούτοις μὲν ὡσεὶκόσιν αὖ χρώμενοι, ζητοῦντες»

[345] PLOTIN, *Traités 30-37*, op.cit., p.58 nota 34 ; P. Kalligas sottolinea invece l'importanza dell'esempio dei geometri nell'indicare il carattere di imperfezione delle forme sensibili Cfr. P. KALLIGAS, *Plotinus' Third Ennead*, op. cit., p. 632 nota 4.5-14

è necessario fare attenzione alla correzione proposta nel trattato rispetto all'analogia platonica. La Natura nella prosopopea afferma che a differenza dei geometri essa non traccia figure, ma le figure si generano spontaneamente dalla sua contemplazione come se cadessero da lei. Ancora una volta è il paradigma dell'azione e di conseguenza quello della produzione artigianale a essere rimosso dalla generazione naturale, ciò che Plotino invita a fare è pensare il rapporto tra l'immagine prodotta dai geometri e la figura intelligibile iniziale senza prendere in considerazione l'azione di disegnare. Il rapporto tra l'oggetto della contemplazione dei geometri e l'effetto nel mondo sensibile è quello del modello rispetto alla copia, o del riflesso nell'acqua nei confronti dell'originale. L'effetto secondario dell'atto contemplativo è, quindi, assimilabile alla causalità per doppia attività esposta da Emilsson a partire dall'esempio delle impronte sulla sabbia[346]. Se leggessimo questo esempio alla luce dell'interpretazione forte del passo dovremmo affermare che le impronte siano ciò che permette di camminare. Tuttavia, in questo modo ridurremmo la produzione naturale al paradigma dell'azione secondo il quale una debolezza della contemplazione conduce ad agire verso un fine esterno che a sua volta diviene strumento per ottenere la contemplazione. Al contrario, il rifiuto plotiniano di attribuire alla Natura l'azione di tracciare figure indica adeguatamente come la produzione naturale non debba essere ricondotta a una mancanza da colmare, bensì alla conseguenza spontanea della contemplazione compiuta che trova origine nella prima contemplazione intellettuale.

L'esempio dei geometri permette a Plotino di rispondere paradossalmente alla domanda iniziale sul fine della produzione naturale sostituendo la teleologia con un modello di causalità verticale espresso chiaramente dall'immagine della produzione come caduta (ὥσπερ ἐκπίπτουσαι) a partire dai principi razionali. La spiegazione teleologica ricade nel modello dell'azione, a sua volta ricondotto a una mancanza di contemplazione e finalizzato a riottenere la contemplazione attraverso un fine esterno. Al contrario, l'esempio dei geometri indica come il vero fine sia unicamente verticale e fondato sulla forma in sé (τοῦ τετραγώνου αὐτοῦ ἕνεκα). In questo senso deve essere letta altresì la conclusione della prosopopea che vede la produzione naturale fondata nella sua derivazione dalla contemplazione dei λόγοι superiori da parte dalla parte razionale dell'Anima del mondo e il completo rifiuto di attribuire a essi alcuna azione.

[346] E. K. EMILSSON, *On Intellect*, op. cit., pp. 42-48

La prosopopea della Natura compie un percorso dialettico altresì dal punto di vista del linguaggio. Il primo passo consiste nella opposizione tra il dire (λέγειν) della domanda iniziale e il silenzio (σιωπή) della Natura, il passaggio dalla causalità orizzontale a quella verticale comporta, infatti, il riconoscimento di un pensiero superiore a quello linguistico. Successivamente, il silenzio della Natura viene identificato con il pensiero dei geometri. Tale esempio porta con sé la connotazione platonica del pensiero geometrico come διάνοια, quindi, del pensiero che trae le sue premesse dalla νόησις, ma può essere espresso solo discorsivamente. Da ciò consegue che il pensiero della Natura appaia in modo paradossale come silenzio discorsivo. Come spesso accade nelle Enneadi il paradosso deve essere compreso alla luce di un differente punto di osservazione. Il silenzio della Natura indica il rifiuto del linguaggio inteso come azione in vista della conoscenza, effetto di una mancanza di contemplazione. In questo senso, la correzione dall'esempio platonico dei geometri che tracciano figure con quello plotiniano della caduta della forma a partire da un principio razionale comporta anche la rimozione dalla διάνοια platonica dell'espressione in atti linguistici finalizzati a una conoscenza che non si possiede fin dal principio. Al contrario, l'identificazione del pensiero della Natura con la διάνοια indica la sua subalternità rispetto al pensiero intelligibile. Di conseguenza, la διάνοια della Natura può essere riconosciuta come manifestazione inferiore della διάνοια che nel sedicesimo capitolo del trattato IV 4 [28] e nell'undicesimo capitolo del trattato III 7 [45] viene attribuita alla parte superiore dell'Anima del mondo. Dunque, il riconoscimento del pensiero della Natura come discorsività non linguistica non ne contraddice il silenzio, anzi né conferma l'estraneità al linguaggio.

Posto che il pensiero della Natura non sia assimilabile a un linguaggio rimane ancora problematico comprendere quanto il nostro linguaggio possa esprimere la causalità naturale e la causalità verticale plotiniana in generale, rischiado di mettere in dubbio il ruolo stesso della riflessione filosofica nell'ascesi dell'anima. La questione emerge in particolar modo nel sesto capitolo del trattato, dove il gioco mentale proposto nel paradosso della contemplazione viene riconosciuto come serio discorso filosofico: «ἤδη γὰρ σπουδαστέον»[347]. Il paradosso giunge a compimento nel momento in cui, come preannunciato fin dall'inizio, il ragionamento del trattato stesso viene a identificarsi con la contemplazione.

[347] III 8 [30] 6, 16

È alla luce di questo autoriferimento che deve esse letta la conclusione del sesto capitolo:

> Διὸ ὁ σπουδαῖος λελόγισται ἤδη καὶ τὸ παρ' αὑτοῦ πρὸς ἄλλον ἀποφαίνει· πρὸς δὲ αὑτὸν ὄψις. Ἤδη γὰρ οὗτος πρὸς τὸ ἓν καὶ πρὸς τὸ ἥσυχον οὐ μόνον τῶν ἔξω, ἀλλὰ καὶ πρὸς αὑτόν, καὶ πάντα εἴσω[348]

L'unità tra soggetto conosciente e oggetto conosciuto nella contemplazione che è stata posta alla base della produzione naturale è accessibile anche all'uomo serio o virtuoso (ὁ σπουδαῖος). Egli ha raggiunto la tranquillità e la visione al modo della Natura. Tuttavia, a differenza della Natura il virtuoso si presenta in una duplice relazione con il linguaggio: come strumento per raggiongere la comprensione (λελόγισται) e come veicolo della rivelazione del contenuto agli altri (πρὸς ἄλλον ἀποφαίνει). A differenza della Natura, alla quale era stata rifiutata la contemplazione «ἐκ λόγου»[349], ora la contemplazione dell'anima umana viene ottenuta «ἐξ ἐπισκέψεως»[350]. Il procedimento descritto nel sesto capitolo parte da una debolezza da parte dell'anima che la conduce a estraniare il principio razionale pronunciandolo al fine di manipolarlo (προχειρίζειν) e studiarlo (καταμανθάνειν). Ciò permette all'anima di osservare il principio razionale come altro da sé e quindi pensarlo linguisticamente. Un pronunciamento corretto conduce l'anima a non dover ulteriormente indagare e raggiungere la contemplazione aspirata[351]. L'alienazione del principio razionale tramite il linguagguio mostra, da un lato, la dipendenza del linguaggio strumentale da una causalità formale, dall'altro, mostra che il linguaggio strumentale ricade nel modello dell'azione volta a un fine.

La questione appare differente quando si prende in considerazione il linguaggio come veicolo di rivelazione ad altri. Quest'ultimo non può identificarsi con una ricerca della conoscenza in quanto presuppone già il possesso della concoscienza da parte del virtuoso. Il virtuoso si relaziona a ciò che possiede secondo un duplice rapporto: πρὸς ἄλλον e πρὸς αὑτόν. Ciò che possiede πρὸς αὑτόν è visione (ὄψις) mentre πρὸς ἄλλον è rivelazione

---

[348] III 8 [30] 6, 16, 37-40: «Per questo l'uomo virtuoso ha ormai concluso il ragionamento, quando dichiara ad altri ciò che è in sé; in relazione a se stesso, però, è visione. Il virtuoso, infatti, è ormai rivolto verso l'unità e la tranquillità, non solo delle cose esteriori ma anche in relazione a se stesso, e tutto è al suo interno»

[349] III 8 [30] 3, 13

[350] IVI, 6, 33-34

[351] Luc Brisson ha identificato tale processo con quello di reminiscenza e conversione cfr. PLOTIN, *Traités 30-37*, op. cit., p. 67 nota 70: «C'est le phénomène de la réminiscence qui est ici décrit, mais aussi bien celui du retour, de la "conversion" de la réalité vers son principe»

(ἀποφαίνειν). A differenza del linguaggio strumentale che presuppone una mancanza iniziale, nel linguaggio rivelativo la contemplazione interna non si oppone alla manifestazione esteriore, ma anzi ne costituisce il principio.

Come nella produzione naturale la generazione della forma esterna non implica uno spostamento dell'attenzione verso un oggetto esterno, così il virtuoso può dichiarare ciò che ha visto in conseguenza del ragionamento senza rivolgere la sua attenzione verso l'esterno e quindi senza interrompere la contemplazione. Nel trattato *Sul demone che ci ha avuti in sorte* (III 4 [15]) Plotino pone la questione sull'identità del virtuoso (ὁ σπουδαῖος): « Τί οὖν ὁ σπουδαῖος; Ἢ ὁ τῷ βελτίονι ἐνεργῶν.»[352]. Il virtuoso non necessita più di agire perché ha risvegliato la sua ἐνέργεια ovvero un atto superiore in grado di raggiungere immediatamente il proprio oggetto. Il linguaggio derivato da tale attività non potrà essere ricondotto all'azione, ma piuttosto a una manifestazione inferiore della conoscenza interiore che sembra esprimersi secondo il modello della produzione naturale e quindi della doppia attività.

Alla luce di ciò, l'incitazione alla serità nel sesto capitolo del trattato III 8 [30] diviene il segno del percorso del trattato che a partire da un linguaggio argomentativo giunge alla comprensione e quindi alla possibilità di dichiarare quanto ottenuto. In particolare il settimo capitolo, anziché ridursi a un riassunto dei capitoli precedenti o persino a un'aggiunta da parte di Porfirio[353], può essere riconosciuto come espressione delle verità ottenute tramite ragionamento. D'altronde, il procedimento dal linguaggio strumentale a quello dichiarativo è in linea con quanto affermato da Porfirio nell'ottavo capitolo della *Vita di Plotino*, dove la scrittura dei trattati da parte di Plotino viene paragonata alla copiatura di un libro a partire da quanto stabilito nell'anima previamente.

Posta la duplice identità del linguaggio nelle Enneadi è necessario comprendere quale sia il ruolo del linguaggio strumentale, in cosa consista il linguaggio dichiarativo e quali siano i limiti di entrambi.

4.3 La proposta di Rappe e l'obiezione scettica

Nel sesto capitolo del trattato III 8 [30] Plotino afferma che l'anima dopo aver

[352] EN III 4 [15] 6, 1: «E allora, che cos'è il virtuoso? Certo chi agisce attraverso la sua parte migliore»
[353] É. BRÉHIER, *Ennéades III*, op.cit., pp.151-152

pronunciato e manipolato il principio razionale lo considera altro da sé. Le conseguenze di tale affermazione dal punto di vista della concezione del linguaggio nelle Enneadi sono state in particolar modo indagate da Sara Rappe in *Reading Neoplatonism*[354]. Per l'interprete, l'alterità dal proprio oggetto cui è costretto il pensiero discorsivo è segno di una duplicità irriducibile tra pensiero discorsivo e pensiero non discorsivo. In ciò Sara Rappe individua il tratto comune del neoplatonismo che conduce al paradosso di adottare strategie discorsive al fine di superare i limiti della discorsività. Secondo Rappe, Plotino prenderebbe l'avvio dalle considerazioni sul pensiero discorsivo nel *De Anima* di Aristotele[355] e dalle obiezioni scettiche alla possibilità di conoscere un oggetto esterno[356]. Nel settimo capitolo del terzo libro del *De Anima* Aristotele afferma l'identità formale della conoscenza in atto nei confronti dell'oggetto conosciuto: «Τὸ δ᾽αὐτό ἐστιν ἡ κατ᾽ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι.»[357]. Il ragionamento di Aristotele prende in considerazione, in primo luogo, la percezione che diviene in atto grazie all'oggetto sensibile. Successivamente, la facoltà appetitiva (ὀρεκτικόν) e repulsiva (φευκτικόν) che vengono a coincidere nell'atto di ripulsione o appetizione a partire da un oggetto esterno riconosciuto come buono o cattivo. Infine, Aristotele estende la necessità di un rapporto con l'oggetto esterno anche al pensiero dianoetico: «τῇ δὲ διανοητικῇ ψυχῇ τὰ φαντάσματα οἷον αἰσθήματα ὑπάρχει, ὅταν δὲ ἀγαθὸν ἢ κακὸν φήσῃ ἢ ἀποφήσῃ, φεύγει ἢ διώκει· διὸ οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἡ ψυχή »[358]. L'anima nel pensiero dianoetico riconosce la bontà o meno di un oggetto, affinché l'azione possa perseguirlo o fuggirlo. Ciò conduce Aristotele ad avvicinare il pensiero dianoetico all'azione per quanto riguarda la sua dipendenza da immagni. Nel capitolo seguente il rapporto tra pensiero e immagine diviene più chiaro nel momento in cui vengono distinte due possibili forme di identità tra la facoltà dell'anima e il suo oggetto: identità alle cose stesse; identità

---

[354] S. RAPPE, *Reading Neoplatonism. Non-discursive Thinking in the Text of Plotinus, Proclus and Damascius*, Cambridge , Cambridge University Press, 2000 p. 73; 100

[355] ARISTOTELE, *L'Anima,* III 7-8 431a1-432a15

[356] SESTO EMPIRICO, *Schizzi Pirroniani*, I 13-15; I 94; II 51 e 72 Cfr. D. J. O'MERA, *Scepticisme et inefabilité chez Plotin*, in M. Dixsaut, *La connaissance de soi. Études sur le traité 49 de Plotin*, con la collaborazione di P.-M. Morel e K. Tordo-Rombaut, Parigi, Vrin, 2002, pp. 91-103; R. T. WALLIS, *Scepticism and Neoplatonism*, in AA. VV. H. Temporini e W. Haase (Ed.), *Aufstieg und Niedergang der Romischen*, II 36.2, Berlin-New York, De Gruyter, 1987, p. 911-95

[357] ARISTOTELE, *Sull'Anima*, III 7 431a1: «La conoscenza in atto è identica all'oggetto»

[358] IVI, 431 a 14-17: «Nell'anima razionale le immagini sono presenti al posto delle sensazioni, e quando essa afferma o nega il bene o il male, lo evita o lo persegue. Perciò l'anima non pensa mai senza un'immagine.»

alla forma delle cose[359]. L'identità alle cose stesse viene prontamente negata in quanto il pensiero di una pietra non implica l'esistenza di una pietra nell'anima. Al contrario, l'identità formale tra il pensiero e l'oggetto esterno viene garantita dalla possibilità per l'anima di pensare immagini degli oggetti sensibili per astrazione (ἀφαίρεσις). Dunque, alla luce del settimo e dell'ottavo capitolo del terzo libro del *De Anima* il pensiero appare inscindibilmente legato a immagini, le quali garantiscono l'identità formale del pensiero con l'oggetto esterno in quanto ricavate per astrazione della materia dagli oggetti sensibili[360].

Le principali obiezioni alla possibilità da parte della percezione di cogliere la natura dell'oggetto esterno e, di conseguenza, la possibilità da parte del pensiero di conoscere un oggetto esterno sono state avanzate da Sesto Empirico. Negli *Schizzi Pirroniani* la percezione appare incapace di cogliere adeguatamente l'oggetto a causa della sua complessità:

> ἕκαστον τῶν φαινομένων ἡμῖν αἰσθητῶν ποικίλον ὑποπίπτειν δοκεῖ, οἷον τὸ μῆλον λεῖον εὐῶδες γλυκὺ ξανθόν. ἄδηλον οὖν πότερόν ποτε ταύτας μόνας ὄντως ἔχει τὰς ποιότητας, ἢ μονόποιον μέν ἐστιν παρὰ δὲ τὴν διάφορον κατασκευὴν τῶν αἰσθητηρίων διάφορον φαίνεται, ἢ καὶ πλείονας μὲν τῶν φαινομένων ἔχει ποιότητας, ἡμῖν δ' οὐχ ὑποπίπτουσί τινες αὐτῶν.[361]

Innanzitutto, nella percezione vengono unificate differenti sensazioni secondo un criterio che non è giustificabile a partire dalle sensazioni stesse. In secondo luogo, l'attribuzione di differenti qualità a un unico oggetto percepito non è giustificabile a partire dalle sole sensazioni. Inoltre, non è possibile ottenere la certezza che le sensazioni ricevute non siano state alterate dagli organi di senso, infine, è sempre possibile ipotizzare qualità dell'oggetto non percepibili o non percepite. In conseguenza di tali limiti interni alla percezione Sesto Empirico nega la possibilità di ottenere la conoscenza dell'oggetto esterno a partire dall'esperienza sensibile.

---

[359] ARISTOTELE, *Sull'Anima*, III 8, 431b 28-432 a1«ἀνάγκη δ᾽ἢ αὐτὰ ἢ τὰ εἴδη εἶναι. Αὐτὰ μὲν δὴ οὔ· οὐ γὰρ ὁ λίθος ἐν τῇ ψυχῇ, ἀλλὰ τὸ εἶδος»

[360] IVI, III 8 432α 9-10«Τὰ γὰρ φαντάσματα ὥσπερ αἰσθήματά ἐστι, πλὴν ἄνευ ὕλης.»

[361] SESTO EMPIRICO, *Schizzi Pirroniani*, traduzione di Onorato Tescari riveduta da Antonio Russo, Roma-Bari, Laterza, 1988, (prima edizione 1926), I 94: «Ciascuno dei fenomeni sensibili impressiona variamente i nostri sensi; così la mela ci si mostra liscia, profumata, dolce, gialla. È oscuro, pertanto, se essa possieda, effettivamente, queste sole qualità, o se possieda una qualità unica, e ci apparisca differentemente in conformità della differente costituzione degli organi di senso, oppure se possieda più qualità di quelle che appaiono, e alcune non cadano sotto i nostri sensi.»

Il limite dell'esperienza sensibile porta con sé come conseguenza anche una limitazione delle possibilità della διάνοια:

> τῶν αἰσθήσεων μέντοι μὴ καταλαμβανουσῶν τὰ ἐκτός, οὐδὲ ἡ διάνοια ταῦτα δύναται καταλαμβάνειν, ὥστε καὶ διὰ τοῦτον τὸν λόγον ἡ περὶ τῶν ἐκτὸς ὑποκειμένων ἐποχή συνάγεσθαι δόξει.[362]

Sesto Empirico propone di sospendere il giudizio su ogni conoscenza che non appaia di per sé evidente. Avendo dimostrato l'impossibilità da parte della percezione di cogliere la natura dell'oggetto esterno non vi sarà conoscenza evidente che possa partire da dati percettivi. Ciò conduce a sospendere il giudizio sull'oggetto esterno e quindi a eliminare la possibilità anche di una sua conoscenza dianoetica. La posizione di Sesto Empirico sembra indirizzarsi in particolar modo alla tesi aristotelica per come emerge nel settimo e nell'ottavo capitolo del *De Anima*. Se la διάνοια dipende necessariamente da immagini provenienti dalla percezione i limiti della percezione diverranno anche i limiti della conoscenza dianoetica.

