



UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI SALERNO

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



EBERHARD KARLS UNIVERSITÄT TÜBINGEN

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI SALERNO

Dottorato di ricerca in Filosofia, Scienze e Cultura
dell'età tardoantica, medievale e umanistica

Tesi di dottorato realizzata in convenzione di co-tutela internazionale
tra il Dottorato di ricerca in filosofia, scienze e cultura dell'età tardo
antica, medievale e umanistica dell'Università di Salerno
e la Eberhard Karls Universität Tübingen (Germania)

Τελεία ζωή La nozione di Vita in Plotino

Candidata: Claudia Lo Casto

Tutor

Ch.mo Prof. F. Ferrari

Ch.mo Prof. Ch. Horn

Cotutor

Ch.mo Prof. Michele Abbate

Ch.ma Prof. Irmgard Männlein-Robert

Coordinatore:
Ch.mo Prof. Giulio d'Onofrio

ANNO ACCADEMICO 2012-2013

Ringraziamenti

Al termine di questo lavoro desidero ringraziare coloro che mi hanno sostenuta ed incoraggiata nel corso di questa ricerca e che hanno contribuito in vario modo alla mia crescita umana e intellettuale.

Sono profondamente grata al mio *tutor*, Prof. Franco Ferrari, per i suoi preziosissimi consigli, per le fruttuose discussioni che hanno contribuito ad alimentare il mio interesse per lo studio del pensiero di Plotino e, soprattutto, per il costante sostegno e la fiducia dimostratami durante tutto il percorso.

Ringrazio infinitamente il Prof. Christoph Horn, il cui incontro è stato per me determinante per lo svolgimento di questa ricerca e, in particolare, per la disponibilità e il tempo dedicatomi nell'approfondimento dei temi fondamentali e nella definizione della struttura di questo lavoro.

Sono state per me di notevole importanza le frequenti e significative conversazioni con il mio *co-tutor*, Prof. Michele Abbate, che ringrazio per avere seguito in tutte le sue fasi la mia ricerca, consentendomi di fare chiarezza su temi di non facile risoluzione, e per il suo premuroso sostegno.

Sono sinceramente grata al Prof. Giulio d'Onofrio, coordinatore del Dottorato FiTMU, per l'attenzione rivoltami nel corso di questi tre anni, per i suoi preziosi consigli metodologici, e per la sua assidua presenza.

Ringrazio la Prof. Irmgard Männlein Robert per la sua gentilezza e disponibilità e per avermi dato l'opportunità di portare a termine il progetto di co-tutela con l'Università di Tübingen.

Un affettuoso ringraziamento va infine ai miei amici e colleghi Marika, Roberto e Claudia, per avere letto pazientemente parte di questo lavoro e ai miei genitori.

C. L. C.

Sommario

Introduzione	4
Capitolo Primo <i>La nozione di vita in Plotino</i>	10
1.1 La vita come ἐνέργεια.....	10
1.2. La semantica della vita	26
1.3 Βίος e ζωή	40
Capitolo Secondo <i>La vita intelligibile</i>	51
2.1 Il Vivente intelligibile del <i>Timeo</i>	51
2.2 Il <i>Nous</i> come vita autentica nella ricezione del <i>Timeo</i> (29e 1-3; 30b- 31a; 33b 2; 37d 6-7; 39e 1- 8).....	56
2.3. L'Essere come vivente in <i>Sofista</i> 248e-249a	77
2.4 La ricezione plotiniana del <i>Sofista</i>	90
2.5 La bellezza in sé come vita intelligibile	100
Capitolo Terzo <i>La vita dell'Anima</i>.....	118
Capitolo Quarto <i>L'origine della vita nel Primo Principio</i>	157
Capitolo Quinto <i>Aspetti biologici della nozione di vita in Plotino</i>	175
5.1 L'intrinseco vitalismo del cosmo sensibile.....	175
5.2 La natura psico-fisica dell'individuo	190
5.3 Embriologia	204

Conclusioni	213
Bibliografia	220
Fonti	220
Edizioni delle <i>Enneadi</i> utilizzate	220
Traduzioni delle <i>Enneadi</i> utilizzate	220
Edizioni e traduzioni dei testi antichi citati	221
Studi	224
Lessici	233

«ὅτι δὴ τελεία ζωὴ καὶ ἡ ἀληθινὴ καὶ ὄντως ἐν ἐκείνῃ τῇ νοερᾷ φύσει, καὶ ὅτι αἱ ἄλλαι ἀτελεῖς καὶ ἰνδάλματα ζωῆς καὶ οὐ τελείως οὐδὲ καθαρῶς καὶ οὐ μᾶλλον ζῶαὶ ἢ τοῦναντίον, πολλάκις μὲν εἴρηται· καὶ νῦν δὲ λελέχθω συντόμως ὡς, ἕως ἂν πάντα τὰ ζῶντα ἐκ μιᾶς ἀρχῆς ᾗ, μὴ ἐπίσης δὲ τὰ ἄλλα ζῆ, ἀνάγκη τὴν ἀρχὴν τὴν πρώτην ζωὴν καὶ τὴν τελειοτάτην εἶναι» (*Enn.* I 4 (46), 3, 34-40).

Introduzione

Di tutti i concetti utilizzati da Plotino per esprimere la struttura del suo sistema metafisico, il più complesso, ma anche uno dei più importanti, è senza dubbio quello di vita. Sebbene, infatti, esista una ricchissima letteratura sull'analisi delle tre ipostasi¹, e, in particolare del *Nous*, davvero esigua risulta essere quella inerente alla nozione di ζωή.

Mancano, infatti, dei veri e propri studi incentrati sull'esame dei trattati in cui si ricorre all'utilizzo di questo strumento concettuale e, quei pochi², in cui il tema è affrontato, non forniscono al lettore una definizione esaustiva del suo significato.

Una prima riflessione sulla natura della vita in Plotino, sembra, infatti, comparire in un celebre saggio di Hadot³ sull'origine e sulla storia della triade essere, vita e pensiero. La sua analisi si concentra, però, più sull'individuazione delle fonti alle quali Plotino avrebbe attinto per la formulazione della triade che sull'analisi del concetto di vita in se stesso e del suo significato.

Inoltre, della vita si fornisce una prima definizione che non viene poi ulteriormente approfondita: essa coincide con il movimento e, soprattutto, con

¹ Tra i principali studi sulla seconda ipostasi, cf. KRÄMER (1967); BEIERWALTES (1989) SZLEZÁK (1997); EMILSSON (2007). Questi lavori, sebbene siano davvero preziosi per una ricostruzione magistrale della natura del *Nous* nel pensiero plotiniano, non dedicano nessuna pagina all'analisi della nozione di vita, che compare come semplice attributo essenziale dell'ipostasi intellettuale. Lo stesso può dirsi per i principali studi che ricostruiscono il pensiero di Plotino, cf. GERSON (1994); O' MEARA (1995); HALFWASSEN (2004); CHIARADONNA (2009).

² Per un'analisi della nozione di vita, cf. HADOT (1960); KOSTARAS (1969); CIAPALO (1987); HORN (2008).

³ Cf. HADOT (1960), pp. 107-141.

quella attività che discende dall'Uno e che si presenta nella sua forma ancora indeterminata, come vita pre-intellettuale⁴.

Sebbene il saggio di Hadot ci introduca nella questione, tuttavia non fornisce una ricostruzione della nozione di vita nel pensiero plotiniano. Lo stesso accade con la monografia di Kostaras *Der Begriff des Lebens bei Plotin* che, nonostante affronti esplicitamente il problema della vita, non sembra riuscire ad offrire al lettore una ricostruzione chiara ed esaustiva di questo tema.

Infine, anche lo studio di Ciapalo⁵, sebbene presenti delle acquisizioni rilevanti, ad esempio la definizione della vita come ἐνέργεια del *Nous* e come auto-movimento dell'Anima, non procede oltre l'analisi della presenza della vita nell'Intelletto e nell'ipostasi psichica.

La difficoltà principale nell'analizzare la nozione di vita è quella di riuscire a rintracciare le molteplici sfumature che questo concetto assume, ogni volta, a seconda dei contesti cui è applicato, e ricavarne una definizione unitaria capace di comprenderle tutte.

Inoltre, come si cercherà di mostrare nel corso di questo studio, questa nozione costituisce il fondamento del sistema ontologico di Plotino. Si rivela, infatti, impossibile immaginare la descrizione di tutte e tre le ipostasi (Uno, Intelletto, Anima) senza il ricorso alla vita, la cui presenza, più o meno intensa, pervade ogni livello della realtà. La nozione di vita può riferirsi, in modo differente, sia al Primo Principio, sia all'Intelletto, sia all'Anima; la vita coincide con l'eternità e con il tempo, e, inoltre, presiede allo sviluppo di una teoria dell'organismo, ovvero della generazione degli organismi viventi.

Il filosofo neoplatonico si servirebbe della nozione di vita non soltanto per definire il suo sistema metafisico, ossia per dare definizione dell'essenza delle realtà che lo costituiscono, ma anche in un contesto biologico, per descrivere gli aspetti costitutivi dell'essere vivente.

⁴ Cf. HADOT (1960), p. 135.

⁵ Cf. CIAPALO (1987).

In questo lavoro si analizzerà, in primo luogo, la vita dal punto di vista ontologico, ovvero la vita a livello metafisico, la quale risiede nell'Intelletto: la vita dell'Intelletto coincide con l'attività noetica, ossia con il pensiero che pensa i suoi oggetti; in secondo luogo, la vita in relazione al piano psicologico, ossia la vita che appartiene all'Anima che, in quanto principio di movimento è l'attività da cui ha origine il molteplice; infine la nozione di vita è analizzata facendo riferimento al contesto biologico e, più precisamente, ai caratteri della vita somatica e organica.

I molteplici significati che la nozione di vita assume di volta in volta, nei diversi trattati, potrebbero condurre il lettore a ritenere che Plotino non abbia una concezione unitaria del significato di questa nozione e, in particolare, della realtà cui essa debba riferirsi nel modo più appropriato. Più propriamente, si potrebbe avere l'impressione che nei primi trattati il filosofo neoplatonico sia più propenso a non identificare la vita esplicitamente con l'Intelletto, contrariamente a quelli appartenenti alla maturità, i quali esprimerebbero, invece, in modo molto chiaro, la perfetta identità della vita con l'Intelletto.

In *Enn.* IV 7 (2) 9, ad esempio, trattato che appartiene al primo periodo della produzione del filosofo neoplatonico, dedicato alla dimostrazione dell'immortalità dell'Anima, Plotino sembra attribuire la vita all'ipostasi psichica. Ed ancora, in *Enn.* IV 8 (6), 3, non viene, invece, affermato esplicitamente che l'Intelletto è vita, piuttosto che esso è «come un grande vivente (οἶον ζῶον μέγα)». Al contrario, in *Enn.* VI 6 (34), 18, trattato posteriore in senso cronologico, dedicato alla trattazione dei numeri, la vita nel suo senso più autentico è attribuita in modo chiaro ed esplicito alla seconda ipostasi, il *Nous*. Lo stesso, in *Enn.* VI 2 (43), 6, trattato sui generi dell'essere, dove Plotino afferma l'identità dell'essere con la vita.

Nonostante la presenza di queste sfumature nella definizione della nozione di vita, non credo si possa parlare di disomogeneità in riferimento al modo in cui tale tema è affrontato all'interno dell'intero *corpus* delle *Enneadi*. Nei trattati in cui la vita è definita in relazione all'Anima, natura auto-

moventesi e, per questo, in immediato possesso di vita, Plotino non nega affatto la sua dipendenza dalla natura originaria, il *Nous*, il quale è il solo a possedere la vita in modo perfetto.

Questa tesi trova conferma dall'analisi di un altro passo, in cui Plotino sembra attribuire la vita anche al Primo Principio: in *Enn.* V 4 (7) 2, 16-19, si afferma, infatti, che nell'Uno c'è vita. Plotino, in realtà, non intende localizzare la vita nel Primo Principio, piuttosto, affermare che da esso si origina la vita che si identifica con la seconda ipostasi.

La trattazione plotiniana inerente alla nozione di vita sembra piuttosto unitaria e non presenta contraddizioni, modifiche o ripensamenti. Molto più semplicemente, Plotino applica la nozione di vita a tutta la realtà in modo sostanzialmente differente, per concludere sempre che è il *Nous* a possederla in modo costitutivo. In questo senso, il sistema metafisico di Plotino è costruito secondo una vera e propria gerarchia di realtà che occupano un determinato livello ontologico in base all'intensità di vita che esse possiedono. Gli esseri ci appaiono disposti secondo una sequenza ordinata, che procede dall'essere in massimo grado vitale e dinamico, fino a giungere all'essere che conserva solo tracce di vita.

Nel delineare il significato che tale concetto assume nella filosofia di Plotino si configura la possibilità di leggere i trattati in modo unitario, prescindendo dall'intento di voler rintracciare a tutti i costi un'evoluzione o un mutamento nella definizione della nozione di vita, dai primi trattati fino a quelli posteriori.

Un'altra delle difficoltà sembra essere quella di ricostruire le fonti da cui tale dottrina ha avuto origine.

Sebbene Hadot⁶ abbia posto l'attenzione sulla presenza della teologia stoica e della teoria del movimento tensivo, tra le fonti alle quali Plotino

⁶ Cf. HADOT (1960), pp. 107-157. Lo studioso ritiene che l'attribuzione della vita all'essere sia connessa alla polemica contro il materialismo stoico. La vita che si origina dall'Uno, ossia quella che precede la determinazione dell'ipostasi intellettuale, viene intesa come l'applicazione del movimento estensivo (τονικὴ κίνησις) al mondo

avrebbe attinto per definire il carattere intrinsecamente vitale del mondo intelligibile, il riferimento testuale principale rimane comunque Platone.

In particolare, il filosofo neoplatonico attinge al *Sofista* e al *Timeo*, e, in questo senso, la formulazione del concetto di vita sembrerebbe derivare dal suo modo di interpretare la metafisica platonica. Tuttavia, non è possibile trascurare la presenza delle fonti aristoteliche: Plotino attinge al libro XII della *Metafisica*, per la definizione della vita all'interno della seconda ipostasi, l'Intelletto, e al *De generatione animalium* per la trattazione della vita organica.

Questo lavoro si pone, pertanto, il duplice obiettivo di dimostrare, da un lato, la pervasività e la centralità della nozione di vita, servendosi dell'analisi dei trattati in cui tale concetto viene esaminato e di definire, dall'altro, l'ambito cui la vita appartiene intrinsecamente.

Se è vero che la vita definisce tutte e tre le ipostasi, fino ad estendersi anche al cosmo sensibile e agli organismi che ne fanno parte, tuttavia essa si manifesta in tutta la sua intensità nel cosmo intelligibile.

Nel primo capitolo si cercherà di definire i molteplici significati che la nozione di vita assume; nel secondo capitolo si analizzerà la presenza della vita in senso autentico ed originario all'interno della seconda ipostasi; la dimostrazione di questa tesi sarà condotta soprattutto attraverso l'analisi dettagliata delle fonti alle quali Plotino avrebbe attinto per la formulazione del suo pensiero sulla vita, ossia *Timeo* 30a1-31b1, il passo 248e-249a del *Sofista* e il XII libro della *Metafisica* di Aristotele.

Il terzo capitolo avrà al centro della sua trattazione la presenza della vita nell'Anima; nel quarto capitolo, inoltre, si cercherà di fornire una risposta

intelligibile. Hadot, come ha affermato SZLEZÁK (1997) pp. 162-163, nel suo studio sull'Intelletto, sembra non considerare la connessione della vita alla κίνησις e all'ἕτερότης, e, pertanto, la presenza di *Soph.* 248e-249a. In riferimento a ciò, cf. ABBATE (2010), p. 133, n. 35, il quale afferma che l'intrinseca vitalità dell'essere plotiniano andrebbe letta in chiave anti-parmenidea. Plotino, procedendo dalle acquisizioni ontologiche del *Sofista*, concepisce l'essere come vivo e dinamico, opponendosi al monismo ontologico di Parmenide.

alla questione circa la possibilità che anche al Primo Principio appartenga la vita e, se sì, in che modo. Il quinto capitolo, infine, cercherà di delineare i punti seguenti:

- a) i caratteri precipui della riflessione plotiniana sulla nozione di vita, intesa come carattere pervasivo della natura nella sua totalità;
- b) la relazione Anima-corpo nel vivente;
- c) i caratteri della teoria embriologica di Plotino.

Capitolo Primo

La nozione di vita in Plotino

1.1 La vita come ἐνέργεια

La nozione di “vita” assume nel pensiero plotiniano un ruolo assolutamente centrale: non è possibile, infatti, comprendere la costruzione del sistema metafisico di Plotino, prescindendo dall’analisi del significato che il termine ζωή assume nei singoli contesti.

Se Plotino dedica ampio spazio all’analisi e alla formulazione del concetto di vita⁷, tuttavia tale concetto rimane molto problematico, in quanto non è semplice definire la vita in se stessa, comprendere dove risieda nel suo senso più autentico e coglierne la relazione con le varie ipostasi.

Nella elaborazione del pensiero sulla vita, Plotino è certamente influenzato dalla filosofia platonica e da quella aristotelica, nella misura in cui la vita appartiene a ciò che è auto-moventesi (τὸ αὐτὸ κινουόν), secondo l’esegesi di Platone, e a ciò che è recepito dal pensiero aristotelico come attività (ἐνέργεια).

L’essenza stessa dell’essere vivente è descritta come un insieme di attività, le quali assumono diverse funzioni a seconda della diversità delle

⁷ Per una prima panoramica del concetto di vita in Plotino, cf. CIAPALO (1987); KOSTARAS (1969); HORN (2008); HADOT (1960).

membra, ma che nel loro insieme concorrono al mantenimento della vita dell'intero⁸.

La vita (ζωή) dell'Intelletto coincide con l'attività (ἐνέργεια) noetica, l'Intelletto pensa le sue forme nelle modalità dell'intellezione di se stesso (νόησις νοήσεως)⁹; esso è forza produttrice di vita e principio di vita, o, ancora meglio «la sola natura vivente in atto»¹⁰.

La vita appartiene anche all'Anima, poiché essa è “azione” e “produzione” (πρᾶξις καὶ ποίησις)¹¹ da cui si genera il molteplice. La vita dell'Anima viene concepita come l'infinita potenza che genera movimento nell'essere. Essa si diffonde in ogni luogo dell'Essere, senza disperdere in niente la sua intensità.

Come può essere presente quella potenza? Come un'unica vita: infatti, la vita non procede in un essere vivente fino ad un determinato punto senza essere in grado poi di diffondersi nel tutto, ma è ovunque. Se si investiga poi di nuovo sul come, bisogna ricordare che si tratta di una potenza, poiché non ha la connotazione della quantità, ma se pure la si dividesse all'infinito con il ragionamento, sempre si avrebbe fondamentalmente la stessa potenza infinita¹².

La nozione di vita può riferirsi dunque ad entrambe le realtà, all'Intelletto e all'Anima; essa coincide come «identità indefettibile» con l'eternità e come «irrequieta creatività (φύσις πολυπράγμων)» con il tempo, fino a presiedere allo sviluppo di una teoria dell'organismo, ovvero della generazione degli organismi viventi¹³.

⁸ *Enn.* III 3 (48), 5, 3-15. trad. RADICE (2002). Le traduzioni dei passi delle *Enneadi*, ove non specificato, sono mie.

⁹ Aristot. *Metaph.* Λ 9, 1074a 34-35. Sebbene Plotino riprenda da Aristotele la natura dell'Intelletto come attività riflessiva, egli si distacca da Aristotele che pone il *Nous* allo stesso livello del Primo Principio. Inoltre, l'Intelletto aristotelico non pensa una molteplicità di contenuti interni a sé; cf. SZLEZÁK (1997) pp. 53-55.

¹⁰ Cf. *Enn.* IV, 7 (2), 11: γὰρ ἐστὶ μία φύσις ἐνεργείᾳ ζῶσα.

¹¹ *Enn.* IV, 7 (2), 8⁵, 44.

¹² *Enn.* VI 5 (23)12, 1-5, trad. RADICE (2002)

¹³ Cf. HORN (2012), pp. 214-228.

La vita non è una quantità: le sostanze intelligibili, infatti, non presentano alcuna estensione quantitativa, anzi l'assenza di estensione e di quantità è il carattere che ne definisce l'essenza.

La vita come eternità appartiene alla seconda ipostasi, l'Intelletto (*Enneadi* III, 7, (45) 3).

Poniamo, allora, che uno ricomponga di nuovo nell'unità di una sola vita l'alterità che pur si ritrova in quegli esseri, l'inesauribile attività, nonché l'identità indefettibile, la vita e il Pensiero che non trascorrono mai da uno stato all'altro, ma sono sempre ininterrottamente gli stessi; ebbene, se costui guarda a tutto ciò, saprà ben cogliere l'eternità, vedendo una vita stabile che contiene ogni cosa in uno stato di eterno presente. E, dunque, non in uno sviluppo progressivo, bensì tutto insieme, e non ora in una forma ora in un'altra, ma come una perfezione non divisibile, quasi che tutto si concentrasse in un punto senza progredire in un libero sviluppo e, mantenendosi in sé identico e immutabile, fosse sempre confinato nel presente, mentre nulla di sé va nel passato o attende di essere: insomma, quello che esso è, questo è anche proprio dell'Essere in sé¹⁴.

Il *Nous* è definito, nella sua essenza originaria, identità vivente e animata di essere e pensiero, la cui inesauribile attività noetica non è rivolta né al passato, né al futuro, ma a un puntuale presente.

La ζωή dell'Intelletto è una vita stabile, che contiene e unifica in se stessa l'alterità degli enti intelligibili, in un movimento costante che permane identico e immutabile¹⁵. Essa continua ad attraversare l'alterità di tutti gli esseri che genera, in un «peregrinare in tutte le direzioni (πλανηθέντος πάσαν πλάνην)» che è sempre lo stesso, poiché si ripete per ciascun essere. L'Intelligenza è al contempo, ogni volta, identica e diversa: diversa, in quanto il suo movimento incontra esseri sempre differenti, identica, in quanto in questo movimento costante essa non muta la sua natura nell'incontro con l'essere nella sua molteplicità¹⁶.

¹⁴ Cf. *Enn.* III, 7 (45), 3, 13-24, trad. RADICE (2002).

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Enn.* VI 7, 13, 28-50.

La vita definisce l'essenza della seconda ipostasi, alla quale appartiene, in modo essenziale e originario, la differenza, in quanto il pensiero, pur essendo uno, è caratterizzato dalla relazione di due distinti poli, il pensante e il pensato, i quali finiscono per essere identici nell'ambito della realtà intelligibile e nell'atto del pensiero, dove si trovano raccolti e unificati¹⁷.

D'altro canto, in *Enn.* III 7 (45), 11, Plotino definisce la vita come «irrequieta creatività», propria dell'Anima che

volendo disporre di se stessa ed essere padrona di sé, decise di mettersi alla ricerca di qualcosa di ulteriore rispetto a quello che al momento c'era e si mise in moto: ed ecco che anche il tempo si mise in moto. Così che noi fummo trascinati verso un «dopo» incessante, verso un futuro che non è mai lo stesso, ma sempre diverso; ed essendo avanzati non poco in questa direzione, abbiamo trasformato il tempo in un'immagine dell'eternità. La responsabilità in verità era dell'Anima, della sua smaniosa attività (δύναμις οὐχ ἡσυχος), perché voleva trasferire quanto aveva contemplato nel mondo di lassù in qualcosa di diverso dato che non sopportava più che tutto le fosse presente in quella forma concentrata.¹⁸

L'Anima crea il mondo sensibile per dissolvere in immagini la realtà intelligibile, conferendo a questo mondo un movimento altro da quello costante della natura intelligibile, in quanto caratterizzato dalla successione, ossia dal transitare dell'Anima da un'attività contemplativa eterna a quella che «realizza i suoi atti progressivamente»¹⁹.

L'Anima vive di una vita differente che richiede il generarsi del tempo²⁰, il quale è definito come «la vita (ζωή) di un'Anima nel movimento di passaggio da una condizione di esistenza ad un'altra (ἐξ ἄλλου εἰς ἄλλον βίον)»²¹.

¹⁷ Cf. *infra*, capitolo secondo, paragrafo 2.4.

¹⁸ *Enn.* III 7 (45), 11, 15-24, trad. RADICE (2002).

¹⁹ *Enn.* VI 7, (38) 11, 30-43.

²⁰ Il riferimento è a *Tim.* 37d-e, passo in cui Platone afferma la natura eterna dell'essere intelligibile, che, non potendo essere applicata ad un essere che è stato generato, diviene per il cosmo sensibile «un'immagine eterna che procede secondo il numero». Cf. *Tim.* 37d e sgg., trad. FRONTEROTTA (2003).

²¹ *Enn.* VI 7 (38), 11 43-45.

Per spiegare il ruolo che eternità e tempo assumono nella realtà, Plotino, dunque, ricorre alla nozione di vita: se il tempo è associato alla vita e al movimento propri dell'Anima, l'eternità, invece, si identifica con l'attività perfettamente coesa ed extra-temporale dell'Intelletto e corrisponde ad una «vita in quiete, identica, inalterabile e infinita in atto»²².

Plotino riprende dal *Timeo* la tradizionale distinzione dei due mondi, sensibile ed intelligibile, distinzione che viene riproposta proprio all'inizio del trattato III 7, 1. Da un lato si trova la natura di ciò che sempre è, immutabile ed eterna, e dall'altro la realtà in continuo divenire. L'eternità appartiene al cosmo intelligibile, vero essere, perfetto e divino, diversamente dal tempo che appartiene al «nostro universo»²³.

Seguendo l'insegnamento di *Timeo* 37e-38a, a ciò che è essere autenticamente, alla realtà intelligibile, non può riferirsi nessuna delle tre forme verbali, passato, presente e futuro, che indicano il trascorrere del tempo e che caratterizzano le realtà generate ed in divenire.

Alla realtà intelligibile, compiuta ed eterna, appartiene, invece, l'eterno presente²⁴, ossia un presente che si colloca oltre la durata temporale, in quanto l'Intelletto, identico a se stesso, è scevro da ogni forma di mutamento e presenta un'identità puntuale e assoluta, che lo colloca al di fuori di ogni forma di temporalità.

La realtà intelligibile è definita da un tipo di movimento, quello intellettuale, che si realizza fuori dal tempo e che è privo della successione da uno stato ad un altro. Il tempo, invece, è definito in relazione al transitare dell'Anima da un modo di vita ad un altro.

Come risulta dalle poche righe, analizzate in precedenza, nelle quali si dà definizione del tempo, Plotino utilizza due distinti termini per esprimere il concetto di "vita": ζωή e βίος²⁵. I due termini, nell'uso greco, sembrano

²² *Enn.* III 7 (45), 11, 45 e sgg.

²³ *Enn.* III 7 (45), 1, 1-4.

²⁴ *Enn.* III 7 (45), 3.

²⁵ Cf. *infra*, paragrafo 1.3.

essere semanticamente differenti, in quanto con il primo si indica il semplice fatto di vivere, comune a tutti gli esseri viventi, mentre il secondo esprime il modo di vivere di un singolo individuo o di un gruppo²⁶.

Il primo termine indica, dunque, la forza vitale che appartiene anche all'essere in senso metafisico e descrive gli aspetti organici e biologici della vita degli animali e delle piante, invece il secondo esprime le forme di vita degli esseri razionali. I due termini, tuttavia, sono utilizzati da Plotino, come già da Platone e da Aristotele (nei cui testi non è possibile tracciare una netta linea di demarcazione) in modo del tutto interscambiabile, in quanto il loro uso non sempre si adegua ad una distinzione codificata.

Nelle righe precedentemente citate, il filosofo neoplatonico, nell'utilizzare i due termini, sembra seguire l'uso greco, in quanto ζωή indica la vita nel senso di ἐνέργεια, intesa come l'attività essenziale del vivente, mentre βίος indica la condizione di esistenza, ossia il modo particolare di vivere di un essere. Attraverso i due termini, ζωή e βίος, Plotino riconduce il tempo del divenire al mutamento dell'attività propria dell'Anima. La nascita del tempo scaturisce, infatti, dalla natura irrequieta dell'Anima che, desiderosa di appartenere a se stessa, si stacca dal suo principio originario, l'Intelletto, e comincia a muoversi. Il movimento dell'Anima, il suo transitare da una fase ad un'altra, insorge nella quiete del mondo di lassù e dona vita al tempo.

In generale l'intento di Plotino è quello di identificare la vita con l'ἐνέργεια intesa, da un lato, come l'attività dell'Intelletto completa e priva di scansione temporale, dall'altro, come il movimento dell'Anima che, desiderosa di sapere, non «riesce a permanere in se stessa» e si realizza in un movimento continuo e costante. Dai brani appena menzionati, infatti, emerge che Plotino si serve del concetto di vita per definire entrambe le ipostasi, l'Intelletto e l'Anima. Rimane da comprendere a quale delle due realtà è attribuita la vita in senso autentico.

²⁶ Cf. HADOT (1980), pp. 52-56. In merito ai significati di ζωή e βίος, cf. anche AGAMBEN (2005).

Il testo chiave nel quale affiora la questione è *Enn. IV, 7 (2), 9*:

L'Anima è propriamente il principio del movimento, in quanto conferisce movimento a tutte le altre cose, mentre lei stessa si muove da sé, in quanto trasmette la vita al corpo animato, mentre lei stessa la possiede già presso di sé. Lei che non è destinata mai a perire, proprio perché la possiede presso di sé. Non è la totalità degli esseri a servirsi di una vita acquisita, altrimenti si andrebbe all'infinito (οὐ γὰρ δὴ πάντα ἐπακτῶ ζωὴ χρήται· ἢ εἰς ἄπειρον εἶσιν). Bisogna quindi che esista una natura originariamente dotata di vita, la quale bisogna che sia necessariamente incorruttibile e immortale, proprio perché è principio di vita anche per gli altri viventi.²⁷

In questo passo Plotino descrive l'Anima come il principio di movimento, che dona movimento e vita ai corpi, mentre lei stessa si muove da sé. Se i corpi possiedono la vita come qualcosa di aggiunto, essa, invece, la possiede in se stessa, e, di conseguenza, la sua natura non può in alcun modo accogliere la morte. Qui è certamente presente il richiamo al passo 245c5-e6 del *Fedro*, dove Platone afferma l'immortalità dell'anima, sulla base del principio secondo il quale «ciò che sempre si muove è immortale»²⁸.

L'Anima è definita auto-moventesi, il suo moto è eterno, e, per questo, essa è immortale, in quanto solo ciò che muove se stesso (τὸ αὐτὸ κινουῦν), non potendo venir meno alla propria natura, non cessa mai di essere in moto. L'Anima è ἀρχὴ κινήσεως, origine di tutte le forme di movimento e di vita, e, in quanto principio, essa deve essere ingenerata e incorruttibile. L'Anima possiede la vita in senso originario, nella misura in cui essa si muove da sé, di un movimento che mai e in alcun modo potrebbe esaurirsi, e, per questo, è sempre vivente.

La vita costituisce l'essenza (οὐσία) e il λόγος dell'Anima²⁹. Questa è «indistruttibile e immortale», secondo l'insegnamento platonico di *Fedone* 106e9-107a1, dove viene sviluppata l'idea secondo cui l'Anima è in se stessa

²⁷ *Enn. IV 7 (2), 9, 6-13.*

²⁸ *Phaedr. 245 c-e 6, trad. PUCCI (2004) .*

²⁹ Cf. *Enn. IV 7 (2), 11, 10-12*: «La vita, insomma, è sostanza, cioè quel genere di sostanza che vive per sé: cioè è Anima [...]».

l'origine della vita che le appartiene come il calore al fuoco, ovvero come un attributo essenziale³⁰.

Tuttavia Plotino approfondisce il suo ragionamento, sostenendo che sebbene il calore sia un attributo intrinseco al fuoco, non lo è per il principio materiale che funge da sostrato. L'Anima non deve la sua nascita al sopraggiungere della vita nella materia-sostrato, al contrario essa, definita da Platone essenzialmente vivente³¹, è per Plotino la sostanza che vive per sé (παρ' αὐτῆς ζῶσα)³².

Sulla base della teoria concernente la relazione tra contrari opposti, secondo cui non è possibile né che i contrari accolgano vicendevolmente i loro contrari, né che le cose che hanno in sé i contrari accolgano l'idea contraria a quella che portano in sé, l'Anima non potrà mai accogliere il contrario del suo essere vita, dunque non potrà mai ammettere la morte³³.

L'Anima, diversamente dal fuoco, è una «singola e semplice natura (μία καὶ ἀπλῆ φύσις)», dunque, non essendo composta da materia e forma, non le può mai accadere di dissolversi; piuttosto essa realizza la sua natura nell'atto di vivere (ἐνεργεία ζῶσα). L'Anima, pertanto, è definita da Plotino come un'entità che è in possesso immediato della vita. Questa asserzione crea non pochi problemi in considerazione del fatto che il filosofo neoplatonico, in molti passi delle *Enneadi*, colloca la vita perfetta, autentica e reale nella seconda ipostasi, l'Intelletto. In *Enn.* I 4 (46), 3, Plotino, infatti, afferma:

Si è più volte ribadito che la vita perfetta, autentica e reale, sta in quella natura intellettuale, mentre tutte le altre vite sono imperfette, in quanto semplici simulacri di vita, in sé acerbe e ancora impure, che non partecipano più della vita che del suo contrario. Insomma ci sia permesso dire che se tutti i viventi si originano da un unico Principio e se gli esseri non godono del medesimo livello di vita, allora è necessario che un siffatto Principio sia la prima vita e la più perfetta.³⁴

³⁰ In merito all'utilizzo plotiniano dell'ultimo argomento del *Fedone*, cf. O' BRIEN (1997), pp. 39-103.

³¹ Cf. *Phaed.* 105b- 106d.

³² Cf. *Enn.* IV 7, 11, 10-11.

³³ Cf. *Phaed.* 103c-107b. In merito a ciò, cf. O' BRIEN (1997), pp. 56-60.

³⁴ *Enn.* I 4 (46), 3, 33-40, trad. RADICE (2002).

In questo passo è contenuto in forma condensata il pensiero di Plotino intorno alla seconda ipostasi: l'Intelletto, «essere autentico e autentica sostanza»³⁵, è la prima forma di vita, la più perfetta, mentre le altre vite che seguono non sono altro che simulacri, immagini imperfette di vita (ἰνδάλματα ζωῆς). La vita «si dice in molti modi» e sulla molteplicità dei modi Plotino struttura una gerarchia della realtà, secondo, nell'ordine (ἐφεξῆς), la maggiore o minore manifestazione della vita³⁶. Se l'Uno si colloca al di sopra della vita³⁷, la prima forma di vita è nell'Intelligenza, la seconda nell'Anima (Anima del mondo e Anima individuale), la terza è nella vita fisica.

È proprio dall'analisi dello stesso passo (*Enn.* IV, 7, 9) in cui si delinea la questione, che è possibile risolvere la difficoltà di determinare a quale ipostasi, se all'Intelletto o all'Anima, Plotino attribuisca la vita in senso autentico ed originario. Dopo avere definito l'Anima come principio di movimento, alle linee 10-20, il filosofo neoplatonico afferma che: «non è la totalità degli esseri a servirsi di una vita acquisita, altrimenti si andrebbe all'infinito». È necessario che «esista una natura originariamente dotata di vita, necessariamente indistruttibile e immortale, fonte di vita anche per gli altri viventi». A queste parole segue un ambiguo ἔνθα:

Qui (ἔνθα) bisogna che di necessità ci sia ogni realtà divina e beata, che trova in sé il principio della vita e dell'essere: è questo il primo essere ed il primo vivente, immune da ogni mutamento sostanziale, né generato né mortale. Quale potrebbe essere, infatti, la sua origine, e in che cosa potrebbe dissolversi? E se si deve usare il termine essere in senso forte, questo non dovrà essere o non essere, a seconda delle circostanze. È

³⁵ *Enn.* V 9 (5), 3, 1-4.

³⁶ Cf. *Enn.* I 4 (46), 3, 19-20.

³⁷ Cf. *Enn.* VI 7, (38), 17, 9-13: «Se, dunque, esiste qualcosa ancor prima dell'atto, rispetto a questo deve essere al di sopra, e di conseguenza deve collocarsi anche oltre la vita. Considerato che la vita è nell'Intelligenza, colui che le fece dono della vita era quindi più bello e più nobile di essa».

come per il bianco che, in quanto colore in sé, non potrà essere a volte bianco e a volte no³⁸.

Da queste linee emerge come Plotino presenti la questione in modo più complesso, in quanto, se fino ad adesso ha affermato, riprendendo un motivo certamente platonico, la necessità della realtà dell'Anima, in quanto principio e fonte di ogni forma di vita sensibile, e ne ha chiarito l'essenza, definendola come auto-movimento ed immortale, adesso, sembra andare oltre Platone, concentrandosi sul concetto di vita e sulla sua origine.

Il filosofo neoplatonico sembra voler attingere a una realtà che sia davvero originaria, in quanto dotata originariamente di vita e di essere nel senso più autentico, nella misura in cui è essere sempre e non a seconda delle circostanze, come il bianco che, in quanto colore in sé (αὐτὸ τὸ χρώμα), sarà sempre bianco e non a volte bianco e a volte no.

Questa realtà divina che possiede in se stessa il principio della vita e dell'essere è identificabile *sic et simpliciter* con l'Anima, oppure con un essere ancora più originario che ne costituirebbe la forma?

Non è per nulla chiaro a quale ipostasi Plotino si riferisca alle righe 15-16 con l'espressione «il primo essere ed il primo vivente, immune da ogni mutamento sostanziale, né generato né mortale». Non è facile intendere se «il primo essere e il primo vivente» sia l'Anima, la quale è stata fino ad adesso l'oggetto della discussione, oppure l'Intelletto, oppure ancora l'una e l'altra ipostasi³⁹.

Questo passo ha creato non pochi problemi agli interpreti: Kostaras, nella sua monografia *Der Begriff des Lebens bei Plotin*, colloca l'origine e la fondazione del concetto di vita all'interno dell'ipostasi dell'Anima, mostrando la perfetta identità dei due concetti⁴⁰ e non considerando, invece, che, nella metafisica plotiniana, è l'Intelletto a rivestire il significato di Essere in senso pieno, in

³⁸ *Enn.* IV 7 (2), 9, 13-20, trad. RADICE (2002) leggermente modificata.

³⁹ Cf. CIAPALO (1987), pp. 40-41.

⁴⁰ Cf. KOSTARAS (1969), p. 25.

quanto «vive per se stesso ed è essere per se stesso (ζῶν παρ' αὐτοῦ καὶ ὄν παρ' αὐτοῦ)»⁴¹.

La tesi secondo cui la presenza della vita nella sua forma originaria si manifesta all'interno dell'Anima, si basa senz'altro sull'analisi dei trattati in cui il filosofo neoplatonico per fornire una definizione dell'Anima ne afferma la sua dimensione intrinsecamente vitale. L'Anima, come è stato precedentemente mostrato, è definita, riprendendo un motivo certamente platonico, principio di movimento, fonte di vita per tutti gli altri esseri viventi, auto-moventesi, ma anche, potenza plasmatrice, e, per questo, vita nella sua forma determinata.

Tuttavia, Plotino afferma la presenza di un'altra realtà, anteriore all'Anima, che possiede l'essere e la vita in modo assolutamente originario. L'essere che davvero può definirsi tale, nel senso pieno del termine, dovrà risultare necessariamente dotato di una forma perfetta di vita senza la quale non sarebbe più essere. Questo essere, pertanto, non può identificarsi con l'Anima, ma, piuttosto, con l'Intelligenza e la Sapienza assoluta, e, per questo, esso è “determinato e definito” e nulla esiste se non per la sua potenza⁴². L'auto-movimento è attribuito da Plotino non soltanto all'Anima, ma, primariamente, all'Intelletto, in quanto la sua attività principale è la νόησις, l'attività noetica, ἐνέργεια, che è una vera e propria forma di κίνησις.

Nell'attribuire la vita all'Intelletto, Plotino segue tanto Aristotele, quanto Platone. In questo senso la vita si identifica con l'intellezione, che, seguendo l'insegnamento aristotelico, è considerata vita eterna e perfetta, in quanto soltanto una perfetta conoscenza corrisponde ad una vita nel senso pieno del termine⁴³.

Il *Nous* è pura ἐνέργεια, poiché è conoscenza assoluta, nel medesimo tempo, di sé e dei suoi contenuti intelligibili. Se il filosofo neoplatonico

⁴¹ *Enn.* IV 7 (2) 9, 14.

⁴² *Enn.* III 6 (26), 6, 15 e sgg: καὶ ὀρισμένον ἄρα καὶ πεπερασμένον καὶ τῇ δυνάμει οὐδὲν ὅ τι μή.

⁴³ Cf. Aristot. *Metaph.* Λ 7 1072b 14-31.

riprende Aristotele nella formulazione dell'identità di vita e attività intellettuale, tuttavia, va ben oltre Aristotele, attribuendo all'Intelletto, l'auto-movimento che Platone attribuisce all'Anima.

Sebbene, infatti, nel passo analizzato, l'argomento principale sembra essere quello dell'immortalità dell'Anima, tuttavia, a mio avviso, Plotino, per chiarire l'origine e il concetto di vita, deve ricorrere (δεῖ ἐξ ἀνάγκης) ad una realtà ancora più originaria dell'Anima, a ciò che, appunto, è Essere nel senso pieno del termine e che costituisce la prima forma di vita per eccellenza, la quale funge da immagine per tutte le altre.

Che cosa c'è di meglio di una vita in sommo grado sapiente, infallibile, perfetta e di un'Intelligenza padrona di ogni essere e di una vita e di una Intelligenza assolute?⁴⁴

Plotino mostra l'origine della vita nell'Intelletto, e, di conseguenza, la subordinazione della vita dell'Anima a quella, più perfetta, della seconda ipostasi. La dimostrazione di questa tesi è contenuta nelle linee 20-30, che vanno lette in connessione con altri passi delle *Enneadi* che verranno di seguito menzionati.

Quella realtà che possiede l'essere presente presso di sé e in modo originario, sarà sempre essere. Questo essere che è eterno e originario non è una cosa morta (οὐ νεκρόν), alla stregua di una pietra o di un pezzo di legno, ma bisogna che sia un vivente (ζῶον), dotato di vita pura (ζωὴ καθαρᾷ κεκρήσθαι), almeno per quella parte di lui che permane da sola (ἄσπον δὲν αὐτοῦ μένη μόνον); invece, quella realtà che sia commista ad una natura inferiore costituisce un impedimento in relazione a ciò che è ottimo – ed in verità la natura di esso non subisce danno – ma bisogna che riguadagni il suo stato originario, elevandosi al mondo che le appartiene.⁴⁵

⁴⁴ *Enn.* V 3 (49) 17, 1-3, trad. RADICE (2002).

⁴⁵ *Enn.* IV 7 (2), 9, 20-30.

Procediamo con l'analisi dei termini utilizzati da Plotino, nel passo in questione, per definire questa realtà, che non soltanto è essere in senso pieno, «eterno ed originario», e, per questo, non è una cosa morta (οὐ νεκρόν), ma, piuttosto, è un vivente (ζῶον), dotato di vita pura (ζωῆ καθαρᾷ κεκρῆσθαι) in riferimento a quella «parte di lui che permane da sola».

Plotino precisa che si sta riferendo alla realtà intelligibile che permane immodificabilmente in se stessa senza mutamento, non essendo in alcun modo contaminata da quella realtà, ossia da quella parte dell'Anima che si mescola con la natura inferiore, il mondo sensibile. La presenza dell'originaria vitalità all'interno della seconda ipostasi trova conferma nel passo successivo, *Enn.* IV 7, 10, dove viene formulata la stretta relazione tra l'Anima e l'Intelletto.

Plotino afferma che, procedendo dalla nostra Anima, la realtà che va necessariamente indagata è quella “che viene dopo”, ossia, l'Anima non “contaminata”⁴⁶, la quale, attraverso una riflessione intellettuale su se stessa, è ritornata al suo stato originario, ossia alla pura dimensione intelligibile⁴⁷. L'Anima in tal modo si scoprirà nuovamente parte di quella realtà da cui ha avuto origine e dalla cui contemplazione diviene essa stessa un mondo intelligibile. Una volta ascesa a questa dimensione divina, dalla quale è illuminata, l'Anima diviene sempre più bella, un essere assolutamente incorporeo e intellettuale, nella misura in cui partecipa pienamente di quella

⁴⁶ Plotino fa qui uso del termine λελωβημένον, lo stesso che Platone utilizza in *Resp.* X 611b10-c4, per definire l'Anima pura, non contaminata dal contatto con la realtà corporea. «Che però l'Anima sia immortale, è la conclusione necessaria sia del discorso svolto adesso, sia degli altri. Ma per riconoscere veramente quale essa sia, non la si deve osservare - come noi ora facciamo - sfigurata dalla comunanza con il corpo e gli altri mali, bensì quale è una volta se ne sia purificata, e questo va adeguatamente considerato per mezzo del ragionamento». Cf. *Resp.* trad. VEGETTI (2007). In merito alla concezione plotiniana dell'Anima non discesa, cf. FERRARI (2009), pp. 113-135.

⁴⁷ In merito a ciò cf. anche *Enn.* IV 8 (6), 8, 1-6, dove Plotino afferma: «Si deve avere il coraggio di esprimere la propria opinione ancora più chiaramente, contro quella altrui: non tutta la nostra Anima è precipitata interamente, ma qualcosa di lei esiste sempre nell'intelligibile: tuttavia la parte che è nel sensibile, se domina, o meglio se è dominata o sconvolta dal corpo, ci priva della consapevolezza di ciò che la parte superiore dell'Anima contempla».

natura «da cui il bello e tutto ciò che gli è affine zampillano come da una fonte»⁴⁸. Dalla divina realtà intelligibile dalla quale procede l'Anima acquisisce la vita, la cui natura permane la stessa eternamente⁴⁹.

L'essere intelligibile è un vivente (ζῶον)⁵⁰, in quanto non soltanto possiede la vita, ma, molto di più, coincide con la vita stessa: è esso stesso vita, e, per questo, è dotato di “immensa bellezza”. La vita, nella forma più completa e più pura, è assolutamente inesauribile e si ritrova in una natura perfettamente unitaria, in quanto non manca di nulla⁵¹.

L'essere, pertanto, non è una cosa morta, in quanto è caratterizzato dall'intrinseca vitalità del pensiero: nel pensiero essere e vita sono lo stesso, anzi la vita in senso puro è il pensiero⁵². Dal momento che sussistono diversi gradi di pensiero, così come diversi gradi di vita, il pensiero più chiaro corrisponde alla vita autentica, la “vita di prim'ordine” (πρώτη ζωή), il pensiero puro, la cui contemplazione e l'oggetto di contemplazione sono rispettivamente il vivente e la vita⁵³. Plotino interpreta la vita in senso autentico come pensiero e, riprendendo la formula aristotelica ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή⁵⁴, la identifica con l'attività dell'Intelletto.

Se l'essere è lo stesso del pensiero, l'attività intellettuale è vita, nella misura in cui questa è definita da Plotino «contemplazione vivente (θεωρία ζῶσα)». La seconda ipostasi diviene il luogo in cui vive l'identità dinamica di essere e pensiero e in cui si ripropone la triade platonica essere-vita-pensiero⁵⁵, in quanto la pienezza dell'essere è legata al possesso del pensiero e della vita che ne caratterizzano l'intrinseca natura.

⁴⁸ *Enn.* I 6 (1), 6, 14-19, trad. RADICE (2002).

⁴⁹ *Enn.* IV, 7 (2), 11, 1-4.

⁵⁰ Cf. *Tim.* 30c-31b.

⁵¹ Cf. *Enn.* III 2 (47), 1, 30 e sgg.

⁵² Cf. ABBATE (2010), p. 88.

⁵³ *Enn.* III 8 (30), 8, 15-20.

⁵⁴ Cf. Aristot. *Metaph.* Λ 7 1072b 26 e sgg.

⁵⁵ Cf. DODDS (1933), pp. 252-253 e HADOT (1960), pp. 129-131.

Infatti l'essere non è una cosa morta, né è non vita, né non pensante: certamente pensiero ed essere sono la stessa cosa.⁵⁶

In questo passo Plotino accoglie l'insegnamento platonico di *Sofista* 248e-249a⁵⁷, secondo cui è impossibile che dall'essere, che è veramente e autenticamente, siano esclusi il movimento e la vita, in quanto dell'essere partecipa non soltanto la realtà delle idee, ma anche l'Anima come principio di movimento, la vita e l'attività intellettuale, che scomparirebbe se l'essere, inteso come la totalità degli enti intelligibili, fosse privo di movimento.

Se è vero che il modo di essere che appartiene tanto a ogni Anima, quanto a ogni forma di vita, presente in primo luogo nell'Intelletto, è il movimento, tuttavia la vita e l'auto-movimento dell'Anima non possono che essere subordinati a quelli dell'Intelletto.

Il *Nous*, in quanto forma dell'Anima, conferisce ad essa le ragioni formali tramite le quali può esercitare la sua attività creativa e costituire il mondo sensibile⁵⁸. L'Anima si fa immagine del *Nous*, poiché essa è vita solo in virtù di quell'auto-movimento, che è l'intellezione, l'ἐνέργεια dell'Intelletto. L'Anima per poter essere auto-movimento e dunque auto-vivente deve guardare se stessa nell'Intelletto, per assimilarsi «all'attività di un'Intelligenza che permane in se medesima»⁵⁹. Solo così essa può partecipare di tutte le caratteristiche che sono proprie del *Nous*, ossia, può divenire essa stessa, essere, vita, e νόησις.

L'Intelletto, infatti, è quell'essere che è in possesso della causa della sua esistenza ed, in questo senso, possiede l'essere in modo invariabile; la vita gli appartiene in senso autentico, poiché non la possiede semplicemente, ma, ancora di più, esso è la vita stessa, è pienezza di vita⁶⁰. L'Anima, immagine della realtà intelligibile, invece, è certamente vita, ma in modo derivato⁶¹: essa

⁵⁶ *Enn.* V 4 (7), 2, 43 e sgg. Cf. Parm. fr. 3: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι.

⁵⁷ Cf. *infra*, paragrafo 2.3.

⁵⁸ *Enn.* V 9 (5), 4, 30-32.

⁵⁹ *Enn.* IV 7 (2), 13, 18.

⁶⁰ Cf. *Enn.* VI 7 (38), 12, 13-22.

⁶¹ Cf. *infra*, capitolo terzo.

riceve l'essere e la vita dall'Intelletto, che le conferisce anche il perché della sua esistenza.

D'altra parte, pur essendo l'Anima quella tal sostanza che si è mostrato, essa è pur sempre immagine dell'Intelletto (εἰκὼν τίς ἐστὶ νοῦ). Come il discorso pronunciato è immagine del discorso interiore dell'Anima (λόγος τοῦ ἐν ψυχῇ), così anche l'Anima è un pensiero dell'Intelletto, è la sua piena attività (ἐνέργεια) e quella vita che procede dalla costituzione di un altro essere, in questo simile al fuoco (che è), per un verso, calore immanente, per altro calore diffuso.⁶²

Anche in questo caso Plotino presuppone la stretta affinità dell'Anima con l'Intelletto, il quale ne costituisce la forma, nella misura in cui non soltanto la sostanza dell'Anima si traduce nell'essere il ritratto del *Nous*, ma molto di più, essa è il pensiero dell'Intelligenza.

L'attività intellettuale appartiene all'Anima, in quanto è proprio l'atto del pensare (νόησις), che si realizza nella contemplazione dell'Intelletto, a costituire «la sua migliore forma di vita» (ζωὴ κρείττων)⁶³, dunque a renderla una natura intrinsecamente dinamica e vitale. Il *Nous* costituisce la realtà dell'Anima, in quanto le conferisce una natura divina, ossia incorruttibile e immortale.

L'Anima è il λόγος del *Nous*, trasposizione nel tempo del suo eterno peregrinare in tutte le direzioni, essa costituisce il veicolo attraverso cui l'Intelletto anima e costituisce il mondo sensibile. Se l'Anima può essere il principio di movimento e l'origine di tutte le forme di vita presenti nell'universo sensibile, è solo perché l'Intelletto costituisce il primo e supremo principio di ogni movimento.

Il capitolo IV 7 (2), 9, andrebbe dunque letto in questa direzione: l'argomentazione plotiniana procede dall'assunzione che alla realtà intellettuale

⁶² *Enn.* V 1 (10) 3, 6-10, trad. RADICE (2002), leggermente modificata.

⁶³ *Enn.* I 1 (53), 13, 6 e sgg.

appartiene la vita⁶⁴ in modo essenziale ed originario, pertanto, anche quella forma di Anima che partecipa dell'attività intellettuale, acquisisce di riflesso il carattere di vitalità, proprio del "vivente", eterno ed originario.

Appare evidente che qui Plotino ha in mente il passo 30a1-31b1 del *Timeo*⁶⁵, in cui il mondo è concepito come un vivente (τὸν κόσμον ζῶον), perché dotato di Anima, vita e pensiero, fatto a immagine del modello intelligibile, denominato da Platone παντελὲς ζῶον, nel quale sono comprese e contenute tutte le realtà intelligibili, che sono anche esse viventi, ἰνοητὰ ζῶα⁶⁶.

Il vivente perfetto, τὸ παντελὲς ζῶον, ha una forma sferica⁶⁷, perché non manca di nulla, in quanto comprende tutte le forme intellegibili al suo interno e possiede un'anima che gli conferisce vita. La verità, quindi, non può che risiedere nell'essere vivente che possiede in sé il pensiero, poiché ciò che è dotato di pensiero è senz'altro "più bello" (κάλλιον) di ciò che ne è privo.

1. 2. La semantica della vita

Nella prospettiva di Plotino il fatto che la vita si dica in molti modi (πολλαχῶς λεγομένη) va ricondotto alle diverse valenze che tale concetto assume in relazione alle realtà cui viene di volta in volta riferito. La centralità

⁶⁴ L'idea che il mondo intelligibile sia un vivente è ricavata da *Tim.* 30c-31b e da *Soph.* 248e-249a.

⁶⁵ Cf. *infra*, capitolo secondo, paragrafo 2.2.

⁶⁶ Cf. *Tim.* 30b e sgg. e 31b1. Ferrari avanza l'ipotesi di una vicinanza tra il τὸ παντελὲς ζῶον del *Sofista* ed il τὸ παντελὲς ζῶον del *Timeo*, che, secondo lo studioso, è identico al mondo delle Idee e rappresenta il modello del cosmo sensibile, in quanto realtà intelligibile comprendente tutte le altre realtà intellegibili, anche esse viventi. Poiché, dunque, si dice che il cosmo sensibile, dotato di anima e di intelletto, è immagine di quello intelligibile, questo di conseguenza dovrà essere anche esso una realtà vivente e animata. Cf. FERRARI (2011) pp. 601-613.

⁶⁷ Cf. *Tim.* 33b e sgg.

della nozione di vita e la molteplicità dei suoi significati, nel pensiero di Plotino, è confermata da quanto affermato da Porfirio in *Sent.* 12:

C'è omonimia non solo nei corpi, ma anche «vita» si dice in molti sensi (οὐ μόνον ἐν τοῖς σώμασι τὸ ὁμώνυμον, ἀλλὰ καὶ ἡ ζωὴ τῶν πολλαχῶς): c'è infatti la vita della pianta, dell'animale, dell'essere intellettuale, della natura, dell'Anima, dell'Intelligenza, di Colui che è al-di-sopra; vive anche quest'ultimo, sebbene nessuna delle realtà che da Lui procedono conduca una vita simile alla sua (ζῆ γὰρ κάκεινο, εἰ καὶ μηδὲν τῶν μετ' αὐτὸ παραπλησίαν αὐτῷ ζωὴν κέκτηται)⁶⁸.

La vita non può avere un significato univoco, in quanto essa caratterizza l'essenza delle diverse ipostasi, secondo differenze di intensità e di grado e, in questo senso, costruisce una vera e propria gerarchia ontologica.

Plotino, in *Enn.* I 4 (46), 3, affrontando la questione di come sia possibile utilizzare il termine vita come sinonimo e che cosa questo significhi, riprende il *πολλαχῶς λέγεται* aristotelico⁶⁹ per indicare come la vita non sia un termine sinonimico, ossia un termine comune che con lo stesso significato si predica di diverse specie, piuttosto, un concetto che, pur essendo omonimo⁷⁰ per ciascuna specie, ne definisce l'essenza in modo differente.

La vita, infatti, si dice in molti modi, e la differenza sta nel livello: ovvero se essa sia di primo o di secondo livello e così di seguito. Vita è un termine omonimo, con un'accezione diversa per la pianta e per l'animale privo di ragione; e poiché ciò che fa la differenza è la chiarezza o l'oscurità della vita (τρανότητι καὶ

⁶⁸ Cf. Porph. *Sent.* 12, trad. GIRGENTI (1996).

⁶⁹ Cf. Aristot. *Metaph.* Z 1, 1028 a 10-29. In merito alla trattazione plotiniana della nozione di vita, Horn sottolinea che, anche se Plotino si serve della terminologia aristotelica, tuttavia non la utilizza per esprimere gli stessi concetti. Plotino riprenderebbe nella sua concezione di una gerarchia ontologica tanto la nozione aristotelica di serie ordinata (ἐφεξῆς), quanto il *πολλαχῶς λεγόμενον*, tuttavia interpreterebbe tali concetti nel senso della relazione platonica tra il modello e l'immagine. Cf. HORN (1995), pp. 44-45.

⁷⁰ In riferimento alla distinzione tra sinonimi e omonimi, cf. Aristot. *Cat.* 1 a 1-8. Riguardo al concetto di omonimia riferito alla nozione di vita nel pensiero plotiniano, cf. SONG (2009) pp. 67-69.

ἀμυδρότητι τὴν διαφορὰν ἐχόντων), allora è chiaro che è analogo il caso del vivere bene. E se ogni realtà è immagine di un'altra, non c'è dubbio che anche un vivere bene è immagine di un altro vivere bene⁷¹.

Ciò che risulta essere interessante nell'analisi del passo in questione è il metodo esegetico di Plotino: egli procede dall'assumere termini aristotelici per introdurre, tuttavia, concetti di origine platonica.

Se Plotino, infatti, riprende il *πολλαχῶς λέγεται* aristotelico, riferendo tale concetto alla distinzione dei diversi significati della vita, articolati secondo una sequenza ordinata, tuttavia egli introduce elementi che sono assenti nell'ontologia aristotelica⁷².

Nella distinzione aristotelica dei vari tipi di vita che dipendono dalle diverse funzioni dell'Anima⁷³, non vi è alcuna variazione di grado o di

⁷¹ *Enn.* I 4 (46), 3, 18-24.

⁷² In merito a questo argomento, cf. CHIARADONNA (2002). L'autore dedica un capitolo del suo libro alla trattazione della concezione plotiniana della gerarchia ontologica, procedendo dall'analisi del significato dell'omonimia in riferimento tanto alla sostanza, quanto al concetto di vita. Secondo Chiaradonna, Plotino, pur riprendendo il concetto aristotelico della polisemanticità della vita, si distanzia da Aristotele nella formulazione di tale nozione, soprattutto poiché alla base del sistema plotiniano vi è una concezione della sostanza differente da quella aristotelica. Se Aristotele «avrebbe reso indebitamente omogenea l'essenza rispetto alla realtà concreta, tanto da non potere fornire un criterio positivo che permette di distinguere l'οὐσία rispetto a ciò che la presuppone», Plotino avrebbe invece sottolineato, attraverso il concetto di omonimia, l'eterogeneità dell'immagine sensibile dall'essenza intelligibile, e, soprattutto, l'impossibilità di conoscere la realtà intelligibile attraverso principi che non sono propri alla sua natura. Cf. CHIARADONNA (2002), p. 281. Sono d'accordo con Chiaradonna in parte: è vero che Plotino afferma l'eterogeneità della natura sensibile rispetto a quella intelligibile, tuttavia, non sono convinta che questo sia il motivo conduttore che guidi la ripresa del concetto di omonimia, quanto piuttosto, credo che Plotino voglia affermare un motivo certamente platonico, ossia l'intrinseca relazione ontologica che lega l'immagine al suo modello, nella misura in cui l'esistenza di una natura derivata rinvia necessariamente a quella di una natura originaria. In questo modo ha senso nel procedimento conoscitivo cercare di procedere dalla definizione della realtà intelligibile per comprendere il prodotto che da essa discende, il quale presenta una natura certamente derivata rispetto alla sua natura originaria.

⁷³ «Diciamo che l'essere animato si distingue dall'inanimato per il fatto che vive. E poiché vivere si dice in molti sensi, noi affermiamo che un essere vive se ad esso appartiene anche una sola di queste caratteristiche, e cioè l'Intelletto, la sensazione, il moto e la quiete nel luogo, e inoltre il mutamento nel senso della nutrizione, la decrescita

intensità. La relazione tra le facoltà dell'Anima è descritta secondo un rapporto di antecedenza e di conseguenza, nella misura in cui le facoltà più complesse contengono in potenza le facoltà più semplici: come nelle figure geometriche anche nell'Anima il termine successivo contiene in potenza quello antecedente e se le facoltà più complesse non possono esistere senza quelle più semplici, queste ultime invece possono trovarsi da sole in alcuni esseri⁷⁴.

Per questo motivo nel sistema aristotelico non avrebbe alcun senso parlare di gradi differenti di intensità di vita all'interno delle facoltà dell'Anima, ma soltanto dei diversi sensi che il termine vita assume a seconda delle funzioni svolte dall'Anima.

Nel sistema plotiniano, invece, emerge con forza l'esigenza di porre all'interno dell'essere una concezione gradualistica e gerarchica⁷⁵, ossia non soltanto di assumere la presenza all'interno della realtà di specie differenti, ma di voler chiarire il significato di questa differenza e il perché una specie sia ontologicamente superiore ad un'altra.

L'omonimia, pertanto, esprime la differenza dei livelli ontologici delle entità che costituiscono il sistema metafisico plotiniano, in quanto la diversa presenza della vita nell'essere ne determina una variazione di gradi e di potenzialità. Ogni realtà si dice vita in senso omonimo, in quanto con lo stesso nome si esprime un'essenza diversa. Esistono pertanto diverse specie di vita (εἶδος ζωῆς)⁷⁶, le quali sono il risultato non di una «divisione logica

e la crescita [...]. Per ora ci si limiti ad affermare quanto segue: l'Anima è il principio delle facoltà menzionate ed è definita da esse, ovvero dalla facoltà nutritiva, sensitiva, razionale e dal movimento». Aristot. *an.* B2, 413 a 20-b 13.

⁷⁴ Cf. Aristot. *an.* B3, 414b 29- 415a 5.

⁷⁵ Riguardo alla concezione plotiniana di una struttura gerarchica dell'essere, cf. O' MEARA (1975), il quale analizza la relazione sussistente tra la realtà intelligibile e quella sensibile, affermando che: «l'intelligibile possiede l'être dans la mesure la plus grande et la plus vraie, tandis que l'être du sensible n'est qu'un être imitatif». L'autore sottolinea come in Plotino non si possa parlare né di un'opposizione, né di una dualità tra le due nature, ma, piuttosto, di una relazione gerarchica, che tende a porre a confronto il mondo sensibile e quello intelligibile, l'essere vero e autentico, e la sua immagine, che riceve una forma inferiore all'essere intelligibile. Cf. O' MEARA (1975), pp. 96-99.

⁷⁶ Cf. *Enn.* I 4 (46), 3, 16.

(ἀντιδιηρημένον τῷ λόγῳ)»⁷⁷, ma di una distinzione ontologica che dà vita ad una vera e propria gerarchia di esseri che si relazionano l'uno all'altro secondo il πρότερον e l'ὑστερον⁷⁸.

Questo aspetto è particolarmente interessante in quanto Plotino sembra sottolineare la differenza del suo procedimento da quello aristotelico. La divisione che egli attua tra le diverse realtà non indica, infatti, come in Aristotele, la loro appartenenza ad un genere comune che si predica di esse nello stesso senso, piuttosto, comprende specie che sono legate tra loro da una relazione di anteriorità e di posteriorità dell'una rispetto all'altra. In questo senso la vita secondo la concezione plotiniana non è un predicato comune che si predica delle diverse specie ontologiche, al contrario è un termine che appartiene in modo originariamente differente a ciascun essere.

La relazione delle diverse specie di vita è determinata da una gerarchia ascendente, dove il livello ontologico più alto, costituito dal *Nous*, è caratterizzato dalla presenza della vita nella sua perfezione, al massimo grado. Procedendo oltre la realtà intelligibile è possibile giungere fino all'origine prima della vita stessa, alla realtà del Primo Principio, dal quale discende ogni forma di vita. La vita, pertanto, si manifesta secondo diverse gradazioni di intensità che procedono dall'originaria indeterminatezza del Principio fino a giungere alla determinatezza pienamente dispiegata che si esprime nella vita specifica. Proprio per chiarire le diverse manifestazioni della vita, Plotino ricorre all'esempio dell'immagine descrittiva che può rappresentare qualcosa in base a due differenti modalità: o in modo assolutamente definito, oppure in modo approssimativo.

Come nel caso della vita, che è talvolta indistinta, talaltra piuttosto manifesta, non diversamente dalle immagini che certe volte sono semplici abbozzi e certe altre disegni ben definiti⁷⁹.

⁷⁷ *Enn.* I 4 (46), 3, 16-17.

⁷⁸ Cf. *Enn.* I 4 (46), 3, 18-19.

⁷⁹ *Enn.* VI 3 (44), 7, 20-23, trad. RADICE (2002).

In questo passo è contenuto il nucleo centrale del pensiero di Plotino intorno alla presenza di una gerarchia di gradi di vita nell'essere. Così come per l'essere anche in riferimento alla vita, è possibile individuare nel sistema metafisico di Plotino una sorta di degradazione da una maggiore presenza dell'essere e della vita ad una minore evidenza di essi. La vita, in questo senso, è descritta non come un elemento comune che appartiene indistintamente a tutti i livelli ontologici; al contrario il grado di presenza della vita in una determinata realtà è direttamente proporzionale al grado di essere che le appartiene. Se l'essere in massimo grado possiede la vita nella forma più alta, le realtà derivate sono a loro volta vita in un senso derivato.

Più precisamente la diversa presenza della vita è stabilita all'interno del sistema metafisico plotiniano secondo un motivo certamente platonico, ossia per esprimere la relazione di partecipazione dell'immagine al suo modello⁸⁰: se il modello possiederà la vita nella sua massima perfezione, la sua immagine dovrà anch'essa avere la vita tra i caratteri che la costituiscono, tuttavia in un grado inferiore rispetto alla realtà da cui trae origine.

Si procede dall'assunto che il generato acquisisce i caratteri del generante, ma in una forma meno perfetta.

Per rendere manifesta la presenza più o meno intensa della vita nei singoli esseri, Plotino ricorre all'analogia della luce e al binomio chiarezza-oscurità⁸¹. La luce e l'intensità indicano la differenza delle diverse specie di vita, o, ancora meglio, il diverso grado di essere che ciascuna realtà possiede.

⁸⁰ In riferimento alla ripresa da parte di Plotino della nozione platonica di immagine e del suo significato, cf. GUIDELLI (1999), pp. 105-106. La studiosa analizza l'uso plotiniano della relazione immagine-modello, in riferimento alla concezione plotiniana del bello, individuando nell'uso del termine "immagine" l'intento plotiniano di sottolineare la dipendenza della realtà sensibile da quella intelligibile ed, inoltre, la sua somiglianza «per quanto le è possibile» al modello. Guidelli afferma che in Plotino ci sarebbe un uso più consapevole e più frequente della nozione di immagine e ciò troverebbe giustificazione nell'utilizzo dei termini greci εἰκόν e ἄγαλμα, in sostituzione del termine εἶδωλον «che già per Platone indicava una somiglianza illusoria dell'immagine con l'originale».

