HAL
open science

Presence and meaning of kinesis [κινησις] in Plotinus' Enneads

Tania Fadda

▶ **To cite this version:**

Tania Fadda. Presence and meaning of kinesis [κινησις] in Plotinus' Enneads. Philosophy. Université Grenoble Alpes; Università degli studi (Cagliari, Italie), 2016. Italian. NNT : 2016GREAP001 . tel-01424289

HAL Id: tel-01424289

https://theses.hal.science/tel-01424289

Submitted on 2 Jan 2017

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Communauté
UNIVERSITÉ Grenoble Alpes

Università degli Studi di Cagliari

THÈSE

Pour obtenir le grade de

DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ GRENOBLE ALPES

préparée dans le cadre d'une cotutelle entre l'*Université Grenoble Alpes* et l'*Università degli Studi di Cagliari*

Spécialité : **Philosophie**

Arrêté ministériel : le 6 janvier 2005 - 7 août 2006

Présentée par : « **Tania Fadda** »

Thèse dirigée par «**Michel Fattal**»
codirigée par «**Elisabetta Cattanei**»

préparée au sein des **Laboratoires : « Philosophie Pratiques & Langage »** et «**Pedagogia, Psicologia e Filosofia**»

dans **les Écoles Doctorales : « Philosophie : Histoire, Créations, Représentations » et « Filosofia e Epistemologia »**

Présence et sens de *κίνησις* dans les *Ennéades* de Plotin

Thèse soutenue publiquement le « **18/04/2016**» devant le jury composé de :

Prof. Elisabetta Cattanei
Università degli Studi di Cagliari (*Directeur de Thèse*)
Prof. Michel Fattal
Université Grenoble Alpes (*Directeur de Thèse*)
Prof. José Luis Fuertes Herreros
(Università di Salamanca) (Président)
Prof. Manuel Làzaro Pulido
Università di Porto (Membre)

Communauté
UNIVERSITÉ Grenoble Alpes

Università degli studi di Cagliari

Prof. Salvatore Lavecchia
Università di Udine (Rapporteur)
Prof. Maria Isabel Santa Cruz
Università di Buenos Aires (Rapporteur)

La presente Tesi è stata prodotta durante la frequenza del corso di Dottorato in Discipline filosofiche dell'Università degli Studi di Cagliari, a.a. 2011/2012 - XXVII ciclo, con il supporto di una borsa di studio finanziata con le risorse del P.O.R. SARDEGNA F.S.E. 2007-2013 - Obiettivo competitività regionale e occupazione, Asse IV Capitale umano, Linea di Attività l.3.1 "Finanziamento di corsi di dottorato finalizzati alla formazione di capitale umano altamente specializzato, in particolare per i settori dell'ICT, delle nanotecnologie e delle biotecnologie, dell'energia e dello sviluppo sostenibile, dell'agroalimentare e dei materiali tradizionali".

"Tania Fadda gratefully acknowledges Sardinia Regional Government for the financial support of her PhD scholarship (P.O.R. Sardegna F.S.E. Operational Programme of the Autonomous Region of Sardinia, European Social Fund 2007-2013 - Axis IV Human Resources, Objective l.3, Line of Activity l.3.1.)".

Ho, inoltre, beneficiato della borsa di mobilità fornita dalla regione francese Rodano-Alpi, per un soggiorno di studio all'estero della durata di tre mesi presso la "Universidad de Buenos Aires", all'interno del progetto "Campagne Explora'Doc 2015" nel quadro del programma "Coopération et Mobilité Internationales Rhône-Alpes CMIRA 2015".

"Tania Fadda gratefully acknowledges French region Rhône-Alps for the financial support provided for a period of study (3 months) at Buenos Aires University, project Campagne Explora'Doc 2015, Coopération et Mobilité Internationales Rhône-Alpes CMIRA 2015".

Abstract

«My Ph.D. research is aimed at finding and analyzing the occurences of the word κίνησις*, and similar expressions, in Plotinus' Enneads. The employment of lexicographical method has allowed me to pick up a catalog of around eight hundred occurrences of* κίνησις*. I have identified two tematic areas for the use of* κίνησις*, one regarding the sensible reality, the other the intelligible reality. In the first part of my study I focus on* κίνησις *occurrences with reference to the body and to those souls related to the bodies; in the second part I analyze the construction of the intelligible reality in which movement is implicated as a gene. In the first part of my research I present the analysis of the treaties: 2 (IV, 7); 3 (III, 1); 8 (IV, 9); 26 (III, 6); 27 (IV, 3); 28 (IV, 4); 29 (IV, 5); 14 (II, 2); 40 (II, 1); 45 (III, 7); 53 (1, 1); in the second part I present the analysis of Plotinus' treaties dedicated to the "Genera of Being", 42-44 (VI, 1-3)».*

«Ma Thèse de Doctorat vise à trouver et à analyser les occurences du mot κίνησις*, et des expressions similaires, dans les Ennéades de Plotin. La méthode lexicographique m'a permis d'identifier un catalogue d'environ huit-cents occurrences du terme* κίνησις*. J'ai identifié deux domaines systématiques par rapport à l'utilisation de* κίνησις*, l'une concernant la réalité sensible, l'autre la réalité intelligible. Dans la première partie de mon étude je me concentre sur les occurrences de* κίνησις *qui sont liées à la réflexion plotinienne concernant les corps et les âmes qui qui maintiennent un lien avec eux (âme cosmique et les âmes particulières); dans la deuxième partie, j'analyse la réflexion plotinienne concernant la réalité intelligible, par rapport à laquelle la* κίνησις *est considerée en tant que genre intelligible. Dans la première partie je présente l'analyse des traités: 2 (IV, 7); 3 (III, 1); 8 (IV, 9); 26 (III, 6); 27 (IV, 3); 28 (IV, 4); 29 (IV, 5); 14 (II, 2); 40 (II, 1); 45 (III, 7); 53 (1, 1); dans la deuxième partie, je présente l'analyse des traités dédiés aux "Genres de l'être", 42-44 (VI, 1-3)».*

Ringraziamenti

Non avrei potuto svolgere questo lavoro senza il sostegno della mia famiglia a cui dedico ogni singola pagina di questo scritto. Alla Prof.ssa Elisabetta Cattanei devo tutta la mia passione per la filosofia plotiniana, il coraggio e la fiducia per rapportarmi a un pensatore di tale profondità; Prof. Michel Fattal è stato la mia bussola in questo meraviglioso viaggio. Grazie.

«...tindi sesi andara lassendisì
unu bellu arregordu»

«Come rugiada al cespite
Dell'erba inaridita,
Fresca negli arsi calami,
Fa rifluir la vita».
A. Manzoni, Adelchi

Indice

1 Sull'immortalità dell'anima, IV, 7 (2)....1
1.1 *La κινήσεις διαφόρους dell'anima incorporea: contro gli stoici* (4, 30-35-5, 1-7)....1
1.2 *L'anima come principio di movimento* (8^5, 43- 9, 30)....11
1.2.1 Il principio semovente è vivente in atto (11, 1-20)....13
1.3 *Anche l'anima individuale è principio di movimento (12, 1- 14, 13)*....14
1.4 Conclusioni....16
2 Il destino, III, 1 (3)....18
2.1 *Contro il movimento incausato: prospetto del problema* (1, 1 - 2, 17)....18
2.2 Dalle cause prossime alle cause remote: alcune teorie del movimento (2, 17-40)....22
2.3 Critica delle teorie individuate (3,1-7, 20)....25
2.3.1 Sul movimento degli atomi (3, 1- 34)....25
2.3.2 Sul movimento dell'anima del mondo (4, 1-29)....27
2.3.3 Il movimento degli astri (5, 1-6, 25)....30
2.3.4 I movimenti e disposizioni nella catena causale del tutto (7, 1-10, 15)....32
2.4 Conclusioni....34
3 Se tutte le anime siano una, IV, 9 (8)....36
3.1 Il movimento e l'unità dell'anima (1, 1 - 2, 12)....36
3.2 Il movimento e percezione psichica (2, 13-20)....40
3.3 Il movimento e la natura dell'anima (2, 20-5, 25)....42
3.4 Conclusioni....46
4 Sull'impassibilità degli incorporei, III, 6 (26)....49
4.1 I movimenti e le passioni dell'anima. Impassibilità dell'anima (1, 1-5, 29)....49
4.1.1 L'assenza del movimento come vizio della parte irascibile dell'anima (2, 1-67)....51
4.1.2 Il vero soggetto dei πάθη (3, 1-21)....54
4.1.3 Movimenti, vita dell'anima (3, 22-35)....56
4.1.4 I movimenti della facoltà recettiva (4, 1-52)....58
4.2 Il movimento, vita del corpo (6, 1-77)....63
4.3 Movimento e non essere della materia (7, 1-19, 43)....66
4.4 Conclusioni....72
5 Sulle difficoltà relative all'anima I, IV, 3 (27)....74
5.1 Il movimento nella discesa delle anime nei corpi (1, 1-17, 31)....74
5.1.1.1 In che modo si dicono particolari le anime che discendono....76
5.1.2 Sul modo in cui l'anima compie la sua discesa....80
5.1.3 Il movimento e il luogo in cui l'anima discende (18, 1-24, 29)....85
5.2 Movimento, memoria, immaginazione (25, 1-32, 27)....91
5.3 Conclusioni....97
6 *Sulle difficoltà relative all'anima II, IV, 4 (28)*....99
6.1 Sul movimento e sulla memoria degli astri (6, 4-8, 61 e 30, 1-45, 52)....99