Secondo la lettura di Rappe[363], la risposta plotiniana alla questione della conoscenza dianoetica emerge nel sesto capitolo del trattato III 8 [30]: «καὶ τῇ προχειρίσει οἷον ἑτέρα αὐτοῦ γίνεται, καὶ διανοουμένη βλέπει ὡς ἄλλο ὂν ἄλλο· καίτοι καὶ αὕτη λόγος ἦν καὶ οἷον νοῦς, ἀλλ' ὁρῶν ἄλλο.»[364]

L'espressione οἷον νοῦς mostra la cautela con la quale Plotino paragona l'anima all'Intelletto, ciò è giustificato dalla congiunzione avversativa seguente che sottolinea il tema dell'alterità (ἀλλ' ὁρῶν ἄλλο). L'alterità mostra la specificità del pensiero dianoetico dell'anima, a differenza dell'Intelletto che possiede il suo oggetto senza necessità di elaborarlo, il pensiero discorsivo dell'anima manipolando (τῇ προχειρίσει) il suo oggetto lo rende altro da sé. Un pensiero che non si identifica immediatamente con il proprio oggetto necessiterà di immagini o rappresentazioni. Con ciò è possibile affermare, in primo luogo, che Plotino concordi con la posizione aristotelica che vede la διάνοια necessariamente accompagnata da immagini, dove le immagini possono

---

[362] SESTO EMPIRICO, *Schizzi Pirroniani*, op. cit., I 99: «Ora, poiché i sensi non percepiscono le cose esteriori, nemmeno l'intelligenza è in grado di percepirle, talché, anche per questo ragionamento, si arriverà, pare, alla sospensione del giudizio circa gli oggetti esteriori.»

[363] S. RAPPE, *op. cit.*, p. 73; 100

[364] EN III 8 [30] 6, 23-26: «E per questo suo maneggiarlo diviene come diversa da esso, e pensandolo discorsivamente lo guarda come una cosa ne guarda un'altra dalla quale è distinta. Eppure anche l'anima era un principio razionale e una specie di intelletto, un intelletto però che vede qualcos'altro»

provenire dalla sensibilità come dalle forme[365]. In secondo luogo, la posizione plotiniana si contrappone a quella aristotelica nel rifiuto dell'identità formale tra la διάνοια e il suo oggetto. Rifiutando tale identità Plotino deve allo stesso tempo premunirsi dalle obiezioni scettiche che condurrebbero alla sospensione del giudizio di fronte a un pensiero costretto all'estraneità dal proprio oggetto.

Se l'espressione οἷον νοῦς indica la distanza tra il pensiero discorsivo e quello non discorsivo, allo stesso tempo indica la via d'uscita plotiniana alle obiezioni scettiche. Il pensiero dianoetico è infatti derivato da quello noetico e l'anima è in grado di tornare a esso ottendo nell'ἐνέργεια intellettuale l'identità con il proprio oggetto. In particolare nel trattato *Sulle ipostasi che conoscono e su cò che è al di là* (V 3 [49]) emerge il superamento dell'alterità discorsiva da parte dell'Intelletto che ne garantisce l'accesso alla verità:

> Εἰ τοῦτο, δεῖ τὴν θεωρίαν ταὐτὸν εἶναι τῷ θεωρητῷ, καὶ τὸν νοῦν ταὐτὸν εἶναι τῷ νοητῷ· καὶ γάρ, εἰ μὴ ταὐτόν, οὐκ ἀλήθεια ἔσται· τύπον γὰρ ἕξει ὁ ἔχων τὰ ὄντα ἕτερον τῶν ὄντων, ὅπερ οὐκ ἔστιν ἀλήθεια. Τὴν ἄρα ἀλήθειαν οὐχ ἑτέρου εἶναι δεῖ, ἀλλ' ὃ λέγει, τοῦτο καὶ εἶναι.[366]

Il passo presenta una contrapposizione tra identità e alterità nel pensiero. Un pensiero costretto all'alterità dal proprio oggetto ricade nell'obiezione scettica alla possibilità della conoscenza in quanto deve accontentarsi di conoscere l'impronta (τύπος) dell'oggetto e non dell'oggetto stesso. Al contrario, l'identità dell'atto contemplativo con l'oggetto contemplato e quindi il modello del pensiero di pensiero di origine aristotelica diviene garante del raggiungimento dell'oggetto in sé. Dunque, Plotino oltrepassa l'obiezione scettica sulla conoscenza dell'oggetto esterno postulando un pensiero superiore a quello discorsivo, immune da tale obiezione in quanto già da sempre identico con il proprio oggetto.

---

[365] EN I 1 [43] 9, 18-20: «τὴν διάνοιαν ἐπίκρισιν ποιουμένην τῶν ἀπὸ τῆς αἰσθήσεως τύπων εἴδη ἤδη θεωρεῖν»

[366] EN V 3 [49] 5, 21-26: «Se è così, la contemplazione deve essere lo stesso che il contemplato, e deve "l'Intelletto essere lo stesso che l'Intelligibile"; altrimenti non ci sarà verità, perché chi vorrà possedere gli esseri ne avrà solo un'impronta diversa dagli esseri, e ciò non corrisponde a verità. La verità non deve dunque essere di altro, ma quello che essa stessa dice, questo deve essere» Il Passo cita la *Metafisica* di Aristotele identificando il pensiero di pensiero del motore immobile con l'attività dell'Intelletto cfr. ARISTOTELE, *Metafisica* XII 7, 1072b 21-2; A. T. SZLEZÁK, *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*, Basel, 1979, p. 126-135

4.4 Contro l'obiezione scettica e potenzialità del pensiero discorsivo

Alla luce del sesto capitolo del trattato III 8 [30] comparato con i riferimenti aristotelici e le possibili obiezioni di Sesto Empirico è legittimo affermare che Plotino tenga in considerazione i passi evidenziati nell'elaborazione del suo pensiero. Tuttavia, è anche necessario non sopravvalutare il ruolo dell'obiezione scettica alla conoscenza discorsiva rischiando di radicalizzare eccessivamente i limiti del pensiero discorsivo. È opportuno notare che, da un lato, l'obiezione scettica alla possibilità dell'autocoscienza non conduce Plotino a negare l'autoriflessività intellettuale, ma anzi a riaffermarla superando l'ipotesi di una distinzione in parti nell'Intelletto[367], allo stesso modo, il fatto che Plotino tenga conto dell'obiezione alla possibilità della conoscenza dell'oggetto esterno non implica che Plotino rifiuti la possibilità di un realismo percettivo. Il testo delle Enneadi che più sembra rimandare a tale obiezione si trova nel primo capitolo del trattato *Sul fatto che gli intelligibili non sono esterni all'Intelletto e sul Bene* (V 5 [32]): «τό τε γινωσκόμενον δι'αἰσθήσεως τοῦ πράγματος εἴδωλόν ἐστι καὶ οὐκ αὐτὸ τὸ πρᾶγμα ἡ αἴσθησις λαμβάνει· μένει γὰρ ἐκεῖνο ἔξω.»[368]. Il passo contrappone l'immagine derivata dalla sensazione (εἴδωλον) alla cosa in sé (αὐτὸ τὸ πρᾶγμα). In ciò Bréhier vide un riferimento agli *Schizzi Pirroniani*[369] dove la distinzione tra l'immagine ottenuta dalla percezione e la cosa in sé segna di fatto l'impossibilità di accedere alla natura dell'oggetto esterno. Tuttavia, Emilsson nel celebre articolo *Cognition and its Object*[370] ha proposto con buoni argomenti un'interpretazione che conduce ad affermare, al contrario della posizione scettica, un realismo percettivo. L'interprete ha proposto di rileggere il termine εἴδωλον alla luce di altre occorrenze nelle Enneadi. In proposito appare significativa un'occorrenza del quinto capitolo del trattato *Sull'Intelletto, le Idee e l'Essere* (V 9 [5])

[367] Secondo Sesto Empirico la conoscenza di sé implica che il soggetto conoscente si identifichi con una parte o con il tutto dell'oggetto conosciuto, ma se si identifica con il tutto non vi sarà nulla di contrapposto da conoscere mentre se si identificherà con una parte allora potrà ottenere la conoscenza solo della restante parte di sé. Plotino nega che la differenza tra soggetto e oggetto implichi una distinzione in parti nel quinto capitolo del trattato *Sulle ipostasi che conoscono e su ciò che è al di là* (V 3 [49]): cfr. SESTO EMPIRICO, *Contro i logici*, VII 310 segg.

[368] EN V 5 [32] 1, 18-19: «ciò che è conosciuto in questo modo è soltanto un'immagine della cosa: la sensazione non apprende la cosa stessa, che resta esterna»

[369] É. BREHIER, *Plotin. Enneades*, vol. V, Paris, Belles Lettres, 1925, p.85 cfr. SESTO EMPIRICO, *Schizzi Pirroniani*, I 13-15; I 94; II 51 e 72; J. O'MERA, *op. cit.*, pp. 95-96

[370] E. K. EMILSSON, *Cognition and Its Object*, in L. P. Gerson, *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, pp.217-49; Cfr. ID., *Plotinus on Sense-Perception: A Philosophical Study*., Cambridge, Cambridge University Press, 1988

: «Τὸ γὰρ πρῶτον ἕκαστον οὐ τὸ αἰσθητόν· τὸ γὰρ ἐν αὐτοῖς εἶδος ἐπὶ ὕλῃ **εἴδωλον** ὄντος, πᾶν τε εἶδος ἐν ἄλλῳ παρ'ἄλλου εἰς ἐκεῖνο ἔρχεται καί ἐστιν εἰκὼν ἐκείνου.»[371].Il passo ribadisce il primato dell'intelligibile sulla forma sensibile. La forma sensibile è una forma in altro (ἐν ἄλλῳ) in quanto non proviene dalla materia, ma si rispecchia in essa a partire da un principio anteriore. Il termine εἴδωλον viene quindi a indicare il rapporto di immagine-archetipo tra la forma sensibile e il principio razionale. Si tratta della stessa causalità produttiva che è emersa a partire dal secondo capitolo del trattato III 8 [30], dove la discesa dei λόγοι secondo il modello della doppia attività si conclude con un l'ultimo atto esterno, un λόγος νεκρός, forma sensibile incapace di produrre ulteriormente. La forma sensibile è εἴδωλον in quanto ultima immagine proveniente da principi intelligibili. Alla luce di ciò la proposta di Emilsson permette di rileggere il primo capitolo del trattato V 5 [32] evitando esiti scettici o rappresentazionisti[372]. La sensazione apprende la forma sensibile, la quale è l'ultima immagine (εἴδωλον) dei λόγοι intelligibili mentre la cosa in sé (αὐτὸ τὸ πρᾶγμα) non è accessibile alla sensazione in quanto i principi produttivi della forma sensibile non sono a loro volta sensibili, ma intelligibili.

Posto ciò è possibile affermare nella percezione la possibilità di cogliere l'oggetto esterno a patto che esso sia riconosciuto come ultimo riflesso della forma sulla materia (λόγος νεκρός; εἴδωλον), e non come principio formale (λόγος; αὐτὸ τὸ πρᾶγμα). Tale distinzione comporta allo stesso tempo l'impossibilità di accedere alla forma per via astrattiva secondo il modello aristotelico[373].

L'alternativa all'astrazione della forma dall'oggetto esterno emerge a partire dal sesto e settimo capitolo del trattato III 8 [30]. Nel settimo capitolo Plotino riconduce l'oggetto della percezione, della conoscenza, dell'opinione a oggetti di contemplazione[374].

---

[371] EN V 9 [5]: «Ogni realtà prima, infatti, non può essere di natura sensibile; nei sensibili la forma che è sulla materia è solo un'immagine di quella reale, inoltre ogni forma che sia in altro viene da altro, ed è immagine di ciò da cui proviene»

[372] L'interpretazione rappresentazionista della percezione in Plotino è stata sostenuta da Sara Magrin Cfr. S. MAGRIN, «*Sensation and scepticism in Plotinus*, Oxford Sudies in Ancient Philosophy», 39 (2010), pp.249-210, p. 282: «The soul receives the representation of a sensible thing. This representation is the way in wich the form of a body becomes present to the soul»; a tale posizione sono state avanzate obiezioni convincenti in R. CHIARADONNA, *Plotinus'Account of the cognitive powers of the soul: sense perception and discursive thought*, «Topoi», 31 (2012), pp.191-207

[373] ARISTOTELE, *L'Anima*, III 8, 432a4-6 cfr. R. CHIARADONNA, *Plotinus'Accsount of the cognitive powers of the soul: sense perception and discursive thought*, op. cit., p. 196: «Essential forms cannot be grasped by perception for the very simple reason that Plotinus (unlike Aristotle and the Peripatetics) does not believe that genuine essential forms exist in bodies (e.g. 6. 3 [44] 8 and15).»

[374] EN III 8 [30] 7, 3-4: «αὐτὰ θεωρήματα, τὰ μὲν αἰσθήσει τὰ δὲ γνώσει ἢ δόξῃ»

L'argomentazione che conduce a tale conclusione si trova nel capitolo precedente, dove viene preso in considerazione lo scopo dell'apprendimento: « Διὸ δεῖ μὴ ἔξωθεν τὸν λόγον εἶναι, ἀλλ' ἐνωθῆναι τῇ ψυχῇ τοῦ μανθάνοντος, ἕως ἂν οἰκεῖον εὕρῃ.»[375]. Il principio razionale cui si volge l'apprendimento è fin dall'inizio posto internamente all'anima (μὴ ἔξωθεν). Tuttavia, prima del processo di apprendmento l'anima non ha ancora scoperto tale principio come intimamente suo (οἰκεῖος). Di conseguenza, il processo di apprendimento non può identificarsi con l'astrazione di un contenuto estraneo, bensì deve essere colto come riconoscimento di un contenuto precedentemente latente. Dal testo appaiono due differenti modalità nelle quali si esplica tale processo impersonificate, da un lato, nell'uomo d'azione, dall'altro, nell'uomo virtuoso. Per quanto riguarda il primo Plotino afferma brevemente : «Ἐν δὲ τοῖς πρακτικοῖς ἐφαρμόττει ἃ ἔχει τοῖς ἔξω.»[376]. Il significato della frase diviene più evidente quando lo si confronta con la teoria della percezione elaborata nel secondo capitolo del trattato V 3 [49]:

> καὶ ἐπὶ τῶν ἐκ τοῦ νοῦ ἰόντων ἐφορᾷ οἷον τοὺς τύπους, καὶ ἔχει καὶ περὶ τούτους τὴν αὐτὴν δύναμιν. Καὶ σύνεσιν ἔτι προσλαμβάνει ὥσπερ ἐπιγινῶσκον καὶ ἐφαρμόζον τοῖς ἐν αὐτῷ ἐκ παλαιοῦ τύποις τοὺς νέους καὶ ἄρτι ἥκοντας· ὃ δὴ καὶ ἀναμνήσεις φαῖμεν ἂν τῆς ψυχῆς εἶναι.[377]

In entrambi i passi spicca il verbo ἐφαρμόττειν che indica una conciliazione tra informazioni provenienti da fonti differenti. Nel primo passo, la conciliazione avviene tra quanto proviene dall'esterno e ciò che l'anima già possiede. Nel secondo, la conciliazione avviene tra le nuove impronte ricevute dalla percezione e quelle più antiche contenute nell'anima identificabili con le impronte provenienti dall'Intelletto introdotte nella prima frase del passo. La necessità da parte della percezione di adattare i dati esterni a contenuti innati conduce a pensare il processo percettivo come un percorso di attivazione sempre maggiore di contenuti formali già presenti nell'anima. Il ruolo delle impronte latenti nella percezione è stato oggetto di differenti interpretazioni ed è ancora oggi oggetto di

[375] EN III 8 [30] 6, 19-21: «Per questo motivo c'è bisogno che il principio razionale non sia esterno, ma unito all'anima di colui che apprende fino a che essa non lo scopra intimamente suo»
[376] Ivi, 29-30: «Negli uomini d'azione, invece, l'anima armonizza le cose che possiede con le cose esterne»
[377] EN V 3 [49] 2, 9-14: «Anche di ciò che proviene dall'Intelletto questa parte dell'anima custodisce per così dire, le impronte, e ad esse applica la stessa facoltà. Inoltre progredisce nella comprensione come riconoscendo le impronte nuove appena giunte, ed adattandole a quelle presenti in lei da tempo; un'attività, questa che potremmo definire 'reminiscenza' dell'anima»

dibattito[378]. In particolare Noble[379] ha sostenuto che il riferimento a impronte latenti non implicherebbe una posizione innatista in quanto l'Intelletto stesso costituirebbe una fonte esterna per l'anima razionale basandosi in particolare sul quinto capitolo del trattato V 9 [5]. Ciò è stato recentemente contestato da D. M. Hutchinson[380] il quale sostiene che i giudizio percettivi si fondino sul possesso da parte dell'anima di λόγοι provenienti dall'Intelletto, ricordando, contro la proposta di Noble, che Plotino a più riprese situa l'Intelletto "in noi"[381].

In proposito è possibile aggiungere solamente che prendendo in considerazione il sesto capitolo del trattato III 8 [30] sembra legittimo propendere per uno stretto legame tra percezione e reminiscenza intesa come progressiva attivazione di conteuti latenti nell'anima[382]. Come evidenziato in precedenza nel sesto capitolo del trattato III 8 [30] Plotino intende ricondurre l'apprendimento a un processo di riconoscimento di un λόγος già presente nell'anima. Alla luce di ciò, il riferimento all'uomo d'azione porterebbe con sé un riferimento alla percezione come processo di reminiscenza in grado di condurre nuovamente a una contemplazione di un contenuto noetico sebbene per una via più debole rispetto al pensiero teoretico.