⁸¹ L'uso dell'immagine della luce e il grado di maggiore e minore trasparenza, σαφήνεια, rinvia a *Resp.* VI, 510.

La presenza della dimensione vitale da un grado minimo a uno massimo è resa evidente dalla presenza di diversi gradi di luminosità. Si procede dunque da un massimo livello di chiarezza e di luminosità fino a giungere all'assoluta oscurità, propria della materia.

Plotino si serve dell'analogia della luce per esprimere, attraverso la minore o maggiore intensità di essa, il grado di vitalità che appartiene a ogni livello ontologico. L'essere in massimo grado, ossia l'Intelletto, è descritto come la realtà che gode della massima luce: nel *Nous* tutto è "trasparente", a tal punto che tutte le realtà in esso comprese si manifestano le une alle altre, e si vedono riflesse le une nelle altre⁸², poiché ogni realtà ha tutto dentro di sé. Proprio in virtù della luminosità che gli appartiene, il *Nous* è l'essere in senso autentico ed è la realtà in massimo grado conoscibile. La sua assoluta trasparenza consente all'Anima di tendere ad una conoscenza adeguata degli intelligibili, che si lasciano cogliere senza mediazione alcuna e secondo i principi a loro più propri.

La vita caratterizza il mondo intelligibile, perché esso non soltanto si manifesta come una realtà stabile, eterna e unitaria, ma anche come un'essenza caratterizzata da un'intrinseca attività.

L'Intelletto è sovrabbondante di essere, una natura piena di vita, la quale, sgorgando da un'unica fonte, si diffonde negli esseri che da essa traggono origine. In questo senso Plotino afferma che l'origine di tutti gli esseri viventi deve essere fatta risalire all'essere che è definito secondo la vita nella sua massima perfezione, ossia all'Intelligenza tutta intera, poiché

lassù non c'è mancanza né difetto di sorta, ma tutto è pieno di vita, per così dire un gran ribollire di vita (ἀλλὰ πάντων ζωῆς πεπληρωμένων καὶ οἶον ζεόντων)⁸³.

⁸² Cf. *Enn.* V 8 (31), 4.

⁸³ *Enn.* VI 7 (38), 12, 22-23, trad. RADICE (2002).

La vita esprime dunque l'ἐνέργεια dell'Intelletto, ossia la sua forza causale: se il *Nous* fosse inattivo le altre realtà non avrebbero possibilità di esistere in alcun modo⁸⁴, in quanto è proprio in virtù della sua azione, che è sempre la stessa, pur essendo rivolta ogni volta ad un essere diverso, che tutti gli esseri intelligibili hanno vita. Dell'Intelligenza è proprio il permanere nell'ordine, in un ordine che non viene in alcun modo sconvolto dalla sua attività che, per questo, garantisce che essa non possa mai arrestarsi. Il mondo intelligibile è dunque nell'eternità, poiché è la presenza della vita, che rimane stabilmente sempre la stessa e che ha presente il tutto simultaneamente, a definire la sua essenza⁸⁵.

L'Intelligenza è tutte le cose ed ogni intelligibile è nello stesso tempo se stesso e in potenza tutti gli altri esseri⁸⁶. È proprio il carattere di pienezza e di completezza attribuito alla realtà intelligibile a determinare la sua originaria ed intrinseca dinamicità. Plotino chiarisce il ruolo fondamentale del movimento nell'Intelletto, in quanto è la sua presenza a determinarne la vita e l'attività: il movimento è l'essere, o meglio, è il suo atto, ed entrambi si trovano perfettamente unificati nel pensiero.

L'Intelletto quando pensa, contemporaneamente genera l'intelligibile o l'insieme degli intelligibili, facendo in tal modo «sussistere l'essere nell'ordine del pensiero»⁸⁷; d'altra parte l'essere rende possibile all'Intelligenza di pensare e di esistere. L'essere dell'Intelletto non è altro che il suo pensiero in atto ed, in questo senso, l'essere, in quanto pensato e l'Intelligenza, in quanto pensante, sono lo stesso.

Per questo motivo l'essere autentico è il *Nous*, prima vita, in quanto vita dell'essere e, pertanto, archetipo di tutte le forme di vita.

⁸⁴ Cf. *Enn.* VI 7 (38), 13.

⁸⁵ Cf. *Enn.* III 7 (45), 3, 16-17.

⁸⁶ Cf. *Enn.* IV 3 (27), 2, 50-54; VI 9 (9), 5, 15-20.

⁸⁷ *Enn.* V 1 (10), 4, 26, trad. RADICE (2002).

Molte volte è stato detto che la vita perfetta, vera e reale, risiede in quella natura intelligibile, e che le altre vite sono imperfette (ἀτελείς), pallidi fantasmi di vita (ινδάλματα ζωής), vite né pure né perfette né maggiormente vite del loro contrario. Insomma ci sia permesso dire che se tutti i viventi derivano da un unico principio, senza tuttavia vivere al medesimo livello di vita di quello, è necessario che il principio sia la prima e la più perfetta vita⁸⁸.

La vita nel *Nous* è piena di luce, una luce che non gli viene dall'esterno ma che emana esso stesso e che gli dona un infinito splendore⁸⁹.

La luminosità, dunque, oltre a designare il livello di intensità della vita che muta a seconda degli esseri cui appartiene, esprime il grado di conoscibilità proprio di ogni realtà. Plotino esprime in tal modo una concezione gradualistica della realtà e della conoscenza, la quale, però, non è costruita sulla base delle differenze che appartengono ai singoli livelli del suo sistema metafisico, ossia facendo riferimento alle diverse funzioni o alle diverse proprietà che caratterizzano le singole entità, bensì secondo le variazioni di grado intrinseche alla natura di tale sistema.

Il concetto di vita in questo modo assume un ruolo centrale nel pensiero plotiniano, in quanto funge da termine chiave per la formulazione di una nozione intensiva di realtà. L'essere secondo questa lettura ammette la presenza in se stesso di una gerarchia di gradi e, dunque, di una diversa potenzialità, nel senso di forza vitale. Affermare che l'essere possiede vita significa sottolinearne la potenzialità causale, ovvero la presenza all'interno della sua essenza di un'attività che, per sovrabbondanza, è capace di dare vita ad un'altra realtà fuori da sé. Questa potenzialità causale attraversa ogni grado dell'essere, a partire dall'essere intelligibile, il quale, come è stato precedentemente dimostrato, possiede la vita in modo costitutivo, fino a

⁸⁸ *Enn.* I 4 (46), 3, 33-40, trad. RADICE (2002).

⁸⁹ Cf. *Enn.* V 8 (31), 4, 8-9.

giungere al grado più basso, occupato dalla materia oscura, la quale, invece, è priva di qualsiasi forza causale⁹⁰.

Anche in questo ambito emerge il metodo esegetico di Plotino che, servendosi tanto dei testi aristotelici prima presi in esame, quanto di quelli platonici, li utilizza per elaborare concetti che non sono presenti nel pensiero dei due filosofi.

Se l'utilizzo dell'analogia della luce affonda le sue radici nella ripresa di alcuni passi della *Repubblica*⁹¹, con la ripresa di un motivo platonico, tuttavia, Plotino sviluppa la sua concezione della perfetta corrispondenza dei gradi di realtà ai gradi di vita, concezione che si pone alla base della costituzione del suo sistema metafisico e che rappresenta un'intuizione originale rispetto alle fonti alle quali attinge. Motivo conduttore della filosofia di Plotino è la presenza di un dinamismo ontologico che permea ogni realtà dal grado più alto dell'essere fino a giungere a quello più basso. Tale concetto prende forma proprio a partire dall'analisi della polisemanticità della nozione di vita fino a giungere alla costruzione di una vera e propria gerarchia di vita e di esseri, i quali si rapportano tra loro seguendo la relazione tra il modello e la sua immagine. La natura intelligibile, in questo senso, funge da paradigma per tutte le altre forme di vita, le quali esistono solo in quanto immagini imperfette di quella natura che, invece, è l'unica ad identificarsi con la vita secondo perfezione e verità.

Plotino con la sua concezione di una gerarchia ontologica della realtà, strutturata sulla base del concetto dell'omonimia dell'immagine con il suo modello, costruisce una vera e propria gerarchia di vita, al cui vertice si trova la vita intelligibile.

A mio avviso, la gerarchia ontologica nel sistema plotiniano andrebbe letta tanto in senso ascendente, quanto in senso discendente. Essa si costituisce

⁹⁰ Cf. *Enn.* III 4 (15), 1, 5-17, passo in cui viene affrontata la generazione della materia da parte dell'Anima, la quale produce qualcosa di assolutamente diverso da sé, poiché privo di vita e completamente indefinito.

⁹¹ Cf. *Resp.* VI 508a e sgg; 509d; 511e; VII 532a e sgg.

in modo ascendente, nella misura in cui tutte le altre forme imperfette di vita, in quanto ἰνδάλματα⁹² della vita originaria, si definiscono in funzione di quella che funge da modello.

L'omonimia pertanto si riferisce solo ed esclusivamente alle realtà inferiori che, pur trovandosi in relazione con il proprio modello intelligibile, presentano i caratteri da esso acquisiti, in modo assolutamente derivato. La gerarchia invece può essere intesa in senso discendente⁹³, in quanto, Plotino, attraverso il concetto dell'omonimia, sottolinea la natura derivata degli enti sensibili che ricevono l'essere in virtù della loro partecipazione ai modelli intelligibili, i quali, invece, comprendono in se stessi il principio della loro costituzione e della loro organizzazione.

Ciò che Plotino sottolinea è la presenza costante di una stretta relazione tra ogni livello ontologico che costituisce il sistema metafisico: ogni livello inferiore sarà sempre in contatto con quello ad esso superiore, non soltanto per via del movimento di processione iniziale, che implica la derivazione di un'altra natura da quella originaria, ma anche del movimento di ritorno (ἐπιστρέφειν) che attraversa tutti i livelli inferiori, che conservano dentro se stessi una tensione originaria verso il principio dal quale sono discesi.

⁹² Cf. *Enn.* I 4 (46), 3, 36.

⁹³ A questo proposito Chiaradonna in *Sostanza movimento e analogia. Plotino critico di Aristotele*, afferma, in disaccordo da Horn, che con il concetto di omonimia Plotino intende sottolineare «la diversa natura dell'immagine sensibile e inessenziale rispetto al suo modello intelligibile». Secondo Chiaradonna con questa concezione della gerarchia ontologica alla base del sistema metafisico, Plotino, in polemica contro Aristotele, vorrebbe fare emergere l'assoluta eterogeneità della natura corporea da quella intelligibile, i cui principi devono essere colti in se stessi, senza fare ricorso a quelli delle realtà sensibili che da essa derivano. Cf. CHIARADONNA (2002), pp. 280-281. Horn, diversamente, sottolinea dell'omonimia l'intento plotiniano di stabilire l'analogia tra il mondo sensibile e il mondo intelligibile, che non possono considerarsi realtà estranee e prive di relazione. Con questa affermazione, a mio avviso, Horn non intende negare la dimensione derivata della realtà sensibile rispetto a quella intelligibile - piuttosto la presuppone - né tanto meno affermare che si possa definire la natura intelligibile attraverso l'analisi delle categorie che sono proprie della realtà materiale. Per questo l'opinione di Horn mi sembra più convincente, in quanto presuppone certamente l'eterogeneità dell'immagine rispetto al suo modello, ma sottolinea l'originaria relazione che le lega. Cf. HORN (1995), p. 44, pp. 50-51.

La differenza interna alle forme di vita, che caratterizza i diversi gradi ontologici del sistema metafisico, trae il suo fondamento dall'identità di Intelletto e vita, che è intesa a sua volta, sulla base della definizione del *Nous*, come «atto primo di straordinaria bellezza (ἡ πρώτη ἐνέργεια καὶ καλλίστη)»⁹⁴. L'essere in senso autentico è il luogo di questa perfetta identità del pensiero con la vita, la quale, invece, si indebolisce fino a scomparire, man mano che si scende in fondo alla scala gerarchica. L'Intelligenza è attività, in quanto le appartiene il pensare come carattere costitutivo della sua essenza e, di conseguenza, la vita, che non le è stata conferita dall'esterno come accade agli altri esseri⁹⁵. La vita le appartiene intrinsecamente: l'Intelligenza è vita. Il movimento e l'azione devono essere presenti nel *Nous*, perché l'Intelletto fermo non pensa

[...] e se non pensa non esiste. E invece il pensiero esiste. C'è dunque un movimento universale che riempie l'Essere universale, mentre quest'ultimo, a sua volta, è Pensiero universale che comprende la vita universale, un essere dopo l'altro⁹⁶.

Plotino, sulla base dell'originaria identità di vita e Pensiero, costruisce una gerarchia di vita che si articola in base alla diversa presenza del pensiero e, dunque, della vita all'interno di ogni essere. Partendo dall'assunto che “ogni vita è un pensiero”, si può osservare che, così come esistono varie forme di pensiero - alcune più chiare delle altre - così ci sono diverse specie di vita. La vita si manifesta, infatti, secondo differenti gradi di intensità.

Risulta interessante per la nostra analisi soffermarsi sull'affermazione plotiniana di III 8 (30), 8, secondo cui ogni forma di vita si identifica con il pensiero.

Plotino sembra ribadire la presenza della vita ad ogni livello ontologico: si chiarisce che il termine “vita” può venire riferito non soltanto all'essere

⁹⁴ *Enn.* V 3 (49), 5, 36-37.

⁹⁵ Cf. *Enn.* V 3 (49), 5, 34-35.

⁹⁶ *Enn.* VI 7 (38), 13, 39-43, trad. RADICE (2002).

intelligibile, ma anche agli esseri puramente psichici, agli esseri sensibili, e ai vegetali. Ciò che muta però è la modalità e la natura di questa presenza, poiché se all'essere intelligibile appartiene la vita in sé, nella misura in cui la contemplazione e l'oggetto contemplato sono una ζωή e uno ζῶον, in relazione alle altre entità la vita potrà dirsi soltanto in quanto esse “vivono in qualcos'altro” e sono generate da un principio.

Ma perché allora queste altre forme di vita sono definite «in certa misura pensieri (νοήσεις μὲν γὰρ πῶς καὶ ἄλλαι)»? L'attribuzione del pensiero anche a questi esseri si giustifica solo ed esclusivamente sulla base della considerazione che essi sono ragioni (λόγοι) seminali dotati di una certa attività e di una certa potenza produttiva, conferite dall'Intelletto.

Le ragioni seminali non sono altro che le tracce dei principi intelligibili contenuti nel modello intelligibile⁹⁷. Al modello intelligibile che è vita per sé e che è pensiero nel senso più autentico ed originario corrisponderà come sua immagine una vita di secondo ordine che sarà definita a sua volta da un pensiero di secondo ordine, meno evidente del primo, e così di seguito.

Ne consegue che alla chiarezza del primo pensiero corrisponderà la vita nella sua intensità maggiore ed è per questo che la τελεία ζωή è tale solo in virtù del pensiero che ne definisce l'essenza. In essa pensiero e vita si trovano uniti inscindibilmente, pertanto, solo l'essere intelligibile può essere l'unico modello del cosmo sensibile che

[...] separato dall'Essere in massimo grado, che nel modello consisteva nella vita, è solo un'ombra dell'essere⁹⁸.

È interessante che in questo passo, Plotino, alle linee 12-13, per chiarire in che modo all'essere sensibile appartenga la vita in senso omonimo rispetto a quella del suo modello, cioè il mondo intelligibile, si serve dell'esempio

⁹⁷ *Enn.* II 3 (52), 18, 13.

⁹⁸ *Enn.* VI 2, 7, 13-15.

dell'immagine che raffigura l'essere umano, con l'intento di sottolineare come nel ritratto vadano perduti tutti i caratteri essenziali dell'individuo e, tra questi, il più importante, la vita.

Il mondo sensibile viene paragonato all'immagine dell'uomo, in cui la vita è soltanto un'ombra⁹⁹. Se l'uomo in carne ed ossa rappresenta la completa manifestazione della vita in tutta la sua potenza, in analogia con il mondo intelligibile, l'immagine dell'uomo, invece, per quanto riproduca fedelmente molti dei tratti che lo caratterizzano, non potendo esprimere quello più importante, il carattere vitale originario, corrisponde al mondo sensibile. È soltanto nel mondo sensibile, infatti, che può avere luogo la separazione dell'essere dalla vita e della vita dall'essere: qui la vita non è presente come nell'Essere autentico, ovvero come un carattere intrinseco alla sua essenza, ma, piuttosto, gli viene conferita dall'esterno, in virtù dell'azione vivificatrice di un principio intelligibile.

Con la concezione di un sistema ontologico fondato su una gerarchia di esseri che si dispongono secondo una sequenza ordinata, che procede dall'essere in massimo grado vitale e dinamico fino a giungere all'essere che conserva solo tracce di vita, Plotino conferisce dinamicità all'essere nella sua totalità. Lo scarto che fa sì che un essere sia di grado maggiore rispetto ad un altro è definito dalla presenza o meno di un principio vitale che non soltanto si auto-costituisce e, di conseguenza, si autodefinisce, ma ancora di più si auto-perfeziona, mantenendo un procedere assolutamente ordinato e costante e, dunque, capace di auto-conservarsi.

Solo così trova senso la distinzione plotiniana all'interno della nozione di vita, tra vita in sé, riferendoci propriamente alla presenza di una dimensione vitale e dinamica che sia intrinseca all'essenza stessa, e le altre forme derivate di vita, che, invece, si costituiscono come immagini imperfette della vita intelligibile, perfetta e compiuta. L'intelligenza è πρώτη ζωή e il carattere originario di questa vita è rintracciabile nella sua essenza, la quale è definita

⁹⁹ *Ibid.*

dal suo essere un'attività che attraversa tutto il cosmo, non in senso effettivo, ma nella misura in cui essa, avendo in sé tutte le realtà, tanto singolarmente, quanto nella loro totalità, conosce già tutto il percorso nella sua mente come se lo avesse già realizzato¹⁰⁰. La vita è pertanto il tratto essenziale del mondo intelligibile, che è il modello in base al quale può strutturarsi la vita del mondo sensibile: soltanto a partire dalla vita intelligibile, eterna, priva di divisione e assolutamente perfetta, è possibile pensare quella sensibile, una vita continua, visibile e molteplice¹⁰¹.

La vita intelligibile, completamente racchiusa in se stessa, si trasmette in forma degradata alla realtà sensibile, sotto forma di un divenire incessante che però è continuo, per via dell'eternità e dell'unità, ossia dei caratteri dell'intelligibile che si trovano riflessi nella natura del sensibile.

1.3 Βίος e ζωή

La nozione di vita, come è stato appena mostrato, è un concetto chiave nella filosofia di Plotino e ciò è confermato anche dalle numerose volte in cui questo termine compare all'interno delle *Enneadi*.

Occorre però precisare che, a parte alcuni capitoli contenuti in *Enn.* III 8 (30)¹⁰² ed uno, alquanto breve, ma denso, di *Enn.* I 4 (46)¹⁰³, non ci sono trattati interamente e specificamente dedicati all'analisi del termine "vita". Nonostante ciò, la nozione di vita risulta assolutamente centrale nel pensiero di questo filosofo, perché rappresenta non soltanto la categoria sulla base della quale è possibile costruire un vero e proprio sistema ontologico-gerarchico, ma

¹⁰⁰ Cf. *Enn.* III 8 (30) 9, 33-38.

¹⁰¹ Cf. *Enn.* II 9 (33), 8, 10-16.

¹⁰² Cf. *Enn.* III 8 (30) 8; 10; 11.

¹⁰³ Cf. *Enn.* I 4 (46) 3.

anche l'unico termine che consente a Plotino di definire l'essenza dell'Intelletto e dell'Anima e di fare emergere del Principio il suo carattere originario, in quanto fonte non soltanto di tutti gli esseri, ma anche della vita stessa.

Plotino utilizza due termini greci per esprimere la nozione di vita, βίος e ζωή¹⁰⁴, partendo da questa constatazione, è opportuno analizzare il significato che entrambi i termini assumono nella sua filosofia, al fine di comprendere se vi sia un criterio che guidi il filosofo neoplatonico nell'utilizzo dell'uno piuttosto che dell'altro o se, invece, questi due termini risultino totalmente omonimi e interscambiabili.

Non è possibile prescindere dall'osservazione, innanzitutto, che sembra esserci una differenza semantica tra i due termini che la lingua greca possiede per esprimere la nozione di vita: il termine βίος è spesso utilizzato in un contesto di tipo etico-antropologico; il secondo, ζωή, si riferisce, invece, alla vita intesa come fatto naturale, ossia alla vita in senso organico che accomuna tanto gli esseri razionali quanto quelli privi di ragione. Questa tesi è sostenuta da Hadot¹⁰⁵, secondo cui sussisterebbe una vera e propria contrapposizione

¹⁰⁴ Riguardo all'analisi del modo in cui Plotino utilizzerebbe i due termini, non ci sono molti studi. KOSTARAS (1969) dedica alla trattazione dell'argomento soltanto una ampia nota, contenuta nel secondo capitolo della sua monografia. L'autore analizza le occorrenze dei due termini greci, individuando la presenza di un vero e proprio criterio nell'utilizzo plotiniano delle due espressioni. Sebbene riconosca all'autore il merito di avere fornito una dettagliata e precisa analisi del contenuto semantico di tutti i passaggi in cui i due termini sono menzionati, tuttavia, non sono sicura che sia possibile rintracciare nell'utilizzo di ζωή piuttosto che di βίος, e viceversa, un vero e proprio criterio che sia sempre lo stesso. Cf. KOSTARAS (1969), pp. 39-41, n.1. Anche HORN (2008), p. 98, accenna alla questione dell'utilizzo da parte di Plotino di entrambi i termini in riferimento alla nozione di vita, tuttavia, l'argomento non viene approfondito.

¹⁰⁵ Cf. HADOT (1980), pp. 52-56. In merito alla distinzione semantica e morfologica di βίος e di ζωή, cf. AGAMBEN (2005) pp. 2-16, il quale analizza la relazione tra i due concetti, in riferimento al contesto politico, sottolineando che, se nell'antichità vi era una netta separazione tra le due espressioni che, indicavano «l'una il semplice fatto di vivere» (ζωή), ossia la «nuda vita» e l'altra «la forma o maniera di vivere propria del singolo o di un gruppo» (βίος), che corrisponderebbe, dunque, all'esistenza politica; nella modernità si assisterebbe invece alla «politicizzazione della nuda vita» e dunque alla nascita della «bio-politica». Anche Agamben, come Hadot, riscontra sia la presenza di una vera e propria opposizione tra i due termini, sia la presenza di un vero e proprio criterio, già in Platone ed in Aristotele, nell'uso delle due espressioni. Non è forse un caso che, a

nell'uso dei due termini: mentre βίος sembra riferirsi alla vita degli esseri razionali, e inoltre, può essere utilizzato per descrivere la durata della vita e dunque per riferirsi alla biografia di un individuo; il secondo allude alla descrizione degli aspetti funzionali dell'organismo e della vita degli esseri irrazionali (animali e piante) ed, inoltre, viene usato per lo più quando ci si riferisce alla vita in senso metafisico, ossia per esprimere il concetto stesso di vita. In realtà la questione è molto problematica.

In effetti già in Aristotele e in Platone non è possibile rintracciare una precisa distinzione nell'utilizzo dei due termini: qualche volta il termine βίος è usato per esprimere le funzioni biologiche dell'essere, aspetto che invece dovrebbe essere affidato al termine ζωή, e al contrario, con quest'ultimo ci si riferisce alla vita intesa in senso biografico¹⁰⁶. Lo stesso accade in Plotino, in quanto, se è vero che in alcuni passi delle *Enneadi* la tradizionale differenza semantica dei due termini sembra venire rispettata, in altri, invece, il filosofo neoplatonico sembra non sempre seguire un vero e proprio criterio nell'utilizzo delle sue espressioni.

In *Enn.* III 7 (45), passo in cui il tempo viene definito come «la vita dell'Anima nel movimento di passaggio da una condizione di vita ad un'altra»¹⁰⁷, Plotino sembra seguire il criterio tradizionale nell'uso dei due termini, in quanto ζωή è utilizzato per descrivere l'attività propria dell'Anima del mondo che, essendo animata dal desiderio di trasferire ciò che ha contemplato nel mondo intelligibile in qualcosa di altro, causa il passaggio ad un'altra forma di vita (βίος), diversa da quella originaria, ossia dalla vita intelligibile. Il termine βίος sembra esprimere la modalità di questa attività

dimostrazione di ciò, siano riportati soltanto esempi tratti dal *Filebo* e dall'*Etica Nicomachea*, in cui, compare il termine βίος, per riferirsi ad un particolare modo di vita, e non a quella naturale. La questione, a mio avviso, è molto più complessa, in quanto non è facile tracciare una vera e propria linea di demarcazione tra i due termini, ed, inoltre, bisogna tenere conto che, già nell'antichità, alcune volte i termini sono utilizzati in modo interscambiabile.

¹⁰⁶ In riferimento a Platone, cf. *Resp.* 521a 4, *Tim.* 75b 6. Riguardo all'utilizzo interscambiabile dei due termini in Aristotele, cf. *GA* 736b 13, 753b 28, *EN* 1170b 2 ed *EE* 1217b 25.

¹⁰⁷ *Enn.* III 7 (45), 11, 44.

vitale, ossia sembra riferirsi ad un determinato genere di vita, volendo sottolineare il passaggio, che avviene attraverso l'Anima, dalla dimensione vitale, propria della sfera intelligibile, caratterizzata dall'assenza della scansione temporale, ad un'altra vita, quella dell'Anima, che, invece, implica la produzione del tempo e del cosmo sensibile come immagine di quello intelligibile.

In questo passo è evidente il riferimento ad Aristotele, in quanto la vita è concepita nei termini di una vera e propria ἐνέργεια, con riferimento, in particolare, all'attività essenziale dell'Anima che coincide con la vita stessa dell'Anima, la quale, non soltanto si muove da sé, ma, in quanto principio di movimento, conferisce dinamicità e vita agli altri esseri.

Questo criterio che seguirebbe la differenza semantica - tradizionalmente riconosciuta - nell'utilizzo dei due termini, tuttavia, non è sempre rispettato. In un altro passo, *Enn.* I 4 (46), Plotino, infatti, sembra non seguirlo affatto, in quanto utilizza βίος nel senso in cui ha utilizzato precedentemente ζωή e viceversa. Nel passo in questione per definire la vita nel suo grado massimo ci si serve dei due termini in modo interscambiabile. Plotino afferma, infatti:

Chi possiede questa vita [perfetta], vive bastando a se stesso (αὐτάρκης οὖν ὁ βίος τῷ οὕτως ζῶην ἔχοντι).¹⁰⁸

Queste linee si inseriscono al centro della questione di come sia possibile per l'uomo raggiungere e realizzare la vita perfetta e se sì in che misura. Viene ribadita la centralità della dimensione intelligibile, riconoscendo nel possesso dell'Intelligenza la condizione indispensabile al raggiungimento della vita nella sua forma più autentica. Il nucleo centrale del passo appena riportato è rappresentato dalla descrizione della condizione di colui che si trova già in possesso di questa vita originaria, ossia di colui che, proprio in

¹⁰⁸ *Enn.* I 4 (46) 4, 23, trad. FAGGIN (2004).

virtù del raggiungimento della vita intelligibile, si trova nella condizione di avvicinarsi al Principio stesso.

Per questo motivo egli non ha bisogno di cercare altro, ed anche se avesse bisogno di qualcosa, per via del corpo, sceglierebbe sempre ciò che non potrebbe per nulla intaccare la perfezione della sua vita.

Con il termine βίος, Plotino si riferisce come è di regola alla vita umana, ossia alla dimensione etico-antropologica della vita, volendo sottolineare l'attività essenziale di un vivente, ossia il fatto di vivere; invece il termine ζωή designa l'attività peculiare di un vivente che vive in modo perfetto, ossia quel tipo di vita che non ha bisogno di altro se non di se stesso.

Se nel primo passo da noi analizzato, *Enn.* III 7 (45), Plotino utilizza ζωή per designare l'attività essenziale dell'Anima, la sua forza vitale, mentre con il termine βίος si riferisce alla descrizione di uno specifico tipo di vita, ossia ad una nuova e diversa modalità di vita che si oppone a quella già sussistente, in quest'ultimo passo il significato dei termini è invertito. Plotino sembra qui voler sottolineare che la vita umana (βίος) per poter volgersi alla forma di vita più elevata, quella intelligibile, deve necessariamente seguire una certa attività (ζωή), la quale consiste nel liberarsi di tutto ciò che appartiene al mondo sensibile.

Prescindendo dall'analisi del criterio nell'uso dei due termini, emerge in tutta la sua chiarezza, il significato che la nozione di vita assume nel pensiero di Plotino. La vita (βίος e ζωή) descrive tanto l'attività propria dell'essere, in riferimento alla sua capacità di muoversi da sé e di fungere da principio di movimento per tutti gli altri esseri, quanto uno specifico genere e tipo di vita che si distingue da un altro.

Anche un altro passo delle *Enneadi*, *Enn.* III 7, 4, risulta essere molto interessante in merito all'utilizzo del termine βίος.

Plotino distingue tra le realtà che hanno in se stesse il principio di vita e che, per questo, non sono soggette a concludersi e dunque sono eterne, e gli esseri che, al contrario, essendo generati, non dispongono dell'essere per loro natura, ma piuttosto in virtù dell'azione di un principio esterno. Per queste

realtà l'essere ha una durata limitata, dal tempo in cui nascono fino al momento in cui sono private della loro esistenza. Plotino descrive in questo modo la natura delle realtà generate:

Il loro essere si riduce a un «è», e se qualcosa li priva di questo la loro vita (βίος) si accorcia e con essa il loro essere¹⁰⁹.

Partendo dalla descrizione del grado di vita proprio dell'essere intelligibile, la cui essenza è definita dall'eternità, per contrasto viene definita la natura delle realtà generate. Il termine βίος è utilizzato per descrivere uno stato ben preciso della vita, ossia ci si riferisce al modo e al grado in cui la vita appartiene agli esseri generati. In questo caso Plotino sembra rispettare l'originario significato del termine greco βίος, volendo con questo esprimere una ben precisa modalità del vivere che appartiene, a sua volta, ad un ben preciso livello ontologico del suo sistema metafisico.

Pare opportuno esaminare un altro passo delle *Enneadi*, dove il termine βίος è utilizzato per esprimere la durata temporale della vita e in particolare ci si riferisce alla descrizione della vita del cosmo sensibile e del suo movimento che, in virtù dell'attività incessante dell'Anima del mondo, la quale insieme ad esso genera anche il tempo, ripropone l'ordine del cosmo intelligibile, attraverso un procedere costante e progressivo. L'origine del movimento sensibile è ricondotta, pertanto, all'inizio dell'attività incessante dell'Anima che, rivolgendosi alla realtà sensibile, dà luogo al tempo. In questo senso la natura del cosmo sensibile ha origine in virtù del manifestarsi di un'altra vita, quella dell'Anima, o, ancora più precisamente, attraverso

l'estendersi di questa vita (βίου) in uno sviluppo progressivo di trasformazioni costanti e regolari e in un'evoluzione senza scosse.¹¹⁰

¹⁰⁹ *Enn.* III 7 (45), 4, 27-29, trad. RADICE (2002).

¹¹⁰ *Enn.* III 7 (45), 12, 2-3, trad. RADICE (2002).

In queste linee il termine βίος non soltanto si riferisce all'attività propria dell'Anima, ma, inoltre, indica il movimento di estensione di questa nuova specie di vita che finisce per identificarsi con il tempo cui dà origine, e che, in quanto immagine eterna che procede secondo il numero, ne definisce l'essenza.

Il termine βίος, tuttavia, non è soltanto utilizzato per descrivere le caratteristiche che appartengono ad un genere di vita piuttosto che ad un altro, o per esprimere la durata temporale della vita; questo termine, in Plotino, presenta spesso una connotazione morale¹¹¹, ossia si riferisce ai diversi modi di vivere. In *Enn.* I 4 (46), 12, ad esempio, con βίος ci si riferisce al grado di qualità morale che appartiene alla vita del saggio (περὶ τὸν σπουδαῖον βίον ζητεῖ), il quale non conosce alcun eccesso, ma che, al contrario, gode dell'εὐδαιμονία. Il tema del raggiungimento della felicità, che è strettamente connesso a quello della vita e che risulta anche esso un tema molto caro alla riflessione plotiniana, è condizionato dalla presenza di influssi aristotelici. In particolare il riferimento è ai libri I e X dell'*Etica Nicomachea*, dove Aristotele affronta il tema della felicità e lo connette al concetto di ἐνέργεια, o ancora più precisamente di ἐνέργεια κατ'ἀρετήν¹¹², ossia all'attività condotta secondo la forma più eccellente di virtù di cui l'uomo dispone, l'attività teoretica¹¹³. In questo senso l'εὐδαιμονία perfetta ha sede nella parte migliore dell'Anima, quella razionale.

Il nucleo centrale della riflessione plotiniana sull'etica segue l'argomentazione aristotelica; egli afferma, infatti, che il raggiungimento della vita buona da parte dell'uomo è possibile solo attraverso l'esercizio dell'attività che è conforme alla sua disposizione migliore. Nell'uomo il βίος

¹¹¹ Cf. *Enn.* I 2 (19), 7, 13; I 4 (46), 12, 1; II 9 (33), 8, 45; III 2 (47), 9, 13; III 4 (15), 2, 17.

¹¹² Cf. Aristot. *EN* I 6 1098 a 12 e sgg.

¹¹³ Cf. Aristot. *EN* X, 7, 11-25.

raggiunge il suo livello più alto se è vissuto secondo la massima virtù che è raggiungibile solo ed esclusivamente attraverso l'ἐνέργεια dell'Intelletto.

La felicità si identifica, pertanto, con l'esercizio dell'attività teoretica, la quale non può appartenere a tutti i livelli di vita, ma soltanto alla vita razionale. In *Enn.* II 9, 9, Plotino distingue, infatti, due specie di βίος (διττὸς ὁ ἐνθάδε βίος): quella degli uomini saggi (ὁ μὲν τοῖς σπουδαίοις) e quella che appartiene alla maggior parte degli uomini (ὁ δὲ τοῖς πολλοῖς τῶν ἀνθρώπων). Se la vita dei primi è rivolta al raggiungimento dei beni superiori e all'ascesa verso la realtà intelligibile, quella dei molti presenta un'ulteriore divisione al suo interno tra coloro che hanno conservato il ricordo della virtù e che per questo motivo partecipano in qualche misura del bene e coloro che, invece, si occupano soltanto di procurare ciò che serve ai migliori.

In questo particolare contesto il termine βίος viene utilizzato per distinguere le possibili forme di vita e per definire quella che tra tutte è l'unica a consentire il raggiungimento della felicità, ossia la vita buona (ζωὴ ἀγαθή). Questa vita secondo Plotino ha sede nell'Essere, nell'Intelletto, in quanto è qui che la vita è migliore. Questo concetto trova ulteriore conferma nelle linee seguenti del passo, dove Plotino esclude che questa vita possa avere a che fare con il tempo, poiché essa non nasce dalla somma di singoli istanti, ma si costituisce tutta insieme nella puntualità dell'istante¹¹⁴.

La vita buona si identifica con l'attività intellettuale, ossia con il pensare se medesimo da parte dell'Intelletto. Soltanto attraverso un processo di riflessione che abbia come oggetto se stesso, l'uomo può riappropriarsi della sua identità, della sua dimensione originaria¹¹⁵. Il ritorno al Principio originario dal quale deriviamo, il Bene, è reso possibile all'uomo soltanto attraverso il riappropriarsi della sua dimensione intellettuale che rappresenta la sua parte migliore.

¹¹⁴ Cf. *Enn.* I 5 (36), 7, 20-30.

¹¹⁵ Cf. *Enn.* IV 4 (28), 44, 19.

Il vero oggetto del nostro desiderio siamo noi stessi, una volta che siamo risaliti alla nostra natura, al meglio di noi stessi: cioè all'armonia, alla bellezza, alla forma e alla vita luminosa intellettuale e bella (ζωὴν ἐναργῆ καὶ νοερὰν καὶ καλήν)¹¹⁶.

L'autentica vita è il pensiero, pertanto, l'attività essenziale dell'essere vivente si identifica con quella dell'Intelletto. Se dunque il raggiungimento della felicità è possibile solo ed esclusivamente attraverso la vita buona che, a sua volta, si realizza soltanto attraverso una vita vissuta secondo l'esercizio dell'Intelligenza, ne consegue che ciò che è bene per noi si identifica con il pensiero stesso. La tensione verso il bene nell'uomo si realizza attraverso un cammino che passa per l'Intelligenza fino a giungere alla contemplazione del Principio di tutto. Solo in questo modo è possibile giungere al βίος θείων.

In riferimento al contesto morale, Plotino sembra rispettare l'uso tradizionale dei due termini, in quanto, come è stato mostrato, è con il termine βίος che si designa la dimensione etica di un preciso modo di vivere. Quando ci si riferisce alla descrizione della vita delle piante o degli animali, infatti, viene sempre utilizzato il termine ζωή.

In *Enn.* I 4, Plotino affronta la questione relativa alla possibilità che anche per gli altri viventi (animali e piante) si possa in qualche modo parlare di vita buona e del raggiungimento di una condizione di felicità. Procedendo innanzitutto dall'assunto che l'attività propria dell'uomo non può appartenere anche alle piante e agli animali, in quanto ad essi appartiene soltanto il semplice vivere (ἀπλῶς ζωῆ)¹¹⁷, Plotino esclude che gli esseri irrazionali possano in qualche modo possedere la vita buona e di conseguenza essere felici, ribadendo che la condizione per il raggiungimento dell'εὐδαιμονία è l'esercizio della vita intellettuale.

¹¹⁶ *Enn.* VI 7 (38), 30, 35-40, trad. RADICE (2002).

¹¹⁷ Cf. *Enn.* I 4 (46), 2, 32-34.

Per questo motivo, Plotino, quando si riferisce in *Enn.* I 4 (46), 2 alla vita delle piante, utilizza l'espressione φυτική ζωή e lo stesso per quanto riguarda gli animali, la cui specie di vita è indicata quasi sempre dal termine ζωή¹¹⁸. In questo caso l'utilizzo del sostantivo ζωή, invece di βίος, è perfettamente coerente con il contenuto semantico del passo, in quanto Plotino è motivato dall'intento di mostrare come agli esseri viventi irrazionali non possa, in alcun modo, appartenere la vita di ordine più elevato, ossia la λογική ζωή¹¹⁹.

Tuttavia, in alcuni passi delle *Enneadi*, si trova anche il termine βίος in riferimento alla vita degli animali, ma quando ciò accade il termine greco viene sempre seguito da un aggettivo che ne specifica l'essenza, come nel caso di βίος θήρειος, e che ne sottolinea la diversità dalla vita divina (θεῖος βίος)¹²⁰. Talvolta Plotino utilizza, invece, il termine ζωή al posto di βίος, per riferirsi alla vita razionale dell'uomo e, per questo motivo, deve farlo seguire necessariamente dall'espressione λογική, per indicare che si sta parlando non della vita in senso metafisico, o di quella propria degli esseri irrazionali, ma del βίος dell'uomo¹²¹.

Dall'analisi dei passi in cui è presente uno dei due o entrambi i termini greci, risulta difficile riscontrare la presenza di un vero e proprio criterio nell'utilizzo plotiniano delle due espressioni. Emerge, infatti, che, sebbene Plotino abbia la tendenza a seguire la distinzione semantica tradizionale dei due termini, utilizzando ad esempio il termine βίος per descrivere la vita razionale dell'individuo e le sue diverse modalità, ed il termine ζωή, invece, con riferimento alla vita in senso metafisico e a quella organica, per lo più i due termini sono utilizzati in modo interscambiabile. Nei casi in cui non si segue la distinzione tradizionale, tuttavia, non sembra difficile riuscire a comprendere il significato semantico ed il contesto di riferimento.

¹¹⁸ Cf. *Enn.* I 4 (46) 1, 10-19; 2, 27-30; III 2 (47), 9, 35.

¹¹⁹ Cf. *Enn.* I 4 (46) 3, 30-35.

¹²⁰ Cf. *Enn.* III 4 (15), 3.

¹²¹ Cf. *Enn.* VI 7 (38) 4, 33.

Plotino in questo senso si mostra interessato non a riproporre la tradizionale distinzione semantica di ζωή e di βίος, quanto piuttosto a chiarire il contesto ed il modo in cui l'uno o l'altro termine sono utilizzati.

Capitolo Secondo

La vita intelligibile

2.1 Il Vivente intelligibile del *Timeo*

Il *Timeo*, insieme al *Sofista* e al *Parmenide*, è tra i dialoghi che hanno esercitato una maggiore influenza sull'intera tradizione del platonismo antico¹²², tanto da costituire uno dei fondamenti concettuali dai quali Plotino attinge per la formulazione della sua concezione della nozione di vita. In particolare i passi presi in esame dal filosofo neoplatonico sono quelli in cui Platone darebbe definizione dell'essenza del modello intelligibile cui il mondo sensibile dovrebbe assomigliare.

Prima di prendere in esame la ricezione plotiniana del *Timeo*, mi sembra opportuno analizzare i principali passi che costituiranno oggetto di interpretazione. Il primo passo è *Timeo* 30c-31a, dove Platone definisce i caratteri del modello ad immagine del quale il cosmo sensibile è stato generato:

Stabilito questo, dobbiamo ora parlare di ciò che segue nell'ordine, ossia a somiglianza di quale dei viventi chi ha prodotto il mondo l'ha prodotto. Non crederemo di sicuro che lo abbia prodotto a somiglianza di qualcuno dei viventi che esistono come specie particolari, perché nulla che assomigli a un essere incompleto potrebbe mai essere bello [...]. Infatti, esso contiene in se stesso, comprendendoli, tutti i viventi intellegibili, come questo mondo contiene noi e tutti i viventi visibili (τὰ γὰρ δὴ νοητὰ ζῶα πάντα ἐκεῖνο ἐν ἑαυτῷ περιλαβὸν ἔχει, καθάπερ ὅδε ὁ κόσμος ἡμᾶς ὅσα τε ἄλλα θρέμματα συνέστηκεν ὀρατά) Perché, dal momento che la divinità voleva che il mondo assomigliasse quanto

¹²² In merito alla ricezione e all'influenza del *Timeo* nella storia del platonismo antico, cf. FERRARI (2010), pp. 81-125; FERRARI (2011), pp. 601-613; FRONTEROTTA (2003), pp. 88-90.

più possibile al più bello e al più perfetto in tutto fra gli esseri intelligibili, ha prodotto un vivente unico, visibile, che comprende in sé tutti i viventi che gli sono per natura congeneri.

Queste linee seguono a quelle in cui Platone descrive la bontà del Demiurgo che, incapace di provare un sentimento di invidia, ha voluto che tutto assomigliasse il più possibile a se stesso (παραπλήσια ἑαυτῷ)¹²³. Per questo, in *Timeo* 30a 5, si afferma che l'essere migliore non poteva non agire nel modo più bello, ossia dando vita ad un tutto che fosse dotato di pensiero; ciò che risulta dotato di intelligenza è, infatti, più bello di ciò che ne è privo. Il cosmo sensibile viene generato, secondo il disegno della divinità, come un vivente dotato di anima e pensiero (τὸν κόσμον ζῶον ἔμψυχον ἔννοον)¹²⁴. Esso si presenta come una realtà animata e costituita dal νοῦς; il Demiurgo ha collocato, infatti, l'intelletto nell'anima e quest'ultima nel corpo dell'universo, per realizzare l'opera che fosse più bella possibile. Tuttavia, in *Tim.* 34c, si sottolinea l'anteriorità dell'anima rispetto al corpo del mondo, in quanto l'anima del mondo venne costituita prima del corpo, affinché essa dominasse su di esso. L'anima viene, poi, collocata al centro dell'universo e si estende in tutte le parti di esso, in modo che nessuna risulti priva del suo principio vivificatore¹²⁵.

¹²³ Cf. *Tim.* 29 e 1-3. Per l'analisi di questo passo, cf. FERRARI (2007), pp. 156-163. Lo studioso afferma che le parole pronunciate da *Timeo* in questo passo, indurrebbero a considerare il modello intelligibile non come una natura separata ed esterna all'artefice divino, ma ad esso immanente. Platone in *Tim.* 29e affermerebbe, infatti, che il cosmo sensibile deve essere somigliante il più possibile all'artefice, e, a distanza di poche linee, in 30d afferma, invece, che deve essere simile al vivente intelligibile. Secondo questa interpretazione la figura del Demiurgo sarebbe una metafora, introdotta da Platone, per esprimere la funzione attiva e produttiva del cosmo noetico. L'interpretazione tradizionale secondo cui il vivente intelligibile e il Demiurgo costituiscono due entità separate lascia il posto a questa che, invece, li considera identici: il modello del cosmo sensibile sarebbe nello stesso tempo il δημιουργός e il παντελές ζῶον. Sostengono questa interpretazione anche HALFWASSEN (2000) p. 51; PERL (1998) p. 89; ENDERS (1999), pp. 158-159, il quale afferma che il paradigma: «kann daher nichts anderes als der die Gesamtheit der Ideen umfassende Ideenkosmos als ganzer sein».

¹²⁴ Cf. *Tim.* 30b 7-30c. Il contenuto di questo passo richiama quello di *Soph.* 249a.

¹²⁵ Cf. *Tim.* 36e 1 e sgg.

Ma, se il generato è definito come un vivente animato, la cui vita dipende proprio dalla presenza dell'anima del mondo, esso, in quanto εἰκὼν della natura intelligibile, dovrà ricavare da essa i caratteri che lo definiscono. Anche la realtà intelligibile, ossia il mondo delle idee, dovrà essere una realtà animata e vivente (ζῶον). Ciò trova conferma in quanto affermato in *Timeo* 30 c-d, secondo cui «il vivente intelligibile contiene in sé tutti i viventi intelligibili». Platone sottolinea la natura comprensiva del paradigma intelligibile, poiché esso è descritto come un essere che comprende in sé la molteplicità degli altri esseri.

Sembra essere proprio questa sua natura omnicomprensiva a renderlo superiore rispetto a tutti gli altri viventi.

Platone stabilisce, dunque, i criteri secondo i quali una realtà possa essere considerata ontologicamente superiore rispetto alle altre. Il vivente intelligibile che funge da modello per il cosmo sensibile non soltanto deve essere vivente e animato, ma anche un Vivente perfetto (τέλειον), un essere che contenga in sé tutte le parti e che, per questo, non manchi di nulla. Platone esprime l'assunto fondamentale secondo il quale la bellezza può dirsi soltanto di una natura completa in se stessa: nulla che non sia completo (ἀτελεῖ), infatti, potrebbe mai essere considerato bello¹²⁶. Per questo il dio desiderò che il cosmo sensibile assomigliasse (ὁμοιωῖσαι) il più possibile alla più bella e alla più completa delle realtà intelligibili (τῷ τῶν νοουμένων καὶ κατὰ πάντα τελέῳ)¹²⁷. La completezza della natura intelligibile, che deriva dalla capacità di contenere tutti gli intelligibili come sue parti, rende l'essere intelligibile non soltanto originariamente vitale al suo interno, ma anche perfetto.

La definizione della natura intelligibile come vivente e animata e, soprattutto, perfetta, è espressa anche in *Timeo* 39e 1-8, dove viene ribadita la somiglianza del cosmo sensibile al mondo intelligibile. Il modello intelligibile viene definito, ancora una volta, «vivente perfetto e intelligibile»:

¹²⁶ Cf. *Tim.* 30c.

¹²⁷ Cf. *Tim.* 30d 1-3.

In questo modo e per queste ragioni furono generati tutti quegli astri che percorrono il cielo e hanno le loro fasi, perché questo mondo fosse quanto più possibile simile al vivente perfetto e intelligibile, imitandone la natura eterna. E le altre cose, via via fino alla generazione del tempo, erano state compiute a somiglianza di ciò che egli imitava, ma il mondo non comprendeva ancora in sé tutti i viventi che sarebbero nati in lui e perciò era ancora dissomigliante dal suo modello.

Platone aggiunge però un ulteriore attributo che connota l'essenza di questa natura intelligibile, l'eternità. Del cosmo intelligibile si dice che esso possiede una natura eterna, la quale fungerebbe da modello per la generazione del tempo nel cosmo sensibile. La copia sensibile, infatti, non potrà mai essere identica al modello intelligibile, poiché è impossibile che il cosmo sensibile ne riproduca l'assoluta perfezione. Come potrebbe, infatti, l'essenza della realtà intelligibile, fondata sull'eternità, adattarsi ad una natura che, invece, è generata?

Tuttavia, l'artefice divino per rendere il cosmo sensibile il più possibile somigliante all' "eterno vivente" (ζῶον αἰδίου)¹²⁸, decide di produrre il tempo come «immagine mobile dell'eternità»¹²⁹. Attraverso il tempo è possibile in qualche modo riprodurre nel cosmo sensibile la perfezione del modello intelligibile: il movimento nel tempo, infatti, non è confuso e disordinato, piuttosto «procede secondo il numero»¹³⁰. Esso presenta, dunque, un procedere ordinato, regolare e costante, in quanto non presenta variazioni nel suo corso¹³¹.

Dopo la generazione del tempo era necessario costituire i pianeti, in quanto anche essi con i loro movimenti circolari e armonici sono l'espressione dell'ordine nel cosmo sensibile: essi rappresentano le manifestazioni sensibili dei movimenti della sfera noetica. Tuttavia, sebbene l'universo presenti già un'anima e un intelletto, esso manca ancora delle specie viventi che dovrà

¹²⁸ Cf. *Tim.* 37d 1-2, trad. FRONTEROTTA (2003).

¹²⁹ Cf. *Tim.* 37d 6-7.

¹³⁰ Cf. *Tim.* 37d 9.

¹³¹ Cf. FRONTEROTTA (2003), p. 211, n. 122.

contenere dentro di sé. Per questo Platone alle linee 7-8 afferma che l'immagine sensibile è “dissomigliante” dal modello intelligibile: se all'essenza del modello intelligibile appartiene la natura omnicomprensiva, anche il cosmo sensibile, per avvicinarsi alla perfezione e alla completezza dell'intelligibile, dovrà contenere in sé le specie sensibili. Nelle linee seguenti Platone afferma che l'artefice provvede a dotare l'universo di questa parte mancante, riproducendo la natura del modello intelligibile:

Come dunque l'Intelletto vede le specie che si trovano in ciò che è propriamente vivente, di quale natura e quante ve ne siano, tali e tante egli pensò che dovesse averne questo mondo¹³².

L'artefice è descritto nella sua attività contemplatrice delle specie intelligibili contenute nel Vivente, attraverso la quale può riprodurre le specie sensibili. Di esso si evidenzia la natura attiva che si esprime non soltanto nella contemplazione delle forme, ma anche nell'attività produttrice che si esprime nella generazione ontologica del cosmo sensibile. Non è un caso che in *Tim.* 33b 2 Platone descriva il Demiurgo come colui che ha il potere di operare sul cosmo sensibile, proprio in virtù della sua capacità intellettuale e del ragionamento λογισμός:

Tali sono dunque la causa ed il ragionamento secondo cui egli ha costruito questo unico tutto a partire da tutte le sue parti intere, perfetto, estraneo all'invecchiamento e alla malattia¹³³.

Il Demiurgo ci appare come un sapiente artigiano, che conosce già gli effetti delle sue azioni, poiché queste ultime non sono che il risultato di una precedente riflessione e di una deliberazione razionale¹³⁴.

¹³² Cf. *Tim.* 39e 11-14

¹³³ Cf. *Tim.* 33a 9-b 1.

¹³⁴ Per un'analisi della figura del Demiurgo e sulla causalità efficiente delle idee nel *Timeo*, cf. FERRARI (2004), pp. 161-163.

2.2 Il *Nous* come vita autentica nella ricezione del *Timeo* (29e 1-3; 30b-31a; 33b 2; 37d 6-7; 39e 1- 8)

Se Plotino caratterizza il mondo intelligibile come il Vivente perfetto¹³⁵ o come il Vivente in sé (τὸ αὐτόζωον)¹³⁶, ciò avviene perché è all'Intelletto che appartiene la vita nel senso più autentico ed originario: una vita stabile, che comprende in sé, nella sua assoluta perfezione, tutte le specie di vita. Nell'elaborazione del suo pensiero circa la struttura del mondo intelligibile, Plotino attinge al *Timeo*, e, in particolare, ad alcuni passi, che vengono spesso esplicitamente menzionati all'interno delle *Enneadi*¹³⁷.

L'Intelletto è la realtà unitaria che comprende al suo interno ogni singolo essere, tutto insieme e simultaneamente, in uno stato di presente atemporale, in cui tutto ciò che è conserva da sempre e immutabilmente la propria assoluta identità. In *Enn.* III 7 (45), 3, trattato sull'eternità e sul tempo, Plotino delinea i caratteri della realtà intelligibile:

Ebbene, se costui guarda a tutto ciò, saprà ben cogliere l'eternità, vedendo una vita stabile che contiene ogni cosa in uno stato di eterno presente. E, dunque, non in uno sviluppo progressivo, bensì tutto insieme, e non ora in una forma ora in un'altra, ma come una perfezione non divisibile, quasi che tutto si concentrasse in un punto senza progredire in un libero sviluppo e, mantenendosi in sé identico ed immutabile, fosse sempre confinato nel presente, mentre nulla di sé va nel passato, o attende di essere: insomma quello che esso è, questo è anche proprio dell'Essere in sé¹³⁸.

¹³⁵ Cf. *Tim.* 31b 1.

¹³⁶ Questa espressione non compare nel *Timeo* di Platone, essa è piuttosto una formula aristotelica di *an. A* 2, 249b 19-20 che si applica a ciò che Platone afferma in *Tim.* 39e 8 del paradigma intelligibile, ossia che esso è «ciò che è propriamente vivente (ὁ ἔστιν ζῶον)».

¹³⁷ In riferimento alla ricezione del *Timeo* nel pensiero di Plotino, cf. CHARRUE (1978), pp. 116-155.

¹³⁸ *Enn.* III 7 (45), 3, 15-24, trad. RADICE (2002).

Secondo l'insegnamento platonico del *Timeo*, il carattere che distingue il *mondo di lassù* dal mondo sensibile è individuato da Plotino nell'eternità, la quale non è una qualità che si predica accidentalmente della realtà intelligibile, ma, piuttosto, la sua essenza: l'Intelligenza è l'eternità, intesa come «una vita che riguarda in tutta la sua pienezza l'Essere e vi inerisce», una vita assolutamente unitaria, piena, indivisibile e continua¹³⁹. Ogni essere, infatti, è compreso nell'eternità, in quella realtà che è l'Intelligenza, dove si trova unificato nella sua intrinseca molteplicità.

Per sottolineare la compiutezza della natura intelligibile, Plotino insiste, nella descrizione della seconda ipostasi, sulla necessità del permanere della concentrazione della forza vitale in una dimensione e in un punto ben precisi¹⁴⁰, che, mantenendosi identica ed immutabile, non si disperde nella molteplicità degli enti cui dà origine. Anche nella descrizione della potenza generatrice del Primo Principio, Plotino si è avvalso del concetto di forza vitale e per garantire la natura del generante, affinché questo conservi la sua identità nella diversità, ricorre al concetto di concentrazione necessaria. Tuttavia, se già nel Primo Principio tutti gli enti si trovano in una forma contratta, non ancora dispiegata e, dunque, indeterminata, nell'Intelletto ogni contenuto intelligibile si attua determinandosi singolarmente e in relazione con tutto l'insieme intelligibile. Proprio questa relazione che ogni singolo contenuto intelligibile intrattiene con l'altro e con la totalità intelligibile è la vita stessa del *Nous*. In *Enn.* VI 2 (43), 21, trattato in cui Plotino stabilisce quali siano i generi dell'essere, viene definita anche la natura comprensiva e vitale dell'Intelletto:

Ogni cosa esiste sempre e stabilmente ed è compresa nell'essere dall'eternità: certo, nella sua singolarità è separata, ma nello stesso tempo rientra nell'unità: ebbene, una siffatta trama e connessione di realtà che si trovano nell'Uno altro

¹³⁹ Cf. *Enn.* III 7 (45), 3, 35 e sgg.

¹⁴⁰ Cf. *Enn.* III 7 (45), 3, 20-22.

non sono che l'Intelligenza. E racchiudendo al suo interno gli esseri, essa è un vivente perfetto e vivente che è (παντελὲς καὶ ὅ ἐστι ζῶον).¹⁴¹

In queste linee Plotino segue il passo platonico 31b 1 del *Timeo* e definisce il mondo intelligibile un «vivente perfetto», in quanto esso racchiude in se stesso tutti gli enti intelligibili.

Se Platone afferma l'unicità del mondo sensibile, poiché il Demiurgo ha generato un solo mondo ad immagine del modello intelligibile, anche esso assolutamente unico, ossia il παντελὲς ζῶον, Plotino, dopo avere ribadito il carattere uni-molteplice dell'Intelletto, si serve anche di *Timeo* 39e 8, per definire l'essenza del mondo intelligibile, caratterizzato dalla perfezione e dall'eternità, e, per questo motivo, definito come il Vivente che è, ossia come ciò che è *autenticamente* il Vivente. Soltanto un Essere perfetto può fungere da modello e da principio cosmico dal quale viene a sussistere e prende vita il mondo materiale, ossia il nostro mondo, che contiene in sé tutti i viventi.

L'archetipo e l'origine del mondo non possono che essere Intelligenza, la quale, attraverso l'Anima, conferisce forma e ordine alla realtà sensibile¹⁴². La natura dell'archetipo rimanda a una condizione di immobilità, ossia ad una realtà che permane come oggetto di contemplazione da parte dell'Anima cosmica, la cui attività contemplativa potrebbe, dunque, indurci a pensare la realtà intelligibile come del tutto passiva e priva di azione. In realtà il *Nous* ha una natura originariamente dinamica e vitale, in quanto non è soltanto oggetto di contemplazione, ma anche attività pensante di tutti gli intelligibili che ne costituiscono l'essenza eterna. Il modello del cosmo sensibile per Plotino non è solo un παράδειγμα statico ed immobile, piuttosto si determina come attività intelligibile.

L'essenza del mondo intelligibile è la vita: questa gli appartiene intrinsecamente e lo rende l'essere più bello, più puro e assolutamente stabile,

¹⁴¹ *Enn.* VI 2 (43) 21, 53-59, trad. RADICE (2002).

¹⁴² Cf. *Enn.* V 9 (5), 9, 4 e sgg.

poiché l'essere di "lassù" non è coinvolto da alcuna forma di mutamento o di opposizione. Pertanto il mondo intelligibile non può che essere un Vivente, il quale possiede la vita più eccellente, perché non contaminata da morte¹⁴³.

Il mondo intelligibile è un essere vivente, e dunque è bello; inoltre, siccome possiede la vita più eccellente (ἀρίστην τὴν ζωὴν ἔχον), non manca di alcuna vita: ha cioè una vita non contaminata da morte, sicché nulla patisce la fine o è destinato alla fine. La vita del vivente in sé non è dunque flebile, ma è la prima e la più vivida (οὐδ' αὖ ἀμενηνὴ ἡ ζωὴ τοῦ ζώου αὐτοῦ, ἀλλ' ἡ πρώτη καὶ ἐναργεστάτη[...]).¹⁴⁴

L'essere è eternamente tale, in quanto ogni cosa dipende da esso e permane nell'identità della sua essenza grazie a se stesso. Il mondo intelligibile, per potere essere in senso autentico, ossia nella sua interezza, deve necessariamente pensare e vivere eternamente¹⁴⁵.

Seguendo l'insegnamento platonico di *Timeo* 30b, dove si afferma che nulla è più bello di ciò è dotato di pensiero e che possiede un'anima¹⁴⁶, il mondo intelligibile deve possedere una vita fondata sulla conoscenza del tutto e sull'Intelligenza universale, per potere vivere eternamente di una vita completa e pura. L'eternità viene definita come l'Essere puro e autentico del vivente, totalità perfetta che non manca di nulla, in quanto ogni futuro possibile è nell'Intelligenza già presente in atto¹⁴⁷.

Partendo dalla descrizione dell'eternità, Plotino rileva il carattere di immagine del tempo, e, di conseguenza, sia le somiglianze che gli derivano dall'essere immagine dell'archetipo, ossia dell'eternità dalla quale procede, sia le differenze rispetto ad essa. Per fare ciò Plotino si serve dei concetti di *vita*, *movimento*, *identità* e *differenza*, i quali definiscono, secondo intensità e sfumature differenti, entrambe le realtà, quella del tempo, ossia la realtà

¹⁴³ *Enn.* VI 6 (34), 18, 13-15.

¹⁴⁴ *Enn.* VI 6 (34), 18, 11-15, trad. RADICE (2002) leggermente modificata.

¹⁴⁵ *Ibid.*

¹⁴⁶ Cf. *Tim.* 30b.

¹⁴⁷ Cf. *Enn.* III 7 (45), 3, 28-40.

dell'Anima, e quella dell'eternità, ossia la realtà intelligibile. Questo è espresso chiaramente in *Enn.* III 7 (45), 11, trattato in cui Plotino commenta *Timeo* 37d 5-7, dove Platone definisce il tempo «immagine mobile dell'eternità (ἰοῦσα αἰώνιον εἰκόνα)»:

Ora la natura di quel vivente, essendo eterna, non era possibile adattarla pienamente a ciò che invece è generato; ecco dunque che egli pensa di produrre un'immagine mobile dell'eternità e, nell'atto di ordinare il cielo, pur rimanendo l'eternità nell'unità, ne produce un'immagine eterna che procede secondo il numero, che è precisamente ciò che noi abbiamo chiamato tempo¹⁴⁸.

Platone, nel definire il tempo «immagine[...]dell'eternità»¹⁴⁹, tende a sottolineare non il carattere negativo di immagine, quanto piuttosto la somiglianza del tempo con il principio che ne è la causa. Si procede, infatti, dal riconoscimento di un'assoluta differenza ontologica tra il piano sensibile e quello intelligibile, e, proprio per ridurre questa differenza, si rende necessario l'intervento del Demiurgo. L'artefice divino riproduce l'eternità nel tempo («immagine mobile dell'eternità»), un'immagine il cui movimento, per ricalcare l'immobilità propria dell'archetipo, è regolato dal maggiore ordine possibile.

Se nel commento al passo platonico in questione, Plotino sembra procedere sulle tracce di Platone, ossia caratterizzando differenzialmente l'essenza del mondo intelligibile da quella della sua immagine; tuttavia un'attenta analisi rivela una differente descrizione del tempo. L'immagine mobile dell'eternità non deriva dall'atto creativo del Demiurgo e, nel riproporsi dell'immagine, si perde l'ordinato procedere del tempo secondo il numero. Ciò che sembra interessare di più a Plotino è chiarire il passaggio - e

¹⁴⁸ *Tim.* 37d 5-7.

¹⁴⁹ Nell'interpretazione tradizionale del *Timeo*, che è quella assunta anche da Plotino, il tempo è definito immagine mobile dell'eternità. Per un'interpretazione differente, cf. BRAGUE (2003), pp. 11-171.

gli effetti da esso provocati - da una realtà priva della dimensione temporale, a una realtà, quella dell'Anima, che genera il tempo.

Difatti se l'eternità è sinonimo di vita in quiete, identica, inalterabile e già in assenza di limiti, e se il tempo deve essere un'immagine di tale eternità - e, del resto, anche il nostro mondo è un'immagine del mondo intelligibile-, ne segue che in luogo della vita di lassù se ne istaura un'altra per così dire dello stesso nome (ὁμώνυμον), che può attribuirsi a questa potenza dell'Anima. Qui, al posto del movimento dell'Intelligenza, si troverà un certo movimento di qualche parte dell'Anima; invece dell'identità, della fissità e della stabilità, si troverà la realtà che non riesce a permanere in se stessa, ma si attua in condizioni sempre nuove¹⁵⁰.

Plotino, in effetti, pur riconoscendo la somiglianza del tempo con l'eternità, aspetto che si rivela implicito nella nozione stessa di "immagine", tende a evidenziare la differenza di essenza della realtà atemporale da quella temporale. Questo modo di procedere trova conferma nell'uso ripetuto della preposizione ἀντί. Un'attenta analisi del trattato in questione rivela, inoltre, che il concetto in base al quale Plotino delinea la natura della differenza del tempo dall'eternità e del mondo sensibile dal cosmo intelligibile, è proprio ζώή. Alla vita eterna e autentica dell'Intelletto, in cui tutte le cose sono insieme, si oppone, nella realizzazione del cosmo sensibile, un'altra vita, quella dell'Anima, che implica una molteplicità, i cui contenuti non sono perfettamente e simultaneamente unificati, ma si ritrovano dispersi nella successione temporale.

Pertanto, al movimento completo, costante e privo di successione, proprio dell'Intelletto, si contrappone un movimento che, pur essendo completo, implica ricorsività, in quanto è caratterizzato dal passaggio, «di nuovo e poi di nuovo (πάλιν καὶ πάλιν)»¹⁵¹, da uno stato ad un altro, non al fine «di raggiungere la piena attuazione»¹⁵², ma al fine di produrre qualcosa di altro.

¹⁵⁰ *Enn.* III 7 (45), 11, 45-52, trad. RADICE (2002) leggermente modificata.

¹⁵¹ *Enn.* VI 1 (42), 16, 5-8.

¹⁵² *Enn.* VI 1 (42), 16, 7-8.

Plotino, nell'esegesi del passo platonico, sottolinea la differenza ontologica dei due ambiti, quello sensibile e quello intelligibile, con l'obiettivo di fare emergere l'assoluta superiorità dell'ipostasi intellettuale, pensiero atemporale, eterno, e fuori da ogni mutamento¹⁵³, guardando al quale l'Anima concepisce il tempo, come realtà che, pur essendo altra, continua a conservare una somiglianza con il principio dal quale trae origine.

In *Enneadi* III 2 (47), 1, sulla *Provvidenza*, Plotino, rifacendosi a *Timeo* 28c 3-4, dove Platone esprime la necessità che il cosmo sensibile, in quanto generato, dipenda da una causa, definisce l'Intelligenza anteriore secondo natura - in quanto archetipo dell'universo sensibile, il quale dell'Intelligenza è copia e sarà per sempre subordinato ad essa¹⁵⁴ - e non secondo il tempo. Le righe successive del passo plotiniano in questione risultano più interessanti ai fini della comprensione della concezione vitale e dinamica dell'essere, che Plotino ricava sempre dal *Timeo*.

Alle righe 20-30, Plotino definisce la natura del modello intelligibile, ossia del cosmo *vero e originario*, riconoscendo nell'Intelligenza e nell'Essere i caratteri costitutivi di questa realtà. Dell'Intelligenza è sottolineata la natura assolutamente unitaria, determinata dal fatto che la molteplicità contenuta in essa non comporta dispersione alcuna, ma, al contrario costituisce la massima forma di unità che

non patisce divisioni al suo interno né si affievolisce per via della frammentazione, e neppure nelle sue parti si rivela manchevole, perché ciascuna di esse non è separata dall'intero.¹⁵⁵

La natura del cosmo intelligibile si riduce del tutto alla vita e all'Intelligenza, che si ritrovano perfettamente unificate al suo interno, fino ad identificarsi l'una con l'altra. Ogni essere si presenta in armonia con tutti gli

¹⁵³ Cf. *Enn.* IV 4 (28), 10, 6.