6.1.1 Sul movimento degli astri (6, 4-8,61)....99
6.1.2 Sull'influsso degli astri (30, 1-39, 2)....107
6.1.3 Sul potere della magia e degli incantesimi (39, 2-45, 52)....117
6.2 L'immagine dell'anima come cerchio in movimento (10, 1-15-20)....119
6.3 Sul movimento e sull'anima della terra (22, 1-27, 37)....122
6.4 Sul movimento delle facoltà psichiche (17, 1- 21, 21 e 28, 1-29, 55)....125
6.5 Ciò che influisce sull'uomo (43, 1-45, 52)....134
6.6 Ancora su memoria e movimento (1, 1-6, 3)....136
6.7 Conclusioni....140
7 Sulle difficoltà relative all'anima o sulla visione III, IV, 5 (29)....141
7.1 Sul movimento del corpo intermedio (1, 1-6, 40)....141
7.1.1 Sul ruolo del corpo intermedio nella vista (1, 1-3, 38)....142
7.1.2 Il movimento dell'aria nella percezione uditiva (5, 1-6, 40)....147
7.2 Sul movimento della luce (7, 1-8, 39)....149
7.3 Conclusioni....152
8 Sul moto del cielo, II, 2 (14)....153
8.1 Sul movimento circolare come misto (1, 1-51)....153
8.1.1 Se il moto circolare sia dovuto all'anima o al corpo del cielo....153
8.1.2 Il moto del cielo è un misto....156
8.1.3 Il movimento locale come risultato della forza attrattiva dell'anima....158
8.2 Movimento dell'anima, movimento del fuoco celeste (2, 1-27)....161
8.3 Il moto del cielo imita l'Intelligenza (3, 1-22)....163
8.4 Conclusioni....167
9 Sul cielo, II, 1 (40)....169
9.1 Eternità del cosmo, eternità del cielo, eternità della sfera terrestre: posizione del problema (1, 1-3,12)....169
9.1.1 Il movimento del corpo del cielo: l'eternità del cielo (3, 1-30)....171
9.1.2 La vera causa dell'eternità del cosmo: l'anima (4, 1-5, 23)....174
9.1.3 Sul ruolo del corpo nell'eternità del cielo (6, 1-8, 28)....178
9.2 Conclusioni....181
10 Sull'eternità e il tempo, III, 7 (45)....182
10.1 Parte prima. Movimento e Tempo (7, 1-13, 69)....182
10.1.1 Ciò che il tempo non è: prospetto dossografico e analisi del problema....183
10.1.1.1 Analisi del primo filone dossografico: contro l'identità di tempo e movimento (8, 1-20)....185
10.1.1.2 Analisi del secondo filone dossografico: il tempo non è identico al mosso (8, 20-22)....187
10.1.1.3 Analisi del terzo filone dossografico: il tempo non è qualcosa del movimento (8,24-10,17)....187
10.1.1.3.1 Il tempo non è intervallo del movimento (8, 23-69)....187
10.1.1.3.2 Il tempo non è misura del movimento....193

10.1.1.3.3 Il tempo non è conseguenza del movimento....199
10.2 *Pars construens* della trattazione sul tempo (11-13)....201
10.2.1 Tempo vita dell'anima....201
10.2.2 Tempo e moto cosmico (12, 1-13, 69)....206
10.2.2.1 Tempo rivelato (12, 1-61)....206
10.2.2.2 Immagine mobile dell'eternità (13, 1-69)....210
10.3 Parte seconda. Movimento e eternità (1-6)....216
10.3.1 l'eternità non è identica alla stasi intelligibile....216
10.3.2 Definizione dell'eternità....218
10.4 Conclusioni....222
11 Cos'è l'essere vivente, cos'è l'uomo, I, 1 (53)....223
11.1 Πάθη: movimenti dell'anima o movimenti del corpo? (1, 1-6-16)....223
11.1.1 I movimenti del vivente (7, 1-13, 8)....228
11.2 Conclusioni....231
12 ΠΕΡΊ ΤΩ◎Ν ΓΕΝΩΝ ΤΟΝ ΟΝΤΟΣ ΠΡΩΤΟΝ, VI, 1 (42)....234
12.1 Critica alla categoria della sostanza (1, 1-3, 23)....234
12.2 Critica alla categoria della quantità (4, 1-5, 27)....239
12.3 Critica alla dottrina della categoria della qualità (10, 1-12, 53)....243
12.4 Critica alla categoria dell'agire (15, 1-22, 34)....245
12.4.1 Movimento come atto completo (15, 1-16, 37)....245
12.4.2 Movimento come genere (17, 1-22, 34)....255
12.5 Conclusioni....270
13 ΠΕΡΊ ΤΩ◎Ν ΓΕΝΩΝ ΤΟΝ ΟΝΤΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟΝ, VI, 2 (43)....272
13.1 Il Movimento dell'Intelligenza uni-molteplice (1, 1-6, 21)....272
13.2 Movimento, Essere, Quiete (7, 1-45)....279
13.2.1 Essere e Movimento (7, 1-24)....279
13.2.2 Essere, Movimento e Quiete (7, 24-45)....284
13.2.3 L'unità del pensiero (8, 1-49)....288
13.2.4 Ciò che non rientra fra i generi primi (9, 1-18, 17)....294
13.2.5 Deduzione del molteplice (19, 1-22, 46)....304
13.3 Conclusioni....305
14 ΠΕΡΊ ΤΩ◎Ν ΓΕΝΩΝ ΤΟΝ ΟΝΤΟΣ ΤΡΙΤΟΝ, VI, 3 (45)....307
14.1 Quali generi per il mondo sensibile? (1, 1-3, 32)....307
14.1.1 La corrispondenza analogica fra generi dell'intelligibile e del sensibile (1, 1-2, 33)....307
14.2 Individuazione dei generi del sensibile (3, 1-3, 33)....311
14.2.1 Sulla sostanza sensibile (4, 1-10, 28)....313
14.2.2 Sulla quantità (11, 1-15, 23)....317
14.2.3 Sulla qualità (15, 25-20, 42)....320
14.2.4 Sul movimento (21, 1-28, 6)....325
14.2.4.1 La κίνησις come γένος del sensibile....325
14.2.4.2 la μεταβολὴ come spece della κίνησις....327

14.2.4.3 Il κοινὸν di tutte le specie del movimento....330
14.2.4.4 Sulle specie del moto locale....341
14.2.4.5 Il caso di σύγκρισις e διάκρισις....342
14.2.4.6 Ancora sulle differenze del moto locale....346
14.2.4.7 ἠρεμία e κίνησις....347
14.3 Conclusioni....353
15 Conclusioni....355
16 Résumé....360
17 Bibliografia....365

Introduzione

«Qui la vita è, infatti, in movimento, là immobile. Bisognava che il movimento si originasse dall'immobilità, e che dalla vita che permane in sé si originasse un'altra vita distinta, una vita non più immobile che, per così dire, nella prima respirasse e di quella vita in quiete fosse il respiro» III, 2 (47) 4, 12-16.