Se l'uomo d'azione diviene parte di un processo di reminiscenza dei contenuti intelligibili tanto più lo sarà l'uomo virtuoso. Mentre per quanto riguadra l'uomo d'azione è necessario far riferimento a un contesto percettivo, il percorso dell'uomo virtuoso viene descritto solo in termini di ragionamento. Il virtuoso è colui che è in grado di accedere a un ἐνέργεια superiore[383], per raggiungere tale scopo Plotino afferma che il virtuoso deve aver compiuto il ragionemanto. Anche per il virtuoso lo scopo è riconoscere come

---

[378] Contro Gerson ha sostenuto che le impronte antiche sia da attribuire a percezioni antecedenti cfr. L. GERSON, *Plotinus*, Routledge, Londra, 1994, p.177-180; La posizione è stata tuttavia contestata con buoni argomenti da Lavaud, Remes e Chiaradonna cfr. L. LAVAUD, *La dianoia médiatrice entre le sensible et l'intelligible,* op. cit; P. REMES, *Plotinus on self: the philosophy of the "We"*, Cambridge University press, Cambridge, 2007; R. CHIARADONNA, *La conoscenza dell'anima discorsiva: Enn. V 3 [49] 2-3*, in M. BARBATI E D. IOZZIA, *Anima e libertà in Plotino*, Cuem, Catania, p. 36-64

[379] C. I. NOBLE, *Plotinus' unaffectable soul*, op. cit., pp. 240-2

[380] D. M. HUTCHINSON, *Plotinus on Consciousness*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018, p..96 Cfr. ID., Apprehension of Thought in Ennead 4.3.30, «The International Journal of Platonic Tradition», 5 (2011), pp. 262-282

[381] Cfr. EN V 3 [49] 4, 1-4

[382] Sul concetto di reminiscenza plotiniana cfr. R. CHIARADONNA, *Plotinus'Account of the cognitive powers of the soul: sense perception and discursive thought*, op. cit., in particolare p. 200: «Recollection is nothing but the capacity of the soul to fit or connect the representations derived from sense perception with its inborn imprints of forms»

[383] EN III 4 [15] 6, 1

intimamente proprio il principio razionale che già da sempre possiede, ma appare paradossale che tale percorso debba avvenire per via discorsiva, la quale implica necessariamente alterità. Per comprendere meglio la natura di questo ragionamento è opportuno fare riferimento al quinto capitolo del trattato *Sulla impassibilità degli incorporei* (III 6 [26]). In questo capitolo Plotino viene a chiedersi a che scopo la filosofia cerchi di rendere impassibile l'anima se essa già da sempre è impassibile in quanto incorporea. Il primo passo per rispondere alla questione viene fatto mostrando una necessaria inadeguatezza del linguaggio comune sull'anima: «Ἢ ἐπειδὴ καὶ τὸ εἰς αὐτὴν ἐπὶ τοῦ λεγομένου παθητικοῦ οἷον φάντασμα τὸ ἐφεξῆς πάθημα ποιεῖ, τὴν ταραχήν, καὶ συνέζευκται τῇ ταραχῇ ἡ τοῦ προσδοκωμένου κακοῦ εἰκών»[384]

Dal passo emerge, in primo luogo, un'accentuata cautela da parte di Plotino nell'impiego dei termini che sembrano rimandare a una passività dell'anima nei confronti dell'oggetto esterno e di conseguenza ad attribuire caratteristiche corporee all'anima: ἐπὶ τοῦ λεγομένου παθητικοῦ; οἷον φάντασμα. In secondo luogo, tali alterazioni seppur apparenti conducono a un turbamento da parte dell'anima (ταραχή). Colui che confida in un vocabolario improprio non riesce a riconoscersi differente dal mondo corporeo, ma immaginerà un male esterno e crederà di dipendere da affezioni esterne. Tale condizione che conduce l'anima a considerarsi inferiore a ciò che è sarà superata attraverso un ragionamento:

> πάθος τὸ τοιοῦτον λεγόμενον ἠξίου ὁ λόγος ὅλως ἀφαιρεῖν καὶ μὴ ἐᾶν ἐγγίγνεσθαι ὡς γιγνομένου μὲν οὔπω τῆς ψυχῆς ἐχούσης εὖ, μὴ γιγνομένου δὲ ἀπαθῶς ἰσχούσης τοῦ αἰτίου τοῦ πάθους τοῦ περὶ αὐτὴν ὁράματος οὐκέτι ἐγγιγνομένου[385]

Il λόγος viene qui a identificarsi con l'argomentazione filosofica che permette di riconoscere la causa dell'affezione (πάθος) nella visione dell'anima (ὅραμα) e non in un oggetto esterno, come invece accade per i corpi. La consapevolezza di ciò permette all'anima di riconoscersi come origine dell'affezione e quindi rimuoverla del tutto, essa non è infatti più intesa come un agente esterno di cui l'anima è succube, ma come la

[384] EN III 6 [26] 5, 2-9: «Ora, dal momento che quella sorta di immagine mentale che penetra in essa nella parte che è detta subire affezioni produce l'affezione immediatamente successiva, ossia il turbamento, e al turbamento è congiunta la raffigurazione del male previsto»

[385] Ivi, 5-9: «la ragione ha ritenuto opportuno rimuovere integralmente tale condizione chiamata affezione e non permetterle di ingenerarsi nell'anima, basandosi sul presupposto che, se si genera, allora l'anima non è in buono stato, se invece non si genera, allora l'anima è libera da affezioni una volta scomparsa la causa dell'affezione, ossia la visione che aveva luogo in essa»

conseguenza di opinioni erronee. In questo senso il fenomeno dell'acrasia viene ricondotto a cause puramente razionali oltrepassabili attraverso una corretta argomentazione filosofica e l'ἀπάθεια viene a coincdere con la condizione di colui che ha compreso il ragionamento filosofico. L'argomentazione filosofica quindi ricomprende i termini alla luce della causalità verticale platonica come in questo caso il termine πάθος viene riletto alla luce dell'impassibilità e del ruolo causale degli incorporei.

Sara Rappe[386] ha preso in considerazione questo passo per distinguere la percezione di sé o la consapevolezza di sé dalla conoscenza di sè mostrando come le prime siano dirette intenzionalmente a un oggetto, mentre la conoscenza di sé non avrebbe carattere intenzionale[387]. In questo senso la purificazione dell'anima già da sempre impassibile operata dalla filosofia indicherebbe un percorso per rimuovere l'attenzione dall'oggetto esterno. È tuttavia opportuno aggiungere che la conoscenza di sè viene nel passo a coincidere con una consapevolezza di tipo discorsivo che non mira ad annullare se stessa, ma a ricomprendere i termini in modo filosofico. È la consapevolezza che il πάθος non sia un'affezione proveniente dall'esterno, ma l'effetto di un proprio atto a permettere all'anima di conoscersi e ottenere l' ἀπάθεια.

È possibile ricomprendere anche il ragionamento dell'uomo virtuoso nel sesto capitolo del trattato III 8 [30] come un processo di elaborazione discorsiva capace di ricondurre l'anima a ciò che è e quindi riconoscere la sua unità per intimità con il principio razionale. Come evideniato in precedenza l'immagine dell'uomo virtuoso (ὁ σπουδαῖος) nel sesto capitolo rappresenta un autoriferimento al percorso del trattato facendo eco all'incitazione alla serietà espressa nello stesso capitolo: «ἤδη γὰρ σπουδαστέον»[388]. Il paradosso del primo capitolo ha già anticipato che l'ipotesi assunta per gioco della contemplazione naturale avrebbe investito anche i lettori del trattato: «Ἆρ' οὖν καὶ ἡμεῖς παίζοντες ἐν τῷ παρόντι θεωροῦμεν; Ἢ καὶ ἡμεῖς καὶ πάντες ὅσοι παίζουσι τοῦτο ποιοῦσιν ἢ τούτου γε παίζουσιν ἐφιέμενοι.»[389]. La differenza tra il gioco con cui è stato assunto questo

[386] S. RAPPE, *op. cit.*, p.59-62

[387] La proposta distingue in maniera interessante l'autocoscienza plotiniana da una autocoscienza di tipo cartesiano, tuttavia Pauliina Remes[387] ha giustamente notato che propriamente persino il pensiero intellettuale è rivolto a un oggetto intelligibile. cfr. P. REMES, «Bryn Mawr Classical Review», 7 (2002), p. 33: «The description of *noêsis* as primarily objectless (e.g., p. 64, based on V.2.3.17) becomes complicated by the fact that forms belong to the nature of the Intellect.»

[388] EN III 8 [30] 6, 16

[389] IVI, 1, 10-12: «Non è forse vero che noi, scherzando ora, in questo momento, contempliamo? Sì, questo è quello che facciamo noi e tutti coloro che scherzano, o almeno è questo a cui aspirano quando scherzano»

presupposto e la serietà ottenuta nel sesto capitolo è nella consapevolezza ottenuta tramite un'argomentazione discorsiva. Tale argomentazione ha svolto un ruolo di ricomprensione dei termini analogamente a quanto avvenuto per il termine (πάθος) nel trattato III 6 [26]. In particolare, l'argomentazione ha condotto a ricomprendere i termini θεωρία, ποίησις e πρᾶξις. Ciò è avvenuto attraverso un ragionemanto in dialogo critico con paradigmi filosofici concorrenti. In primo luogo, la produzione naturale è stata distinta dalla causalità artigianale (2, 1-19) e identificata con la processione dei principi razionali (2, 19-34), per essere infine riconosciuta come contemplazione (3, 1-12). Successivamente è stata la contemplazione naturale a essere distinta dal ragionamento (3, 12-23) e impersonificata nella prosopopea (4, 1-14). A partire da ciò anche la produzione e l'azione umana sono stati riconosciuti come conseguenza o indebolimento della contemplazione (4, 31-47) e la produzione per contemplazione è stata ricondotta anche all'anima superiore cui la Natura fa riferimento già nella prosopopea (5, 1-37). Infine è stato possibile identificare la comprensione stessa del trattato con il raggiungimento della unità per contemplazione con il principio razionale (6.1-19). Ciò ha portato a compimento il paradosso iniziale portando attraverso un'argomentazione discorsiva al riconoscimento consapevole dell'unità per intimità con il principio razionale ovvero con l'identificazione del percorso stesso con uno sforzo in vista della contemplazione e delle conclusioni ottenute come una conseguenza della contemplazione.

È opportuno affermare che lo scopo del pensiero discorsivo non può essere ridotto alla rimozione di se stesso, al contrario esso deve, in primo luogo, riconoscere le vere cause in principi intelligibili, in secondo luogo, elaborare la terminologia alla luce di tale causalità eliminando da essi concezioni legate alla corporeità del mondo sensibile[390].

[390] È opportuno citare altresì la proposta di Van Den Berg di leggere il rapporto tra linguaggio e pensiero non discorsivo come un rapporto tra riferimento primario e secondario dei termini del linguaggio, dove il riferimento primario sarebbe rivolto all'Intelletto mentre il secondario al mondo sensibile, secondo questa proposta il percorso per comprendere il riferimento primario comporterebbe un abbandono di quello secondario. La proposta appare suggestiva, ma Van Den Berg prende a riferimento solo un numero limitato di termini e nelle Enneadi non appare un luogo in cui il riferimento sia esteso a tutti i termini del linguaggio Cfr. VAN DEN BERG R. M., *Proclus'Commentary on the Cratylus in Context. Ancient Theories of Language and Naming*, Philosophia Antiqua. A Series of Studies on Ancient Philosophy vol.112, Leiden, Brill, 2008, pp. 62-7

4.5 Confutazione e riformulazione dei limiti del pensiero discorsivo

Il testo di Rappe ha ricevuto diverse critiche, le più radicali delle quali sono state avanzate da Carlos Steel[391]. Tra le varie obiezioni appaiono degne di nota al fine di comprendere il rapporto tra pensiero discorsivo e non discorsivo quelle proposte dalla recenzione di Pauliina Remes[392]. L'interprete segnala cinque tesi essenziali del pensiero di Rappe: le essenze intellettuali non devono essere considerate individui discreti a causa della unità delle forme (1)[393]; Non vi è nulla in comune tra le essenze oggettive nel mondo e le essenze contemplate come risultato di una ricerca discorsiva (2)[394]; il ragionamento discorsivo e l'intuizione noetica non hanno nulla in comune (3)[395]; l'attività concettuale non aiuta a osservare la natura delle cose in sé, ma la ostacola (4)[396]; gli esseri umani non possono pensare la via d'uscita dalla loro prospettiva limitata in quanto il pensiero discorsivo costituisce tale limite (5)[397].

Per quanto riguarda il primo punto Remes evidenzia che il pensiero intellettuale non può essere ridotto a mera semplicità, al contrario Plotino sottolinea spesso che i contenuti dell'Intelletto sono molteplici[398] e che è possibile distinguere tra il soggetto pensante e l'oggetto pensato dell'intellezione[399]. Sulla distinzione tra essenze oggettive nel mondo e esserze ottenute tramite ragionamento l'interprete sottolinea che il mondo sensibile segue l'Intelletto secondo un modello di immagine-archetipo. Di conseguenza anche comprendere la forma sensibile per via percettiva o tramite ragionamento è già comprendere un'ultima immagine della forma in sé. Ciò comporta anche un ridimensionamento del terzo punto. Il rapporto tra pensiero discorsivo e non discorsivo non può essere di assoluta incomunicabilità per il fatto che la διάνοια è immagine del νοῦς nel tempo[400] e il νοῦς svolge rispetto al pensiero discorsivo il ruolo di primo legislatore[401]. Per quanto riguarda il quarto e il quinto punto, sebbene sia necessario

---

391 C. STEEL, *Neue Forschungen zum Neoplatonismus (1995-2003)*, «Allgemeine Zeitschrift für Philosophie», 29 (2004) 2, pp. 225-247
392 P. REMES, «Bryn Mawr Classical Review», *op. cit.*
393 S. RAPPE, *op. cit.*, p. 43
394 IVI, p. 29-30
395 IVI, parte I *passim*
396 IVI, p. 30
397 IBIDEM
398 EN V 1 [10] 5, 1; II 4 [12] 4, 15-17; VI 7[38] 32
399 IVI, 7; II 4 [12] 4; V 8 [31] 5;
400 EN V 3 [49] 3, 23-39; 4, 1-4
401 EN V 9 [5] 5, 28

riconoscere un limite del pensiero concettuale nei confronti del νοῦς, non vi è motivo di considerarlo un ostacolo all'ascesa, al contrario il potere del pensiero discorsivo è quello di avvicinare l'uomo il più possibile alle essenze[402].

Una linea coerente con le obiezioni proposte da Remes emerge altresì dall'analisi del trattato III 8 [30]. Innanzitutto, la processione dei λόγοι che giunge a produrre la forma visibile trova il suo ultimo fondamento nella molteplicità delle forme noetiche. Ciò è posto in risalto nella conclusione della prosopopea, dove la generazione stessa della Natura viene ricondotta a principi razionali superiori che contemplano se stessi, identificabili con le forme intellettuali in quanto contemplate dall'anima superiore: « ἀλλ' ὄντων μειζόνων λόγων καὶ θεωρούντων αὑτοὺς ἐγὼ γεγέννημαι.»[403]. Che la molteplicità dei λόγοι si radichi nella complessità intellettuale risulta particolarmente evidente nel trattato VI 7 [38], dove nella descrizione dell'Intelletto come essere vivente vengono posti i principi delle forme naturali:

> Ἔστι δ' ἐκεῖ δηλονότι καὶ γῆ οὐκ ἔρημος, ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον ἐζωωμένη, καὶ ἔστιν ἐν αὐτῇ ζῷα ξύμπαντα, ὅσα πεζὰ καὶ χερσαῖα λέγεται ἐνταῦθα, καὶ φυτὰ δηλονότι ἐν τῷ ζῆν ἱδρυμένα· καὶ θάλασσα δέ ἐστιν ἐκεῖ, καὶ πᾶν ὕδωρ ἐν ῥοῇ καὶ ζωῇ μενούσῃ, καὶ τὰ ἐν ὕδατι ζῷα πάντα, ἀέρος τε φύσις τοῦ ἐκεῖ παντὸς μοῖρα, καὶ ζῷα ἀέρια ἐν αὐτῷ ἀνάλογον αὐτῷ τῷ ἀέρι.[404]

Il passo mostra, da un lato, come l'identificazione del pensiero intellettuale con la vita coinvolga la totalità delle forme viventi nel mondo naturale che in esso sono radicate e da esso traggono il principio della loro vita. Dall'altro, in maniera più radicale, nel mondo intelligibile viene posta non solo l'origine del mondo sensibile, ma gli archetipi stessi delle forme sensibili, ivi compresi l'archetipo della terra, dell'aria, dell'acqua, delle piante e di ogni animale.

Se appare ben attesta la complessità dell'Intelletto e la molteplicità delle forme, altrettanto avviene per la distinzione tra soggetto e oggetto nell'Intelletto. Sebbene L'Intelletto pensante raggiunga un'identità essenziale con gli intelligibili pensati la loro

---

[402] Ciò appare in maniera evidente specialmente nel trattato *Sulla Dialettica* (I 3 [20])

[403] EN III 8 [30] 4, 13-14 : «bastò che fossero principi razionali superiori e che contemplassero se stessi ed io nacqui»

[404] EN VI 7 [38] 12, 6-13: «È chiaro che lassù c'è anche una terra che non è deserta, ma che è molto più viva della nostra, e che in essa ci sono tutti gli animali viventi, quanti qui si dice che camminano sulla terra; ed è chiaro che ci sono anche le piante che sono radicate nella vita. Lassù c'è anche il mare ed ogni acqua in un vivente e permanente fluire, e ci sono anche tutti gli animali acquatici, come è parte dell'universo di lassù la natura dell'aria e nell'universo di lassù vi sono i viventi dell'aria, laddove la vita corrisponde all'aria stessa»

duplicità non viene mai abolita, anzi diviene il presupposto fondamentale per postulare un principio superiore all'Intelleto. Nell'ottavo capitolo del trattato III 8 [30] ciò viene esposto apertamente: «καὶ οὗτος νοῦς καὶ νοητὸν ἅμα, ὥστε δύο ἅμα. Εἰ δὲ δύο, δεῖ τὸ πρὸ τοῦ δύο λαβεῖν.»[405]. Solo nell'Uno è possibile abolire la distinzione tra soggetto e oggetto che nell'Intelletto diviene invece il carattere fondamentale che lo rende secondo e allo stesso tempo permette di fondare ogni ulteriore conoscenza. La questione della complessità intellettuale è stata a lungo oggetto di dibattito tra gli interpreti. Ampio spazio è stato dedicato alla questione dell proposizionalità del pensiero non discorsivo che ha visto contrapporsi le tesi di A. C. Lloyd[406] a quelle di R. Sorabji[407]. A riguardo è opportuno evidenziare che il quardo emerso dal trattato III 8 [30] è in linea con la proposta di Emilsson[408], il quale contesta a Sorabji di aver identificato la complessità intellettuale con la proposizionalità e a Lloyd di aver posto il rifiuto della proposizionalità del pensiero intellettuale come premessa per negarne la complessità. Alla luce del trattato III 8 [30] la distinzione nell'Intelletto tra soggetto contemplante e oggetto contemplato non implica alcun predicato, ma evidenzia il possesso immediato e essenziale del proprio oggetto senza mediazione linguistica. Allo stesso tempo, il radicamento dei principi razionali produttori nella complessità delle forme e la duplicità di soggetto e oggetto nell'Intelletto impediscono di rifiutare la presenza di differenze all'interno della contemplazione intellettuale.

Per quanto riguarda l'eterogenità tra l'essenza oggettiva nel mondo e l'essenza colta come frutto del ragionamento è necessario evidenziare che l'intero percorso del trattato III 8 [30] fa emergere una continuità contemplativa graduale che a partire dall'ultima forma sensibile permette di risalire al pensiero noetico. La contemplazione dell'anima che garantisce la produzione naturale e che è accessibile all'uomo virtuoso tramite ragionamento viene infatti a fondarsi nell'Intelleto:

---

[405] EN III 8 [30] 9, 5-6: « questo Intelletto, inoltre è allo stesso tempo intelligibile, cosicché è allo stesso tempo due. Ma se è due, bisogna assumere ciò che è prima del due»

[406] A. C. LLOYD, *Non-propositional Thought-An Enigma for Greek Philosophy*, in «*Proceedings of the Aristotelian Society*», 70 (1970), pp.261-74; ID., *Non-propositional Thought in Plotinus*, «*Phronesis*», 31 (1986), pp.258-65

[407] R. SORABJI R., *Myths about non-Propositional Thought*, in M. Schofield, M.C. Nussbaum (Ed.), *Language and Logos*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, pp.295-314, ristampa in ID., *Time, Creation and Continuum*, Duckworth, London 1983 cfr. ALFINO, J. L., *Plotinus and the Possibility of Non-Propositional Thought*, «Ancient Philosophy» 8 (1998), pp. 273–84

[408] E. K. EMILSSON, *Plotinus on Intellect*, op. cit., pp. 185-191

> Τῆς δὲ θεωρίας ἀναβαινούσης ἐκ τῆς φύσεως ἐπὶ ψυχὴν καὶ ἀπὸ ταύτης εἰς νοῦν καὶ ἀεὶ οἰκειοτέρων τῶν θεωριῶν γιγνομένων καὶ ἑνουμένων τοῖς θεωροῦσι καὶ ἐπὶ τῆς σπουδαίας ψυχῆς πρὸς τὸ αὐτὸ τῷ ὑποκειμένῳ ἰόντων τῶν ἐγνωσμένων ἅτε εἰς νοῦν σπευδόντων, ἐπὶ τούτου δηλονότι ἤδη ἓν ἄμφω οὐκ οἰκειώσει, ὥσπερ ἐπὶ τῆς ψυχῆς τῆς ἀρίστης, ἀλλ'οὐσίᾳ καὶ τῷ ταὐτὸν τὸ εἶναι καὶ τὸ νοεῖν εἶναι. [409]

Avendo compreso l'identità della produzione con la contemplazione è possibile percorrere un'ascesa che conduce dalla contemplazione naturale alla contemplazione dei λόγοι provenienti dall'Intelletto da parte dell'anima superiore fino alle forme stesse. In questo percorso è coivolta anche la conoscenza umana frutto del ragionamento discorsivo e impersonificata dall'anima virtuosa, la conoscenza è infatti il frutto di un'aspirazione all'Intelletto. L'immagine proposta è, quindi, quella di una continuità nella differenza dove l'Intelletto fonda e fornisce i presupposti affinche sia possibile una conoscenza. Anziché una netta distinzione tra pensiero discorsivo intenzionale e pensiero non discorsivo privo di oggetto, ciò che viene fuori dal passo è una fondazione non discorsiva dell'unione tra soggetto e oggetto nella conoscenza discorsiva. L'identità dell'anima con il proprio oggetto è, infatti, un'identità per οἰκείωσις originatasi dall'avvicinamento progressivo alla contemplazione intellettuale dove l'identità tra soggetto e oggetto appartiene all'οὐσία intellettuale che secondo la massima di Parmenide è identica al pensiero. È d'altronde già dal settimo capitolo del trattato che la percezione sensibile, la conoscenza e l'opinione sono stati riconosciuti come attività volte alla contemplazione e, come evidenziato precedentemente, la percezione implica un processo di reminiscenza in grado di attivare impronte intellettuali. Di conseguenza, la contemplazione dell'essenza ricavata dal ragionamento corretto o dalla percezione non dipende da una fonte eterogenea al pensiero intellettuale, ma ne costituisce una manifestazione inferiore parallela alla contemplazione naturale.