¹⁵⁴ Cf. *Enn.* III 2 (47), 1.

¹⁵⁵ *Enn.* III 2 (47), 1, 27-30, trad. RADICE (2002).

altri, e ogni parte partecipa dell'intero, così come l'intero comunica con le parti che lo costituiscono. Inoltre ogni parte è in atto se stessa e δυνάμει tutto il cosmo intelligibile. Il modello intelligibile si manifesta nella sua natura assolutamente compiuta e perfetta. Plotino ha qui certamente presente anche *Timeo* 29a-b, dove Platone definisce la natura perfetta ed eterna dell'archetipo:

Ma è chiaro a ognuno che egli ha guardato a ciò che è eterno, giacché questo mondo è la più bella delle cose generate e il suo artefice la migliore delle cause. Così generato, esso è stato fabbricato in base a ciò che si coglie attraverso il ragionamento e il pensiero e che rimane identico a se stesso; stando così le cose è assolutamente necessario che questo mondo sia un'immagine di qualcos'altro¹⁵⁶.

Dal cosmo intelligibile “vero e uno” trae origine questo mondo che, al contrario, non può dirsi uno, in quanto a esso appartiene la molteplicità frammentata e la divisione¹⁵⁷. Per questo motivo, il mondo sensibile non può essere come il *mondo di lassù*, bensì può soltanto partecipare di esso e delle sue ragioni formali. Questo mondo, in *Enn.* V 9 (5) 9, è definito, con evidente riferimento a *Timeo* 33b 2, come il Vivente che contiene in sé tutti i viventi, e che riceve l'essere e le sue determinazioni da una natura divina.

Plotino precisa che l'origine della realtà sensibile può farsi risalire solo e unicamente all'Intelligenza, la quale contiene in sé ogni archetipo e si identifica con il mondo intelligibile, ossia con il “Vivente che è”, comprendente in sé tutte le specie intelligibili.

Come l'universo intelligibile è una totalità che comprende al suo interno tutte le Idee, così l'universo sensibile, poiché formato a immagine e somiglianza di quello, è un vivente che deve comprendere tutte le realtà. Sono espliciti gli stessi termini platonici, e in particolare il παντελές ζῶον di *Timeo* 30c-31b, di *Timeo* 33b 2 e l'αὐτόζωον¹⁵⁸ di *Timeo* 39e 8, in *Enn.* VI 6 (34), 7

¹⁵⁶ Cf. *Tim.* 29a-b.

¹⁵⁷ *Enn.* III 2 (47), 2, 1-4.

¹⁵⁸ Plotino utilizza ancora una volta l'espressione aristotelica τὸ αὐτόζωον per esprimere la natura dell' ὁ ἔστι ζῶον di *Tim.* 39e 8.

che si presenta come un commento a Platone, ma si rivela anche un'autentica interpretazione che permette a Plotino di delineare la sua teoria sull'Intelletto.

Del resto sarebbe assurdo che esistesse un bel vivente, e non un «vivente in sé» di straordinaria bellezza: si tratta del «vivente perfetto» che consiste nell'insieme di tutti i viventi, o meglio, che «raccolge in sé tutti i viventi» e che è un'unità ampia quanto il tutto. Allo stesso modo, anche questo universo nella sua unità ingloba la totalità di ciò che è visibile, appunto perché abbraccia tutto ciò che può essere visto¹⁵⁹.

Nel pensiero plotiniano il Vivente in sé occupa un posto di rilievo: concepito come il luogo delle Idee¹⁶⁰, come la regione della Verità e dell'Essere, esso non può che risultare dotato di immutabile perfezione. La perfezione gli deriva dalla capacità di comprendere dentro di sé tutti gli esseri intelligibili e di unificarli nella loro molteplicità, come se tutti fossero concentrati in un punto, permanendo nella loro identità, senza disperdersi.

La perfezione immutabile e indivisibile rende immensamente e originariamente bello il mondo intelligibile, dove ogni singolo intelligibile riflette la totalità del *Nous*. La bellezza del cosmo intelligibile si identifica con l'archetipo del cosmo sensibile, il quale è «imitazione perfetta del modello e, in quanto tale, ha la vita e la natura della sostanza e la bellezza simile a quella che viene da lassù»¹⁶¹. Se l'autentica bellezza¹⁶² è associata alla purezza e alla perfezione del mondo intelligibile, il bello può essere compreso solo come partecipazione del sensibile all'intelligibile, ossia del molteplice all'unità della forma. Per questo motivo la bellezza sensibile intesa come armonia delle parti è da ricondurre a una causa superiore che rappresenta la ragion d'essere della bellezza stessa. L'armonia che genera bellezza non è dovuta all'equilibrio

¹⁵⁹ *Enn.* VI 6 (34), 7, trad. RADICE (2002).

¹⁶⁰ In merito all'identità del Vivente intelligibile con il mondo delle idee, cf. HALFWASSEN (2000), p. 51. Lo studioso afferma che il παντελὲς ζῶον non è altro che la «allumfassende Einheit und Ganzheit des Ideenkosmos».

¹⁶¹ *Enn.* V 8 (31), 12, 15-18.

¹⁶² Cf. *infra*, paragrafo 2.5.

delle parti che la compongono, non implica rapporti qualitativi e quantitativi, ma è tale solo in quanto riflesso dell'ordine perfetto dei principi intelligibili pensati dall'Intelligenza eterna.¹⁶³

Bellezza, Essere e Verità sono il *Nous*, totalità originaria che possiede una vita stabile nella sua perfezione, perché tutte le parti che lo compongono non si differenziano da esso, ma al contrario con esso si identificano¹⁶⁴, e partecipano della vita.

Di fronte al Vivente “in senso originario” (πρώτως) ossia l'αὐτόζωον, così come Plotino lo definisce, è posta l'Intelligenza, il *Nous*, che è in grado di contemplare il Vivente in sé¹⁶⁵.

Se si assume che il Vivente del *Timeo* comprende in sé tutte le specie intelligibili, in modo da fungere da archetipo per la costituzione del cosmo sensibile, esso non può che apparire, come l'essere perfetto del *Sofista*, identico al mondo delle Idee. Il Vivente in sé (αὐτόζωον) e l'Essere perfetto (παντελῶς ὄν) del *Sofista*, pertanto, possono definirsi realtà identiche¹⁶⁶. Come ha mostrato Ferrari, a stabilire questa somiglianza non è soltanto la presenza della totalità come «termine qualificante», indicata dall'aggettivo nel παντελὲς ζῶον del *Timeo* e dall'avverbio nel παντελῶς ὄν del *Sofista*, quanto piuttosto la presenza degli stessi caratteri, attribuiti ad entrambe le realtà¹⁶⁷.

Il Vivente perfetto del *Timeo* è definito, infatti, non soltanto come il modello in base al quale il Demiurgo plasma il mondo sensibile, ma anche

¹⁶³ Cf. *Enn.* V 8 (31), 3 ; I 6 (1).

¹⁶⁴ Cf. *Enn.* V 3 (49), 16, 27.

¹⁶⁵ Cf. *Enn.* VI 6 (34), 8, 1-5.

¹⁶⁶ Szlezák non è d'accordo nell'affermare la piena identità delle due nature. Lo studioso affronta il problema delle fonti storiche della definizione plotiniana del *Nous* come essere, vita e pensiero, riconoscendovi l'influenza di Platone, in particolare di quanto egli ha affermato sulla dimensione vitale dell'essere intelligibile e sul Vivente in sé. L'autore, tuttavia, afferma che l'essere perfetto e il Vivente in sé non sono realtà certamente identiche, ma piuttosto, affini, e per questo, a prima vista non è semplice comprendere cosa abbia spinto Plotino ad utilizzarle l'una in modo distinto dall'altra. Cf. SZLEZÁK (1997) p. 160.

¹⁶⁷ Cf. FERRARI (2011), p. 606. In riferimento al riconoscimento di una relazione molto stretta tra queste due entità, cf. KRÄMER (1967), pp. 194-201. In questo celebre studio, l'autore afferma la presenza già nel pensiero platonico di un'ontologia fondata sul riconoscimento dell'identità di essere e pensiero nell'intelletto divino.

come una realtà intelligibile che comprende in sé tutti gli altri esseri intelligibili definiti anch'essi viventi¹⁶⁸. Il παντελής ζῶον, in quanto realtà vivente, è dotato necessariamente di un'anima. Tuttavia il cosmo intelligibile non è definito da Platone nei termini espliciti di realtà animata e intelligente, ma, piuttosto, è possibile dedurre la presenza dell'anima e dell'intelligenza nel modello a partire dall'attribuzione di entrambe le entità al cosmo sensibile: se il cosmo sensibile, immagine di quello intelligibile, è definito come una realtà vivente e dotata di intelletto, il cosmo intelligibile, in quanto modello di quello sensibile, deve essere anch'esso una natura vivente, animata e pensante¹⁶⁹.

Nell'interpretazione plotiniana, del Vivente perfetto è più volte affermata la natura pensante e vitale ed inoltre le due realtà, quella dell'essere perfetto del *Sofista* e quella del Vivente perfetto del *Timeo*, risultano identiche. Il Vivente intelligibile è l'essere in tutta la sua perfezione, in quanto è pieno di tutti gli enti intelligibili, ognuno dei quali costituisce l'Intelligenza e la vita perfette.

Poiché affermiamo che questo cosmo esiste, in rapporto al suo modello, è necessario che anche quell'universo, il primo, sia vivente e che anzi, in quanto essere perfetto, sia tutto¹⁷⁰.

In *Enn.* VI 6, 9, trattato sui Numeri, Plotino si concentra sulla ricezione ed esegesi di *Timeo* 39e 7-9, continuando ad attingere, nello stesso tempo, a *Timeo* 30c 7-31a 1. La scelta di questi passi non è per nulla casuale, poiché Plotino commenta precisamente quei passi del dialogo in cui Platone affermerebbe la natura comprensiva (περιέχον) del vivente intelligibile, il quale si presenta come un intero in grado di comprendere in sé tutte le sue

¹⁶⁸ *Tim.* 30c 7-31a 1.

¹⁶⁹ Sostiene un'interpretazione analoga basata sull'attribuzione di una natura dinamica e vitale al Vivente intelligibile anche KRÄMER (1967) p. 200. Cornford, invece, si esprime contrariamente a questa lettura, affermando che il παντελής ζῶον è un eterno e immutabile oggetto di pensiero, e non una creatura vivente. Cf. CORNFORD (1937), p. 40.

¹⁷⁰ *Enn.* VI 7 (38), 12, 1-4.

parti. Proprio questo carattere di uni-totalità rende l'essere intelligibile assolutamente superiore rispetto agli altri esseri. Il cosmo intelligibile, così come è concepito dal sistema plotiniano, non è costituito da elementi separati, alla stregua del cosmo sensibile, bensì da una molteplicità assolutamente coesa.

Anche in questo caso Plotino si serve del pensiero platonico per affermare la presenza della vita all'interno del vero essere, l'Intelletto, il quale è «il più vivo, il più intelligente e il più sostanziale (ζωτικώτερον, νοερώτερον, οὐσιωδέστερον)»¹⁷¹.

L'essenza del *Nous* è definita dalla presenza della triade essere, vita e pensiero, che prende origine senza dubbio¹⁷² dall'interpretazione plotiniana del *Timeo* (39e) e del *Sofista* (248e), come sarà mostrato nel capitolo successivo. La ricezione di *Timeo* 39e 7-9, tuttavia, appare alquanto problematica, dato che Plotino in determinati passi¹⁷³ sembra distinguere il Vivente dal *Nous*, senza fornire precisi chiarimenti circa il rapporto esistente tra queste due realtà: se siano la stessa entità, o se siano distinte e come. Il trattato in cui si affronta la questione è *Enn.* III 9 (13), 1, dove Plotino esordisce con la citazione di *Timeo* 39e 7-9:

Secondo Platone l'Intelligenza vede le Idee che sono nell'essere vivente, e poi continua Platone-il Demiurgo pensò che quanto l'Intelligenza scorge nell'essere vivente l'avesse anche il nostro universo¹⁷⁴.

¹⁷¹ *Enn.* VI 6 (34) 8, 13.

¹⁷² Dodds ha sottolineato che si può riconoscere già in Plotino, ed, in particolare in *Enn.* VI 6, 8, una tendenza a distinguere in seno alla seconda ipostasi la triade, essere-vita-pensiero. Cf. DODDS (1963), pp. 252-253. Anche Hadot afferma la presenza della triade nel pensiero plotiniano e, nel suo studio, affronta il problema delle fonti storiche, senz'altro platoniche e aristoteliche, riconoscendo nel 248e del *Sofista*, il passo che ha esercitato la maggiore influenza nella formulazione plotiniana della teoria sul *Nous*. Cf. HADOT (1960), pp. 107-140.

¹⁷³ Cf. *Enn.* III 9 (13), 1; II 9 (33), 6. VI 2 (43), 22.

¹⁷⁴ *Enn.* III 9 (13), 1, 1-3, trad. RADICE (2002).

Nel commento al passo si pone la prima questione concernente il rapporto tra il Vivente e l'Intelligenza che lo contempla.

Se, infatti, l'Intelligenza è definita come la realtà che contempla il mondo intelligibile, il Vivente non può identificarsi con essa, piuttosto, rappresenta l'oggetto della contemplazione, ossia l'intelligibile. Plotino affronta le implicazioni di questo ragionamento, che condurrebbe a conclusioni inaccettabili: se comprendessimo le due realtà come assolutamente distinte e separate l'una dall'altra, l'Intelligenza si troverebbe a contemplare una realtà assolutamente esterna a sé, così da avere soltanto un'immagine degli oggetti intelligibili, senza possederli in se stessa. Pertanto il Vivente e il *Nous* non possono che essere una medesima e unica realtà¹⁷⁵, distinguibili soltanto con il pensiero, il quale come atto, per esplicarsi, necessita della dualità di pensato, l'essere intelligibile, e di pensante, l'essere intelligente.

In un altro trattato delle *Enneadi*, II 9 (33), 6¹⁷⁶, nel quale vengono confutate le dottrine gnostiche sulla creazione del mondo, Plotino riporta ancora una volta il passo platonico in questione e afferma che esso è stato frainteso, in quanto non è stato compreso il senso autentico delle affermazioni platoniche, soprattutto in riferimento alla creazione demiurgica.

Per non parlare del fatto che la creazione degli innumerevoli intelligibili, quali l'Essere, l'Intelligenza, il Demiurgo come realtà distinta e l'Anima, è stata presa dal passo del *Timeo*, dove si dice «Come l'Intelligenza contempla le Idee che

¹⁷⁵ Secondo Plotino le idee sono interiori all'Intelletto, questa concezione lo avvicinerrebbe a quella dei medio-platonici che consideravano le idee pensieri di dio. Per un'analisi della dottrina medio-platonica, cf. FERRARI (1995), pp. 187-188

¹⁷⁶ Harder ha sostenuto che questo trattato faceva parte di uno scritto unico che ne conteneva altri tre [III 8 (30), V 8 (31), V 5 (32)]. Lo scritto sarebbe stato smembrato da Porfirio, che ha intitolato il trattato in questione, II 9 (33), *Contro quelli che sostengono che il Demiurgo del mondo è malvagio e che il mondo è cattivo*. Questo trattato è dedicato alla confutazione di alcune dottrine gnostiche, tra le quali l'errata moltiplicazione delle ipostasi e l'errata concezione del Demiurgo e dell'Anima cosmica. Cf. HARDER (1936), pp. 1-10.

È tuttavia problematico stabilire con precisione le sette a cui gli avversari di Plotino appartenevano. Secondo Porfirio, gli gnostici contro i quali Plotino si rivolge sono i Cristiani o i seguaci di altre religioni che, avendo conosciuto la filosofia di Platone, dopo si sono allontanati da essa, affermando che Platone non ha «esaminato a fondo l'essenza intelligibile». Cf. Porph. *Plot.* XVI.

sono contenute nel Vivente che è, tali e tante il creatore pensò che anche questo dovesse averne»¹⁷⁷.

Nelle righe successive Plotino entra nel cuore della questione, analizzando le innovazioni o per meglio dire i fraintendimenti che si sono prodotti nell'esegesi di questo passo del *Timeo*. Coloro che non ne hanno compreso il senso, hanno finito per alterare il pensiero di Platone, come se egli avesse voluto affermare la presenza di tre tipi di Intelligenza, una in quiete, che contiene in sé tutti gli esseri intelligibili, l'altra contemplativa dell'Intelligenza in quiete e la terza, attiva, nella misura in cui, essendo dotata di capacità di ragionamento e argomentativa, predispone i caratteri che saranno propri del cosmo sensibile.

Il filosofo neoplatonico accusa gli gnostici di avere concepito le sostanze intelligibili secondo principi inadeguati, poiché, avendo moltiplicato la natura intelligibile, hanno finito per ridurla al rango di quella sensibile¹⁷⁸. La lettura plotiniana dei passi platonici, molto spesso non letterale, deriva certamente dall'esigenza di definire la natura intelligibile con principi che siano adeguati a essa e in grado di esprimerne l'originaria purezza.¹⁷⁹

Quando si tratta del mondo intelligibile, bisognerebbe tendere a ridurre sempre più il numero, o addirittura a rinunciare alla molteplicità, assegnando la totalità degli esseri a ciò che segue al Primo che è effettivamente tutti gli esseri, prima Intelligenza, sostanza, e altresì ogni bene che segue alla prima realtà. Segue come terza la forma dell'Anima¹⁸⁰.

Dunque secondo Plotino «coloro che credono di apparire scopritori del senso esatto del pensiero platonico (τὸ ἀκριβὲς ἐξευρηκέναι δόξειν)»¹⁸¹, in realtà, rimanendo lontani dal vero, si servono di Platone per «fondare la

¹⁷⁷ *Enn.* II 9 (33), 6, 13-15.

¹⁷⁸ *Enn.* II 9 (33), 6, 15-32.

¹⁷⁹ Cf. CHIARADONNA (2006), pp. 101-117.

¹⁸⁰ *Enn.* II 9 (33), 6, 32-35, trad. RADICE (2002).

¹⁸¹ Cf. *Enn.* II 9 (33), 6, 28-29.

propria filosofia (ἵνα ἰδίαν φιλοσοφίαν θῶνται)¹⁸², finendo per dare innumerevoli nomi alla realtà intelligibile, che invece è una soltanto, e per misconoscere il significato del Demiurgo.

Plotino vuole dimostrare l'identità dell'Intelligenza e del Vivente intelligibile, in quanto le Idee sono contenute nel cosmo noetico all'interno dell'Intelligenza. Il pensiero plotiniano risulta assolutamente coerente: se c'è perfetta identità tra pensiero ed essere, anche l'Intelletto ed il Vivente intelligibile saranno necessariamente la stessa realtà¹⁸³.

In questo senso la seconda ipostasi, l'Intelletto, non si presenta come Intelligenza distinta "in quiete" ed "in movimento", in Intelligenza come pensiero e come luogo delle idee; al contrario, essa presenta una struttura perfettamente unitaria, alla quale succede, senza ulteriori mediazioni, l'Anima. L'Anima, in quanto ἀρχὴ κινήσεως, principio di ogni movimento e di ogni forma di vita, è il principio metafisico del mondo fenomenico, ossia quella entità di ordine superiore che si colloca in posizione intermedia tra il mondo del vero essere e quello sensibile.

Alla terza ipostasi è riconosciuta la funzione di «rielaborare creare e distinguere» gli intelligibili contemplati dall'Intelligenza nel Vivente, attività produttrice in cui si trova e da cui scaturisce il molteplice¹⁸⁴. Coloro che hanno interpretato erroneamente le parole platoniche hanno attribuito questa attività creatrice ed ordinatrice alla figura del Demiurgo.

Il problema fondamentale è quello di comprendere come possa una realtà trascendente degradarsi in qualche modo per dare origine alla realtà sensibile. Si risolve l'*impasse*, affidando all'Anima, immagine dell'Intelletto, realtà di confine¹⁸⁵ tra i due ambiti, sensibile ed intelligibile, la costituzione dell'universo materiale. L'Anima è mossa dal desiderio di uscire dall'eternità del mondo intelligibile per renderlo manifesto nella realtà sensibile. Essa, pur

¹⁸² Cf. *Enn.* II 9 (33), 6, 11-12.

¹⁸³ Riguardo all'identificazione di Intelligenza e cosmo intelligibile, cf. EMILSSON (2007), pp. 141-144, 165-170.

¹⁸⁴ Cf. *Enn.* IV 7 (2), 8, 45-46.

¹⁸⁵ Cf. *Enn.* IV 4 (28), 3, 11 e sgg.

essendo una sostanza che deriva e dipende dall'intelligibile, non è, come l'Intelletto, una natura perfettamente coesa, dove la molteplicità raggiunge la massima unificazione possibile; al contrario è una natura inquieta che procede verso la molteplicità, agendo su di essa e conferendole ordine e forma. All'Anima è affidata una funzione risolutiva, perché a essa è rinviata la questione circa il modo in cui sia possibile che la realtà sensibile conservi traccia dell'intelligibile.

Plotino avvia una serie di argomentazioni dirette a escludere dalla natura perfetta e indivisa dell'Intelletto il pensiero discorsivo che, invece, è proprio della natura dell'Anima. L'essenza dell'Anima è, infatti, ἔν καὶ πολλά e, «nella sua natura divisa ha un'attività anch'essa distinguibile in parti»¹⁸⁶; la natura intelligibile, invece, traccia dell'Uno e, per questo, luogo della massima unificazione possibile della molteplicità, non può essere la sede della divisione. L'Intelligenza demiurgica, che comunica le forme contenute in se stessa all'Anima, è posta al di sopra di tutto. È naturale domandarsi di che Intelligenza si tratti.

Se il Demiurgo è identificato con il *Nous*, Intelligenza immutabile e vita fuori dal tempo, l'Anima ha il compito di attualizzare la sapienza, ossia di realizzare il modello nel cosmo sensibile¹⁸⁷. L'Intelletto assume pertanto il carattere di una causa paradigmatica, responsabile degli aspetti formali del cosmo sensibile, e al contempo quello di un'Intelligenza contemplativa che conosce tutte le forme intelligibili contenute nel cosmo noetico contemplando se stessa.

Alla luce di tali considerazioni occorre osservare che in Plotino non è possibile trovare una effettiva metafisica demiurgica, in quanto la figura del Demiurgo, che non compare spesso, appare intrinsecamente problematica. L'Intelletto muove il mondo attraverso l'Anima del mondo che, a sua volta, sembra svolgere se non una funzione demiurgica una forma di attività

¹⁸⁶ *Enn.* III 9 (13), 1, 36-38.

¹⁸⁷ *Enn.* IV 4 (28), 10.

ordinatrice, ponendosi come dimensione intermedia tra realtà intelligibile e sensibile.

Plotino demanda ad un'altra realtà, la quale è il prodotto di quella intelligibile, l'attività di infondere ordine alla realtà sensibile. Nel complesso la funzione demiurgica sembra venire assegnata alla terza ipostasi, che assume il ruolo di principio dominante del tutto (τὸ ἡγεμονοῦν).

Occorre sottolineare che in Platone, come è noto, l'Anima del mondo non ha funzione demiurgica; il Demiurgo, dopo avere plasmato l'Anima cosmica, demanda alla figura degli dei giovani, i suoi "figli"¹⁸⁸, la costituzione di viventi mortali e con essa l'attività ordinatrice in relazione ai singoli esseri che fanno parte del cosmo sensibile.

Dunque ci troviamo in presenza di un'esegesi certamente metaforica che sembra nascondere una precisa strategia ermeneutica.

Ora il principio ordinatore è duplice: quello che chiamiamo «Demiurgo» e quello che chiamiamo «Anima del tutto». Ora, con il termine Zeus vogliamo riferirci indifferentemente al Demiurgo e al principio dominante del tutto. Trattando del Demiurgo dobbiamo rigorosamente cancellare «il prima» e il «poi», riconoscendogli un'unica vita fuori dal tempo e da ogni mutamento¹⁸⁹.

Questo passo è certamente problematico, non è chiaro se il principio ordinatore del tutto sia di due tipi oppure uno solo con duplice funzione. Plotino sembra assegnare alla figura metaforica di Zeus¹⁹⁰ una duplice valenza: esso è sia l'Intelligenza come sapienza immutabile fuori dal tempo, sia il

¹⁸⁸ Cf. *Tim.* 42d 7- e. In Plotino la figura degli dei giovani è del tutto assente; è l'Anima del mondo ad occuparsi anche della costituzione di singoli viventi e di infondere loro le parti dell'Anima: razionale, passionale e desiderativa.

¹⁸⁹ *Enn.* IV 4 (28), 10, 1-7.

¹⁹⁰ In Plotino e nel neoplatonismo successivo assume un ruolo centrale l'interesse per il mito, che si manifesta non soltanto nella riflessione sul racconto mitico, ma anche nella spiegazione dei nomi mitologici. Nelle *Enneadi* Plotino ricorre alla genealogia della triade divina Urano- Crono- Zeus, descritta nella teogonia esiodea, che egli sembrerebbe in qualche modo assimilare alle tre ipostasi. Su ciò si veda lo studio di HADOT (1981) e quello di BUSSANICH (1988), pp. 130-131. Cf. *infra*, paragrafo 2.5, n. 323.

principio dominante del tutto. Riferendosi a questo passo delle *Enneadi*, Proclo attribuisce a Plotino la teoria del doppio Demiurgo, un Demiurgo si collocherebbe nel cosmo intelligibile e l'altro in questo mondo, con il compito di reggerlo¹⁹¹.

Benché Plotino affidi all'Anima un'azione demiurgica e ordinatrice, nelle *Enneadi* ad essere esplicitamente indicato come Demiurgo è la dimensione del *Nous*.

Nell'esegesi del *Timeo* viene alla luce con forza la difficoltà di Plotino nell'interpretare il testo platonico, poiché egli per un verso è animato dall'intento di restituire il dialogo nella sua originarietà, per altro verso deve fare i conti con la problematicità di alcuni concetti platonici che, inseriti nel suo sistema di pensiero, non ne conserverebbero la coerenza interna.

Per questo non è possibile non tenere conto che, nel testo platonico, all'Intelletto demiurgico è affidato il ruolo di termine medio tra la realtà intelligibile e quella sensibile, in quanto egli è il “costruttore del tutto” che attribuisce alle cose la forma degli enti intelligibili, portando, dunque, a compimento la partecipazione tra le cose e le idee.

L'intento di Plotino, invece, è quello di salvaguardare la trascendenza della realtà intelligibile: è necessario non comprometterne in alcun modo la natura perfetta che, non potendo patire alterazioni, né produrre mutamenti, “senza accorgersene e senza fatica alcuna”, conferisce vita a un'altra realtà. Al contrario la capacità discorsiva e deliberativa è necessariamente associata a una natura imperfetta che, guardando alla perfezione, non può che procedere tendendo ad essa.

Se i principi trascendenti posseggono l'attività causale come intrinseca alla loro essenza, che una volta raggiunta la massima perfezione non può non

¹⁹¹ Cf. Procl. *In Tim.* I, 305.16–26. Nel sistema procliano il Demiurgo celebrato nel *Timeo* non si identifica con il *Nous*, ma corrisponde all'Intelletto demiurgico: l'ultimo elemento della triade intellettiva, che svolge l'attività produttrice e regolatrice dell'universo sensibile. Cf. Procl. *TP V*, 20, p. 76, 7 e sgg., a cura di ABBATE (2005). In riferimento alla struttura della realtà intelligibile nel sistema procliano, cf. ABBATE (2008), p. 133.

generare¹⁹², nell'escludere dalla dimensione intelligibile il λογισμός¹⁹³, Plotino sottolinea dell'Intelligenza il carattere contemplativo: la natura perfetta, in virtù della felicità e serenità di cui gode, non ha bisogno di fare altro che pensare se stessa¹⁹⁴. Nella sua perfezione, non essendo manchevole di niente, non può appartenere ad essa alcun sentimento di gelosia, al contrario, animata da un potere benevolo, espandendo la sua potenza sconfinata, dà vita alla realtà che viene dopo.

Tuttavia, richiamandosi a *Timeo* 29e 1-3, Plotino sembra considerare una forma di attività o di positiva influenza da parte dell'Intelligenza sul cosmo sensibile, il quale presenta le tracce della bontà e dell'ordinata natura proprie del *Nous*.¹⁹⁵ Se la natura intelligibile è immutabile e priva di qualsiasi cambiamento, questo non significa che essa abbia un carattere inattivo¹⁹⁶. Come potrebbe, infatti, il modello intelligibile essere vivente senza esercitare una qualche attività sul cosmo sensibile¹⁹⁷?

È vero, infatti, che il *Nous* è descritto nella sua natura eterna e immutabile, ma è vero anche che di esso si tende a sottolineare l'essenza

¹⁹² Cf. *Enn.* V 1 (10), 6, 38.

¹⁹³ In realtà per Plotino il Demiurgo è una realtà unica che si identifica con il *Nous*, la cui natura assolutamente trascendente prescinde da capacità deliberative e di calcolo. Plotino, nell'esegesi di *Tim.* 33a-34b, dove Platone attribuisce al Demiurgo il ragionamento (λογισμός), va oltre il testo platonico, affermando che il ragionamento non appartiene alla causa intelligibile, ma soltanto al nostro modo di comprendere la natura dell'archetipo, procedendo dagli effetti che da essa dipendono¹⁹³. In questo contesto Plotino sottolinea il carattere limitato ed imperfetto del linguaggio, per la comprensione della realtà intelligibile. Se, infatti, il linguaggio di cui "noi" ordinariamente disponiamo è discorsivo e il nostro processo conoscitivo non può prescindere dal linguaggio, questo non può essere adeguato alla natura dell'essere autentico che si pone al di là dei limiti del ragionamento. Pertanto, nella descrizione della natura della realtà intelligibile, Plotino sembra andare oltre Platone che, come gli gnostici, si avvarrebbe di attributi non adeguati alla realtà trascendente da lui stesso concepita. Cf. *Enn.* VI 7 (38), 1, 28-32: «Lassù, invero, non c'è assolutamente ragionamento; se si parla di ragionamento, e perché si vuol significare che tutto si realizza come se il mondo a venire scaturisse da un ragionamento».

¹⁹⁴ Cf. *Enn.* III 2 (47), 1, 41 e sgg.

¹⁹⁵ Cf. *Enn.* IV 8 (6), 6, 24-25.

¹⁹⁶ Cf. SONG (2012), pp. 81-102.

¹⁹⁷ A questo proposito, cf. il saggio di BALTES (1999), pp. 303-25, in part. 309, 314 e 317-18.

originariamente vitale e dunque dinamica. Questi attributi che possono sembrare in contraddizione tra loro, in realtà non lo sono affatto: l'eternità stabile che si identifica con la vita dell'Intelletto, non è intesa come una stabilità chiusa in se stessa, ma, al contrario, ha carattere dinamico-relazionale, poiché l'Intelligenza ha sempre presente la molteplicità degli intelligibili, tutti insieme nel medesimo tempo (ὁμοῦ πάντα, secondo l'espressione ricorrente in Plotino, ripresa con ogni probabilità da Anassagora, per descrivere la natura della realtà intelligibile).

L'Intelletto vive, e la sua vita consiste nel pensare tutti i principi intelligibili, contemplando se stesso. Inoltre se conosce i principi intelligibili in base ai quali l'universo deve essere costituito, conosce anche il mondo sensibile. L'eternità rappresenta dunque la vita immutabile del *Nous* che è tutte le cose e che rimane presso di sé, non avendo bisogno di cercare altro al di fuori di se stesso. D'altra parte l'essere del *Nous* non è altro che la vita nella sua forma perfetta e compiuta, poiché esso è il Pensiero, così come ogni vita è pensiero¹⁹⁸.

La vita è il termine che definisce l'essenza dell'Intelletto come identità di essere e pensiero, determinando la dinamicità di questa relazione, fino a porsi come terzo elemento costitutivo della struttura dell'Intelligenza.

Proprio i termini παντελὲς ζῶον, Vivente perfetto e αὐτόζωον, Vivente in sé, che compaiono nel *Timeo* e che sono stati oggetto della nostra analisi, esprimono la funzione centrale della vita. Plotino si serve di questi termini per nominare l'ipostasi del *Nous*¹⁹⁹. Secondo questa interpretazione l'Intelletto è colto nella sua interezza come l'insieme dinamico di tutte le idee, che costituiscono il suo essere e come il luogo dove risiede la compenetrazione di essere, vita e pensiero.

Fondamento del pensiero plotiniano è la convinzione che la vita è la ragione della completezza, purezza e perfezione dell'essere intelligibile. Ciò

¹⁹⁸ Cf. *Enn.* III 8 (30), 8, 17.

¹⁹⁹ Cf. BEIERWALTES (1995).

che a Plotino interessa è riuscire a concepire l'essere nella sua piena totalità e a esprimerne la reale essenza vitale.

La vita è connessa all'essere, ed è considerata insieme al pensiero la condizione della sua perfezione, ma è connessa anche all'attività di pensiero, ovvero all'atto di pensiero. L'Intelletto divino aristotelico è recepito da Plotino attraverso l'influenza platonica, in particolare del *Timeo* - dialogo in cui il modello del mondo sensibile è di fatto il Vivente intelligibile - e del *Sofista* (248e-249a), dove l'essere perfetto è caratterizzato da movimento, vita e intelligenza. L'Essere perfetto viene inteso come un'Intelligenza vivente in sé, di una vita infinita e indefettibile²⁰⁰.

Plotino nell'esegesi del *Timeo* coglie lo stretto legame della vita con l'essere intelligibile, poiché il *Nous* è colto nell'identità dinamica di essere e pensiero, pensato e pensante, ossia del Vivente in sé, oggetto di contemplazione e dell'atto di pensiero che lo pensa. Senza che la piena tranquillità della vita contemplativa sia intaccata si attiva una natura ansiosa del dispiegarsi del molteplice dalla concentrazione nell'Intelletto. Questa natura irrequieta che provoca il passaggio da una condizione di assoluta atemporalità a una dimensione temporale, dal mondo del vero essere, originariamente eterno e perfetto, al mondo soggetto al tempo e al mutamento, è l'Anima (del mondo).

La natura del Vivente intelligibile, che si manifesta nell'identità dinamica di essere e pensiero, mantiene il *Nous* originariamente vitale; l'Intelletto permane nella sua essenza senza lasciarsi travolgere dalla "smaniosa attività"²⁰¹ dell'Anima (cosmica). La realtà assolutamente trascendente fa da fondamento alla dimensione fenomenica: se è dall'eternità che è possibile concepire il tempo, il tempo non può che essere immagine di questo paradigma,

²⁰⁰ *Enn.* III 7 (45), 5, 23-25.

²⁰¹ Cf. *Enn.* III 7 (45) 11, 22.

La prima tappa della ricerca consiste nell'approfondire il concetto di eternità, per comprendere l'interpretazione che ne danno quei pensatori che la distinguono dal tempo. In tal caso, se si fa noto l'essere che sta fermo come modello, forse anche quello che corrisponde alla sua immagine, e che loro chiamano tempo, diverrà evidente²⁰².

Per comprendere la dimensione del tempo, è necessario porre la sua natura originaria al di fuori della realtà fenomenica, ossia nella realtà dell'Anima, principio metafisico che regge e ordina il cosmo sensibile. L'Anima è il fondamento originario del tempo come immagine mobile dell'eternità, del movimento come immagine di quello intelligibile e di un'altra forma di vita immagine di quella eterna²⁰³.

A partire dalla comprensione della relazione tra eternità e tempo, Intelletto e Anima, è possibile comprendere la dimensione della vita che non può essere separata da queste due realtà, in quanto attività costitutiva, secondo gradi differenti, della natura di entrambe.

2.3. L'Essere come vivente in *Sofista* 248e-249a

Il passo 248e-249a del *Sofista* riveste un ruolo decisivo non soltanto perché ha esercitato una grande influenza nella storia del platonismo antico, ma, soprattutto, perché ha rappresentato uno dei più importanti riferimenti testuali per la formulazione della dottrina neoplatonica dell'identità vivente e animata di pensiero ed essere all'interno del *Nous*.

Gli studi in riferimento al passo in questione sono certamente pochi ed il significato di queste righe platoniche rimane di non facile comprensione. Risulta pertanto interessante ripercorrere le interpretazioni più autorevoli di

²⁰² *Enn.* III 7 (45), 1, 18-20, trad. RADICE (2002).

²⁰³ Per un maggiore approfondimento della relazione tra il movimento dell'Intelletto e quello dell'Anima, cf. CHIARADONNA (2008), pp. 497-508.

Sofista 248e-249a, per cercare di comprendere le ragioni per cui il pensiero dei neoplatonici, ed in particolar modo, quello di Plotino, avrebbero assunto questo passo a fondamento della parte centrale della loro filosofia.

Il passo in questione conclude la sezione dell'essere. Lo Straniero di Elea tenta di porre fine alla γιγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας che vede contrapporsi la posizione dei figli della terra, i materialisti, per i quali essere è tutto ciò che è corporeo, e quella degli amici delle idee, gli idealisti, i quali ritengono, invece, che il vero essere è ideale. Gli amici delle idee, più docili e disponibili a comunicare, “circospetti” si sono arroccati nelle zone dell'invisibile in cui contemplano gli enti intellegibili e incorporei (νοητὰ ἄττα καὶ ἀσώματα εἶδη) (*Soph.* 246a 6-8). I loro avversari, i figli della terra, facendo coincidere l'essere con il σῶμα, rendono impossibile (ἀδύνατον) il dialogo (*Soph.* 246d). Lo Straniero di Elea di fronte allo schieramento delle due posizioni irriducibili ricorre alla strategia della definizione di essere come capacità.

L'essere non è né εἶδος né σῶμα, bensì δύναμις, capacità «di produrre un qualunque effetto o di subirlo anche di entità irrilevante da parte della cosa più insignificante e pure soltanto un'unica volta»²⁰⁴. La definizione di essere come δύναμις, «quel qualcosa che unisce connaturato»²⁰⁵ al piano sensibile e al piano intellegibile, permette allo Straniero di rendere più docili i materialisti attraverso il λόγος, e di innescare il movimento nell'εἶδος degli idealisti.

Se i figli della terra sono costretti a riconoscere l'esistenza di qualche entità incorporea (giustizia, bontà, intelligenza e i loro contrari), gli amici delle idee devono ammettere una forma di movimento nel mondo delle idee. Gli amici delle idee, che distinguono il divenire, soggetto al movimento di azione e passione, dall'essere immobile, non possono accettare la definizione di essere come δύναμις. La posizione rigorosa degli idealisti impedirebbe di ammettere che l'essere è conoscibile/conosciuto, cioè soggetto a movimento.

²⁰⁴ *Soph.* 247d-e, trad. FRONTEROTTA (2007).

²⁰⁵ *Soph.* 247d 4, trad. CENTRONE (2008).

Gli idealisti sarebbero naturalmente costretti a negare la relazione tra l'azione del conoscere e il patire dell'essere conosciuto, per non cadere in contraddizione con la tesi dell'immobilità dell'essere.

L'esclusione del movimento dall'essere, però, priverebbe l'essere dell'anima, della vita e dell'intelligenza. Ma anima, vita, intelligenza "sono", e l'essere non può esserne privo. Lo Straniero è costretto a radicalizzare in forma retorica il suo ragionamento e a chiedere al suo interlocutore se l'essere nella sua compiutezza permanga in una «immobile quiete»:

E allora, per Zeus! Davvero ci lasceremo così facilmente persuadere che movimento, vita, Anima e pensiero intelligente non siano presenti in ciò che è compiutamente, che esso né viva né pensi e invece, solenne e sacro, privo di intelletto, se ne stia in un'immobile quiete? (Τί δὲ πρὸς Διός; ὡς ἀληθῶς κίνησιν καὶ ζωὴν καὶ ψυχὴν καὶ φρόνησιν ἢ ῥαδίως πεισθησόμεθα τῷ παντελῶς ὄντι μὴ παρῆναι, μηδὲ ζῆν αὐτὸ μηδὲ φρονεῖν, ἀλλὰ σεμνὸν καὶ ἅγιον, νοῦν οὐκ ἔχον, ἀκίνητον ἐστὸς εἶναι;)²⁰⁶.

Lo Straniero sfida gli amici delle idee, così, ad accettare che il παντελῶς ὄν, «l'essere perfetto o compiuto» sia privo di pensiero vita e anima, e che sia dunque assolutamente immobile (ἀκίνητον εἶναι). Ovvero l'essere potrebbe permanere nella sua immobilità (ἀκίνητον ἐστάναι), pur possedendo l'intelletto senza la vita, o, paradossalmente, avere intelletto e vita senza anima? Lo Straniero mette definitivamente alle strette gli amici delle idee ipotizzando un essere animato (ἔμψυχον) dotato di intelletto e vita e tuttavia immobile.

STRANIERO: E che invece abbia intelletto, ma non vita lo diremo?

²⁰⁶ *Soph.*248e-249a, trad. CENTRONE (2008). Ho preferito riportare la traduzione di Centrone, in quanto egli propone un'esegesi intensiva dell'espressione παντελῶς ὄν, che è reso con «ciò che è compiutamente», intendendo con esso il mondo delle idee. Al contrario Fronterotta propone una traduzione estensiva, rendendolo con «totalità dell'essere» e intende con esso, non soltanto il mondo delle idee, ma l'insieme di tutto ciò che è, ossia che comprende le realtà esistenti. Cf. FRONTEROTTA (2007), pp. 379-81 n. 197.

ΤΕΕΤΕΤΟ: E come?

STRANIERO: O vogliamo dire che entrambe queste cose sono presenti in esso, ma negare che le possedga un'anima?

ΤΕΕΤΕΤΟ: E in quale altro modo le possederebbe?

STRANIERO: Ma allora che abbia intelletto, vita e anima e tuttavia, pur essendo animato, se ne stia assolutamente immobile e in quiete? ('Αλλά νοῦν μὲν ἔχειν, ζωὴν δὲ μὴ φῶμεν; καὶ πῶς; 'Αλλά ταῦτα μὲν ἀμφοτέρωθεν ἐνόησαν αὐτῷ λέγομεν, οὐ μὴν ἐν ψυχῇ γε φήσομεν αὐτὸ ἔχειν αὐτά; καὶ τίς ἂν ἕτερον ἔχοι τρόπον; 'Αλλά δῆτα νοῦν μὲν καὶ ζωὴν καὶ ψυχὴν ἔχον, ἀκίνητον μὲντοι τὸ παράπαν ἔμψυχον ὄν ἐστάναι;)²⁰⁷.

Da questo momento in poi il ragionamento si fa ancora più radicale: anima e movimento non soltanto devono appartenere alla sfera dell'essere - nella misura in cui questo viene conosciuto e, quindi, in qualche modo mosso - ma, ancora di più, devono costituire le «proprietà intrinseche di ciò che è»²⁰⁸. La strategia dello Straniero contro la battaglia dei giganti si traduce nella necessità di combattere (μαχετέον) con ogni argomento colui che si ostina ad occultare l'evidenza²⁰⁹. Conoscenza, pensiero e intelligenza irrompono nell'immobilità di ciò che è compiutamente (παντελῶς ὄν). L'essere (τὸ ὄν) comprende contemporaneamente, in ogni sua parte (τὸ πᾶν), movimento e immobilità²¹⁰.

È necessario a questo punto soffermarsi sul significato attribuito all'espressione παντελῶς ὄν. Due sono le interpretazioni più diffuse: secondo la prima, la realtà indicata con l'espressione παντελῶς ὄν²¹¹ può essere intesa come «l'essere pieno e assoluto», il mondo delle idee, lo stesso παντελῶς ὄν di cui si parla nel libro V della *Repubblica*, che, essendo παντελῶς γνωστόν, è l'oggetto della conoscenza autentica²¹²; secondo l'altra è, invece, la «totalità dell'essere», comprendente la realtà immobile delle idee, la realtà in

²⁰⁷ *Soph.* 249a 9-10, trad. CENTRONE (2008).

²⁰⁸ Cf. FERRARI (2011).

²⁰⁹ Cf. *Soph.* 249 c.

²¹⁰ Cf. *Soph.* 249 d.

²¹¹ Riguardo alla natura del παντελῶς ὄν, cf. HALFWASSEN (2002), pp. 497-516.

²¹² Cf. *Resp.* V, 477a-479b, trad. VEGETTI (2007). «Siamo dunque abbastanza sicuri di questo, da qualsiasi punto di vista si possa condurre l'indagine: che ciò che compiutamente è (παντελῶς ὄν), è compiutamente conoscibile (παντελῶς γνωστόν), ciò che in nessun modo è, è del tutto inconoscibile?». In merito a ciò, cf. FERRARI (2010) pp. 26-46.

movimento del cosmo sensibile, e l'anima, principio di movimento e di conoscenza. Se nella prima interpretazione l'avverbio παντελῶς assume un significato intensivo²¹³, in riferimento alla perfetta compiutezza del mondo eidetico, nella seconda, esso va compreso in riferimento al sostantivo πᾶν. Da ciò consegue un senso estensivo²¹⁴ dell'avverbio, che indicherebbe la somma di tutte le cose che sono, l'insieme delle realtà immobili e mobili²¹⁵.

La prima interpretazione, quella intensiva, comporta l'immissione del movimento all'interno delle idee. Essa ha creato non pochi problemi agli interpreti, i quali, per arginare questa possibilità, hanno letto il passo platonico solo come un estremo tentativo da parte di Platone di includere movimento e anima in ciò che è realmente. Platone ammetterebbe in tal modo insieme alla piena realtà dell'essere eidetico, delle forme immutabili, anche quella dell'anima, dell'intelligenza e della vita, soggette a una forma di movimento.

²¹³ Tra i sostenitori dell'interpretazione intensiva troviamo GERSON (2006), p. 292, n. 3, secondo cui l'espressione παντελῶς ὄν andrebbe compresa in opposizione a τὸ μηδαμῶς ὄν di 237b 7-8, ovvero al non essere assoluto, designando, dunque, per contrarietà, ciò che è in modo pieno e perfetto.

²¹⁴ A favore dell'esegesi estensiva o inclusiva si è espresso CORNFORD (1935), pp. 244-45, il quale traduce l'espressione παντελῶς ὄν con «that which is perfectly real», oppure con «the real or the sum of things» nel senso, dunque, di ciò che comprende tutto ciò che è, tanto le realtà immobili, le idee, le quali secondo questa lettura non sarebbero soggette ad alcuna forma di movimento, quanto vita, anima e intelligenza, ossia le realtà soggette al movimento. L'esegesi inclusiva è abbracciata anche da FRONTEROTTA (2007). Secondo questa interpretazione il παντελῶς ὄν, «la totalità dell'essere», designa l'insieme complessivo delle cose che sono e che partecipano dell'essere, ovvero fanno parte della sua totalità. In questo senso, al fine di delimitare l'ambito delle realtà esistenti, ci si riferisce al complesso delle realtà, ovvero alle idee, al movimento, alla vita e all'anima. Ciò troverebbe conferma, secondo i sostenitori di questa interpretazione estensiva, nell'uso del verbo παρῆναι, che significa «essere presente» o «trovarsi compreso in», volendo in tal modo esprimere la presenza di queste realtà all'interno dell'essere e non «un grado di maggiore o minore intensione ontologica». Cf. FRONTEROTTA (2007), pp. 379-381, n. 197. Secondo questa interpretazione Platone intenderebbe mostrare che l'essere comprende tutte le cose che di esso partecipano, in quanto posseggono ed hanno in comune la capacità di agire e patire. In questo senso il tutto non includerebbe soltanto le idee, ma anche il mutamento e con esso tutti i soggetti che lo originano, e, in particolare, l'anima e la sua attività intellettuale, riconducibile al νοῦς. Cf. MOVIA (1991), pp. 255-261.

²¹⁵ Cf. *Soph.* 249d. In linea con l'interpretazione estensiva che comprenderebbe dunque all'interno dell'essere entrambe le realtà immobili (le idee) e in movimento (l'anima), cf. TURNBULL (1964), pp. 23-34.

Secondo questa linea interpretativa sarebbe assurdo ammettere che le idee immutabili, essendo l'immutabilità garante della possibilità di conoscenza, possano subire una qualche modificazione, in quanto conosciute. Tuttavia, bisogna in primo luogo intendere a quale forma di movimento sarebbero soggette le idee²¹⁶. Esiste, infatti, un tipo di movimento che non compromette l'immutabilità e la stabilità del mondo eidetico, in quanto non si tratta di un mutamento, bensì dell'acquisizione da parte dell'idea di un attributo inessenziale, poiché non modifica l'essenza di ciò che è conosciuto²¹⁷. Le idee, in quanto oggetti della conoscenza, subiscono (πάσχειν): il loro essere mosse non intacca l'immobilità della loro essenza.

Fatta salva l'immobilità dell'essenza è possibile ammettere il movimento, alla luce della definizione di essere come δύναμις, intesa come capacità di agire e di subire. Alle idee, infatti, non soltanto apparterebbe un tipo di movimento passivo, in quanto esse sono conosciute, ma, anche, un movimento di tipo attivo, il quale si esprime nella loro capacità di intrattenere molteplici relazioni, secondo la loro partecipazione reciproca. Tale principio conferisce un'intrinseca mobilità al mondo eidetico, senza inficiarne lo statuto ontologico.

L'interpretazione estensiva, invece, avallata dalla tesi pronunciata dallo Straniero di Elea, ammette all'interno del tutto tanto le realtà immobili quanto quelle mosse (249d). Se per un verso è necessario riconoscere l'esistenza del movimento nell'essere, al fine di garantire la conoscenza, in quanto, se tutto è immobile, non può esserci intelletto (νοῦς) su niente, per altro verso, bisogna preservare la realtà della στάσις, garante dell'identità dell'oggetto da conoscere (249b 5-10).

²¹⁶ Cf. DE RIJK (1988), pp. 106-107, che pone una distinzione tra le idee, intese come enti separati e trascendenti, e le idee considerate nel loro stato immanente. Nel primo senso esse rimangono del tutto immobili ed immutabili, nel secondo caso, invece, entrando in qualche modo in contatto con la realtà soggetta al divenire, subiscono un'affezione che le mette in movimento.

²¹⁷ Cf. BLUCK (1975), p. 97.

Uno degli argomenti a favore dell'esegesi estensiva si basa sul fatto che, se si trattasse di affermare la mobilità interna delle idee non avrebbe alcun senso contrapporre due entità, mobili e mosse, le idee e l'anima, piuttosto, si farebbe riferimento ai "differenti rispetti secondo cui" una stessa cosa si presenta immobile oppure in movimento²¹⁸. D'altra parte, questa interpretazione si concilia difficilmente con l'ammissione iniziale degli idealisti, secondo cui le idee comunicano con l'anima, nella misura in cui l'essere è conosciuto da un soggetto. E, inoltre, la circostanza che il discorso dello Straniero sia rivolto agli amici delle idee rende certamente preferibile optare per l'interpretazione intensiva, piuttosto che per quella estensiva.

Se si assume dunque l'interpretazione intensiva che intende il παντελῶς ὄν nel senso di ciò che è compiutamente e non nel senso della totalità di ciò che è, occorre comprendere la tesi che lo Straniero, attraverso la lunga e complessa serie di ragionamenti retorici, si propone di dimostrare.

Gli interrogativi ai quali l'interlocutore è sottoposto: se il παντελῶς ὄν sia privo di vita, anima, e pensiero o se, pur avendo intelletto, sia tuttavia privo di vita, oppure ancora, se dotato di intelletto, vita, e anima, sia comunque immobile e inanimato, richiedono naturalmente una risposta negativa. Del παντελῶς ὄν si dice che pensa e che ha intelletto, e che, per questo, non può assolutamente essere immobile. Anzi, ancora di più, alle righe 249a 6-10 si tratta di stabilire che esso ha un'anima²¹⁹, ed è proprio la definizione del rapporto che l'essere intrattiene con l'anima a costituire il nucleo teorico principale di questa sezione. Dalla relazione con l'anima dipenderebbero, infatti, tutte le caratteristiche che sono state attribuite dallo Straniero al παντελῶς ὄν, ovvero vita, intelletto e movimento. Ma che significa dunque che l'essere possiede un'anima? Se rispondessimo al modo di chi predilige l'interpretazione estensiva, dovremmo ricondurre la vitalità del παντελῶς ὄν alla presenza dell'anima, che rappresenterebbe soltanto un elemento all'interno di questo sistema. L'anima alla quale dovremmo riferirci sarebbe quella

²¹⁸ Cf. CENTRONE (2008) pp. XXXVI.

²¹⁹ Cf. *Soph.* 249a 6-10.

razionale dell'individuo, la quale conoscendo le idee, le renderebbe, in questo modo, partecipi del movimento. Secondo questa esegesi il passo non affermerebbe che l'essere possiede un'anima, ma che il suo essere animato, il suo avere movimento, vita, e intelletto, dipende dall'attività intellettuale dell'anima razionale. Questa lettura si avvale del ragionamento dello Straniero, che considera le idee passive, in quanto conosciute dall'anima. Tuttavia questo attributo inessenziale predicabile del mondo eidetico non basta a chiarirne l'intrinseca vitalità e dinamicità. Volendo sostenere la presenza di un dinamismo appartenente all'essenza stessa della realtà eidetica, è necessario prediligere l'interpretazione intensiva e le sue implicazioni.

Lo Straniero, dopo avere costretto il suo interlocutore a riconoscere che a ciò che è in modo compiuto e perfetto appartengono vita, pensiero, movimento e anima, afferma che il παντελῶς ὄν vive e pensa²²⁰. Queste due attività, naturalmente inseparabili dall'anima, sono proprie dell'essere stesso, anzi, ne definiscono la natura.

L'intento è quello di mostrare che anche a ciò che è immobile appartiene il movimento e, dunque, la dicotomia immobile-mosso non si riferirebbe a due distinte realtà, quella sensibile e quella eidetica, piuttosto, descriverebbe due proprietà del mondo delle idee.

Come ha mostrato Centrone, domandarsi se il παντελῶς ὄν, inteso come l'insieme costituito da anima e idee, abbia un'anima²²¹, sarebbe del tutto superfluo, al contrario ciò avrebbe senso soltanto nel caso in cui con «ciò che è perfettamente» intendessimo il mondo eidetico. Inoltre, se il παντελῶς ὄν abbracciasse un'estensione così ampia, comprendente anche la realtà sensibile oltre all'essere, non ci sarebbe alcuna difficoltà per gli idealisti ad ammettere

²²⁰ Cf. GERSON (2006), pp. 292-97, fornisce un'interpretazione del passo incentrata sull'inseparabilità di intelletto ed essere. Un'interpretazione opposta è sostenuta da KARFIK (2010), pp. 82-97, secondo il quale il contesto del passo è certamente aporetico e l'interrogativo dello Straniero non comporterebbe assolutamente che l'essere autentico (ὄντως οὐσία) degli amici delle idee debba includere in se stesso l'intelletto, e con esso l'anima, la vita e il movimento, piuttosto si dovrebbe andare alla ricerca di una soluzione più profonda della questione.

²²¹ Cf. CENTRONE (2008), pp. XXXVIII-XXXIX.

che ad esso appartenga il movimento, in quanto quest'ultimo sarebbe riconducibile proprio alla sua parte sensibile. Ed ancora, nel passo 249b 5-6, lo Straniero afferma che se il movimento non fosse ammesso tra le cose che sono, non ci sarebbe νοῦς «in nessun modo e per nessuno su niente». Ma νοῦς è sostantivo con il quale Platone designa la conoscenza dell'essere autentico, mentre la δόξα si riferisce al mondo sensibile. In questo senso, come farebbe il divenire, ambito della δόξα, a essere perfettamente reale?

I caratteri che lo Straniero attribuisce a questa realtà che è in modo compiuto, infatti, sembrano dipendere proprio dalla presenza di un'anima, la quale, essendo principio di movimento, non soltanto è condizione di vita, ma è anche il presupposto dell'intelletto, in quanto non può darsi intelletto senza che ci sia un'anima.

Se il παντελῶς ὄν va identificato con il mondo eidetico, di cui l'anima è l'aspetto che ne definisce l'essenza, e non qualcosa che gli si aggiunga o che semplicemente si trovi accanto ad esso, ciò che Platone intenderebbe mostrare è proprio il suo dinamismo interno. Nel passo del *Sofista*, infatti, movimento, vita, e anima sono inscindibilmente legati tra loro, per evidenziare come l'anima sia la causa, all'interno di ciò che è compiutamente, tanto del movimento, quanto della vita.

La presenza del movimento non andrebbe dunque collegata soltanto alla capacità dell'essere di fare e di subire, ovvero a quel movimento, che, ad un primo livello, viene fatto dipendere unicamente dal fatto che l'essere viene conosciuto, ma, piuttosto, ad un tipo di movimento ancora più profondo che fa parte della struttura interna del mondo eidetico.

Se è vero, infatti, che ogni idea resta di per sé immodificabile, tuttavia, le possibili e diverse relazioni che ciascuna idea può intrattenere con le altre, conferiscono all'essere autentico un'intrinseca vitalità.

Il mondo eidetico diviene in tal modo un vero e proprio organismo vivente (ζῶον), che è tale perché possiede un'anima, la quale ne implica il movimento. Questo è, dunque, la prima manifestazione della vita, la quale, a sua volta, è prodotta da un'anima, la cui funzione conoscitiva è svolta

dall'intelletto, che, attraverso l'atto conoscitivo, impone movimento all'essere. Il movimento, tuttavia, va compreso proprio alla luce della molteplicità dei rapporti di comunicazione e di partecipazione ai quali ciascuna idea, incontrandosi con le altre, dà luogo, ossia, alla mescolanza e alla comunanza dei generi (κοινωνία τῶν γενῶν).

Il movimento si mostra dunque nel senso attivo del fare (ποίησις) e nel senso passivo del patire (πάθος).

Se il movimento attivo consiste nella capacità di ogni idea di comunicare con un'altra, dunque di trasmettere una proprietà di sé ad altro da sé, il movimento passivo del mondo eidetico si esprime nella misura in cui ogni idea relazionandosi ad un'altra idea, ne è determinata. Questo nesso relazionale dà vita ad un essere che si presenta assolutamente vivente e animato, in cui ogni singola parte che lo compone è ciò che è proprio in virtù della relazione che la lega alle altre.

L'essere, rappresentato nel *Sofista*, è costituito da un sistema di relazioni, è ordinato secondo una struttura perfetta, in cui nessuna comunanza reciproca è casuale, ma è rigorosamente dettata dall'intelletto.

Questa sfera ontologica indicata dal παντελῶς ὄν non può che essere il mondo delle idee, la cui anima dà vita al movimento secondo una struttura relazionale organizzata in modo assolutamente razionale.

L'intrinseca dinamicità e relazionalità del mondo eidetico non compromettono, infatti, l'eternità e l'immutabilità delle idee. L'agognato compromesso di realtà immobili e in movimento (ὄσα ἀκίνητα καὶ κεκινημένα)²²² sembra realizzarsi compiutamente nel παντελῶς ὄν²²³.

²²² Cf. *Soph.* 249d 4.

²²³ Mi sembra interessante prendere in considerazione la traduzione del παντελῶς ὄν con «l'essere nella sua totalità» di ABBATE (2010). Così traducendo Abbate non accoglie nè «il ciò che è compiutamente» proposto da CENTRONE (2008), nè «la totalità dell'essere» di FRONTEROTTA (2007) e conferisce alla formula platonica tanto un significato estensivo - l'espressione in questione si riferisce alla realtà intelligibile nel suo complesso, ossia indica la pluralità-relazionale del mondo eidetico-; quanto intensivo, dal momento che il παντελῶς ὄν indicherebbe esclusivamente l'essere in senso autentico, ovvero le idee. Dunque «l'essere nella sua totalità» si riferisce alla realtà intelligibile nel suo insieme,

Se la formula è intesa nel suo senso intensivo è possibile cogliere nella perfezione dell'attività intellettuale il paradigma di quella capacità dialettica che è propria del filosofo²²⁴.

Se l'interpretazione estensiva sembra soffermarsi sul $\pi\acute{\alpha}\nu$ e sulla necessità di non lasciarsi sfuggire nessun aspetto della realtà, l'esegesi intensiva insiste sulla perfetta compiutezza di “ciò che è”. Questo essere, in quanto perfettamente compiuto, non può che essere noetico.

Nell'identità statica di pensiero ed essere²²⁵ irrompe il dinamismo dialettico che permette a Platone di mettere in relazione il mondo intelligibile con l'anima intelligente e dà adito a Plotino di concepire la processione delle ipostasi senza soluzione di continuità.

L'esegesi intensiva, che intende il $\pi\alpha\nu\tau\epsilon\lambda\acute{\omega}\varsigma$ ὄν come «ciò che è compiutamente», tende a leggere *Sofista* 248e-249a come il tentativo da parte di Platone di affermare la presenza dell'anima all'interno della realtà eidetica, essendo il movimento dell'anima principio immanente della vita intelligibile.

In questo senso, considerare l'essere nella sua natura pensante e, dunque, intrinsecamente vitale e animata, rende assolutamente inevitabile il riferimento alla sezione del *Timeo*, in cui compare un'altra entità che presenta numerose analogie con il $\pi\alpha\nu\tau\epsilon\lambda\acute{\omega}\varsigma$ ὄν del *Sofista*²²⁶.

La natura vivente del modello intelligibile, seppure non esplicitamente affermata da Platone, è tuttavia ricavabile dall'analisi del passo 30b-31a del

ovvero alla molteplicità intrinsecamente relazionale delle idee, la quale è perfetta in quanto è organizzata e ordinata dall'Intelletto, e costituita soltanto dagli oggetti intelligibili, i quali implicano «la sua stessa pensabilità e con ciò al contempo il pensiero stesso che la pensa». Cf. ABBATE (2010) p. 131. In questo modo l'intelletto, l'anima e la vita, non sarebbero delle semplici qualità che partecipano dell'essere, ovvero delle realtà che in quanto esseri, sono presenti nelle cose che sono, ma, piuttosto, sono attività dell'essere stesso, dunque, ne costituiscono l'essenza. Secondo MOVIA (1991) p. 258, il passo va, invece, interpretato dal punto di vista estensionale, in quanto lo Straniero stabilisce che l'essere comprende tutte le cose, sia immobili che in movimento, e dal punto di vista intensionale, nel senso che con il $\pi\alpha\nu\tau\epsilon\lambda\acute{\omega}\varsigma$ ὄν non ci si può riferire soltanto al mondo delle idee, come afferma l'esegesi intensiva.

²²⁴ Cf. *Soph.* 249c 10.

²²⁵ Cf. *Parm.* fr. 3.

²²⁶ Cf. *supra*, cap. 1, p. 24, n. 60.

Timeo. Infatti Platone procede dall'assegnare al cosmo sensibile l'attributo di vivente, fondato sull'assunto secondo il quale «non sarebbe potuto mai derivare un tutto privo di pensieri più bello di un tutto dotato di pensiero»²²⁷, e afferma che è impossibile che qualcosa sia dotata di intelletto senza possedere un'anima. In questo modo il cosmo sensibile appare come una realtà dotata di anima e di νοῦς, in quanto il Demiurgo ha posto il pensiero nell'anima e questa in un corpo.

Se dunque il cosmo sensibile si presenta come un essere animato e dotato di pensiero, ed è stato costruito a immagine del suo esemplare intelligibile, anche il modello dovrà essere dotato delle stesse caratteristiche, ossia dovrà presentarsi come «una realtà vivente, cioè animata (ζῶον) e intelligente»²²⁸. Inoltre, la caratteristica che contraddistingue questo vivente perfetto e che lo rende superiore a tutti gli altri viventi è riconosciuta nella sua natura comprensiva, ovvero nell'essere un ὅλον che racchiude in sé tutte le sue parti intelligibili. Questa ulteriore descrizione non può che confermare che si tratta proprio del mondo delle idee, il quale comprende al suo interno ogni singola idea.

Proprio alla luce del passo del *Sofista* 248e-249a che è stato oggetto di analisi e di quest'ultima interpretazione, che tenderebbe ad identificare il παντελῶς ὄν del *Sofista* con il παντελὲς ζῶον del *Timeo*, si comprende, a mio avviso, in che senso Platone consideri l'essere come vivo pensante ed intrinsecamente dinamico. Tanto il παντελῶς ὄν quanto il παντελὲς ζῶον sarebbero costituiti da un'anima intesa come principio di movimento, responsabile non soltanto del processo di vivificazione all'interno dell'essere, il quale si presenta intrinsecamente dinamico e relazionale, ma anche, in

²²⁷ Cf. *Tim.* 30b-31a.

²²⁸ Cf. FERRARI (2011), p. 607. FRONTEROTTA (2007) non è d'accordo con questa interpretazione e afferma che non è necessario inferire che anche il vivente intelligibile e i singoli viventi intelligibili posseggano un'anima, anzi, al contrario, il *Timeo* attribuirebbe l'anima soltanto al mondo sensibile. Il modello intelligibile sarebbe, dunque, caratterizzato da una forma di vitalità analoga a quella dell'anima e fungerebbe da modello per la vitalità che il sensibile «di per se stesso» non possiede.

riferimento al *Timeo*, dell'origine ontologica del cosmo sensibile attraverso l'azione del Demiurgo.

A partire dall'interpretazione intensiva, che identifica il παντελῶς ὄν con il mondo delle idee, e che vede nell'essere un'entità viva, pensante e dinamica, in quanto animata dal pensiero che la caratterizza, è possibile comprendere l'interpretazione neoplatonica dell'essere platonico. Secondo la lettura neoplatonica, infatti, Platone attribuirebbe vita, anima e movimento all'essere, il quale, come insieme armonico-relazionale delle idee, è costituito proprio dall'identità dinamica di essere e pensiero.

In particolare, Plotino accoglierebbe l'insegnamento platonico di *Sofista* 248e-249a, secondo il quale è impossibile che dall'essere che è veramente sia escluso il movimento e dunque la vita, proprio in quanto l'essere ha una natura intrinsecamente relazionale.

Dall'interpretazione intensiva del passo citato prenderebbe forma, nel pensiero plotiniano, la dottrina neoplatonica dell'identità vivente e animata di essere e pensiero, colta nell'ambito della seconda ipostasi, il *Nous*²²⁹.

Nella realtà intelligibile, intesa come l'insieme armonico-relazionale della totalità delle idee, secondo l'interpretazione plotiniana, essere e pensiero coincidono. La realtà intelligibile è la struttura dinamica di essere e pensiero, che si identificano proprio per la relazione originaria che li contraddistingue implicando nel medesimo tempo la loro alterità. In questo senso la dimensione vitale dell'essere è ricondotta proprio all'identità dinamica di essere e pensiero secondo l'originaria dualità di pensante e pensato.

²²⁹ Cf. HADOT (1960), pp. 104-42, inoltre cf. SZLEZÁK (1997), pp. 82-4 e 162-67 e ABBATE (2010), pp. 124-136.

2.4 La ricezione plotiniana del *Sofista*

Dalla ricezione del *Timeo* e, in particolare, da quella del *Sofista* è possibile comprendere come per Plotino l'essere - che si identifica con l'Intelletto -, sia caratterizzato da una dimensione originariamente vitale.

Il carattere vitale e dinamico del mondo intelligibile si manifesta tanto in relazione alla sua potenza causale, quanto in virtù della sua identità con il pensiero - inteso come soggetto che pensa, νοῦς, e attività di pensiero, νόησις- il quale trasmette all'essere (l'oggetto del pensiero) la propria dinamicità. La vitalità dell'essere viene ricondotta, dunque, all'identità dinamica di essere e pensiero, la quale implica in sé l'originaria dualità di pensante e pensato.

I testi in cui Plotino implicitamente o esplicitamente presuppone il riferimento al passo del *Sofista* verranno analizzati qui di seguito.