Coraggio

Come indica il titolo stesso, il mio lavoro si profila come un'indagine sulla presenza e i significati del termine *κίνησις* nelle *Enneadi* di Plotino. È una ricerca che nasce dalla curiosità e dalla sfida: dalla curiosità di rintracciare i luoghi d'impiego della *κίνησις*, individuare i diversi ambiti in cui compare, tentare di comprendere di volta in volta il significato attribuito e, all'occorrenza, mettere in luce i momenti di tangenza che il suo impiego segna nei confronti della tradizione a cui costantemente il Nostro pensatore è rivolto; è una curiosità che ha subito certamente l'incantesimo di uno dei luoghi più complessi e affascinanti della riflessione plotiniana: gli scritti dedicati alla trattazione dei generi dell'intelligibile e alla individuazione delle categorie del sensibile, scritti in cui,come vedremo, al movimento è affidato un ruolo decisivo. Così alla curiosità si è aggiunta la sfida, la stessa audacia – come spiega il Nostro pensatore – che s'impadronisce delle anime particolari disposte a guardare le immagini riflesse nello specchio di *Dioniso*, pronte a intraprendere la discesa; così anch'io ho voltato lo sguardo da quelle altezze alle realtà di quaggiù, per comprendere se oltre alla *κίνησις* che caratterizza fortemente la speculazione plotiniana in riferimento all'essere intelligibile, si desse anche una riflessione sul movimento inerente alla realtà di quaggiù; d'altra parte la ricerca non poteva darsi senza una qualche sorta di affinità con ciò di cui si è in cerca: il divenire, questo trascorrere incessante, il cambiamento di tutte le cose, il nascere, il crescere, il morire, il moto locale dei corpi, e fra questi quello dei più divini, le traiettorie che gli astri e i pianeti tracciano nel cielo, lo stesso respirare, muoversi e sentire: da qui ho voluto iniziare la mia ricerca. Ma forse la vera audacia è quella di chi pretende che si possa veramente volgere lo sguardo dall'intelligibile al sensibile. Ciò che mi ha guidato in questa ricerca – dedicata alla comprensione del movimento all'interno della riflessione plotiniana, nella sua portata e nei vari aspetti – è stata la consapevolezza che in parte avrei dovuto guardare anche all'immagine, comprendere il movimento, in un certo senso, anche per ciò che "non è realmente", considerarlo in relazione a ciò che diviene e in relazione a cui, tuttavia, manifesta una forte presenza e una portata non trascurabile. Se gettiamo uno sguardo sull'ampiezza di questa indagine ci accorgeremo che l'ambito d'impiego del nostro termine ha un'estensione "universale" poiché abbraccia tutti i vari livelli di realtà: il movimento è la vita prima dell'Intelligenza, atto dell'anima, vita del corpo.

Metodo

La portata così ampia di questo lavoro è testimoniata e al contempo individuata dal

metodo di ricerca che ho deciso di adottare, quello lessicografico; l'impiego dei lessici di riferimento[1] mi ha consentito di raccogliere un catalogo di circa ottocento occorrenze del termine *κίνησις* all'interno dell'opera plotiniana. Una prima analisi degli scritti interessati mi ha permesso di individuare alcuni ambiti tematici in cui ripartire e attraverso cui orientare la ricerca: un primo ambito tematico è quello costituito dalle occorrenze di *κίνησις* che compaiono in relazione alle anime individuali e al corpo in cui in vario modo sono connesse, verosimilmente una parte abbastanza cospicua della ricerca; un secondo ambito individuato è quello che riguarda la presenza del termine in riferimento all'anima considerata in se stessa, avulsa dal rapporto col corpo[2]; il terzo ambito è dedicato alle occorrenze di *κίνησις* in relazione all'ipostasi del Nous[3]; e in un'accezione particolare, alcune occorrenze trovano il proprio ambito di esplicazione in relazione alla trattazione plotiniana dedicata all'Uno[4].

Se ci concediamo una semplificazione un po grossolana e pericolosa, viziata dalla prospettiva da cui intraprendiamo questa ricerca, potremmo asserire che due sono gli ambiti di utilizzo del termine *κίνησις*, uno in riferimento alla realtà sensibile, l'altro in riferimento alla realtà intelligibile. Nella suddivisione del mio lavoro ho voluto adottare proprio questo andamento: partire delle occorrenze di *κίνησις* impiegate in vario modo nella dimensione sensibile, per poi approdare al movimento intelligibile; partire dall'immagine, dal movimento che non è realmente ma che comunque è in qualche modo e ha un certo ambito di operatività e un certo riscontro, per poi scoprirne la vera natura e attraverso questa cogliere la vera portata dell'immagine.

In questa sede presento l'analisi di circa seicento occorrenze del termine in oggetto alla mia ricerca: attraverso un'attenta valutazione della ripartizione delle occorrenze, ho suddiviso in due parti questo studio. Nella prima parte del mio lavoro mi sono concentrata sulle occorrenze di *κίνησις* che compaiono in riferimento al corpo e a quelle anime che in vario modo intrattengono una relazione con esso; nella seconda affronto la tematizzazione della *κίνησις* a livello intelligibile. Nonostante l'estensione della mia ricerca ho deciso operare puntualmente, selezionando all'interno dei vari ambiti tematici, i trattati d'interesse in base all'ordine cronologico stabilito da Porfirio[5]; ho quindi proceduto a isolare l'occorrenza del termine in oggetto mettendo in evidenza, di volta in volta, il preciso utilizzo del termine nel suo rapporto con l'immediato contesto di riferimento; quindi ho ricostruito il contesto più ampio dell'intero scritto. Per fare ciò mi sono rifatta ampiamente alla letteratura di base, rivolgendomi a quei testi della critica secondaria che costituiscono un passaggio obbligato per la mia ricerca.

Scoperta

---

[1] In particolar modo J. H. Sleeman, G. Pollet, *Lexicon Plotinianum*, Brill, Leiden 1980; R. Radice, *Plotinus, Lexicon*, (electronic edition) con la collaborazione di R. Bombacigno, Biblia, Milano 2004; quest'ultimo mi ha permesso di individuare ottocento ventidue occorrenze del termine *κίνησις* e delle espressioni affini: *κινέω* (56 flessioni, 284 casi), *κίνημα* (5 flessioni, 12 casi) *κίνησις* (8 flessioni, 422 casi), *κινητικός* (2 flessioni, 2 casi), *κινητός* (2 flessioni, 2 casi).

[2] Come gli scritti I, 2 (19); VI, 7 (38); V, 1 (10); V, 2 (11), comuni tuttavia anche ad ambiti tematici differenti.

[3] Oltre quelli considerati qui V,9 (5); V,6 (24); V,8 (1); VI,6 (34); II,5 (25).

[4] VI, 9 (9); VI, 5 (23); V, 5 (32); V, 3 (49); II, 4 (12).

[5] Rimando alle note del primo capitolo.

Il primo scritto preso in considerazione è il secondo in base all'ordine cronologico *porfiriano*, 2 (IV, 7), dedicato alla *dimostrazione dell'immortalità dell'anima*; si tratta, com'è noto, di uno scritto fortemente polemico, volto a mostrare la vera natura psichica: il movimento gioca un ruolo determinante sia in relazione alla *pars destruens* della trattazione (1, 1-8, 45), sia in relazione alla *pers construens* (8, 45-14, 14); la prima parte è volta a stabilire l'eterogeneità della natura psichica rispetto a quella corporea: la varietà di movimenti che l'anima è capace di produrre nel corpo va ricondotta al riverbero delle sue potenze, alla varietà delle ragioni formali di cui dispone in virtù della sua natura altra dal corpo, del legame che mantiene col proprio principio; nella seconda parte al movimento è affidato un ruolo decisivo in relazione alla prova della natura immortale dell'anima: la ripresa della celebre formula del *Fedro* platonico traccia due linee parallele che ci accompagneranno lungo tutto il percorso della nostra analisi: da un lato l'importanza dello strumento esegetico che caratterizza costantemente la riflessione plotiniana; dall'altro, su un piano più tematico, l'importanza del legame fra movimento e vita, legame che vedremo operare in vario modo ai vari livelli di realtà.

Il secondo scritto considerato III, 1 (3), risulta analogamente caratterizzato da una forte *vis polemica* che riconduce l'utilizzo del nostro termine al tema della *causalità*: anche qui la prima parte è dedicata alla confutazione e al rifiuto di quelle dottrine in vario modo sostenitrici di un movimento privo di causa; la seconda parte mette in luce la reale porta della prima: strettamente connesso alla possibilità di concepire un ordine e una causa dei movimenti, è lo spazio d'azione individuale, la possibilità di affermare un "noi" che si muove, agisce e in qualche modo è capace di incidere sulla realtà; ma anche uno spazio d'interazione universale, in cui l'ordine dei movimenti del "tutto" si integra alla dimensione individuale, costituendo in questo modo uno un dominio d'interazione fra l'agire individuale, la necessità e il caso.