Ciò conduce già a rispondere al terzo punto della posizione di Rappe, che vede un'eterogeneità radicale tra pensiero discorsivo e non discorsivo. È opportuno evidenziare che una tale distinzione deve tener conto del gradualismo del pensiero. Il paradosso della contemplazione universale evidenzia una continuità graduale tra i differenti livelli del pensiero discorsivo che viene a fondarsi nella compiutazza del

[409] EN III 8 [30] 8, 1-8: «Ma quando la contemplazione ascende dalla Natura all'Anima e da questa all'Intelletto, e le contemplazioni si fanno sempre più intime e unificate ai soggetti contemplanti, e nell'anima virtuosa gli oggetti conosciuti tendono ad identificarsi con il soggetto conoscente, poiché si affannano verso l'Intelletto, è chiaro che in esso entrambi sono ormai uno, non per intimità, come nell'anima perfetta, ma per essenza, e per il fatto che 'l'essere e il pensare sono la medesima cosa'»

pensiero intellettuale. Nel capitolo sulla contemplazione della Natura e dell'Anima del mondo è già stato sottolineato che, in particolare nel sedicesimo capitolo del trattato IV 4 [28] e nell'undicesimo del trattato III 7 [45] Plotino attribuisce alla parte superiore dell'Anima del mondo un primo movimento discorisvo che precede l'estensione temporale quantitativa[410]. Questa prima διάνοια contempla i principi razionali derivati dalle forme intellettuali permettendo la successiva processione dei λόγοι che costituisce la produzione naturale. Il riflesso inferiore di tale pensiero viene a coincidere con la contemplazione naturale, anch'essa discorsiva, e in grado di permeare il mondo sensibile fino alla produzione dell'ultima forma. Allo stesso tempo, anche per l'uomo è apparsa una gerarchia di pensiero che, a partire dal pensiero del virtuoso che ha concluso il ragionamento giunge fino alla percezione e all'azione come forme inferiori di contemplazione discorsiva[411]. Nel quinto capitolo del trattato III 8 [30] il gradualismo della contemplazione viene associato alla produzione artistica:

> ὅταν ἑκάστη πλήρης ᾖ, ἄλλην οἵαν μικρὰν τέχνην ποιεῖ ἐν παιγνίῳ ἴνδαλμα ἔχοντι ἁπάντων· ἄλλως μέντοι ταῦτα ὥσπερ ἀμυδρὰ καὶ οὐ δυνάμενα βοηθεῖν ἑαυτοῖς θεάματα καὶ θεωρήματα[412]

L'analogia mostra significativamente che nell'uomo come nella Natura il pensiero non si riduce solo alla distinzione tra discorsività e non discorsività, ma lascia spazio a un ampio gradualismo in grado di avvicinare o allontanare l'uomo rispetto al pensiero intellettuale. Il passo è stato in particolare esaminato da Wildberg[413] che ha evidenziato come il gradualismo dell'arte coincida, da un lato, con gradi di intensità delle facoltà, dall'altro, con un percorso di dipendenza ontologica secondo il quale ogni grado è causa efficiente di quello seguente. L'esempio portato dall'interprete è quello della musica: la possibilità da parte di chiunque di suonare un determinato brano musicale dipende dal previo lavoro del compositore che ha scritto quel brano. La differenza tra un suonatore occasionale di un brano e un compositore è, quindi, quella di un rapporto gerarchico di intensità e causalità. In questo senso il modello della produzione naturale per contemplazione non solo coinvolge l'uomo stesso, ma riproduce lo stesso modello

---

[410]EN III 7 [45] 12, 19-25
[411] EN III 8 [30] 7, 3-5
[412]IVI, 5, 6-9: «Ogni arte, giunta alla sua pienezza, produce infatti una sorta di nuova piccola arte, racchiusa in un giocattolo contenente il simulacro di qualsiasi cosa. Contenuti, tuttavia, che possiede in modo diverso, come oggetti di visione e di contemplazione offuscati e incapaci di soccorrere se stessi»
[413] C. WILDBERG, *A world of thoughts: Plotinus on nature and contemplation*, op. cit., pp.121-143

graduale di produzione. Da un lato, la produzione naturale è stata distinta dalla produzione artigianale, dall'altro, essa condivide il modello di un'arte che trae i suoi principi da un livello superiore del pensiero come Fidia che trasse il suo Giove da una visione superiore[414].

L'indebolimento graduale del pensiero discorsivo si inserisce in un più ampio percorso che trova il suo compimento nell'attività intellettuale:

> Καὶ πᾶσα ζωὴ νόησίς τις, ἀλλὰ ἄλλη ἄλλης ἀμυδροτέρα, ὥσπερ καὶ ζωή. Ἡ δὲ ἐναργεστέρα· αὕτη καὶ πρώτη ζωὴ καὶ πρῶτος νοῦς εἷς. Νόησις οὖν ἡ πρώτη ζωὴ καὶ ζωὴ δευτέρα νόησις δευτέρα καὶ ἡ ἐσχάτη ζωὴ ἐσχάτη νόησις.[415]

La vivificazione del cosmo da parte dell'Intelletto viene descritta come un progressivo indebolimento della stessa attività. L'Intelletto è prima vita e primo pensiero da cui proviene l'anima come vita seconda fino alla produzione dell'ultimo principio razionale incapace di produrre ancora. Da ciò consegue che l'anima possiede la vita ed è in grado di vivificare perché immagine della vita in sé dell'Intelletto e, allo stesso tempo, che ogni pensiero discorsivo dalla contemplazione superiore dei λόγοι fino all'ultima attività discorsiva dipenderanno dal modello della intuizione intellettuale e in essa troveranno compimento. Alla luce di ciò, è possibile affermare che il gradualismo si esprime, in primo luogo, nella visione unitaria della realtà come progressivo indebolimento dell'Intelletto, in secondo luogo, nei differenti gradi del pensiero discorsivo. La distanza tra il pensiero discorsivo e il non discorsivo non deve essere letta solo come rapporto duale ma come un percorso graduale che a seconda del livello può essere attenuato o accentuato.

Per quanto riguarda la considerazione dell'attività concettuale come ostacolo al raggiungimento della comprensione intellettuale ciò appare scontrarsi con la struttura stessa del trattato III 8 [30]. L'incitazione alla serietà del sesto capitolo[416] ha infatti permesso di identificare le argomentazioni filosofiche del trattato con il ragionamento che condunce il virtuoso alla visione del principio razionale. Successivamante, il percorso dell'uomo virtuoso viene descritto come una progressiva tendenza verso il pensiero

---

[414] EN V 8 [31] 1, 38-40 «Ἐπεὶ καὶ ὁ Φειδίας τὸν Δία πρὸς οὐδὲν αἰσθητὸν ποιήσας, ἀλλὰ λαβὼν οἷος ἂν γένοιτο, εἰ ἡμῖν ὁ Ζεὺς δι' ὀμμάτων ἐθέλοι φανῆναι. »

[415]EN III 8 [30] 8, 17-20: « Ed ogni vita è un certo pensiero, l'uno più confuso dell'altro, però, come del resto avviene anche per la vita. Ma quella più chiara, è anche prima vita, primo Intelletto e una. La prima vita è dunque pensiero, la seconda vita secondo pensiero, l'ultima vita ultimo pensiero»

[416] Ivi, 6, 16: «ἤδη γὰρ σπουδαστέον»

intellettuale: «ἐπὶ τῆς σπουδαίας ψυχῆς πρὸς τὸ αὐτὸ τῷ ὑποκειμένῳ ἰόντων τῶν ἐγνωσμένων ἅτε εἰς νοῦν σπευδόντων»[417]. Dunque, pur rimanendo uno iato tra la contemplazione dell'anima virtuosa e quella intellettuale emerge che la corretta argomentazione concettuale e in particolare il pensiero filosofico non ostacolano l'ascesa all'Intelletto, bensì ne forniscono gli strumenti necessari.

Alla luce di quanto detto è necessario ricomprendere i limiti della prospettiva umana secondo una prospettiva graduale che conduce a distinguere tra limiti del linguaggio e del pensiero discorsivo in generale. Il primo limite incontrato dall'anima nella comprensione degli incorporei è quello di un linguaggio influenzato da rappresentazioni abituali che confondono il mondo dei corpi con il mondo degli incorporei. Il trattato III 8 [30] ha affrontato tale limite seguendo un percorso di rimozione del modello artigianale dalla produzione naturale operando una risemantizzazione dei termini che ha permesso di identificare la produzione e la generazione naturale con la contemplazione. Il secondo limite, più radicale, è emerso nell'incipit della prosopopea della Natura e segna l'impossibilità da parte del linguaggio di identificarsi con ogni livello del pensiero discorsivo. Il linguaggio umano può comprendere il pensiero discorsivo della Natura come contemplazione produttiva e può riconoscere la sua origine in una contemplazione superiore, ma deve allo stesso tempo riconoscerne l'alterita in quanto pensiero non mediato da elementi linguistici[418]. L'ultimo limite del pensiero discorsivo è dato dalla causalità veriticale, e consiste nello iato presente tra l'unione per οἰκείωσις alla quale l'anima può giungere discorsivamente e e l'unione per οὐσία propria del pensiero intellettuale. Infine è opportuno notare che persino il pensiero intellettuale possiede un suo ultimo limite, come ha recentemente evidenziato Emisllon[419], la dottrina dell'Uno superessenziale fa di Plotino il primo pensatore della tradizione filosofica occidentale ad aver teorizzato un limite assoluto del pensiero.

---

[417] EN III 8 [30] 8, 4-6: «Nell'anima virtuosa gli oggetti conosciuti tendono ad identificarsi con il soggetto conoscente, poiché si affannano verso l'Intelletto»

[418] Morel ha mostrato che il paradosso iniziale della contemplazione non viene mai del tutto superato a causa dell'alterità tra la contemplazione naturale e il linguaggio Cfr. P.-M. MOREL, *Comment parler de la nature? Sur le Traité 30*, op. cit., p. 403«Le paradoxe initial doit sans doute être dépassé, dans la mesure où il doit cesser de nous surprendre, mais il est en même temps maintenu à son niveau propre, parce qu'il est l'expression de l'irréductible ambiguïté de la production naturelle»

[419] E. K. EMILSSON, *Plotinus*, op. cit., p. 81-82: «With his doctrine of the One as beyond knowledge and thought, Plotinus becomes the first thinker in the Western philosophical tradition to argue in a sustained manner that there are absolute limits to thought- not just human thought, but any thought- and at the same that in some sense there is something beyond these limits and that something is of a greater importance if it is not God himself»

4.6 Potenzialità del linguaggio dichiarativo

Lo scopo del linguaggio non è quello di rimuovere se stesso, ma di accompagnare l'anima ad approssimarsi all'Intelletto tramite un'argomentazione filosofica. La conclusione del sesto capitolo del trattato III 8 [30] ha mostrato che tale argomentazione conduce l'anima virtuosa a una visione[420]. La metafora visiva viene contrapposta al ragionemento ormai concluso mostrando l'accesso a un livello di pensiero superiore al linguaggio. Successivamente, Plotino afferma che tale visione può essere dichiarata ad altri senza che ciò comprometta la visione stessa. Alla luce di quanto affermato riguardo i limiti del linguaggio e del pensiero discorsivo, è necessario comprendere in che modo e fino a che punto tale dichiarazione sia possibile.

La dichiarazione dell'uomo virtuoso si distingue dal ragionamento precedente in quanto possiede già a un livello superiore ciò che dovrà essere espresso ad altri. In questo senso la distinzione tra ragionamento strumentale e discorso dichiarativo può essere riletta alla luce della distinzione tra azione e produzione. L'anima che non è in grado di raggiungere la contemplazione del principio razionale dovrà intraprendere un percorso linguistico volto alla riscoperta della propria intimità con il principio razionale al modo di colui che, incapace di dedicarsi alla contemplazione, dovrà volgersi all'azione per poter successivamente tornare alla contemplazione. Al contrario, la dichiarazione avviene secondo il modello dell'atto di contemplazione naturale che produce un principio razionale come doppia attività. Il linguaggio dichiarativo parte dal possesso di un contenuto per sé (τὸ παρ' αὑτοῦ) il quale viene contemplato in un atto che rimane interno come visione (πρὸς δὲ αὑτὸν ὄψις), da ciò si origina un atto esterno in grado di esprimere discorsivamente quanto appreso dalla visione (πρὸς ἄλλον ἀποφαίνει).

La processione del linguaggio secondo il modello della doppia attività viene esposta esplicitamente nel terzo capitolo del trattato V 1 [10]:

> οἷον λόγος ὁ ἐν προφορᾷ λόγου τοῦ ἐν ψυχῇ, οὕτω τοι καὶ αὐτὴ λόγος νοῦ καὶ ἡ πᾶσα ἐνέργεια καὶ ἣν προΐεται ζωὴν εἰς ἄλλου ὑπόστασιν· οἷον πυρὸς τὸ μὲν ἡ συνοῦσα θερμότης, ἡ δὲ ἣν παρέχει. Δεῖ δὲ λαβεῖν ἐκεῖ οὐκ ἐκρέουσαν, ἀλλὰ μένουσαν μὲν τὴν ἐν αὐτῷ, τὴν δὲ ἄλλην ὑφισταμένην.[421]

[420] EN III 8 [30] 6, 37-38: «Διὸ ὁ σπουδαῖος λελόγισται ἤδη καὶ τὸ παρ' αὑτοῦ πρὸς ἄλλον ἀποφαίνει· πρὸς δὲ αὑτὸν ὄψις»
[421] EN V 1 [10] 3, 7-12 cfr. I 2, 3

Il rapporto tra il principio razionale espresso discorsivamente (ἐν προφορᾷ) e quello contenuto nell'anima (ἐν ψυχῇ) segue il modello della produzione del calore dal fuoco ovvero la doppia attività. La prima attività che fonda la processione è l'ἐνέργεια intellettuale la quale origina un'attività inferiore senza disperdersi in essa. Plotino impiega espressioni simili per descrivere la derivazione del linguaggio nel terzo capitolo del trattato *Sulle virtù* (I 2[19]) dove la derivazione per doppia attività viene contrapposta all'ipotesi che il gradualismo del pensiero debba essere letto secondo un rapporto di mera omonimia[422]. Al contrario, il rapporto di derivazione viene descritto in termini di imitazione e interpretazione del livello precedente. L'accostamento della derivazione per doppia attività alla dichiarazione permette di comprendere la possibilità da parte dell'anima virtuosa di rimanere rivolta all'unità (πρὸς τὸ ἓν) e a se stessa (πρὸς αὑτόν) senza che la sua visione venga interrotta dalla dichiarazione ad altri[423] e allo stesso tempo garantisce la possibilità di esprimere a un livello inferiore un pensiero originariamente non linguistico.

La distinzione tra discussione e dichiarazione è stata indagata finemente da Frederich M. Schroeder[424]. L'interprete propone di comprendere le possibilità del linguaggio nelle Enneadi alla luce della prospettiva neoplatonica secondo la quale la modalità della vistione dipende dall'oggetto osservato anziché dall'osservatore[425] e, di conseguenza, il valore del linguaggio dipende dall'oggetto del discorso e non dal parlante[426]. La proposta dell'inteprete fa leva sul quattordicesimo capitolo del trattato V 3 [49] dove viene posta la domanda su come sia possibile parlare dell'Uno se esso si trova al di là dell'Intelletto e quindi di ogni possibile pensiero. Per rispondere alla questione Plotino distingue una discussione possibile sull'Uno (περὶ αὐτοῦ) da un impossibile tentativo di dire l'Uno (οὐ

---

[422] EN I 2 [19] 3, 26-30: « Πάλιν οὖν τὸ νοεῖν ὁμώνυμον; Οὐδαμῶς· ἀλλὰ τὸ μὲν πρώτως, τὸ δὲ παρ' ἐκείνου ἑτέρως. Ὡς γὰρ ὁ ἐν φωνῇ λόγος μίμημα τοῦ ἐν ψυχῇ, οὕτω καὶ ὁ ἐν ψυχῇ μίμημα τοῦ ἐν ἑτέρῳ. Ὡς οὖν μεμερισμένος ὁ ἐν προφορᾷ πρὸς τὸν ἐν ψυχῇ, οὕτω καὶ ὁ ἐν ψυχῇ ἑρμηνεὺς ὢν ἐκείνου πρὸς τὸ πρὸ αὐτοῦ.»

[423] EN III 8 [30] 6, 38-40: « Ἤδη γὰρ οὗτος πρὸς τὸ ἓν καὶ πρὸς τὸ ἥσυχον οὐ μόνον τῶν ἔξω, ἀλλὰ καὶ πρὸς αὑτόν, καὶ πάντα εἴσω.»

[424] F. M. SCHROEDER, *Form and transformation. A study in the Philosophy of Plotinus*, , McGill-Queen's University Press, Montreal, 1992; ID., *Plotinus and language*, in L. P. GERSON (a cura di), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, p. 336-355

[425] Schroeder basa la sua tesi sull'interpretazione di VI 7 [38] 35; VI 9 [9] 11 cfr. F. M. SCHROEDER, *Plotinus and language*, op. cit., p. 347-349

[426] F. M. SCHROEDER, *Plotinus and language*, op. cit., p. 349: «We have seen that Plotinus measures perspective from the central piece in the scene rather than from the spectator. If we apply this principle to language, then we would see that the value and scale of our words are to be measured, not from the speaker, but from the object of his discourse»

μὴν αὐτὸ λέγομεν)[427]. Posta l'alterità del linguaggio a ciò che lo precede esso può tuttavia rivolgersi all'Uno e in qualche modo possederlo: «Ἀλλ' οὕτως ἔχομεν, ὥστε περὶ αὐτοῦ μὲν λέγειν, αὐτὸ δὲ μὴ λέγειν»[428]. La possibilità del linguggio di esprimersi ponendo l'Uno come centro prospettico costituisce il linguggio dichiarativo ovvero un linguaggio che parli alla luce della presenza dell'intelligibile e in ultimo dell'Uno nel mondo. Schroeder fonda tale linguaggio nella concezione della processione delle realtà intelligibili sul modello dell'illuminazione[429]. Al contrario, il linguaggio che non pone l'Uno, ma il mondo sensibile come centro prospettico costituisce il discorso fondato sul rapporto di rappresentazione tra il mondo intelligibile e quello sensibile ovvero la mera omonimia che intercorre tra Socrate e il suo ritratto[430].