In *Enn.* V 4 (7), 2, il filosofo neoplatonico afferma che l'essere è esso stesso vita e pensiero ed è pensante proprio sulla base di tale identità:

Infatti l'essere non è una cosa morta [οὐ νεκρόν], né è non vita né non pensante: certamente pensiero ed essere sono la stessa cosa²³⁰.

In questo passo è contenuto il richiamo al passo del *Sofista* 248e -249a, nel quale Platone, secondo l'interpretazione plotiniana, attribuirebbe Intelletto, vita, Anima e movimento al mondo delle idee, respingendo la tesi secondo cui l'essere possa essere privo di intelletto.

Nella concezione plotiniana, l'essere che pensa e il pensiero che è sono l'identico nel *Noûs* la cui natura è relazionale e, dunque, molteplice e dinamica. Pertanto la natura molteplice dell'essere è la conseguenza del suo

²³⁰ *Enn.* V 4 (7), 2, 43 sgg.

possedere la vita²³¹ che è il pensiero a garantirci, in quanto la realtà intellegibile è caratterizzata da una “identità dinamica”²³², che si manifesta nella natura del pensare intesa come attività che è tale perché necessita della relazione con il suo oggetto. L’intrinseca vitalità dell’essere viene ribadita da Plotino anche in un passo del trattato 9 della VI *Enneade*, in cui la vitalità dell’essere viene messa in relazione con la natura molteplice dell’*ὄν*²³³.

Infatti l’essere possiede vita e intelletto (Ἔχει δὲ καὶ ζωὴν καὶ νοῦν) e non è di certo un cadavere. Dunque l’essere è molti²³⁴.

La natura intrinsecamente molteplice dell’essere scaturisce dal suo possedere la vita (ἔχει δὲ καὶ ζωὴν), la quale è connessa alla sua natura pensante, che è determinata a sua volta dall’identità dinamica di essere e pensiero e, per questo motivo, l’essere non può risultare un corpo morto.

Dall’espressione καὶ νοῦν, utilizzata da Plotino, trova conferma l’originaria relazione tra la vita e l’Intelletto. I due termini ζωὴ e νοῦς sono indissolubilmente connessi, perché interdipendenti: l’essere ha vita in quanto pensa e pensa perché è intrinsecamente vitale. Anche in questo passo è implicito il riferimento all’identità di essere e pensiero, la quale costituisce l’intrinseca natura vitale dell’essere e, di conseguenza, la sua natura

²³¹ Cf. Aristot. *Metaph.* Α7, 1072b 28: «Ed Egli è anche vita, perché l’attività dell’intelligenza è vita, ed Egli è appunto quell’attività».

²³² Cf. BEIERWALTES (1989), p. 62, che sottolinea la natura relazionale dell’Intelletto, il quale «attraverso il pensare» è nello stesso tempo identità e differenza, dunque è movimento, un movimento che procede da «identità ad identità (idea)». Cf. BEIERWALTES (1991), pp. 142-143.

²³³ Cf. *Enn.* V 1 (10), 8, 23-27. Plotino definisce la seconda ipostasi, l’Intelletto o l’essere, come Uno-molti (ἐν πολλὰ) sulla scorta della seconda ipotesi del *Parmenide* di Platone (cf. *Parm.* 142b 1-155 e 3), ossia dell’Uno-che-è, l’ente che accoglie tutte quelle determinazioni che non possono appartenere all’Uno-in-sé della prima ipotesi del *Parmenide* (cf. *Parm.* 137c 4-142a 8). Per l’analisi di *Enn.* V 1 (10) 8, cf. ABBATE (2010), pp. 121-124 e LINGUITI (1990), pp. 56-57.

²³⁴ *Enn.* VI 9, 2, 24-25.

molteplice. Alla luce di entrambi i passi sembra essere intimo il legame che connette l'essere al pensiero, tale da implicare la natura uni-molteplice e dinamica dell'essere inteso nella sua totalità, come ipostasi del *Nous*²³⁵.

L'intima connessione tra il carattere uni-molteplice e vitale dell'essere e il pensiero è espressa da Plotino con grande efficacia in *Enn.* V 6, 6, in cui il filosofo neoplatonico sostiene la pienezza dell'essere nell'ambito del *Nous*.

Ciò che si dice primariamente essenza non deve essere l'ombra dell'essere, ma deve avere la pienezza dell'essere. E l'essere è pieno [πλήρης] quando ha la forma del pensiero e della vita. Insieme esistono dunque nell'essere vero il pensiero, la vita e l'essere. Se è Essere, è anche Intelletto, e se è Intelletto è anche Essere, e il pensiero esiste insieme all'essere. Il pensiero dunque non è uno ma molteplice. Perciò, necessariamente, ciò che non ha una natura di questo genere non può neppure avere il pensiero.²³⁶

L'essere nella sua pienezza si manifesta nella seconda ipostasi, dove si trova intimamente connesso al pensiero e alla vita. Nell'Intelletto, pertanto, si realizza l'identità dinamica di essere e pensiero in un'unità e unicità che comprende tutte le cose, in quanto implica in sé le Idee, le quali – nella misura in cui l'essere intellegibile è ciò che «rappresenta il massimo grado possibile di

²³⁵ Per l'approfondimento di questo argomento si rinvia ad ABBATE (2010), pp. 129-136, secondo il quale un riferimento imprescindibile per la formulazione plotiniana dell'identità di essere e pensiero è costituito dal pensiero parmenideo. Plotino procederebbe dunque dal fr. 3 di Parmenide (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶ τε καὶ εἶναι) che identifica pensiero ed essere. Tuttavia, la prospettiva parmenidea concepirebbe questa identità come assoluta e tautologica, che non lascia spazio ad alcuna forma di dinamicità nell'essere, privandolo della sua originaria natura molteplice. L'identità di essere e pensiero, nell'ottica plotiniana, va concepita, invece, come un'identità relazionale che implica nello stesso tempo la loro distinzione. Soltanto in questo modo l'essere acquista dinamicità e relazionalità, liberandosi dai vincoli dell'immobilità parmenidea. Per l'analisi delle fonti platoniche ed aristoteliche cui Plotino avrebbe attinto per la formulazione di questa concezione, cf. anche SZLEZÁK (1997), p. 166. Cf. HALFWASSEN (2004), pp. 67-69, il quale sottolinea come l'identità di essere e pensiero contenga in se stessa la loro originaria differenza. Sulla natura della relazione tra pensante e pensato, cf. EMILSSON (2007), pp. 152-160.

²³⁶ *Enn.* V 6 (34), 6, 20-24.

unificazione della molteplicità»²³⁷- conservano nel *Nous* la propria identità. Per questo il *Nous* è la totalità del mondo intellegibile, in quanto differenza e identità coesistono in esso, poiché essere e pensiero, intesi come pensato (νοούμενον) e pensante (νοούν), sono due diverse entità che nella loro unità²³⁸ caratterizzano la realtà della seconda ipostasi.

L'Intelletto, infatti, è «tutto insieme simultaneamente [ὁμοῦ δὲ πᾶς]»²³⁹, esso, si potrebbe dire, contiene la coappartenenza di unità e molteplicità, in quanto è definito dall'identità e dalla differenza che gli appartengono costitutivamente. Questo concetto viene ulteriormente espresso in *Enn.* V 1 (10), 4, dove differenza e identità vengono introdotte per mostrare come i cinque generi del *Sofista* rendano ragione proprio della natura uni-molteplice dell'Intelletto-Essere, il quale, essendo intrinsecamente determinato dall'identità e dalla differenza, non può prescindere dal movimento e dalla quiete:

In effetti non potrebbe esservi il pensare se non vi fosse la diversità ed inoltre l'identità. Dunque I primi <generi²⁴⁰> [τὰ πρῶτα] risultano essere: intelletto [νοῦς], essere, [ὄν] diversità [ἑτερότης], identità [ταυτότης]; e oltre ad essi bisogna inoltre considerare sia movimento

²³⁷ Cf. CHIARADONNA (2009), p. 56.

²³⁸ Nella formulazione dell'identità di pensante e pensato risuona l'eco di quanto affermato da Aristotele nel *De Anima*, a proposito degli oggetti di intellesione. Nell'intuizione intellettuale viene a determinarsi l'identità tra soggetto pensante e oggetto pensato: il pensiero, non essendo materiale, riceve determinazione dal suo oggetto (νοητόν). cf. *Aristot. an.* Γ 4, 430a 20 e sgg. Per l'approfondimento della concezione plotiniana dell'identità di conoscenza e oggetto conosciuto, cf. MENN (2001), pp. 234-246, il quale sostiene che «not that the *knower* is identical with the thing known, but that the *knowledge* or science is identical with the thing known».

²³⁹ Cf. *Enn.* VI 4 (22), 4. Plotino sembra qui fare riferimento all'espressione νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν del fr. 8 di Parmenide v. 5. Il filosofo neoplatonico, per esprimere il carattere uni-molteplice della seconda ipostasi utilizza in diversi trattati delle *Enneadi* anche l'espressione ὁμοῦ πάντα di Anassagora. Sull'uso plotiniano di questa espressione, cf. ABBATE (2010), pp. 127-128, n. 23 e CHIARADONNA (2009), p. 56, il quale afferma che con ὁμοῦ πάντα Plotino designerebbe la massima unificazione possibile della molteplicità nell'Intelletto. Cf. *Theaet.* 203e- 204b.

²⁴⁰ Probabilmente nel testo si deve sottintendere γένη. Altrimenti si deve intendere τὰ πρῶτα, come aggettivo sostantivato neutro plurale con il significato di “primi elementi”.

[κίνησις] sia quiete [στάσις]. C'è movimento se pensa²⁴¹. Inoltre quiete affinché permanga identico; inoltre Diversità affinché vi siano pensante e pensato – invero, se si elimina la Diversità, divenuto uno rimarrà in silenzio²⁴² – d'altra parte bisogna che vi sia differenza anche per le cose pensate, perché siano diverse fra loro. Inoltre <bisogna che vi sia > l'Identità, poiché <l'intelletto> è uno con se stesso, e poiché inoltre esiste una unità comune a tutti gli intellegibili; «la differenza è la diversità» di ognuno rispetto agli altri²⁴³.

In questo passo Plotino chiarisce la natura della realtà intellegibile, riferendosi esplicitamente ai generi sommi del *Sofista* di Platone. Il filosofo neoplatonico sottolinea (33-35) come non potrebbe sussistere il pensare (νοεῖν) se non vi fosse quella differenza che presuppone l'identità²⁴⁴.

All'essenza della seconda ipostasi apparterebbe, in modo essenziale ed anche originario, la differenza, nella misura in cui il pensiero, pur essendo uno, è caratterizzato dalla relazione di due distinte entità, il *pensante* e il *pensato*²⁴⁵. Ed è proprio questa relazione di originaria differenza *tra* pensiero ed essere a caratterizzare intrinsecamente la natura del *Nous* e a renderla molteplice.

D'altra parte questa differenza è, per necessità ontologica, ricondotta all'identità dinamica che caratterizza la seconda ipostasi, in quanto l'Intelletto è uno con se stesso ed è al contempo pensante (νοοῦν) e pensato (νοούμενον). L'Intelletto pensante e la realtà pensata, pur essendo originariamente distinti, risultano identici nell'ambito della realtà intellegibile e nell'atto del pensiero, dove si trovano raccolti e unificati. La prima forma di dualità nell'intelletto è, quindi, quella tra soggetto intelligente e oggetto di intellesione. La differenza si esplica, poi, anche all'interno del pensato, inteso come l'insieme della molteplicità degli intellegibili²⁴⁶.

²⁴¹ Il soggetto di νοεῖν è intenzionalmente lasciato inespresso, con ogni probabilità Plotino intende qui riferirsi alla seconda ipostasi, il *Nous*.

²⁴² Anche qui il soggetto non è espresso e, come in precedenza, Plotino intende riferirsi al *Nous*.

²⁴³ *Enn.* V 1 (10), 4, 34 e sgg.

²⁴⁴ Cf. Aristot. *Metaph.* Δ 1018a 12-13.

²⁴⁵ Cf. ABBATE (2010), p. 134. Cf. anche NINCI (2000), p. 63 e sgg.

²⁴⁶ Sulla natura del rapporto tra soggetto intelligente e oggetto di intellesione nella seconda ipostasi, cf. EMILSSON (2007), pp.78-79.

Plotino introduce, dunque, il discorso riferendosi ai primi generi, τὰ πρῶτα²⁴⁷: intelletto (νοῦς), essere (ὄν), diversità (ἕτερότης), identità (ταυτότης), e inoltre movimento (κίνησις) e quiete (στάσις), i quali non possono che confermare la natura uni-molteplice dell'Intelletto e fungere da condizione necessaria della sua dimensione vitale²⁴⁸. Il *Nous*, è interessante notare, viene aggiunto ai generi sommi come un ulteriore genere. Nella concezione plotiniana *identità* e *differenza* vengono strettamente connesse a *quiete* e *movimento*: proprio perché vi sono *identità* e *differenza*, afferma Plotino, si devono considerare (δεῖ λαβεῖν), tra i generi, *movimento* e *quiete*: il *movimento* viene connesso all'atto del pensiero stesso che pone dinanzi a sé il suo oggetto; il filosofo neoplatonico, infatti, afferma che c'è movimento se l'Intelletto²⁴⁹ pensa (εἰ νοεῖ).

L'argomentazione plotiniana sembra procedere, dunque, dall'assunzione che il pensiero è movimento e differenza; d'altra parte nella realtà intellegibile il pensiero implica al contempo l'identità con il proprio oggetto, identità che è fondamento dell'unità complessiva della seconda ipostasi, pur nella sua intrinseca pluralità. L'identità della realtà intelligibile è anche fondamento della realtà stabile ed immutabile dei singoli enti intelligibili, che in questa loro immutabilità sono di fatto caratterizzati dalla *quiete*. Essa è del resto necessaria proprio perché il pensiero permanga identico (ἵνα τὸ αὐτό).

La diversità, invece, precisa ancora Plotino, va posta affinché vi siano pensante (νοοῦν) e pensato (νοούμενον), ovvero l'originaria dualità che caratterizza intrinsecamente l'essenza del pensiero stesso. Se il pensiero, infatti, venisse privato della diversità sarebbe ridotto ad una pura identità, ad una identità immobile, e, dunque, priva di qualsiasi tipo di relazione.

²⁴⁷ Nel testo molto probabilmente si deve sottintendere γένη. Cf. *supra*, n. 241.

²⁴⁸ Sull'interpretazione plotiniana dei generi sommi del *Sofista* cf. HORN (1995), pp. 106-148; cf. anche il saggio di BRISSON (1991) pp. 449-473; Cf. REMES (2007), pp. 135-140; Cf. ISNARDI PARENTE (1994).

²⁴⁹ Plotino non esprime intenzionalmente il soggetto di νοεῖ con ogni probabilità egli intende riferirsi alla seconda ipostasi.

Il *Nous* privato della diversità, divenuto *uno*, perderebbe la sua dimensione dinamico-relazionale, ritrovandosi costretto nell'immobilità del silenzio (σιωπήσεται)²⁵⁰. Dunque senza diversità non è possibile il pensiero, il quale implica necessariamente la divisione o la dualità di soggetto e oggetto; pertanto l'atto di pensiero si trova costantemente nell'alterità e nell'identità.

Il soggetto pensante deve cogliere le cose separatamente e, a sua volta, l'oggetto pensato non potrà che essere molteplice, poiché se così non fosse, non potrebbe esserci intellesione alcuna, ma solo una forma di contatto, «come un tocco senza parola e privo di pensiero»²⁵¹ - dove soggetto e oggetto si compenetrano completamente- e che, per questo, trascende la “componente oggettivistica” propria della visione intellettuale²⁵².

C'è bisogno, dunque, dell'ἑτερότης anche per le cose pensate, affinché esse siano diverse tra loro, e dunque, possano determinarsi come pluralità relazionale. Le cose pensate si presentano, in questo modo, come differenti tra loro e al contempo identiche rispetto a se stesse. Ogni singola idea, infatti, è in atto se stessa, ma in potenza tutto il mondo intelligibile. Si potrebbe dunque dire che l'identità è nel *Nous* in quanto la seconda ipostasi è una con se stessa, ma è propria anche della pluralità degli enti intellegibili, la cui molteplicità si ritrova unificata nell'Intelletto.

Per delineare ancor meglio la natura del *Nous* come identità di essere e pensiero o come identità di Essere-Intelletto è opportuno considerare quanto Plotino afferma in *Enn.* V 1 (10), 4: gli intellegibili sono raccolti in una molteplicità perfettamente unificata, conservando però l'intrinseca differenza che li caratterizza, differenza che non è altro che diversità di ognuno rispetto agli altri. Il termine διαφορά, differenza, compare alla fine del brano, per la prima volta, accanto al termine ἑτερότης (alterità), usato da Plotino nel corso di tutto il passo in questione.

²⁵⁰ Cf. ABBATE (2010), p. 135.

²⁵¹ Cf. *Enn.* V 3 (49), 10, 25-45.

²⁵² Cf. FERRARI (2009), pp. 117-122.

Il filosofo neoplatonico, nonostante abbia espresso con ἑτερότης l'alterità degli intelligibili, finisce per ricorrere al termine διαφορά, per indicare il principio da cui dipende la pluralità degli intelligibili, dovuta, appunto, al movimento (φορά) della dualità originaria di pensante e pensato. Tale dualità caratterizza intrinsecamente la realtà intellegibile che in tal modo si mostra originariamente molteplice, dinamica e vitale. Identità e differenza, dunque, si trovano simultaneamente nell'Intelletto, determinandone rispettivamente unità e molteplicità, nella quiete e nel movimento.

Entro la prospettiva plotiniana i generi sommi sono la condizione dell'attività del *Nous* e il loro nesso relazionale esprime la dimensione vitale dell'Intelletto stesso, in quanto rende pensabile la molteplicità degli intellegibili. La molteplicità, intesa come dimensione originaria insita nella realtà intellegibile, è il segno di una diversità che, però, si ritrova perfettamente unificata e coesa nell'identità del *Nous*.

Se nel *Sofista* identità e alterità regolano i rapporti tra i generi (ogni genere è diverso dagli altri ma è identico a se stesso), in Plotino sembrano invece essere la condizione della connessione reciproca di pensante e pensato, di unità e molteplicità dell'Intelletto, di unità e molteplicità degli intelligibili.

Anche in *Enn.* VI 2 (43), 15, Plotino, nel mettere in luce la uni-molteplicità dell'essere inteso come realtà intelligibile, ribadisce l'originaria compresenza in essa di identico e diverso, i quali «non sono posteriori» (καὶ ταῦτόν δὲ καὶ θάτερον οὐχ ὕστερα) all'essere, piuttosto, sono sempre stati compresenti nel pensiero, la cui natura uni-molteplice non è qualcosa che gli si sia aggiunta (ὅτι μὴ ὕστερον ἐγένετο πολλά), ma che gli appartiene da sempre²⁵³ (ἀλλ' ἦν ὅπερ ἦν ἐν πολλά):

Identico e diverso non sono posteriori: l'essere non è diventato molti successivamente, ma era quel che era, «uno-molti». Se molti, è anche diversità, se uno-molti, identità²⁵⁴.

²⁵³ Cf. ISNARDI PARENTE (1994), pp. 382-283

²⁵⁴ *Enn.* VI 2, 15, 13-15.

Se il *Nous*/Essere non avesse in sé nessuna alterità, niente potrebbe risvegliarlo alla vita. Questa gli è stata donata da un essere “più bello e più nobile” come traccia della sua essenza e sempre da Lui è stata determinata nella forma dell’«uno-molti»²⁵⁵. A sua volta, ogni singolo contenuto intelligibile, il quale nella sua particolarità contiene implicitamente l’Intelligenza universale²⁵⁶, rispecchia nella traccia dell’uno-molti, l’intero da cui è generato.

L’ipostasi dell’Intelletto si attua come unità molteplice, soltanto dopo avere ricevuto determinazione e forma dal Principio che, invece, non possiede alcun limite. Dunque è proprio l’identità-differenza del pensiero, la quale comprende sia quella tra pensante e pensato, sia la molteplicità unitaria all’interno dei “pensati” stessi, a rendere l’essere strutturalmente dinamico e vitale. Il binomio unità-molteplicità, identità e differenza di pensante e pensato, che definisce l’essenza della realtà intelligibile, si traduce nella compresenza della quiete²⁵⁷, che indica il permanere in se stesso del mondo intelligibile, e del movimento, il quale, indica, invece, l’attività di pensiero, continua e unificata, dell’Intelletto. Inoltre è proprio la molteplice identità di pensante, *Nous*, e pensato, *noetón*, a rendere possibile l’autocoscienza della seconda ipostasi, in quanto il *Nous* pensando il *noetón*, al quale è assolutamente identico, pensa se stesso. L’autocoscienza è definita come l’attività dell’intero Intelletto che pensa se stesso come un intero²⁵⁸.

L’atto d’intellezione e l’intelligibile sono, dunque, identici, pertanto se l’intelligenza penserà con un atto di pensiero, questo non sarà per nulla diverso da sé. In questo senso l’Intelletto nel sistema plotiniano, assume il significato di un vero e proprio principio cosmico, assolutamente autonomo e auto-organizzantesi, in quanto esso costruisce un’unità intrinsecamente molteplice e relazionale che comprende al suo interno ogni singolo intelligibile.

²⁵⁵ Cf. *Enn.* VI 7, 17, 10-25.

²⁵⁶ Cf. *Enn.* VI 2, 20, 10-15.

²⁵⁷ Cf. *Enn.* VI 3, (44) 27.

²⁵⁸ Cf. *Enn.* VI 3, (49), 6, 7.

Anche in *Enn.* VI 7 (38), Plotino, rifacendosi al passo 248a-249c del *Sofista*, e interpretando la Diade indefinita, il secondo principio delle “dottrine non-scritte” di Platone, comprende l’Essere-Intelletto, nella sua molteplicità, come Diade originaria di pensante e pensato, poiché esso, nella sua forma ancora indeterminata, possiede già movimento e quiete, e l’intelligenza con inclusa la vita. L’essere è vita e Intelligenza, nella loro unità e forma perfette

Nella diade originaria c’erano anche il movimento e la quiete, e pure l’Intelligenza con inclusa la vita: insomma intelligenza e vita nella loro forma perfetta²⁵⁹.

La vitalità dell’essere intelligibile è espressa con maggiore efficacia in *Enn.* VI 7, 39. Qui il filosofo neoplatonico chiama in causa Platone per ribadire l’intima connessione del pensiero all’essere che, diversamente, cioè se non pensasse, resterebbe condannato ad una fissità senza vita:

A proposito dell’essere, Platone sosteneva che esso deve pensare, e non restare in una veneranda fissità: come dire che all’essere tocca di pensare, e a ciò che non pensa tocca appunto di mantenersi nella veneranda fissità²⁶⁰.

Queste poche linee sono quasi un commento al passo 248e-249a del *Sofista*, e contengono certamente il nucleo teorico della concezione plotiniana del *Nous*: l’essere è pienamente soltanto nella misura in cui gli appartiene il pensare, ed anche in questo, esso si differenzia radicalmente dal Principio generatore, il quale, invece, essendo perfettamente autosufficiente, «se ne sta in sé e non ha bisogno di nulla»²⁶¹, né di pensare un altro da sé e né tantomeno se stesso²⁶², in

²⁵⁹ *Enn.* VI 7 (38), 8, 26-27.

²⁶⁰ *Enn.* VI 7, 39, 29 ss.

²⁶¹ *Enn.* V 4 (7), 2, 12.

²⁶² Cf. HORN (2003), pp. 57-89.

quanto il pensiero, il quale presuppone l'alterità per attuarsi, inficerebbe la sua trascendenza²⁶³.

2.5 La bellezza in sé come vita intelligibile

Se la nozione plotiniana di vita appartiene nella sua forma perfetta al mondo intelligibile, questa non può essere scissa dalla nozione di Bello intelligibile. La prospettiva entro la quale il filosofo neoplatonico tratta la nozione di bellezza, infatti, è strettamente connessa al tema centrale di tutta la sua filosofia e cioè alla nozione di vita.

Anche la nozione di bellezza²⁶⁴, come quella di vita, assume, infatti, un ruolo determinante nel pensiero plotiniano, in quanto, non soltanto ricorre numerose volte e con diverse sfumature di significato nelle *Enneadi*, ma, soprattutto perché è utilizzata per descrivere i diversi piani della realtà del suo sistema metafisico.

I molteplici significati che il concetto di bello assume, in realtà, sono tutti riconducibili sotto un unico concetto, dai contorni ben definiti. Il filo conduttore che tiene insieme tutte le molteplici sfumature semantiche della bellezza, è costituito dalla nozione di bello intelligibile, dalla bellezza in sé. La concezione plotiniana del bello si delinea attraverso l'analisi delle fonti dalle quali scaturisce la formulazione di una nozione di bellezza intrinsecamente connessa alla vita, e più precisamente, alla vita come carattere peculiare della realtà intelligibile.

²⁶³ Cf. NINCI (2000), pp. 52-53

²⁶⁴ In riferimento alla concezione plotiniana del bello, cf. ABBATE (2012), pp. 57-64; VASSALLO (2009); GUIDELLI (1999); OMTZIGT (2012).

La tesi che mi propongo di dimostrare attiene, infatti, al ruolo che la nozione di vita assume nell'elaborazione della concezione plotiniana del bello e, in particolare, nell'assunzione di una gerarchia di forme di bellezza.

Per la formulazione del suo pensiero sul bello, Plotino si rifà a Platone, attraverso una vera e propria esegesi²⁶⁵ dei dialoghi che affrontano questo tema - in particolare *Fedro* e *Simposio*, ed in parte *Timeo* -, pervenendo a conclusioni di interesse rilevante.

Plotino dedica due trattati al tema del bello, composti in epoche diverse: il primo, *Enn.* I 6 (1), dal titolo *Sul bello*, appartiene alla produzione iniziale del filosofo neoplatonico; il secondo *Enn.* V 8 (31), dal titolo *La bellezza intelligibile*, si colloca, invece, nella produzione più matura. La ripresa della trattazione di questo tema conferma la centralità di tale concetto nel pensiero plotiniano.

Nella formulazione del suo concetto di bellezza Plotino deve fare i conti con la tradizione platonica e, in questo senso, non può non procedere dalla concezione culturalmente più diffusa che concepisce la bellezza come armonia tra le parti, analizzando le conseguenze di tale punto di vista.

In *Enn.* I 6 (1), 21, si afferma, infatti, che «sono tutti d'accordo» nel ritenere che la simmetria della parti (συμμετρία τῶν μερῶν) si identifica con la bellezza visibile (τὸ πρὸς τὴν ὄψιν κάλλος)²⁶⁶. Da tale assunto si deduce che i sostenitori di questa tesi - il bersaglio polemico di Plotino è costituito dagli Stoici - hanno una concezione della bellezza fisico-materialistica, che li condurrebbe a ritenere che non si possa parlare del bello per qualcosa di semplice (τὸ ἀπλοῦν), ma soltanto per qualcosa di composto (σύνθετον), o meglio, per l'insieme delle parti dalla cui unione si produca qualcosa di

²⁶⁵ Sulla ripresa di Plotino del pensiero platonico per la formulazione della nozione di bello, cf. GUIDELLI (1999), pp. 10-12. L'autrice delinea i tratti originali della concezione plotiniana del bello, che assume «un volto sconosciuto» a Platone, poichè non esprime soltanto la trasparenza e la perfezione del mondo ideale, ma finisce per rappresentare la natura del Primo Principio e la sua vita come ἐνέργεια indeterminata dalla quale si genera ogni forma.

²⁶⁶ Cf. *Enn.* I 6 (1), 1, 21.

armonico. Questo pensiero condurrebbe a conclusioni assurde²⁶⁷ ed inaccettabili, poichè tutto ciò che possiede una natura semplice, come i bei colori, i singoli suoni e la luce del sole, andrebbe escluso dalla bellezza. Secondo la lettura corrente la bellezza sarebbe attribuibile al tutto e non alle singole parti, pertanto, del semplice mai ed in alcun modo potrà dirsi che è bello.

La conseguenza più assurda per Plotino è che dalla bellezza, tra le nature semplici, sarebbe da escludere proprio l'Anima²⁶⁸, la cui essenza è assolutamente semplice - ad essa non può in alcun modo essere applicato il principio di proporzione - in quanto separata da un corpo, prossima alla natura intelligibile e risplendente di ogni virtù:

Ogni virtù dell'Anima è dunque bella e di una bellezza più autentica di quelle citate in precedenza; ma per quale via attribuirle armonia, quando in essa non c'è né proporzione quantitativa, né numerica? E poi, ammettendo che l'Anima sia composta da più parti, in quale rapporto consisterebbe la combinazione o la mescolanza delle parti, o delle teorie?²⁶⁹

Plotino rifiuta una nozione composita di bellezza, secondo cui il bello è essenzialmente ciò che è composto armonicamente di parti²⁷⁰. Opponendosi alla concezione fisico-materialistica degli Stoici, Plotino mostra come una posizione di questo genere tenga conto della realtà soltanto dal punto di vista fenomenico e non si interessi in alcun modo della dimensione intelligibile.

²⁶⁷ In merito alla polemica plotiniana contro gli Stoici e all'analisi delle sue argomentazioni, cf. ANTON (1964), pp. 233-237.

²⁶⁸ L'Anima, infatti, proprio in virtù della sua assoluta semplicità, non può essere nemmeno definita come armonia di realtà incorporee. Cf. *Enn.* IV 1 (4), 1, 2-3.

²⁶⁹ *Enn.* I 6 (1), 1, 49 e sgg, trad. RADICE (2002) leggermente modificata.

²⁷⁰ ALEXANDRAKIS (2002), pp. 149-155, individua la presenza della dottrina pitagorea dell'armonia nel pensiero plotiniano. Sebbene Plotino rifiuti di definire la bellezza come armonia tra le parti, egli utilizza la nozione di armonia, preferendola a quella di simmetria, per la descrizione dell'universo sensibile. L'esistenza del cosmo sensibile è resa possibile dall'azione di un principio razionale che armonizza le singole parti. Sulla ripresa da parte di Plotino di concetti pitagorici, cf. BONAZZI (2000), pp. 49-73.

Ad una concezione materialistica del bello sensibile, Plotino oppone dunque l'idea di bello come partecipazione del sensibile all'intelligibile. L'armonia delle parti²⁷¹, intesa come espressione della bellezza sensibile, rappresenterebbe soltanto la manifestazione materiale in un corpo dell'autentica bellezza intelligibile. Sullo sfondo dell'esegesi platonica l'armonia delle parti, che appartiene alla bellezza fisica e ne esprime l'essenza, è solo un riflesso, un'immagine di una causa superiore, della ragion d'essere della bellezza, la bellezza in sé.

L'autentica bellezza è associata, infatti, alla purezza e alla perfezione del mondo intelligibile; caratterizzata dall'assoluta assenza della forma e delle parti, la bellezza in sé non può essere ridotta alla simmetria o all'armonia delle parti: essa è ciò che c'è di più semplice e incompuesto. Proprio in *Enn.* I 6 (1) 5, la bellezza in sé, viene concepita - secondo l'eco della descrizione platonica dell'Idea del *Fedro* - come assenza di forma, di colore e di corpo²⁷², in quanto il bello in senso autentico è Forma delle forme. Una realtà che non potendo essere descritta, è resa visibile dall'analogia²⁷³ del fuoco.

La luce, infatti, è assolutamente incorporea²⁷⁴ e, per questo, costituisce «la ragione formale e la forma» di tutte le cose; ma è anche un'attività vitale appartenente all'essenza del fuoco che, per la sua sovrabbondanza, si irradia verso l'esterno, donando parte di sé agli altri esseri, senza tuttavia disperdere in essi la propria intensità luminosa.

È interessante osservare che Plotino riprende, in riferimento al concetto di bellezza, il tema della doppia attività²⁷⁵ dell'essenza che costituisce la base del funzionamento del suo sistema metafisico, strutturato sulla processione

²⁷² Cf. *Phaedr.* 247c 6.

²⁷³ Cf. *Tim.* 31c-32b.

²⁷⁴ Cf. *Enn.* IV 5 (29), 7, 41-43.

²⁷⁵ Plotino elabora la teoria della doppia attività, per spiegare il processo di derivazione causale che procede dal Principio primo (Uno) fino a giungere alla materia. Secondo questa teoria esisterebbe un'attività propria ed intrinseca ad ogni essenza, che corrisponde alla cosa stessa in atto, ed un'altra, che, invece, derivata dall'essenza, è in grado di generare un'altra natura. Cf. *Enn.* V 1 (10), 3, 10-12; V 3 (49), 7, 21-25; V 4 (7), 2, 26-33.

delle ipostasi. Secondo la nozione della doppia attività anche l'Anima, in quanto fonte di vita, comunica per mezzo della sua attività la vita agli altri esseri, ma la sua forza vitale non conosce dispersione alcuna²⁷⁶.

In questo senso l'attività primaria produce come suo effetto un'altra attività, immagine di quella originaria: dalla luce vera, autentica fonte, seguirà la luce diffusa, immagine di quella vera. Non è un caso che sia il fuoco, la cui luce «ha tutto lo splendore e la luminosità di una forma»²⁷⁷ ad essere scelto come esempio per descrivere l'essenza della bellezza in sé.

Il fuoco è il più bello di tutti gli elementi, perché assolutamente incorporeo, la sua essenza rende visibile la semplicità degli esseri intelligibili. Esso è bello in se stesso perché «assolve al ruolo della forma in funzione degli altri elementi»²⁷⁸ e la sua bellezza è resa anche dalla massima leggerezza. Proprio in virtù della sua «prossimità all'incorporeo»²⁷⁹ e della sua natura leggera, esso raggiunge con facilità le zone superiori. Il fuoco è anche il più puro tra tutti gli elementi, in quanto non accoglie in sé i restanti elementi che compongono la materia, mentre tutti, invece, devono possederlo in se stessi. Il fuoco brilla di una luce simile all'idea: la sua luce si identifica con la forma stessa del fuoco, con quella potenza luminosa e vitale che conferisce calore a tutti gli altri elementi, senza mai raffreddarsi, piuttosto si conserva in tutta la sua potenza.

La luce del fuoco rappresenta l'espressione più compiuta del manifestarsi dell'intelligibile nel sensibile. Nonostante non ci sia un riferimento esplicito ai frammenti eraclitei sul fuoco, ne risuona in pieno il senso, in particolare del fr. 90 DK:

In cambio del fuoco si hanno tutte le cose e di tutte le cose il fuoco: come in cambio dell'oro le merci e le merci dell'oro²⁸⁰.

²⁷⁶ *Enn.* IV 5 (29), 6, 26-31.

²⁷⁷ *Enn.* I 6 (1), 3, 25-26.

²⁷⁸ *Enn.* I 6 (1) 3, 20-21.

²⁷⁹ *Enn.* I 6 (1), 3, 22-23.

²⁸⁰ Cf. Heracl. fr. 90 DK.

Plotino sembra riprendere la concezione eraclitea del fuoco, come l'elemento costitutivo di ogni altro elemento fisico e come l'elemento aereo ed "eternamente vivente", per eccellenza²⁸¹. Di esso si sottolinea l'inesauribile attività, il suo essere l'elemento più luminoso e soprattutto il suo fungere da principio cosmico e da sorgente di una attività produttiva smisurata. La natura del fuoco - che si identifica con il suo essere ragione formale - è espressa da Plotino anche in riferimento alla relazione che questo elemento intrattiene con il colore: esso possiede tutti i colori, poiché possiede il colore in forma originaria, e, per questo, da lui le cose ricevono la forma cromatica. Del colore, qui Plotino assume, avendo sullo sfondo *Filebo* 53a-b - in cui Platone tratta, come esempio di autentica bellezza, la purezza, l'integrità e la semplicità del colore bianco²⁸² - la forma (μορφῆ) del colore, quel principio luminoso e incorporeo che appartiene all'essenza di un essere capace di vincere l'oscurità della materia. Il riferimento è, infatti, alla luminosità intesa come fonte e sorgente di ogni forma di luce, εἶδος e λόγος.

L'intento di Plotino è rendere visibile, attraverso la luce, l'autentica bellezza: è necessario risalire oltre la simmetria e l'armonia delle parti, per riconoscere lo splendore che si diffonde dall'armonia invisibile e che fa risplendere di bellezza l'intelligibile²⁸³.

In *Enn.* I 6 (1), 3, alle linee 28-33, Plotino attinge a piene mani alla fonte eraclitea, e, in particolare, al frammento 54 DK, secondo il quale l'armonia invisibile è superiore a quella visibile²⁸⁴. A conferma di una concezione di un'armonia semplice, in *Enn.* I 6, 1, 37- 40, Plotino mostra che la bellezza del volto non deriva dalla proporzione delle parti che lo

²⁸¹ «Questo cosmo né alcuno degli dei lo fece né alcuno degli uomini, ma fu sempre ed è e sarà, fuoco di eterna vita, che si accende con misura e che si spegne con misura» Cf. Heracl. fr. 30 DK.

²⁸² Cf. *Phileb.* 53a-b.

²⁸³ Cf. *Enn.* VI 7, 22, 25 e sgg.

²⁸⁴ ἁρμονίη ἀφανῆς φανερῆς κρείττων.

costituiscono, infatti, nonostante la proporzione resti sempre identica, esso può sembrare talvolta bello, talaltra no:

come negare che il bello sia qualcos'altro oltre la proporzione delle parti, e che la proporzione è bella grazie ad altro²⁸⁵.

Plotino fa riferimento a un'armonia nascosta di natura divina, un'attività vitale che funge da ragione formale della bellezza fisica, intesa come armonia delle parti. La bellezza dunque si identifica con una sorta di splendore (φέγγος) che fa luce sulla proporzione stessa e che è di intensità maggiore in un volto vivente, piuttosto che in quello rappresentato in una statua. Plotino, infatti, afferma:

Per quale motivo lo splendore del bello è maggiore su un volto vivente (ζῶντος), mentre un volto morto ne possiede solo una traccia, benché nella carne e nelle proporzioni non si sia ancora corrotto? E tra le statue le più viventi non sono forse le più belle, anche se le altre sono più proporzionate? Un vivente brutto non è più bello di uno bello, ma in statua?²⁸⁶

Queste poche linee esprimono il nucleo centrale della nozione plotiniana di bellezza: il bello è intrinsecamente connesso alla vita, in quanto rappresenta il manifestarsi dell'originaria attività dinamica e vitale della natura intelligibile. Questo è il punto più interessante della riflessione plotiniana sulla nozione di bellezza: la formulazione di questo concetto appare essere strettamente connessa alla nozione di vita. Se la bellezza è espressione della vita, anche in riferimento alla bellezza sensibile, essa può trovarsi in tutta la sua intensità soltanto in un volto vivente e non in quello di una statua, così come un volto vivente, anche se brutto, potrà esprimere tutta la pienezza

²⁸⁵ *Enn.* I 6 (1) 1, 37-40.

²⁸⁶ *Enn.* VI 7 (38), 22, 24 e sgg.

dell'essere, ossia la sua vita, al contrario del volto di un corpo morto, che, nonostante conservi le sue proporzioni, ha perso il tratto fondamentale del suo essere. La ragione di questo è riconducibile alla presenza dell'Anima nel corpo che da essa non soltanto è risvegliato alla vita, ma riceve in un certo senso la forma del Bene, la luce divina²⁸⁷, di cui l'Anima è colma.

Ciò che emerge con chiarezza è il valore incommensurabile della bellezza della natura, ossia della bellezza espressa dalla vitalità di un essere, di contro alla bellezza artistica che, invece, è incapace di esprimere il dinamismo dell'autentica bellezza.

In un trattato di poco posteriore ad *Enn. I 6 (1)*, *Enn. V 9 (5)*, dal titolo *L'intelligenza, le idee e l'essere*, Plotino, dovendo definire la natura intelligibile, affronta nuovamente la trattazione della nozione di bellezza che ne costituisce l'essenza. In linea con quanto è stato affermato in precedenza, infatti, in *V 9 (5)*, 2, alla domanda su che cosa consente di dire che un corpo è bello, Plotino risponde che non è soltanto il possesso della bellezza fisica a rendere bello un corpo, bensì, la presenza dell'Anima, alla quale viene riconosciuta la funzione plasmatrice: da essa dipende, infatti, l'ingresso della forma in un corpo²⁸⁸. In questo senso si specifica che, se è vero che in natura è possibile costatare la presenza di un principio formativo, archetipo della bellezza, forma di essa, questo deriva dall'esistenza di un principio formativo più originario e più bello, ossia dal principio che è nell'Anima²⁸⁹, il quale discende, però, a sua volta, da una causa ancora più originaria, dalla Forma di tutte le forme:

questo è l'Intelletto, l'Intelletto che è eterno, che non è di quando in quando, dato che non può essere estraneo a se stesso.²⁹⁰

²⁸⁷ Cf. *VI 7 (38)*, 22, 33 e sgg.

²⁸⁸ *Enn. V 9 (5)*, 2, 16-18.

²⁸⁹ Cf. *Enn. V 8 (31)*, 3, 1-3.

²⁹⁰ *Enn. V 8, 3*, 8-10.

Plotino sancisce così la dipendenza della bellezza del mondo sensibile da quella più originaria del mondo intelligibile, in quanto, tanto nel singolo individuo, quanto nel corpo dell'universo, la bellezza si manifesta come organizzazione del molteplice nell'unità della forma e rimanda, dunque, ad un principio che è oltre la forma stessa, di cui conserva le tracce.

Il bello sensibile, secondo la tradizione platonica²⁹¹, conserva, infatti, i segni di quello intelligibile, ossia del suo fondamento originario. La bellezza che caratterizza il mondo sensibile e che si manifesta come attività vitale, non può essere biasimata, poiché il cosmo sensibile, pur essendo una natura derivata, mantiene la sua relazione di somiglianza con la realtà originaria dalla quale discende, manifestandosi come

vita continua, visibile, molteplice, ovunque diffusa e rivelatrice di una sapienza straordinaria²⁹².

È necessario ammettere che il cosmo sensibile è bello, in quanto “ombra e immagine” della bellezza del modello originario. Il possesso della bellezza da parte del mondo sensibile dipende dal suo essere immagine della realtà intelligibile che dona alla natura generata parte di sé, della sua vita e, dunque, della sua bellezza. Il mondo intelligibile è il luogo della Bellezza in senso autentico, in quanto esso è la manifestazione della vita perfetta. In *Enn.* VI 6 (34), 7, il mondo intelligibile viene definito, ancora una volta con riferimento al *Timeo*²⁹³, *Vivente in sé* (παντελὲς ζῶον) di «straordinaria e indicibile bellezza (θαυμαστοῦ τὸ κάλλος καὶ ἀφάστου)»²⁹⁴.

Come emerge da questo passo, sullo sfondo dell'esegesi platonica, la bellezza del mondo intelligibile è definita dal possesso della vita, che è la più

²⁹¹ Cf. *Tim.* 37c 6-7; 92c 7.

²⁹² *Enn.* II 9 (33), 8, 8-16.

²⁹³ Cf. *Tim.* 39e 7-9.

²⁹⁴ Cf. *Enn.* VI 6 (34), 7, 15-16.

autentica, poichè ha presente davanti a sé ogni essere nell'eternità²⁹⁵. Il mondo sensibile è immagine perfetta del modello, «un'immagine bella della Bellezza e della sostanza», che imita la realtà originaria “sotto ogni aspetto”: in quanto possiede la vita rende visibile una forma di bellezza assolutamente autentica ed originaria. Come all'essere intelligibile appartiene la completezza, nella misura in cui esso è tutti gli esseri intelligibili, anche questo universo dovrà comprendere dentro di sé tutto ciò che è visibile.

Il sensibile, in quanto immagine visibile dell'intelligibile, possiederà la bellezza in forma derivata, che si manifesta nella presenza della forma nel corpo, in cui il molteplice si fa uno. È proprio il carattere di somiglianza originaria del bello sensibile con quello intelligibile, che consente all'Anima individuale di risalire verso l'autentica bellezza intelligibile, della quale conserva le tracce.

Risuonano le parole del *Simposio*²⁹⁶ e del *Fedro*²⁹⁷ e, più precisamente, dei passi in cui l'Anima, riconoscendo nella bellezza sensibile qualcosa di affine alla sua originaria natura, ricorda²⁹⁸, e alimenta il desiderio di riconquistare il legame con la natura intelligibile.

In questo senso tutto ciò che è bello funge da “scala”²⁹⁹: di gradino in gradino è possibile ascendere alla contemplazione della bellezza intelligibile. La via del ritorno dell'Anima, sulla scia della *scala amoris*³⁰⁰, è scandita da un percorso che, procedendo dal riconoscimento della bellezza dei corpi, se ne distacca verso la conquista di azioni, disposizioni, conoscenze scientifiche (ἐπιστήμια) e di virtù (ἀρετή), fino a giungere alla pura bellezza³⁰¹.

In *Enn.* I 6 (1) 2, Plotino definisce la bellezza dei corpi come un qualcosa che diventa sensibile alla prima impressione: l'Anima riconosce la

²⁹⁵ ζῶην μένουσαν ἐν τῷ αὐτῷ ἀεὶ παρὸν τὸ πᾶν ἔχουσαν; cf. *Enn.* III 7, 3, 16-17.

²⁹⁶ Cf. *Symp.* 210a-211a.

²⁹⁷ Cf. *Phaedr.* 250a.

²⁹⁸ Cf. *Phaedr.* 249c.

²⁹⁹ ὡς περ ἐπαναβασμοῖς χρώμενος. Cf. *Symp.* 211c 3.

³⁰⁰ Cf. *Symp.* 209 e-212 a.

³⁰¹ Cf. *Enn.* I 6 (1) 1, 4-7. Cf. *Symp.* 210a-211e.

bellezza dei corpi, la accoglie ed entra in sintonia con essa. Non le accade lo stesso con il brutto (τὸ αἰσχρόν), al cui incontro si contrae, rifiutandolo come una natura assolutamente estranea. L'Anima è attirata dalla natura a lei più affine, perché ne possiede le tracce, ossia dalla bellezza sensibile che comprende in sé le tracce del *logos* divino³⁰².

Nella tensione a separarsi dalla vita materiale, per ascendere alla vita intelligibile, caratterizzata dall'attività intellettuale continua e incessante, e, per questo, espressione della vera bellezza, l'Anima riconosce la sua natura divina:

Venerabili sono tutti gli dei, e belli, di una “bellezza straordinaria”; ma che cosa li rende tali? L'Intelligenza, la quale in loro è molto più attiva, fino al punto da potere essere vista [...] Gli dei, non sono talora saggi e talora no, ma pensano sempre saggiamente, secondo un intelletto imperturbabile, saldo e puro³⁰³.

In altre parole l'Anima per giungere alla contemplazione della pura bellezza intelligibile deve attuare un processo di astrazione del bello sensibile dalla materia, riconducendolo alla sua interiore natura.

Dalla vista del bello corporeo ha inizio la riflessione interiore dell'Anima, e dunque il passaggio dal bello esteriore a quello autentico ed interiore. Attraverso il riconoscimento della sua bellezza interiore, l'Anima riguadagna la sua originaria natura, essa diviene “bella”, perché inondata dalla luce dell'Intelligenza, tanto da riempirsene e da non distinguersi più da essa, divenendo «ubriaca e colma di nettare»³⁰⁴. Divenire bella per l'Anima significa divenire «simile a dio (ὁμοιωθῆναι θεῶ)»³⁰⁵, in quanto essa, una volta raggiunta la realtà intelligibile, si assimila completamente alla sua bellezza

³⁰² Cf. *Enn.* I 6 (1), 7-8.

³⁰³ *Enn.* V 8 (31), 3, 18-26.

³⁰⁴ *Enn.* V 8 (31), 10, 34. Cf. *Symp.* 203b 5.

³⁰⁵ *Enn.* I 6 (1), 6, 18-21.

divina. Per l'Anima individuale, in virtù della sua parte migliore, ossia dell'Intelletto, il viaggio di risalita e di ricongiungimento con l'autentica bellezza di lassù sembra essere più breve, rispetto al cammino che dovrebbe percorrere la realtà sensibile³⁰⁶. In tal senso Plotino afferma in riferimento all'Anima:

Quale immagine potremo cogliere di lui [dell'Intelletto]? Tutte infatti derivano da realtà inferiori. In effetti l'immagine deve piuttosto derivare dall'Intelletto, così da coglierlo non attraverso un'immagine, ma come se si prendesse un pezzo d'oro quale campione di tutto l'oro [...]. Perciò nel nostro mondo occorre prendere le mosse dall'Intelletto che in noi è stato purificato.³⁰⁷

Nel passo appena menzionato, si cerca di dare una risposta a come sia possibile per noi rappresentarci l'Intelligenza, per giungere alla contemplazione della sua autentica bellezza. Partendo dalla constatazione che un'immagine appartiene comunque ad una realtà inferiore, si deduce che è necessario rifarsi ad un altro tipo di realtà che, pur essendo immagine, presenta una natura affine a quella originaria.

Solo un'immagine che proviene direttamente dalla natura intelligibile e che riceve alcuni dei caratteri essenziali da quella natura originaria, consente di raggiungere l'Intelletto universale, attraverso un processo di purificazione che ha come oggetto l'Intelletto individuale.

L'Anima è definita «pezzo d'oro»³⁰⁸- forse con riferimento ancora una volta al frammento eracliteo 90 DK- e «frammento del Bello»³⁰⁹, di essa si sottolinea il carattere di somiglianza originaria con l'Intelletto, e dunque la sua natura divina.

La vita dell'Anima, è, tuttavia, descritta – nel movimento di ascesa verso il raggiungimento del bello autentico - nella sua complessità, poiché è

³⁰⁶ *Enn.* V 8 (31), 3, 16-17.

³⁰⁷ *Enn.* V 8 (31), 3, 11-14

³⁰⁸ *Enn.* V 8 (31), 3, 12-13.

³⁰⁹ *Enn.* I 6 (1) 6, 31-32.

paragonata al travagliato viaggio di Ulisse che, nonostante godesse della bellezza sensibile, affronta innumerevoli peripezie per ritornare al luogo d'origine. L'Anima singola per divenire autenticamente bella deve comunque percorrere un lungo viaggio che procede dalla purificazione della natura sensibile, lavorando sulla propria natura, proprio come lo scultore che, desiderando far apparire bella la sua statua, la leviga e la perfeziona continuamente³¹⁰.

Il raggiungimento dell'autentica bellezza deve passare attraverso un processo introspettivo dell'Anima che, scolpendo faticosamente la propria statua vivente³¹¹, si eleva dalla bellezza sensibile verso la bellezza in sé. Attraverso la metafora della statua vivente, Plotino sottolinea, ancora una volta, il carattere intrinsecamente vitale dell'autentica bellezza, carattere essenziale che definisce la vita perfetta della realtà intelligibile, e che si ripropone sul piano della vita individuale, sotto forma della scoperta, attraverso l'esercizio della conoscenza, della natura intelligibile propria del singolo.

In riferimento al concetto di bellezza, intrinsecamente connesso alla vita, Plotino sembra, dunque, ammettere una scala gerarchica dei diversi livelli in cui essa si manifesta: al livello più basso si trova la ragione formale della bellezza presente nei corpi; questa dipende, a sua volta, dalla ragione formale presente nella natura; la bellezza della natura, a sua volta, acquisisce la ragione formale del bello da lei prodotto dal principio del bello che si trova nell'Anima. Questo deve, a sua volta, la sua esistenza ad una causa ancora superiore, ossia al bello originario che ha sede nell'Intelligenza³¹² e di cui la bellezza dell'Anima è immagine. Si dice, infatti, che anche l'Anima è bella, certamente più della natura, tuttavia l'intelligibile è

³¹⁰ *Enn.* I 6 (1) 9, 7-15.

³¹¹ *Enn.* I 6 (1) 9, 13

³¹² *Enn.* V 8 (31), 3, 1-10.

ancora più bello, poiché l'Anima ha solo una traccia della sua bellezza, perciò è bella per natura ed è più bella quando guarda lassù³¹³.

L'Intelligenza, però, non è anch'essa una ragione formale, piuttosto essa è il principio «creatore della ragione formale primigenia della bellezza, inerente alla natura dell'Anima»³¹⁴.

Lo sfondo ermeneutico plotiniano questa volta è *Fedro* 250b- d, in cui si afferma la presenza della Bellezza fra le essenze e le forme intelligibili, immersa in una luce pura (ἐν ἀύγῃ καθαρῷ)³¹⁵. Plotino riprende proprio la stessa espressione platonica per descrivere l'essenza della bellezza autentica del *Nous*, affermando che esso è «il più bello di tutti gli esseri, immerso in una luce trasparente e nel puro fulgore (ἐν ἀύγῃ καθαρῷ), mentre abbraccia la natura degli esseri»³¹⁶. Sulla scia del διαφανές³¹⁷ aristotelico, la molteplicità degli intelligibili è un tutto trasparente (διαφανῆ), privo di qualsiasi oscurità, in cui ogni essere è manifesto all'altro nella sua intima essenza³¹⁸.

L'autentica bellezza del mondo intelligibile è dovuta, dunque, non soltanto alla sua intrinseca vitalità, ma anche alla pienezza del suo essere. L'Intelligenza è definita vera sostanza e autentico essere, in quanto comprende in sé tutti gli esseri viventi ed il bello in sé (καλὸν αὐτό)³¹⁹, il quale a sua volta è definito secondo la forma, ossia secondo il possesso del tutto:

Una cosa è bella perché è un tutto e, infatti, anche la singola forma è un tutto³²⁰.

³¹³ *Enn.* V 8, 13, 13-15.

³¹⁴ *Enn.* V 8, 13, 7-8.

³¹⁵ Cf. *Phaedr.* 250c 4.

³¹⁶ Cf. *Enn.* III 8, 11, 28-30.

³¹⁷ Cf. Aristot. *an.* B 7, 418a 26-419a 25.

³¹⁸ *Enn.* V 8 (31), 4, 4-6.

³¹⁹ *Enn.* VI 6 (34), 8, 2-4.

³²⁰ *Enn.* VI 7 (38), 3, 10-12.

Plotino definisce la natura intelligibile secondo i caratteri di pienezza e sazietà, identificandola con la figura mitica di Crono, il cui nome viene fatto derivare da κόρος e νοῦς, servendosi, in questo passo, non soltanto dell'etimologia platonica³²¹, ma anche di parte del mito esiodeo³²².

L'immagine del dio che divora i figli, trattenendoli in questo modo dentro di sé, esprime la pienezza e la completezza dell'essere intelligibile, che comprende in se stesso ciò che genera, ossia gli intelligibili³²³.

Il *Nous* è sazio (κόρος), pieno di tutte le forme generate e, per questo, si trova in una condizione di perfezione che gli conferisce una straordinaria bellezza. Il carattere di uni-molteplicità della natura intelligibile, che, pur essendo tutti gli esseri, presenta comunque una natura unitaria, è l'espressione della bellezza in sé. La bellezza intelligibile non si esprime pertanto secondo la proporzione delle parti che la compongono, ma, piuttosto, si manifesta attraverso l'essenza uni-molteplice dell'Intelletto, in cui ogni singola parte è contemporaneamente una singola cosa e l'intero³²⁴, nella misura in cui è se stessa in atto ed in potenza tutte le altre. Ogni cosa è tutte le altre e l'intero è in ogni parte, pertanto, secondo l'analogia della luce, è possibile affermare che

³²¹ Cf. *Crat.* 396b 3-7. Come sottolinea ATKINSON (1983), p. 79, se nell'interpretazione strettamente platonica dell'etimologia di Crono, κόρος assume il significato di καθάρως puro, Plotino preferisce in quasi tutte le occorrenze utilizzare κόρος con il significato di pienezza e di sazietà. Ciò è espressione dell'intento del filosofo neoplatonico di volere sottolineare la relazione dell'Intelletto con i suoi contenuti intelligibili.

³²² Cf. Hes. *Theog.* 126-210, 453-506, 617-735. Nelle *Enneadi* Plotino ricorre alla triade divina Urano-Crono-Zeus, descritta nella *Teogonia* esiodea, assimilandola alle tre ipostasi. Se Crono simboleggia l'Intelletto, e Zeus il Demiurgo e l'Anima del mondo, Urano dovrebbe essere assimilato alla prima ipostasi. In verità l'identificazione di Urano con l'Uno non trova esplicitazione nelle *Enneadi*, piuttosto, come afferma SZLEZÁK (1997), p. 42, seguirebbe indirettamente da quella esplicitata dal filosofo neoplatonico di Crono con il *Nous*. Per un'analisi approfondita della ripresa del mito esiodeo nelle *Enneadi*, cf. HADOT (1981), il quale sostiene la perfetta identità del Primo Principio con Urano. La questione, in verità, è molto complessa, in quanto nel caso della prima ipostasi il mito sembrerebbe non armonizzarsi con il concetto metafisico: Urano, definito nel *Cratilo* come «colui che guarda le cose che stanno in alto» (ὁρῶσα τὰ ἄνω), non sembra avere nulla in comune con la natura assolutamente trascendente dell'Uno di Plotino. Cf. *Crat.* 396b8-c1.

³²³ Cf. *Enn.* V 8 (31), 12, 3-7.

³²⁴ *Enn.* V 8 (31), 4, 21-23.

tutto è dappertutto, tutto è tutto, ogni singola cosa è tutto, e lo splendore è infinito³²⁵.

La bellezza, coincidendo con la pienezza dell'essere e pertanto con il suo carattere uni-molteplice, che gli conferisce intrinseca dinamicità e vitalità, è propria dell'Intelletto. Questa descrizione dell'Intelletto sembra richiamare ancora una volta i caratteri del fuoco eracliteo, il quale viene anch'esso definito κόρος. Nel frammento 66 DK si dice:

Bisogno e sazietà è il fuoco: il fuoco verrà e giudicherà tutte le cose³²⁶.

In Eraclito il fuoco è principio originario che, con la sua inesauribile ἐνέργεια, produce tutte le cose. Il fuoco ha in sé entrambi i caratteri, di unità e molteplicità, in quanto esso, essendo presente in tutti gli elementi, gode della sua pienezza, dunque è sazio. Tuttavia, proprio la sua completezza lo rende bisognoso di qualcosa, e per questo, è anche “bisogno”, in quanto alla sua essenza è intrinseca una continua tensione generativa, che nasce proprio dalla sua originaria pienezza. Se la bellezza si identifica con il carattere di pienezza, che è proprio della natura della forma, essa, riprendendo un motivo platonico³²⁷, costituisce il connotato generale che caratterizza tutto il mondo intelligibile. Risuonano i passi della *Repubblica*³²⁸ del *Fedone*³²⁹ ed, in particolare, del *Fedro*³³⁰, in cui il bello in sé è descritto come la «più splendente e la più desiderabile»³³¹ delle forme, in quanto esprime l'essenza dell'intero mondo ideale. Plotino, in *Enn.* V 8 (31), 9, sullo sfondo ermeneutico dei dialoghi platonici, afferma che:

³²⁵ *Enn.* V 8 (31), 4, 7-8.

³²⁶ Cf. Heracl. fr. DK 66.

³²⁷ Cf. *Symp.* 211c.

³²⁸ Cf. *Resp.* V 476b-d.

³²⁹ Cf. *Phaed.* 100c-d; 109b e sgg.

³³⁰ Cf. *Phaedr.* 250d.

³³¹ *Ibid.*

le potenze di lassù, [...], hanno solo l'essere, e solo il bello è essere³³².

Il Bello in sé è ciò che caratterizza la realtà uni-molteplice dell'Intelletto, definendone l'essenza. La concezione plotiniana della bellezza in sé, pertanto, non può che essere strettamente connessa alla nozione di vita, in quanto il mondo intelligibile è definito l'essere più bello, proprio in virtù della vita, che gli appartiene originariamente.

Procedendo dall'assunzione del pensiero platonico³³³, secondo cui al mondo delle idee apparterebbe una dimensione intrinsecamente vitale e dinamica, Plotino elabora una concezione del bello in sé che si identifica con il bello intelligibile, ossia con l'intelligibile nella sua molteplicità. In tal senso sono definiti "belli" gli enti che veramente sono, ovvero gli enti intelligibili (τὰ ὄντα). Si assume, pertanto, la perfetta identità tra l'Essere vero e la Bellezza nella sua forma originaria³³⁴, in quanto

Il bello intelligibile è il luogo delle forme³³⁵.

La nozione di bellezza in sé è espressa secondo l'identità dell'Essere con il Bello, in quanto il bello è il carattere che definisce intrinsecamente la realtà intelligibile: se dovesse venire a mancare il bello, infatti, verrebbe meno anche la sostanza.

L'essere è desiderabile (ποθεινόν) proprio in quanto è identico al bello (τῷ καλῷ) e, a sua volta, il bello è amato (ἐράσμιον) perché si identifica con

³³² *Enn.* V 8 (31), 9, 38.

³³³ Cf. *Soph.* 248e- 249a; *Tim.* 31b.

³³⁴ Cf. *Enn.* I 6 (1), 21; V 8 (31).

³³⁵ *Enn.* I 6 (1), 9, 41-42.

l'essere³³⁶. L'essere e il bello sono dunque una medesima natura. Se la natura intelligibile possiede la bellezza intrinsecamente, essendo originariamente e autenticamente bella, la realtà sensibile, invece, è bella solo in virtù della partecipazione alla forma: e quanto più partecipa della forma, tanto più è perfetta³³⁷.

Plotino procede, assumendo lo stesso discorso di Diotima³³⁸ e la sua *hodós*, dall'analisi fenomenologica del bello sensibile per risalire fino a quello intelligibile, ossia all'autentica Bellezza³³⁹. Se il filosofo neoplatonico sembra sviluppare la sua concezione del Bello, attingendo ai testi platonici, tuttavia, egli sembra andare oltre Platone, elaborando non soltanto una riflessione sulla natura del bello, ma una vera e propria estetica ispirata alla nozione di vita.

Non è un caso, infatti, che, nella descrizione della realtà intelligibile, Plotino insista sul carattere intrinsecamente vitale di questa natura, il quale viene associato esplicitamente alla bellezza. L'essere intelligibile è bello, perché possiede la vita, in tutta la sua intensità e perfezione:

Ogni cosa lassù, in quanto possiede tutto, possiede nel medesimo tempo, insieme al perché, anche la bellezza³⁴⁰.

³³⁶ *Enn.* V 8 (31) 9, 40-41.

³³⁷ *Enn.* V 8 (31), 9, 42-48.

³³⁸ Cf. *Symp.* 210a-211 a.

³³⁹ In merito alla ripresa da parte di Plotino del *Simposio* di Platone, cf. ABBATE (2012), pp. 59-60; pp. 62-63. Abbate afferma che Plotino, per la formulazione della sua concezione del bello, avrebbe attinto a piene mani dal testo platonico, in particolare per sviluppare il suo pensiero sulla natura del Bello autentico ed intelligibile. Il discorso di Diotima, pertanto, costituirebbe non soltanto lo sfondo della riflessione plotiniana sulla bellezza intelligibile, ma molto di più, consentirebbe al filosofo neoplatonico di elaborare una vera e propria «meta-estetica», ossia «un'analisi del Bello che finisce per trascendere la nozione stessa di Bello». Il Bello intelligibile rimanderebbe dunque ad un Principio ancora più originario, causa della sua esistenza.

³⁴⁰ Cf. *Enn.* VI 7 (38), 2, 28-29.

Capitolo Terzo

La vita dell'Anima

Avendo stabilito la polivocità della nozione di vita, la sua pervasività all'interno del sistema metafisico plotiniano e la relazione tra l'archetipo e la sua immagine, che stabilisce le forme e le modalità della sua presenza, adesso va analizzata la dimensione vitale all'interno della terza ipostasi. Ricalcando come per immagine, la processione dell'Intelletto dall'Uno, l'Anima procede dal *Nous*, ossia dalla sua potenza, ed in questo senso si pone, rispetto al suo principio generatore, come l'indeterminato rispetto al determinato³⁴¹. In *Enn.* II 4 (12), 3 si afferma, infatti, che

l'indeterminato non è da ritenere in poco conto in ogni caso, né ciò che per sua stessa riflessione sia amorfo, se è in grado di offrirsi alle realtà superiori che lo precedono; per esempio anche l'Anima è per natura conformata al *Nous* e al *Logos*, e da questi condotta alla forma migliore.³⁴²

Se è vero, infatti, che il generato è differente dal generante, in quanto esso presenta i caratteri che non sono propri della natura da cui procede, è pure

³⁴¹ ANDOLFO (1996), pp. 133-134, delinea i tratti peculiari della processione dell'Anima dal *Nous*, individuando nei modi in cui tale processione si realizza la causa dell'inferiorità ontologica dell'ipostasi psichica rispetto all'Intelletto. L'Anima infatti, è incapace di «pensare noeticamente la molteplicità ideale del *Nous*» e per questo può contenerlo soltanto dianoeticamente. Inoltre essa è caratterizzata dall'impossibilità di comprendere la molteplicità in modo omogeneo. Sulla relazione tra la seconda e la terza ipostasi, cf. MENN (2001), p. 234. Lo studioso, dopo avere definito il *Nous* come «single all-comprehending science, containing the particular sciences within itself» afferma che la seconda ipostasi e i suoi contenuti intelligibili esistono separatamente dall'Anima, la quale ha «knowledge by participating in $\nu\omicron\delta\varsigma$ or in the sciences it contains».

³⁴² Cf. *Enn.* II 4 (12), 3, 1-5.

vero che esso presenta delle somiglianze con il principio generatore, il quale ha concesso alla natura generata le impronte di sé.³⁴³

Nella derivazione di una realtà da un'altra, la realtà generante, principio della natura generata, permane assolutamente identica nel suo stato, in quanto, durante il processo di “emanazione”, la sua potenza non perde di intensità. La realtà derivata, occupa, invece, una posizione differente ed inferiore di grado a quella della realtà dalla quale procede. L'ipostasi psichica, quindi, provenendo da una natura che presenta già la uni-molteplicità come suo carattere essenziale, dovrà essere definita dall'alterità in una forma meno perfetta di quella della realtà dalla quale discende.

Dunque [le realtà generate] procedono dal primo all'ultimo grado, mentre ciascun [generante] permane nella sede che gli è propria, al generato, invece, tocca un altro luogo, quello di grado inferiore³⁴⁴.

Avendo stabilito che il *Nous*, l'essere al massimo grado, è il luogo in cui la vita si manifesta nella sua massima e originaria perfezione, la realtà che da esso trae origine dovrà necessariamente possedere anch'essa la vita, anche se in modo imperfetto.

L'Anima³⁴⁵, infatti, acquisisce i caratteri che sono propri dell'Intelletto, il quale, però, li possiede a un grado superiore: se nell'Anima unità e molteplicità si compenetrano superando la divisione che è propria dei corpi, nell'Intelletto ciò avviene in un modo ancora più forte, poichè gli intelligibili si trovano, privi di successione, perfettamente unificati all'interno della totalità dell'intelligibile, la quale a sua volta è contenuta in ognuno di essi.

³⁴³ Cf. *Enn.* III 3 (48), 3, 32-35.

³⁴⁴ *Enn.* V 2 (11), 2, 1-4. FAGGIN e RADICE traducono πρόεισιν rispettivamente con i termini astratti, processo e processione. Qui si intendono, invece, evidenziare i soggetti del movimento, le realtà generate, le quali, procedendo da una natura ontologicamente superiore, si collocano ad un grado più basso della scala gerarchica.

³⁴⁵ Riguardo alla concezione plotiniana dell'ipostasi psichica, cf. CHIARADONNA (2009), pp. 49-55.

E' vero, infatti, che anche all'Anima come sostrato³⁴⁶ unitario ineriscono molte anime, la cui molteplicità, però, non intacca l'unità dell'ipostasi psichica; tuttavia i contenuti molteplici di essa si trovano racchiusi ed unificati in una forma caratterizzata dalla successione e, dunque, non perfettamente omogenea come nell'Intelletto.