Nel terzo scritto analizzato, 8 (IV, 9), il movimento compare in relazione alla complessa questione dell'*unità di tutte le anime*: il rapporto fra il tutto e le parti è riproposto nel ribaltamento della prospettiva macrocosmica di III, 1 (3) a quella microcosmica del nostro scritto: l'irrilevanza di alcune affezioni o movimenti del corpo che non giungono alla facoltà sensitiva nella sua interezza, è il modello esplicativo che si deve avere in mente per comprendere in che modo le anime particolari – a contatto con sentimenti e passioni specifiche e relative ad un dato corpo – possano, pur nella loro specificità, essere una sola ed unica anima; sullo sfondo della riflessione, dunque, ancora una volta quel particolare legame simpatetico che lega il movimento del tutto e delle parti, si tratti di uno dei viventi (gli animali marini) o del vivente universale (il cosmo).

Se lo scritto appena menzionato fa cenno alla relazione fra affezioni del corpo, movimenti e sensazione, il quarto trattato considerato, III, 6 (26), fa un grande balzo *in medias res*: tutta la riflessione dello scritto è votata alla dimostrazione della *impassibilità degli esseri incorporei*; a tal proposito uno dei nodi più problematici da sciogliere è quello di spiegare, a fronte della decantata natura incorporea e impassibile dell'anima, la possibilità che le si attribuiscano dei movimenti, quali l'attrazione o la repulsione, il vizio, la virtù, il piacere e il dolore etc.; l'ampio utilizzo della terminologia che si riferisce ai *πάθη* ma anche alle funzioni superiori dell'anima, testimonia la prospettiva originale del nostro pensatore su un argomento largamente dibattuto nell'ambito della tradizione; il retroterra da

scandagliare, per la mia analisi di grande interesse, è quello del rapporto fra movimenti dell'anima e movimenti del corpo, rapporto che opera sulla base di una profonda eterogeneità e al contempo di una stretta corrispondenza fra i due ambiti individuati.

Insiste con maggiore profondità su questo stesso tema lo scritto 53 (I, 1) – uno degli ultimi scritti che ho affrontato nella prima parte – approdando alla questione da una prospettiva differente, quella della comprensione del *modo in cui l'anima è nel corpo:* gli esempi dell'artigiano che si serve del proprio strumento o del nocchiero alla guida della nave ci sospingono nuovamente in seno agli anfratti della tradizione; sarà necessario spiegare in che modo il corpo è animato e si muove e il modo in cui l'anima realizza in rapporto ad esso i propri movimenti e le proprie funzioni.

Gli scritti che si occupano di discutere le *difficoltà relative all'anima*, 27-29 (IV, 3-5) completano e complicano il quadro esplicativo sopra esposto, introducendo una grande varietà di questioni complementari; in apertura il trattato 27 (IV, 3) s'interroga sulle ragioni e le modalità con cui si realizza il *movimento di discesa delle anime nei corpi*: il riferimento un movimento né voluto né forzato è ricollegato ad un *nomos* che implica al contempo necessità e intima adesione: si tratta, in un certo qual modo, di una spinta naturale che opera in noi e nel tutto, provvedendo ad esempio allo sviluppo di piante e animali; ancora una volta agisce sullo sfondo la dimensione cosmica, l'ordine e i movimenti del tutto a cui ogni singola parte è legata da un certo rapporto simpatetico. Una volta indagate le cause della dipartita, si torna nuovamente faccia a faccia col problema di spiegare *il modo in cui l'anima è in un determinato corpo* e esercita in rapporto ad esso alcune sue funzioni: inaspettati alcuni passaggi che riguardano in maniera ravvicinata la nostra analisi, e che offrono l'esplicitazione della sede fisica dei principi di attività delle facoltà: pur essendo l'anima dovunque presente nel corpo – come una natura propriamente indivisa, divisa solo rispetto ad esso – si serve di alcuni centri operativi per l'espletazione di alcune funzioni richieste dal legame col corpo: così vale per l'attività sensitiva responsabile anche della locomozione del vivente, per le facoltà appetitiva, e per quella irascibile. Si passa quindi alla considerazione del tema della *memoria e dell'immaginazione*, che considerato dalla nostra prospettiva, mette in luce l'interazione fra le varie capacità psichiche che espletano sinergicamente i movimenti o gli atti psichici. Lo scritto 28 (IV, 4) prosegue il filone argomentativo dedicato all'immaginazione e alla memoria, ampliando il terreno d'indagine dall'individuo a quegli dèi che stanno nel cielo: l'assegnazione alle anime astrali della memoria dei tempi e degli spazi di percorrenza inficerebbe la loro vera vita, una vita contemplativa eternamente volta a lassù; traspare chiaramente da questo nucleo argomentativo come il linguaggio in riferimento alla *κίνησις* si faccia duplice: di fianco ad un moto vitale, ne viene individuato uno concomitante di natura fisica caratterizzato come *κατὰ συμβεβηκὸς;* i capitoli dedicati all'influsso astrale mettono in evidenza la capacità di influenza degli astri in virtù di quelle figure che tracciano coi loro movimenti, prospettiva che richiama nuovamente il legame del tutto e delle parti nell'unicità del principio. Dopo aver considerato il movimento della terra e indagato la sua capacità di sentire anche in assenza di organi sensori, il trattato 29 (IV, 5) approfondisce la dettagliatamente la questione della sensazione; le occorrenze di *κίνησις* qui rinvenute fanno tutte capo alla possibilità di spiegare il fenomeno della *visione*: il tutto viene in ultima istanza ricondotto al movimento universale in cui l'agire e il patire delle varie realtà è reso possibile in virtù di un legame

simpatetico fra tutte le cose, che ha il proprio fondamento in un ordine di natura intelligibile. Con questo scritto si esaurisce l'analisi di tutte le occorrenze di *κίνησις* che compaiono nella sezione che Porfirio ha dedicato alla terza ipostasi nella sua ripartizione degli scritti plotiniani.

Ho, quindi, preso in considerazione tre ulteriori scritti, imprescindibili ai fini della nostra analisi, in cui l'apertura argomentativa a una dimensione cosmica, emersa già frammentariamente dagli scritti precedenti, trova piena considerazione. Lo scritto 14 (II, 4) è interamente dedicato a spiegare le ragioni della *circolarità del moto celeste*: la riflessione plotiniana sembra concatenare in un andamento spiraliforme il movimento del cielo, che eternamente tende e eternamente raggiunge l'anima, il movimento psichico di conversione in se stessa e verso se stessa, un movimento con cui aspira e si dispone interno al proprio centro, e il movimento autocontemplativo dell'Intelligenza: un movimento di tensione eterna del Pensiero verso l'Essere che è al contempo un raggiungimento e una stasi eterna nell'identità di Essere e Pensiero.

Lo scritto 40 (II, 1) s'inserisce all'interno di questo filone argomentativo, affronta il tema dell'*eternità dell'universo* in virtù di quella celeste: il corpo del cielo non deflette mai dalla sua natura e dal suo movimento in virtù del suo movimento nel movimento psichico.

Il trattato 45 (III, 7) dedicato all'*eternità e tempo* riconduce l'articolazione dei suoi vari punti prospettici all'unità: tratta ampiamente e con una dettagliata rassegna alcune teorie, erronee, che hanno tentato di individuare la natura del tempo in relazione al moto sensibile; esplicita il corretto modo d'intendere il legame fra tempo e movimento, sia ad un livello fenomenico e accidentale, sia considerandoli nella loro vera natura: dalla dimensione psichica si dovrà, dunque, risalire all'archetipo: all'eternità del movimento del pensiero.

A quest'ultimo aspetto è dedicata la seconda parte del mio lavoro, in cui cerco di comprendere e delineare la natura del movimento intelligibile; anche in questo caso mi sono orientata a quei luoghi della riflessione plotiniana in cui la rilevanza delle occorrenze di *κίνησις* risultava notevole, luoghi che si costituiscono come alcuni fra i punti di maggior interesse speculativo nei confronti del pensiero del Nostro autore; i tre scritti dedicati ai *generi dell'essere,* 42-44 (VI, 1-3), mettono in atto la tematizzazione del movimento a genere della realtà intelligibile e categoria del cosmo sensibile; quali siano gli orizzonti critici e concettuali che operano in questi scritti, quale sia la caratterizzazione e l'importanza del movimento in riferimento all'ambito noetico e sensibile, quale sia la stessa identità del movimento in relazione a questi due ambiti, è quanto cercherò di mettere in rilievo nel corso del mio esame.