Alla luce della proposta di Schroeder è possibile innanzitutto ricomprendere il significato dell'affermazione del sesto capitolo del trattato III 8 [30] secondo la quale il virtuoso mentre dichiara rimane rivolto all'unità: «Ἤδη γὰρ οὗτος πρὸς τὸ ἓν»[431]. Il virtuoso accedendo a una visione superiore al linguaggio ha ottenuto un livello maggiore di unità che trova il suo ultimo fondamento nel Primo Principio al quale è rivolto. Di conseguenza, l'incitazione alla serietà che ha condotto a identificare il percorso del trattato con un percorso volto all'unità alla quale il virtuoso può accedere segna l'intervento di Plotino stesso. Il filosofo rivolto a principi superiori è in grado di guidare la discussione a esprimere anche ciò che è al di là del linguaggio. Questo è ciò che permette a Plotino a inserire la prosopopea della Natura nel trattato. Posto che il pensiero della Natura non sia linguistico e quindi non esprimibile del tutto, l'unico modo per mostrarlo è porre la Natura come centro prospettico del discorso. Nella prosopopea la Natura non viene più ridotta a oggetto separato d'indagine, ma diviene il centro

---

[427] EN V 3 [49] 14 1-3: «Πῶς οὖν ἡμεῖς λέγομεν περὶ αὐτοῦ; Ἢ λέγομεν μέν τι περὶ αὐτοῦ, οὐ μὴν αὐτὸ λέγομεν οὐδὲ γνῶσιν οὐδὲ νόησιν ἔχομεν αὐτοῦ»

[428] IVI, 5-6: «In realtà lo possediamo in modo tale da poter parlare di lui, benché non riusciamo ad esprimerne la natura»

[429] Schroeder esamina il modello dell'illuminazione in contrapposizione a quello della rappresentazione alla luce del nono capitolo del trattato VI 4[22] cfr. F. M. SCHROEDER, *Plotinus and language*, op. cit., p. 339-343; il rapporto tra linguaggio e illuminazione è stato contestato da Andres Zierl che sottolinea il differente statuto epistemologico del linguaggio rispetto dal pensiero dell'anima cfr A. ZIERL, *Wort und Gedanke. Zur kritik sprachlicher vermittlung bei Platon und Plotin*, Beiträge zur altertumskunde Band 322, Berlino- Boston, De Gruyter, 2013, p 118-125

[430] Cfr. EN VI 3 [44] 15, 31-36: «Οἷον εἰ ἀνθρώπου ὄντος τοῦ Σωκράτους τοῦ ὁρωμένου ἡ εἰκὼν αὐτοῦ ἡ ἐν γραφῇ χρώματα καὶ φάρμακα ὄντα Σωκράτης λέγοιτο· οὕτως οὖν καὶ λόγου ὄντος, καθ' ὃν Σωκράτης, τὸν αἰσθητὸν Σωκράτη <λέγομεν Σωκράτη>· ἀλλὰ χρώματα καὶ σχήματα ἐκείνων τῶν ἐν τῷ λόγῳ μιμήματα εἶναι»

[431] EN III 8 [30] 6, 38-39: «Il virtuoso, infatti, è ormai rivolto verso l'unità»

prospettico capace di guidare il discorso stesso. La dichiarazione presente nella prosopopea, nella quale è Plotino stesso il virtuoso capace di esprimere una visione non linguistica, non deve essere confusa con una sorta di rivelazione mistica. Al contrario, essa è permessa dalla dialettica tra discussione e dichiarazione nel trattato. I capitoli precedenti hanno permesso di rimuovere dalla produzione naturale i caratteri corporei e di riconoscere la contemplazione come produzione. Di conseguenza, è quanto ottenuto discorsivamente a permettere di assumere la contemplazione naturale come punto prospettico e sarà nuovamente l'argomentazione discorsiva a poter esporre le conseguenze della prosopopea.

4.7 Potenzialità delle analogie

La prosopopea della Natura mostra come il linguaggio possa essere guidato da un pensiero non linguistico nel momento in cui lo si assuma come oggetto prospettico. Quando ciò avviene il linguaggio diviene espressione offuscata del pensiero superiore come un atto secondo. È in questo senso che l'Intelletto può essere detto legislatore rispetto al linguaggio:

> Βασιλεύομεν δὲ καὶ ἡμεῖς, ὅταν κατ' ἐκεῖνον· κατ'ἐκεῖνον δὲ διχῶς, ἢ τοῖς οἷον γράμμασιν ὥσπερ νόμοις ἐν ἡμῖν γραφεῖσιν, ἢ οἷον πληρωθέντες αὐτοῦ ἢ καὶ δυνηθέντες ἰδεῖν καὶ αἰσθάνεσθαι παρόντος.[432]

La via che permette di essere riempiti dell'Intelletto e percepirlo come presente non è accessibile al linguaggio a causa della sua appartenenza a un grado ontologico inferiore. La seconda via consiste nell'essere in accordo con l'Intelletto come legislatore (ὥσπερ νόμοις ἐν ἡμῖν). Come la legge ha ruolo regolativo sulla vita di una persona, così l'Intelletto può guidare il linguaggio senza che i due livelli ontologici vengano confusi. Ciò può avvenire quando il virtuoso riconosce l'Intelletto come proprio oggetto prospettico.

La possibilità da parte dell'Intelletto di guidare il linguaggio deve anch'essa scontrarsi con l'alterità tra pensiero discorsivo e non discorsivo. La difficoltà emerge in particolar

[432]EN V 3 [49] 4, 1-4: «Noi stessi siamo re quando siamo in accordo con l'Intelletto, e ciò può avvenire in due modi: o perché possediamo, per così dire, i caratteri dell'Intelletto scritti in noi come leggi, oppure perché siamo come riempiti dell'Intelletto, capaci di vederlo e percepirlo come presente»

modo alla luce del sesto capitolo del trattato V 8 [31] dove Plotino espone il celebre esempio dei saggi egizi che vollero esprimere la loro conocenza sotto forma di sapienza (διὰ σοφίας). A tal scopo essi rifiutarono di esprimersi in un linguaggio discorsivo e preferirono tracciare figure (ἀγάλματα):

> ἀγάλματα δὲ γράψαντες καὶ ἓν ἕκαστον ἑκάστου πράγματος ἄγαλμα ἐντυπώσαντες ἐν τοῖς ἱεροῖς τὴν ἐκεῖ οὐ διέξοδον ἐμφῆναι, ὡς ἄρα τις καὶ ἐπιστήμη καὶ σοφία ἕκαστόν ἐστιν ἄγαλμα καὶ ὑποκείμενον καὶ ἀθρόον καὶ οὐ διανόησις οὐδὲ βούλευσις[433]

Come ha ben notato Emilsson[434], nonostante l'assenza nel testo dei termini θεωρία e νόησις non vi è dubbio che Plotino veda nel rapporto tra scrittura alfabetica e le forme segnate sui templi un'espressione del rapporto tra pensiero discorsivo e non discorsivo. Le figure sono molteplici come la complessità intellettuale eppure ogni figura è sapienza (σοφία) e scienza (ἐπιστήμη). Esse coincidono con la cosa stessa che intendono esprimere (ἓν ἕκαστον ἑκάστου πράγματος ἄγαλμα) quindi sono identiche al loro sostrato e indivise. In seguito, Plotino afferma che qualcuno, probabilmente un soggetto differente dai saggi egizi, espresse discorsivamente quelle figure: «Ὕστερον δὲ ἀπ'αὐτῆς ἀθρόας οὔσης εἴδωλον ἐν ἄλλῳ ἐξειλιγμένον ἤδη καὶ λέγον αὐτὸ ἐν διεξόδῳ καὶ τὰς αἰτίας, δι' ἃς οὕτω, ἐξευρίσκον»[435]. Il linguaggio discorsivo viene descritto come immagine distinta dalla cosa in sé (εἴδωλον) in contrapposizione con l'identità tra le figure e la cosa in sè. Il linguaggio, infatti, non coincide più con il suo sostrato, ma appare in altro (ἐν ἄλλῳ). Tale separazione, da un lato, indica un'inferiorità ontologica del linguaggio nei confronti del pensiero intellettuale, dall'altro, permette di esprimere le cause che nelle figure rimanevano implicite. D'altronde, Plotino nel secondo capitolo del trattato VI 7 [38] pone come differenza tra il pensiero intellettuale e ciò che da esso procede la distinzione tra l'identità con la causa e la sua separazione : «Ἐνταῦθα δὲ ὥσπερ ἕκαστον τῶν μερῶν χωρίς, οὕτω καὶ τὸ διὰ τί. Ἐκεῖ δ' ἐν ἑνὶ πάντα, ὥστε ταὐτὸν τὸ πρᾶγμα καὶ τὸ διὰ τί τοῦ πράγματος.»[436].

---

[433]EN V 8 [31] 6, 5-9: «disegnavano invece figure e incidevano nei templi una figura particolare per ogni cosa, mostrando l'assenza di uno svolgimento discorsivo; ogni figura è piuttosto una forma di scienza e sapienza, ed insieme il loro sostrato, qualcosa di riunito, diverso dal pensiero discorsivo e dalla deliberazione»

[434] E. K. EMILSSON, *On Intellect*, op. cit., p. 177-179

[435] EN V 8 [31] 6, 9-12: «Più tardi, tuttavia, da quella sapienza concentrata in unità si pervenne ad un simulacro che si sviluppa ormai in altro, si esprime in uno svolgimento discorsivo e rivela le cause per le quali le cose sono come sono»

[436] EN VI 7 [38] 2, 8-11: «Qui, come è separata ciascuna parte, così anche il suo perché. Lassù, invece, tutto è in uno, tanto che sono lo stesso la cosa ed il perché della cosa»

Quando il linguaggio assume le cause superiori come oggetto prospettico e quindi riconosce l'Intelletto come proprio legislatore, deve comprendere separatamente le cause a partire da un pensiero che, al contrario, è identico con le proprie cause al modo delle figure dei saggi egizi. Al fine di ottenere, per quanto possibile, tale scopo il linguaggio dovrà fare uso di analogie e metafore e interpretarle discorsivamente.

Dall'ottavo capitolo fino al termine del trattato III 8 [30] Plotino, avendo compiuto il percorso che dalla contemplazione naturale ha condotto alla perfetta contemplazione intellettuale, giunge a occuparsi dell'Intelletto e della sua derivazione dall'Uno. Di conseguenza, in questi ultimi capitoli diviene permeante l'utilizzo di analogie e metafore per esprimere ciò che da solo il linguaggio non potrebbe esprimere. L'analogia più celebre è quella del cerchio:

> οἷον γὰρ κύκλος ἐξελίξας αὑτὸν γέγονε καὶ σχῆμα καὶ ἐπίπεδον καὶ περιφέρεια καὶ κέντρον καὶ γραμμαὶ καὶ τὰ μὲν ἄνω, τὰ δὲ κάτω· βελτίω μὲν ὅθεν, χείρω δὲ εἰς ὅ. Τὸ γὰρ εἰς ὃ οὐκ ἦν τοιοῦτον οἷον τὸ ἀφ' οὗ καὶ εἰς ὅ, οὐδ' αὖ τὸ ἀφ' οὗ καὶ εἰς ὃ οἷον τὸ ἀφ' οὗ μόνον.[437]

L'analogia del cerchio o della sfera è una delle più presenti nel corpus enneadico e viene applicata a differenti gradi ontologici a seconda dei contesti, ma sempre per indicare un rapporto di causalità verticale[438]ed è stata più volte oggetto di attenzione da parte degli interpreti[439]. Nelle linee precedeti è stata posta la domanda su come sia possibile per l'Intelletto essere uno e molteplice. Successivamente, viene chiarito che la molteplicità dell'Intelletto è dovuta al suo oggetto di contemplazione ovvero gli intelligibli, al contrario dell'Uno che non può essere contemplato dall'Intelletto in quanto tale. La condizione di unità e molteplicità dell'Intelletto appare necessariamente contraddittoria dal punto di vista del linguaggio dispiegato temporalmente. Di conseguenza, al fine di comprendere la condizione noetica per quanto possibile al linguaggio è necessario intraprendere un percorso dialettico tra immagine e analisi discorsiva. Tale dialettica si realizza in tre fasi: l'esposizione dell'immagine (8.36-37); l'enunciazione delle chiavi interpretative dell'immagine (8.38-40); il ritorno alla discussione alla luce di quanto

---

[437]EN III 8 [30] 8, 36-40: «Simile ad un cerchio che, essendosi dispiegato, si è fatto figura, superficie, circonferenza, centro, raggi, con alcune parti in alto ed altre in basso. Migliore è il 'da dove', peggiore l'a cui'. L' 'a cui' non era infatti dello stesso genere del 'da cui' più l' 'a cui', né viceversa, il 'da cui' più l' 'a cui' è dello stesso genere del 'da cui' preso da solo.»

[438] Cfr. C. TORNAU, *Plotin*, Enneaden *VI 4-5 [22-23]. Ein Kommentar*, Teubner, Stuttgart- Leipzig, 1998, p. 370-376

[439] Cfr. R. CHIARADONNA, *L'analogia del cerchio e della sfera in Plotino*, in P. Totaro e L. Valente, *Sphaera: Forma immagine e metafora tra Medioevo ed Età Moderna*, Olschki, Firenze, 2012, pp. 13-35

ottenuto grazie all'analogia (8.40-48). La prima fase presenta il cerchio come un dispiegamento in figura, circonferenza, centro e raggi. Un'analogia per essere tale deve esprimere un rapporto a un livello accessibile alla comprensione comune per poi attribuirlo a differenti elementi più lontani dalla comprensione comune. In questo caso, il rapporto iniziale è quello tra un'unità originaria del cerchio e una molteplicità derivata. Tale percorso di dispiegamento viene reso con il verbo ἐξελίσσω frequentemente impiegato per esprimere la derivazione molteplice a partire da un principio unitario[440] e presente nella forma del participio mediopassivo ἐξειλιγμένος anche nel sesto capitolo del trattato V 8 [31] per indicare la derivazione del linguaggio discorsivo dalle forme dei saggi egizi[441]. Il secondo passo dell'analogia consiste nel fornire una chiave interpretativa dell'immagine. Innanzitutto, l'immagine deve essere letta secondo una processione verticale tra alto e basso (τὰ μὲν ἄνω, τὰ δὲ κάτω) e una gerarchia di valore (βελτίω μὲν ὅθεν, χείρω δὲ εἰς ὅ). Alla luce dell'occorrenza della stessa analogia nel diciottesimo capitolo del trattato VI 8 [39][442] è possibile identificare l'origine del cerchio con il proprio centro, mentre ciò verso cui si muove viene in questo caso a coincidere con la figura, la circonferenza, il centro e i raggi. Il paradosso che vede il centro presente sia come origine che come punto d'arrivo viene chiarita nelle linee seguenti. Ciò "a cui" il processo tende non è una mera somma di altro al centro e a sua volta il centro non è la somma di altro a ciò che esso è. Quindi, nel cerchio si possono porre due poli della processione senza che ciò implichi una somma di parti. A questo punto l'analogia può compiere l'ultimo passo adattando il rapporto tra il cerchio e il suo dispiegamento al rapporto tra l'Intelletto universale e gli intelletti particolari. Il cerchio rappresenta l'Intelletto che procede da una fonte unitaria verso le forme intelligibili molteplici senza con questo identificarsi con una somma di intelletti parziali e senza che gli intelletti parziali aggiungano alcunchè all'intelletto universale. Dunque, la prima parte dell'analogia fornisce un'immagine che rappresenta la massima approssimazione possibile all'unità intelligibile da un punto di vista discorsivo. Nella seconda parte, Plotino avendo compiuto l'ascesa a un livello superiore del pensiero e avendolo posto come punto prospettico fornisce al linguaggio il criterio per interpretare l'immagine. Nella terza parte, l'argomentazione discorsiva

[440] Cfr. EN III 7 [45] 11, 24; IV 3 [27] 5, 10; IV 8 [6] 4, 1; V 3 [49] 3, 5; 10, 51; V 7 [18] 3, 15; V 8 [31] 6, 10; VI 8 [39] 18, 18-20
[441] EN V 8 [31] 6, 10: « εἴδωλον ἐν ἄλλῳ ἐξειλιγμένον »
[442] EN VI 8 [39] 18, 7-30

prende atto di quanto appreso attraverso l'analogia e ne deduce una comprensione seppur parziale dell'unità e molteplicità intellettuale.

Posta la complessità intellettuale, dal nono all'undicesimo capitolo del trattato III 8 [30] l'indagine giunge a occuparsi del Primo Principio. Ora, l'unità assoluta del Primo Principio e il suo essere posto al di là del pensiero segna una ancor più radicale alterità al linguaggio. Il nono capitolo esprime con forza tale difficoltà di parlare dell'Uno:

> Οὐδὲ γάρ, εἰ λέγοιμεν τὸ ἀγαθὸν εἶναι καὶ ἁπλούστατον εἶναι, δῆλόν τι καὶ σαφὲς ἐροῦμεν τὸ ἀληθὲς λέγοντες, ἕως ἂν μὴ ἔχωμεν ἐπὶ τί ἐρείδοντες τὴν διάνοιαν λέγομεν.[443]

In questo passo, la possibilità del linguaggio di dire qualcosa di chiaro e evidente (δῆλόν τι καὶ σαφὲς) viene subordinata alla necessità di un punto sul quale il pensiero possa appoggiarsi (ἐπὶ τί ἐρείδοντες). Il discorso sull'Intelletto può disporre come punto di appoggio di un'apprensione diretta da parte di colui che guida il discorso e che abbia quindi risvegliato la sua parte non discesa[444]. Per quanto riguarda il Primo Principio servirà una intuizione diretta (ἐπιβολὴ ἀθρόα) che parta dal simile che è in noi (τῷ ἐν ἡμῖν ὁμοίῳ). Queste linee appaiono controverse e sono spesso state oggetto di attenzione da parte degli intepreti[445]. Ciò che è opportuno sottolineare in questa sede è che la presenza dell'Uno in noi viene espressa con una nuova analogia:

> Ἔστι γάρ τι καὶ παρ' ἡμῖν αὐτοῦ· ἢ οὐκ ἔστιν, ὅπου μὴ ἔστιν, οἷς ἐστι μετέχειν αὐτοῦ. Τὸ γὰρ πανταχοῦ παρὸν στήσας ὁπουοῦν τὸ δυνάμενον ἔχειν ἔχεις ἐκεῖθεν·
> ὥσπερ εἰ φωνῆς κατεχούσης ἐρημίαν ἢ καὶ μετὰ τῆς ἐρημίας καὶ ἀνθρώπους ἐν ὁτῳοῦν τοῦ ἐρήμου στήσας οὗς τὴν φωνὴν κομιεῖ πᾶσαν καὶ αὖ οὐ πᾶσαν.[446]

Il tema in questione è quello della partecipazione all'Uno. Di conseguenza, il discorso è tenuto ad affrontare il rapporto discorsivamente contraddittorio tra l'uno e i molti. A tal scopo, Plotino fornisce l'immagine di una voce nel deserto e dell'ascolto di questa voce

---

[443] EN III 8 [30] 9, 16-19: «Infatti, neppure se dicessimo che esso è il Bene e l'assolutamente semplice, proclameremmo qualcosa di evidente e di chiaro, pur dicendo il vero, fino a quando non avremo un punto su cui far poggiare il pensiero che vogliamo esprimere»

[444] Cfr. EN IV 8 [6] 1

[445] Cfr. C. D'ANCONA, *Modèles de causalité chez Plotin*, op. cit., pp. 378-385 ; P. HADOT, *Les niveaux de conscience dans les états mystiques selon Plotin*, «Journal de psychologie normale et pathologique» 77 (1980), pp. 243-266.