Lo stesso può dirsi per la vita: alla vita del *Nous*, caratterizzata da un'inalterabile e immobile quiete, si oppone, infatti, un'altra vita che si manifesta come «il respiro vitale della vita in quiete», ossia come dinamicità e movimento.

Qui infatti vita è movimento, lassù è immobilità (ζωή γὰρ ἐνθαῦτα κινουμένη, ἐκεῖ δὲ ἀκίνητος). Era però necessario che dall'immobilità venisse il movimento e dalla vita in sè se ne generasse un'altra, che come respirando e non rimanendo immobile (οὐκ ἀτρεμοῦσαν), si facesse respiro vitale della vita in quiete (ζωὴν ἀναπνοὴν τῆς ἡρεμούσης οὐσαν).³⁴⁷

La vita dell'Anima è necessaria, poiché dal suo manifestarsi dipende tanto la realtà del movimento che subentra all'assoluta immobilità della natura intelligibile, quanto quella del tempo che essa genera con il suo transitare da una condizione di vita ad un'altra.

L'Anima, in quanto immagine del Pensiero, conserva le tracce del movimento del pensare; il movimento cui l'Anima dà origine, infatti, non è

³⁴⁶ Cf. *Enn.* VI 2 (43), 6.

³⁴⁷ *Enn.* III 2 (47), 4, 12-16. Plotino con il participio ἀτρεμοῦσα evoca l'attributo ἀτρεμής dell'essere parmenideo. L'immobilità dell'Essere intelligibile è abbandonata dal respiro dell'Anima che è vita in movimento. Se la natura intelligibile viene descritta con gli stessi caratteri dell'essere parmenideo, in quanto priva di ogni successione, fuori dal tempo e, dunque, eterna, l'ipostasi psichica che discende dall'Intelletto si separa dalla natura compiuta e coesa di esso, generando movimento. Cf. Parm. fr. 8. Per il testo parmenideo l'edizione critica di riferimento utilizzata è quella curata da DIELS-KRANZ (1961). Cf. *Enn.* III 7 (45), 5, 21, in cui Plotino utilizza proprio l'attributo ἀτρεμής per esprimere l'essenza dell'Intelletto, caratterizzata da una vita indefettibile. In riferimento alla ripresa da parte di Plotino di alcuni attributi dell'essere parmenideo nella descrizione del *Nous*, Cf. BEIERWALTES (1967), pp. 178-180 e FERRARI-VEGETTI (1991), p. 135, n. 12. Entrambi gli autori affermano che Plotino sembra avere letto direttamente il poema parmenideo e che la dottrina parmenidea dell'essere - fondata sulla sua dimensione atemporale, sulla sua completezza e sulla sua unità - presenta certamente delle affinità con quella plotiniana dell'eternità della dimensione intelligibile.

altro che immagine di quello intelligibile, così come il tempo è immagine dell'eternità dell'archetipo.

Dal movimento dell'Anima ha origine la successione da una fase ad un'altra ed il passaggio dalla natura eterna ed unitaria dell'essere supremo intelligibile alla natura irrequieta e molteplice della terza ipostasi.

Il movimento dell'Anima, infatti, ricalca il movimento immobile, che rimane fisso nello stesso punto, perché non conosce né mutamento né spostamento. L'Anima si manifesta sia come movimento spirituale che si dirige verso la conoscenza e verso la percezione di se stessa, sia come movimento fisico, perché la sua forza vitale pervade dappertutto il mondo corporeo che da essa viene costituito ed ordinato.

Dalla descrizione del movimento proprio dell'Anima è possibile definire il carattere intermedio di questa realtà, la quale si pone tra le due nature, quella intelligibile e quella corporea. Essa, infatti, essendo direttamente prossima al *Nous*, gli appartiene come essenza intelligibile, ma, rivolgendo la sua attività al mondo fenomenico, esercita la sua azione sulla sfera fisica.

È proprio dalla descrizione della natura intermedia di questa sostanza intelligibile, che deriva a questa potenza l'attribuzione della vita in senso ὁμώνυμον³⁴⁸ rispetto alla realtà intelligibile dalla quale trae origine. Per dimostrare la necessaria presenza della vita nell'Anima, e di conseguenza il ruolo di principio metafisico che essa svolge all'interno del suo sistema, Plotino procede dall'analisi delle realtà empiriche e dalla constatazione che esse debbano necessariamente la loro vitalità alla presenza di una sostanza che sia vita per se stessa.

In *Enn.* IV 7 (2), 2 si procede dall'assunto che ciò che è dotato di vita, dovrà necessariamente avere, tra gli elementi che lo costituiscono, anche uno soltanto che la possiede da se stesso, o meglio, la cui essenza si identifichi con la vita stessa: questa realtà dovrà per questo essere immortale ed eterna. Infatti

³⁴⁸ *Enn.* III 7 (45), 11, 50.

[...] se nessuno di questi [corpi] fosse dotato di vita, sarebbe assurdo che la loro unione producesse vita; se, invece, ciascuno avesse vita, anche uno solo di essi basterebbe a garantirla³⁴⁹.

Plotino dimostra la necessaria esistenza dell'ipostasi psichica strutturando il suo ragionamento su due argomentazioni fondamentali: 1) non è possibile che si generi vita da un agglomerato di corpi privi di vita; e, posto che la vita si identifichi con l'Intelletto, è impossibile che corpi privi di Intelletto diano vita ad una natura intelligibile; 2) il corpo non può esistere in assenza di un principio vitale ed ordinatore «che penetra nella materia (προσελθὼν τῇ ὕλῃ)»³⁵⁰ per plasmarlo. Una natura così fatta, che conferisce vita alle realtà corruttibili e composte per natura, le quali, per questo, non possono possedere la vita da se stesse, è l'Anima. Essa muove i corpi, perché «lei stessa si muove da sé (αὐτὴ δὲ ἐξ ἑαυτῆς κινουμένη)», ed è in grado di vivificare le nature corporee, in quanto la vita le appartiene intrinsecamente³⁵¹. Per questo non è passibile di morte, in quanto essa possiede la vita e il movimento da se stessa, così che mai potrebbe accaderle di perderli³⁵².

La dimostrazione dell'immortalità dell'Anima³⁵³, cui Plotino dedica un intero trattato, *Enn. IV 7 (2)*, è incentrata, pertanto, sulla nozione di vita, in

³⁴⁹ *Enn. IV 7 (2)*, 2, 16-17.

³⁵⁰ *Enn. IV 7 (2)*, 2, 24-25.

³⁵¹ *Enn. IV 7 (2)*, 11, 7-8.

³⁵² *Enn. IV 7 (2)*, 9, 9-13.

³⁵³ In *Enn. IV 7 (2)*, Plotino, per dimostrare l'immortalità dell'Anima e la sua essenza di sostanza immateriale, indipendente dal corpo, confuta le tesi dei materialisti, in particolare degli Epicurei e degli Stoici, e quella di Aristotele. Gli Epicurei affermano che l'Anima è prodotta dal concorso di atomi o di elementi privi di parti, cf. GERSON (1994), pp. 129-133. Gli Stoici, invece, ritengono che l'Anima sia corporea e mescolata con il corpo. In merito alla critica plotiniana alla tesi stoica, cf. CHIARADONNA (2005), pp. 129-147. Anche la dottrina pitagorica, secondo la quale l'Anima si identifica con l'armonia simile a quella prodotta dalle corde musicali, viene respinta dalla riproposizione delle tesi platoniche (*Fedone*) per cui l'ipostasi psichica è anteriore all'armonia che, a differenza dell'Anima, non può essere sostanza. L'Anima non è neppure ἐντελέχεια di un corpo che ha la vita in potenza, come sosteneva Aristotele, in quanto essa non deve il suo essere al fatto che è forma di un corpo, poichè essa esiste prima del corpo. L'Anima è, invece, una

quanto Plotino esclude che la vita appartenga all'ipostasi psichica come affezione: se così fosse la sua presenza nell'Anima sarebbe da ricondurre ad un'altra causa³⁵⁴. L'Anima invece è vita per se stessa e, per questo, incorruttibile.

Il movimento dell'Anima è caratterizzato da una vita inesauribile che non viene mai meno a se stessa, pur conferendo vita a tutti gli altri corpi. La vita dell'Anima è il suo movimento³⁵⁵.

L'Anima è principio di movimento e per questo è vita, poiché è il principio vitale dei corpi, ed è essa stessa origine del suo movimento. Essa, infatti, proprio per il fatto di possedere la vita in se stessa è fonte originaria di vita per tutti gli altri esseri. Il carattere di vita seconda, di un grado immediatamente successivo a quello massimo della vita della realtà intelligibile, prima e originaria, trova dimostrazione proprio nella presenza in essa della vita come carattere essenziale ed intrinseco. È proprio l'intrinseca vitalità a rendere l'Anima superiore agli altri esseri generati, che, invece, sono soggetti alla sua azione generatrice e vivificatrice.

Necessariamente l'Anima ha maggior valore degli enti che si generano e si corrompono, dato che essa li fornisce o li priva di vita, senza mai cessare di essere, per non venir meno a se stessa³⁵⁶.

In questo passo, come anche in *Enn.* IV 7 (2), 9, il principio di movimento, riconosciuto nella natura auto-moventesi dell'Anima, è descritto in termini di vita, in riferimento alla vita che è essa stessa e che la spinge a muoversi verso qualcosa di altro da sé.

sostanza separata. Per un approfondimento della dottrina dell'Anima in Plotino, cf. GERSON (1994) pp. 127-138, O' MEARA (1993) e CHIARADONNA (2005).

³⁵⁴ *Enn.* IV 7 (2), 11, 1-10. In riferimento all'analisi di questo passo e alla dimostrazione plotiniana dell'immortalità dell'Anima, cf. ANDOLFO (1996), pp. 17-21.

³⁵⁵ Cf. *Enn.* II 2 (14), 1.

³⁵⁶ *Enn.* V I (10) 2, 6-10.

In questo senso la vita è connessa alla capacità di movimento di un corpo, ossia alla facoltà di un corpo di essere esso stesso principio del suo movimento e di conferire movimento agli altri esseri. L'auto-movimento implica la sua eterna durata, in quanto ciò che muove se stesso, secondo un motivo certamente platonico³⁵⁷, non può arrestarsi in alcun modo e, per questo, continuerà eternamente a muoversi.

All'unità stabile e inestesa del principio intelligibile si oppone un'unità, immagine di quella, che si manifesta in un continuo sviluppo. Ecco che prende origine una vita che si estende in uno sviluppo progressivo che segue un suo ordine interno, poichè ogni mutamento e ogni trasformazione avvengono in modo uniforme, grazie all'attività dell'Anima che non conosce fine³⁵⁸.

L'Anima costituisce il principio che conferisce unità e un procedere ordinato alla successione e alla distensione del tempo; essa è una realtà trascendente che funge da principio di movimento, perché agisce, a differenza della realtà intelligibile, su ciò che è corporeo, conferendogli movimento e forma. Per questo motivo, l'Anima si pone come termine intermedio tra il mondo vero e autentico, l'intelligibile, e la realtà dominata dal divenire, il sensibile. L'Anima si configura come una natura rivolta originariamente all'intelligibile, in quanto è immediatamente successiva all'essere supremo e indivisibile e da questo trae i caratteri di unità e indivisibilità. Ma dall'essere da cui procede, l'Anima trae anche la sua vitalità.

La vita inesauribile che contraddistingue la sua essenza è definita «atto di un'Anima eternamente esistente (ψυχῆς τινοῦ ἀεὶ οὐσίας [...] ἐνέργεια)»³⁵⁹ e si manifesta nella sua capacità creatrice e generatrice.

L'Anima è una e unitaria in virtù della sua affinità e prossimità all'intelligibile, essa è, tuttavia, contemporaneamente molteplice, in quanto la sua natura determinata è principio vitale di molteplici corpi. Essa, infatti, deve

³⁵⁷ Cf. *Phaedr.* 245c 5-9, in cui si afferma che «ciò che sempre si muove è immortale e, poichè l'Anima sempre si muove, essa è immortale».

³⁵⁸ *Enn.* III 7 (45), 12, 1-4.

³⁵⁹ *Enn.* III 7, 12, 5-6.

condurre tutti i corpi alla vita e dotarli della dimensione vitale in ogni parte di cui essi sono costituiti, per vivificare il corpo nella sua totalità.

Pur dividendosi nella molteplicità dei corpi, l'Anima permane nella sua unità e, dato che in sé non conosce divisione, si trova nelle diverse parti dei corpi nella sua interezza. All'Anima, infatti, non accade di lasciarsi

dividere in parti da ciascun essere cui dà vita, piuttosto, tutte le cose vivono della sua interezza, essa è presente tutta dappertutto, a somiglianza del Padre che l'ha generata sia secondo l'unità, sia secondo l'onnipresenza³⁶⁰.

In queste poche linee sembra contenuto in sintesi il pensiero di Plotino intorno all'essenza dell'Anima. Questa natura è πατρὶ ὁμοιουμένη, in quanto, pur rivolgendosi ad una molteplicità dispersa, ed accogliendo una molteplicità di contenuti, essa mantiene la sua unità.

Si ripropone questa volta in forma di immagine, quella stessa struttura dinamico-relazionale che nel *Nous* si manifesta in modo perfetto e originario. Se è vero, infatti, che anche l'Anima è una con se stessa, in quanto è una facoltà unitaria e immutabile, tuttavia, essa, quando si rivolge ad una molteplicità di contenuti, non riesce ad abbracciarli in un solo atto di pensiero; piuttosto la sua attività implica la conoscenza di una molteplicità di oggetti, attraverso diversi atti di pensiero. Il pensiero dell'Anima, pertanto, non è perfettamente unitario come quello dell'Intelletto che conosce tutto simultaneamente, bensì comporta una molteplicità di contenuti che si succedono l'uno all'altro³⁶¹.

L'unità dell'Anima, inoltre, si riferisce al suo essere principio che, oltre a vivificare la molteplicità dei corpi, conferisce ad essi ordine e struttura unitaria³⁶². Plotino in *Enn. IV 4 (28) 33*, *Sulle questioni dell'Anima*, delinea la struttura dell'ipostasi psichica attraverso la descrizione della sua funzione

³⁶⁰ *Enn. V 1 (10), 2, 35-38*

³⁶¹ *Enn. IV 4 (28), 2, 32- 37.*

³⁶² *Enn. IV 1 (2), 2, 48-50.*

unificatrice cui tanto il corpo dell'individuo quanto quello dell'universo sono soggetti.

In primo luogo, si deve accettare che il tutto «è un unico essere Vivente che contiene al suo interno ogni vivente», che ha una sola Anima estesa a tutte le sue parti, in quanto ogni cosa è parte di lui. Ogni cosa che è all'interno del cosmo sensibile ne è parte, con il suo corpo ovunque sia, e di quanto partecipa dell'Anima del tutto, di altrettanto ne fa parte³⁶³.

Plotino, riprendendo *Timeo* 30d 3- 31a 1, sottolinea l'unità del cosmo sensibile proprio in virtù della presenza dell'Anima del mondo che ne è il principio vitale. Ogni singolo essere vivente è parte del tutto, perchè partecipa dell'unità dell'Anima del mondo, la quale svolge un'azione sintetica della molteplicità delle parti. Si dimostra così come soltanto l'esistenza di una natura unitaria anteriore ai molti, renda possibile il nesso tutto-parti³⁶⁴, secondo cui ogni parte è tale solo in virtù dell'appartenenza al tutto ed il tutto è tale in quanto è uno ed ha parti³⁶⁵. Secondo questo principio si comprende come l'Anima possa avere una natura uni-molteplice: essa è una, e, proprio in virtù della sua identità si manifesta nei corpi come molteplicità³⁶⁶.

³⁶³ *Enn.* IV 4 (28), 32, 4-9.

³⁶⁴ Plotino per esprimere l'essenza dell'ipostasi psichica come nesso Tutto-parti, ricorre a due immagini: quella del seme e quella della scienza. Nel primo caso si sottolinea come l'Anima, pur determinandosi in facoltà diverse, non perde la propria unità, così come il seme che, costituito da parti con funzioni differenti - le quali per natura (πέφυκε) derivano da esso - non perde la propria identità. La seconda similitudine è quella dell'Anima con la scienza: la scienza è «un tutto organico» costituito da diverse parti, le quali, contenendo in potenza l'intera scienza, non ne intaccano la totalità. Cf. *Enn.* IV 9, 5, 7-24.

³⁶⁵ Per la formulazione della sua concezione dell'Anima secondo l'intrinseca relazione tra il tutto e le parti, che si trovano completamente compenstrate nel tutto, Plotino attinge a Platone, ed in particolar modo al *Parmenide*. Il principio platonico, cui Plotino fa riferimento è quello espresso in *Parm.* 142c 7- 145a 2, in cui si afferma che l'Intero non è mai la mera somma delle parti che, in quanto parti del tutto, si trovano completamente unificate nella totalità.

³⁶⁶ *Enn.* IV 9 (8), 3.

noi non diciamo infatti che l'Anima sia a tal punto una in quanto non partecipa del tutto di ogni molteplicità, perché questo sarebbe l'attributo proprio di una realtà superiore. Diciamo, invece, che l'Anima è una e molteplice (μία καὶ πλῆθος) e che partecipa «della natura che si divide nei corpi, e pure di quella che è indivisibile», sicché torna ad essere una³⁶⁷.

Nella descrizione della natura dell'Anima, il riferimento è certamente a *Timeo* 35a 1-b 3, passo in cui Platone tratta della genesi e della composizione dell'Anima del mondo, ricorrendo al δημιουργός. Il Demiurgo ha operato tre mescolanze: nella prima ha mescolato l'essere indivisibile e quello divisibile nei corpi, dando vita ad un essere intermedio; nella seconda l'identico divisibile e quello indivisibile, generando l'identico intermedio ed infine la terza, caratterizzata dalla mistione di diverso indivisibile e diverso divisibile, dal quale si genera il diverso intermedio. Dalle tre mescolanze, che contengono ciascuna un elemento indivisibile ed uno divisibile, ossia la forma intelligibile e il suo corrispettivo sensibile, ha origine in tutti e tre casi una sostanza intermedia. Dalla mescolanza delle tre sostanze intermedie, essere, identico, e diverso, avrebbe origine un'unica forma, l'Anima³⁶⁸.

La natura intermedia, al confine tra il mondo intelligibile dal quale trae origine e quello sensibile, al quale rivolge la sua attività, trova, pertanto, giustificazione nella ricezione plotiniana di *Timeo* 35a, passo che viene richiamato molte volte.

L'Anima risulta composta da una parte che affonda le sue origini nell'intelligibile e da un'altra che procede dall'intelligibile verso il mondo dei corpi. L'affinità dell'Anima con il mondo intelligibile trova giustificazione nel suo essere immagine del *Nous*, della realtà che la precede e che la illumina costantemente con la sua "luce divina". Questa luce, a sua volta, viene trasmessa dall'Anima agli esseri che genera, i quali, in virtù della luce intelligibile, acquireranno una "vita proporzionata" alle loro possibilità

³⁶⁷ *Enn.* IV 9 (8) 2, 24-29.

³⁶⁸ Cf. *Tim.* 35a 1-b3. Cf. FERRARI (1999).

(ἀπολαύει τοῦ ζῆν καθόσον δύναται)³⁶⁹. Il concetto di vita proporzionata ricorre spesso nelle *Enneadi* ed esprime l'idea secondo cui la vita è presente nelle molteplici realtà, secondo diversi gradi - come è stato precedentemente dimostrato³⁷⁰ - ed il modo e la misura di tale presenza dipendono dal grado ontologico di ogni singola realtà.

Ogni essere riceve la forza vitale in modo più o meno intenso, per quanto gli è possibile, dal principio intelligibile, attraverso l'azione mediatrice dell'Anima. In merito a ciò Plotino si esprime con chiarezza, affermando che, se è vero che il principio intelligibile è presente dappertutto, tuttavia, ogni realtà non partecipa di esso allo stesso modo e completamente, in quanto

la sua presenza va valutata in proporzione alla capacità (ἐπιτηδειότης) di ricezione di chi lo accoglie, e mentre l'essere è sempre presente e non viene mai meno a sé stesso, a ciò che è capace (di accogliere il suo) essere presente, è presente, invece, in relazione alla sua capacità, non secondo lo spazio, come il corpo diafano (si presenta) alla luce, ma secondo la diversa partecipazione del corpo opaco³⁷¹.

Nel sistema plotiniano le realtà si distinguono tra di loro per grado, differenza e potenza e, inoltre, quelle più deboli devono essere conseguenza delle altre, ossia le realtà seconde dipendono dalle prime, in quanto da esse vengono generate. Questo processo di produzione di nuove realtà avviene perché all'essenza di ogni ipostasi appartiene l'impulso a concedere una parte di sé alla realtà che genera, e proprio questo meccanismo, ossia il processo emanativo-generativo, pervade l'intero sistema ontologico.

In questo senso, la processione dell'Anima dall'Intelletto e il configurarsi di una nuova forma di vita, diversa dalla precedente, è una conseguenza necessaria ed intrinseca alla stessa natura intelligibile.

³⁶⁹ *Enn.* II 9 (33), 3, 1-5.

³⁷⁰ Cf. *supra*, capitolo primo, paragrafo 1.2.

³⁷¹ *Enn.* VI 4 (22), 11, 4-7.

La realtà non poteva restare inattiva nella sfera intelligibile; era, infatti, necessario che l'attività intrinseca ed invisibile del mondo di lassù venisse a manifestazione, anche attraverso la produzione di una realtà «di natura inferiore»³⁷². E ciò doveva accadere «posto che ci fosse un essere precedente»³⁷³, ossia, in quanto la produzione di qualcosa fuori di sé fa parte dell'essenza stessa della realtà intelligibile che, proprio in virtù della sua sovrabbondante perfezione, trasferisce la sua infinita potenza all'Anima, la quale, a sua volta, guardando se stessa, produce il mondo sensibile.

Ogni essere, una volta dispiegatosi, conserva, inoltre, l'originaria relazione con l'essere che lo precede: esso si costituisce come *immagine* di quello, ossia come una natura che ha il suo principio in qualcosa di altro, e che, se non appartenesse ad altro o se non risiedesse in altro, non potrebbe sussistere in alcun modo³⁷⁴.

Proprio in virtù di questa somiglianza le realtà derivate conservano in sé il desiderio di ritornare alla dimensione originaria. Il sistema metafisico plotiniano è retto, pertanto, da un principio interno che si struttura secondo una dinamica di processione e di ritorno: come il ritorno al principio è una condizione connaturata all'essenza di ogni realtà, così, anche il movimento di processione è intrinseco alla natura di causa delle realtà generanti, dal momento che è necessario che ogni essere comunichi qualcosa di sé ad un altro. In virtù dell'assunzione del principio di processione e di ritorno intrinseco ad ogni essere, si afferma che l'Anima non sarebbe più se stessa se

insieme alla vita originaria (μετὰ τοῦ πρώτως ζῆν) non vi fosse anche una vita secondaria, fino a che dura la prima³⁷⁵.

³⁷² *Enn.* IV 8 (6), 3, 27-31.

³⁷³ *Ibid.*

³⁷⁴ *Enn.* V 3 (49), 8, 11-13.

³⁷⁵ *Enn.* II 9 (33), 3, 10-12.

Dell'Anima viene, dunque, evidenziato il suo carattere derivato, in quanto la sua vita procede da quella intelligibile come sua immagine, che conserva in se stessa le tracce della realtà da cui deriva. L'Anima è definita «immagine perfetta» del suo modello, in quanto possiede vita e bellezza simili a quelle dell'Intelletto. Della natura intelligibile viene evidenziata, invece, la vita originaria che, con la sua strabordante potenza, genera un'altra realtà che procede dunque come

vita da vita, con la sua attività giunge dovunque e non c'è luogo da cui si allontani.³⁷⁶

Della vita dell'Anima Plotino sottolinea anche la durata, dal momento che essa, in quanto immagine della natura eterna dell'archetipo, vive finché il suo modello si mantiene in vita, per questo è anche essa eterna, infatti, non conosce fine. Il carattere di immagine eterna dell'Anima dipende, pertanto, dalla natura eterna dell'archetipo: se la luce del modello intelligibile risplenderà in eterno e non avrà mai fine, anche la realtà che da esso procede non potrà arrestarsi in alcun modo³⁷⁷.

Plotino insiste, in *Enn.* III 6 (26) 3, sulla auto-identità dell'Anima, chiarendo che il movimento spontaneo e progressivo dell'ipostasi psichica verso un'altra realtà da essa generata, non implica un mutamento della sua essenza incorporea. Definire la vita dell'Anima in termini di movimento vitale non significa affatto affermare che la realtà psichica

è suscettibile di cambiamenti, ma che l'attuarsi di ciascuna sua parte è vita secondo natura (ἡ ἐνέργεια ἢ κατὰ φύσιν ζωὴ οὐκ ἐξιστάσα): una vita che non si esterna³⁷⁸.

³⁷⁶ *Enn.* III 8 (30) 5, 12-13.

³⁷⁷ *Enn.* V 8 (31) 12, 15-18.

³⁷⁸ *Enn.* III 6 (26), 3, 25-28.

L'auto-movimento dell'Anima è descritto nei termini di un processo che conduce alla realizzazione dell'essenza, in quanto, dopo il distacco dalla realtà intelligibile, ogni parte dell'Anima si attua secondo le proprie possibilità.

Il processo di determinazione della natura dell'ipostasi psichica avviene attraverso due attività contemplative: nella prima, l'Anima guarda alla realtà da cui trae origine, ossia al *Nous* ed ai suoi contenuti intelligibili; nella seconda, essa guarda se stessa e riconosce dentro di sé i contenuti intelligibili sotto forma di λόγοι. Attraverso la prima attività intrinseca alla sua essenza, essa si determina come Anima razionale, ossia come νοεῖν; con l'esercizio della seconda attività, invece, essa si determina nella sua funzione creativa e ordinatrice degli esseri sensibili. Questa capacità creativa differenzia la terza ipostasi dal *Nous*, la cui attività essenziale, che è la contemplazione, nel medesimo tempo, di se stesso e delle sue forme, coincide con la sua vita³⁷⁹.

L'Anima, infatti, in quanto traccia dell'Intelligenza, presenta un movimento simile a quello intellettuale, poiché anche il movimento dell'Anima, sebbene sia caratterizzato dalla ricorsività e dalla successione, caratteri che, invece, risultano assenti nella natura del *Nous*, è un movimento completo e compiuto. Essa è definita, infatti, ἐνέργεια πάντως, volendo sottolineare che la sua essenza si identifica proprio con l'essere completamente attività, la quale ha la caratteristica di rinnovarsi sempre e continuamente, ossia di passare da uno stato ad un altro. Tale attività incessante di rinnovamento non mira alla realizzazione dell'Anima, dal momento che essa si trova già in atto.

³⁷⁹ In merito all'analisi delle attività dell'ipostasi psichica, cf. CALUORI (2005), pp. 78-85. Lo studioso afferma che, seppure nella formulazione della sua concezione dell'Anima ed in, particolare, nella distinzione delle diverse funzioni dell'Anima (vegetativa, sensitiva e razionale) Plotino sembra seguire Aristotele, in verità la sua concezione è vicina a quella platonica. Ciò viene dimostrato osservando che Plotino attribuisce all'Anima delle funzioni che essa svolge da sola, senza che il corpo abbia alcun ruolo; contrariamente ad Aristotele che attribuirebbe, invece, tutte le funzioni essenziali al vivente, ossia al composto di Anima e corpo. Queste due attività sono una interna ed una esterna: dell'attività interna, che scaturisce dalla vita che appartiene all'Anima intrinsecamente, fanno parte le due funzioni contemplative dell'Anima, una rivolta verso l'Intelletto e l'altra verso se stessa. L'attività interna all'essenza dell'Anima dà origine, poi, alla sua attività esterna, ossia a quelle funzioni che l'Anima svolge avendo come oggetto il mondo fuori di sé.

L'Anima, infatti, pur essendo capace di generare il tempo ed il movimento nei corpi, non può essere essa stessa soggetta al tempo e al mutamento; piuttosto il suo movimento implica una successione che si trova fuori dal tempo misurabile quantitativamente³⁸⁰. Il tempo, misura del movimento (secondo il prima e il poi) appartiene, invece, ai corpi, che rappresentano la manifestazione empirica del movimento che si estende quantitativamente.

Dell'Anima, in questo senso, si sottolinea la sua dimensione intelligibile, poiché la sua attività e il suo movimento avvengono nell'assenza di tempo (ἐν ἀχρόνῳ)³⁸¹, inteso come tempo fenomenico. Il tempo e il movimento propri dell'Anima costituiscono l'origine del movimento dei corpi che, invece, è caratterizzato dal tempo quantitativo e da un'attività incompleta, in quanto diretta ad un fine esterno.

Plotino sembra distinguere, in riferimento alla caratterizzazione della realtà dell'Anima, il movimento proprio di questa natura da quello proprio della realtà dei corpi. Se alla realtà corporea appartiene un tipo di movimento fenomenico, che si estende nello spazio e nel tempo e che è misurabile quantitativamente, l'essenza dell'Anima è definita da un'attività originariamente completa e compiuta in se stessa e che, per questo, non si muove in vista della sua realizzazione e non è rivolta ad un fine esterno. Proprio in virtù della presenza, fin dall'inizio, della compiutezza della sua attività, e non come se essa fosse un'acquisizione in un dato momento di tempo, essa genera il tempo fisico, pur non trovandosi in esso.

³⁸⁰ Si colloca qui la critica plotiniana alla concezione del tempo come manifestazione di un evento fisico-spaziale e come semplice strumento per misurare il movimento. Le dottrine stoica, epicurea e aristotelica, comprendendo il tempo secondo un suo aspetto accidentale, ossia secondo ciò che da esso dipende (la misurazione del movimento), non riescono a coglierne l'essenza e la sua realtà autonoma e prioritaria rispetto a quella del movimento. Cf. *Enn.* III 7 (45) 9; 10; 11. Per un'analisi più dettagliata sull'argomento, cf. FERRARI (1991), pp. 34-48 e CHIARADONNA (2008), pp. 497-450. Quest'ultimo si sofferma sulla critica plotiniana alla concezione aristotelica del tempo come numero o misura del movimento, chiarendo come per Plotino rapportare il tempo al movimento può essere funzionale alla misurazione del tempo come quantità determinata, ma non è sufficiente ad esprimere il tempo in se stesso.

³⁸¹ *Enn.* VI 1 (42), 16, 15.

Ciò che si trova nel tempo, di conseguenza, è inferiore al principio che lo produce, ossia al tempo dell'Anima. Il tempo che appartiene all'Anima è un altro tempo che si manifesta nella successione ordinata degli stati della sua attività e non è un tempo misurabile quantitativamente.

I passi in cui Plotino definisce la natura dell'Anima mostrano una problematicità interna, in quanto egli non fornisce un'esplicita chiarificazione riguardo alla natura del tempo che è proprio della dimensione psichica: si dice che l'Anima genera il tempo, il quale, pertanto, si identifica con l'attività dell'Anima; tuttavia, si afferma anche che l'Anima si muove in assenza di tempo. È evidente che Plotino sta pensando a due diverse caratterizzazioni del tempo: uno, originario, che è proprio dell'Anima ipostasi e che è il tempo nella sua essenza, e l'altro, quello empirico, che è, invece, proprio dei corpi, ed è originato dall'attività creatrice dell'Anima³⁸². Il tempo empirico ha origine in un determinato momento, e ha dunque un inizio e una fine che corrisponde al momento in cui l'Anima priva il corpo della dimensione vitale.

Ma se anche l'Anima, come l'Intelletto, è definita attività e se il suo movimento si svolge in assenza di tempo, che cosa la distinguerebbe dalla natura del suo modello intelligibile?

L'Anima è attività e vita derivate da quelle dell'Intelletto: tutto ciò che essa possiede deriva dalla natura intelligibile e si trova in essa in modo riflesso e non in forma perfetta come nella realtà dalla quale procede. Se il *Nous* è attività e vita di primo grado, l'Anima è attività e vita di secondo grado, che riceve dall'Intelletto, in forma di immagine, le ragioni formali attraverso le quali produce e ordina le realtà sensibili.

In *Enn.* III 7 (45), 11, è contenuta la descrizione del carattere intermedio di questa realtà che si pone al confine tra l'intelligibile e il sensibile e che, in virtù del suo essere immagine, presenta comunque delle affinità con il principio dal quale deriva.

³⁸² Per la distinzione del movimento noetico da quello fisico e per l'analisi del movimento proprio del *Nous* e di quello dell'ipostasi psichica, cf. CHIARADONNA (2008), pp. 497-508.

L'Anima, però, realizzava i suoi atti progressivamente, uno dopo l'altro, in modo tale da creare con la sua opera il rapporto di successione; e insieme si faceva avanti con un nuovo pensiero successivo a quello precedente, ciò che prima non esisteva, dato che il pensiero discorsivo non era in atto e la vita presente dell'Anima non era simile a quella di prima: era insomma una vita differente, e a vita differente (ζωή ἄλλη) corrisponde un tempo differente³⁸³.

In questo passo Plotino presenta l'Anima come una natura irrequieta che, realizzando progressivamente i suoi atti, genera il tempo. Si sottolinea come il dispiegarsi di una natura nuova rispetto alla precedente, dia origine al determinarsi di un nuovo stadio ontologico che, pur essendo altro da quello originario, non è estraneo ad esso. L'Anima è descritta durante il processo del suo determinarsi, essa è il λόγος³⁸⁴ del *Nous*, la ragione formale che «dall'immobilità del seme, dispiegandosi, dà luogo a una ricca molteplicità»³⁸⁵.

Con la sua attività l'ipostasi psichica non riesce a conservare la molteplicità nell'unità, dividendola e sperperandola fuori di sé; in questa dispersione del molteplice, l'Anima, senza perdere la propria identità, si attua in condizioni sempre diverse.

L'irrequieta attività sperimenta la distanza dall'immobile realtà intelligibile e, di pensiero in pensiero, l'Anima realizza una nuova forma di vita. Dal pensiero noetico l'Anima trae l'immagine del pensiero dianoetico; nell'abbandono dell'eternità si genera il tempo che segue il movimento di una nuova realtà che, nell'estensione, permette alla luce dell'Intelletto di lasciare la sua impronta. Il mutamento che caratterizza il procedere dell'Anima è causa

³⁸³ *Enn.* III 7 (45), 11, 35-40.

³⁸⁴ Sulla definizione dell'Anima come λόγος del *Nous*, cf. KARFIK (2012), pp. 67-80. Lo studioso afferma che è possibile distinguere due attività cognitive dell'Anima: la prima che è definita dal λογισμός, il quale designa l'attività cognitiva dell'Anima al livello della realtà intelligibile; la seconda che si traduce, invece, nel λογίζεσθαι e che si riferisce all'attività cognitiva imperfetta, propria dell'Anima individuale.

³⁸⁵ *Enn.* III 7 (45), 11, 23-30.

per un verso della diminuzione della sua propria potenza, e, per altro verso, è principio di una nuova vita.

Il prodotto di questa nuova vita, il cosmo sensibile, è l'immagine in movimento dell'immobilità e della perfezione che appartengono alla realtà originaria dalla quale discende.

Dell'Anima ci è data quasi una descrizione mitica, di una potenza inquieta che, ad un certo momento, decide di dare ascolto alla sua volontà individualista, dando inizio alla sua "smaniosa attività", capace di rompere la perfetta immobilità intelligibile, creando qualcosa di diversa natura. L'Anima implica, dunque, non soltanto il passaggio ad una nuova forma di vita, caratterizzata dall'estensione (διάστασις), e, per questo, diversa dalla vita intelligibile, ma, inoltre dà origine ad un nuovo pensiero, il pensiero discorsivo (διάνοια), immagine di quello noetico.

Figlia dell'intelligenza è un certo tipo di ragione formale, e una certa realtà corrispondente al pensiero discorsivo. Questo che si muove intorno all'intelligenza è la sua luce e l'impronta che essa lascia³⁸⁶.

Anche questa natura si trova nel ragionamento (ἐν λογισμοῖς), tuttavia essa è un pensiero nuovo, un pensiero altro da quello del *Nous*, nella misura in cui non è caratterizzato dalla piena coincidenza del soggetto intelligente con l'oggetto di intellesione, ma, piuttosto, è un pensiero i cui contenuti sono esterni ad esso e, proprio per questo, è διανοούμενον³⁸⁷.

Plotino ribadisce il carattere di εἰκόν dell'Anima, che si manifesta proprio nel suo ricevere le impronte del *Nous*, e nel partecipare alla sua natura. Provenendo dall'Intelletto l'Anima è una natura intellettiva, essa è un pensiero dell'Intelligenza, perché in essa il pensiero si manifesta, proprio nell'atto di

³⁸⁶ *Enn.* V 1 (10) 7, 42-44.

³⁸⁷ *Enn.* V 1 (10) 7, 42.

contemplazione della natura intelligibile. Nel contemplare la realtà che la precede l'Anima scorge in se stessa qualcosa che non le è assolutamente estraneo e che anzi le appartiene, ossia l'attività intellettiva³⁸⁸.

L'ipostasi psichica pensa e vive in modo conforme all'Intelletto, che rimane indissolubilmente legato ad essa. Il *Nous* è definito, infatti, βασιλεὺς πρὸς ἑμᾶς³⁸⁹, per indicare - come afferma Beierwaltes - non tanto una gerarchia fissa ed insuperabile, quanto come l'intelligibile costituisca per l'Anima individuale il fine più elevato, che fa luce sul suo pensare e sul suo agire³⁹⁰.

L'Anima pensa, e dunque vive - anche se in modo non del tutto identico al suo modello - ed in ciò consiste la purezza di questa natura, con la quale terminerebbe la sfera del divino³⁹¹.

L'Anima è dunque la materia del *Nous*: essa ha vita ed è bella, proprio in quanto ne riproduce la forma. Se per un verso queste due nature sono molto vicine, poiché non c'è nulla che si frapponga fra loro, per altro verso esse sono ἑτέρα³⁹².

Ciò che differenzia l'immagine dal suo modello è la forma di pensiero che caratterizza le rispettive essenze e dunque il tipo di vita che esse possiedono. Se dell'Intelligenza è proprio il dirigersi verso le realtà che le appartengono intrinsecamente e che dunque non si trovano al di fuori della sua natura, all'Anima, in quanto pensiero discorsivo, è, invece, affidato il compito di «cogliere e di trattare le realtà esterne»³⁹³. Soltanto in quanto rivolta all'esterno l'attività dell'Anima può generare le realtà sensibili che, di quanto si allontanano dalla natura perfetta che le ha originate, di altrettanto, con la loro imperfezione, muovono verso il principio intellettuale da cui, attraverso l'Anima, provengono.

³⁸⁸ *Enn.* V 1 (10) 3, 15-18.

³⁸⁹ Cf. *Enn.* V 3 (49), 4, 45.

³⁹⁰ Cf. BEIERWALTES (1995) pp. 76-77.

³⁹¹ Cf. *Enn.* V 3 (49), 4, 50-51.

³⁹² *Enn.* V 3, 4, 23.

³⁹³ *Enn.* V 3 (49), 3, 19-20.

All'Anima, causa delle realtà sensibili e dunque di una realtà esterna alla sua natura, a sua volta più imperfetta di essa, può appartenere questo tipo di pensiero. Il pensiero discorsivo, a differenza di quello riflessivo, è caratterizzato dal movimento che cerca il suo oggetto fuori da sé. Si rivela ancora una volta la natura intermedia dell'Anima: essa per un verso mantiene il suo legame con la realtà che la genera e in virtù della quale pensa; per altro, inquieta, si spinge fuori di sé, oltre la dimensione divina.

La vita che corrisponde a questa specie di pensiero non può che essere di natura diversa dalla precedente, una vita che ha il compito di trasferire i principi intelligibili nel mondo sensibile e che è caratterizzata da un divenire incessante e da un pensiero sempre in cammino verso il raggiungimento della sua mèta³⁹⁴.

Se il movimento che appartiene all'Intelletto è un movimento che concentra tutta la sua attività in se stesso, tanto da sembrare esteriormente immobile e in quiete, mentre in realtà si muove, proprio in virtù della vita eterna che possiede in se stesso³⁹⁵; il movimento dell'Anima è, invece, continuo, implica una successione di diversi stati ed è proteso verso l'esterno. L'Anima non può dunque non possedere la vita; essa, infatti, è il principio vitale che dà vita ai singoli corpi, ma anche il soffio vitale che anima il nostro universo. Anche all'ipostasi psichica, così come alle altre due ipostasi, Plotino attribuisce due attività, una interna ed una esterna: all'essenza stessa dell'Anima appartiene un'intrinseca vitalità, la quale si espande verso l'esterno, dando origine a qualcosa di altro da sé.

Il possesso della vita da parte dell'Anima sembra, infatti, essere causa della sussistenza tanto del cosmo sensibile, quanto di ogni singolo individuo, poiché se essa non possedesse la vita, intrinsecamente, niente potrebbe essere ricondotto né alla vita né tanto meno all'ordine. In questo senso, l'attività

³⁹⁴ In riferimento a ciò, cf. HALFWASSEN (2004), pp. 98-102. Lo studioso descrive così l'essenza del pensiero dell'Anima: «Das Denken der Seele ist darum eine Bewegung des Unterwegeseins, kein Immer-schon-im Ziel-Sein wie das Denken des Geistes, eine Bewegung des Suchens und kein ewiges Gefundenhaben».

³⁹⁵ *Enn.* IV 4 (28), 8, 41-45.

esterna dell'Anima dipende da quella interna, poichè i corpi ricevono un'immagine della vita che è propria dell'ipostasi psichica. L'Anima, infatti, riproduce nell'universo sensibile, sotto forma di immagine, l'ordine della «saggezza incrollabile» propria della natura dalla quale deriva³⁹⁶. Questa attività che è esterna alla sua essenza, non è essenziale per l'Anima, in quanto essa sussiste indipendentemente dall'azione che esercita sui corpi; questi ultimi, invece, non esisterebbero se l'Anima non ne fosse causa.

Se si ammettesse l'esistenza dell'Anima, tutto si porrebbe al suo servizio, al fine di sostenere il cosmo e ogni singolo vivente, e ogni potenza da parte sua contribuirebbe alla costituzione dell'universo. Ma se l'Anima, invece, non fosse nell'universo, nulla di tutto ciò esisterebbe, per il fatto che nulla sarebbe in ordine³⁹⁷.

In questo passo è contenuto in forma condensata il pensiero di Plotino riguardo alla funzione generatrice ed ordinatrice dell'Anima. L'Anima è il principio causale dell'esistenza di tutte le altre forme di vita, e, per questo motivo, ad essa, in quanto natura più vicina all'essere intelligibile, che possiede la vita in massimo grado, deve appartenere necessariamente la vita come una proiezione di quella intelligibile.

Proprio in virtù del legame originario con il principio dal quale deriva, che è espresso dal suo carattere di immagine, l'Anima, per ricongiungersi alla parte migliore di sé, quella intelligibile, dovrà necessariamente risalire all'Intelligenza. Una volta lassù, dovrà assimilarsi completamente al *Nous* e, di conseguenza, anche alla sua vita, quella più splendente, separandosi dalla vita diretta alla generazione del sensibile. La perfetta unione dell'Anima con l'Intelletto corrisponderebbe dunque al completo uniformarsi dell'ipostasi psichica alla vita intelligibile, che la costringerebbe a rinunciare alla propria natura inquieta e a

³⁹⁶ *Enn.* IV 4 (28), 10, 12-14.

³⁹⁷ *Enn.* IV 7, 3, 31-36.

ripiegarsi su se stessa per impedirne la dispersione e [...] ad amare lo splendore insito in questo stesso irraggiamento³⁹⁸.

In queste pochissime linee è contenuto un pensiero centrale nella filosofia di Plotino, ossia l'idea che soltanto nella parte dell'Anima che si trova più vicino all'essere intelligibile è possibile trovare una vita che sia l'autentico ritratto di quella perfetta e vera del *Nous*. Plotino esprime qui la sua concezione, nota come dottrina dell'*Anima non discesa*, la quale trova una più approfondita trattazione in un trattato anteriore a quello prima analizzato, ossia in *Enn. IV 8 (6), La discesa dell'Anima nei corpi*. Questa concezione riguarda l'Anima di ciascun individuo, la quale non sarebbe discesa integralmente nel corpo, piuttosto, una parte di essa non avrebbe mai abbandonato l'Intelletto³⁹⁹.

Se poi bisogna avere l'audacia di affermare più chiaramente il nostro parere contro l'opinione altrui, neppure la nostra Anima si è immersa completamente, ma esiste una sua parte che sta sempre nell'intelligibile; se però la parte che si trova nel sensibile domina (o meglio, se è dominata e turbata), non ci consente di avere sensazione di ciò che la parte superiore dell'Anima contempla⁴⁰⁰.

In virtù di questa parte dell'Anima che è rimasta in costante contemplazione delle Forme intelligibili, all'individuo è concesso di raggiungere la vita nella sua forma più nobile e perfetta, ma, soltanto, talvolta, quando la sua Anima decida di liberarsi da ogni tipo di condizionamento

³⁹⁸ *Enn. V 3 (49)*, 8, 30-32.

³⁹⁹ Cf. *Enn. IV 8 (6)*, 8, 3. Per un'analisi più dettagliata della concezione dell'Anima non discesa, cf. SZLEZÁK (1997), pp. 225-278. Lo studioso osserva che il termine *Nous* in Plotino si riferisce sia alla totalità eidetica intesa come seconda ipostasi, sia alla facoltà di pensare propria dell'uomo. In quest'ultima accezione si fa riferimento al *Nous* che appartiene alla terza ipostasi, all'Anima (νοῦς τῆς ψυχῆς). Szlezák ha fornito, inoltre, una sapiente ricostruzione delle fonti dalle quali Plotino avrebbe attinto per la formulazione di questa dottrina. La concezione dell'Anima non discesa sarebbe del tutto estranea alla tradizione aristotelica e andrebbe, invece, compresa all'interno di quella platonica. L'esegesi plotiniana si concentrerebbe su alcuni dialoghi platonici ed in particolare su *Resp. X 611a 10- 612a 6*, passo dedicato alla vera natura dell'Anima, e su *Phaedr. 248a 2-3*, in cui si fa riferimento alla natura intelligibile dell'Anima.

⁴⁰⁰ *Enn. IV 8 (6)*, 8, 1-5, trad. D'ANCONA (2003), p. 128. In riferimento a questo passo delle *Enneadi*, cf. il commento di D'ANCONA (2003), pp. 206-208.

corporeo e di ascendere alla pura realtà intelligibile dalla quale trae origine⁴⁰¹. Questo processo di risalita dell'Anima individuale e di ricongiungimento con la sua natura più autentica è possibile soltanto attraverso un processo di estraniamento da tutte le altre realtà e di concentrazione su se stessa, attraverso l'esercizio della sua facoltà razionale. Nel momento in cui l'Anima giunge lassù, all'Intelligenza, può identificarsi completamente con essa e, una volta raggiunto questo stato,

non subirebbe alcun mutamento, ma sarebbe rivolta in modo impassibile alla conoscenza intellettuale e nel contempo alla consapevolezza di sé, perché essa è divenuta una ed identica con l'intelligibile⁴⁰².

In questo passo sembra che Plotino ammetta la possibilità del raggiungimento – in seguito al viaggio di ritorno dell'Anima - di una totale compenetrazione di essa con l'Intelletto. Non è lo stesso in *Enn.* V 3, 8, dove, partendo dalla domanda di come sia possibile per l'Anima avere visione di quella natura «perfetta ed universale» che è l'Intelligenza, si afferma che è possibile

mediante l'Anima che ne è un'immagine, contemplare in qualche modo (ἀμυγέπη) l'Intelligenza, mediante l'Anima, resasi il più possibile simile a lei, per quanto una parte dell'Anima può pervenire a somigliare all'intelligenza⁴⁰³.

In queste linee, contrariamente a quelle analizzate in precedenza, viene precisato che questa unione potrà avvenire soltanto entro le possibilità dell'Anima, e più precisamente, della parte intellettuale di essa che non si è mai

⁴⁰¹ *Enn.* IV 8 (6), 2, 18-24.

⁴⁰² *Enn.* IV 4 (28), 2, 30-34.

⁴⁰³ *Enn.* V 3 (49), 8, 53-57.

separata dall'intelligibile. È soltanto riconquistando questa parte di sé - che «non tollera divisione»⁴⁰⁴ - e abbandonando quella che tende a farla rimanere verso il basso, che l'Anima, con l'esercizio del pensiero, può assimilarsi all'Intelletto, al massimo grado e per quanto le è possibile, divenendo anche essa una specie divina.

L'espressione ὅσον ψυχῆς μέρος εἰς ὁμοιότητα νῶ δύναται ἐλθεῖν esprime un concetto fondamentale nel pensiero plotiniano, ossia il fatto che per via della sua natura di immagine, e, dunque, derivata rispetto a quella della realtà intelligibile, l'Anima potrà assimilarsi al *Nous* nel modo migliore in cui le sarà possibile, ma non potrà mai identificarsi totalmente con esso, o rispecchiarne completamente la natura. Per questo sarà possibile conoscere l'Intelletto attraverso la sua immagine “in qualche modo”, ma non assolutamente⁴⁰⁵. In verità tra i passi analizzati non esiste una contraddizione: è possibile, infatti, leggere V 3 (49), 8 in connessione con quanto si afferma in *Enn.* IV 8 (6) 1, celebre passo in cui Plotino descrive la visione della natura intelligibile da parte dell'Anima individuale che, essendosi liberata dai bisogni corporei, può contemplare la vita di lassù.

Molte volte destandomi dal corpo e da me stesso e divenendo estraneo alle altre cose, interno a me stesso, nel vedere tanta straordinaria bellezza, avevo la certezza di appartenere alla parte migliore, soprattutto allora, trovandomi ad esercitare la vita più nobile, divenuto tutt'uno con il divino e stabilito in esso il

⁴⁰⁴ *Enn.* IV 2 (1), 1, 13-14.

⁴⁰⁵ In merito a questa questione, CHIARADONNA (2009) distingue due interpretazioni, una debole ed una forte. Secondo la prima, il cui maggiore esponente è GERSON (1994) p. 182, Plotino non ammetterebbe la possibilità del raggiungimento di una totale compenetrazione tra l'Anima discesa e quella non discesa; il vero sé ideale sarebbe troppo differente dal sé disceso, poichè esso possiede una tipo di conoscenza originariamente altra da quella del sé incarnato: «Plotinus' undescended true self is different. It is different because its eternal activity is so different from incarnate cognition». Secondo questa prospettiva è possibile che l'individuo conosca l'esistenza di un altro sé, quello ideale, ma non potrà mai dividerne il suo modo di conoscenza. La seconda interpretazione, invece, sostiene che per Plotino l'Anima di ciascun individuo ha la possibilità di ricongiungersi, anche in questa vita, alla sua parte non discesa. Per una analisi dettagliata di questa seconda interpretazione, cf. ARMSTRONG (1974), pp. 171-194.

mio fondamento, avendo proceduto verso quell'attività e collocato me stesso al di sopra di ogni altro intelligibile⁴⁰⁶.

L'Anima individuale rivolgendosi a se stessa non soltanto prende consapevolezza dell'esistenza di una parte migliore di sé, ossia di ciò che essa è originariamente ed autenticamente, ma riesce perfino a conformarsi ad essa, tanto da esercitare l'attività intellettuale propria della vita perfetta ed intelligibile. Tuttavia, nelle linee successive a quelle appena menzionate, Plotino ribadisce che l'unione con il *Nous* avviene comunque entro la dimensione temporale, cui l'Anima individuale è soggetta.

dopo questo soggiorno nel divino, la discesa dall'Intelletto alla ragione discorsiva, mi lascia nel dubbio di chiedermi come mai anche questa volta io sia disceso, e come mai l'Anima mia sia venuta a trovarmi dentro il corpo, se essa è quella stessa cosa che è apparsa in sé e per sé, benchè si trovi in un corpo⁴⁰⁷.

Plotino sottolinea che, se è vero che in questa vita l'Anima individuale ha la possibilità di ricongiungersi alla dimensione intelligibile, questa esperienza, tuttavia, data la presenza dell'Anima in un corpo, non potrà essere eterna, piuttosto, dovrà avere una durata limitata; essa sarà seguita da una sua discesa verso la ragione discorsiva.

Analizzando la nozione di vita in relazione all'Anima, emerge come Plotino stabilisca non soltanto una vera e propria gerarchia di grado all'interno del suo sistema metafisico, ma anche una vera e propria gradualità interna all'ipostasi psichica. In questo senso - come si è avuto modo di osservare sulla base dei passi precedentemente analizzati - è possibile parlare di una vita migliore nell'Anima, da ricondurre alla parte intelligibile, di una vita di

⁴⁰⁶ *Enn.* IV 8 (6), 1, 1-6.

⁴⁰⁷ *Enn.* IV 8 (6), 1, 6-11.

secondo grado, da ricondurre, invece, alla vita dell'Anima del mondo e, infine, della vita sensibile, che rappresenta la vita di grado più basso.

La presenza di diversi gradi di vita all'interno dell'ipostasi psichica ci induce senz'altro ad interrogarci sulla questione, a lungo dibattuta dagli interpreti, se sia legittimo attribuire a Plotino l'intento di ammettere una vera e propria divisione all'interno dell'Anima. Alla base della concezione plotiniana della terza ipostasi è la presenza di diverse parti e facoltà dell'Anima, separate e distinte, cui ricondurre le diverse forme di vita, oppure, si tratta di diverse parti che, però, fanno parte tutte di una medesima natura?⁴⁰⁸

Plotino dedica, in particolare, il trattato IV 9 (8), dal titolo *Se tutte le anime siano una sola*, all'analisi di questa questione.

Nel capitolo I di questo trattato si afferma, infatti, che tutte le forme di Anima, individuale, sensitiva e vegetale sono unitarie. Dall'affermazione dell'unitarietà dell'Anima individuale, in quanto integralmente presente in ogni parte del corpo, si giunge ad affermare l'identità dell'Anima universale che, pur trovandosi «in ogni luogo»⁴⁰⁹, conserva la sua unità «senza frantumarsi nella massa corporea»⁴¹⁰. Per dimostrare l'unità delle diverse anime, Plotino deve postulare l'esistenza di una natura unitaria di livello ontologico superiore, ossia di un'Anima «una» che sia responsabile della molteplicità delle altre anime e che le contenga in sé. Pertanto si afferma:

⁴⁰⁸ Per un'analisi dettagliata delle differenti interpretazioni sulla concezione plotiniana dell'Anima, cf. ANDOLFO (1996), pp. 11-16. Lo studioso espone le più importanti interpretazioni moderne sulla struttura dell'Anima, dividendo gli interpreti secondo categorie. La prima categoria di interpreti sostiene una bipartizione dell'Anima, in Anima del mondo ed in anime individuali; il secondo gruppo di studiosi (di cui fa parte anche Blumenthal) è rappresentato da coloro che ammettono la tripartizione dell'Anima (Anima ipostasi, Anima del mondo e anime individuali) e che tuttavia ritengono molto problematica l'unità di esse in una sola Anima. La terza categoria, invece, raccoglie gli studiosi che affermano la tripartizione della terza ipostasi, non considerando problematica la concezione plotiniana dell'unità di tutte le anime. Infine, il quarto gruppo (tra questi Reale e Cilento) comprende coloro che ritengono irrilevante soffermarsi sulle suddivisioni dell'Anima, sottolineando, invece, l'aspetto contemplativo dell'Anima che produce tutte le altre forme.

⁴⁰⁹ *Enn.* IV 9 (8), 1, 9.

⁴¹⁰ *Enn.* IV 9 (8), 1, 8.

Se la mia e la tua Anima, provengono da quella del tutto, e se quella è una, è necessario che anche le nostre siano tali. E se l'Anima del tutto e la mia provengono da un'unica Anima, anche tutte le anime costituiscono una sola Anima⁴¹¹.

Le anime individuali provengono, dunque, dall'Anima universale, ed entrambe non sono separate e distinte le une dalle altre, piuttosto, si trovano in unità tra di loro, e, pertanto, non possono che discendere da una "sola Anima". In questo modo Plotino postula l'unità di ogni singola Anima individuale, quella dell'Anima del mondo ed inoltre l'unità di tutte le diverse anime nell'Anima ipostasi.

Partendo dall'analisi di queste linee Henry Blumenthal⁴¹² e Domic J.O' Meara⁴¹³ hanno mostrato come nel sistema plotiniano sia possibile individuare la presenza di almeno tre distinti livelli di Anima. Il primo si riferisce all'Anima come pura ipostasi del mondo intelligibile, ossia al principio metafisico che non si è mai separato dal suo principio generatore, ossia dal *Nous*, e che, pertanto, non avrebbe alcun tipo di relazione con il mondo

⁴¹¹ *Enn.* IV 9 (8), 1, 10-13.

⁴¹² In particolare BLUMENTHAL (1971), pp. 55-66, ha analizzato in maniera dettagliata le incoerenze presenti nel pensiero plotiniano sull'Anima: se è vero, infatti, che Plotino parla della natura di differenti anime, le quali però fanno parte tutte di un'unica Anima, tuttavia non è facile comprendere se si tratti di due tipi di anime o di tre. Più precisamente, non sempre, dall'analisi dei passi plotiniani, è possibile comprendere se l'Anima del mondo (ψυχή τοῦ παντός) sia una natura diversa dall'Anima come ipostasi (ψυχή), o se invece siano lo stesso. Il passo che consentirebbe di dare una risposta a questa questione è *Enn.* IV 9 (8) 1, in cui si afferma che le singole anime provengono da un'unica Anima, ossia dall'Anima del tutto, e quest'ultima, a sua volta, insieme alle anime singole, proviene da un'unica Anima. Dall'analisi del passo in questione sembra emergere che alla base del concetto plotiniano dell'Anima ci sia una struttura a triangolo, al cui vertice si troverebbe l'Anima come pura ipostasi del mondo intelligibile, dalla quale discenderebbero le altre anime che finirebbero, invece, per occupare la base di questo triangolo. Non mi sembra, tuttavia, che la scelta di Blumenthal di esprimere la concezione plotiniana dell'Anima attraverso la raffigurazione di una struttura a triangolo sia appropriata. In questo modo, non si esprimerebbe correttamente la struttura uni-molteplice dell'Anima plotiniana, in cui le diverse anime sono sì concepite come molteplici determinazioni di una stessa Anima, ma, tutte contenute nell'Anima ipostasi.

⁴¹³ Cf. O' MEARA (1975), pp. 101-102.

sensibile. Il secondo livello è da identificare con l'Anima del mondo, in quanto principio vivificatore che regge e conferisce ordine e stabilità all'universo sensibile. L'Anima del tutto governerebbe il cosmo sensibile, senza però venirne contaminata, in quanto è il corpo che le si attacca e che si riempie della sua luce, mentre essa permane sempre identica nel mondo di lassù.

Il terzo livello, infine, corrisponde alle anime particolari che animano i singoli corpi viventi, le quali hanno invece un vero e proprio rapporto con il mondo corporeo, nella misura in cui vi discendono per conferirgli vita.

O' Meara interpreta, inoltre, la presenza di diversi livelli di grado nell'ipostasi psichica come strettamente dipendente dalla diversa intensità di vita e dunque dal diverso grado del rapporto contemplativo che l'Anima intrattiene tanto con il mondo intelligibile, in senso ascendente, quanto con il mondo sensibile, in senso discendente⁴¹⁴. In questo senso, più l'ipostasi psichica è prossima al mondo intelligibile e, di conseguenza, più distante da quello sensibile, più intenso sarà il grado della potenza e della vita che essa possiede. Si viene a costituire una vera e propria gerarchia di gradi di vita all'interno di una medesima natura, l'ipostasi psichica.

Se, infatti, nei passi prima citati abbiamo appreso dell'esistenza di un livello superiore dell'Anima, che deriva direttamente dall'Intelletto, o meglio, dall'estrinsecarsi della sua vita, ossia dell'Anima come principio metafisico, in *Enn. IV 1 (2), 2*, Plotino alluderebbe alla presenza nell'Anima di altri due livelli, riguardanti, l'uno, l'Anima del mondo, l'altro, le anime individuali. Tuttavia proprio in questo passo è contenuta la negazione della possibilità che all'Anima sia attribuita una natura molteplice. Si afferma, infatti, la natura unitaria dell'Anima che non è distinguibile in parti che avrebbero vita indipendente l'una dall'altra, ma che, piuttosto, si manifesta come una sostanza unitaria e indivisibile. Questa sostanza unica si articola, poi, secondo differenti funzioni, le quali, però, fanno parte sempre e soltanto della medesima natura e pertanto non intaccano la sua unità originaria. Ciò che

⁴¹⁴ *Ibid.*

sembra realmente interessare a Plotino non è la determinazione delle diverse nature che dall'Anima deriverebbero, quanto piuttosto l'affermazione della natura unitaria dell'Anima che, come Anima ipostasi, si determina sempre di più, dando origine a realtà di diverso grado ontologico, riconducibili tutte alla stessa essenza. In questo senso la questione potrebbe essere risolta immaginando che ci sia un'Anima universale che ha una duplice funzione: 1) quella di generare le altre anime a propria immagine e come parti di essa 2) quella di racchiudere in sé tutte le altre anime, unificandole. Plotino dimostra, infatti, le conseguenze assurde che deriverebbero dal considerare l'Anima come una sostanza divisibile in parti separate come se fosse un corpo:

Se infatti così fosse, che, come i corpi, [l'Anima] avesse parti distinte l'una dall'altra, una parte, qualora una parte patisse, un'altra parte non potrebbe pervenire alla sensazione del suo patire, ma solo l'Anima, per esempio quella del dito, in quanto diversa dalle altre e consistente in se stessa, percepirebbe l'affezione⁴¹⁵.

In queste linee, al fine di ribadire la assoluta indivisibilità e unità della natura che si trova nei diversi corpi, Plotino si rifà all'unità della percezione, dimostrando come, nel momento in cui una parte del nostro corpo (ad esempio un dito) subisce un'affezione, la sensazione di dolore non è avvertita dalla singola parte isolata come accadrebbe se ogni parte avesse un'Anima isolata, distinta da quella che governa tutto il corpo. Di fatto la sensazione di dolore è avvertita da tutto il vivente nel suo insieme. L'analogia con l'unità della percezione serve a convincere del fatto che non avrebbe alcun senso pensare che all'Anima possano appartenere parti molteplici e distinte, perché ciò comporterebbe che per ogni singolo individuo ci sia non un'Anima soltanto, bensì più anime, e questo naturalmente sarebbe impossibile. Inoltre la

⁴¹⁵ *Enn.* IV 1 (4) [2], 2, 4-9.

conseguenza di tale ragionamento è condotta all'estremo nelle linee successive del passo in questione, nelle quali Plotino afferma:

Questo, in generale, comporterebbe che le anime che guidano ciascun uomo siano più di una, e parimenti che il nostro universo non abbia una sola Anima, ma un numero infinito, ognuna per suo conto⁴¹⁶.

La conseguenza di tale ragionamento non comporterebbe, dunque, soltanto l'ammissione di molteplici anime alla guida del singolo vivente, ma interesserebbe anche la costituzione dell'Anima del mondo: se l'Anima presentasse una natura divisibile e molteplice, allora anche alla guida dell'universo sensibile non potrebbe esserci una sola Anima, bensì un numero infinito di anime per tutte le funzioni da svolgere.

Queste linee ci consentono di tornare alla questione sollevata in precedenza, ossia se l'intento plotiniano sia quello di porre, all'interno della struttura dell'ipostasi psichica, una vera e propria divisione o meno. Nel passo appena citato, Plotino distingue l'Anima di ciascun vivente dall'Anima dell'universo; questa distinzione confermerebbe la presenza di diversi livelli nell'ipostasi psichica, ossia dei diversi modi in cui la stessa Anima si determina a seconda delle funzioni da svolgere. Anche in *Enn.* IV 8 (6) 1, alle linee 46-50, Plotino distingue tra Anima singola e Anima del mondo, affermando che il Demiurgo ha inviato nel mondo sensibile tanto l'Anima cosmica, quanto le anime singole, affinché esso fosse perfetto. La perfezione del cosmo sensibile è garantita dalla presenza in se stesso degli stessi generi di viventi che si trovavano nel modello intelligibile⁴¹⁷.

La distinzione tra Anima singola e Anima del mondo compare nuovamente in un passo successivo del trattato in questione, ossia in *Enn.* IV 8 (6) 2, dove Plotino, muove dalla spiegazione della natura dell'Anima cosmica

⁴¹⁶ *Enn.* IV 1 (4) 2, 2, 9-12.

⁴¹⁷ Il riferimento è a *Tim.* 30b e 39e.

e intende sottolinearne la assoluta indivisibilità, affermando che è l'universo a partecipare di essa ed escludendo, quindi, la possibilità dell'Anima di fare parte dell'universo.

Anche la presenza dell'Anima nei corpi è una questione di non facile risoluzione, in quanto costringerebbe ad ammettere la partecipazione della natura intelligibile al sistema fisico. A questo punto l'unica strategia individuata da Plotino per la risoluzione di tale difficoltà consiste, una volta esclusa la presenza locale dell'Anima nel corpo, nell'ammissione della sua presenza in un corpo soltanto come principio causale.

A tal proposito in *Enn.* III 9 (13), 3 si afferma, infatti, che l'Anima universale non può trovarsi in alcun luogo, né tanto meno dirigersi verso qualche luogo; è ancora una volta ribadito che è il corpo fisico ad avvicinarsi a lei per prenderne parte⁴¹⁸. Dunque i passi⁴¹⁹ in cui Plotino afferma la presenza dell'Anima nel corpo, per indicare il valore di potenza causale dell'ipostasi psichica, da cui ogni singolo corpo dipende per lo svolgimento delle proprie funzioni, contengono una formulazione impropria che lascia il posto a quella espressa in *Enn.* III 9 (13), 3, in cui si afferma:

non è l'Anima compresa nel corpo - e del resto Platone non ha mai detto una cosa simile -, ma il corpo nell'Anima⁴²⁰.

Queste linee condensano il pensiero plotiniano che, ispirato dall'esegesi di *Timeo* 36d 9- e 1 - dove Platone descrive la composizione dell'Anima del mondo per opera del Demiurgo, il quale «compose dentro di essa tutto ciò che è corporeo» - afferma l'indipendenza dell'Anima dal corpo: mentre essa rimane sempre nel mondo di lassù, il corpo si muove verso di lei e ne partecipa. Plotino segue dunque l'insegnamento platonico, che comprende l'Anima come una sostanza a sé stante e separata dal corpo, respingendo

⁴¹⁸ *Enn.* III 9 (13), 3, 1-4.

⁴¹⁹ *Enn.* IV 3 (27), 4, 4 e 9, 5.

⁴²⁰ *Enn.* III 9 (13), 2, 5-7. Cf. *Tim.* 34d-35a.

invece l'ilemorfismo aristotelico che concepisce l'Anima come «forma di un corpo naturale che ha la vita in potenza (εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶν ἔχοντος)»⁴²¹ ο, ancora più precisamente, come «atto primo di un corpo naturale che ha la vita in potenza (ἡ ψυχὴ ἐστὶν ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶν ἔχοντος)»⁴²².