Parte prima

All'interno di questa prima parte verranno prese in considerazione le occorrenze del termine κινήσις *che hanno come proprio ambito di esplicazione le anime particolari, quelle in vario modo interessate nella relazione col corpo, l'anima individuale e quella del tutto, fermo restando l'impossibilità di rintracciare realmente nello svolgersi della riflessione plotiniana il "confine tematico" che qui assumo; in riferimento ad ogni scritto, l'analisi puntuale delle occorrenze del temine in oggetto verrà svolta ricostruendo di volta in volta il contesto filosofico e argomentativo di riferimento; la presentazione e l'analisi degli scritti plotiniani d'interesse rispetta, all'interno di ogni cornice tematica, l'ordine cronologico stabilito da* Porfirio[6].

1 *Sull'immortalità dell'anima, IV, 7 (2)* [7]

La prima tappa di questo studio prende in considerazione il secondo scritto plotiniano: qui l'analisi si soffermerà in maniera puntuale su sette occorrenze del temine in oggetto alla nostra ricerca[8]*. Il tentativo sarà quello di comprendere l'impiego della* κινήσις *all'interno di una trattazione che dichiara il proprio obbiettivo fin dalle battute iniziali: un'indagine dalla portata personale che verte sull'immortalità di ciascuno di noi (1, 1). A che titolo il movimento compaia in questa ricerca, e quale sia il suo legame con ciò che è* ἀθάνατος *(1,1) sono le domande che disegneranno e sospingeranno il nostro percorso.*

1.1 *La κινήσεις διαφόρους dell'anima incorporea: contro gli stoici* (4, 30-35-5, 1-7).

Il passo che stiamo per affrontare presenta le prime due occorrenze del termine *κινήσις*; il contesto argomentativo è costituito da una lunga e complessa sezione confutatoria volta ad affermare l'eterogeneità dell'anima rispetto al corpo; l'obbiettivo polemico è ravvisato in alcune posizioni la cui paternità, mai dichiarata esplicitamente, è attribuita in larga parte alla dottrina stoica, e per alcune istanze, a Democrito ed Epicuro (3, 1-7), posizioni che sostengono la natura corporea dell'anima[9].

---

[6] Per una inquadratura cronologica delle *Enneadi* rimando al lavoro di L. Brisson, M.-O. Goulet-Gazé, R. Goulet, D. O'Brien, *Porphyre. La vie de Plotin, I, Travaux préliminaires et Index grec complet*, J. Vrin, Paris 1982

[7] Sul titolo cfr. Porfirio, *Vita di Plotino*, IV, 24 e XXV, 24-25. Sull'aspetto editoriale degli scritti di Plotino, e in particolar modo sulle questioni filologiche legatate al complesso problema dell'unità di questo scritto si faccia riferimento a: *Ivi*, M. -O. Goulet-Gazé, *L'arrière-plan de La Vie de Plotin*, pp. 229-327; *id*, *Deux traités plotiniens chez Eusèbe de Césarée*, in: C. D'Ancona, *The Librairies of Neoplatonists*, Actes des rencontres de l'European Science Foundation Network, Strasbourg 12-14 Mars 2004, Brill, Leiden 2007, pp. 63-97; P. Henry, *Études plotiniennes I, Les États du texte de Plotin*, Desclée de Brower-Édition universelle, Paris-Bruxelles 1938, pp. 70 e ss.; *id.*, *Études plotiniennes II*, Les Manuscrits des «Ennéades», Desclée de Brower-Édition universelle, Paris-Bruxelles 1948.

[8] Tali occorrenze si trovano rispettivamente in: IV, 7 (2), 5, 1; 5, 2; 9,6; 9, 6-7; 9, 8: 11, 13; 12, 4.

[9] In riferimento alle dottrine stoiche espresse nell'argomentazione plotiniana: cfr. H. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, 4 voll. Stuttgart, 1903-1924, e in particolare per la tesi che sostiene la natura corporea dell'anima si faccia riferimento a: SVF I, frr. 142, 518; II frr. 780 e 790; per uno studio su questo argomento rimando a: R. Dufour, *Plotin et les Stoiciens*, in: *Études Platoniciennes III, L'âme amphibie, Études sur l'âme selon Plotin*, Les Belles Lettres, Paris 2006, p. 177-194; P. Kalligas, *Plotinus against the Corporealists on the*

«L'anima invece può agire in un modo su certi viventi e in un altro su altri, e può anche agire in modi opposti su uno stesso essere: ora solidifica e ora fluidifica, oppure rende certe cose dense e altre rarefatte, e altre ancora da nere a bianche, da leggere a pesanti. Certo, se fosse un corpo, dovrebbe produrre un solo effetto, quello corrispondente alla qualità corporea – incluso il colore; ma come è in realtà produce vari effetti. I movimenti inoltre, come mai sono diversi e non uno solo, se ogni corpo ha un solo movimento? Se li considereranno causati alcuni dalla deliberazione, altri da principi razionali, non sbaglieranno. Ma la deliberazione non appartiene al corpo, né vi appartengono i principi razionali, diversi uno dall'altro mentre il corpo è uno solo e semplice, né partecipa di quel principio razionale, se non per ciò che gli è fornito da chi lo ha creato caldo o freddo».

«ἀλλ'ἥ γε ψυχὴ καὶ ἐν ἄλλοις μὲν ζῴοις ἄλλα, τὰ δ' ἄλλα ποιεῖ,καὶ ἐν τῷ δὲ αὐτῷ τὰ ἐναντία, τὰ μὲν πηγνῦσα, τὰ δὲ χέουσα, καὶ τὰ μὲν πυκνά, τὰ δὲ ἀραιά, μέλανα λευκά, βαρέα κοῦφα. καίτοι ἓν δεῖ ποιεῖν κατὰ τὴν τοῦ σώματος ποιότητά τε τὴν ἄλλην καὶ δὴ καὶ χρόαν· νῦν δὲ πολλά. τὰς δὲ δὴ κινήσεις πῶς διαφόρους, ἀλλ' οὐ μίαν, μιᾶς οὔσης παντὸς σώματος κινήσεως; εἰ δὲ τῶν μὲν προαιρέσεις, τῶν δὲ λόγους αἰτιάσονται, ὀρθῶς μὲν τοῦτο· ἀλλ' οὐ σώματος ἡ προαίρεσις οὐδὲ οἱ λόγοι διάφοροί γε ὄντες, ἑνὸς ὄντος καὶ ἁπλοῦ τοῦ σώματος, καὶ οὐ μετὸν αὐτῷ τοιούτου γε λόγου, ἢ ὅσος δέδοται αὐτῷ παρὰ τοῦ ποιήσαντος θερμὸν αὐτὸ ἢ ψυχρὸν εἶναι» (IV 7, 4, 30-5, 1-7)[10].

All'interno del nostro passo isoliamo le prime due occorrenze del nostro termine:

i. la prima la troviamo alla l. 5, 1: si tratta del riferimento ad una varietà di movimenti, *κινήσεις πῶς διαφόρους;* molteplicità di movimenti che appartengono all'anima;
ii. la seconda la troviamo alla l. 5, 2: si tratta del movimento unico che è proprio di ogni corpo, *μιᾶς οὔσης παντὸς σώματος κινήσεως*.

Nella sua prima apparizione il movimento viene definito come *διαφόρους*, in

---

Soul. A Commentary on Enn. IV, 7 [2] 8.1-23, in R. Chiaradonna (a cura di) *Studi sull'anima in Plotino,* Bibliopolis, Napoli 2005; A. Long, *Soul and Body in Stoicism*, «Phronesis», 27, 1982, pp. 34-57; J.-M. Narbonne, *La métaphysique de Plotin*, J. Vrin, Paris 1993, pp. 58-80; si veda inoltre supra n. 7; sul riferimento a Epicuro e Democrito quali interlocutori dell'argomentazione plotiniana cfr. P. Henry, H. R. Schwyzer, *Plotini....*, p. 139. Per uno studio sui riferimenti epicurei in questo e in altri scritti rimando a: J. P. Dumont, *Plotin et la doxographie épicurienne*, in: P. M. Schuhl, P. Hadot., *Le Néoplatonisme*. Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique (Royaimont 9-13 juin 1969), CNRS Éditions, Paris 1971, pp. 191-204; U. Crisculo, *Aspetti della polemica antiepicurea nel tardo-antico*, in: Storia, poesia e pensiero del mondo antico. Studi in onore di Marcello Gigante. Bibliopolis, Napoli 1994, pp. 149-167.