[446] EN III 8 [30] 9, 23-28: «Anche in noi vi è qualcosa di lui; anzi, non c'è punto dove non sia nelle cose che possono partecipare di lui. Qualunque sia il luogo, infatti, in cui hai applicato la tua capacità ricettiva è da lì che ricevi ciò che è presente dovunque; è come se una voce riempisse un deserto, o meglio, insieme al deserto l'udito degli uomini presenti: quale che sia il luogo del deserto dove tenderai l'orecchio, capterai tutta la voce e, d'altra parte, non tutta la voce»

da parte di molti uomini. Il primo elemento mostrato, quindi, è quello di un'unica voce capace di esprimersi in una molteplicità di luoghi. Il secondo elemento è rappresentato dai molti uomini in grado di cogliere la stessa voce, il che mostra come la partecipazione dei diversi luoghi alla voce non comporti una divisione della voce stessa. Successivamente, Plotino fornisce la chiave interpretativa dell'immagine ovvero la distinzione tra un punto di vista secondo il quale a essere udita è la totalità della voce e uno secondo il quale a essere udita non è la totalità della voce. È possibile udire la totalità della voce in quanto essa non perde la sua unità nell'estensione spaziale, non è possibile udire la totalità della voce in quanto nessun ascolto è in grado di esaurirla. Il passo consiste in una ripresa in forma breve di quanto affermato nel dodicesimo capitolo del trattato *Sulla presenza dell'essere, uno e lo stesso I* (VI 4 [22]), dove a fianco all'immagine della voce nell'aria viene accostata quella del λόγος nella voce[447]. La presenza del λόγος nella voce fornisce da subito l'indizio che permette di leggere la presenza nello spazio della voce come la presenza di un principio incorporeo nel mondo corporeo. Il trattato VI 4 [22] impiega l'analogia per mostrare il rapporto tra l'anima e la sua presenza nei corpi[448], ma da ciò trae anche un principio più generale: « ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ ἑνὸς ἡ μετάληψις » [449]. Il passo in più compiuto dal trattato III 8 [30] rispetto all'analogia in VI 4 [22] è quello di allontanare il punto prospettico fino all'Uno e di conseguenza vedere nella partecipazione del corpo all'anima e di ogni principio a ciò che lo precede una manifestazione dell'unità originaria del Primo Principio. Dunque, affermare la presenza dell'Uno in ogni cosa non consiste in una riduzione dell'Uno ai molti, ma nell'osservazione di ogni progressiva unificazione come un percorso verso l'Uno, al modo dell'unificazione della contemplazione nei primi capitoli nel trattato III 8 [30][450]. Nella conclusione del capitolo, la discussione, alla luce di quanto compreso nell'analogia, potrà distinguere l'Uno dai molti e allo stesso tempo porlo come loro Principio.

---

[447] EN VI 4 [22] 12, 1-2: «Ὥσπερ δὲ φωνῆς οὔσης κατὰ τὸν ἀέρα πολλάκις καὶ λόγου ἐν τῇ φωνῇ»

[448] IVI, 23-28: «Καὶ γενομένη μὲν ἐν σώμασιν, ὡς ἂν γένοιτο, ἀνάλογον ἕξει τῇ ἤδη ἐν τῷ ἀέρι φωνηθείσῃ φωνῇ, πρὸ δὲ τῶν σωμάτων τῷ φωνοῦντι καὶ φωνήσοντι· καίτοι καὶ γενομένη ἐν σώματι οὐδ' ὡς ἀπέστη τοῦ κατὰ τὸν φωνοῦντα εἶναι, ὅστις φωνῶν καὶ ἔχει τὴν φωνὴν καὶ δίδωσι.»

[449] IVI, 13-14: «la partecipazione è di una e medesima cosa»

[450] L'interpretazione del passo vuole essere in linea con l'interpretazione proposta da Cristina d'Ancona del nono capitolo del trattato III 8 [30] secondo il quale l'intuizione del Primo Principio non coincida, in questo caso, con l'unione mistica, ma con il compimento del percorso del trattato. Cfr. C. D'ANCONA, *Modèles de causalité chez Plotin*, op. cit., p. 378-384

Nel decimo capitolo del trattato III 8 [30] l'Uno viene riconosciuto come δύναμις τῶν παντῶν[451], origine distinta dall'attività intellettuale che invece coincide con ogni cosa (πάντα). Il paradosso è ora quello di comprendere come l'unità assoluta possa allo stesso tempo essere potenza in grado di generare molteplicità. La prima analogia presentata per affrontare tale rapporto è quella tra la fonte d'acqua e i fiumi che da essa provengono:

> Νόησον γὰρ πηγὴν ἀρχὴν ἄλλην οὐκ ἔχουσαν, δοῦσαν δὲ ποταμοῖς πᾶσαν αὑτήν, οὐκ ἀναλωθεῖσαν τοῖς ποταμοῖς, ἀλλὰ μένουσαν αὐτὴν ἡσύχως, τοὺς δὲ ἐξ αὐτῆς προεληλυθότας πρὶν ἄλλον ἄλλῃ ῥεῖν ὁμοῦ συνόντας ἔτι, ἤδη δὲ οἷον ἑκάστους εἰδότας οἳ ἀφήσουσιν αὐτῶν τὰ ῥεύματα·[452]

Il primo passo dell'analogia è quello di fornire l'immagine di una fonte che sia primo principio che doni se stessa totalmente ai fiumi e allo stesso tempo resti in sé. L'impiego del verbo μένειν e dell'avverbio ἡσύχως indicano fin dall'inizio che l'analogia, oltre a mostrare il rapporto tra l'Intelletto e ciò che lo precede fonda anche l'argomentazione del trattato che ha ricondotto ogni movimento e generazione a un principio immobile e in quiete[453]. Il secondo passo dell'analogia ne forsisce la chiave di lettura, ovvero che i fiumi provenienti dalla fonte devono essere pensati in essa tutti insieme. Dunque la molteplicità dei fiumi si origina da ciò che non è fiume, ma fonte e che allo stesso tempo è unitario principio di ogni fiume. La metafora della fonte è diffusa nelle Enneadi e trova origine in una citazione del *Fedro* che definisce l'anima automovente: «πηγὴ καὶ ἀρχὴ κινήσεως»[454]. Come evidenziato in precedenza, Plotino rilegge alla luce del motore immobile aristotelico la teoria platonica dell'origine del movimento mostrando che ogni movimento necessiti di un previo principio immobile rispetto a ciò che lo segue. Ora, Plotino ampia significativamente l'originario senso della citazione traendo da ciò un modello di eterogeneità del principio a ciò che esso produce e in ultimo l'eterogeneità dell'Uno al tutto che da esso proviene. Pensare i fiumi nella fonte conduce, infatti, a pensare non già a fiumi, ma alla potenza in grado di generarli. La presenza dei fiumi nella

---

[451] EN III 8 [30] 10, 1

[452] IVI, 5-10: «Perché immagina una fonte che non abbia un principio distinto da sé, che dia tutta se stessa ai fiumi, senza essere esaurita da questi ma permanendo tranquillamente in sé; immagina invece i fiumi scaturiti da essa, che prima di scorrere in una direzione o nell'altra sono ancora tutti insieme, sapendo già ognuno, per così dire, dove indirizzare il proprio corso»

[453] Per le occorrenze del verbo μένειν cfr. III 8 [30] 2, 11-13-15;4, 27; 5, 11-15; per l'avverbio ἡσύχως si veda in particolare III 8 [30] 6, 27

[454] PLATONE, *Fedro*, 245c9: «fonte e principio del movimento»; per le occorrenze della citazione nelle Enneadi cfr. EN VI 9 [9] 11,31; VI 6 [34] 9, 38-39; VI 7 [38] 23, 21

fonte non deve, infatti, essere confusa con una presenza archetipica al modo dell'attività intellettuale, ma al contrario essa esprime, per quanto possibile al linguaggio, la potenza in grado di generare ciò che essa non è: la δύναμις τῶν παντῶν. L'immagine della fonte è stata a lungo considerata alla base della lettura dell'emanazionismo plotiniano, tuttavia da questo passo emerge come l'interpretazione dell'analogia suggerita da Plotino segni l'eterogeneità piuttosto che la continuità nella produzione dei principi[455]. L'analogia della fonte e dei fiumi viene subito accompagnata da una seconda analogia che prende in considerazione la distinzione tra la vita che percorre l'albero e il principio vitale insediato nelle radici:

> ἢ ζωὴν φυτοῦ μεγίστου διὰ παντὸς ἐλθοῦσαν ἀρχῆς μενούσης καὶ οὐ σκεδασθείσης περὶ πᾶν αὐτῆς οἷον ἐν ῥίζῃ ἱδρυμένης. Αὕτη τοίνυν παρέσχε μὲν τὴν πᾶσαν ζωὴν τῷ φυτῷ τὴν πολλήν, ἔμεινε δὲ αὐτὴ οὐ πολλὴ οὖσα, ἀλλ' ἀρχὴ τῆς πολλῆς.[456]

Il passo è fortemente indicativo del vitalismo plotiniano[457] che vede il pensiero intellettuale e tutto ciò che da esso proviene come un'attività vitale[458], infatti, sebbene l'immagine dell'albero costituisca un'analogia, la processione dell'attività vitale descrive realmente la derivazione dei principi. L'immagine mostra, da un lato, il principio vitale insediato nella radice, dall'altro, la vita che percorre tutto l'albero senza disperdersi. Per comprendere meglio tale distinzione è opportuno richiamare il secondo capitolo del trattato *Sulla genesi e l'ordine di ciò che viene dopo il primo* (V 2 [11])[459] dove Plotino mostra come nelle piante, tagliando i germogli o i rami, non si estirpi dalla pianta il principio vitale mentre, estirpando le radici, l'attività non vivifica più la pianta, ma rimane nell'anima. Il parallelo evidenzia innanzitutto come la radice svolga il ruolo di principio

---

[455] Sulla questione dell'emanazione in Plotino cfr. H. DÖRRIE, *Emanation. Ein unphilosophisches Wort im spätantiken Denken*, in AA.VV., *Parusia, Festgabe Hirschberger*, Frankfurt a M., 1965, p. 119-141; TH. A. SZLEZÁK, *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*, Schwabe, Basel-Stuttgart, 1979, p. 112 nota 30; A. H. ARMSTRONG, *Emanation in Plotinus*, op.cit.; L. GERSON, *Plotinus's metaphysics. Emanation or creation*, «Review of Metaphysics», 46 (1993), p. 559-574; A. ZIERL, *Pensiero e parola in Plotino*, Bibliopolis, Napoli, 2006, p. 42-43; E. K. EMILSSON, *Plotinus*, op. cit., p. 90-94

[456] EN III 8 [30] 10, 10-14: «Oppure immagina la vita di un albero gigantesco, che lo percorre tutto pur rimanendo principio e non disperdendosi del tutto, essendo come insediata nella radice. È pertanto questo principio a fornire all'albero tutta la vita nella sua abbondanza, ma lui stesso permane, poiché non è molteplice, bensì principio del molteplice. »

[457] Sul vitalismo plotiniano si rimanda al recente stidio di Lo Casto Cfr. C. LO CASTO, *Teleia Zoe: ricerche sulla nozione di vita in Plotino*, Pisa, Pisa University Press, 2017

[458] Cfr. EN III 8 [30] 8, 10-30

[459] EN V 2 [11] 2, 10-15: « ὅταν φυτοῦ ἢ τὰ παραφυόμενα ἢ κλάδων τὰ ἄνω τις τέμῃ, ἡ ἐν τούτῳ ψυχὴ ποῦ ἀπελήλυθεν; Ἢ ὅθεν· οὐ γὰρ ἀποστᾶσα τόπῳ· ἐν οὖν τῇ ἀρχῇ. Εἰ δὲ τὴν ῥίζαν διακόψειας ἢ καύσειας, ποῦ τὸ ἐν τῇ ῥίζῃ; Ἐν ψυχῇ οὐκ εἰς ἄλλον τόπον ἐλθοῦσα·»

rispetto al resto della pianta vivificata, in secondo luogo, mostra che l'attività vitale si fonda nella gerarchia dei principi. Anche in questo caso Plotino fornisce immediatamente la chiave di lettura dell'analogia in quanto afferma che l'attività vitale permane come principio del molteplice (ἀρχὴ τῆς πολλῆς). L'analogia conferma quanto ottenuto attraverso l'immagine della fonte, ovvero che in ogni cosa vi è un principio immobile che coincide con un principio unitario di molteplicità. Appare significativo che nel nono capitolo del trattato VI 6 [34] Plotino citi ancora il *Fedro* aggiungendo a πηγή e ἀρχή anche il termine ῥίζα[460], mentre nel trattato III 8 [30] la citazione viene accompagnata dal termine δύναμις[461]. L'interscambiabilità dei termini mostra come la vita nelle radici dell'albero rispetto alla vita che lo pervade sia ancora una volta immagine della δύναμις τῶν παντῶν[462]. Di conseguenza, assumendo un punto di vista prospettico che ponga al centro l'Uno diviene evidente che ogni principio immobile e unitario si fondi sulla assoluta imperturbabilità e unità dell'Uno.

L'analogia della fonte e quella dell'albero permettono di osservare retrospettivamente il trattato a partire da un nuovo punto prospettico. Nell'undicesimo capitolo del trattato IV 4 [28] Plotino segna la differenza tra medicina e Natura a partire da un differente punto di osservazione[463], la Natura infatti procede dal principio (ἀπὸ τῆς ἀρχῆς). La comprensione della Natura come principio immobile del movimento e la sua derivazione per produzione contemplativa da principi superiori hanno, infatti, consentito l'accesso a una visione che viene a compiersi nelle analogie. In esse è possibile osservare la realtà a partire dai suoi principi e in ultimo a partire dall'Uno, nonostante esso appaia ancor più dell'Intelletto oltrepassare la logica del linguaggio discorsivo. L'accesso a tale prospettiva non si risolve unicamente nell'immagine proposta, ma nella dialettica tra essa e l'argomentazione discorsiva condotta nel trattato, secondo un percorso guidato da colui che ha avuto un previo accesso a una verità non discorsiva, ovvero Plotino stesso.

Il ruolo delle analogie e delle metafore nel pensiero di Plotino è stato a lungo oggetto di dibattito tra gli interpreti. Rilevante in proposito è stato il dibattito concernente il

---

[460] EN VI 6 [34] 9, 38-39: «Βάσιν δὲ ἔχει τὰ ὄντα ἐν αὐτῷ καὶ πηγὴν καὶ ῥίζαν καὶ ἀρχήν.»
[461] EN III 8 [30] 10, 27: «τὴν ἀρχὴν καὶ πηγὴν καὶ δύναμιν»
[462] Appare altresì significativo l'accostamento con il sedicesimo capitolo del trattato VI 8 [39] dove il Bene viene chiamato attività, pensiero e vita oltre l'Intelletto, tuttavia tale citazione deve essere presa con cautela cfr. EN VI 8 [39] 16, 34-35: «Αὐτὸς ἄρα ἐστὶν ἐνέργεια ὑπὲρ νοῦν καὶ φρόνησιν καὶ ζωήν»
[463] EN IV 4 [28] 11: 3-5: « καθάπερ ἰατρὸς μὲν ἔξωθεν ἀρχόμενος καὶ κατὰ μέρος ἄπορος πολλαχῇ καὶ βουλεύεται, ἡ δὲ φύσις ἀπὸ τῆς ἀρχῆς ἀπροσδεὴς βουλεύσεως.»

significato della luce nelle Enneadi. Beierwaltes ha sostenuto in proposito che la luce esprima molto più di una metafora e che il sistema stesso plotiniano rappresenti una metafisica della luce[464]. Di contro, Ferwerda, Crome e Charrue[465] hanno sostenuto che l'ambito primario di applicazione della luce sia il mondo sensibile, mentre per quanto riguarda le realtà intelligibili il discorso di Plotino sarebbe solamente metaforico. Per quanto riguarda l'analogia, Tornau[466] ha evidenziato che se intesa come comparazione tra immagine e archetipo ha valore reale in quanto si fonda sul rapporto reale dell'immagine nei confronti di realtà superiori. A ciò Chiaradonna[467] ha aggiunto che la validità delle analogie è possibile solo alla luce di una previa conoscenza della realtà intelligibile in grado di interpretare le analogie. In proposito è necessario aggiungere che le analogie presenti nel trattato III 8 [30] svolgano un ruolo non riducibile a un espediente retorico, ma al contrario permettono attraverso una dialettica tra immagini e argomentazione filosofica di accedere a un punto di vista altrimenti inaccessibile al linguaggio. L'eterogeneità tra il mondo e i suoi principi e in particolare del linguaggio rispetto al pensiero che lo supera non permetterebbe l'accesso a tale prospettiva se non fosse per l'intervento di chi tramite l'analogia e la sua analisi può esprimere per quanto possibile al linguaggio verità che superano il linguaggio stesso. Come affermato da Armstrong: «Plotino è in generale un acuto critico delle sue stesse metafore»[468] e alla luce del trattato III 8 [30] è possibile affermare che proprio la dialettica tra l'immagine e la sua discussione critica permette al linguaggio di accedere a verità che sarebbero altrimenti inaccessibili.

---

[464] W. BEIERWALTES, *Die Metaphysik des Lichtes in der Philosophie Plotins*, «Zeitschrift für Philosophische Forschung», 15 (1961), p. 334-362 ristampa in C. Zintzen (ed.), *Philosophie des Neuplatonismus*, Darmstadt 1977, p. 75-117

[465] R. FERWERDA, *La signification des images et des metaphores dans la pensée de Plotin*, Groningen 1965; P. CROME, *Symbol und Unzulänglichkeit der Sprache. Jamblichos, Plotin, Porphyrios, Proklos*, München 1970; J.-M. CHARRUE, *Plotin lecteur de Platon*, Paris, 1978

[466] C. TORNAU, *Plotin*. Enneaden *VI 4-5 [22-23]. Ein Kommentar*, Stuttgart-Leipzig, Teubner, 1998, p. 374

[467] R. CHIARADONNA, *L'analogia del cerchio e della sfera in Plotino*, op. cit.

[468] A. H. ARMSTRONG, *Emanation in Plotinus*, op. cit. , p. 61: « Plotinus is generally an acute critic of his own metaphors »

CONCLUSIONE

Il percorso fin ora compiuto ha inteso mostrare che, se si assume il trattato III 8 [30] come opera indipendente senza ridurlo a una sintesi o introduzione al pensiero di Plotino, esso risulta un luogo privilegiato per illuminare questioni centrali nell'intepretazione delle Enneadi al centro dell'odierno dibattito.

La struttura del trattato e l'originalità degli argomenti affrontati impediscono di considerarlo alla pari di un proemio. Al contrario, esso spicca per completezza e autonomia seguendo un unico percorso argomentativo che a partire dalla produzione dell'ultima forma sensibile da parte della Natura gunge fino al Primo Principio. Il trattato non ha uno scopo polemico e non è una risposta allo gnosticismo, pur proponendone una radicale alternativa. Innanzitutto, per l'assenza di riferimenti diretti allo gnosticismo, in secondo luogo, in quanto i riferimenti del trattato si inseriscono in tutt'altro dibattito che vede un ruolo centrale nell'impiego e nella confutazione di posizioni peripatetiche. Dunque, una lettura del trattato libera dagli echi della proposta di di Harder[469] e Narbonne[470], è la via più fruttuosa per evidenziarne le potenzialità.