In *Enn.* IV 7 (2) 8⁵, Plotino riporta quest'ultima definizione aristotelica dell'Anima, analizzando le contraddizioni che essa comporterebbe, se esprimesse realmente l'essenza dell'Anima. Se, infatti, corpo e Anima fossero due realtà assolutamente unitarie, ciò comporterebbe la dipendenza dell'Anima dal corpo e, pertanto, l'impossibilità dell'Anima di possedere funzioni proprie, indipendenti dal corpo. Si giungerebbe, in tal modo, alla situazione paradossale per cui, la divisione del corpo comporterebbe anche la divisione dell'Anima: se il corpo venisse mutilato, insieme alla parte del corpo, dovrebbe andar via anche una parte dell'Anima. Inoltre, se nessuna attività dell'Anima fosse indipendente dal corpo, non potrebbe neanche accadere che essa si ritiri durante il sonno, anzi, non potrebbe esistere il sonno⁴²³.

Plotino, con questa serie di ragionamenti, dimostra come non sia possibile concepire l'Anima come forma di un corpo e, pertanto, come qualcosa che sia dipendente da esso. Essa non trae il proprio essere dall'azione di conferire forma ad un corpo, piuttosto, è una natura anteriore al corpo, il quale, invece, senza la sua attività non sussisterebbe.

La concezione peripatetica dell'Anima come forma immanente alla materia, tanto da non potersi separare da essa, viene rifiutata in favore della concezione platonica, secondo la quale, invece, l'Anima è considerata una sostanza intelligibile, incorporea, e non localizzata. Per dimostrare come l'Anima non sia una ἐντελέχεια ἀχώριστος⁴²⁴, Plotino ricorre all'immagine della pianta secca, osservando come, nonostante il disseccarsi del corpo di

⁴²¹ Aristot. *an.* II 1, 412a 20-23.

⁴²² Aristot. *an.* II 1, 412a 27-b1. Per l'approfondimento della critica plotiniana alla definizione aristotelica di Anima, cf. TORNAU (2005), pp. 151-178.

⁴²³ *Enn.* IV 7 (2) 8⁵, 6-11.

⁴²⁴ *Enn.* IV 7, 8⁵, 23-24.

essa, la radice conservi il principio vitale. L'Anima della pianta, dopo avere conferito la vita al vegetale in tutte le sue parti, ne abbandona alcune, concentrandosi solo nella parte bassa di esso; l'έντελέχεια non è presente in tutta la pianta in modo da non potersi separare da essa. Con l'ausilio di questa immagine Plotino conclude che l'Anima non può identificarsi con l'έντελέχεια. Inoltre, qualora si volesse mantenere il termine έντελέχεια, lo si dovrebbe intendere nel senso di atto puro e non come realizzazione di una potenza e lo si dovrebbe attribuire solo ed esclusivamente all'Anima razionale. Con questo termine si potrebbe indicare, infatti, l'essenza della parte migliore dell'Anima che consiste nell'attività intellettuale.

Avendo stabilito che l'Anima non è una realtà immanente al corpo, è necessario descrivere il genere di relazione che essa intrattiene con il corpo. Plotino delinea questo rapporto attraverso la descrizione dell'Anima del mondo e quella delle anime singole che si trovano nel corpo come degli stranieri⁴²⁵.

All'Anima del mondo non accade, infatti, di essere contaminata da alcuna affezione corporea, né di essere soggetta ai condizionamenti del corpo; essa conserva intatta la sua essenza originaria, in quanto può guidare il corpo con la sua parte migliore senza che questa scenda verso il basso⁴²⁶.

Alle anime singole, invece, le quali «dovendo dirigere dei corpi di natura inferiore, sono completamente penetrate nel loro interno»⁴²⁷, è accaduto di essere contaminate dalla natura sensibile. Dei corpi si sottolinea la natura inferiore, in quanto essi necessitano della presenza di un'Anima che li guidi e che li salvi dalle difficoltà alle quali sono sottoposti, poiché soggetti ad un'infinità di influssi esterni⁴²⁸; di conseguenza, delle anime che sono adibite alla sopravvivenza dei corpi si evidenzia l'incapacità, talvolta, di sottrarsi al contagio del corpo.

⁴²⁵ Cf. *Enn.* VI 3 (44), 1, 28.

⁴²⁶ *Enn.* IV 8 (6), 2, 31-34.

⁴²⁷ *Enn.* IV 8 (6), 2, 10-11.

⁴²⁸ Cf. *Enn.* IV 8 (6) 2, 11-15.

Se l'Anima del mondo è capace di amministrare l'universo sensibile senza subire alcun coinvolgimento esterno durante la sua azione, permanendo nel suo stato ottimale, le singole anime, invece, non sempre sono capaci di guidare la vita dei corpi, senza venirne in qualche modo contaminate e senza perdere, per questo, il contatto con la loro autentica natura⁴²⁹.

Nelle prime linee di *Enn.* IV 8 (6), 3 Plotino, in riferimento all'Anima umana, fa riecheggiare il tema platonico⁴³⁰ del corpo prigioniero dell'anima:

Si dice che nel corpo dov'è non ci sia male che non patisca, e che viva nelle miserie, immersa nell'ignoranza, nei desideri, nella paura e in altri vizi del genere, il corpo è per lei catena e tomba e il mondo caverna e grotta⁴³¹.

Si delinea dunque la condizione dell'Anima che, cedendo alle tentazioni del corpo, abbandona la propria natura originaria, scende e si perde nel mondo sensibile. Naturalmente il riferimento è qui al *Fedro*, e precisamente al passo 246c 1-5, in cui Platone descrive la perdita di ali dell'Anima e la sua caduta nei corpi:

Così quando sia perfetta ed alata, l'Anima spazia nell'alto e governa il mondo; ma quando un'Anima perde le ali, essa precipita finché non si appiglia a qualcosa di solido, dove si accasa, e assume un corpo di terra che sembra si muova da solo, per merito della potenza dell'Anima⁴³².

⁴²⁹ In merito alla differente natura delle anime individuali rispetto a quella dell'Anima del tutto, BLUMENTHAL (1971) pp. 62-63, sottolinea le difficoltà che insorgono dalle affermazioni plotiniane che, per un verso, procedono dall'assunzione dell'identica natura delle singole anime con l'Anima del tutto, nella misura in cui da questa provengono le anime del mondo, per altro verso, distinguono la natura delle singole anime, soggette alle affezioni corporee, da quella dell'Anima del mondo, che conserva la sua imperturbabile tranquillità nell'amministrare il cosmo sensibile.

⁴³⁰ Cf. *Phaed.* 81c-d; 83a.

⁴³¹ *Enn.* IV 8 (6) 3, 1-5.

⁴³² Cf. *Phaedr.* 246c 1- 5.

Plotino presenta dunque la condizione dell'Anima individuale che, quando entra a far parte della natura di un corpo, perde la sua originaria natura; tuttavia, sullo sfondo ermeneutico del *Fedro*, si contempla la possibilità che l'Anima, proprio in virtù del suo essere sostanza incorporea ed intelligibile⁴³³, possa sottrarsi ai condizionamenti corporei, ritrovando la sua autentica natura e raggiungendo una condizione di vita migliore, quella propria dell'Anima del mondo. Compare la stessa espressione platonica di *Fedro* 246c, dove si afferma che l'Anima del singolo quando decide di allontanarsi da ciò che è corporeo e di «accompagnarsi all'Anima perfetta», ossia all'Anima del tutto, diviene essa stessa perfetta: essa «vola in alto e governa tutto quanto il mondo».⁴³⁴

Le anime, dunque, sono al sicuro finché permangono nella dimensione intelligibile, ma, nel momento in cui decidono di determinarsi come anime nella loro individualità, si staccano dall'intero - dove fino ad adesso avevano vissuto una vita in comunione con le altre anime - e si rivolgono ad un solo essere, trasformando il carattere di vita originaria, che avevano posseduto fino a quel momento, in una forma di vita derivata.

Il desiderio di individualità da parte dell'Anima è la causa della sua caduta nel mondo sensibile e di conseguenza del suo ridursi «schiava»⁴³⁵ ed «in catene»⁴³⁶. Questa condizione, caratterizzata dalla perdita della natura

⁴³³ In riferimento alla concezione platonica dell'Anima individuale, cf. FERRARI (1998), pp. 629-653. Lo studioso afferma che sebbene non si trovi in Platone una dottrina sistematica dell'Anima individuale, tuttavia, è possibile da alcuni dialoghi - in particolare, *Fedro*, *Fedone*, *Repubblica* - cogliere la sua idea a riguardo. Dalle dichiarazioni di Platone emerge l'affinità ontologica tra la parte superiore dell'Anima, quella razionale, e l'essere intelligibile. Plotino per la formulazione della sua dottrina dell'Anima individuale attinge a piene mani ai dialoghi platonici, cercando di rispondere ai quesiti che nella filosofia platonica sono rimasti senza soluzione. Manca, infatti, in Platone, l'approfondimento sulla localizzazione ontologica di queste anime ed inoltre è assente la formulazione di una netta distinzione tra anima e intelletto, che sarà, invece, centrale nella metafisica plotiniana.

⁴³⁴ *Enn.* IV 8 (6) 2, 18-21.

⁴³⁵ *Enn.* IV 8 (6), 4, 28.

⁴³⁶ Cf. *Phaed.* 67d 1 e sgg.

originaria, è necessaria per la sussistenza del movimento della processione stessa nel sistema metafisico plotiniano.

Ciò nonostante, proprio in virtù dell'originario legame che l'Anima intratteneva con la realtà di lassù e che è rimasto nella sua memoria, essa può, attraverso la reminiscenza, ossia il ricordo delle realtà che ha contemplato in un tempo passato, ripercorrere il viaggio di risalita verso il ricongiungimento con la realtà originaria⁴³⁷.

L'Anima è capace di avere una duplice vita, ossia di godere, talvolta di una vita più autentica, quella intelligibile, talaltra della vita di grado più basso, quella del mondo sensibile⁴³⁸. A differenza di Platone che sottolinea lo smarrimento e il disagio dell'anima individuale nella realtà sensibile e il suo pieno appagamento nella realtà contemplativa, Plotino sembra ritenere fisiologico l'adattamento dell'Anima nella vita derivata, tanto quanto lo stato di benessere nella vita originaria. La natura dell'Anima individuale è definita anfibia⁴³⁹, l'intelligibile e il sensibile costituiscono i rispettivi *habitat* dell'Anima, come lo sono acqua e aria per gli animali anfibi.

Le anime divenute (γίγνονται), dunque, come degli animali anfibi che devono di necessità condurre la loro vita un po' in alto e un po' nella profondità⁴⁴⁰.

⁴³⁷ *Enn.* IV 8 (6), 4, 30-31. Cf. *Phaedr.* 249e 5. In merito al concetto plotiniano di estasi, cf. FERRARI (2009), pp. 113-135.

⁴³⁸ *Enn.* IV 8, 4, 32-34. Cf. *Phaed.* 79d 1 e sgg., in cui Platone descrive la condizione dell'Anima individuale che, quando mira alle cose sensibili e si avvale del corpo, è smarrita e si disperde come se fosse ubriaca, quando, invece, si dirige verso la contemplazione delle forme ritorna ad essere pienamente se stessa. La facoltà attraverso cui l'Anima si riappropria della sua natura originaria prende il nome di φρόνησις.

⁴³⁹ Per un maggiore approfondimento della concezione plotiniana dell'Anima come una natura anfibia cf. SCHNIEWIND (2005), pp. 180-200. Lo studioso si sofferma sull'analisi di *Enn.* IV 8 (6), 4, 31-35 e, in particolare, sulla scelta di Plotino di utilizzare l'immagine degli animali anfibi per descrivere la doppia vita, e, di conseguenza, la doppia attività nel sensibile e nell'intelligibile, che appartiene all'Anima individuale.

⁴⁴⁰ *Enn.* IV 8 (6), 4, 32.

Con la forma verbale *γίνονται* Plotino intende sottolineare il fatto che la condizione duplice dell'Anima non è qualcosa che le appartenga dall'origine, piuttosto, è uno stato che subentra una volta che essa, distaccandosi dall'Anima del mondo, discende nel sensibile.

Se la caduta dell'Anima e la conseguente nascita del tempo sono espressione di un degrado ontologico della realtà degli esseri intelligibili che vivevano nella dimensione dell'eternità, tuttavia, questi “avvenimenti” non hanno un significato del tutto negativo, in quanto essi sono funzionali e necessari per la processione di tutte le altre realtà.

Il tempo, “vita dell'Anima”, proprio in virtù del suo essere immagine (*εἰκών*) dell'eternità, rappresenta la condizione affinché sia possibile il ritorno dell'Anima alla dimensione eterna e originaria⁴⁴¹.

Proprio attraverso la descrizione della natura dell'Anima si ripropone con tutta la sua forza il concetto di immagine che, nel sistema plotiniano, riveste un ruolo di grande importanza. Tutto, fatta eccezione per il Principio, può essere considerato *εἰκών* di una realtà superiore. E, secondo la perfetta identità dell'essere con la vita, anche la vita di ciascun essere è ad immagine della vita più perfetta.

È proprio l'esistenza di una realtà, quella dell'Anima, dotata di doppia natura, che possiede delle affinità con il suo modello intelligibile, ad essere condizione della possibilità dell'*ἐπιστροφή*. Non è un caso, infatti, che l'origine del tempo sia affidata all'Anima, ad una realtà non del tutto lontana dalla realtà intelligibile, ma che, al contrario, mantiene nel ricordo il suo originario legame con essa.

Plotino riesce, così, a preservare la priorità ontologica della dimensione originaria, vitale ed eterna, dell'Intelletto, rispetto a quella derivata e temporale dell'Anima. Quest'ultima, infatti, è superabile, poiché è la sua stessa natura a rendere possibile il ritorno alla dimensione eterna: è solo legando

⁴⁴¹ Cf. FERRARI (1991), pp. 34-48.

l'esistenza del tempo ad una dimensione non-temporale che si apre lo spazio per la possibilità della riconquista della vita autentica dell'Intelletto.

È proprio la nozione di vita a determinare tanto lo scarto ontologico tra le due ipostasi, l'Intelletto e l'Anima, quanto la loro vicinanza, dal momento che l'ipostasi psichica, in virtù della sua vicinanza alla dimensione intelligibile, partecipa del suo carattere essenziale, ovvero della vita, come potenza creativa⁴⁴².

La vita dell'Anima è definita «potenza infinita (δύναμις ἄπειρος)», forza creativa che non conosce limiti, in quanto si estende dovunque fra i corpi⁴⁴³. Essa è infatti il principio generatore dell'universo sensibile, in virtù del suo essere la ragione formale dell'Intelletto, ossia «una vita che ha una certa razionalità in riposo»⁴⁴⁴. Proprio perché è vita derivata da quella perfetta e intelligibile, la vita dell'Anima non può manifestarsi come atto (ἐνέργεια) causale, bensì è un movimento guidato dalla ragione, con il fine di conferire forma agli esseri.

Per esprimere il concetto della vitalità dell'atto creativo, Plotino si avvale della metafora della danza come creazione di forme in movimento. I gesti del danzatore sono ispirati dall'arte, poiché essi, così come i movimenti della vita di ogni essere, hanno come scopo la produzione di una forma⁴⁴⁵. Come nella danza le membra del danzatore seguono il variare delle figure e il ritmo della musica, in funzione del raggiungimento di una figura artistica unitaria - obiettivo cui il danzatore mira - anche la vita sul piano sensibile è il movimento che si realizza secondo un mutare ordinato delle singole parti⁴⁴⁶.

Il movimento proprio della realtà sensibile determinato dall'Anima è descritto in uno stato di perenne agitazione che, “simulando la vita”, investe ciò che involge, attivandolo per fare in modo che non permanga identico⁴⁴⁷.

⁴⁴² Cf. *Enn.* III 6 (26), 6, 18.

⁴⁴³ Cf. *Enn.* IV 3, 9, 36-43.

⁴⁴⁴ *Enn.* III 2 (47), 16, 19, trad. RADICE (2002).

⁴⁴⁵ Cf. *Enn.* III 2 (47), 16, 24-29.

⁴⁴⁶ Cf. *Enn.* IV 4, 33, 12-25.

⁴⁴⁷ Cf. *Enn.* VI 3 (44), 23, 1-5.

Per questo motivo ai corpi sensibili appartiene una forma di vita derivata rispetto a quella propria delle nature intelligibili (l'Intelletto, in primo luogo, e poi l'Anima), in quanto ad essi è dato esprimere la propria vitalità attraverso il movimento. Il movimento, in verità, non è altro che un'imitazione (μίμησις) della vita, che si trova, invece, in tutta la sua intensità, negli esseri incorporei⁴⁴⁸. La molteplicità intrinseca alla vita sensibile si estende secondo un ordinato procedere in virtù dell'azione della vita di natura intelligibile.

L'Anima è dunque il principio dell'unità del cosmo sensibile, la sua vita consiste nella sua forza unificatrice delle singole parti che compongono l'universo, nel divenire cosmico. In questo senso l'esistenza dell'Anima come principio unitario è la condizione dell'esistenza della realtà uni-molteplice del Vivente; lo stesso può dirsi per il corpo dell'individuo, le cui parti sono mantenute in unità in virtù dell'azione di un'unità ontologicamente anteriore che lo mantiene in vita⁴⁴⁹. In questo senso Plotino non può che assumere la concezione platonica dell'Anima come una natura intelligibile, separata dalla realtà sensibile. La vita, che appartiene intrinsecamente all'Anima, è situata proprio nel *Nous*.

⁴⁴⁸ Cf. *Enn.* III 6 (26), 6, 50-54.

⁴⁴⁹ Cf. *Enn.* II 3, 7, 16-21.

Capitolo Quarto

L'origine della vita nel Primo Principio

Dopo avere dimostrato la presenza della vita nella sua forma originaria all'interno della seconda ipostasi, ed in forma derivata nella realtà che procede dal *Nous*, l'Anima, bisogna adesso indagare se è possibile individuare la presenza di una forma di vitalità anche nel Primo Principio.

In *Enn.* VI 9 (9) viene prospettata la necessità che ci sia una realtà anteriore all'ipostasi dell'Intelletto, il quale, sebbene venga definito come il più bello ed il più prezioso degli esseri, non può costituire principio. L'essenza molteplice dell'Intelletto, conferitagli dalla vita che gli appartiene intrinsecamente⁴⁵⁰, impedisce di rendere la seconda ipostasi identificabile con l'Uno. L'Uno è assolutamente semplice, ed è in virtù della semplicità, che può essere pensato Principio di tutti gli enti che, pensati nel Principio, non possono che avere forma indeterminata.

Gli enti si manifestano nella loro determinatezza all'interno della seconda ipostasi, che ha osato separarsi dall'Uno per determinare la molteplicità dei contenuti intelligibili secondo la loro forma, che l'Intelletto trae dall'Uno, al quale rimane prossimo.

In questo senso il *Nous* si presenta come “una molteplicità coesa” che non è dispersa o divisa al suo interno, ma ben raccolta in se stessa, perché preceduta dall'Uno, realtà meravigliosa ($\theta\alpha\upsilon\mu\alpha$)⁴⁵¹, fondamento e origine dell'identità

⁴⁵⁰ *Enn.* VI 9 (9), 2, 25.

⁴⁵¹ *Enn.* VI 9 (9), 5, 29-33.

dinamica di essere e pensiero⁴⁵². L'Identità di essere e pensiero, pensato e pensante, è la Verità, e, poiché essa appartiene alla seconda ipostasi, è l'uni-molteplicità del *Nous* a costituire il luogo in cui la Verità può manifestarsi, ma non la sua origine. La Verità, identità di essere e pensiero, si delinea come ciò che determina l'essenza della totalità intelligibile.

Plotino esprime con chiarezza questo concetto in *Enn.* V 3 (49), 5, affermando che se nel *Nous* non vi fosse identità tra l'Intelletto e l'oggetto intelligibile non vi sarebbe Verità. Essa non può trovarsi in un altro luogo che non sia il *Nous*⁴⁵³, pertanto gli appartiene intrinsecamente. L'Intelletto, tuttavia, non può costituire l'origine della Verità, che, piuttosto, trae fondamento da una realtà ancora più originaria. È nel Principio, infatti, che la Verità trova la sua propria origine, poiché è il Bene a «illuminare di verità gli intelligibili»⁴⁵⁴.

Se il Principio è fondamento e origine della Verità che pervade la realtà intelligibile, di conseguenza esso sarà nello stesso tempo il fondamento dell'essenza uni-molteplice della seconda ipostasi. L'Intelletto è ciò che è, in virtù del Principio Primo, che lo determina nella sua essenza di pensiero (νοεῖν) e di pensato (νοεῖσθαι), caratterizzata da vita, essere, pensiero e verità. Plotino, in *Enn.* III 8 (30),10, definisce l'Uno come

la potenza di tutte le cose, senza la quale nulla esisterebbe, e neppure l'Intelligenza sarebbe vita originaria e universale. Ora, ciò che sopravanza la vita ne è anche la causa, perché la forza vitale,

⁴⁵² In riferimento a ciò, cf. ABBATE (2010), pp. 140-143. Un'interpretazione del tutto diversa da questa, che riconosce nell'Uno il fondamento e l'origine dell'identità di essere e pensiero è quella di HALFWASSEN (2004), p. 59. L'autore nel suo volume sostiene che l'identità di essere e pensiero è un aspetto intrinseco all'essenza del *Nous*. L'intelligenza secondo questa lettura costituirebbe essa stessa il fondamento della propria identità uni-molteplice.

⁴⁵³ *Enn.* V 5 (32) 1, 65-68.

⁴⁵⁴ *Enn.* IV 7 (2), 10, 36 sgg. Nella descrizione della relazione del Primo Principio con la seconda ipostasi Plotino recepisce il VI libro della *Repubblica*. L'analogia tra il sole e il Bene è utilizzata da Plotino per affermare l'assoluta trascendenza del Primo Principio: esso è il fondamento dell'identità dinamica di essere e pensiero. Il Bene-Uno si identifica con l'origine della verità e della luce dell'Intelletto. Per l'approfondimento di questo tema, cf. ABBATE (2012) pp. 41-46.

identificandosi con tutte le cose, non può essere originaria, ma è come se sorgesse da una fonte.⁴⁵⁵

Il primo Principio è δύναμις τῶν πάντων⁴⁵⁶, potenza di generare e di produrre ogni ente, che, altrimenti, non esisterebbe. Senza questa potenza, anche l'Intelligenza, archetipo della vita, non potrebbe in alcun modo venire all'esistenza e possedere la vita in senso primo e universale.

In questo passo è contenuto il nucleo teorico principale della concezione plotiniana del Principio, il quale è condizione dell'esistenza di ogni realtà e per questo deve collocarsi al di là di essa. Proprio in questo senso l'Uno è δύναμις, intesa non nel suo significato di potenza passiva, che si attribuisce alla materia, ossia come capacità di ricevere una forma, diventando qualcosa nel pervenire all'atto alla fine di un processo, ma, piuttosto, come potenza attiva, o, ancora meglio, come forza produttiva di tutto l'essere. Della δύναμις, come capacità dell'essere di agire e patire, prospettata dal *Sofista*⁴⁵⁷ e di quella aristotelica⁴⁵⁸, nel suo significato passivo di potenzialità, viene esaltato l'aspetto attivo, poichè l'Uno è potenza generatrice illimitata di tutto l'essere, di sé e di tutte le altre cose. La potenza dell'Uno è la sua attività: δύναμις è utilizzato come sinonimo di ἐνέργεια⁴⁵⁹.

In Lui l'essere corrisponde all'attività e, dato che neppure nell'intelligenza e l'attività e l'essere erano differenti, neanche in Lui lo sono, perché la sua attività non è più conforme al suo essere di quanto il suo essere lo sia alla sua attività.⁴⁶⁰

L'essenza dell'Uno coincide con la sua attività, in quanto non è l'essere a fungere da condizione dell'agire, ma è la sua attività a produrre l'essere stesso.

⁴⁵⁵ *Enn.* III 8 (30), 10, 1-5, trad. RADICE (2002).

⁴⁵⁶ *Enn.* III 8 (30), 10, 1-2.

⁴⁵⁷ Cf. *Soph.* 247d-e.

⁴⁵⁸ Cf. Aristot. *Metaph.* θ 1, 1046a 19.

⁴⁵⁹ Sulla descrizione della prima ipostasi, cf. GERSON (1994), pp. 15-41.

⁴⁶⁰ *Enn.* VI 8, 7, 46-50, trad. RADICE (2002).

Nell'Uno "essere" e agire si identificano⁴⁶¹. Sebbene, infatti, anche nel *Nous* attività ed essere coincidano - l'Intelletto è per Plotino l'atto puro che pensando i suoi contenuti intelligibili pensa se stesso - il Primo Principio è la forza più grande di tutte (πάντων τῶν ὄντων δυνατώτατον)⁴⁶², il più potente degli esseri, l'atto dotato della massima potenza⁴⁶³.

La prima ipostasi è «potenza creativa»⁴⁶⁴ che si presenta assolutamente stabile in se stessa: essa non perde la sua forza nelle realtà che da essa derivano. L'Uno è potenza perché crea tutti gli esseri, in quanto li contiene originariamente dentro di sé, ma non nel senso che tutte le cose sono presenti in lui già in maniera perfettamente distinta, perché, se così fosse, l'Uno diventerebbe molteplice, la sua assoluta semplicità sarebbe in tal modo compromessa e, di conseguenza, il suo statuto non si distinguerebbe affatto da quello dell'Intelletto. È soltanto in ciò che è secondo (ἐν τῷ δευτέρῳ), infatti, ossia nell'Intelligenza, che questi esseri si distinguono e ricevono determinazione⁴⁶⁵. Il Primo Principio, invece, possiede il tutto in potenza, essendo potenza di tutte le cose.

⁴⁶¹ Plotino definisce l'Uno «atto primo privo di essere», al fine di sottolineare la dimensione originaria e anteriore dell'attività rispetto all'essere, in quanto è l'Uno come ἐνέργεια ad autoprodurre se stesso. Cf. *Enn.* VI 8 (39), 20.

⁴⁶² Cf. *Enn.* V 4 (7), 1, 25

⁴⁶³ Cf. BEIRWALTES (1995), p. 135. Lo studioso precisa ciò che distanzia la concezione plotiniana del Principio da quella aristotelica: se, infatti, Aristotele (*Metaph.* Λ 1072 b 27 sgg.) concepisce Dio come atto puro, privo di potenza, che realizza la sua vita nel pensiero di se stesso, il Principio di Plotino è invece definito come δύναμις attiva che non ha bisogno di pensare se stesso, ossia di autodeterminarsi. Per l'approfondimento di questa questione cf. RIST (1995) pp. 236-237, il quale afferma che Plotino con la sua concezione dell'Uno si opponeva non soltanto ad Aristotele, ma anche al Medioplatonismo che aveva accolto l'idea aristotelica, secondo cui il Dio veniva pensato come un Intelletto in grado di pensare in modo autonomo se medesimo. Plotino farebbe uso della categoria aristotelica di un Dio auto-pensante per applicarla alla seconda ipostasi. Sarebbe del tutto inconcepibile per Plotino che all'origine della realtà possa esserci un Principio, implicante una intrinseca dualità, quella tra pensante e pensato.

⁴⁶⁴ *Enn.* VI 9 (9) 5, 38.

⁴⁶⁵ *Enn.* V 3 (49), 15, 28-35.

Se l'Uno è definito straordinaria potenza (ἀμήχανος δύναμις)⁴⁶⁶, in quanto contiene tutti gli enti in potenza, la seconda ipostasi, l'Intelletto, è la realtà dove l'essere è in atto.

Il Principio, pensato oltre l'Intelletto e oltre la vita, perché ne è la causa e la fonte originaria, è una realtà assolutamente semplice. Questa unità originariamente semplice è il vero principio della forza vitale che, esplodendo nel molteplice, si identifica con la totalità degli enti nella loro unità, in quanto immagine del Principio unitario. L'Uno è la condizione di esistenza della molteplicità, della differenza, e dunque, di ogni forma di essere: tutte le metafore di cui Plotino si serve per descrivere il Principio esprimono l'idea di un'assoluta unità che comprende in sé una molteplicità non ancora dispiegata⁴⁶⁷.

Sempre in *Enn.* III 8 (30), 10, poche righe dopo, Plotino ricorre all'immagine della sorgente che, pur donandosi ai diversi fiumi che da essa prendono vita, ognuno dei quali ad un certo momento prende il proprio corso, non viene interessata affatto dai mutamenti e dalla diversa molteplicità delle realtà cui dà origine, e pertanto non perde in alcun modo la propria identità⁴⁶⁸. La sorgente, infatti, non esaurisce la propria potenzialità, piuttosto, permane in sé, in una stabile quiete (ἡσυχως) che non conosce divisione⁴⁶⁹.

Ancora più efficace e ricorrente è la metafora dell'albero, di cui Plotino si serve più volte, per spiegare in che misura al Primo Principio appartiene la vita.

Oppure (si immagini) la vita di un albero immenso, che lo attraversa per intero, mentre il suo principio rimane immobile e non si disperde in ogni parte dell'albero, in quanto risiede nella sua radice. Dunque questo principio fornisce alla pianta tutta la sua vita molteplice, ma rimane se stesso, non essendo molteplice, ma principio della molteplicità. E non c'è da meravigliarsi. Anzi ci sarebbe da stupirsi come la molteplicità della vita potrebbe derivare da ciò che è

⁴⁶⁶ *Enn.* V 3 (49) 16, 1-2.

⁴⁶⁷ Cf. BEIERWALTES (1992), pp. 54-55.

⁴⁶⁸ *Enn.* III 8 (30), 10, 5-9.

⁴⁶⁹ *Enn.* V 3 (49), 15.

molteplice, e non ci sarebbe molteplicità se ciò che molteplice non è, non fosse prima della molteplicità⁴⁷⁰.

La vita dell'albero si propaga in tutte le sue parti, senza dissolversi in nessuna di esse, in quanto essa si concentra tutta insieme in un solo punto, nella radice che lo alimenta. Nella radice si trova il principio della vita dell'albero, principio che pur diffondendosi in ogni singola parte che lo compone, non si disperde per nulla nella molteplicità, bensì rimane integro.

Ciò avviene secondo il presupposto per cui il principio, affinché l'intero sussista, non può dissolversi in parti all'interno del tutto, ma deve conservare la sua identità nella diversità. Anche in *Enn.* III 3 (48), 7, Plotino si avvale di nuovo dell'immagine di una grande albero dal quale si diffonde una vita infinita, in tutte le sue molteplici forme. Nella radice di esso tutto è concentrato in una unione indissolubile e perfetta, ma quando questa potenza si espande verso l'esterno dà origine alla diversità di fiori e frutti i quali, sebbene si trasformino continuamente, conservano sempre un'immagine della realtà dalla quale procedono⁴⁷¹.

Plotino sostiene la necessità di un Principio assolutamente semplice, perché sia esistente ogni forma di molteplicità, la quale viene all'essere, proprio in virtù della perfezione dell'Uno che lo costringe a generare.

Non poteva esistere solamente l'Uno, perché ogni cosa sarebbe rimasta nascosta in lui, non assumendo forma alcuna. Anzi, se l'Uno fosse restato in sé, nessun ente sarebbe esistito, né ci sarebbe la molteplicità di questi esseri che esiste appunto perché generata dall'Uno⁴⁷².

Il Primo principio è dunque l'origine e la fonte di tutti gli esseri: ogni cosa è in virtù dell'Uno, nella misura in cui di ogni realtà può esserci definizione, in

⁴⁷⁰ *Enn.* III 8 (30), 10, 10-15.

⁴⁷¹ Cf. *Enn.* III 3 (48), 7, 8-20.

⁴⁷² *Enn.* IV 8 (6), 6, 1-5.

quanto di essa si dice che è una e che a questo deve la sua esistenza. La seconda ipostasi è necessaria perché, diversamente, la molteplicità degli esseri non riceverebbe determinazione alcuna. L'Uno, pertanto, Principio di tutte le cose, è tutte le cose, in quanto ogni realtà proviene da Lui, ma non è nessuna di queste cose⁴⁷³, poichè le ha generate rimanendo assolutamente immobile. Per questo motivo è al di sopra di tutte le realtà che da esso derivano⁴⁷⁴.

Indubbiamente l'Uno non si identifica con nessuna delle cose di cui è Principio, e però è fatto in maniera tale che non gli si addice alcun predicato, neppure l'essere la sostanza o la vita, ma esso si colloca al di sopra di questi (τὸ ὑπὲρ πάντα αὐτῶν)⁴⁷⁵.

Dire che l'Uno è contemporaneamente tutto e niente non è contraddittorio, in quanto soltanto ciò che non si identifica con nessuno degli enti, ma che, piuttosto, si trova al di sopra di essi, può essere l'origine di tutta la realtà molteplice. Al Principio, fondamento di tutto il reale, non appartiene alcuna forma di molteplicità e di differenza, privo come è della dualità di essere e pensiero che caratterizza la natura del *Nous*. Per questo motivo, l'Uno oltre che porsi al di là dell'essere - ispirandosi ad un motivo platonico⁴⁷⁶-, si pone al di là del pensiero (ἐπέκεινα νοῦ)⁴⁷⁷.

⁴⁷³ *Enn.* V 5 (32), 13, 28 e sgg.

⁴⁷⁴ *Enn.* VI 7 (38), 32, 12-15.

⁴⁷⁵ *Enn.* III 8 (30), 10, 29-32.

⁴⁷⁶ «Ammetterai pertanto che agli oggetti di conoscenza non deriva dal buono solo l'essere conosciuti, ma che essi ne traggono inoltre l'essere e l'essenza, pu non essendo il buono un'essenza, bensì ancora al di là dell'essenza (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) superandola per dignità e potenza» Cf. *Resp.* VI 509b 9 (trad. VEGETTI). In riferimento all'utilizzo dell'espressione ἐπέκεινα τοῦ ὄντος da parte di Plotino, cf. ABBATE (2012) pp. 40-41, n. 4. Lo studioso afferma che Plotino sembra consapevole del fatto che l'espressione ἐπέκεινα τοῦ ὄντος - che non si trova in Platone - non equivale ad ἐπέκεινα τῆς οὐσίας. Per un approfondimento della distinzione delle due espressioni rinvio a BALTES (1997) pp. 1-23, il quale precisa che Plotino sia stato il primo ad utilizzare l'espressione ἐπέκεινα τοῦ ὄντος per definire il Primo Principio.

⁴⁷⁷ *Enn.* V 1 (10), 8, 6.

Esso «è dappertutto e insieme in nessun luogo»⁴⁷⁸, in quanto la realtà che si pone a fondamento di tutte le altre deve rimanere separata da ciò cui dà origine, trascendendolo.

Il Primo Principio, realtà assolutamente trascendente, può essere dovunque⁴⁷⁹, in quanto non si trova in nessun luogo determinato, così come, in quanto trascende tutte le cose, può essere presente in ognuna. Il Primo Principio in virtù della sua assoluta semplicità, che non ammette alcuna forma di differenza e di determinazione, non può che trascendere l'essere e ciò che lo caratterizza intrinsecamente, ossia la vita.

Tuttavia, la relazione del Primo Principio con la vita non sembra essere del tutto chiara ed esplicita all'interno delle *Enneadi*. In effetti, se in numerosi passi⁴⁸⁰ viene ribadita la trascendenza dell'Uno rispetto alla vita, in *Enn.* V 4 (7), 2, Plotino afferma:

In lui si trova la vita, tutto si trova in lui (ζωὴ ἐν αὐτῷ καὶ πάντα ἐν αὐτῷ)⁴⁸¹.

Questo passo è alquanto aporetico, in quanto Plotino sembra caratterizzare il Principio come il Vivente intelligibile del *Timeo*, l'oggetto di contemplazione dell'Intelletto divino, ossia il νοητόν di *Enn.* III 9 (13), 1, il quale, in quanto racchiude tutti gli esseri intelligibili dentro di sé, è intrinsecamente vivente. Anzi, come ha mostrato Dodds⁴⁸² in modo assolutamente convincente, Plotino sembra spingersi oltre affermando che il Vivente intelligibile è un νοητόν

⁴⁷⁸ *Enn.* III 9 (13), 4, 2.

⁴⁷⁹ Cf. BUSSANICH (1988), pp. 201-203.

⁴⁸⁰ Cf. *Enn.* III 8 (30), 10; V 4 (7), 1; VI 7 (38), 17; VI 9 (9), 6; V 3 (49), 16; VI 8 (39) 16, 36; V 1(10) 7, 19.

⁴⁸¹ *Enn.* V 4 (7), 2, 16-17.

⁴⁸² Cf. DODDS (1960), pp. 19-20. Lo studioso afferma che nei primi trattati, nella trattazione del Primo Principio, Plotino sarebbe stato influenzato dalle riflessioni sulla concezione dell'Intelletto di Numenio. Dall'esegesi del fr. 22, avrebbe avuto origine la distinzione di due *Nous*, uno statico che corrisponderebbe al Principio ed uno dinamico, che si identificherebbe invece con la seconda ipostasi. Nei trattati posteriori, invece, questa influenza sarebbe andata perduta e Plotino avrebbe sempre di più accentuato la differenza tra l'essenza del Primo Principio e quella dell'Intelletto.

concepito come un νοῦς che esiste ἐν στάσει καὶ ἐνότητι καὶ ἡσυχίᾳ⁴⁸³. Questa descrizione confermerrebbe che Plotino stia pensando al Primo Principio come al primo *Nous* di Numenio.

Anche in *Enn.* V 4 (7) 2, alle righe 25-27, Plotino, dopo aver affermato che nell'Uno si trovano la vita e tutte le altre cose, e che esso è in uno stato di immobile eternità, descrive il *Nous* come un altro νοητόν, simile all'Uno, anzi immagine e imitazione (μίμημα καὶ εἶδωλον) di esso. Ma in che senso, innanzitutto, qui Plotino afferma che l'Uno ha tutte le cose dentro di sé e che la vita è presente nel Primo Principio? Nel senso secondo cui l'Uno possiederebbe una forma di intrinseca vitalità, oppure nel senso che nel Primo Principio, in quanto potenza di tutte le cose, ogni entità, compresa la vita, si trova già presente in una forma, tuttavia, non ancora attualizzata?

Secondo quanto affermato dallo stesso Plotino in *Enneadi* VI 9 (9), 6 non sarebbe possibile avallare la prima ipotesi:

Infatti, è al di sopra del Bene, e non bene per sé, ma per le altre realtà, che siano eventualmente in grado di parteciparne. L'Uno non è neppure pensiero, altrimenti sarebbe alterità e movimento: è prima sia del movimento che del pensiero⁴⁸⁴.

L'Uno, in quanto realtà assolutamente trascendente, non soltanto si pone al di là delle realtà che genera, ma anche al di sopra di ogni nome e definizione⁴⁸⁵. Lo stesso termine Bene, così come il termine uno, che noi gli attribuiamo per tentare di esprimere un principio semplice ed indiviso e al di là dei beni che da Lui stesso derivano, risultano non adeguati. Questi nomi, infatti, nascono dal nostro bisogno di significare questa realtà a noi stessi. In questo senso, per noi,

⁴⁸³ Cf. *Enn.* III 9 (13), 1, 15-17.

⁴⁸⁴ *Enn.* VI 9 (9), 6, 40-44. In riferimento all'analisi di *Enn.* VI, 9, cf. MEIJER (1992).

⁴⁸⁵ In merito alla trascendenza e ineffabilità della prima ipostasi, cf. NAPOLI (2008), pp. 473-485.

il Primo principio è conoscibile maggiormente partendo dal prodotto più eccellente che egli ha generato, ossia dall'Intelligenza⁴⁸⁶.

Infatti per noi l'Essere è prima del bene⁴⁸⁷.

Plotino fa riferimento a ciò che per noi (πρὸς ἡμᾶς) nella dimensione conoscitiva, viene prima, ossia l'essere.

Nonostante, infatti, l'Uno sia il primo in assoluto, noi conosciamo l'essere ed è attraverso l'essere che avvertiamo l'urgenza di un Principio originario. In verità, l'Uno è assolutamente al di là dell'intelligibile, poichè esso può essere intuito soltanto da un Intelletto che si sia liberato da ogni forma intelligibile⁴⁸⁸.

Il Principio Primo non può identificarsi in alcun modo con il pensiero, perché, se così fosse, si dovrebbero ammettere all'interno della sua essenza tanto la differenza, quanto il movimento. Se la definizione di vita è proprio "movimento" e "produttività", questa non può in alcun modo appartenere alla realtà del Principio che, essendo assolutamente semplice, non è né κινήσις, né ἐνέργεια. Il Principio è, invece, capacità di generare attivamente, potenza produttrice, dalla quale proviene una vita che non è ancora determinata, ma che si determina nell'atto stesso di guardare a lui.

L'Intelligenza, puro atto, riceve la vita dall'Uno, il quale però conserva la sua assoluta semplicità, in quanto questa vita che proviene da lui ne è solo l'immagine, ma non è per nulla la *sua* vita⁴⁸⁹.

A conferma di ciò, anche in *Enn.* V 3, 16, il filosofo neoplatonico definisce la vita dell'Intelligenza come traccia di ciò che è presente nel Principio, «per

⁴⁸⁶ *Enn.* VI 9 (9), 6, 30-35.

⁴⁸⁷ *Enn.* VI 6 (34), 18, 50.

⁴⁸⁸ *Enn.* V 5 (32), 6, 17-30.

⁴⁸⁹ *Enn.* VI 7 (38) 17, 10-15.

quanto si possa dire che esso viva»⁴⁹⁰. Del Principio Principio si dice, infatti, che

[...] è necessario che sia superiore alla vita e all'Intelletto. Così infatti l'Intelligenza può indirizzare verso di lui anche la vita che ha in sé - una vita che è un'immagine di ciò che è in lui, per quanto si possa dire che esso viva - e l'intelligenza che ha in sé, a sua volta, immagine di ciò che in lui è, qualunque cosa esso sia⁴⁹¹.

Plotino sembra qui affermare che la vita è propria dell'Intelligenza nella misura in cui l'Intelletto possiede i caratteri che è il Principio a donargli e che d'altra parte sembrano già presenti nell'Uno anche se in una forma radicalmente differente. In *Enn.* V 3 (49) 15 - trattato cronologicamente posteriore a quelli appena analizzati e incentrato sulla questione di come sia possibile per l'Anima ascendere all'Uno - Plotino esprime con chiarezza il modo in cui il Principio possiede tutto ciò che successivamente si dispiegherà nel generato.

L'Uno possiede gli esseri διακεκριμένα, in maniera indistinta, nel senso che tutto ciò che si dispiega dalla sua forza generatrice si identifica con esso. Esso è dunque ciò che precede ogni differenziazione, e, proprio in quanto la precede, è l'origine di ogni distinzione e determinazione⁴⁹². In questo senso si potrebbe dire che l'Uno possiede già una forma di vita, in quanto l'attività che da esso deriva è propriamente intesa come vita indeterminata, che, soltanto in seguito, guardando a lui che l'ha generata, si determina nell'Intelletto.

Il *Nous* è infatti definito «forma del Bene»⁴⁹³, per sottolineare con questa espressione la sua natura di μίμημα: esso è infatti una natura che riproduce la perfezione e la stabilità del principio.

⁴⁹⁰ *Enn.* V 3 (49), 16, 38-40.

⁴⁹¹ *Enn.* V 3 (49), 16, 37-43.

⁴⁹² Cf. BEIERWALTES (1995) pp. 136-140.

⁴⁹³ Cf. *Enn.* V 3 (49), 16, 19.

L'Intelletto, pur essendo una realtà che rispetto all'Uno, ossia al Bene in sé, è differenziata e molteplice, è caratterizzato da una vita intemporale e stabile (ὡσαύτως)⁴⁹⁴, che non ha bisogno di cercare altro al di fuori di ciò che già possiede. La sua essenza, infatti, consiste nella sua vita che si realizza nel pensare i suoi contenuti intelligibili e dunque sè medesimo.

Tuttavia, il *Nous* riceve il suo essere, il suo pensiero e la sua vita dal Primo Principio: l'Intelletto è il prodotto di un atto, dell'attività dell'Uno che trascende le realtà che da esso traggono origine - l'intelligenza, il pensiero e la vita - e proprio perché le trascende, si può identificare con esse, poiché ne è il Principio e la causa. È proprio l'Uno e la sua presenza a consentire all'Intelletto di essere ciò che è e di conservare la sua perfezione: la sua vita si determina solo attraverso il rivolgimento (ἐπιστρέφει) della vita e, dunque, del pensiero che esso possiede in sé all'Uno⁴⁹⁵.

La vita dell'Intelletto per essere perfetta deve rivolgersi alla vita che lo ha generato, solo in questo modo potrà acquisire la stabilità che è propria del suo Principio.

Il Principio avrebbe vita in un senso metaforico, in quanto vita antecedente alla vita, assoluta potenzialità, fonte e origine di ogni forma di vita. L'Uno, fonte di tutte le realtà, è dotato, infatti, di un'autentica potenzialità creativa che non si esaurisce, pur trovandosi all'interno di tutti gli esseri che genera⁴⁹⁶.

Se nei testi posteriori Plotino sembra affermare la differenza della prima ipostasi dall'Intelletto, giocata sulla definizione del primo Principio nei termini di assoluta e originaria unità, priva di relazione e di alterità, e, pertanto, assolutamente altro dal Pensiero, in *Enn.* V 4 (7), 2 ed in III 9 (13), 1, Plotino, seppur non identificando l'Uno con il *Nous*, sembra avvicinare la distanza che li caratterizza. In entrambi i trattati il Principio è considerato come un

⁴⁹⁴ Cf. *Enn.* V 3 (49), 16, 26.

⁴⁹⁵ Cf. *Enn.* V 3 (49), 16, 39.

⁴⁹⁶ *Enn.* VI 9 (9), 7 1-5.

νοητόν⁴⁹⁷. Plotino sta pensando all'Uno come oggetto della contemplazione del *Nous*, il quale soltanto pensando alla realtà che lo ha generato può delimitarsi.

Mi sembra opportuno tornare ad analizzare il passo *V 4 (7), 2*, preso in esame in precedenza, per intendere il senso di queste righe, che risultano centrali per la comprensione della relazione tra la vita e il Primo Principio.

In questo passo Plotino, come in *Enn. III 9 (13) 1*, forse influenzato da Numenio, per il quale il primo principio è un principio intellettuale⁴⁹⁸, sembra descrivere l'Uno, utilizzando gli stessi caratteri che sono, invece, propri della realtà intelligibile.

Plotino procede, infatti, a descrivere la realtà dell'Intelletto, in contrapposizione a quella dell'Uno. Quest'ultimo è definito come una realtà assolutamente autosufficiente, alla quale però, in virtù della sua semplicità assoluta, appartiene la *κατανόησις*⁴⁹⁹.

Egli stesso è la sua contemplazione, come se fosse una specie di coscienza in una immobilità eterna, e in un tipo di Intelligenza che è diverso dalla comprensione di tipo intellettuale.⁵⁰⁰

Esso ha una coscienza che esiste in modo stabile e perpetuo, dunque si potrebbe dire che ha una forma di meta-coscienza, dove soggetto e oggetto sono assolutamente contratti e indistinti. Ciò che interessa a Plotino è negare che l'Uno sia *ἀναίσθητον*, attribuendogli invece una qualche forma di *νόησις*,

⁴⁹⁷ Per un approfondimento del *νοητόν* in Plotino, che indica tanto il Principio come oggetto di contemplazione del *Nous*, quanto le forme, cioè i contenuti intelligibili della seconda ipostasi, cf. RIST (1962), p. 103; RIST (1995), p. 77.

⁴⁹⁸ Il primo dio in Numenio è identificato con l'Intelligenza prima che ha in sé la Vita, ossia con ciò che è realmente vivente. Cf. Num. fr. 22. L'edizione critica utilizzata per i frammenti di Numenio è quella di DES PLACES (2003). In merito all'influenza di Numenio nel pensiero di Plotino, cf. DODDS (1960), pp. 5-60. Cf. anche MEIJER (1992) pp. 44-52.

⁴⁹⁹ Plotino si rifà al principio secondo cui agli esseri semplici è necessario attribuire una forma di autocoscienza. Cf. *Enn. V 4 (7) 1*.

⁵⁰⁰ *Enn. V 4 (7), 2, 13* e sgg: *καὶ ἡ κατανόησις αὐτοῦ αὐτὸ οἰοῦναι συναισθήσει οὐσα ἐν στάσει αἰδίῳ καὶ νοήσει ἐτέρως ἢ κατὰ τὴν νοῦ νόησιν*.

diversa da quella propria della realtà che da esso si genera. La coscienza dell'Uno non è intellettuale, perché se così fosse dovrebbe includere in sé la distinzione tra pensante e pensato: essa è piuttosto un pensiero diverso da quello dell'intellezione, una natura ante e iper-intellettuale che si manifesta come quiete eterna. L'espressione «come per una specie di coscienza (οἷον εὖ συναισθήσει οὐσα)» potrebbe essere il segno del fatto che Plotino consideri l'Intelletto vero pensiero, mentre l'autocoscienza del Principio rappresenta il fondamento della possibilità che ci sia un vero pensiero.

L'Uno, pertanto, non sembra essere privo di introspezione, ossia della consapevolezza introspettiva di sé, che lo avvicina all'Intelletto, nel senso di un pre-pensiero che assume la forma del Pensiero soltanto nel *Nous*.

In questo senso quando il Principio si dispiega nella prima forma di molteplicità, non conferisce alla realtà che da lui deriva qualcosa che non possiede già, ma, piuttosto, ciò che gli appartiene in un modo diverso. Per questo, Plotino, pur tematizzando la trascendenza del Principio rispetto all'Intelletto, in *Enn.* V 6 (24), 6, attribuisce all'Uno la nozione di ἐνέργεια, nel senso di atto che precede tutti gli altri, ma che non può in alcun modo coincidere con il pensiero, che è determinato da un'intrinseca dualità.

L'atto che precede tutti gli altri e dal quale tutti dipendono va lasciato quale è, senza nulla aggiungergli. Un atto di tal genere non è pensiero, perché non ha un oggetto da pensare. Pertanto, in colui che pensa nuovamente si produce una dualità, mentre questo principio non ne ha alcuna⁵⁰¹.

Plotino si basa sul presupposto secondo il quale, per esserci molteplicità deve necessariamente esserci l'unità che la precede.

Ogni molteplicità per esplicarsi deve presupporre l'esistenza di un Principio originario unitario; inoltre essa deve sempre ricondursi ad unità: nella sua totalità è una, così come ogni singolo membro che la compone è uno. Se la

⁵⁰¹ *Enn.* V 6 (24), 6, 5-12.

molteplicità appartiene al pensante, in quanto esso pensa il suo oggetto, ossia la molteplicità degli intelligibili, in ciò che non è molteplice non può esserci il pensiero.

Anche in *Enn.* III 9 (13), 9 - trattato in cui l'influenza di Numenio sembra essere presenta con maggiore intensità - Plotino afferma che l'Uno non è un νοῦς; per questo, esso non potrà nemmeno possedere quel genere di κατανόησις che è propria dell'Intelletto, bensì un'autocoscienza adatta alla sua assoluta semplicità. Un tipo di coscienza di sé che in verità è un pre-pensiero, libero da qualsiasi relazione di oggettività, poiché in esso tutte le cose sono insieme.

In un trattato posteriore, *Enn.* VI 8 (39) 16, Plotino riprende quanto aveva affermato in V 4 (7) 2, ossia la caratterizzazione dell'attività dell'Uno in termini di una νόησις diversa da quella intellettuale, in quanto è caratterizzata dal permanere in se stessa e dal non rivolgersi in alcun modo verso l'esterno.

Per questo esso è ὑπερνόησις, eterna (ἀεὶ), in quanto egli è da sempre ciò che è, ossia l'attività che rivolge a se stesso⁵⁰² e, in questo senso, la sua vita non potrà che essere al di sopra di quella del pensiero.

Dai passi analizzati emerge, a mio avviso, che, fin dai primi trattati - nonostante sembri essere presente una maggiore tendenza a voler avvicinare la descrizione del Primo Principio a quella del *Nous* - Plotino fosse già ben consapevole della natura assolutamente trascendente del Primo Principio, fonte e origine del pensiero stesso e dunque della sua vita. L'ἐνέργεια dell'Uno è definita ὑπὲρ ζωῆν⁵⁰³, ma che cosa significa questa espressione?

Per rispondere a questa questione è necessario ritornare alle linee 16-17 di *Enneadi* V 4 (7) 2, dove Plotino afferma che all'Uno appartengono tutte le cose, inclusa la vita. La vita in riferimento al Primo Principio si esplicherebbe proprio nella generazione dell'Intelletto, e, in particolare, nell'attività illimitata di intellesione che si distingue e si separa immediatamente dall'Uno per

⁵⁰² Cf. *Enn.* VI 8, 16, 25-34.

⁵⁰³ Cf. *Enn.* VI 8, 16, 34.

sovraabbondanza, attività che coincide con la potenza generatrice dalla quale emergerà successivamente l'Intelletto.

Questa tesi trova conferma in base a quanto affermato da Plotino in *Enn.* VI 9 (9), 9, trattato dedicato all'ἔκστασις⁵⁰⁴, all'unione dell'Anima con l'Uno :

Presso di lui l'Anima trova pace e pure scampo dai mali, per il fatto che è corsa a rifugiarsi in un luogo esente dal male. Qui sì che può pensare, perché è al sicuro dalle passioni. Questa è vera vita! La nostra, invece, priva com'è di Dio, è solo un'orma di vita, un'imitazione di quella che, lassù, è attività dell'Intelligenza⁵⁰⁵.

In questo passo Plotino definisce i contorni concettuali attraverso i quali è possibile comprendere il processo dell'estasi, ossia dell'unione dell'Anima con il Principio; Il movimento ascensionale dell'Anima verso l'Uno è reso possibile soltanto attraverso un processo di interiorizzazione, caratterizzato dall'abbandono dell'esteriorità (ἀφαίρεσις ἄλλοτρίου παντός)⁵⁰⁶ e dal ritorno dell'ipostasi psichica alla sua dimensione originaria, ossia in sé.

Questo processo di interiorizzazione si traduce in un processo di iperconsapevolezza, in quanto l'Anima nell'atto di unione con il Principio vede e conosce se stessa. Plotino esprime la necessità del processo di iper-

⁵⁰⁴ Per un'analisi del tema dell'estasi in Plotino, cf. HADOT (1994); BEIERWALTES (1991) p. 132, che ha riconosciuto nella descrizione del processo di unione dell'Anima con il Principio, la presenza del misticismo nel pensiero del filosofo neoplatonico. Il trattato VI 9 è, infatti, definito da Beierwaltes «assolutamente mistico». La stessa tesi è formulata da BUSSANICH (1994) pp. 5300-5330. il quale sostiene che tutto il pensiero di Plotino sia attraversato dalla presenza di elementi mistici. Per un'interpretazione opposta, cf. GERSON (1994), pp. 218-224, il quale afferma, invece, che la filosofia di Plotino si ispira a Platone e ad Aristotele, e che, pertanto, le tracce di misticismo si rivelano del tutto marginali. Per un maggiore approfondimento di questo tema, cf. FERRARI (2009 a), pp. 101-112 e FERRARI (2009 b), pp. 113-135.

⁵⁰⁵ *Enn.* VI 9 (9), 9, 12-18.

⁵⁰⁶ Cf. *Enn.* I 2 (19), 4, 6. Il processo di interiorizzazione dell'Anima è descritto in termini di un movimento diretto verso se stessa, il quale si realizza attraverso un procedimento di sottrazione di tutto ciò che è estraneo alla sua natura e che le si è aggiunto durante il processo generativo. Plotino sembra affemare l'identità dei processi di sottrazione e di interiorizzazione, cf. FERRARI (2009), p. 108.

interiorizzazione, in quanto l'Anima può accedere al Principio soltanto in se stessa e non rivolgendosi agli enti che si trovano al di fuori di essa⁵⁰⁷.

In questo senso l'Anima può ricongiungersi con il Principio, soltanto ritrovando, innanzitutto, il suo legame con il *Nous* che ha perso una volta discesa nella molteplicità del sensibile. Nel momento in cui essa vede in se stessa le tracce dell'archetipo e si riconosce come una natura pensante⁵⁰⁸, ha inizio la conoscenza di se stessa e nello stesso tempo l'ascesa alla realtà ultima dalla quale la vita ha avuto origine.

L'Anima, entrando in contatto con il Primo Principio, partecipa immediatamente di una vita diversa dalla precedente, di una vita che Plotino definisce “vera”⁵⁰⁹, nella misura in cui proviene da colui che è «il dispensatore della vita autentica», che basta a se stessa e che di nulla ha bisogno.

In quanto Principio assoluto e fonte di ogni essere è «come una vita in tutta la sua lunghezza»⁵¹⁰, immutabile e senza interruzione alcuna: vita che, permanendo in se stessa, riesce a generare un'altra realtà. È solo da una natura che permane nella sua «dignitosa fissità (σεμνὸν ἐστήξειται)»⁵¹¹ che può avere origine una realtà intrinsecamente dinamica e vitale, come quella dell'essere.

La vita infatti è l'azione del Bene, quell'attività che procede dal Primo Principio (ἐκ τὰγαθοῦ ἐνέργειαν), la quale determinandosi diventa Intelletto. Per questo la vita del *Nous* per essere autentica dovrà sempre avere la forma del Bene (ἀγαθοειδῆ), ossia della vita che l'ha generata⁵¹².

L'Intelletto e quella vita di lassù hanno la forma del Bene e, proprio perchè hanno la forma del Bene, esse sono oggetto di desiderio (εἶναι μὲν τὸν νοῦν καὶ τὴν ζωὴν ἐκείνην ἀγαθοειδῆ). Parlo di forma del Bene, perchè la vita è

⁵⁰⁷ Cf. *Enn.* VI 9 (9), 11, 38-41. Per un commento dell'intero passo, cf. MEIJER (1992), pp. 278-286.

⁵⁰⁸ Cf. *Enn.* V 3, 6, 1-17.

⁵⁰⁹ *Enn.* VI 9 (9), 9, 15.

⁵¹⁰ *Enn.* V 2 (11), 2, 25-30.

⁵¹¹ Cf. *Enn.* VI 7 (38), 39, 27-29.

⁵¹² Cf. *Enn.* VI 7 (38), 21, 3-8.

effettivamente l'azione del Bene, o meglio l'attività che procede dal Bene, mentre l'Intelligenza è questa medesima attività ormai ben determinata⁵¹³.

All'Uno, in quanto potenza generatrice, pur essendo esente dal movimento e dall'attività intellettuale che ne comprometterebbero la sua assoluta semplicità, appartiene una forma di vita che è antecedente alla vita stessa. Per questo in *Enn. I 7 (54) 2* Plotino può affermare che la vita è il Bene: Il Bene è l'origine della vita ed è anche il fine cui essa deve tendere⁵¹⁴.

⁵¹³ Cf. *Enn. VI 7 (38)*, 21, 3-8, trad. RADICE (2002) modificata in alcuni punti.

⁵¹⁴ Cf. *Enn. I 7 (54) 2*, 1-4. Cf. *Resp. VI*, 509a.

Capitolo Quinto

Aspetti biologici della nozione di vita in Plotino

5.1 L'intrinseco vitalismo del cosmo sensibile

La riflessione sul concetto di vita non può non interessare anche gli aspetti biologici di essa. Sebbene, infatti, Plotino non affronti esplicitamente le questioni centrali per la biologia, tuttavia il modo in cui egli tratta questioni filosofiche non può non sfociare in argomenti di carattere biologico.

Plotino mostra, infatti, un grande interesse per le questioni concernenti la vita organica o somatica, come ad esempio quella delle piante e degli animali; per i problemi riguardanti la trasmissione delle forme, la procreazione degli individui e, in particolare, per l'analisi della struttura di un organismo vivente.

La questione fondamentale è quella di sapere quali esseri appartengono al genere dei viventi, ed in merito a ciò, Plotino fornisce una risposta alquanto sorprendente: sono definiti ζῶα anche gli astri, la terra, l'universo sensibile ed i corpi di natura ignea. Proprio questa constatazione confermerebbe la presenza nella metafisica plotiniana di un intrinseco vitalismo che coinvolge ogni realtà del suo sistema ontologico.

Ciò che risulta ancora più interessante è che anche i corpi dell'universo, che non sono in possesso di un'Anima e che, dunque, non possiedono alcuna forma di movimento, non sono da considerare completamente inattivi e privi di vitalità.

Plotino sembra seguire un approccio di tipo filosofico per la formulazione della sua teoria sulla vita, ovvero, per distinguere ciò che è vivo da ciò che non lo è.

Se, infatti, seguendo un procedimento di tipo scientifico si assegnasse lo statuto di vivente soltanto agli esseri organici, da un punto di vista filosofico, invece, è possibile estendere la vita anche all'ambito inorganico, a tutto ciò che la scienza moderna considererebbe non-vivente (la pietra o l'erba, ad esempio).

Naturalmente lo stesso Plotino, come si cercherà di sostenere in questo capitolo, assume una differenza tra ciò che è vivente in senso organico e ciò che, invece, pur essendo inorganico, presenta, comunque, degli aspetti di vitalità. C'è infatti un senso di vita - che per Plotino è quello più originario - che è da identificare con l'ἐνέργεια come attività contemplativa dell'Intelletto, in primo luogo, ed in secondo luogo, come attività creativa dell'Anima. Ci sarebbe, tuttavia, un altro significato della vita, che si riferirebbe non all'esercizio di un'attività, quanto, piuttosto, alla capacità di alcuni corpi di ricevere una qualche forma di potere, per via della vicinanza ad un essere che è potenzialmente attivo e che diffonde dappertutto l'intensità della sua forza.

La vita verrebbe in tal modo considerata non soltanto nel suo aspetto biologico, ma anche secondo caratteri che sono, invece, propri della metafisica: secondo questo procedimento, "vivente" non è soltanto ciò che si muove o ciò che si riproduce, ma anche ciò che è un essere unitario, che fa parte di un intero, contribuendo con la sua specifica funzione alla vita di esso.

La concezione di un intrinseco vitalismo che si estende in tutto l'universo, comprendendo in sè anche gli esseri inanimati⁵¹⁵, affonda le sue radici, ancora una volta, nella concezione platonica dell'Anima del mondo, concepita come un principio vitale che si prende cura anche della totalità del

⁵¹⁵ Cf. *Enn.* II 3 (52), 13, 19-21.

mondo inanimato⁵¹⁶. Riprendendo questo motivo platonico, Plotino definisce l'Anima potenza infinita (δύναμις ἄπειρος)⁵¹⁷, dall'inesauribile attività creativa che non lascia nulla fuori di sé.

La condizione dell'universo è descritta attraverso il ricorso ad un'immagine, quella della rete da pesca che, immersa nell'acqua per conservarsi in vita, non può possedere l'elemento in cui è immersa, piuttosto essere partecipe della sua vita e seguirne il suo movimento⁵¹⁸. Plotino esprime in questo modo la natura del cosmo che, senza l'intervento dell'Anima del mondo, sarebbe privo di forma, di movimento e dunque di vita.

Viene precisata la modalità della presenza dell'Anima del mondo nella realtà sensibile: ogni essere non potendo possedere l'Anima, sarà posseduto da essa; dall'Anima riceverà una specifica potenza con la quale contribuire alla conservazione della vita dell'intero Vivente.

Nella prospettiva plotiniana, infatti, ogni ente che costituisce il cosmo - in quanto fa parte di ciò che è animato - ha un potere (δύναμις), e per questo, è vivo. Il Vivente si manifesta, infatti, in molteplici forme di potenza e di vita, anche non sensibili, le quali provocano comunque nell'universo degli effetti sorprendenti (ἐνέργειαι θαυμαστά πολλὰ παρέχονται)⁵¹⁹. Plotino per la formulazione di questo concetto riprende nuovamente la definizione di essere di *Sofista* 247d 8-e 4, affermando che

⁵¹⁶ Cf. *Phaedr.* 246b 6: ψυχὴ πάσα παντὸς ἐπιμελεῖται τοῦ ἀψύχου, πάντα δὲ οὐρανὸν πεπιπολεῖ, ἀλλοτ' ἐν ἄλλοις εἶδεσι γιγνομένη.

⁵¹⁷ Cf. *Enn.* IV 3 (27), 8, 38.

⁵¹⁸ Cf. *Enn.* IV 3 (27), 10, 36-43.

⁵¹⁹ Cf. *Enn.* IV 4 (28), 35, 69-70. Plotino fa qui riferimento in particolare alle erbe e alle pietre, le cui ἐνέργειαι fanno sì che siano esseri viventi come le piante e gli animali. Questa concezione di un originario vitalismo che coinvolge anche gli esseri inanimati, in particolare, le pietre, affonda le sue radici in credenze antiche di origini orientali, diffuse soprattutto in Egitto e in Babilonia e riaffiorate in età ellenistica e post-ellenistica. Questa tradizioni riconoscevano dei poteri segreti alle erbe, alle pietre, la cui natura è affine a quella degli astri e di altri corpi celesti. In merito a questo argomento cf. BIANCO (1992). La studiosa esamina i testi più importanti della tradizione lapidaria, dal frammento del *Περὶ λίθων* di Teofrasto (314-304 a.C), il quale classificava ed esaminava con rigore scientifico le proprietà fisiche dei minerali, fino ad altri testi in cui l'interesse scientifico è soppiantato dalla fascinazione per i suoi poteri segreti. Alle pietre veniva attribuita una natura divina, in quanto prodotti della terra con poteri magici e benefici.

sarebbe del tutto assurdo <pensare> che qualcosa esistesse tra gli enti e tuttavia non avesse alcuna potenza. Ciò che è, infatti, è tale in quanto agire e patire, per alcuni dobbiamo ammettere solo l'agire, per altri, entrambi⁵²⁰.

Ancora una volta Plotino si serve dell'esegesi di un passo del *Sofista*, con l'intento di affermare la presenza pervasiva della vita che si estende in tutto l'universo, senza che nessun ente possa in qualche modo esserne privo. Viene riconosciuta all'universo la presenza di «vari modi di vivere (ἄλλως ζῆν)»⁵²¹ di cui fanno parte anche gli esseri che non si muovono da sé in modo percepibile (come ad esempio le pietre). Ciò che a Plotino interessa è giustificare la presenza dell'inanimato nell'universo sensibile, ossia nel «Vivente animato (ἐν ζώῳ ἐμψύχῳ)»⁵²². Egli sostiene che sono gli uomini a non riconoscere la vita anche ai più piccoli esseri che, invece, in quanto parti di un universo intrinsecamente vitale, non soltanto hanno una funzione precisa ed un loro potere specifico nel cosmo, ma ancor di più sono anche essi, in qualche modo, vitali.

Bisogna dunque ammettere che ciascun essere ha una potenza irrazionale, in quanto plasmato e configurato nel tutto e reso partecipe in certo modo dell'Anima da parte del tutto che è animato ed è contenuto da questo ed è parte dell'animato - non c'è niente infatti in esso che non ne sia parte - e tuttavia alcuni esseri sono più potenti di altri nell'operare, sia fra gli esseri terrestri, sia, a maggior ragione, fra gli esseri celesti, dato che questi si avvalgono di un'essenza più pura, e molte cose accadono a causa di queste potenze, e non per la decisione da parte di coloro dai quali sembra derivare l'azione - infatti la potenza agisce anche negli esseri che non hanno capacità di decidere⁵²³.

È la presenza dell'Anima del mondo e della potenza vitale che si origina da essa a conferire ad ogni singolo essere dell'universo, anche a quelli che non

⁵²⁰ Cf. *Enn.* IV 4 (28), 35, 62-64.

⁵²¹ *Enn.* IV 4 (28), 36, 18.

⁵²² *Enn.* IV 4 (28), 36, 17.

⁵²³ Cf. *Enn.* IV 4 (28), 37, 13-18.

sono potenze causali, che sono privi di Anima, e che non si muovono da sé, una funzione all'interno del tutto e la capacità di subire l'effetto di una forza o di esercitarne in qualche modo una.