[10] Qui e di seguito riporterò il testo greco pubblicato da P. Henry e H.-R. Schwyzer, *Plotini Opera,* 3 voll. Editio minor, Claredon Press, Oxford 1964-1982, generalmente abbreviato nella forma H.-S.[2]; la traduzione italiana riportata è quella di M. Casaglia, C. Guidelli, A. Linguiti, F. Moriani (a cura di), *Enneadi,* I-III, pref. F. Adorno, U.T.E.T., Torino 1997.

contrapposizione ad un movimento unico, *μιᾶς*, che è proprio dei corpi[11]; se a questi ultimi appartiene un solo tipo di *κινήσις*, per rendere ragione della varietà di movimenti è necessario, invece, fare riferimento alla *προαίρεσις*[12] e ai *λόγοι*[13].

Molteplicità e varietà di movimenti possono essere spiegate in relazione ad un piano differente e superiore rispetto a quello del corporeo; è, infatti, immediatamente esplicitato che né le scelte né la ragione appartengono in alcun modo al corpo: *ἀλλ᾽ οὐ σώματος ἡ προαίρεσις οὐδὲ οἱ λόγοι διάφοροί γε ὄντες* (5, 4); il riferimento è in particolare ai *λόγοι*, che sono *διάφοροί*, di contro al corpo che è *ἑνὸς* e *ἁπλοῦ* (5, 5): quest'ultimo partecipa di tali ragioni solo in quanto gli sono donate, *δέδοται* (5,6)[14] da quel principio che è anche capace di renderlo caldo e freddo.

Il riferimento a *θερμόν* e *ψυχρόν* (4, 23) ricollega la trattazione all'esempio immediatamente precedente: caldo e freddo insieme a pesantezza e leggerezza, bianchezza e nerezza sono infatti alcuni esempi di *ποιότητες σωμάτων* (4, 24-25). Il corpo partecipa di

---

[11] Sul movimento unico di tutti i corpi rimando a quanto si sottolinea nell'opera di A. Longo, *Plotin, Traité 2, IV, 7,* Les éditions du Cerf, Paris 2009, p. 131 e ss.: «la signification du mouvement unique pour tout corps n'est pas claire pour moi. Cela veut-il dire que chaque corps, par sa forme géométrique, son poids, les caratéristiques de sa surface, ne peut que se mouvoir d'un seule façon? Est-ce que Plotin pense au mouvement des quatre éléments, au fait que, par example, le feu ne peut que monter vers le haut et la terre ne peut que descendre vers le bas? Ou pense-t-il au mouvements des corps célestes, qui décrivent chacun une trajectoire fixe?».

[12] Su questo argomento si veda: L. Brisson, J. F. Pradeau. (Dir.) *Plotin. Traités*, Vol. 1: Traités 1-6, GF-Flammarion, Paris 2002, n. 42, pag. 130-131: «chez Épictète, la prohaíresis est la fonction au moyen de laquelle nous prenons position à l'égard de la réalité. Cette prise de position consiste en un ensemble de jugements portant sur les représentations au travers desquelles nous saisissons la réalité»; si veda anche J.-B. Gourinat, *Premières leçons sur le Manuel d'Épictète. Avec le texte d' Épictète*, PUF, Paris 1988, p.58 e ss., in cui secondo l'autore un senso del termine proairesis si rifarebbe a quello che si trova in Aristotele, *Etica a Eudemo*, II, 10, 1226 b 7-8; sulla proairesis e il suo rapporto all'intelligenza cfr Aristotele, Fisica, 197 a 6-8, in cui la condizione perché avvenga una scelta è esplicitamente riferita alla dianoia.

[13] I termini *logos* e *logoi* sono ripresi dalla dottrina stoica e rielaborati all'interno di un orizzonte concettuale che si rifà al pensiero platonico; per un approfondimento di questa tematica rinvio a: A. Greaser, *Plotinus and the Stoics. A preliminary Study,* Brill, Leyde 1972; R. E. Witt, *The plotinian logos and its stoic basis*, in «Classical Quarterly» 25, 1931, 103-111; J. F. Philips, *Stoic Common Notion in Plotinus*, in «Dionysius» 1987, pp. 33-52; senza la pretesa di voler esaurire la polivalenza di un termine che manifesta una varietà di ruoli a livelli differenti di realtà, si può esemplificare il concetto di logos come contenuto razionale: nel legame fra *proairesis* e *logos* emerge forse maggiormente l'aspetto di quest'ultimo come espressione delle forme del discorso razionale, senza dimenticare l'aspetto di principio attivo, di produzione e organizzazione del sensibile, che come vedremo emergerà in molteplici luoghi della trattazione; per un approfondimento su queste tematiche rinvio a: A. H. Armstrong, *The Architecture of the Intelligible world in the Philosophy of Plotinus*, Cambridge University Press, Cambridge 1940; L. Brisson, *Logos et Logoi chez Plotin. Leur nature et leur rôle*, in: «Les Cahiers Philosophiques de Strsbourg» 1999, 8, pp. 87-108; M. Fattal, *Pour un nouveau langage de la raison. Convergences entre l'Orient et l'Occident*, Préface de P. Aubenque, Beauchesne, Paris 1988; id. *Logos et langage chez Plotin et avant Plotin*, L'Harmattan, Paris 2003; J. Laurent, *Les fondaments de la nature che Plotin*. *Procession et partecipation,* J. Vrin, Paris 1992, p. 147 e ss.; J. M. Rist, *Plotinus: The Road to Reality,* Cambridge 1967 pp. 87 e ss.

[14] Ciò a cui si fa riferimento, come si vedrà oltre, è la capacità produttiva dell'anima che dona le ragioni che ha in se stessa; per un approfondimento su questa tematica si veda: M. Fattal, *Logos et image chez Plotin,* L'Harmattan, Paris 1998, pp.25 e ss. Id., *Ricerche sul logos da Omero a Plotino*, nella traduzione italiana di R. Radice, Vita e Pensiero, Milano 2005, p. 168 e ss.

tali qualità, ed è proprio la loro presenza a determinare un effetto corrispondente: così «la qualità della leggerezza con il suo esserci e la sua inerenza produce cose leggere, il pesante appesantisce e il nero annerisce» (4, 25-26); e ciò è ancora più evidente se si considerano quei corpi che possiedono una qualità in maniera essenziale: «ciò che è soltanto caldo riscalda, mentre ciò che è soltanto freddo rinfresca» (4, 24).

Sembrerebbe, analogamente al riferimento al movimento unico, che al corpo appartenga anche in questo caso una certa univocità: infatti è possibile attribuirgli unicamente l'effetto causato dalla qualità corrispondente di cui partecipa: così il fuoco in virtù della presenza del calore ha la capacità di riscaldare, e non ad esempio di raffreddare, *οὐ πυρὸς τὸ ψύχειν* (4, 28-29)[15].

Altrettanto non può dirsi dell'anima, a cui appartiene la capacità di produrre effetti molteplici e variegati, e in viventi differenti e talvolta addirittura contrari nello stesso vivente, *ψυχὴ ἐν ἄλλοις μὲν ζῴοις ἄλλα, τὰ δ' ἄλλα ποιεῖ* (4, 29-30): ecco che «ne indurisce le parti, altre le ammorbidisce, ne rende alcune dense altre rarefatte, certe nere e certe bianche, certe leggere e certe pesanti» (4, 30-33).

Questo porta a una prima considerazione: ovvero che l'anima non è né un corpo né una qualità del corpo: nel qual caso, infatti, produrrebbe l'unico effetto corrispondente alla qualità di cui dispone, *καίτοι ἓν δεῖ ποιεῖν κατὰ τὴν τοῦ σώματος ποιότητά τε τὴν ἄλλην καὶ δὴ καὶ χρόαν· νῦν δὲ πολλά* (4, 33-34).

Alla luce di ciò è possibile rendere esplicite le ultime righe del passaggio citato: è evidente come sia proprio l'anima ciò che rende un corpo caldo o freddo, donandogli le sue qualità e rendendolo partecipe delle ragioni[16].