La questione delle fonti dell'opera costituisce un tema ampio e non ancora esaurito. Innanzitutto, il trattato si inserisce all'interno del dibattito sull'interpretazione della generazione del cosmo nel *Timeo*. Tuttavia, la proposta di Plotino si distingue significativamente dai dibattiti medioplatonici per l'inscindibile unione tra la sua lettura dei testi platonici e gli assunti complessivi del suo sistema. La distinzione tra l'esegesi plotiniana e quella mediplatonica è inoltre segnata dall'abbondante riferimento plotinino ad argomentazioni peripatetiche impiegate paradossalmente per avvalorare un sistema platonico. Questo è quello che accade nel secondo capitolo del trattato III 8 [30], dove l'interpretazione allegorica della produzione demiurgica è sostenuta a partire da

[469] R. HARDER, *Eine neue Schrift Plotins*, op. cit.
[470] Sarebbe riduttivo ricondurre la teoria della contemplazione produttiva solo a una risposta plotiniana alla Gnosi anziché una necessaria conseguenza del sistema metafisico plotiniano. M. NARBONNE, *op. cit.*, p. 122-127

riferimenti a quanto Aristotele afferma nell'opera *Il Movimento degli Animali* e Alessandro di Afrodisia in *Sulla Provvidenza*.

In proposito il presente percorso ha tentato di evidenziare come il ruolo delle opere biologiche di Aristotele possa svolgere nel pensiero di Plotino un compito di maggior rilievo rispetto a quanto fin ora evidenziato dalla critica. Il riferimento a *Il Movimento degli Animali* nel secondo capitolo del trattato III 8 [30] permette a Plotino di compiere il passo fondamentale in grado di confutare la produzione artigianale e inserire un principio immobile del movimento[471]. Con ciò Plotino riprende dal testo aristotelico anche il rifiuto di identificare il motore immobile con una parte dell'universo, assunto che lo condurrà paradossalmente a negare una concezione ilemorfica della Natura e presentare, al contrario, la sua teoria della processione dei λόγοι per doppia attività. Allo stesso tempo, *Il Movimento degli Animali* sarà sfruttato da Plotino per sostenere la sua teoria della πρᾶξις, infatti, partendo dalla concezione aristotelica della πρᾶξις diretta a un oggetto del desiderio esterno (ὀρεκτόν) Plotino compirà il passo ulteriore di identificare l'oggetto dell'azione con un oggetto di contemplazione (θεώρημα), il che permetterà di ricondurre finalmente la πρᾶξις alla contemplazione. Tali riferimenti in punti centrali dell'argomentazione plotiniana possono rappresentare uno spunto per riconoscere un più ampio ruolo delle opere biologiche aristoteliche all'interno delle Enneadi. Per quanto riguarda i riferimenti ad Alessandro di Afrodisia, più frequenti tra gli interpreti, è opportuno notare innanzitutto il rilievo del trattato *Sulla Provvidenza* nella determinazione della Natura come ἄλογος δύναμις e la possibilità che, in particolare alla luce degli studi Rashed[472], sia possibile evidenziare un ruolo ancora maggiore del pensiero di Alessandro nella concezione plotiniana della Natura e della provvidenza.

Se la completezza tematica del trattato III 8 [30] impedisce di considerarlo un proemio, allo stesso tempo esso non può neppure essere ridotto a introduzione generale al sistema plotiniano[473]. La specificità del trattato non consiste, infatti, in una somma di argomentazioni introduttorie su differenti gradi ontologici, ma nella considerazione del rapporto causale che tra essi intercorre. In primo luogo, dalla considerazione nei rapporti causali, in particolare nel secondo capitolo del trattato, è emersa la necessità di

[471] EN III 8 [30] 2,11: «δεῖ τι ἐν αὐτοῖς μένειν»; ARISTOTELE, *Il Movimento degli Animali*, 698b5: «τι δεῖ ἔχειν ἠρεμοῦν»
[472] M. RASHED, *op. cit.*
[473] PLOTIN, *Traités 30-37*, Op.cit. p. 17 « Plotin semble s'appuyer pour proposer ce que l'on peut se risquer à désigner comme une introduction à sa propre philosophie»

riformulare il principio del Prior Possession di Emilsson alla luce dell'eterogeneità della causa nei confronti del causato[474]. Inoltre, l'indentificazione di θεωρία e ποίησις ha segnato una radicale identificazione della causalità con la processione dai principi secondo il modello della doppia attività che culmina nell'ἐνέργεια intellettuale. Il trattato non lascia, quindi, spazio ad alcun ragionamento pratico sul modello della proposta di Caluori[475]. Al contrario, assieme alla riconduzione della πρᾶξις a un indebilimento della θεωρία, anche il λογισμός pratico ricade in un livello inferiore rispetto alla produzione naturale per contemplazione non lasciando spazio per altra causalità rispetto alla generazione necessaria e spontanea. Il trattato conferma, dunque, l'identificazione proposta da Noble e Powers[476] della demiurgia plotiniana con una progressione secondo la doppia attività.

Il riconoscimento della causalità come progressione verticale dai principi conduce il linguaggio a esprimere una realtà che lo oltrepassa. Ciò non comporta, tuttava, una rimozione del linguaggio, come nella proposta di Rappe[477], ma un suo differente impiego. È possibile un nuovo impiego del linguaggio, innanzitutto, in quanto esso è condizionato dall'oggetto della propria indagine e non viceversa, in secondo luogo, in quanto il linguaggio può essere guidato da chi ha già compiuto l'ascesa e raggiunto una verità non discorsiva. Nel trattato III 8 [30] la *via remotions* della contemplazione naturale ha permesso alla Natura come Principio incorporeo di emergere in quanto punto focale. Ciò avviene, in primo luogo nella prosopopea della Natura, dove Plotino esprime una verità non linguistica in un linguaggio dichiarativo identificando il proprio punto di vista prospettico con quello della Natura e, successivamente, nella ricomprensione delle dichiarazioni della Natura nel percorso argomentativo del trattato. Nei capitoli successivi, il trattato mostra la possibilità di accedere a verità non discorsive attraverso l'impiego dell'analogia. L'analogia non è uno strumento retorico, innanzitutto, in quanto esprime di per sé un rapporto tra immagine e archetipo, in secondo luogo, in quanto elemento di una dialettica tra argomentazione e espressione di verità non discorsive secondo tre momenti: l'esposizione dell'immagine e dei rapporti tra gli elementi presenti in essa; la posizione della chiave d'interpretazione dell'immagine; la comprensione della verità non

[474] E. K. EMILSSON, *Plotinus*, London e New York, Routledge, p. 44
[475] D. CALUORI, *Plotinus on the Soul*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, pp. 51-68
[476] C. I. NOBLE e N. M. POWERS, *op. cit.*
[477] S. RAPPE, *op. cit.*, pp. 73; 100

discorsiva celata nell'analogia per quanto possibile al linguaggio. Dunque, se il linguaggio è ben condotto da chi ha accesso a verità non discorisva e pone come punto prospettico le realtà che lo precedono può esprimere una realtà non discorsiva secondo il modello della doppia attività.

Se Bréhier[478] ha individuato lo scopo del trattato nell'unità fondamentale della realtà, a ciò è opportuno aggiungere che tale unità può essere osservata grazie a un percorso che, a partire dal paradosso iniziale della contemplazione, condurrà il lettore a mutare il punto di vista prospettico fino a osservare tutta la realtà alla luce dell'unità del Primo Proncipio. È l'ultima analogia a mostrare il percorso stesso compiuto dal trattato:

> Ὡς δὴ ὁ ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ τὸ τῶν ἄστρων φέγγος ἰδὼν τὸν ποιήσαντα ἐνθυμεῖται καὶ ζητεῖ, οὕτω χρὴ καὶ τὸν νοητὸν κόσμον ὃς ἐθεάσατο καὶ ἐνεῖδε καὶ ἐθαύμασε τὸν κἀκείνου ποιητὴν τίς ἄρα ὁ τοιοῦτον ὑποστήσας ζητεῖν, [ἢ ποῦ] ἢ πῶς, ὁ τοιοῦτον παῖδα γεννήσας νοῦν, κόρον καλὸν καὶ παρ' αὐτοῦ γενόμενον κόρον.[479]

Dallo sguardo rivolto al cielo per ricercare il Principio della Natura è necessario giungere a un nuovo sguardo rivolto all'Intelletto in grado di indirizzare la ricerca verso il Primo Principio. Sia la prima che la seconda ricerca sono espresse dal verbo ζητεῖν, ma gli atti del primo osservatore sono espressi dai verbi ἀναβλέπειν, ὁρᾶν, ἐνθυμεῖσθαι, mentre quelli del secondo osservatore sono espressi dai verbi θεᾶσθαι, ἐνορᾶν, θαυμάζειν. Così nel trattato un'unica ricerca sul principio della Natura ha condotto a una seconda ricerca, sull'Intelletto e il Primo Principio, ma affinché sia possibile rivolgersi ai primi livelli del sistema metafisico plotiniano è necessario un cambiamento nello sguardo di colui che ricerca. Un cambiamento che conduce anche il linguaggio ad assumere un nuovo punto prospettico.

---

[478] É. BREHIER, *Ennéades III*, op. cit., p. 150 «à ces réalités distinctes, échafaudées les unes sur les autres, il substitue une réalité fondamentale unique, celle qui se trouve au sommet de la hiérarchie, à savoir la contemplation»

[479] EN III 8 [30] 11, 33-39: «Ma come colui che, levato lo sguardo al cielo e contemplato il fulgore degli astri, considera nell'animo e si chiede chi sia il suo creatore , così bisogna che colui che ha contemplato, osservato da vicino ed ammirato il mondo intelligibile, si chieda chi sia il creatore anche di quello, chi e in che modo abbia fatto venire all'esistenza qualcosa di simile, chi abbia generato un figlio come l'Intelletto, giovane bello da lui colmato di ogni perfezione.»

BIBLIOGRAFIA

Edizioni Critiche

Plotini Opera, edidrunt P. HENRY et H.-R. SCHWYZER, vol.1 e2, Desclée de Brouwer-L'Èdition Universelle, Paris-Bruxelles, 1951-59; vol. 3, Desclée de Brouwer-Brill, Paris-Leiden 1973 (*editio maior*)

Plotini Opera, ediderunt P.HENRY ET H.-R. SCHWYZER, 3 voll., Oxford, Clarendon Press, 1964-82 (*edition minor*)

Lessico

SLEEMAN J. H., POLLET G., *Lexicon Plotinianum*, Leiden-Leuven, Brill-Leuven University Press, 1980

Traduzioni di riferimento

Plotin. Ennéades, a cura di É. BREHIER, 6 vol., 7 tomi, Paris, Les Belles Lettres, 1924-1938

Plotino. Enneadi, a cura di V. CILENTO, 4 vol., Laterza, Bari, 1947-49

Plotins Schriften, a cura di R. HARDER, Leipzig, 1930-37, II ed. rielaborata da R. BEUTLER e W. THEILER, 6 vol., 12 tomi, Hamburg, Meiner, 1956-1971

Plotinus, a cura di A. H. ARMSTRONG, 7 vol., Cambridge-London, Harvard University Press-William Heinemann Ltd, 1966-1988

Plotino. Enneadi, a cura di M. CASAGLIA, C. GUIDELLI, A. LINGUITI e F. MORIANI, prefazione di F. ADORNO, 2 vol., Utet, Torino, 1997

Plotino. Enéadas, a cura di J. IGAL, 3 vol., Madrid, Gredos, 1982-1998

Plotin. Traités, a cura di L. BRISSON, et J.-F. PRADEAU, 9 vol., Paris, Flammarion, 2002-2018

Plotino. Enneadi, a cura di G. FAGGIN e R. RADICE, Milano, Bompiani, 2000

Plotino. Enneadi, a cura di G. GIRGENTI, R. RADICE e G. REALE, Milano, Mondadori, 2002

Plotinou Enneas I-III, a cura di P. KALLIGAS, 3 vol., Athênai, 1994-2004; traduzione inglese a cura di E. K. Fowden e N. Pilavachi in *Plotinus' Third Ennead: a Commentary*, vol. 1, Princenton and Oxford, Princeton University Press, 2014

Alessandro di Afrodisia

ALESSANDRO DI AFRODISIA, *Quaestiones 1.1-2-15*, Translated by R. W. Sharples, Ancient Commentators on Aristotle, London, Duckworth, 1992

ID., *L'Anima*, traduzione a cura di P. Accattino e L. Donini, Roma-Bari, Laterza, 1996

ID., *La provvidenza. Questioni sulla provvidenza*, a cura di S. Fazzo, trad. dal greco di S. Fazzo, trad. dall'arabo di M. Zonta, Milano, BUR, 1998.

ID., *On Aristotle On sense Perception*, translated by A. Towey, New York, Cornell University Press, 2000

ID., *Commentario alla Metafisica di Aristotele*, traduzione a cura di Giancarlo Morvia, Milano, 2007

Aristotele

ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, a cura di C. Natali, Roma-Bari, Laterza, 1999

ID., *Metafisica*, a cura di G. Reale, Milano, Bompiani, 2000

ID., *L'Anima*, a cura di G. Movia, Milano, Bompiani, 2001

ID., *Il Cielo*, a cura di A. Jori, Milano, Bompiani 2002

ID., *Fisica*, a cura di L. Ruggiu, Milano, Mimesis, 2007

ID., *La Generazione e la Corruzione*, a cura di M. Migliori, Milano, Bompiani, 2013

ID., *Il Movimento degli Animali*, a cura di Pietro Giuffrida, Milano, Mimesis, 2014

ID., *Organon*, a cura di M. Migliori, Milano, Bompiani, 2016

Platone

PLATONE, *Simposio*, a cura di G. Calogero, Laterza, Bari, 1996

ID., *Timeo*, a cura di G. Reale, Milano, Bompiani, 2000

ID., *Filebo*, a cura di M. Migliori, Milano, Bompiani, 2000

ID., *Politico*, a cura di M. Migliori, Milano, Bompiani, 2001

ID., *Parmenide*, a cura di F. Ferrari, Milano, Bur, 2004

ID., *Sofista*, a cura di F. Fronterotta, Milano, Bur, 2007

ID., *Repubblica*, a cura di G. Reale e R. Radice, Milano, Bompiani, 2009

ID., *Fedro*, a cura di M. Bonazzi, Torino, Einaudi, 2011

ID., *Teeteto*, a cura di F. Ferrari, Milano, Bur, 2011

ID., *Fedone*, a cura di F. Trabattoni, traduzione di S. M. Tempesta, Einaudi, 2011

ID., *Carmide*, a cura di G. Reale, Milano, Bompiani, 2015

ID., *Eutidemo*, a cura di G. Reale, Milano, Bompiani, 2015

ID., *Ippia Minore*, a cura di G. Reale, 2015

Altri

DIOGENE LAERZIO, *Vite Dei Filosofi*, a cura di G. Reale, Milano, Bompiani, 2005

DESCLOS M. L., W.W. FORTENBAUGH W.W. (Ed.), *Strato of Lampsacus: Text, Translation, and Discussion*, New Brunswick- London, Transaction Publishers, 2011, pp. 5–229, 171–175

HAYDUCK M, *Simpilicii in libros Aristotelis de anima commentaria*, Commentaria in Aristotelem Graeca, Volumen IX, Berlin- New York,De Gruyter

MARCO TULLIO CICERONE, *La Natura Divina*, a cura di C. M. Calcante, Milano, Bur, 1992

PLUTARCO, *La Generazione dell'Anima nel Timeo*, a cura di F. Ferrari e L. Baldi, M. D'Auria Editore, Napoli, 2006

SENECA, *La Lettera 65*, a cura di G. Scarpat, Brescia, Paideia, 2000

SESTO EMPIRICO, *Contro i Matematici*, a cura di A. Russo, Bari, Laterza, 1972

ID., *Contro i Logici*, a cura di A. Russo, Bari, Laterza, 1975

ID., *Schizzi Pirroniani*, traduzione di Onorato Tescari riveduta da Antonio Russo, Roma-Bari, Laterza, 1988

VIMERCATI E., *Medioplatonici: Opere, Frammenti, Testimonianze*, Milano, Bompiani, 2015

VON ARNIM H., *Stoicorum veterum fragmenta*, 4 vol. Lipsiae, 1903-1924, trad it. in R. Radice, *Stoici antichi. Tutti i frammenti*. Bompiani, Milano 2002R. RADICE, *Stoici Antichi: Tutti i frammenti*, , Milano, Bompiani, 2002

WESTERINK L. G., *the Greek Commentaires on Plato's Phaedo*. *Vol. 1 Olympiodorus, Vol. II, Damascius*, Amsterdam-Oxford-New York, North-Holand Publisching Co, 1976-77

Bibliografia generale

A.A.V.V., *Plotino e il neoplatonismo in Oriente e Occidente*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1974

ADAMSON P., *Book notes: Neoplatonism*, «Phronesis» 57 (2012), p. 1-20

ALFINO, J. L. *Plotinus and the Possibility of Non-Propositional Thought*, «*Ancient Philosophy*» 8 (1988), pp. 273–84.

ARMSTRONG A. H., *Emanation in Plotinus*, «Mind» 46, 1937, pp. 61-66

ATKINSON M. , *Plotinus: Ennead V 1 On the Three Principal Hypostases*, Oxford, Oxford University Press, 1983

BAZÁN F. G., *Plotino y los textos gnósticos de Nag-Hammadi*, «Oriente-Occidente», 2 (1981), pp.185-203

BEIERWALTES W., *Die Metaphysik des Lichtes in der Philosophie Plotins*, «Zeitschrift für Philosophische Forschung», 15 (1961), p. 334-362 ristampa in C. ZINTZEN (ed.), *Philosophie des Neuplatonismus*, Darmstadt 1977, p. 75-117

BLUMENTHAL H. J., *Plotinus' Psychology. His Doctrines of the Embodied Soul*, The Hague, Nijhoff, 1971

BONAZZI M., *Plotino: Sulla felicità*, Giulio Einaudi editore, Torino, 2016

BRISSON L. *et al.* (Ed.), *Porphyre. La vie de Plotin*, vol. 1, *Travaux preéliminaires et index grec complet*, Préface de J. Pépin, Vrin, Paris 1982;

ID., *Porphyre. La vie de Plotin*, vol. 2, *Études d'introduction, texte grec et traduction française, note complémentaires, bibliographie*, Vrin, Paris 1982.