Plotino sembra, dunque, deliniare un altro carattere della vita, che consiste nella partecipazione di un singolo essere alla totalità del tutto, e soprattutto, al potere unificante esercitato dall'Anima del mondo. Da queste linee si evince ancora una volta un concetto fondamentale del pensiero plotiniano, ossia il fatto che, come nel corpo, anche nell'universo, ogni attività deve essere compresa sempre all'interno della vita del tutto. Ogni singola parte, infatti, è disposta ordinatamente e gerarchicamente, trovandosi in tal modo in reciproca armonia con l'altra. La vita dell'universo esprime un solo ordine ed una sola armonia: ciascun vivente è mosso, infatti, dallo stesso fine cui tende il Tutto.

Sembra, dunque, possibile tracciare i caratteri principali della filosofia della vita di Plotino, distinguendoli in tre punti:

1) alla molteplicità degli esseri contenuti nel Vivente corrisponde una molteplicità di funzioni e di poteri. Il fatto che un essere abbia una funzione all'interno di un sistema, piuttosto che un'altra, dipende dal suo grado di essere.

2) Il corpo dell'universo è vivente non soltanto nella sua interezza, ma anche in ogni singola parte che lo compone.

3) In questo senso ciascun essere «ha una sua vita nascosta (ζῶν λαυθάρον)»⁵²⁴ che contribuisce alla vita dell'intero.

Secondo questa prospettiva, anche la terra è considerata un essere vitale, poichè essa possiede un'Anima, quella vegetativa⁵²⁵ che, non soltanto conferisce alle piante la potenza generativa e ne attualizza le ragioni formali, ma provvede ai bisogni degli esseri che vivono su di essa. Della terra Plotino ci offre una descrizione senz'altro interessante, poichè essa non è un mero principio materiale, piuttosto, è presentata come un essere intrinsecamente

⁵²⁴ Cf. *Enn.* IV 4 (28), 36, 19.

⁵²⁵ Cf. *Enn.* IV 4 (28), 26, 23.

vitale, la cui vitalità è superiore a quella delle piante. Essa, pur non possedendo organi di senso come quelli umani, può ascoltare le preghiere degli uomini e provvedere ai loro bisogni, e questo è possibile in virtù della somiglianza che lega la terra al singolo uomo⁵²⁶.

Dall'Anima della terra⁵²⁷ dipendono anche le piante, che devono ad essa la loro vita, cioè l'essere vere e proprie piante, non riducendosi a meri pezzi di legno privi di vita.

Il principio generativo offre al corpo della pianta quanto di meglio, ciò lo differenzia dal tronco reciso, che non è più una pianta, ma soltanto un pezzo di legno⁵²⁸.

In queste linee Plotino sottolinea ancora una volta la dimensione vitale della terra, valorizzando il legame della pianta con essa, che la mantiene in vita. La pianta, infatti, una volta recisa, non essendo più immersa nel corpo terroso, perde la sua natura vitale e diviene un corpo morto. Lo stesso può dirsi delle pietre che, finché si trovano a contatto con la terra, continuano a crescere, mentre, una volta sottratte ad essa, non manifestano più alcun tipo di mutamento, piuttosto conservano le dimensioni che avevano prima della separazione⁵²⁹.

Plotino, in *Enn.* IV 3, 8, approfondisce le questioni inerenti la vita delle piante, entrando apparentemente in contraddizione con quanto affermato nelle linee appena analizzate. Nel passo in questione, alle linee 44-48, la pianta recisa viene descritta come altrettanto vivente, quanto quella originaria. Ciò è reso possibile in virtù dell'unità dell'Anima del mondo che, penetrando in ogni

⁵²⁶ Cf. *Enn.* IV 4 (28) 26, 15-18.

⁵²⁷ L'Anima della terra assume una connotazione divina, ed, in questo senso, Plotino sottolinea la sua preminanza rispetto all'Anima di un qualunque corpo. Alla terra è attribuita una natura divina, probabilmente, in connessione alla vitalità che le appartiene, poichè ogni singola parte di essa possiede tracce della facoltà vegetativa dell'Anima.

⁵²⁸ Cf. *Enn.* IV 4 (28), 27, 5-8.

⁵²⁹ *Enn.* IV 4 (28), 27, 9-12.

parte dell'universo, può trovarsi in ogni luogo, sia nella pianta originaria, sia nel ramo tagliato.

Se nelle linee 5-8 di *Enn.* IV 4 (28), 27, Plotino sembra essere interessato alla descrizione della dimensione vitale della terra e di tutto ciò che ne fa parte, nelle ultime linee menzionate, invece, ciò che interessa a Plotino è ribadire la dimensione unitaria dell'Anima che permane indivisa, sebbene penetri in ognuna delle parti che compongono il corpo dell'universo.

Per esprimere meglio questo concetto, Plotino si serve di un altro esempio, quello dell'animale in stato di decomposizione dal quale si generano molti esseri. Egli vuole sottolineare come, nonostante in esso non si trovi più l'Anima che era originariamente diffusa in tutto l'organismo, tuttavia, il residuo del processo di decomposizione conserva una forma di vitalità, poichè esso può generare altre forme viventi. Secondo il principio per cui l'Anima si trova ovunque e non può allontanarsi da nessun luogo, anche l'animale in decomposizione non potrà essere del tutto privo di un'Anima. L'eventuale assenza dell'Anima in un corpo è da attribuire non ad un allontanamento di essa dal luogo in cui si trova, piuttosto, dalla possibilità che esso la accolga o meno.

Nel tutto, l'Anima permane nella sua unità, se è vero che al suo interno alcuni esseri ne restano in possesso e altri invece la perdono, <nel complesso> la realtà psichica permane invariata⁵³⁰.

La causa del possesso da parte di tutti gli esseri viventi dell'Anima in un modo più o meno intenso è da attribuire alla materia che, in alcuni casi, non realizza pienamente la sua forma, perchè non si lascia plasmare completamente dall'Anima⁵³¹. Secondo quanto è stato mostrato, il cosmo per

⁵³⁰ Cf. *Enn.* IV 3 (27), 8, 57-60.

⁵³¹ Cf. *Enn.* IV 4 (28), 38, 19-24.

Plotino, così come il suo sistema metafisico⁵³² si struttura secondo un ordine gerarchico, in cui ogni singolo essere occupa la posizione che gli spetta in conformità al rango ontologico di appartenenza e, di conseguenza, all'intensità della vita che gli è propria. Plotino, in *Enn.* II 3 (52), 16 sottolinea la funzione dell'Anima del mondo che, mediante l'Intelletto, riceve le ragioni formali, per dare vita a tutti gli esseri, secondo un ordine di processione. Essa, una volta portata a termine la sua opera non può abbandonare il suo controllo su di essa, anzi,

osservando dunque un continuo mutamento e seguendo gli effetti delle sue azioni conduce tale vita e non si separa mai dal pensiero della sua opera non ponendo fine alla sua attività, e non avendo edificato una volta per sempre, affinché tutto resti in buona condizione, è piuttosto simile ad un agricoltore che, avendo seminato o piantato, sempre pone rimedio ai danni che hanno provocato gli inverni piovosi, i continui freddi e i venti impetuosi⁵³³.

Da queste poche linee si evince la concezione plotiniana della struttura propria di un qualsiasi organismo vivente, il quale deve la sua esistenza alla continua ed incessante attività dell'Anima. In virtù di essa ogni singolo essere, perfino quelli che sembrano essere dannosi, non soltanto hanno una funzione, ma anche una precisa ragione di esistere, contribuendo alla perfezione del sistema.

Nel pensiero di Plotino si rivela centrale la riflessione sulla presenza di una causalità intelligibile nel mondo sensibile che, senza l'azione di un Principio, non sarebbe condotto nè alla vita nè all'ordine. Nell'analisi degli organismi viventi egli assume una distinzione tra i viventi come gli astri⁵³⁴, la

⁵³² Cf. *supra*, cap. primo, paragrafo 1.2.

⁵³³ Cf. *Enn.* II 3 (52), 16, 29-34. Per indicare l'attività dell'Anima che è caratterizzata da una continua successione, sempre altra, utilizza l'espressione ἀεὶ ἄλλα, che si ritrova in *Metaph.* Λ 1072a 11: εἰ δὲ μέλλει γένεσις καὶ φθορὰ εἶναι, ἄλλο δεῖ εἶναι ἀεὶ ἐνεργοῦν ἄλλως καὶ ἄλλως.

⁵³⁴ In *Enn.* II 3 (52), trattato dedicato agli influssi degli astri, di essi si dice che sono degli esseri viventi, non soltanto perchè sono parte dell'universo, ma anche perchè esercitano degli influssi fisici sul cosmo: sebbene, infatti, la realtà non dipenda dalla loro azione, ma

cui vita dipende da essi stessi, e l'uomo e gli animali che, invece, hanno bisogno necessariamente dell'azione di una natura esterna che si prenda cura di loro. Questo ultimo aspetto interessa particolarmente a Plotino che si sofferma sulla descrizione dei caratteri della vita somatica, cercando di rispondere a due questioni fondamentali: la prima concerne l'organizzazione delle funzioni corporee; la seconda, invece, affronta un tema molto complesso, ossia quello che riguarda l'unità psicofisica dell'individuo. Riguardo alla prima questione egli menziona la necessità che per la sussistenza di ogni organismo vivente ogni singola parte debba svolgere una specifica funzione.

E come nel singolo individuo le membra si sono assunte ciascuna un'attività propria, così anche tutte le parti che si riscontrano nell'universo hanno la loro funzione e particolarmente quelle che non si limitano a essere parti, ma che godono di completezza e di un pregio maggiore⁵³⁵.

Plotino stabilisce qui la condizione per cui la vita di ogni vivente, tanto di un singolo individuo quanto dell'universo sensibile nella sua totalità, si realizzi e permanga, ossia l'esistenza di un principio unitario che organizza e tiene insieme le diverse parti che compongono un medesimo corpo. Questo principio svolgerebbe, dunque, un'azione unificante, in quanto ogni singola parte, pur svolgendo in relazione al suo essere una funzione differente dall'altra, coesiste in perfetta armonia con tutte le altre; le parti si sostengono a vicenda l'una con l'altra.

Anche in *Enn.* III 3 (48), trattato dedicato alla *Provvidenza* (πρόνοια), Plotino caratterizza la vita di un essere sensibile in termini di unità ordinata di tutte le diverse funzioni, attività e passioni.

dal Principio Primo, essi hanno la funzione di segni premonitori degli eventi e sono anche responsabili di altri effetti.

⁵³⁵ *Enn.* II 3 (52), 7, 20-23, trad. RADICE (2002).

Come del resto avviene in un unico essere vivente che fino nelle sue parti estreme sia dominato da un principio, dove ciascun membro svolge la propria funzione. Certo, la parte più nobile compirà atti di primo ordine, mentre quella che già di per sé occupa una posizione più bassa farà e subirà quel che gli compete in ordine al suo essere e alla sua relazione con le altre parti⁵³⁶.

L'organismo viene descritto come un sistema strutturato al suo interno secondo un sistema gerarchico, nel quale ciascun membro occupa la posizione che gli spetta, e, di conseguenza, svolge una particolare attività (ἐνέργεια).

Per chiarire la struttura unitaria che si pone alla base di ogni genere di organismo, Plotino ricorre all'immagine della φωνή che l'animale emette quando è percosso, sottolineando come, sebbene soltanto gli organi vocali emettano il grido, poiché gli altri non possono emettere alcun suono, questi ultimi soffrono insieme agli altri e iniziano a muoversi di riflesso. Per questo motivo dall'insieme di tutti i movimenti e delle passioni scaturisce un'unica voce, quella dell'animale. Si afferma, pertanto, la coesione e l'armonia tra le diverse parti dell'organismo vivente, le quali dipendono tutte da un unico Principio. Ma cos'è questo Principio dal quale dipende il rapporto armonico del tutto?

Ancora un volta per rispondere a questo quesito Plotino si rifà a Platone, affidando alla Provvidenza divina - che rappresenta il dispiegarsi dell'Intelligenza - il ruolo di determinare l'organizzazione interna di ogni singolo essere, provvedendo a distribuire ad ognuno le diverse funzioni che gli spettano e a strutturare l'ordine di successione degli esseri viventi.

In virtù dell'azione di questo principio l'organismo è caratterizzato da un'unica forza vitale, ἐνέργεια, per mezzo della quale esso può auto-costituirsi, muoversi e conservarsi.

La Provvidenza è dunque la Ragion d'essere, il λόγος, che svolge nel sistema metafisico plotiniano il ruolo di principio ordinatore che agisce sulla materia sensibile. È necessaria l'esistenza di un principio superiore ed intelligibile nella

⁵³⁶ *Enn.* III 3 (48), 5, 3-15, trad. RADICE (2002).

realtà sensibile, il quale si manifesterà secondo un'intensità minore nei gradi ontologici più bassi⁵³⁷. Il tutto dovrà, dunque, conformarsi all'Intelligenza ed è in ciò che la Provvidenza si realizza.

Anche quando al corpo accade di tagliarsi o di subire un trauma e questi eventi non sono da ricondurre alla Provvidenza, esso viene risanato dall'azione di questo principio intelligibile.

La Provvidenza, in quanto Ragione formale dell'universo, ha la funzione di guidarlo, di riportarlo all'ordine e di salvaguardarne l'esistenza. In questo senso, nel caso in cui ad un corpo predisposto alla buona salute accada qualcosa che ne comprometta l'equilibrio, come nel caso di un taglio, essa si occupa di ricomporre e di cicatrizzare la parte offesa del corpo⁵³⁸.

Tuttavia, Plotino, non si ferma alla descrizione della Provvidenza come causa dell'ordine, della struttura unitaria e della conservazione della vita dell'organismo, piuttosto, in un trattato anteriore cronologicamente a quello appena analizzato, introduce il termine di origine stoica *συμπάθεια*.

In *Enn.* IV, 4 (28), la cui analisi è stata già affrontata nella parte riguardante la vita dell'Anima⁵³⁹, al cap. 32, Plotino afferma in riferimento alla coesione della molteplicità delle parti che costituiscono il cosmo sensibile che questa unità:

è tutta effetto della simpatia, e siccome è un'unità vivente, anche ciò che è distante risulta vicino: così accade in ogni individuo quando unghia, corna o dito o tutto ciò che non è direttamente connesso- e che dunque ha una parte fraposta di per sé non interessata dall'affezione-subiscono influenza pur non essendo vicini. Le parti omogenee, infatti, anche quando non sono a contatto, ma sono separate da altri corpi intermedi, subiscono le stesse affezioni in ragione della loro somiglianza⁵⁴⁰.

⁵³⁷ Cf. *Enn.* III 3 (48), 5, 20-23.

⁵³⁸ *Enn.* III 3 (48), 5, 24-35.

⁵³⁹ Cf. *supra*, cap. terzo.

⁵⁴⁰ *Enn.* IV 4 (28) 32, 13-19, trad. RADICE (2002).

In queste linee Plotino esprime la sua concezione dell'universo come unità vivente, la quale non risiede nella somma delle diverse parti che lo compongono; l'unità delle parti è, piuttosto, il risultato di una sorta di affinità sostanziale che fa sì che una volta che una parte subisca qualcosa, anche l'altra, sebbene sia spazialmente distante, condividerà le stesse affezioni. Ciò che a Plotino interessa sottolineare è la struttura metafisica dell'organismo vivente, la quale è come se imitasse in piccolo quella perfetta del cosmo noetico. I viventi sembrano, infatti, essere dei veri e propri «mondi in miniatura (μικρούς κόσμους)».⁵⁴¹

Nel corpo dell'individuo, proprio in virtù della presenza dell'Anima, tutti gli elementi, unghia, corna, dita, anche se non si trovano direttamente connessi, in quanto separati da altre parti del corpo, tuttavia partecipano l'uno dell'altro, in virtù di una somiglianza originaria che li caratterizza. Questa somiglianza originaria secondo la quale ogni realtà è vicina ad un'altra e in perfetta armonia è possibile soltanto in virtù dell'azione di un unico principio che si trova presente allo stesso modo in ogni parte del corpo.

L'Anima non pervade tutto il corpo come una qualità (ποιότης), come ad esempio la dolcezza ed il colore, perchè se così fosse essa si ridurrebbe ad un accidente e non sarebbe niente in se stessa.

Il colore bianco, infatti, è lo stesso in tutte le parti del corpo, quanto a specie (εἶδει), ma non quanto a numero (ἀριθμῶ): in relazione alla qualità lo stesso oggetto può apparirci diviso in più parti; l'Anima, invece, non risulta divisa; anzi, essa è sempre la stessa numericamente, sia che si trovi in un piede, sia che si trovi in una mano. Ed è per questo che la percezione sensoriale di un dolore che interessi una parte specifica del corpo, in realtà si ripercuote anche sulle altre⁵⁴².

Per esprimere bene l'affinità e la simpatia che sono alla base dell'unità armonica e della sinergia delle diverse potenze che fanno parte dell'universo

⁵⁴¹ Cf. *Enn.* IV 3 (27) 10, 13-14.

⁵⁴² Cf. *Enn.* VI 4 (22), 1, 22-29.

vivente, Plotino ricorre all'immagine di una corda in tensione, il cui movimento nella parte bassa si ripercuote in quella più alta. Inoltre, la vibrazione di una corda interesserà anche l'altra, poiché è come se quest'ultima, proprio per via della natura affine a quella, ne percepisse il movimento. Lo stesso accade nell'universo, in cui non soltanto ci sarà armonia tra gli elementi simili, ma anche fra gli opposti, poiché questi derivano pur sempre da un unico principio⁵⁴³. Per questo un solo principio non può che generare una sola armonia che fa essere il tutto un Vivente unitario.

Un altro concetto che per Plotino è alla base dell'unità di ogni organismo vivente è quello di φύσις, cui è dedicato il trattato III 8 (30), *Sulla Natura, la contemplazione e l'Uno*. Qui Plotino sviluppa un pensiero centrale della sua filosofia, ossia la convinzione che tutta la realtà possieda una natura intelligibile e contemplativa. Alla base della generazione dell'universo ci sarebbe dunque l'attività di contemplazione della Natura, ossia della parte più bassa dell'Anima che agisce sulla materia, conferendole forma.

Plotino presenta la natura come una forma immobile, un λόγος che produce i λόγοι che sono presenti negli animali e nelle piante. Plotino, questa volta, assume il principio metafisico aristotelico secondo il quale una realtà può generare qualcosa soltanto restando immobile e permanendo, dunque, identica a se stessa. La φύσις, ragione formale, non è altro che contemplazione, dalla quale scaturisce l'azione (πράξις).

La ποίησις, l'attività creativa dell'Anima, ha origine dal suo essere se stessa, ossia dall'esercizio della contemplazione: guardando le forme intelligibili, la parte più bassa dell'Anima genera il cosmo sensibile. Plotino chiarisce l'essenza di questa realtà definita «Natura», affermando che essa è figlia di un natura ancora più originaria, dell'Anima che gode di una vita più intensa.

⁵⁴³ Cf. *Enn.* IV 4 (28), 41, 2-9.

Ciò che risulta, a mio avviso, più interessante nella concezione della θεωρία è che per Plotino tutto è contemplazione⁵⁴⁴ o tende ad essa, non soltanto gli esseri razionali, ma anche quelli irrazionali, come le piante e la terra. Anche la generazione da parte degli animali è un atto di contemplazione (ἐνέργεια θεωρίας) che ha come fine sia l'attualizzazione delle ragioni formali stesse, interne all'animale, sia la creazione di una moltitudine di forme razionali (εἶδη) e di oggetti da contemplare (θεωρήματα)⁵⁴⁵.

Secondo questa lettura i prodotti della terra, fiori e frutti, e la natura in genere non derivano dalla combinazione di atomi - come vorrebbe, invece, il meccanicismo⁵⁴⁶ - piuttosto, dalle ragioni formali che sono il frutto della contemplazione della realtà intelligibile da parte dell'Anima.

In *Enn.* IV 3, 13, viene descritta in modo chiaro la funzione dell'Anima nel processo di generazione organica:

Peraltro, non è diverso neppure il modo in cui ogni singolo individuo conduce la sua vita, per cui non c'è evento che non sia determinato e generato dall'Anima a tempo debito: dallo spuntare della barba, al crescere delle corna, al sorgere proprio in questo momento di impulsi diretti in un certo modo, e perfino il caso di fioriture strane mai comparse prima, anche in coltivazioni arboree che si sviluppano a ritmi regolari⁵⁴⁷.

Plotino identifica contemplazione e produzione, poichè è l'attività contemplativa, che caratterizza ogni realtà a tutti i livelli, ad essere responsabile della genesi del mondo fisico.

⁵⁴⁴ Plotino esprimerebbe qui una tesi idealistica secondo cui tutto il cosmo sensibile è impegnato in atti di contemplazione, e per questo è definito come «un mondo di pensieri». Cf. WILDBERG (2009), pp. 121-144; CHIARADONNA (2012), p. 85. Sulla concezione plotiniana della contemplazione come attività produttiva, cf. LAURENT (1992), pp. 190-223.

⁵⁴⁵ Cf. *Enn.* III 8 (30) 8, 18-23.

⁵⁴⁶ Plotino esprime il suo rigetto per ogni spiegazione meccanicista della vita, ponendo una domanda retorica: «Quale pressione o quale leva potrebbe produrre la ricca varietà dei colori e delle forme?». Cf. *Enn.* III 8, 2, 5-7.

⁵⁴⁷ *Enn.* IV 3 (27), 13, 13-18, trad. RADICE (2002).

È ribadita la funzione del pensiero come ἐνέργεια e come principio di vita: è dall'esercizio di questa attività che è possibile il generarsi della vita in tutte le sue forme, dal grado ontologico più alto fino a quello più basso.

Si sottolinea, ancora una volta, il ruolo determinante dell'Anima nei corpi, i quali senza la sua azione non potrebbero portare a compimento la propria generazione, nè tanto meno mantenersi in vita. Quanto affermato in *Enn.* IV 3 (27), 13 si connette con la concezione plotiniana dell'assoluta identità di pensiero e vita, tematizzata nel capitolo 8 di *Enn.* III 8 (30).

Se è il pensiero ad originare vita, tutti gli esseri sono degli effetti di questa attività intellettuale. Per questo deve esserci un senso di vita, più originario ed autentico, che corrisponde al pensiero originario, secondo cui la vita appartiene originariamente agli esseri che la posseggono in modo immediato, ossia in se stessi; e un altro, invece, che riguarda gli esseri viventi, e che è connesso al concetto di partecipazione, secondo cui gli esseri viventi possono possedere la vita soltanto ricevendola da qualcosa di altro. Questo ultimo senso è proprio, precisa Plotino, della vita di tipo vegetale (φυτικήν), di quella sensitiva, (αἰσθητικήν) e di quella psichica (ψυχικήν): esse sono pensieri in proporzione al genere di vita che appartiene a ciascuna.

Per quanto concerne, invece, il pensiero (νόημα) e l'oggetto di pensiero (θεώρημα), essi devono avere il possesso immediato della vita; per questo sono viventi in sé (αὐτοζῶν). Plotino fa qui riferimento al *Nous*, in cui oggetto e soggetto della contemplazione coincidono pienamente, dando vita ad una contemplazione vivente (θεωρία ζῶσα)⁵⁴⁸.

In un trattato anteriore cronologicamente a quelli appena menzionati, molto denso dal punto di vista dell'argomentazione metafisica, la vita come pensiero è definita, ancora una volta, ἐνέργεια. Si tratta di *Enn.* V 2 (11), 2, 27-30, in cui Plotino descrive il generarsi della vita da un processo unitario e continuo in cui l'attività intellettuale costituisce livello per livello la molteplicità degli esseri:

⁵⁴⁸ *Enn.* III 8 (30), 8, 12-24.

é come una vita intera distesa in lunghezza: ciascuna delle parti che si susseguono nell'ordine è diversa dall'altra, anche se il tutto è continuo a se stesso, e anche se ogni parte si differenzia dall'altra, la prima non si perde tuttavia nella seguente⁵⁴⁹.

In queste linee Plotino sembra riprendere la descrizione della natura del *Nous*, che si manifesta come una natura originariamente uni-molteplice e per questo dinamica: un essere che è unità nella differenza, poiché pur originando con la sua attività contemplativa una molteplicità di esseri, i quali si trovano perfettamente unificati all'interno della totalità del *Nous*, permane nella sua identità.

5.2 La natura psico-fisica dell'individuo

Ma come viene definita esattamente la vita somatica? Questa è una delle questioni più complesse del pensiero plotiniano.

Come è stato mostrato nel capitolo precedente, Plotino attribuisce all'Intelletto la vita perfetta, in quanto vita intelligibile e contemplativa; dell'Anima, invece, si dice che anche essa riceve la vita dalla realtà che l'ha generata, in un modo per cui le appartiene intrinsecamente, poichè ne definisce l'essenza.

L'Anima, infatti, sulla base di ciò che si legge nei dialoghi platonici, *Fedro* e *Fedone*, è definita, come una natura auto-moventesi che possiede la vita in se stessa ed in modo immediato. Di conseguenza, in *Enn. I 7* (54), 3, cronologicamente l'ultimo trattato, dedicato alla trattazione del Primo

⁵⁴⁹ *Enn. V 2* (11), 2, 27-30.

Principio, la vita di un essere sensibile è definita come unione di Anima e corpo (σύννοδος μὲν ψυχῆς καὶ σώματος) e la morte come la loro separazione (διάλυσις τούτων)⁵⁵⁰.

Plotino attingendo ancora una volta a *Fedone* 64c 3-4, in cui Platone definisce la morte come separazione dell'Anima dal corpo, definisce “vivente” l'essere che deriva dalla composizione dell'Anima che entra in un corpo, o meglio come l'organismo che viene vivificato e organizzato dalla natura intelligibile. In questa definizione è contenuto il nucleo centrale del pensiero plotiniano sulla relazione Anima-corpo, in quanto quest'ultimo senza l'azione di un principio vivificatore, rimarrebbe materia inerte e senza vita. Il corpo sembra, dunque, non avere un'esistenza indipendente dall'Anima, ossia dal principio causale che gli conferisce vita. Al contrario, l'Anima è una realtà assolutamente eterogenea ed indipendente dalla natura che vivifica, poichè non riceve alcuna influenza da essa.

Come viene concepita allora la relazione di Anima e corpo che definisce il vivente?

Anche rispetto a questa questione Plotino fornisce una risposta del tutto platonizzante, affermando l'esistenza di una forma di dualismo⁵⁵¹ tra queste due nature:

⁵⁵⁰ Cf. *Enn.* I 7 (54), 3, 14-15.

⁵⁵¹ EMILSSON (2010), p. 145, ha avvicinato la concezione plotiniana inerente alla relazione Anima- corpo ad alcune posizioni contemporanee, sulla base del fatto che anche il filosofo neoplatonico - come queste - porrebbe una sorta di dualismo tra le proprietà fisiche e quelle mentali. In verità risulta alquanto problematico attribuire a Plotino un vero e proprio dualismo. Più precisamente è possibile parlare di dualismo soltanto dal punto di vista dell'ipostasi psichica, ossia assumendo il primato ontologico, l'anteriorità e l'indipendenza dell'Anima dal corpo. La relazione di indipendenza non è valida, invece, per il corpo, poichè esso non può sussistere senza un'Anima che lo plasmì. Sostengono una tesi analoga D'ANCONA (2006) e MARZOLO (2006). Entrambi gli studiosi affermano che, secondo Plotino, non sarebbe possibile parlare di due nature che si contrappongono. Corpo e Anima sarebbero invece caratterizzati da una relazione di dipendenza univoca: mentre, infatti, è possibile che vi sia Anima senza corpo, non potrà esserci corpo senza Anima. Questa tesi è dimostrata 1) osservando che l'Anima è presente dappertutto nel corpo cui dà vita; in questo senso essa si trova nello stesso tempo e nello stesso luogo insieme con il corpo; 2) l'Anima è il principio che consente al corpo di provare i πάθη, i quali a loro volta non potrebbero essere percepiti senza l'esistenza di un corpo. Anche CHIARADONNA (2012), p. 95, afferma che il tipo di relazione tra Anima e corpo concepito

Bisogna, allora, dire che l'Anima è presente nel corpo come la luce del sole nell'aria? La luce è presente e non presente nell'aria; penetrando dappertutto, essa non si mescola con niente; e mentre l'aria se ne va, la luce rimane. Poi quando l'aria è fuori dalla regione illuminata, se ne va senza portare con sé niente, e invece, fino a quando è sotto il suo raggio essa resta rischiarata. Pertanto, a tale proposito, è più corretto dire: l'aria è nella luce, piuttosto che la luce è nell'aria⁵⁵².

Plotino paragona il tipo di relazione esistente tra corpo e Anima a quella tra la luce e l'aria; in questo senso l'Anima è paragonata alla luce che è presente e allo stesso tempo non presente, poichè essa quando è presente nell'aria, conserva intatta la sua natura non mescolandosi con essa. La luce, inoltre, non ha bisogno dell'aria come suo sostrato, poichè se l'aria dovesse volare via, nulla cambierebbe nell'essenza della luce; così come l'aria in certe zone non è illuminata dalla luce. Da questa descrizione emerge la assoluta indipendenza ed eterogeneità delle due nature, Anima e corpo: l'Anima per esistere non ha bisogno di un corpo da animare.

Le due realtà sono sì compresenti nel vivente, è proprio la loro unione, infatti, a renderne possibile l'esistenza; tuttavia, esse sono del tutto separate. Plotino prende le distanze dall'ilemorfismo aristotelico che considera corpo e Anima strettamente connessi e unificati, come la materia e la forma in una realtà materiale⁵⁵³. A questa concezione Plotino oppone quanto affermato in

da Plotino non può essere considerato come una specie di prefigurazione del dualismo cartesiano. Plotino sarebbe interessato alla ricerca delle cause, o, meglio, a porre alla base del mondo sensibile e dei corpi, principi intelligibili e trascendenti. Per questo motivo egli può talvolta sottolineare la diversità ontologica dei due piani, talaltra la relazione di dipendenza dei corpi dai loro principi intelligibili. Il vivente non è concepito come un corpo a sé stante al quale si aggiunga l'Anima, bensì, esso è tale grazie all'azione dell'Anima che lo trasforma in un "corpo illuminato". Ciò che emerge, a mio avviso, è che a Plotino interessa salvaguardare la trascendenza e l'anteriorità ontologica dell'Anima, tuttavia, egli non può prescindere dall'interrogarsi sull'interazione di corpo e Anima all'interno del vivente. In merito a ciò cf. anche BLUMENTHAL (1992), pp. 82-101.

⁵⁵² Cf. *Enn.* IV 3 (27) 22, 1-7.

⁵⁵³ Per spiegare l'unità e l'interdipendenza dell'Anima e del corpo nel vivente, Aristotele porta l'esempio dell'ascia, mostrando come la sostanza dell'ascia sia appunto l'Anima, e come, nel caso in cui quest'ultima fosse separata dal corpo dell'ascia, l'ascia non

Enn. IV 3 (27), 20: l'Anima non può essere presente nel corpo nel modo in cui lo è la forma nella materia, poichè ciò comporterebbe due conseguenze inaccettabili: 1) la materia che è nella forma non è separabile da essa, pertanto se l'Anima fosse forma della materia, non potrebbe in alcun modo separarsi dal corpo; 2) la forma è qualcosa che subentra con la sua azione su una materia che già era pre-esistente; in tal modo l'Anima non sarebbe una realtà pre-esistente al corpo; 3) l'Anima sarebbe presente nel corpo come in un sostrato, ossia si troverebbe in esso come un colore o come una forma, ovvero come una qualsiasi affezione di esso.

La soluzione suggerita da Plotino è quella di considerare l'Anima forma della materia, precisando, tuttavia, che essa è altro dalla forma. Tuttavia, quanto affermato non sembra risultare per niente chiaro; è possibile comprendere il senso di queste parole, soltanto confrontando questo trattato con uno dei primi trattati nell'ordine cronologico, *Enn.* V 9 (5), che ha come oggetto l'analisi della seconda ipostasi, il *Nous*.

Plotino esprime l'idea secondo cui tutto ciò che è forma in altro (εἶδος ἐν ἄλλῳ) e, più precisamente, nel sensibile, non può avere in sé la ragione della sua esistenza, piuttosto, deve derivare da qualcosa di più originario. Esso è forma perchè è immagine di una causa che esiste per sé.

Secondo questa lettura esiterebbe una forma immanente alla materia che non corrisponde, tuttavia, alla forma in sé, la quale, invece, si trova assolutamente distinta e separata dal corpo. In questo modo Plotino salva l'Anima dall'assoluta dipendenza dal corpo: l'Anima che è presente nel corpo, infatti, non è che l'immagine, o meglio, il riflesso dell'ipostasi psichica. L'Anima non dona al corpo tutta se stessa, ossia la parte autentica di sé, bensì soltanto il suo riflesso, la sua luce:

[...] da un corpo adatto (a riceverla) e da qualcosa come una luce che da lei è data, produce la natura dell'essere vivente (τὴν τοῦ ζώου φύσιν): qualcosa di altro e

esisterebbe più. In questo modo Aristotele esprime l'assoluta inerenza della forma alla materia. Cf. Aristot. *an.* B 1, 412b 10-15.

cioè ciò di cui sono propri il sentire e le altre cose che sono dette affezioni dell'essere vivente⁵⁵⁴.

Queste linee condensano il pensiero di Plotino sulla costituzione del vivente: l'individuo si genera dall'unione del corpo con l'Anima e, per questo, il corpo non può che essere dipendente dall'Anima senza la quale non verrebbe alla vita: non ci sarebbe nemmeno un corpo senza la potenza dell'Anima⁵⁵⁵. La relazione di dipendenza che caratterizza Anima e corpo non è affatto biunivoca, poiché è solo il corpo a dipendere dall'Anima e non viceversa.

Sui corpi, tuttavia, non agisce l'Anima nella sua parte più elevata, la quale, invece, rimane immobile a contemplare il mondo di lassù. L'Anima più perfetta attraverso il suo riflesso genera qualcosa di diverso, un vivente, che è il soggetto di azioni e passioni. Per questo motivo nel composto sarà presente quella parte di Anima più inferiore che comprende in sé tutte le facoltà.

Plotino descrive così nell'ordine le diverse facoltà dell'Anima che entrano a far parte del composto: il primo riflesso è l'αἴσθησις; alla sensazione seguono le facoltà che sono racchiuse in quella che Plotino definisce «un'altra specie di Anima (ἄλλο εἶδος ψυχῆς)», e cioè l'Anima generativa o vegetativa e, in generale, quelle facoltà dell'Anima con capacità di creare qualcosa di diverso da sé.

Ad una prima lettura potrebbe sembrare che Plotino segua Aristotele, e non Platone, tanto nella classificazione delle diverse funzioni dell'Anima, quanto nel ritenere che esse non appartengano all'Anima da sola, piuttosto, al composto, che le possiede in virtù del possesso dell'Anima.

In verità, in relazione a quanto è stato mostrato in precedenza, ossia

a) al rifiuto di Plotino della definizione aristotelica di Anima come forma immanente di un corpo naturale che ha la vita in potenza, b) all'affermazione della anteriorità dell'Anima rispetto al corpo e, soprattutto, c)

⁵⁵⁴ *Enn.* I 1 (53), 7, 3-6.

⁵⁵⁵ Cf. *Enn.* IV 7 (2), 3, 20-21.

al suo essere una sostanza separata⁵⁵⁶, il filosofo neoplatonico non potrà che rivolgersi, anche questa volta, al pensiero platonico.

Egli rifiuta l'idea che l'Anima si riduca a qualcosa che si trovi nel corpo, affinché esso abbia delle specifiche funzioni e cioè di attribuire all'Anima il ruolo di semplice strumento del corpo.

All'Anima è assegnato, invece, un ruolo più determinante, in relazione alla percezione, ad esempio.

Tra le conseguenze paradossali che deriverebbero dall'attribuzione all'Anima di una natura corporea Plotino include quella per cui il processo della sensazione diverrebbe assolutamente incomprensibile. Perché ci sia sensazione di qualcosa è necessario, infatti, che il soggetto senziente si presenti nella sua unità e che sia in grado di apprendere con una sola e medesima facoltà ogni dato sensibile. In questo modo l'oggetto sensibile ci apparirà come uno, nonostante le sue molteplici caratteristiche (un volto, ad esempio). Anche la capacità di giudicare sensazioni diverse (quelle che giungono attraverso gli occhi e quelle che giungono, invece, attraverso l'udito), presuppone che ci sia qualcosa di unico cui esse giungono, che sia capace di riconoscerne le differenze⁵⁵⁷. L'Anima è paragonata al centro di un cerchio verso cui tutti i raggi, che rappresentano i molteplici sensi, convergono. Questa concezione si fonda sull'insegnamento platonico di *Teeteto* 184d, in cui l'Anima è concepita come un centro unificatore della percezione, e di *Teeteto* 185e, dove Platone in riferimento alla capacità di giudicare la differenza di due percezioni, afferma che questa è da ricondurre all'attività dell'Anima.

Dall'Anima, pertanto, deriva tutto ciò che appartiene al mondo sensibile, tanto la realtà del corpo, quanto ciò che concerne il suo modo di essere, ossia il modo in cui è capace di interpretare le sensazioni.

Per comprendere bene questa concezione, è il caso di osservare che, sebbene Plotino affermi, all'inizio di *Enn.* I 1, 7, che la sensazione è di

⁵⁵⁶ Cf. *Enn.* IV 7 (2), 3, 20, 30.

⁵⁵⁷ Cf. *Enn.* IV 7 (2), 6, 1 e sgg.

pertinenza del συναμφότερον, egli chiarisce che ciò non significa che le sensazioni abbiano luogo senza alcun intervento dell'Anima. Come potrebbe, infatti, il vivente cogliere le sensazioni con la facoltà sensitiva, senza che questa sia messa in moto?⁵⁵⁸.

La facoltà sensitiva deve venire, infatti, stimolata dall'Anima, affinché possa dare inizio alla sua attività. Ma cosa percepisce la facoltà sensitiva dell'Anima?

Essa non può percepire direttamente i dati sensibili, piuttosto le impressioni prodotte nel vivente dalla sensazione; ma, poichè queste impressioni sono di natura intelligibile, la percezione esterna non è altro che:

un riflesso di questa (dell'Anima intelligibile) che è sostanzialmente più autentica, in quanto è contemplazione impassibile di pure forme. Da queste forme dalle quali l'Anima, essa sola, riceve la potenza dominatrice del vivente, nascono riflessioni, opinioni e intellezioni, (realtà) in cui originariamente noi (uomini) consistiamo⁵⁵⁹.

La sensazione è un riflesso delle forme che l'Anima contempla restando immobile, quindi essa dipenderebbe più dall'Anima che dal corpo. All'Anima è attribuita in tal modo la funzione di critica e di giudizio delle impressioni sensoriali. Per questo motivo ad essa non accade di essere contaminata dalle affezioni del corpo, poichè all'Anima spetta il compito di emettere giudizi su di esse e, mentre fa questo, non è sottoposta ad alcun cambiamento o alterazione nella sua essenza⁵⁶⁰.

Questi giudizi, infatti, non sono delle affezioni, bensì, atti di pensiero. Lo stesso accade alle passioni e ai sentimenti, Plotino afferma che proprio in virtù della sua natura incorporea e inestesa (ἀμεγέθης), l'Anima non può essere soggetta alle affezioni, le quali riguardano, invece, il corpo. Si afferma

⁵⁵⁸ Cf. *Enn.* I 1 (53), 6, 13 e sgg.

⁵⁵⁹ Cf. *Enn.* I 1 (53), 7, 11-18.

⁵⁶⁰ Cf. *Enn.* III 6 (26), 1, 1-14.

che, sebbene le emozioni abbiano una componente psichica, poiché è l'Anima, ad esempio, a provare vergogna, tuttavia gli effetti degli stati emotivi non coinvolgono l'Anima, bensì il corpo⁵⁶¹.

Plotino rifiuta la concezione aristotelica secondo cui, eccetto l'attività dell'intelletto attivo, tutte le funzioni psichiche - comprese l'immaginazione e il pensiero discorsivo - coinvolgono il corpo⁵⁶². Il filosofo neoplatonico mostra, invece, come in realtà all'Anima appartengano specifiche funzioni che essa può svolgere senza bisogno del corpo, prima fra tutte la tendenza al Bene, che è qualcosa che appartiene solo ed esclusivamente ad essa, o meglio alla sua parte razionale. Quest'ultima definirebbe l'uomo nel senso più autentico, ossia l' "uomo vero"⁵⁶³ che si identifica con l'Anima che contempla le pure forme; tuttavia, noi siamo anche un composto di Anima e corpo, il quale ha in sé la mescolanza delle parti inferiori dell'Anima (concupiscibile ed irascibile).

Plotino afferma che è soltanto quest'Anima, che risulta composta dalle sue funzioni più basse, a potere cadere in errore e a subire un giudizio; ciò non può accadere, invece, alla parte migliore dell'Anima che è in stretta connessione con la vita intelligibile. Plotino ricorre ad Omero per esprimere la natura dell'Anima individuale e la conseguente separazione dell'Anima razionale da quella discesa:

Parrebbe che il poeta si riferisse proprio a questa separazione quando situava nell'Ade l'immagine di Eracle e invece collocava il vero Eracle fra gli dei, in tal modo seguendo ambedue le versioni del mito: l'una che lo voleva assunto fra gli dei, l'altra nell'Ade. Alla fine risultavano due Eraclidi distinti⁵⁶⁴.

In queste linee è descritta la condizione dell'Anima discesa che è immagine dell'Anima di lassù: l'immagine dell'Anima esiste fin tanto che c'è il corpo; se non trova più un corpo disposto ad accoglierla e ad esserne

⁵⁶¹ Cf. *Enn.* III 6, 3, 9-24.

⁵⁶² Cf. *Aristot. an.* A 1 403a 4 e sgg.

⁵⁶³ Cf. *Resp.* IX 588 b-589 b.

⁵⁶⁴ Cf. *Enn.* I 1, 12, 32-35, trad. RADICE (2002).

illuminato, l'immagine scompare. Ed è allora che resta soltanto l'Anima di lassù, nella sua dimensione più pura, in quanto contempla l'intelligibile e possiede, per questo, la migliore forma di vita. La vita perfetta, (ἡ τελεία ζωή), infatti, come è stato mostrato, ha sede nel *Nous*.

Ciò che viene espresso con chiarezza è la superiorità ontologica dell'Anima contemplativa che attraverso una sua immagine illumina il corpo, il quale esiste solo in virtù di essa, come prodotto della sua potenza. Per questo motivo l'uomo, per Plotino, non può collocarsi al sommo grado della scala dei viventi, in quanto la sua vita è definita dall'unione di corpo e Anima, un'unione che però conserva la divisione delle due realtà.

Per esprimere il dualismo che caratterizza le due nature Plotino afferma che l'Anima si trova nel corpo, come ciò che governa il corpo alla stregua di un timoniere. Ma uno dei passi che più mi sembrano centrali per confermare la presenza di un dualismo psico-fisico alla base della concezione plotiniana dell'essere vivente è *Enn. VI 7 (38), 5, Come siano nati la molteplicità delle idee ed il Bene*, trattato in cui Plotino affronta un'analisi non soltanto delle tre ipostasi, ma, anche, della costituzione dell'individuo.

Procedendo dall'analisi della definizione aristotelica di uomo come ζῷον λογικόν, e da quella di essere vivente, ζῷον, come composizione di Anima e di corpo, si rivelerebbe impossibile far coincidere la vita terrena dell'animale razionale soltanto con la sua Anima.

Ma, poichè il corpo non è la parte essenziale dell'uomo, questa definizione rimarrà una “mera definizione” incapace di esprimere la reale essenza dell'uomo, la quale, invece, coincide con la sua Anima intelligibile. Il principio psichico dell'individuo sembra, infatti, essere qualcosa di diverso dal composto di Anima e corpo, una natura che subentra quando il corpo vivente è stato già formato.

In questo senso Plotino sembra distinguere due tipi di ἐνέργεια⁵⁶⁵, due diversi principi nell'essere vivente: il primo è definito λόγος, ragione formale, ed il secondo Anima.

È pertanto necessario che l'uomo sia una ragione formale (λόγος) diversa dall'Anima. Che cosa impedisce che l'uomo sia le due cose insieme? Ossia un'Anima in un particolare tipo di ragione formale, ammettendo che questa ragione sia una forma di attività determinata, tale da non poter sussistere senza una realtà attiva? Del resto questa è la condizione delle ragioni formali, le quali nè sono senza anime, nè sono puramente anime⁵⁶⁶.

Queste linee esprimono un contenuto centrale del pensiero di Plotino sulla generazione dell'individuo e sulla sua costituzione. Si afferma che l'uomo è la ragione formale dell'Anima, esso è cioè da ricondurre all'attività di un λόγος che contiene i principi formali responsabili della generazione del corpo vivente, che, successivamente, verrà animato dall'Anima razionale.

Plotino fornisce una nuova definizione di uomo, che, tuttavia, non è ancora quella primaria; quando ci riferiamo al composto di materia e forma, l'uomo è identificato con le funzioni inferiori dell'Anima (le funzioni vegetative) che si occupano della crescita e delle fasi di cambiamento dell'individuo.

La generazione organica viene, infatti, assimilata alla costituzione dei semi delle piante; essi posseggono delle ragioni formali, ossia i principi generativi del seme che, sebbene non possano considerarsi vere e proprie

⁵⁶⁵ Per un maggiore approfondimento della concezione plotiniana della presenza di una dualità nell'Anima umana, in tutta la sua complessità, cf. EMILSSON (1988), pp. 26-35, che analizza, in modo assolutamente convincente, che l'uomo è definito da Plotino come l'essere che è in parte dentro la catena degli eventi ed in parte esterno ad essi. C'è, infatti, una parte dell'Anima individuale, in virtù della quale l'uomo si colloca al di fuori e oltre la natura; tuttavia, dell'Anima individuale fanno parte anche le funzioni più basse, quelle vegetative, le quali tengono legato l'uomo alla dimensione corporea. Tutte le funzioni, sia quelle più alte sia quelle più basse dell'Anima individuale discenderebbero dall'Anima del mondo. In verità l'Anima individuale dell'uomo, quella che consente di definirlo nella sua essenza, è separata da quella vegetativa. Questa dualità trova conferma nella possibilità che queste due funzioni dell'Anima si trovino connesse fino a quando l'individuo è in vita.

⁵⁶⁶ *Enn.* VI 7 (38), 5, 1-6.

anime, non sono, tuttavia inanimate (ἄψυχοι). I λόγοι vengono definiti attività che esistono in virtù dell'attività di un'altra realtà, ossia dell'Anima del mondo. Essi sono, potremmo dire, atti dell'Anima, che agiscono soprattutto sulle sostanze inferiori, come il corpo⁵⁶⁷.

L'uomo come composto, nella prima fase in cui viene generato, sarebbe paragonabile al seme, in quanto avrebbe in sé il λόγος come principio responsabile della crescita e della generazione dell'individuo. L'Anima nella sua essenza immortale, l'Anima razionale, gli si aggiungerebbe in un secondo momento, solo dopo che il corpo sia stato già formato dalle ragioni formali provenienti dall'Anima del mondo. Questa eserciterebbe la sua attività sullo sfondo, poichè, rimandando in se stessa, conferisce le ragioni formali che esercitano immediatamente la loro attività sul corpo. Essa per un verso resta lassù a contemplare il mondo intelligibile, per altro verso, discende con la sua parte inferiore nel corpo organico.

In questo senso, l'Anima è principio di cambiamento nel corpo senza essere essa stessa soggetta al mutamento; per esprimere bene questo concetto Plotino si rifà all'immagine delle note di una melodia, la cui armonia mette in vibrazione le corde che subiscono delle modificazioni: l'armonia è paragonata all'Anima vegetativa che, pur consentendo al corpo di riprodursi e di crescere, non si riproduce e non cresce essa stessa.

La concezione di due principi generativi alla base della generazione organica permette, dunque, a Plotino di superare l'ilemorfismo aristotelico. Secondo questa lettura, infatti, il principio formale dell'Anima, il λόγος, è presente nel corpo dell'individuo, mentre l'Anima è separata da esso. Ciò

⁵⁶⁷ Plotino dedica un trattato, *Enn.* V 9 (5) 6, all'analisi della struttura del seme, paragonandola a quella dell'Intelletto, poichè in esso sono compresenti molteplici ragioni seminali, che, pur possedendo ognuna una funzione diversa, si trovano raccolte tutte in un luogo centrale. Ma ciò che più interessa a Plotino nell'analisi della composizione del seme è il fatto che alla base della loro generazione - così come di quella di tutti gli esseri sensibili - sono da porre i *logoi*. In riferimento alla teoria dei semi di Plotino, cf. PREUS (2002), pp. 43-55 e WILBERDING (2008), pp. 406-432.

spiegherebbe perchè, quando il corpo muore, è possibile che esso, per un tempo determinato, conservi ancora tracce di vitalità:

Se il corpo assomiglia più ad un oggetto riscaldato che a uno illuminato, come mai esso dopo che l'altra Anima lo ha lasciato non ha più alcuna traccia di vita? In verità, qualche traccia di vita pur la conserva, essa però si consuma in fretta, come avviene per i corpi riscaldati una volta che siano allontanati dal fuoco. A dimostrazione di ciò si può addurre il fatto che i capelli continuano a spuntare anche sui corpi morti e le unghie continuano a crescere, e addirittura certi animali, pur divisi in due, seguitano a muoversi per lungo tempo: è forse questo quel tanto di vita che risiede ancora in loro?⁵⁶⁸.

In queste linee Plotino utilizza la spiegazione di alcuni fenomeni come la crescita di capelli e di unghie dopo la morte dell'individuo per dimostrare la sua concezione della presenza di due atti di animazione nel vivente.

Le questioni centrali dalle quali prende avvio l'argomentazione plotiniana sono le seguenti: come è possibile che un corpo una volta morto, ossia una volta che l'Anima si sia separata da esso, sia ancora caldo? E perchè in alcuni corpi morti continuano ad esserci dei fenomeni di crescita o in generale di movimento?

Queste domande trovano una risposta proprio nella presenza del λόγος, da cui dipende non soltanto la crescita e lo sviluppo del vivente, ma, soprattutto, la capacità che il corpo ha di auto-organizzarsi. Per questo, una volta morto, il corpo conserva ancora questa funzione, poichè essa non dipende nè dall'Anima, nè dall'unione di materia e forma, bensì dalla ragione formale che rimane in esso.

Con il distacco dell'Anima dal corpo, l'individuo, pur non essendo più vivente nel senso pieno del termine, secondo la definizione di animale razionale, tuttavia, come puro materiale organico è capace di continuare a crescere, per un determinato tempo e di manifestare segni di vitalità.

⁵⁶⁸ *Enn.* IV 4 (28), 29, 1-8.

Plotino descrive questo processo servendosi dell'immagine dell'Anima che genera prima di morire:

Qualche volta l'Anima, come per esempio nelle piante, rimane nelle stesse cose viventi e genera; ma qualche volta quando essa muore dona qualcosa appena prima di morire, come si verifica nelle piante tagliate o negli animali morti, dove da un unico corpo se ne generano molti per via della putrefazione. Per questi fenomeni si richiede l'intervento di una potenza che deriva dal tutto, la quale si mantiene identica anche nel nostro mondo⁵⁶⁹.

Plotino ribadisce la presenza dell'Anima vegetativa nel corpo anche dopo la morte, ed inoltre il principio secondo il quale l'Anima si trova in ogni luogo ed il grado o l'intensità della sua presenza è proporzionale alla capacità del corpo di accoglierla. Quando il corpo dell'animale non è più capace di accogliere l'Anima sensitiva, quest'ultima se ne andrà, mentre quella vegetativa continuerà ad agire sul residuo organico, contribuendo alla formazione di altri organismi viventi⁵⁷⁰.

Plotino riesce in tal modo a salvare l'indipendenza dell'Anima individuale dal corpo e ad affermare, riprendendo un motivo platonico⁵⁷¹, che “noi” siamo Anima che si serve di un corpo come uno strumento. Per questo motivo, egli distingue tra l'Anima che partecipa del composto, quella responsabile di plasmarne la materia per renderlo vivente, e quella che non è coinvolta in alcun modo nelle funzioni corporee.

Ci sono, infatti, degli atti psichici come il ragionamento e l'immaginazione che sono assolutamente indipendenti dal corpo; altri, come quelli associati all'Anima vegetativa, ad esempio la percezione sensoriale, che

⁵⁶⁹ Cf. *Enn.* III 4 (15), 6, 40-45.

⁵⁷⁰ Cf. WILBERDING (2012), pp. 209-211, in particolare p. 210, in cui lo studioso afferma che questo passo «would go against the now familiar principle that the product of generation cannot be ontologically superior to the producer, since one of the common explananda is the generation of worms (which have some degree of sensation and impulse) from decaying plants (which do not)».

⁵⁷¹ Cf. *Alcib.* 129 a-130c.

coinvolgono necessariamente il corpo. Ciò che è certo è che nella costituzione dell'individuo operano due tipi di causalità: uno, l'Anima del mondo, esterno al composto ma che agisce su di esso attraverso le ragioni seminali, determinandone le possibili configurazioni; l'altro, l'Anima razionale, che discende nel composto quando esso è già predisposto ad accoglierla.

Sullo sfondo è sempre la concezione plotiniana della doppia attività (ἐνέργεια διττή) strumento teorico attraverso il quale Plotino chiarisce l'azione di un Principio superiore su una natura di livello inferiore e, di conseguenza, il processo di generazione di una realtà derivata da quella superiore⁵⁷². Esiste un'attività intrinseca all'essenza di ogni essere, che si realizza proprio nel permanere dell'essere nel suo stato; grazie a questa attività se ne genera una seconda che però si dirige verso l'esterno, oltrepassando i confini del soggetto che la genera, al fine di generare le realtà inferiori ad esso. Plotino esemplifica questa concezione servendosi dell'immagine sensibile del fuoco, il quale possiede un calore intrinseco che ne definisce l'essenza, ma, nel medesimo tempo, esso genera un calore che si espande verso l'esterno, investendo anche gli altri esseri⁵⁷³.

Questo principio si fonderebbe pertanto sulla potenza sovrabbondante della causa da cui si genera un'altra realtà di grado ontologico inferiore. In questo senso il calore esterno è un'immagine di quello essenziale del fuoco, ma è comunque inferiore ad esso. Plotino sembra servirsi di questo stesso principio per chiarire la relazione tra l'Anima e il corpo: come il calore esterno continuerebbe ad agire sull'ambiente ancora per un breve tempo anche una volta che il fuoco si sia estinto, così il corpo può conservare delle tracce dell'attività dell'Anima dopo che essa lo abbia abbandonato⁵⁷⁴.

⁵⁷² Per un'analisi approfondita della teoria della doppia ἐνέργεια, cf. NARBONNE (1994), pp. 61-79; FERRARI (2002), pp. 375-388.

⁵⁷³ Cf. *Enn.* V 1(10) 6, 30-34.

⁵⁷⁴ Cf. WILBERDING (2008) p. 211.

5.3 Embriologia

La presenza di un principio inerente all'organismo vivente trova ulteriore conferma nella riflessione plotiniana sull' embrologia.

Plotino in *Enn.* V 7 (18) 2, afferma che i semi maschili e quelli femminili contengono in se stessi tutti i λόγοι⁵⁷⁵ che si attueranno, poi, successivamente, nelle diverse parti dell'organismo. Dei semi - afferma Plotino - la parte fondamentale non è l'elemento umido, bensí, le ragioni formali che sono senza massa e senza estensione e, dunque, invisibili ed immateriali⁵⁷⁶.

Non è un caso che il filosofo neoplatonico in un altro trattato, *Enn.* V 9 (5), 6, utilizzi l'immagine del seme per spiegare l'essenza della seconda ipostasi: come, infatti, il seme contiene in se stesso tutte le parti del corpo che sarà generato, così l'Intelletto contiene in sé simultaneamente la molteplicità degli intelleggibili.

L'intelligenza universale contiene i suoi oggetti come il genere contiene le sue specie e come il tutto contiene le sue parti. Anche le potenzialità dei semi forniscono un'immagine di quanto si va dicendo. Nel complesso del seme tutte le parti sono indistinte, mentre le ragioni formali sono raccolte, per così dire, in unico centro, eppure una è la ragione dell'occhio, un'altra quella delle mani, anche se questo è riconosciuto dall'organo sensibile generato dalla stessa ragione. Pertanto le potenzialità dei semi costituiscono, ciascuna, una ragione seminale unica e complessiva insieme alle altre componenti; certo, la parte corporea ha la materia - per esempio la sostanza umida -, ma la ragione seminale nel complesso è una forma [...]⁵⁷⁷.

⁵⁷⁵ Cf. *Enn.* V 7 (18), 2.

⁵⁷⁶ Cf. *Enn.* V 1, 5, 11-13.

⁵⁷⁷ *Enn.* V 9 (5), 6, 9-18.

Dall'analisi di queste linee emerge un elemento centrale nella riflessione plotiniana sul seme: le parti del corpo sono ancora indistinte nel seme, mentre i principi formali del seme sono concentrati, tutti, in un solo punto, nella parte centrale. Anche qui, come in *Enn.* III 8 (30) 10⁵⁷⁸, Plotino ricorre all'immagine della concentrazione del λόγος in un solo punto, al fine di sottolineare l'unità e la compatezza del principio dal quale si origina la vita. La molteplicità della vita può derivare solo ed esclusivamente da ciò che non è molteplice e che è anteriore alla molteplicità stessa.

Tuttavia, come ha mostrato Wilberding⁵⁷⁹, l'interpretazione di *Enn.* V 9 (5), 6 è stata oggetto di difficoltà, in quanto a prima vista non sembra per niente semplice definire, dall'analisi del passo in questione, i caratteri della teoria embriologica di Plotino. Sono scaturite, infatti, due posizioni discordanti che fanno appello l'una all'*epigenesi*, l'altra al *preformismo*; queste rappresentano le teorie classiche sulle modalità della presenza delle ragioni formali nei semi⁵⁸⁰.

Secondo la prospettiva epigenetica le parti individuali dell'organismo vivente vengono all'esistenza e si sviluppano gradamente, volta per volta, da un materiale indifferenziato, ossia dalla potenza del seme; la seconda posizione - il cui maggiore esponente è Anassagora - ritiene, invece, che tutte le parti dell'organismo si trovino già preformate in modo materiale nel seme.

⁵⁷⁸ In *Enn.* III 8 (30), 10-20, Plotino ricorre all'immagine dell'albero dal quale si emanano tutte le cose. Il principio della vita dell'albero è collocato nella radice, dove resta sempre integro nonostante si diffonda nella molteplicità delle parti che compongono l'albero.

⁵⁷⁹ Cf. WILBERDING (2008), pp. 406-432.

⁵⁸⁰ Già in *Tim.* 91d 2-3 si trova una riflessione sui semi: «[...] fino a che il desiderio sessuale e la passione amorosa dei due sessi, spingendoli ambedue ad unirsi, colgono un frutto come quello degli alberi, e, seminando nella matrice, come in un terreno arato, dei viventi invisibili per la loro piccolezza e ancora informi, poi separandoli, facendoli crescere e nutrendoli in essa, infine dandoli alla luce, realizzano la generazione dei viventi». Questo passo è stato oggetto di ambiguità, in quanto non è affatto chiaro come vada interpretato, se dal punto di vista del preformismo o da quello dell'epigenesi. Se ci si sofferma sul termine ζῶα, ossia sui viventi che sono seminati, potrebbe sembrare che la concezione platonica si avvicini a quella preformista; tuttavia, se si considera invece il termine ἀδιάπλαστα, che indica la mancanza di forma di questi esseri, che sarebbero, dunque, dei principi immateriali, sarebbe, invece, più sensato far ricadere il punto di vista platonico nell'epigenesi. In merito a questa questione, cf. WILBERDING (2008), p. 408.

Secondo il preformismo la generazione non avrebbe un ruolo fondamentale per la costituzione dell'organismo, ma si ridurrebbe ad un processo che consentirebbe alle parti, già determinatesi, di svilupparsi ulteriormente.

Brehier suppone che Plotino, in *Enn.* V 6, 9 aderisca al preformismo ritenendo, pertanto, che all'interno del seme siano già presenti le parti dell'organismo, già formate. Il passo in questione non è interpretato allo stesso modo da Preus e Wilberding⁵⁸¹, che leggono, invece, in queste linee una conferma dell'adesione di Plotino alla prima teoria embriologica, ossia all'epigenesi.

La risposta che mi sembra più convincente è quest'ultima. In effetti, analizzando attentamente il passo, Plotino non sembra discostarsi per nulla dalla teoria embriologica di Aristotele. Le ragioni seminali sono definite come delle forme immateriali che si distribuiscono in tutte le parti del seme, le quali sono, però, ancora indistinte (ὁδιόκριτα). Nel seme sarebbero dunque presenti non le parti dell'individuo già formate ed in attesa di un ulteriore sviluppo, bensì, le δυνάμεις necessarie affinché le parti dell'organismo si determinino e si sviluppino successivamente.

Come ha sostenuto Preus⁵⁸² in modo assolutamente convincente, Plotino alle linee 15-18, sembra addirittura parafrasare quanto Aristotele afferma in *De generatione animalium* II 3 736b 36: la presenza di un principio animante ed incorporeo nel seme, che viene trasportato per mezzo della parte corporea di esso, dalla natura fluida e acquosa. Dall'esegesi di questo passo aristotelico Plotino afferma che la ragione formale del seme si identifica con una certa potenzialità che si diffonde nella sua parte corporea, la quale ha una materia, alla maniera di una sostanza umida (ὄσον ὑγρόν)⁵⁸³.

I λόγοι sono, infatti, dei principi e, in quanto tali, non possono che essere privi di massa e di dimensioni⁵⁸⁴. Se Plotino sembra in larga parte

⁵⁸¹ Cf. WILBERDING (2008); PREUS (2002) pp. 47-49.

⁵⁸² Cf. PREUS (2002) p. 47.

⁵⁸³ Cf. *Enn.* V 9 (5), 6, 17.

⁵⁸⁴ οὐ γὰρ ὄγκοι τὰ πρῶτα οὐδὲ μεγέθη; cf. *Enn.* V 1 (10), 5, 10.

attingere alla teoria embriologica aristotelica, per la formulazione della sua teoria sul seme, tuttavia, sembrano esserci dei punti di distanza tra le due concezioni.

Plotino può senza alcuna difficoltà accettare che ci siano dei poteri attivi all'interno del seme, i λόγοι appunto, che siano responsabili dell'attivazione del processo di generazione dell'organismo vivente; tuttavia, le modalità e i fattori che concorrono alla realizzazione della generazione non possono identificarsi con quelli alla base del modello aristotelico. Aristotele, nel *De generatione animalium*, afferma in numerosi passi⁵⁸⁵ che nella generazione il ruolo fondamentale e attivo è esercitato dal maschio⁵⁸⁶ che è il principio di mutamento ed è migliore e più divino, poichè esso è la forma; esso non opera direttamente sul materiale femminile, bensì attraverso uno spirito corporeo, in cui risiede la virtù formativa, la quale è stata lasciata dal padre nel seme; la madre, invece, contribuisce soltanto alla generazione come materia, che deve essere formata dal seme maschile⁵⁸⁷: essa è dunque l'oggetto della trasformazione⁵⁸⁸.

In Plotino non è invece molto chiaro se soltanto il seme maschile o entrambi, maschio e femmina, abbiano un ruolo determinante nel processo generativo. I passi delle *Enneadi* non rivelano una concezione unitaria sull'argomento.

In *Enn.* III 1 (3), 1, 32-35, Plotino sembra affermare, in accordo con Aristotele, che il padre è causa del figlio insieme ad altri fattori concomitanti, come ad esempio un seme molto fluido e che per questo può penetrare più a

⁵⁸⁵ Cf. *GA* I 20, 728a 17-20, 729a 8-10; II I, 732a 1- 13; IV I, 765b 8-15;

⁵⁸⁶ Questa concezione si ritrova già in Platone e, in particolare, in *Tim.* 50d e 91d.

⁵⁸⁷ Aristotele in *Metaph.* H 4 1044a 33-1044b 3 espone la dottrina delle quattro cause affermando che nel caso dell'uomo, la causa materiale è il mestruo, quella motrice è lo sperma, quella formale è l'essenza dell'uomo, ed infine quella finale è il fine dell'uomo.

⁵⁸⁸ Aristotele pone alla base del processo embriogenetico la presenza di due elementi, uno passivo e uno attivo. Il primo è definito elemento trasformato ed è identificato con il seme femminile; il secondo, invece, è definito elemento trasformatore ed è identificato con il maschio. Cf. Aristot. *GA* I 21, 729 b 1 e sgg.

fondo nel terreno da fecondare, oppure una donna molto fertile. Il seme femminile è descritto, in questo caso, come un mero collaboratore.

Addirittura in *Enn.* II 3 (52), 14, alle linee 31-32, il ventre della madre viene indicato tra le possibili cause della non riuscita del processo generativo, e non come ciò che fungerebbe da ausilio alla ragione formale nella costituzione del corpo dell'individuo⁵⁸⁹. Tutt'altra concezione viene espressa, invece, in *Enn.* V 7 (18) 2, dove si afferma che entrambi, il maschio e la femmina, contribuiscono in pari misura al costituirsi delle ragioni formali:

E se dai medesimi genitori nascono figli diversi? (La differenza) è dovuta alla non pari prevalenza del padre e della madre. Ma quell'elemento preponderante - in apparenza - non è dovuto a volte al maschio e a volte alla femmina, al contrario ciascuno (dei due genitori) contribuisce in egual misura, ma per quanto abbia dato tutta la ragione formale e questa sussista nel (figlio), d'altro canto una parte di ciascuno, o quella di uno dei due domina la materia⁵⁹⁰.

Plotino sembra dunque prendere le distanze dal modello aristotelico, attribuendo nello stesso modo ad entrambi i semi il ruolo di ragioni formali.

La stessa concezione si ritrova in *Enn.* III 6 (26) 19, 17-25, dove si afferma che anche la madre, come εἶδος, contribuisce attivamente alla costituzione del corpo del figlio, in quanto gli trasferisce qualche suo carattere. Da quanto esaminato emerge che se per Aristotele è il maschio ad avere un ruolo determinante nel processo generativo, poiché è esso a dare inizio al processo di trasformazione; in Plotino, invece, sulla base degli ultimi passi menzionati, sembra che entrambi i semi abbiano un ruolo attivo all'interno del processo generativo. Tuttavia, ciò che distanzia le due posizioni è, in particolare, la spiegazione della causa movente della generazione.

Riguardo alla concezione aristotelica è possibile trovare una risposta a questa questione nel *De generatione animalium* II 1 734b 14 e II 5 741 b9. In

⁵⁸⁹ Cf. *Enn.* II 3 (52), 14, 31-32.

⁵⁹⁰ Cf. *Enn.* V 7 (18) 2, 7-13.

questi passi Aristotele sembra fare appello ad una spiegazione meccanica, ponendo in analogia il processo generativo a quello delle macchine⁵⁹¹.

Una volta che il seme maschile si sia separato dal padre, esso dà avvio al processo embriogenetico, agendo sulle parti in quiete che posseggono la capacità di lasciarsi plasmare: quando la prima parte riceve l'impulso anche la seconda, di conseguenza, si metterà in attività. In questo modo si scatenano una serie di effetti a catena che, nel loro susseguirsi, conducono alla formazione dell'embrione. Tutto sembra avvenire all'interno dell'organismo, in virtù della presenza di potenzialità attive (quelle del seme maschile) e passive (materiale femminile) che operano insieme per il raggiungimento del fine della generazione. Non è necessario alcun intervento di un principio trascendente che diriga il processo dall'esterno.