I due esempi riportati anche in esergo risultano, dunque, complementari e intrecciati in una stretta analogia: nel primo caso gli effetti che un corpo manifesta sono riconducibili alle qualità e alle ragioni presenti in esso per il tramite dell'anima, allo stesso modo in cui nel secondo caso la varietà dei movimenti è ricondotta alle scelte e alle ragioni che appartengono all'anima.

In questo senso, i due esempi presi in considerazione acquisiscono tutta la loro rilevanza all'interno di quell'orizzonte argomentativo che rigetta quelle teorie che concepiscono l'anima come *σῶμα* (2, 5). La capacità di produrre *ποιότητες σωμάτων* e *κινήσεις διαφόρους* sono, in questo senso, proprie solo di un'anima incorporea.

Il dialogo impetuoso del pensiero con se stesso si appropria delle voci avversarie per

---

[15] Il riferimento al fuoco risulta ancora più rilevante se lo si colloca all'interno dell'orizzonte concettuale del trattato, il quale si articola, come vedremo fra poco, in una lunga polemica nei confronti della concezione corporea dell'anima sostenuta in ambiente stoico. L'anima, secondo il nostro pensatore, non può essere identificata con nessuno dei corpi, neppure con quello che nella prospettiva stoica è il corpo divino, il *fuoco intelligente*; il fuoco infatti, in quanto corpo, riceve il suo essere e la sua capacità di agire da un principio superiore e di natura incorporea, appunto l'anima. Sul fuoco divino degli stoici rimando a *SVF*, frr. 157, 423.

[16] Mi sembra interessante segnalare che nelle linee precedenti l'argomentazione dedicata alle qualità del corpo, è discussa la nozione stoica di πως ἔχον (4, 8-21) nell'ottica della difesa dell'incorporeità dell'anima; la maniera di essere del corpo qualificato è ricondotta, nella prospettiva plotiniana, a quella che viene definita una φύσις ἑτέρα ovvero al λόγος, a cui appartiene una natura diversa dal corpo (4, 20-21); su questo argomento rimando alle pagine di A. Longo, *Plotin...*, n. 19, p. 126-127.

articolarsi in una fitta trama di obiezioni, repliche e risposte: ciò che è in gioco è la corretta definizione della natura dell'anima, da cui dipendono le sorti di ogni uomo; scartata la possibilità di essere immortale nella sua interezza – del corpo è logico pensare che non si conservi per sempre (1, 10) – l'indagine è volta alla parte eminente dell'uomo: questa sarà in confronto al corpo come la forma rispetto alla materia, o come l'utilizzatore rispetto ai suoi strumenti, sarà cioè anima[17].

La prima distinzione fra anima e corpo è ricondotta innanzitutto alla caratterizzazione di quest'ultimo come *συγκείμενον* (1, 9): la sua analisi e la sua scomposizione possono essere protratte fino agli elementi costitutivi, i quali risultano ancora una volta un composto di materia e di forma, (1,16)[18].

Ora, se l'anima fosse un corpo come taluni sostengono[19], dovrebbe essere possibile trovare in esso o nelle sue componenti ciò che qualifica in maniera essenziale la natura dell'anima, la vita: *ἐπεὶ γὰρ ζωὴ ψυχῇ πάρεστιν ἐξανάγκης* (2, 5)[20]: l'analisi si spinge fino alla considerazione dei componenti base di ogni corpo, gli *στοιχεῖα* (2, 14): acqua, aria, terra e fuoco sono *ἄψυχα παρ' αὐτῶν* (2, 12), in essi la vita compare solo come una proprietà aggiunta, *ἐπακτῷ* (2, 13) in virtù della presenza dell'anima. Neppure il processo inverso di sintesi, una particolare combinazione di corpi siffatti (2, 16-20), porterebbe come risultato la vita, se non a patto d'introdurre un principio esterno al corpo, che sia causa di un certo ordine e di intelligenza, e cioè l'anima (2, 20-22).

Ora, fra i sostenitori dell'anima come corpo non manca chi considera, non il principio materiale ma la forma, *εἶδος* (3, 8), come ciò che conferisce la vita, intendendo la forma non come sostanza, ma come *πάθημα τῆς ὕλης* (3, 13)[21]. Tuttavia, anche in questo caso risulta impossibile spiegare da dove la materia tragga vita e affezione: è infatti ammesso anche da costoro che la materia sia di per sé priva di qualsiasi forma e qualità, *ἄποιον* (3, 8)[22], e

[17] Su quello che sarà il vero io dell'uomo risulterà negli scritti successivi legata alla formulazione e all'individuazione di quella parte che rimane trascendente; su questi argomenti si faccia riferimento a: M. Dixsaut, *La connaissance de soi : études sur le traité 49 de Plotin*, éd. Monique Dixsaut ; collab. Jean-Pierre Morel, Karine Tordo-Rombaut, J. Vrin, Paris 2003; M. Fattal, (sous la direction de) *Études sur Plotin,* L'Harmattan, Paris 2000. Sull'identità fra vero io e anima cfr. Platone, *Alcibiade* I, 130 C 1-6; sulle due analogie immediatamente precedenti si veda rispettivamente: Aristotele, *De anima* II, 412 a 6-22; Alessandro di Afrodisia, *De Anima*, 23, 3-7.

[18] La forma degli elementi costitutivi traduce il greco *morphè*, la forma visibile del corpo; per uno studio su questo argomento rimando alle pagine di M. I. Santa Cruz de Prunes, *La gènese du monde sensible dans la philosophie de Plotin*, préface de P. Hadot, Presses Universitaires de France, Paris 1978, p. 108 e ss.; M. Fattal, *Logos et image chez Plotin*, L'Harmattan, Paris-Montréal 1998, *id., Logos, pensée et verité dans la philosophie grecque*, L'Harmattan, Paris-Montréal-Budapest-Turin 2001.

[19] Cfr. *supra,* n. 9.

[20] Qui opera l'assunto secondo cui l'anima è per definizione dotata di vita; si faccia riferimento a: Platone, *Phaed.* 105 d 3-4; *Phaedr.* 245 e 4-6.

[21] Su questo argomento rimando al commentario di A. Longo, *Plotin*..., p. 121 e ss.

[22] Sulla materia senza qualità cfr. *SVF* II, fr. 309; sulle divergenze della concezione plotiniana rispetto a quella stoica della materia: si veda A. Graeser, *Plotinus...*, J. Brill, Leiden 1972, p. 36 e ss.; il nodo centrale attorno a cui si sviluppa la disputa è perfettamente sintetizzato nell'analisi di J.-M. Narbonne, *Plotin*..., p. 310: «la corporéité de la matière -dont découle le matérialisme stoïcien, puisqu'ils posent que le corps est la seule réalité [...]- représente ici comme d'allieurs chez Plotin (II, 4 [12], 8, 1 ss. ; III 6, [26], 6-7; VI 1[42], 28, 25-30;) le point de divergence fondamental entre les membres du Portique et leurs ennemis, platoniciens et

risultando quindi totalmente incapace di *μορφοῖ οὐδὲ αὐτὴ ψυχὴν ἐντίθησι* (3, 16).

È allora necessario che ciò che dispensi il corpo e la materia di vita sia una natura superiore, *ἐπέκεινα*, ed esterna a quella corporea, *ἔξω* (3, 17): e infatti la natura dell'anima è definita come *ψυχικῆς δυνάμεως* (3, 18), e senza di questa non si dà alcun corpo, *οὐδ' ἂν εἴη σῶμα οὐδὲν ψυχικῆς δυνάμεως οὐκ οὔσης* (3, 18).

Ciò è in primo luogo evidente se si considera la natura del corpo: questa è definita come *ἐν φορᾷ* (3, 19), e consiste nel dileguarsi e nello scorrere velocemente nel nulla: infatti il corpo è non soltanto *σύνθετον* (2, 2) come composizione di materia e forma, ma tale composizione trova il suo primo modo di esplicazione nella massa, *ὄγκος*, materia dotata di una certa grandezza ed estensione[23]. Infatti, come si legge, il corpo proprio in quanto tale ha grandezza: *μέγεθος ἔχοντα, ἅτε σώματα ὄντα* (1, 17).

Risulta dunque semplice capire lo scarto *tout court* di quelle teorie atomistiche, a cui non solo viene imputato l'errore di identificare anima e corpo, ma che addirittura farebbero consistere quest'ultimo di atomi privi di parti: ora, da ciò che non ha parti non si genera né grandezza né corpo; né da ciò che è privo di parti hanno luogo quelle affezioni che uniscono le parti nell'intero (3, 1-6)[24].