ID., *De quelle façon Plotin interprète-t-il le cinq genres du Sophiste?*, in P. Aubenque, *Études sur le Sophiste de Platon*, Napoli 1991, pp. 449-73;

ID., *Logos et logoi chez Plotin: Leur nature at leur rôle*, in Jean- François Pradeau, *Plotin, des principes*, Les Cahiers philosophiques de Strasbourg, vol 8, Vrin, 1999

ID., *Plotin. Traités 42-44. Sur les genres de l'être, I, II et III*, Paris, 2008

BURNYEAT M.F., *ΕΙΚΟΣ ΜΥΘΟΣ*, «Rhizai» 2 (2005), pp. 143-165

CATAPANO G., *Plotino. Sulle Virtù I 2 [19]*, prefazione di J. M. Rist, Pisa, Pisa University Press, 2006

CENTRONE B. , *L'esegesi del* Timeo *nell'Accademia antica*, in F. Celia e A. Ulacco, *Il* Timeo. *Esegesi greche, arabe, latine*, Pisa, 2015, pp. 57-80

CHAIGNET A. E., *Psychologie des Grecs IV*, Paris, Hachette, 1893

CHARRUE J-M., *Plotin lecteur de Platon*, Paris, Les Belles Lettres, 1978

CHIARADONNA R., *Sostanza Movimento Analogia. Plotino critico di Aristotele*, Bibliopolis, Napoli, 2002

ID., *Movimento dell'intelletto e movimento dell'anima in Plotino (EN 2 [43], 8, 10)* in F. Alesse, F. Aronadio, C. Dalfino, L. Simeoni, E. Spinelli, *Anthrôpinê sophia*. *Studi di filologia e storiografia filosofica in memoria di Gabriele Giannantoni*, Bibliopolis, Napoli 2008, pp. 497-508

ID., *Hylémorphisme et causalité des intelligibles. Plotin et Alexandre d'Aphrodise*, «*Les Études philosophiques*», 3 (2008), p. 379-397

ID. *La conoscenza dell'anima discorsiva: Enn. V 3 [49] 2-3*, in M. BARBATI E D. IOZZIA, *Anima e libertà in Plotino*, Catania, Cuem, 2009 p. 36-64

ID., *Esiste un'etica nella filosofia di Plotino?*, in P. Donatelli-e. Spinelli, Il senso della virtù, Carocci, Roma, 2009, pp. 61-72

ID., *Plotinus'Account of the cognitive powers of the soul: sense perception and discursive thought*, «Topoi», 31 (2012), p. 191-207

ID., *L'analogia del cerchio e della sfera in Plotino*, in P. Totaro and L. Valente (Ed.), Sphaera*: Forma immagine e metafora tra Medioevo ed Età Moderna*, Olschki, Firenze 2012, pp. 13-35

ID., *Intelligibles as Causes in Plotinus' Metaphysics : Enn. 6.7 (38)*, in C. NATALI (ed.) e C. VIANO (ed.), *Aitia II. Le débat sur les causes à l'âge hellénistique et impérial*, Leuven, Peeters, 2014, pp. 185-213

ID., *Plotin lecteur du Phédon: l'âme et la vie en IV 7 [2] 11*, in Delcomminette, P. d'Hoine, M.-A. Gavray, *Ancient Readings of Plato's* Phaedo, Leiden-Boston, Brill, 2015, pp. 154-172

ID., *Plotinus' account of demiurgic causation and its philosophical background* in A. Marmodoro e Brian D. Prince, *Causation and Creation in Late Antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015

ID., *Plotinus on Memory, Recollection and Discursive Thought*, in L. Castagnoli e P. Ceccarelli, *Greek Memories*, Cambridge, Cambridge University Press, pubblicazione prossima;

ID., *Plotino e l'etica di Aristotele, θεωρία, πρᾶξις, ragionamento deliberativo*, pubblicazione prossima

CHRÉTIEN J.-L., *Le bien donne ce qu'il n'a pas*, «Archives de philosophie», 43 (1980), pp. 263-278

CILENTO V., *Paideia Antignostica. Ricostruzione d'un unico scritto da Enneadi III 8, V 8, V 5, II 9*, Firenze, 1971

CORCILIUS K., Streben und Bewegen. Aristotles Theorie der animalischen Ortsbewegung, Berlin-New York, De Gruyter, 2008

CORRIGAN K., *Plotinus' Theory of Matter-Evil and the Question of Substance : Plato, Aristotle, and Alexander of Aphrodisias*, Leuven, Peeters, 1996.

ID., and TURNER, *Plato's Parmenides and its Heritage*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2010

CROME P., *Symbol und Unzulänglichkeit der Sprache. Jamblichos, Plotin, Porphyrios, Proklos*, München, Fink, 1970

D'ANCONA C., *ΑΜΟΡΦΟΝ ΚΑΙ ΑΝΕΙΔΕΟΝ. Causalité de l'Un chez Plotin*, «Revue de Philosophie ancienne», 10 (1992) 1, pp. 69-113

ID., *Plotinus and Later Platonic Philosophers on the Causality of the First Principle*, in L.P. Gerson (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 356-385

ID., *"To Bring Back the Divine in Us to the Divine in the All",* VP *2, 26-27 Once Again*, in T. Kobusch und M. Erler, *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens*, München-Leipzig, Saur, 2002, pp. 517-565

ID., *Plotino. La discesa dell'anima nei corpi (Enn. IV 8 [6]). Plotiniana arabica (Pseudo-Teologia di Aristotele, capitoli 4 e 7; Detti del sapiente greco)*, Padova, Il Poligrafo, 2003

ID., *Modèles de causalité chez Plotin* in *Plotin et son Platonisme*, «Les études philosophiques», 3 (2009), pp. 361-385

DECK J. N., *Nature, contemplation, and the One. A study in the Philosophy of Plotinus*, Toronto University Press, 1967

DONINI P., *Theia dynamis* in Alessandro di Afrodisia in *Dunamis nel Neoplatonismo. Atti del II Colloquio Internazionale del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo*, Università degli Studi di Catania, 6-8 ottobre 1994, a cura di F. Romano e R. L. Cardullo, Firenze, la nuova italia, 1996

DOODS E. R., *Notes on Plotinus,* Ennead *III.8*, «*Studi italiani di filologia classica*» 27–28 (1956), pp.108–113

ELSAS C., *Neuplatonische und gnostische Weltablehnung in der Schule Plotins*, Berlin-New York, De Gruyter, 1975

DÖRRIE H., *Emanation. Ein unphilosophisches Wort im spätantiken Denken*, in *Parusia, Festgabe Hirschberger*, Frankfurt a M., 1965, p. 119-141

EMILSSON E. K., *Cognition and Its Object*, in L. P. Gerson, *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, pp.217-49

ID., *Plotinus on Sense-Perception: A Philosophical Study*., Cambridge, Cambridge University Press, 1988

ID., *Plotinus on Intellect*, Oxford University Press, 2007

ID., *Plotinus on Happiness and Time*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 40 (2011), pp. 339-336

ID., *Plotinus*, London e New York, Routledge, 2017,

FAZZO S., *Nota addizionale sull'autenticità della Quaestio II.21* in Alessandro di Afrodisia, *La Provvidenza. Questioni sulla provvidenza*, op. cit., pp. 257-9

FERRARI F., *Lucio Calveno Tauro e l'interpretazione didascalica della cosmogenesi del* Timeo, in R. L. Cardullo, D. Iozzia, *ΚΑΛΛΟΣ ΚΑΙ ΑΡΕΤΗ. Bellezza e Virtù: Studi in onore di Maria Barbanti*, Arcireale-Roma, Bonanno, 2015, p. 321-333,

ID.,, *Causa paradigmatica e causa efficiente: il ruolo delle idee nel* Timeo, in C. Natali e S. Maso (Ed.), *Plato Physicus. Cosmologia e antropologia nel* Timeo, Amsterdam, Hakkert 2003

ID., *Dinamismo causale e separazione asimmetrica in Platone*, in F. Fronterotta *La scienza e le cause. A partire dalla* Metafisica *di Aristotele*, Napoli, Bibliopolis, 2010, pp. 33-72

ID., *Der entmythologisierte Demiurg*, in D. Koch, I. Männlein-Robert e Weidtmann *Platon und das Göttliche*, Tübingen, Attempto Verlag, 2010

FERWERDA R., *La signification des images et des metaphores dans la pensée de Plotin*, Groningen, Wolters, 1965

FRONTEROTTA F., *Questioni eidetiche in Platone: il sensibile e il demiurgo, l'essere e il bene*, «Giornale critico della filosofia italiana», 85 (2006) 3, pp. 412-36

ID., Ἀρχὴ τοῦ κόσμου *and* ἀρχὴ τοῦ λόγου. *A new hypothesis on the beginning of the world in Plato's* Timaeus, in A. Bosch-Veciana e J. Monserrat-Molas, *Philosophy and Dialogue. Studies on Plato's Dialogues*, Barcelona, Barcelonesa d'Edicions, 2010, pp. 143-49

ID., *Modello, copia e ricettacolo: monismo, dualism o triade di principi nel* Timeo?, in Atti del Convegno internazionale: "*Dualismi Platonici*", Gargnano del Garda, 17-19 maggio 2012

ID., *La critique plotinienne de la causalité finale dans le traité VI 7 (38) des Ennéades (chapitres 1-3 et 25)*, «χώρα», 12 (2014), pp.47-66

GERSON L., *Plotinus's metaphysics. Emanation or creation*, «Review of Metaphysics», 46, 1993, p. 559-574

ID., *Plotinus*, Routledge, Londra, 1994

ID., *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996

ID., *Plotinus on Logos* in J. Wilberding e C. Horn, *Neoplatonism and the Philosophy of Nature*, Oxford, 2012, pp.17-29

GUERRA C., *Porfirio editore di Plotino e la paideia antignostica*, «Patavium», 8 (2000) 15, p. 111-137

HADOT P., *Les niveaux de conscience dans les états mystiques selon Plotin* , «Journal de psychologie normale et pathologique», 77 (1980), pp. 243-266.

HARDER R., *Eine neue Schrift Plotins*, «Hermes» 71, 1936, pp.1-10; ristampa in *Kleine Schriften*, Monaco di Baviera, 1960, pp.303-313

HIMMERICH W., *Eudaimonia. Die Lehre des Plotin von der Selbstverwirklichung des Menschen*, Würzburg, Triltsch, 1959

HUTCHINSON D. M., Apprehension of Thought in Ennead 4.3.30, «The International Journal of Platonic Tradition», 5 (2011), pp. 262-282

ID., Plotinus on Consciousness, Cambridge, Cambridge University Press, 2018

KARFIK F., *Le temps et l'âme chez Plotin. À propos des Ennéades VI 5[23] 11; IV 4 [28] 15-16; III 7 [45] 11*, «Elenchos», 33 (2012), pp. 227-258

ID., *Parts of the Soul in Plotinus*, in K. Corcilius, D. Perler, C. Helmig (Ed.), *Partitioning the Soul: Debates from Plato to Leibniz*, Berlin-New York, de Gruyter, 2014

LACROIX F., *Logismos et Dianoia chez Plotin*, in *La Méditation Discursive dans le Néoplatonisme*, «Chôra», 14 (2016), pp. 105-125

LAVAUD L., *La dianoia médiatrice entre le sensible et l'intelligible* in Id., L'âme amphibie, Etudes sur l'âme selon Plotin, Etudes platoniciennes 3, 2006, pp. 29-55

LINGUITI A., *La felicità dell'anima non discesa*, in *Antichi e moderni nella filosofia di età imperiale*, a cura di A. BRANCACCI, Napoli, Bibliopolis, 2001, pp. 213-236

ID., *Plotin, Traité 36 (I, 5)*, introduzione, traduzione, commento e note, Parigi 2007

LLOYD A. C., *Non-propositional Thought-An Enigma for Greek Philosophy*, in «*Proceedings of the Aristotelian Society*», 70 (1970), pp.261-74

ID., *The Principle that the Cause is Greater than its Effects*, «Phronesis», 21 (1976), pp. 146-156

ID., *Non-propositional Thought in Plotinus*, in «*Phronesis*», 31 (1986), pp.258-65

LO CASTO C., *Teleia Zoe: ricerche sulla nozione di vita in Plotino*, Pisa, Pisa University Press, 2017

LONGO A. e TAORMINA D. P., *Plotinus and Epicurus: Matter, Perception, Pleasure*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016

LONGO A., PLOTIN, *Traité 2 (IV, 7)*, Introduction, traduction, commentaires et notes par A. Longo, Paris, Cerf, 2009

LORENZ H., *The Brute Within: Appetitive Desire in Plato and Aristotle*, Oxford, Oxford University Press, 2006.

MAGRIN S., *Sensation and scepticism in Plotinus*, «Oxford Sudies in Ancient Philosophy», 39 (2010), pp.249-210

MARZOLO C., *Plotino. Che cos'è l'essere vivente e che cos'è l'uomo?* I 1[53], Prefazione di C. D'Ancona, Pisa University Press, Pisa, 2006

MICHALEWSKI A., *La puissance de l'intelligible: la théorie plotinienne des Formes au miroir de l'héritage médioplatonicien*, Ancient and Medieval Philosophy, volume 51, Leuven, Leuven University Press, 2014

MOREAU J., *Plotin ou la gloire de la philosophie antique*, Parigi, Vrin, 1970

MOREL P.-M., *Comment parler de la nature? Sur le Traité 30* in *Plotin et son platonisme,* op. cit., pp. 387-40

NATALI C., *Attività di Dio e attività dell'uomo nella "Metafisica" di Aristotele* in, «Rivista di Filosofia Neo-scolastica», 85 (1993), pp. 324-351, ristampa in *Aristotele: Perché la metafisica*, a cura di A. Bausola e G. Reale, Milano, Vita e Pensiero, Milano, 1994, pp. 187-241: 210-211,versione francese C. NATALI, *L'action efficace: Études sur la philosophie de l'action d'Aristote*, Louvain-la-Neuve, Peeters, 2004

J.-M. NARBONNE, *Plotinus in dialogue with the Gnostics*, Leiden, Brill,

NOBLE C. I. e POWERS N. M., *Creation and Divine Providence in Plotinus*, in A. Marmodoro e B. Prince, *Causation and Creation in Late Antiquity*, Cambridge, 2015, pp. 51-70

NOBLE C. I., *Plotinus' unaffectable soul*, «*Oxford Studies in Ancient Philosophy*», 51 (2016), p. 231.281

O'BRIEN D., *Immortal and Necessary Being in Plato and in Plotinus* in J. Cleary (ed.), *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, Lovanio, Leuven University Press, 1997, pp. 39–103

ID., *Plotinus on the Making of Matter Part I: The Identity of Darkness*, «International Journal of the Platonic Tradition» 5 (2011) 1, p. 6-57; *Plotinus on Making Matter Part II: 'A Corpse Adorned' (Enn. II 4 [12] 5.18)*, , «International Journal of the Platonic Tradition» 5 (2011) 2, pp. 209-261

O'MERA D. J., *Scepticisme et inefabilité chez Plotin*, in M. DIXSAUT, *La connaissance de soi. Études sur le traité 49 de Plotin*, con la collaborazione di P.-M. MOREL E K. TORDO-ROMBAUT, Parigi, Vrin, 2002

PEARSON G., *Aristotle on Desire*, Cambridge, Cambrdge University Press, 2012

PETRUCCI F. M., *L'esegesi e il commento di Platone (a partire dall'esegesi della cosmogonia del Timeo)*, «Rivista di Storia Della Filosofia», 70 (2015) 2, pp. 295-320

ID., *Argumentative Strategies for Interpreting Plato's Cosmogony: Taurus and the Issue of Literalism in Antiquity*, «Phronesis», 61 (2016), pp. 43-59

ID., *What is an 'Ideological Emendation' (Really)? Taurus T27 and Middle Platonist* Philologia Philosophica,«méthexis», 30 (2018), pp. 128-153

ID., *Taurus of Beirut: The Other Side of Middle Platonism*, London-New York, Routledge, 2018

PHILLIPS J., *Plotinus on the Generation of Matter* in «*The International Journal of the Platonic Tradition*» 3 (2009), pp. 103-137

RAPPE S., *Reading Neoplatonism. Non-discursive Thinking in the Text of Plotinus, Proclus and Damascius*, Cambridge University Press, Cambridge 2000

RASHED M., *Essentialisme. Alexandre d'Aphrodise entre logique, physique et cosmologie*, Berlino-New York, 2007

REMES P., «Bryn Mawr Classical Review», 7 (2002)

ID., *Plotinus on self: the philosophy of the "We"*, Cambridge University press, Cambridge, 2007

ROBINSON J. M., *The Nag Hammadi Library in Englisch*, Brill, 1996

ROLOFF D., *Plotin: Die Großschrift III 8-V 5-II 9*, Berlino 1971

RULAND H.-J., *Die arabischen Fassungen von zwei Schriften des Alexander von Aphrodisias: über die Vorsehung und über das « liberum arbitrium»*,Saarbrücken, Diss. Univ. Saarbrücken, 1976

SCHNIEWIND A., *L'éthique du sage chez Plotin. Le paradigme du spoudaios*, Paris, Vrin, 2003

SCHROEDER F. M., *Form and transformation. A study in the Philosophy of Plotinus*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 1992

ID., *Plotinus and language*, in L. P. GERSON (a cura di), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, p. 336-355

SCHWYZER H. R., «*Bewusst» und «Unbewusst» bei Plotin*, in *Les sources de Plotin, Entretiens sur l'antiquité classique* 5, Vandœuvres-Genèvre, Fondation Hardt, 1960, pp.341-390

SEDLEY D., *Creationism and its Critics in Antiquity*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 2007

SMITH M. F.e HAMMERSTAED J., *Diogene of Oinoanda: The Discoveries of 2008 (NF 142-167)* in «Epigraphica Anatolica» 41 (2008), pp.1-37

SORABJI R., *Myths about non-Propositional Thought*, in M. Schofield, M. C. Nussbaum (Ed.), *Language and Logos*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, pp. 295-314

ID., *Time, Creation and Continuum*, London, Duckworth, 1983

ID., *The Philosophy of the Commentators, A Sourcebook*, 3 vol. London, Duckworth 2004

STEEL C., *Neue Forschungen zum Neoplatonismus (1995-2003)*, «Allgemeine Zeitschrift für Philosophie», 29 (2004) 2, pp. 225-247

SZLEZÁK T. A., *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*, Schwabe, Basel-Stuttgart, 1979

THILLET P., Alexandre d'Aphrodise. *Traité de la providence, version arabe de Abū Bišr Mattä ibn Yūnus,* Lagrasse, Verdier, 2003

TORNAU C., *Plotin*, Enneaden *VI 4-5 [22-23]. Ein Kommentar*, Teubner, Stuttgart-Leipzig, 1998

ID., *Qu'est-ce qu'un individu? Unité, individualité et conscience de soi dans la métaphysique plotinienne de l'âme*, «Les études philosophiques», 90 (2009), pp. 333-360

VAN DEN BERG R. M., *Proclus'Commentary on the Cratylus in Context. Ancient Theories of Language and Naming*, Philosophia Antiqua. A Series of Studies on Ancient Philosophy vol.112, Leiden, Brill, 2008

ID., *Plotinus's Socratic Intellectualism*, «Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy», 28 (2013), pp. 217-231

VAN DER HORST P. W., *Can a Book End with ΓΑΡ? A Note on Mark xvi. 8*, «Journal of Theological Studies» 23 (1972), pp. 121–24

WAGNER M. F., *Vertical Causation in Plotinus*, in R. Baine Harris (Ed.), *The Structure of Being: A Neoplatonic Approach*, International Society of Neoplatonic Studies, New York, State University of New York Press, 1982

WALLIS R. T., *Scepticism and Neoplatonism*, in AA. VV. H. Temporini e W. Haase (Ed.), *Aufstieg und Niedergang der Romischen*, II 36.2, De Gruyter, Berlin-New Tork 1987, p. 911-954

WILDBERG C., *A world of thoughts: Plotinus on nature and contemplation* in R. Chiaradonna e F. Trabattoni (Ed.), *Physics and Philosophy of Nature in Greek Neoplatonism*, Leiden, Brill, 2009, p.121-143

WILBERDING J., *Automatic action in Plotinus*, «Oxford studies in ancient philosophy», 34 (2008), p. 373-407

WITT R. E., *The Plotinian Logos and Its Stoic Basis*, «The Classical Quarterly» 25 (1931) 2, pp. 103-111

WOLTERS A. M., *Notes on the structure of Enneads II 9*, in H. Van der Goot (a cura di), *Life is religion: Essay in honour of H. Evan Runner*, St. Catharines, Ontario, Paideia, 1981, p.83-94

ID, *Plotinus on Eros (Enn. III 5)*, Toronto, 1984

ZIERL A., *Pensiero e parola in Plotino*, Bibliopolis, Napoli, 2006

ID., *Wort und Gedanke. Zur kritik sprachlicher vermittlung bei Platon und Plotin*, Beiträge zur altertumskunde Band 322, De Gruyter, Berlino- Boston, 2013