Questa spiegazione per Plotino sarebbe inaccettabile, proprio perchè incompatibile con il suo sistema metafisico: non è possibile ricadere nel materialismo per la spiegazione della generazione sessuale, piuttosto, è necessario ricorrere ad una spiegazione di tipo metafisico, che contempli l'esistenza di una causa trascendente, che funga da principio movente di tutto il processo generativo.

Le ragioni formali, i principi immateriali che guidano lo sviluppo dell'essere vivente, hanno origine, infatti, dall'attività di un principio trascendente, l'Anima del mondo, da cui si propagano le ragioni formali, i suoi atti. Se per Aristotele è il seme maschile ad essere la causa movente del processo, con il concorso di altri fattori, come ad esempio il sole ed il corso obliquo⁵⁹², nel sistema plotiniano, invece, il processo generativo è diretto dall'alto, e se i semi hanno le potenzialità di generare un corpo, è sempre in virtù dell'azione di un principio trascendente che dirige, dal di fuori, la generazione sessuale.

⁵⁹¹ τὰ αὐτόματα τῶν θαυμάτων. Aristotele farebbe riferimento ad una specie di burattini automatici. Cf. *GA* II 1 734b 14.

⁵⁹² Cf. Aristot. *Metaph.* Α 1071a 15: ὥσπερ ἀνθρώπου αἴτιον τὰ τε στοιχεῖα, πῦρ καὶ γῆ ὡς ὕλη καὶ τὸ ἴδιον εἶδος, καὶ ἔτι τι ἄλλο ἔξω οἷον ὁ πατήρ, καὶ παρὰ ταῦτα ὁ ἥλιος καὶ ὁ λοξὸς κύκλος [...].

Sebbene Plotino si distanzi da Aristotele in relazione alla natura della causa del processo generativo, tuttavia, mi sembra che riguardo alla definizione della natura del seme la concezione plotiniana attinga a piene mani da quella aristotelica.

Il trattato plotiniano, menzionato all'inizio, ossia *Enn.* V 9 (5), 6, in verità non giustifica alcun dubbio circa il fatto che la teoria embriologica di Plotino sembri ricadere più nel modello epigenetico che non in quello preformista.

Il filosofo neoplatonico chiarisce che i semi contengono le parti del corpo in potenza e non in atto; nelle linee che seguono si specifica, infatti, che soltanto l'organo di senso che si formerà successivamente sarà in grado di identificare e di distinguere le singole parti. Ciò è perfettamente coerente con il principio alla base del sistema plotiniano, che afferma la superiorità ontologica del generante rispetto a quella del generato: il generato non può in alcun modo essere nè di pari livello nè superiore al generante⁵⁹³. Se si assume questo principio, è naturale domandarsi come potrebbe il seme, il prodotto del genitore, di un essere già determinato in tutte le sue funzioni, contenere in sé le parti del corpo già in atto ed essere una sorta di vivente in miniatura.

È possibile rispondere a questa questione, analizzando un altro dei temi centrali ad essa connesso, ossia il problema di sapere lo stato psicologico del seme. Che tipo di Anima possiede il seme? un'Anima razionale, una sensitiva, oppure una vegetativa?⁵⁹⁴

Plotino, seguendo ancora una volta Aristotele, afferma che il seme possiede una φυτική ψυχή le cui attività sono i λόγοι: come potrebbe la materia del seme essere già adatta ad accogliere delle funzioni così elevate,

⁵⁹³ Cf. *Enn.* V 1 6, 38-39, dove Plotino chiarisce che ciò che è perfetto e che, per questo, genera in eterno, deve generare qualcosa che è inferiore a sé.

⁵⁹⁴ Per l'approfondimento di questa questione, cf. WILBERDING (2008) pp. 412-420. Lo studioso analizza le concezioni che si sono susseguite nel platonismo, da Numenio e Longino, i quali ritengono che il seme possiede un'Anima individuale, fino a giungere a Plotino e Porfirio che escludono, invece, che al seme possa appartenere o l'Anima sensitiva o quella razionale, attribuendogli, piuttosto, quella vegetativa. Cf. WILBERDING (2012), pp. 201-204.

come quelle di un'Anima sensoriale o di una razionale. Sarebbe, infatti, impensabile che il generato presenti lo stesso sviluppo biologico del generante.

Questa tesi trova conferma in quanto affermato in *Enn.* V 9 (5) 6, 15-24, dove Plotino si appella agli Stoici che definivano quest'Anima con funzioni generative, “natura”. Tuttavia, come ha rivelato Wilberding, questa soluzione cui Plotino approda, non risolverebbe del tutto il problema, poichè andrebbe, comunque, contro il principio alla base del sistema metafisico plotiniano. Attribuire al seme, al prodotto di un'Anima generativa (quella del padre), il possesso di una propria Anima, anche se vegetativa, equivarrebbe ad attribuirgli lo stesso statuto biologico del generante.

Non è possibile stabilire con certezza se Plotino fosse consapevole di questa aporia⁵⁹⁵. Tuttavia, *Enn.* IV 4 (28), 27, 1-7, passo in cui si analizza lo statuto psicologico dei vegetali, Plotino mostra un atteggiamento più prudente nell'affrontare la questione.

Se all'inizio del passo egli sostiene che i vegetali ricevono la facoltà di generare dalla terra, tuttavia alle linee 2-3, sembra prendere in considerazione l'ipotesi che le piante non ricevano dalla terra una vera e propria Anima vegetativa, bensì soltanto un'impronta (ἵχνος) di essa. Secondo questa descrizione le piante, finché non vengono separate dalla terra, possiedono delle funzioni analoghe a quelle dell'Anima vegetativa, ossia di generazione e di crescita⁵⁹⁶. Nel momento in cui, invece, fossero separate dal loro Principio animante, conserverebbero comunque una traccia dell'Anima che, invece, prima possedevano a tutti gli effetti.

⁵⁹⁵ In Porfirio è invece possibile trovare un'analisi più dettagliata della questione, in quanto egli arriva alla formulazione di una ben più complessa teoria embriologica, distinguendo il tipo di Anima presente nel seme da quella che, invece, è propria della natura da cui procede. In questo senso il seme possiederebbe qualcosa che ha le stesse funzioni dell'Anima vegetativa, ma che è inferiore ad essa. Questa soluzione consentirebbe di salvaguardare l'emanazionismo ed il suo principio fondamentale, secondo cui il generato essendo inferiore al generante, dovrà sempre rivolgersi al suo principio per essere perfezionato e per acquisirne le stesse funzioni. In merito all'analisi della teoria embriologica di Porfirio, cf. WILBERDING (2008) pp. 413-426.

⁵⁹⁶ Cf. *Enn.* IV 4 (28), 27, 1-7.

Sebbene Plotino non sviluppi una vera e propria teoria embriologica, è possibile rintracciare nel pensiero del filosofo neoplatonico la presenza di riflessioni su temi di carattere biologico. Tuttavia, l'interesse per gli aspetti biologici della vita risulta del tutto secondario, dato che le questioni biologiche sono affrontate, solo, indirettamente, perché strettamente connesse a riflessioni metafisiche. È a partire dall'analisi della nozione di vita in senso ontologico, ed, in particolare, dal tentativo di rispondere alle questioni concernenti la psicologia (ad esempio il rapporto Anima-corpo) che Plotino giunge a delineare una sorta di *filosofia della biologia*.

Non è un caso, infatti, che la nozione di vita rivesta un ruolo centrale nella sua metafisica: essa infatti è il nucleo concettuale che definisce ogni realtà del sistema filosofico di Plotino, ma, soprattutto, nel suo significato più autentico ed originario, è da identificare con l'ipostasi del *Nous*.

Conclusioni

L'indagine svolta nelle pagine precedenti conferma il ruolo assolutamente centrale che la nozione di vita assume all'interno del pensiero di Plotino. Si è cercato di mostrare che la vita non ha soltanto la funzione di semplice attributo che definisce la natura dell'ipostasi intelligibile; essa, piuttosto, è una vera e propria categoria metafisica della quale il filosofo neoplatonico si serve per costruire il suo sistema. Se è vero, infatti, che la vita si dice in molti modi, in quanto essa appartiene ad ogni realtà secondo intensità differenti, ci si troverà innanzi ad un sistema che si struttura in modo discendente, da un massimo livello di vitalità fino a giungere alla presenza soltanto di tracce di vitalità nell'essere.

Come è stato mostrato, è sulla base della presenza più o meno intensa della vita all'interno di ogni essere che si struttura una vera e propria scala gerarchica di esseri. Ci sono, dunque, vari livelli ontologici disposti in uno specifico ordine (ἐφεξῆς), secondo il diverso modo in cui l'essere e la vita si realizzano in ciascuno. La gerarchia della realtà si mostra come una gerarchia dei diversi livelli di vita. Mi sembra illuminante a tal proposito riportare quanto affermato da Plotino in *Enn.* VI 7 (38), 9:

Bisogna ben considerare che le innumerevoli vite (πολλὰς ζωὰς), in quanto sono specie di movimenti (οἷον κινήσεις οὐσας), e le numerose forme di pensiero non possono essere tutte uguali, e che quindi dovevano pur esistere vite diverse e così pure pensieri diversi. Le differenze, poi, con tanta maggiore evidenza saltano all'occhio quanto più si avvicinano alle prime realtà: così esse sono di primo, secondo o terzo livello⁵⁹⁷.

⁵⁹⁷ Cf. *Enn.* VI 7 (38), 9, 15-21, trad. RADICE (2002).

Queste linee confermano quanto si è cercato di dimostrare, ossia i punti fondamentali che definiscono il significato e i caratteri che la nozione di vita assume nel pensiero del filosofo neoplatonico. Essi possono così venire riassunti:

1. La vita è definita come movimento (κίνησις) e come attività (ἐνέργεια)⁵⁹⁸: in questo senso con essa si esprime la causalità attiva di ogni realtà, la cui intensità è direttamente proporzionale alla forza vitale di cui ogni essere è in possesso. Sullo sfondo è presente il principio platonico secondo il quale le realtà trascendenti contengono in se stesse i caratteri che, poi, verranno trasmessi agli esseri sensibili.

2. Sulla base di questa definizione di vita, intesa come attività generatrice, anche nell'Uno, in quanto δύναμις τῶν πάντων, potenza di generare tutte le cose, si trova la vita. Il primo Principio come è stato mostrato⁵⁹⁹ non possiede la vita nella sua forma determinata, bensì la sua vita si manifesta come pura e originaria potenza generatrice illimitata da cui anche la vita nella sua forma determinata prende origine. Esso costituisce quell'attività vitale dalla quale scaturisce ogni singolo essere.

Il Principio rappresenta la fonte e l'origine della vita stessa, ossia la condizione affinché la vita abbia origine, prima, nella sua forma ancora indeterminata, per definirsi e delimitarsi, poi, all'interno della seconda ipostasi, il *Nous*. La vita è infatti definita come l'ἐνέργεια che procede dall'Uno, la quale una volta giunta all'Intelletto assume la forma di una ἐνέργεια ben determinata⁶⁰⁰.

3. La vita più autentica ha sede negli esseri che posseggono in se stessi le cause del proprio vivere. In questo senso, la vita esprime l'*autarchia* dell'essere, la cui esistenza è immediata ed indipendente da qualsiasi causa esterna. Secondo questa definizione, può dirsi pienamente vivente soltanto

⁵⁹⁸ Cf. *supra*, capitolo primo, paragrafo 1.1.

⁵⁹⁹ Cf. *supra*, capitolo quarto.

⁶⁰⁰ Cf. *Enn.* VI 7, 21, 5-8.

l'essere che possiede il perchè della sua esistenza, ossia la sua ragion d'essere; ciò che è vivente nel senso pieno del termine ha in sé il principio della sua vita, ossia vive ed è per se stesso (ζῶν παρ' αὐτοῦ καὶ ὄν παρ' αὐτοῦ)⁶⁰¹. La natura che per Plotino è al grado più alto si identifica con l'Intelletto; esso è l'essere in cui la vita si esprime nel modo più intenso possibile.

Dall'esegesi di *Sofista* 248e-249a, secondo cui dall'essere, che è veramente e autenticamente, non possono essere esclusi il pensiero, il movimento e la vita prende origine una concezione dinamica e vitale dell'essere⁶⁰². È proprio nella seconda ipostasi che si realizza l'identità dinamica di essere e pensiero, poiché il pensiero per Plotino è definito «essere autentico e autentica sostanza»⁶⁰³. La natura intelligibile è presentata come la realtà che in quanto gode dell'essere in se stessa e in modo assolutamente invariabile, è originariamente vitale. Essa infatti è caratterizzata dalla molteplicità dei suoi contenuti intelligibili, i quali si trovano, però, perfettamente coesi all'interno del *Nous*. La realtà intelligibile, seguendo l'insegnamento di *Timeo* 30c- 31a, è un Vivente dotato di Anima e pensiero ed una realtà che possiede un'intrinseco potere causale⁶⁰⁴.

L'Analisi dei trattati in cui tale nozione è presente ha evidenziato come la vita nella sua forma più perfetta (ἡ τελεία ζωή)⁶⁰⁵ e pura (ζωή καθαρὰ)⁶⁰⁶ risieda nel *Nous*; essa coincide con l'attività noetica, in quanto l'Intelletto pensa le sue forme (νόησις νοήσεως)⁶⁰⁷: esso è forza produttrice di vita, o ancora meglio, è «la sola natura vivente in atto»⁶⁰⁸. La realtà intelligibile è per questo definita come la natura «per così dire strabordante di vita (οἷον ὑπερζέουσαν ζωῆ)», l'unica fonte dalla quale tutte le altre forme di vita derivano.

⁶⁰¹ Cf. *Enn.* IV 7 (2), 9, 14.

⁶⁰² Cf. *supra*, capitolo secondo, paragrafo 2.4.

⁶⁰³ Cf. *Enn.* V 9 (5), 3, 1-4.

⁶⁰⁴ Cf. *supra*, capitolo secondo, paragrafi 2.1; 2.2.

⁶⁰⁵ Cf. *Enn.* I 4 (46) 3, 29.

⁶⁰⁶ Cf. *Enn.* IV 7 (2), 9, 25.

⁶⁰⁷ Cf. Aristot. *Metaph.* Λ 9, 1074a 34-35.

⁶⁰⁸ Cf. *Enn.* IV, 7 (2), 11.

4. La vita può essere riferita non soltanto al *Nous*, ma anche agli esseri puramente psichici, a quelli sensibili ed infine ai vegetali. Tuttavia queste forme di vita sono immagini imperfette di quella perfetta, compiuta e autentica che è propria dell'Intelletto. Esse accolgono dal principio intelligibile la vita in forma derivata, secondo la relazione platonica tra modello e immagine: ogni realtà generata possiede, infatti, in forma derivata la vita che appartiene alla realtà generante.

In questo senso negli esseri sensibili la vita è separata dall'essere, poichè non è un carattere intrinseco alla sua essenza, bensì qualcosa che essi ricevono dall'esterno. Di questi esseri si potrà dire che possiedono vita, soltanto in virtù del fatto che vivono grazie all'azione di un principio intelligibile.

5. Se la vita perfetta ha sede nella seconda ipostasi, in quanto le appartiene intrinsecamente, vita e pensiero non possono che essere lo stesso. Per questo Plotino può affermare che “ogni vita è un pensiero”. Alla chiarezza del primo pensiero corrisponderà dunque la vita nella sua massima intensità; seguendo l'insegnamento aristotelico del libro XII della *Metafisica*, la vita in senso originario è il pensiero, poichè si identifica con l'attività dell'Intelligenza.

5. Anche la realtà che procede dall'essere dinamico e vitale in massimo grado possiederà la vita, in quanto essa è immagine della natura dalla quale procede. La vita nell'Anima⁶⁰⁹ si esprime nel suo essere principio di movimento, azione e produzione da cui si genera il cosmo sensibile. Essa, seguendo l'insegnamento platonico di *Fedro* 245 c5- e6 e di *Fedone* 103c-107b, è definita auto-moventesi (τὸ αὐτὸ κινούν) ed immortale.

L'Anima possiede la vita in se stessa, poichè essa si muove da sé, di un movimento che mai e in alcun modo potrebbe esaurirsi, e, per questo, è sempre vivente. Tuttavia, è stato mostrato come all'Anima non possa appartenere la

⁶⁰⁹ Cf. *supra*, capitolo terzo.

vita autentica, poichè essa è immagine del *Noûs*: essa è vita solo in virtù di quell'auto-movimento che è l'intellezione, l'ἐνέργεια dell'Intelletto.

Essa si definisce come pensiero del *Nous*, e la sua migliore forma di vita si esplica proprio nell'atto di contemplazione della realtà dalla quale ha avuto origine. È soltanto attraverso la contemplazione delle forme intelligibili che essa può riconoscere in se stessa le ragioni formali, i λόγοι, che saranno poi trasmessi alla materia sensibile. L'Anima è dunque una vita e una attività di secondo grado, poiché essa può svolgere la sua funzione creatrice del cosmo sensibile, soltanto in funzione dell'ordine che riceve dal *Nous*.

6. L'Anima è definita potenza infinita che non lascia nessun essere del cosmo privo della sua forza vitale. Da questa concezione - che affonda le sue radici, ancora una volta, nella ricezione del *Fedro*⁶¹⁰ platonico - Plotino elabora una sua teoria che esprime la presenza di un vitalismo⁶¹¹ che pervade tutto il cosmo sensibile. Tutti gli esseri, anche quelli inanimati, e che per questo non si muovono da sé, sono investiti dall'inesauribile potenza del principio vivificatore. Essi assumono, in questo modo, una funzione all'interno del tutto e la capacità di subire l'effetto di una forza o di esercitarne in qualche modo una.

Emerge, pertanto, un nuovo significato derivato di vita, legato non più alla capacità di una realtà di essere causalmente attiva, oppure di muoversi da sé, quanto, piuttosto, alla partecipazione di ogni essere alla totalità del Vivente sensibile, contribuendo in qualche modo alla sua vita. Il cosmo sensibile si manifesta anche attraverso forme di vita che, pur non essendo sensibili, sono capaci di provocare degli effetti.

7. Tanto ogni singolo organismo vivente, quanto il cosmo sensibile devono la loro sussistenza all'azione dell'Anima cosmica che svolge la funzione di principio unificatore. In questo modo la molteplicità delle parti presenti nell'organismo si trova perfettamente armonizzata all'interno del tutto:

⁶¹⁰ Cf. *Phaedr.* 246 b 6.

⁶¹¹ Cf. *supra*, capitolo quinto, paragrafo 5.1.

ogni singolo componente è disposto ordinatamente e gerarchicamente, e si trova in tal modo in reciproca armonia con l'altro.

La definizione dei diversi sensi in cui la nozione di vita trova espressione nel pensiero plotiniano dimostra senza alcun dubbio il valore preminente che questa nozione assume e il perchè non sia possibile prescindere dalla sua analisi per comprendere il senso della filosofia di Plotino.

Come è stato mostrato la formulazione di una concezione della vita, in Plotino, prende forma in particolare dall'esegesi dei dialoghi platonici; ciò non è sorprendente se si considera che lo stesso Plotino dichiara, in *Enn.* V 1 (10) 8 che i suoi discorsi non contengono nulla di nuovo, poiché i suoi concetti non sono altro che il risultato dell'esegesi (ἐξηγητάς) di quelli, la cui antichità è confermata proprio dal fatto che essi sono presenti negli scritti dello stesso Platone (μαρτυρίοις [...] τοῦ Πλάτωνος γράμμασιν).

Sebbene Plotino si mostri un esegeta della filosofia di Platone, come ha mostrato Szlezák⁶¹², tuttavia, non è possibile prescindere dalla considerazione che Plotino ha, senza dubbio, apportato al pensiero platonico un carattere originale⁶¹³, aggiungendo concetti o sviluppando teorie che non sono presenti nella filosofia del suo maestro.

⁶¹² Cf. SZLEZÁK (1997), il quale afferma che Plotino si basa sull'esegesi dei dialoghi platonici per le tesi fondamentali della sua filosofia; secondo questa interpretazione Plotino non si propone di essere in alcun modo originale rispetto al suo maestro. A questa interpretazione aderisce anche HADOT (1998). Un'interpretazione assolutamente opposta è sostenuta da DODDS (1960) e da RIST (1995) pp. 240-246. Lo studioso afferma che Plotino non si considera semplicemente un'esegeta di Platone, piuttosto, un filosofo che «ha introdotto un suo modo personale di affrontare i problemi». Nelle *Enneadi* sarebbero presenti molte dottrine non-platoniche, che Plotino affermerebbe quando lo ritiene necessario. Un'interpretazione a metà strata, conciliante le due letture precedenti, è quella sostenuta da CHIARADONNA (2010), pp 101-117, secondo il quale è indubbio che il filosofo neoplatonico abbia condotto le sue ricerche sulle questioni formulate da Platone; tuttavia, Plotino elabora una sua versione della filosofia del maestro, sottolineandone alcuni aspetti piuttosto che altri.

⁶¹³ È lo stesso Porfirio a darci testimonianza del fatto che l'insegnamento di Plotino andava ben oltre la semplice esegesi letterale dei tesi, piuttosto egli infondeva alle ricerche un carattere originale («voûς di Ammonio»), cercando di andare oltre il senso letterale del testo, interpretandolo a fondo. Cf. Porph. *Plot.* 14, 14-20.

Proprio la trattazione plotiniana inerente alla nozione di vita rappresenta, a mio avviso, un contenuto originale della sua filosofia: non è possibile ritrovare nella fonte platonica una vera e propria concezione sistematica ed unitaria della vita. Plotino, interpretando l'essere platonico in senso originariamente dinamico, elabora una *filosofia della vita*, i cui punti fondamentali possono essere così riassunti:

a) la vita è il nucleo concettuale che consente a Plotino di definire tutte e tre le ipostasi: (l'Uno, l'Intelletto e l'Anima);

b) essa è la caratteristica peculiare di ciò che è incorporeo, ossia del mondo intelligibile. In questo senso la vita appartiene in primo luogo al *Nous*, in secondo luogo all'Anima;

c) è l'ἐνέργεια dell'Intelletto, la cui attività si esprime non soltanto nella contemplazione dell'Intelletto di se stesso e dei suoi contenuti intelligibili, ma anche in quella unica forza vitale che pervade il cosmo e ogni organismo vivente, conferendogli una struttura unitaria e ordinata e la capacità di auto-organizzarsi e di mantenersi in vita.

La riflessione sulla nozione di vita, sebbene prenda origine in particolare da considerazioni metafisiche (quelle che riguardano, ad esempio, la definizione dei caratteri dell'essere e il rapporto tra mondo intelligibile e mondo sensibile), conduce il filosofo neoplatonico ad approdare nel terreno della biologia⁶¹⁴.

Dall'analisi della presenza della vita nell'essere, ossia nell'Intelletto, Plotino giunge a delineare le modalità in cui la vita si manifesta all'interno dell'organismo, concentrandosi, in particolare, sulla descrizione della vita che caratterizza l'uomo, gli animali e le piante, e, più in generale, tutti gli organismi viventi.

⁶¹⁴ Cf. *supra*, capitolo quinto, paragrafi 5.2; 5.3.

Bibliografia

Fonti

Edizioni delle *Enneadi* utilizzate

BREHIER (1989): *Plotin. Ennéades VI (2^e partie)*. Texte établi et traduit par E. Bréhier, Paris 1989 (1938¹).

HARDER (1960-1967): *Plotins Schriften*, Übersetzt von R. Harder. Neubearbeitung mit griechischem Lesetext und Anmerkungen fortgeführt von R. Beutler und W. Theiler, Band III, a. Text und Übersetzung, Hamburg 1964.

HENRY-SCHWYZER (1951-1973): *Plotini Opera [editio maior]*, ediderunt P. Henry et H.-R. Schwyzer («Museum Lessianum. Section philosophique», 33-34-35), I-III, Bruxelles 1951-1973.

HENRY-SCHWYZER (1964-1982): *Plotini Opera [editio minor]*, ediderunt P. Henry et H.-R. Schwyzer («Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis»), I-III, Oxonii 1964-1982.

Traduzioni delle *Enneadi* utilizzate

ARMSTRONG (1966-88): *Plotinus, Enneads*, transl. by A. H. Armstrong, 7voll., Cambridge Mass.- London 1966-88.

ATKINSON M. (1983): *Plotinus, Ennead V. 1, On the Three Principal Hypostases*, A commentary with Translation, Oxford 1983.

BEIERWALTES (1995): *Autoconoscenza ed esperienza dell'unità. Plotino, Enneade V 3*, Saggio interpretativo, testo con traduzione e note esplicative, a cura di W. Beierwaltes, trad. it., Milano 1995.

BRISSON-PRADEAU (2002-2010): *Plotin*, Traductions sous la direction de Luc Brisson et Jean-Francois Pradeau, 9voll., Paris 2002-2010.

CASAGLIA M.- GUIDELLI CH.- LINGUITI A.- MORANI F. (1997): *Plotino, Enneadi*, prefazione di F. Adorno, 2voll., Torino 1997.

FAGGIN (2000): *Plotino, Enneadi. Porfirio, vita di Plotino*, testo greco a fronte, traduzione, introduzione, note e bibliografia di G. Faggin, presentazione e iconografia plotiniana di G. Reale, revisione finale dei testi, appendici e indici di R. Radice («Bompiani. Il pensiero occidentale»), Milano 2000.

FERRARI (1991): *Plotino, L'eternità e il tempo (Enneade III 7)*, traduzione e commento a cura di F. Ferrari, introduzione di M. Vegetti («Frammenti», 1), Milano 1991.

ISNARDI PARENTE (1994): *Plotino. Enneadi VI 1-3. Trattati 42-44 sui generi dell'Essere*, Introduzione, testo greco, traduzione, commento, a cura di M. Isnardi Parente, Napoli 1994.

NINCI (2000): *Plotino. Il pensiero come diverso dall'uno. Quinta enneade*, Introduzione, traduzione e commento, a cura di M. Ninci, Milano 2000.

RADICE (2002A): *Plotino. Enneadi*, Traduzione a cura di R. Radice. Saggio introduttivo, prefazioni e note di commento, a cura di G. Reale, Milano 2002.

Edizioni e traduzioni dei testi antichi citati

ABBATE (2004): PROCLO, *Teologia Platonica*, a cura di M. ABBATE, prefazione di W. BEIERWALTES, introduzione di G. REALE, testo greco a fronte («Bompiani. Il pensiero occidentale»), Milano 2005.

BURNET 1900-1907: *Platonis Opera*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit I. Burnet, tt. I-V, Oxonii 1900-1907.

BRISSON 1982: PORPHYRE, *La vie de Plotin, I: travaux préliminaires et index grec complet*, par L. BRISSON, M. O. GOULET CAZÉ, D. O' BRIEN («Histoire des Doctrines de l'Antiquité Classique», 6), Paris 1982.

BRISSON 1992: PORPHYRE, *La vie de Plotin, II: études d'introduction, texte grec et traduction française, notes complémentaires, bibliographie*, par L. BRISSON, J. L. CHERLONNEIX, M. O. GOULET CAZÉ, R. GOULET, M.D. GRMECK, J.-M. FLAMAND, S. MATTON, D. O' BRIEN, J. PEPIN, H. D. SAFFREY, A. PH. SEGONDS, M. TARDIEU, P. THILLET («Histoire des Doctrines de l'Antiquité Classique», 16), Paris 1992.

CENTRONE (2008): *Platone, Sofista*, Introduzione, traduzione e note a cura di B. CENTRONE, Torino 2008.

DES PLACES (2003): *Numénius, Fragments*, texte établi et traduit par É. DES PLACES («Collection des Universités de France»), Paris 2003².

FERRARI (2007): *Platone, Parmenide*. Introduzione, traduzione e note a cura di F. FERRARI, Milano 2007.

FERRARI (2011): *Platone, Teeteto*. Introduzione, traduzione e note a cura di F. FERRARI, Milano 2011.

FRONTEROTTA (2003): *Platone, Timeo*, Introduzione, traduzione e note a cura di F. FRONTEROTTA, Milano 2003.

FRONTEROTTA (2007): *Platone, Sofista*, Introduzione, traduzione e note a cura di F. FRONTEROTTA, Milano 2007.

GIRGENTI (1996a) *Porfirio, Sentenze sugli intellegibili*, prefazione, introduzione, traduzione, e apparati di G. GIRGENTI, testo greco a fronte, versione latina di Marsilio Ficino in appendice («Testi a fronte», 31), Milano 1996.

LANZA (1971): *Aristotele, La riproduzione degli Animali (De generatione Animalium)*, a cura di DIEGO LANZA, in *Opere biologiche di Aristotele*, a cura di Diego Lanza e Mario Vegetti, Torino 1971, pp. 775-1042.

PUCCI (2004): *Platone, Fedro*, introduzione, traduzione e note cura di P. PUCCI, Roma-Bari, 2004.

RADICE (2002b): *Stoici antichi. Tutti i frammenti*, Introduzione, traduzione, note e apparati, a cura di R. RADICE, Milano 2002.

REALE (1978a): *Aristotele. La metafisica. Vol. I (libri A-Z)*, Traduzione, introduzione e commento di G. REALE, Napoli 1978

REALE (1978b): *Aristotele. La metafisica. Vol. II (libri H-N)*, Traduzione, introduzione e commento di G. REALE, Napoli 1978.

REALE (1991): *Platone. Tutti gli scritti*, a cura di G. REALE, Milano 1991.

REALE (1993): *Aristotele. Metafisica*, Introduzione, traduzione, note e apparati, a cura di G. REALE, Milano 1993.

RUGGIU (1995): *Aristotele. Fisica*, Saggio introduttivo, traduzione, note e apparati, a cura di L. RUGGIU, Milano 1995.

VEGETTI (2003): *Platone. La Repubblica, V*, a cura di M. VEGETTI, Napoli 2003.

VEGETTI (2006): *Platone. La Repubblica*, a cura di M. VEGETTI, Milano 2006.

Studi

ABBATE (2001): M. ABBATE, *Il 'linguaggio dell'ineffabile' nella concezione procliana dell'Uno-in-sé*, «Elenchos» 22 (2001), pp. 305-327.

ABBATE (2008): M. ABBATE, *Il divino tra unità e molteplicità. Saggio sulla Teologia Platonica di Proclo* («Hellenica. Testi e strumenti di letteratura greca antica, medievale ed umanistica», 28), Alessandria 2008.

ABBATE (2010): M. ABBATE, *Parmenide e i Neoplatonici. Dall'essere all'Uno e al di là dell'Uno*, («Hellenica. Testi e strumenti di letteratura greca antica, medievale ed umanistica», 33) Alessandria 2010.

ABBATE (2012): M. ABBATE, *Tra Esegesi e Teologia*, («Askesis. Studi di filosofia antica, 3») Milano-Udine 2012.

AGAMBEN (2005): G. AGAMBEN, *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita* («Piccola Biblioteca Einaudi»), Torino 2005.

ALEXANDRAKIS (2002), *The Notion of Beauty in the Structure of the Universe: Pythagorean Influences*, in WAGNER (2002), pp. 149-154.

ANDOLFO (1996): M. ANDOLFO, *L'ipostasi della psyche in Plotino: struttura e fondamenti*, introduzione di G. REALE («Pubblicazioni del Centro di ricerche di metafisica. Temi metafisici e problemi del pensiero antico», 54), Milano 1996.

ANDOLFO (2002): M. ANDOLFO, *Plotino. Struttura e fondamenti dell'ipostasi del Nous* («Pubblicazioni del Centro di ricerche di metafisica. Temi metafisici e problemi del pensiero antico, 90»), Milano 2002.

ARMSTRONG (1992): A. H. ARMSTRONG, *Dualism: Platonic, Gnostic and Christian*, in J. Bregman, R. T. Wallis (eds.), *Neoplatonism and Gnosticism* («Studies in Neoplatonism», 6), Albany 1992, pp. 33-54.

ANTON (1964): J. P. ANTON, *Plotinus' Refutation of Beauty as Symmetry*, «Journal of Aesthetics and Art Criticism» XXIII, 2 (1964), pp. 233-237.

BALTES (1999): M. BALTES, *Γέγονεν (Platon, Tim. 28B7). Ist die Welt real entstanden oder nicht?*, in *Dianoemata. Kleine Schriften zu Platon und zum*

Platonismus («Beitrage zur Altertumskunde, 123») Stuttgart-Leipzig 1999, pp. 303-325.

BEIERWALTES (1989): W. BEIERWALTES, *Identità e differenza* («Pubblicazioni del Centro di ricerche di metafisica. Sezione di metafisica e storia della metafisica, 4») tr. it., Milano 1989.

BEIERWALTES (1991): W. BEIERWALTES, *Pensare l'Uno* («Interventi, 34») tr. it., Milano 1991.

BEIERWALTES (1995a): W. BEIERWALTES, *Eternità e Tempo. Plotino, Enneade III 7* («Pubblicazioni del Centro di ricerche di metafisica. Temi metafisici e problemi del pensiero antico, 40»), Milano 1995.

BEIERWALTES (1995b): W. BEIERWALTES: *Autocoscienza ed esperienza dell'Unità. Plotino, Enneade V3*, Milano 1995.

BIANCO (1992): L. BIANCO, *Le pietre mirabili. Magia e scienza nei lapidari greci*, Palermo 1992.

BONAZZI (2000): M. BONAZZI, *Plotino e la tradizione pitagorica* in «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano» L.II. 2, pp. 49-73.

BLUCK (1975): R. S. BLUCK, *Plato's Sophist, a Commentary by R. S. B.*, Manchester, 1975.

BLUMENTHAL (1993): H. J. BLUMENTHAL, *Soul and Intellect. Studies in Plotinus and Later Neoplatonism* («Collected Studies Series», 426), Aldershot 1993.

BUSSANICH (1988): J. BUSSANICH, *The One and its Relations to Intellect in Plotinus. A commentary on Selected Texts* («Philosophia antiqua, 49»), Leiden - New York 1988.

BUSSANICH (1996): J. BUSSANICH, *Plotinus' metaphysics of the One*, in L. P. GERSON (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge 1996, pp. 38-65.

CHIARADONNA (2002): R. CHIARADONNA, *Sostanza movimento analogia. Plotino critico di Aristotele* («Elenchos, 37»), Napoli 2002.

CHIARADONNA (2003): R. CHIARADONNA, *Il tempo misura del movimento? Plotino e Aristotele (Enn. III 7 [45])*, in *Platone e la tradizione platonica. Studi di filosofia antica*, a cura di M. BONAZZI-F. TRABATTONI, Milano 2003, pp. 221-250.

CHIARADONNA (2005): R. CHIARADONNA, *Studi sull'Anima in Plotino* («Elenchos. Collana di testi e studi sul pensiero antico», 42) a cura di R. CHIARADONNA, Napoli 2005.

CHIARADONNA (2006): R. CHIARADONNA, *Esegesi e sistema in Plotino*, in A. Neschke-Hentschke (Hrsg.), *Argumenta in dialogos Platonis*, I, Beiträge Zur Geschichte der Interpretation Platons und ihrer Hermeneutik von der Antike bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts, Basel 2010, pp. 101-117.

CHIARADONNA (2009): R. CHIARADONNA, *Plotino* («Pensatori, 3»), Roma 2009.

CHIARADONNA (2012): R. CHIARADONNA, *Plotino su pensiero estensione e percezione sensibile. Un dualismo cartesiano?*, in *Il Platonismo e le Scienze* («Colloquium filosoficum. Nuova serie, 3») a cura di R. CHIARADONNA, Roma 2012, pp. 81-99.

CIAPALO (1987): R. TH. CIAPALO, *Life (zôê) in Plotinus' Explanation of Reality*, Loyola University of Chicago, 1987 (Ph. D. Thesis).

CORNFORD (1935): F. M. D. CORNFORD, *Plato's Theory of Knowledge*, London 1935, pp. 244-45

CORNFORD (1937): F. M. D. CORNFORD, *Plato's Cosmology*, London 1937.

CORRIGAN (1996): K. CORRIGAN, 'Essence and Existence in the Enneads', in L. P. Gerson (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge 1996, pp. 105-129.

D'ANCONA (2003): C. D'ANCONA, *Plotino. La discesa dell'Anima cosmica nei corpi (Enn. IV 8 [6]). Plotiniana Arabica (Pseudo- Teologia di Aristotele, capitoli 1 e 7; "Detti del Sapiente greco")*, a cura di C. D'ANCONA, Padova 2003.

DE RIJK (1998): L. M. DE RIJK, *Plato's Sophist. A Philosophical Commentary*, Amsterdam, 1998.

DODDS (1933): E. R. DODDS, *Proclus, The elements of Theology*, Oxford 1933.

EMILSSON (1988): E.K. EMILSSON, *Plotinus on Sense-Perception: A Philosphical Study*, Cambridge 1988.

EMILSSON (2007): E.K. EMILSSON, *Plotinus on Intellect*, Oxford 2007.

ENDERS (1999): M. ENDERS, *Platons Theologie: der Gott, die Götter und das Gute*, «Perspektiven der Philosophie», 25 (1999), pp. 131-185.

FERRARI (1995): F. FERRARI, *Dio, idee e materia. La struttura del cosmo in Plutarco di Cheronea*, Napoli 1995.

FERRARI (1997): F. FERRARI, *Esistono forme di καθ' ἑκάστα ? Il problema dell'individualità in Plotino e nella tradizione platonica antica*, «Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino», 131 (1997), pp. 23-63.

FERRARI (1998): F. FERRARI, *La collocazione dell'Anima e la questione dell'esistenza di idee di individui in Plotino*, «Rivista di storia della filosofia» 53 (1998), pp. 629-653.

FERRARI (2002): F. FERRARI, *Motivi platonici e motivi aristotelici nella concezione della doppia energheia dell'uno in Plotino*, in *Unione e amicizia. Omaggio a Francesco Romano*, a cura di M. DI PASQUALE BARBANTI, G. R. GIARDINA E P. MANGANARO, Catania 2002, pp. 375-388.

FERRARI (2007): F. FERRARI, *Separazione asimmetrica e causalità eidetica nel 'Timeo'*, in *La sapienza di Timeo. Riflessioni in margine al «Timeo» di Platone*, a cura di L. M. NAPOLITANO VALDITARA, Milano 2007, pp. 147- 172.

FERRARI (2009 a): F. FERRARI, *Estasi e metafisica in Plotino*, in *La Mente e l'Estasi*, a cura di R. CONFORTI - G. SCALERA, Catanzaro 2009, pp. 101-112.

FERRARI (2009 b): F. FERRARI, “*Un altro modo di vedere*”. *Motivi e paradossi dell'estasi in Plotino*, in *Anima e Libertà in Plotino*, a cura di M. DI PASQUALE BARBANTI- D. IOZZIA, Atti del Convegno Nazionale, Catania 29-30 Gennaio 2009, pp. 113-135.

FERRARI (2010): F. FERRARI, *Conoscenza filosofica e opinioni politiche nel V libro della 'Repubblica' di Platone*, «Atene e Roma», n.s. 4 (2010) pp. 26-46.

FERRARI (2011): F. FERRARI, *L'Anima dell'essere. Sofista, 248 e-249 a e Timeo, 30c-31 a*, in L. PALUMBO (a cura di), *λόγον διδόναι. La filosofia come esercizio del render ragione*, Napoli 2011, pp. 601-613.

GERSON (1994): L. P. GERSON, *Plotinus*, Londra 1994.

GERSON (1996): L. P. GERSON, *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge 1996.

GERSON (2006): L. P. GERSON, *The 'Holy Solemnity' of Forms and the Platonic Interpretation of 'Sophist'*, «Ancient Philosophy», 26, 2 (2006), pp. 291-304.

GUIDELLI (1999): C. GUIDELLI, *Dall'ordine alla vita. Mutamenti nel bello nel platonismo antico* («Relazioni e significati. Studi», 7) Bologna 1999.

HADOT (1960): P. HADOT, *Être, Vie, Pensée chez Plotin et avant Plotin*, in HENRY (1960), pp. 107-157.

HADOT (1980): P. HADOT, «Leben», in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. V, Basel, 1980, pp. 52-103.

HADOT (1981): P. HADOT, *Ouranos, Kronos and Zeus in Plotinus' treatise against the gnostic*, in H. ARMOSTRONG, H. J. BLUMENTHAL & R. A. MARKUS (eds.), *Neoplatonism and Early Christian Thought, Essays in Honour of A. H. Armstrong*, London 1981, pp. 124-137.

HADOT (1987): P. HADOT, *Structure et Thèmes du Traité 38 (VI, 7) de Plotin*, «Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt» 36.2 (1987), pp. 624-675.

HADOT (1994): P. HADOT, *Plotin, Traité 9: C'est par l'Un que tous les êtres sont des êtres*, Paris 1994.

HALFWASSEN (2000): J. HALFWASSEN, *Der Demiurg: seine Stellung in der Philosophie Platons und seine Deutung im antiken Platonismus*, in A. Neschke Hentschke (hrs.), *Le Timée de Platon. Contrinbutions à l'histoire de sa réception*, Louvain-Paris 2000, pp. 39-62.

HALFWASSEN (2002): J. HALFWASSEN, *Sein als uneingeschränkte Fülle. Zur Vorgeschichte des ontologischen Gottesbeweises im antiken Platonismus*, («Zeitschrift für philosophische Forschung», 56) (2002), pp. 497-516.

HALFWASSEN (2004): J. HALFWASSEN, *Plotin und Neuplatonismus* («Beck'sche Reihe», 570) München 2004.

HARDER (1936): R. HARDER, *Eine neue Schrift Plotins*, «Hermes» 71, pp. 1-10.

HENRY (1960): *Les sources de Plotin*, «Entretiens sur l'Antiquité classique», tome V, Fondation Hardt, sous la dir. de P. HENRY-P. HADOT-O. GIGON-O. REVERDIN, Vandoeuvres-Genève 1960.

HOFFMANN (2007): P. HOFFMANN, *Les bibliothèques philosophiques d'après le témoignage de la littérature néoplatonicienne des V^e et VI^e siècles*, in C. D'Ancona (ed.), *The Libraries of Neoplatonists*, Proceedings of the Meeting of the European Science Foundation network "Late Antiquity and Arabic Thought. Patterns in the Constitution of European Culture" Held in Strasbourg, March 12-14 2004 («Philosophia Antiqua», 107), Leiden-Boston 2007, pp. 135-153.

HORN (1995): CH. HORN, *Plotin über Sein, Zahl und Einheit. Eine Studie zu den systematischen Grundlagen der Enneaden*, Stuttgart-Leipzig 1995.

HORN (2003): CH. HORN, *Plotin Philosophie des Geistes*, in U. Meixner-A. Newen (Hrsg), *Seele, Denken, Bewusstsein*, Berlin 2003, pp. 57-89.

HORN (2008): CH. HORN, *Le concept de Vie chez Plotin*, in M. Herren- I. Schüssler, *Penser la vie. Contributions de la philosophie*, Lausanne 2008, pp. 97-123.

HORN (2012): CH. HORN, *Aspects of Biology in Plotinus*, in J. Wilberding- Ch. Horn (eds), *Neoplatonism and the Philosophy of Nature*, Oxford 2012, pp. 214-228.

KALLIGAS (2005): P. KALLIGAS, *Plotinus against the Corporealists on the Soul. A Commentary on Enn. IV 7 [2], 8. 1-23*, in CHIARADONNA (2005), pp. 95-112.

KARFIK (2007): F. KARFIK, *Que fait et qui est le démiurge dans le Timée?*, «Études platoniciennes» 4 (2007), pp. 129-150.

KARFIK (2010): F. KARFIK, *Gott als Nous. Der Gottesbegriff Platons*, in D. KOCH - I. MÄNNLEIN-ROBERT - N.WEIDTMANN (Hrsg.), *Platon und das Göttliche*, Tübingen 2010, pp. 82-97.

KARFIK (2011): F. KARFIK, *L'Âme del logos de l'Intellect et logismos de l'Âme, à propos de Ennéades V 1 [10] et IV, 3 [27]* in *Χώρα*, 9-10, (2011), pp. 67-80.

KOSTARAS (1969): G. PH. KOSTARAS, *Der Begriff des Lebens bei Plotin*, Hamburg, 1969.

KRÄMER (1967): H. J. KRÄMER, *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam 1967.

KRÄMER (1982): H. J. KRÄMER, *Platone e i fondamenti della metafisica. Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone con una raccolta dei documenti fondamentali in edizione bilingue e bibliografia*, trad. it., Milano 1982.

LAURENT (1992), J. LAURENT, *Les Fondements de la nature selon Plotin*, Paris 1992.

LINGUITI (1990), A. LINGUITI, *L'ultimo platonismo greco. Principi e conoscenza* («Studi», 112) Firenze 1990.

MARZOLO (2006): C. MARZOLO, *Che cos'è l'essere vivente e che cos'è l'uomo? I I/53* (« Greco, arabo, latino», 1), Pisa 2006.

MEIJER (1992): P. A. MEIJER, *Plotinus on the Good or the One (Enneads VI, 9)*, Amsterdam 1992.

MENN (2001): S. MENN, *Plotinus on the Identity of Knowledge with its Object*, «Apeiron» 34 (2001), pp. 233-246.

MOVIA (1991): G. MOVIA, *Apparenza, essere e verità, Commentario storico-filosofico al "Sofista" di Platone* («Pubblicazioni del Centro di ricerche di metafisica. Temi metafisici e problemi del pensiero antico», 16), Milano 1991.

NAPOLI (2008): V. NAPOLI, *Ἐπέκεινα τοῦ ἐνόος. Il principio totalmente ineffabile tra dialettica ed esegesi in Damascio*, Catania 2008.

NARBONNE (1994): J.-M. NARBONNE, *La Métaphysique de Plotin* («Bibliothèque d'histoire de la philosophie»), Paris 1994.

- NARBONNE (2001): J.-M. NARBONNE, *Hénologie, ontologie et Ereignis: Plotin, Proclus, Heidegger* («L'ane d'or»), Paris 2001.
- O'MEARA (1993): D. J. O' MEARA, *Plotinus. An Introduction to the Enneads*, Oxford 1993.
- O'MEARA (1996): D.J. O'MEARA, *The Hierarchical Ordering of Reality in Plotinus*, in L. P. GERSON (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge 1996, pp. 66-81.
- O' BRIEN (1997): D. O' BRIEN, *Immortal and Necessary Being, in Plato and Plotinus*, in J. J. CLEARY (ed.), *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, Leaven, 1997, pp. 39-103.
- OMTZIGT (2012): J. OMTZIGT, *Die Beziehung zwischen dem Schönen und dem Guten in der Philosophie Plotins*, Göttingen 2012.
- PERL (1998): E. D. PERL, *The Presence of the Paradigm: Immanence and Transcendence in Plato's Theory of Forms*, «The Review of Metaphysics», 53 (1999), pp. 339-362.
- REMES (2005): P. REMES, *Plotinus on the Unity and Identity of Changing Particulars*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy» 28 (2005), pp. 273-301.
- RIST (1962): J.M. RIST, *The Indefinite Dyad and Intelligible Matter in Plotinus*, «The Classical Quarterly», 12 (1962), pp. 99-107.
- RIST (1995): J.M. RIST, *Plotino. La via verso la realtà*, trad. it., Genova 1995.
- SZLEZÁK (1997): TH. A. SZLEZÁK, *Dottrina del Nous in Plotino*, tr. it. Milano 1997.
- SONG (2009): E. SONG, *Aufstieg und Abstieg der Seele*, Göttingen 2009.
- SONG (2012): E. SONG, *Plotinus on the World-Maker*, «Horizons», 3, 1 (2012), pp. 81-102.
- TROTTA (1997): A. TROTTA, *Il Problema del Tempo in Plotino* («Pubblicazioni del Centro di ricerche di metafisica. Temi metafisici e problemi del pensiero antico, 62») Milano 1997.

TURNBULL (1964): R. G. TURNBULL, *The Argument of the Sophist*, in «*The Philosophical Quarterly*». Vol. 14, n. 54, *Plato and Aristotle* (1964), pp. 23-34.

VASSALLO (2009): C. VASSALLO, *La dimensione estetica nel pensiero di Plotino. Proposte per una nuova lettura dei trattati Sul Bello e Sul Bello intelligibile* («Incipit», 3), Napoli 2009.

WAGNER (2002): M. F. WAGNER, *Neoplatonism and Nature. Studies in Plotinus' Enneads* («Studies in Neoplatonism», 8), Albany 2002.

WILBERDING (2008): J. WILBERDING, *Porphyry and Plotinus on the Seed*, «Phronesis» 53 (2008), pp. 406-432.

WILDBERG (2009): CH. WILDBERG, *A World of Thoughts: Plotinus on Nature and Contemplation (Enn. III 8 [30], 1-6)*, in R. CHIARADONNA, F. TRABATTONI (eds.), *Physics and Philosophy of Nature in Greek Neoplatonism*, Leiden 2009, pp. 121-144.

Lessici

DES PLACES (1964a): É. des Places, *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon, 1^{re} partie*, Paris 1964.

DES PLACES (1964b): É. DES PLACES, *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon, 2^{me} partie*, Paris 1964.

RADICE (2003): *Plato. Lexicon*, a cura di R. Radice, Milano 2003.

RADICE (2004): *Plotinus. Lexicon*, a cura di R. Radice, Milano 2004.

RADICE (2005): *Aristoteles. Lexicon*, a cura di R. Radice, Milano 2005.

SLEEMAN (1980): *Lexicon Plotinianum*, by J.H. Sleeman-G. Pollet, Leiden-Leuven 1980.

Zusammenfassung

Τελεία ζωή

Der Begriff des Lebens bei Plotin

Von allen Begriffen, deren sich Plotin bedient hat, um die Struktur seines metaphysischen Systems zu erklären, ist einer der komplexesten und wichtigsten Begriffe der des Lebens. Obwohl es eine reiche Literatur über die Analyse der drei Hypostasen, insbesondere über den Nous, gibt, existiert nur wenig über die Untersuchung des ζωή. Es mangelt an Studien über diesen Begriff und auch die wenigen, die es gibt, bieten dem Leser keine exhaustive Definition der Bedeutung.

Dem Begriff des Lebens kommt in der Philosophie Plotins eine zentrale Rolle zu: Tatsächlich ist es nicht möglich, Plotins Konstruktion des metaphysischen Systems ohne eine Bedeutungsanalyse zu erfassen, die von den Verwendungsweisen des Ausdrucks „ζωή“ in den jeweiligen Kontexten ausgeht.

Wenngleich sich Plotin ausführlich der Formulierung seines Lebenskonzepts widmet, bleibt das Konzept weitgehend problematisch. So ist es nicht einfach, erstens, das Leben an sich zu definieren, zweitens, den authentischen Sinn zu extrapolieren und, drittens, die Beziehung zu erfassen, die das Leben mit den verschiedenen Hypostasen unterhält.

Der neuplatonische Philosoph ist bei der Ausgestaltung seines Lebensgedankens insofern von der platonischen sowie der aristotelischen

Metaphysik geprägt, als das Leben als selbstbeweglich („τὸ αὐτὸ κινουῦν“) und Tätigkeit („ἐνέργεια“) aufgefasst wird. Das Wesen des lebendigen Seins selbst wird beschrieben als eine Gesamtheit von Tätigkeiten, welchen zwar unterschiedliche Funktionen gemäß der Vielfalt der Organe zukommen, die aber dennoch zum Erhalt des Lebewesens als Ganzes zusammenwirken (*Enn.* III 3 (48), 5, 3-5).

Der Begriff des Lebens kann sich, freilich auf unterschiedliche Weise, sowohl auf das Eine, als auch auf den Intellekt, wie auch auf die Seele beziehen; das Leben nimmt in diesen Zusammenhängen die Bedeutung von Ewigkeit und Zeit an und ist darüber hinaus für die Entstehung einer Theorie des Organismus bzw. das Entstehen lebendiger Organismen maßgeblich.

Plotin verwendet daher den Lebensbegriff nicht nur, um sein metaphysisches System zu strukturieren, und zwar um das Wesen der Wirklichkeiten (Eine, Intellekt, Seele) zu definieren, aus denen es besteht, sondern auch in einem biologischen Kontext, um die grundlegenden Aspekte des Lebewesens zu beschreiben.

Um den Bedeutungsumfang des plotinischen, sich aus der Summe der Verwendungsweisen in den skizzierten Kontexten ergebenden Lebensbegriff zu untersuchen, wird im Rahmen dieser Doktorarbeit bei der Analyse des Lebensbegriffs im plotinischen Denken angesetzt.

Auf diese Weise wird einerseits die Bedeutung herausgearbeitet, um zu einer Definition des Begriffs zu gelangen; andererseits ergibt sich ein vollständiges Bild erst, wenn gleichzeitig auch die Konnotationen erfasst werden. Im Einzelnen wird der Lebensbegriff wie folgt analysiert:

1) Auf der ontologischen Ebene, insofern auf dieser auf das Leben im metaphysischen Sinne referiert wird; das metaphysische Leben hat seinen Sitz – im Anschluss an die aristotelischen Lehre (*Metaphysik* A 9, 1074 a, 34-35) – in der zweiten Hypostase, dem Intellekt, welcher die authentischste und vollkommenste Lebensform repräsentiert. Das Leben des Intellekts ist in diesem Sinne gleichbedeutend mit der noetischen Tätigkeit, insofern der Intellekt seine Formen denkt („νόησις νοήσεως“).

Der Intellekt ist eine lebensschöpfende Kraft oder er ist, anders gesagt, „die einzige lebendige Natur im Akt“ (*Enn.* IV, 7 (2), 11).

2) Auf der psychologischen Ebene, d.h. in Bezug auf das der Seele gehörende Leben, insofern die Seele *qua* Bewegungsprinzip eine Aktion ist, aus der heraus Vielfalt geschaffen wird.

3) Auf der biologischen Ebene, d.h. unter besonderer Berücksichtigung der biologischen Aspekte des Organismus, weshalb Bezug genommen wird auf das Interesse Plotins für die Probleme des organischen und somatischen Lebens.

Die verschiedenen Bedeutungen, die der Lebensbegriff in den Traktaten hat, könnten den Leser dazu verleiten zu glauben, dass Plotin keine einheitliche Auffassung der Bedeutung dieses Begriffes habe und insbesondere der Wirklichkeit, in der sich das Leben im authentischen Sinn befindet.

Man könnte den Eindruck haben, dass Plotin in den ersten Traktaten dazu geneigt ist, das Leben nicht ausdrücklich mit dem Intellekt zu identifizieren, allerdings kommt in den späteren Traktaten die Identität des Intellekt mit dem Leben klar zum Ausdruck.

Obwohl es leichte Nuancen in der Definition des Lebensbegriffs gibt, kann man nicht von Inhomogenität sprechen, in der Weise, wie dieses Thema in den *Enneaden* behandelt wird. Auch in den Traktaten, in denen Plotin behauptet, dass das Leben der Seele gehört, welche eine selbstbewegliche Natur ist, bestreitet Plotin nicht die Abhängigkeit der Seele von der ursprünglichen Natur, dem *Nous*, der als Einziger das Leben auf perfekte Weise besitzt.

Auch wenn es so aussieht, als ob Plotin das Leben dem ersten Prinzip zuschreiben würde, z.B. in *Enn.* V 4 (7) 2, wo behauptet wird, dass im Einen Leben ist, so will er in Wahrheit doch nicht das Leben im Einen lokalisieren, sondern zeigen, dass das Leben aus dem Einen entsteht.

In der Arbeit wird bewiesen, dass die plotinische Abhandlung in Zusammenhang mit dem Begriff des Lebens einheitlich ist und keine Widersprüchlichkeiten oder Veränderungen aufweist. Einfacher ausgedrückt:

Plotin verwendet den Begriff für die gesamte Wirklichkeit, aber auf unterschiedliche Weise, um dann stets zum Schluss zu kommen, dass der *Nous* der ist, der das Leben innehat.

In diesem Sinn ist das metaphysische System nach einer echten Hierarchie der Wirklichkeiten aufgebaut, welche eine bestimmte ontologische Ebene einnehmen - je nach ihrer Intensität des Lebens bzw. ihrer größeren oder geringeren Präsenz des Lebens. Die Wesen sind in einer präzisen Reihenfolge angeordnet, die vom höchsten Grad des Lebendigen und Dynamischen ausgeht, und zum nur Spuren des Lebens beinhaltenden Sein führt.

Um die Bedeutung des Begriffs des Lebens im plotinischen Gedanken zu umreißen, ist es möglich die Traktate auf einheitliche Art zu lesen, ohne unbedingt eine Entwicklung oder eine Veränderung der Definition des Begriffs von den frühen bis zu den späten Abhandlungen ausfindig machen zu wollen.

Ausgehend von der detaillierten Analyse der unterschiedlichen Bereiche, auf welche der Lebensbegriff angewendet wird, wird die zentrale philosophische Rolle aufgezeigt, die dem Leben innerhalb des plotinischen Denkens zukommt.

Das Leben wird als die unendliche Potenz des Seins konzipiert, was es diesem ermöglicht, Bewegung zu erzeugen; das Leben dehnt sich folglich soweit aus, dass in ihm alles enthalten bzw. nichts außerhalb von ihm liegt.

Diese Arbeit setzt sich ein doppeltes Ziel:

- a) Beweis der Verbreitung des Lebens, durch Untersuchung der Traktate, in denen das Leben analysiert wird;
- b) Definition des Bereichs, dem das Leben eigentlich gehört.

Dazu wird im ersten Teil dieser Arbeit die Präsenz des Lebens in Bezug auf die drei Hypostasen, dem Einen, dem *Nous* und der Seele, ergründet, indem zu erklären versucht wird, ob und inwieweit jeder Ebene eine Lebensdimension zugehörig ist. Insbesondere wird im ersten Kapitel aufgezeigt, dass das Leben vielfältige Bedeutungen hat. Im zweiten Kapitel wird die Anwesenheit des Lebens in seinem ursprünglichen Sinn erforscht. Das vollkommene und reine

Leben befindet sich im Nous als die *ejnevrgeia* des Intellekts. Die Bestätigung dieser These erfolgt durch die Analyse der Quellen (Passage 248e-249a des *Sophistes*, des *Timaios* 30 a 1-31b1 und des 12. Buches der *Metaphysik* des Aristoteles), aus denen Plotin schöpft, um seine Konzeption zu formulieren, nach welcher der ursprüngliche Lebensbegriff in der zweiten Hypostase situiert ist.

Das dritte Kapitel behandelt das Leben in der Seele; die Seele hat Leben in sich selbst, weil sie sich von selbst bewegt. Plotin bedient sich des Lebenskonzepts, um beide Hypostasen, den Intellekt und die Seele zu definieren und genau hier befindet sich die Schwierigkeit, nachzuvollziehen, welcher der zwei Wirklichkeiten der Philosoph das Leben in seiner eigentlichen Bedeutung zuordnet.

Und es ist eben durch die Analyse des Traktats IV, 7, 9, gelesen in Verbindung mit anderen Traktaten der *Enneaden* möglich, dieses Problem zugunsten des Intellekts zu lösen, welcher seinerseits eine ursprüngliche, das Leben und das Sein in einem authentischen Sinne umfassenden Wirklichkeit repräsentiert. Mittels einer genauen Analyse der Traktate der *Enneaden*, in welchen Plotin das Leben zunächst in Bezug auf den Intellekt, dann auch auf die Seele untersucht, wird gezeigt, dass zwar der Seele das Leben im ursprünglichen Sinne gehört, da es gemäß einem freilich platonischen Motiv (*Phaidros* 245c-e6) als Bewegungsprinzip (ἀρχὴ κινήσεως), als Ursprung aller Bewegungs- und Lebensformen definiert wird, es jedoch die zweite Hypostase, im Nous, ist, in der das Leben in seiner vollkommensten Form präsent ist. Tatsächlich besitzt die Seele das Leben in ihrem ursprünglichen Sinn, denn diese bewegt sich selbst mittels einer Bewegungsweise, die nie und in keiner Weise zum Stillstand kommen kann und aus diesem Grund ist sie stets lebendig. Gleichwohl erwirbt die Seele ihre intrinsische vitale Dimension von der göttlichen Wirklichkeit, von der sie abstammt, d.h. von der verständlichen Wirklichkeit, deren Natur immer gleich bleibt (*Enn.* IV, 7 (2), 11, 1-4). Das intelligible Sein wird von Plotin als ein Lebewesen definiert, insofern es nicht

nur das Leben besitzt, sondern, darüber hinaus, auch dem Leben gleichkommt: Das Sein selbst ist das Leben.

Im plotinischen Denken ist das Sein – welches die platonische Lehre des *Sophistes* 248e-249a aufnimmt, nach welcher es unmöglich ist, dass die Bewegung und das Leben vom wahrhaften und ursprünglichen Sein ausgeschlossen sind – nichts Totes, da es durch die intrinsische Vitalität des Denkens charakterisiert wird.

Im Denken sind Sein und Leben dasselbe, ist doch das Leben in seiner reinen Bedeutung das Denken selbst. Daher können das Leben und die Selbstbewegung der Seele nur demjenigen des Intellekts untergeordnet werden, welcher „ursprüngliches Sein und ursprüngliche Substanz“ (*Enn.* V 9 (5), 3, 1-4) ist.

Verglichen mit dem Leben des Intellekts sind die anderen Lebensformen nichts als unvollkommene Abbildungen (*ινδάλματα ζωής*).

Das Leben in seiner ursprünglichen Bedeutung wird von Plotin als Denken interpretiert und – im Anschluss an die aristotelische Formel *ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή* – mit der Aktivität des Denkens identifiziert.

Deshalb wird im dritten Kapitel gezeigt, dass die Seele kein authentisches Leben besitzen kann, weil sie in ihrer Eigenschaft als Bild des Intellekts das Leben als Nebenprodukt innehat: Die Seele ist der Gedanke des *Nous* und ihre beste Form des Lebens drückt sich in der Betrachtung der intelligiblen Natur aus.

Im vierten Kapitel wird bewiesen, dass im ersten Prinzip das Leben liegt, da Eine die Kraft ist, aus der jedes Sein hervorgeht und Ursprung und Quelle des Lebens selbst ist (*Enn.* III 8 (30), 10). Deswegen ist Eine vorangehend und somit über dem Leben (*ὕπερ τὴν ζωὴν*) zu situieren.

Im fünften Kapitel werden dargestellt:

Erstens die wichtigsten Merkmale der plotinianischen Darlegung des Begriffs des Lebens, im Sinne, dass das Leben beschrieben wird als eine durchdringende Eigenschaft der Natur in ihrer Ganzheit;

Zweitens die Beziehung zwischen Seele und Körper im Lebewesen; insbesondere wird analysiert, welche Art von Dualismus Plotin vertritt.

Am Ende wird die Beschaffenheit der embryologischen Theorie von Plotin beschrieben, die in Aristoteles' *De generatione animalium* verwurzelt ist. Obwohl die Betrachtung des Lebensbegriffs von metaphysischen Überlegungen ausgeht (z.B. die Beziehung zwischen sinnlicher Welt und intelligibler Welt oder die Definition des Seins), kommt Plotin zum Bereich der Biologie. Von der Analyse der Anwesenheit des Lebens im Sein ausgehend, gelangt Plotin zur Untersuchung der Art und Weise, in der sich das Leben im Organismus zeigt. Er konzentriert sich auf die Beschreibung des Lebens in Bezug auf den Menschen, die Tiere und die Pflanzen, die Weitergabe der Formen und die Fortpflanzung der Individuen.

Der Ausgangspunkt dieser Arbeit ist eine Bestandsaufnahme der Wesen, die für Plotin zur Gattung der Lebewesen zählen, um die Frage zu beantworten, in welcher Weise und anhand welcher Kriterien der Philosoph seine Klassifikation der verschiedenen Ebenen des Lebens konzipiert.

Was hier mithilfe der Analyse aller Bedeutungen des Lebensbegriffs bei Plotin bewiesen wird, ist, dass der neuplatonische Philosoph eine Philosophie des Lebens vertritt, deren wichtigste Punkte wie folgt zusammengefasst werden können:

- a) Das Leben ist der Kernbegriff, mit dem Plotin alle drei Hypostasen definieren kann.
- b) Das Leben ist die spezifische Eigenschaft des unkörperlichen Seins, und zwar der intelligiblen Welt. In diesem Sinn gehört das Leben erstens dem Intellekt und zweitens der Seele.
- c) Das Leben ist die *ejnevrgeia* des Intellekts, die nicht nur die Betrachtung des *Nous* von sich selbst und von seinen Gegenständen ist, sondern auch die Lebenskraft, die in der Welt und in jedem Organismus enthalten ist. Diese Kraft gibt den Lebewesen eine geordnete Struktur und die Fähigkeit sich selbst zu organisieren und das Leben zu erhalten.

d) Das Leben betrifft nicht nur den *Nous*, sondern auch die psychischen, sinnlichen und pflanzlichen Wesen. Aber diese Lebensformen sind unvollkommene Bilder des vollkommenen und vollendeten Lebens des *Nous*. Sie bekommen das Leben in derivativer Form vom intelligiblen Prinzip, nach platonischer Beziehung zwischen Urbild und Abbild: Jede generierte Wirklichkeit besitzt das Leben, das der generierenden Wirklichkeit gehört, allerdings in geringerer Form.

e) Plotin drückt die Anwesenheit eines intrinsischen Vitalismus aus, der die ganze sinnliche Welt erfüllt. Jedes Sein, auch das Seelenlose und das sich deswegen nicht selbst bewegen könnende, wird von der unendlichen Kraft des lebenspendenden Prinzips erfasst. Diese Wesen haben eine spezifische Funktion im Ganzen und außerdem die Fähigkeit eine Kraft zu erleiden oder auch auszuüben.

Daraus geht eine neue Bedeutung des Lebensbegriffs im plotinischen Gedanken hervor, die nicht mehr an die generative Fähigkeit des Seins gebunden ist, sondern an die Teilnahme eines jeden Seins an der Totalität der sinnlichen Lebenswelt, indem es an seinem eigenen Leben mitwirkt.

Die durchgeführte Untersuchung zeigt die zentrale Rolle des Lebens, dahingehend dass der Lebensbegriff kein einfaches Attribut ist, das die intelligible Natur definiert, sondern eher eine metaphysische Kategorie, mit der Plotin sein ontologisches System aufbaut. Das Leben zeigt sich in unterschiedlicher Intensität in jeder Wirklichkeit und deswegen kann Plotin behaupten, dass man das Leben in vielfacher Weise benennen kann.

Die Hauptthese ist, dass das Leben in seiner stärksten Intensität seinen Sitz im *Nous* hat, das als authentisches Sein und Substanz definiert ist. Die intelligible Natur wird aufgefasst als Wirklichkeit, die ursprünglich lebendig ist, weil sie das Sein in sich selbst auf gleichbleibende Weise genießt. Insbesondere wird in der Exegese des *Timaios* 30 c-31a die intelligible Natur konzipiert als eine Seele und ein Gedanken habendes Leben. Daher liegt die erste und authentischste Form des Lebens in der Intelligenz, die zweite Form

befindet sich in der Seele (Weltseele und Seele des Individuums), während die dritte Lebensform ihren Sitz im physischen Leben hat.

In dieser Arbeit wird ausführlich und eingehend der Begriff des Lebens in seinem metaphysischen Sinn behandelt, während nur das letzte Kapitel der Analyse des Lebensbegriffs in Bezug auf die somatischen und organischen Aspekte gewidmet ist. Deswegen möchte dieser Gesichtspunkt zukünftig noch gründlicher erörtert werden, vor allem im Hinblick auf eine detaillierte Analyse der Quellen, die Plotins Konzeption zugrunde liegen.

Das Hauptziel soll sein, dem Leser nicht nur ein Gesamtbild der plotinischen Theorie des Organismus zu liefern, mittels einer exakten Rekonstruktion der Quellen, sondern auch die Auswirkungen aufzuzeigen, die sich in der Philosophie daraus ergeben, wie z.B. im Gedanken von Porphyrios.