Il corpo, dunque, in quanto tale ha grandezza e composizione: allora è divisibile, frazionabile, riducibile in parti piccolissime, quindi distruttibile.

A ben scrutare la composizione del corpo risulta chiaro come quella dell'anima sia innanzitutto una funzione costitutiva, e ciò secondo due sensi resi ben espliciti: si legge, infatti, che senza di essa – ovvero se fosse ridotta a corpo fra i corpi – «il tutto neppure vedrebbe la luce, ma se ne starebbe nella materia priva del suo principio informatore» (3, 22); e infatti l'anima tramite le ragioni formali procede fin nella materia indeterminata per conferirgli forma e ordine (2, 20-25)[25].

Ma la portata della trattazione si spinge ancora oltre: non solo l'anima è responsabile dell'aspetto formale del composto, ma anche di quello materiale: e infatti senza di essa «forse neppure la materia esisterebbe» (3, 24)[26].

---

aristotéliciens confondus. Mais comme on aura l'occasion de le constater, la ligne de partage qu'elle institue est bien moins nette que l'exposé de Plotin pourrait le lasser croire»; sul concetto di materia come priva di forma nell'opera plotiniana si veda: D. O'Brien, *La matière chez Plotin: son origine, sa nature*, «Phronesis», 44 (1999), pp. 105-122; si veda inoltre G. M. Gurtler, *Plotinus: Matter and Otherness,* On Matter *(II 4 [12]),* «Epoché», 9 (2005), pp. 197-214.

[23] L. Brisson, *Entre physique et métaphysique. Le terme ógkos chez Plotin, dans ses rapports avec la matière (húlē) et le corps (sôma)*, in: M. Fattal, *Études sur Plotin,* L'Harmattan, Paris-Montréal 2000, pp. 87-111.

[24] Sull'incapacità degli atomi di dare vita a qualcosa di unitario si faccia riferimento a: A. Long, D. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge University Press, Cambridge 1987, p. 42 e ss.

[25] Cfr. *supra*, n. 9.

[26] Su questo argomento si veda: K. Corrigan, *Is There More Than One generation of Matter in Enneads?*, «Phronesis», 21 (1986), pp. 167-181; J.-M. Narbonne, *Plotin et le problème de la génération de la matière: à propos d'un article récent*, «Dionysius», 11 (1987), pp. 30-31; Id., *La controverse à propos de la génération de la matière chez Plotin: l'énigme résolue*, «Quaestio», 7 (2007), pp. 123-163; D. O'Brien, *J. M. Narbonne on Plotinus and the Gnostics on the generation of matter: two corrections*, «Dionysius» 12 (1988), pp. 25-26; W. J. Carroll, *Plotinus on the Origin of Matter*, in: R. B. Harris, *Neoplatonism and Nature: Studies in Plotinus' Enneads: Studies in Neoplatonism-Ancient and Modern*, volume 8, ed. M. F. Wagner, SUNY Press, New York 2002, pp. 179-207; J. Phillips, *Plotinus on the Generation of Matter*, «International Journal of the Platonic Tradition», 3 (2009),

È dunque l'anima a produrre il corpo, sia dal punto di vista materiale che formale; è proprio grazie alla sua attività formativa che il corpo si genera come determinazione formale nella materia; in questo modo l'anima origina e sorregge tutte le cose, perché dispensa forma ordine e vita.

In virtù di tale operato è dato l'essere del corpo e la sua natura transitoria; nella sua composizione è inscritto il suo divenire e sua caducità; a riprova di ciò basta la mera attestazione dei sensi che vedeono il corpo deperire, *λυόμενόν* (1, 10), consumarsi a fronte di ogni avversità, quando i suoi componenti si avvicendano, si sostituiscono e si distruggono, e ciò soprattutto allorché l'anima ne abbandona la massa, venendo meno la funzione che ne tiene unite le parti, *ἡ φίλα ποιοῦσα* (1, 14).

Da qui si comprende meglio la gravità del danno che conseguirebbe dal ridurre l'anima a corpo, e per di più a uno dei corpi maggiormente inconsistenti, quali l'aria o il *pneuma*, più divisibili di ogni altro e senza alcuna unità[27]: l'universo allora si distruggerebbe, *λυθήσεταί* (3, 25), poiché lasciato al caso, privato di intelligenza e di ordine: infatti il pneuma di per sé non apporta alcun ordine, ordine che invece riceve dall'attività formativa dell'anima, *παρὰ ψυχῆς τάξεως ἢ λόγος ἢ νοῦς* (3, 31); solo «se si ammette 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 non fosse nell'universo, nulla di tutto ciò esisterebbe, per il fatto che nulla sarebbe in ordine» (3, 32-35).

Neppure i *logoi*, che provengono dall'anima (2, 25), sono di natura corporea, ma la loro è definita una *φύσις ἑτέρα* (4, 21): i due esempi iniziali annunciavano la partecipazione del corpo a tali ragioni, ragioni che lo dotavano di qualità e movimento; ora viene ulteriormente esplicitato come le azioni di certi corpi, quali il riscaldamento, il raffreddamento, l'urto e l'appesantimento, dipendono dalle potenze incorporee che si trovano in essi. Tali facoltà grazie a cui i corpi realizzano degli effetti sono incorporee, *ἀσωμάτων* (8^1, 9), contrariamente a quanto sostenuto da alcuni[28]: questi ultimi infatti «trasportano nei corpi le facoltà degli esseri incorporei, spogliando questi ultimi di ogni facoltà» (8^1, 9-11)[29].

Che il potere di cui il corpo dispone sia da attribuire alle potenze incorporee di cui partecipa, è dimostrato partendo dalla considerazione dell'eterogeneità della qualità rispetto alla quantità: infatti, mentre quantità e grandezza, sono proprie del corpo in quanto tale, così non è per la qualità che non è propria di ogni corpo come testimonia il caso della materia. La qualità è dunque differente dalla quantità e dal corpo. Questa tesi è rafforzata da due constatazioni empiriche; la prima ha per oggetto la variazione della quantità che corrisponde a un mutamento sostanziale e che può giungere fino alla distruzione; ed è proprio per questo aspetto che la qualità finisce col distinguersi dalla quantità e dal corpo; e infatti, «la divisione di un corpo dotato di una certa massa cancella il suo stato inizale, e

---

pp. 103-137.

[27] Sulla concezione stoica di anima come *soffio*, SVF I, frr. 135-138, 140, 145-146, 521; II 773-774, 777-779; 782-783; 786.

[28] Mentre nella concezione stoica il *logos* è corpo: R. E. Witt, *The plotinian...*, p. 105 e ss.

[29] Il riferimento è ancora una volta agli stoici, si veda A. Longo, *Plotin...*, p. 166 e ss.; L. Brisson J.-F. Pradeau, *Plotin...*, n. 72, p. 133.

invece, anche una sua eventuale frantumezione non toglierebbe che la qualità resti integra nei frammenti: è il caso per esempio, del sapore del miele, che non perde certo in dolcezza in nessuna delle sue parti. Questo autorizzarebbe a concludere che la dolcezza non è un corpo, e lo stesso vale per le altre qualità» (8[1], 18-23); in secondo luogo, che le *δυνάμεις* siano altro dal corpo è ancor più evidente se si osserva che la potenza del corpo è totalmente slegata dalla grandezza della sua massa; così «masse piccole o addirittura estremamente piccole producono un'attività straordinaria, senz'altro questo loro potere va ricondotto a qualcosa di diverso dall'estensione: appunto a una realtà inestesa» (8[1], 27-28).

Un ulteriore argomento confutatorio è strappato dalle ammissioni delle stesse tesi avversarie[30]: «il fatto poi che la materia si mantenga identica proprio per la ragione che è un corpo – ed è esattamente questa la loro tesi –, ma abbia effetti diversi ogni volta che accoglie le qualità, non dimostra al di là di ogni dubbio che quello che viene aggiunto sono ragioni formali, immateriali e incorporee?» (8[1], 28-31).

Dunque le diverse capacità che si attribuiscono al corpo dipendono, in realtà, dalle qualità che questo accoglie, che per così dire gli si aggiungono; qualità che sono *τὰ προσγενόμενα λόγους ἀύλους καὶ ἀσωμάτους εἶναι* (8[1], 31).

Rientra in quest'ordine di ragionamenti anche la crescita del corpo, la quale avviene secondo un certo tempo e una certa misura: il corpo cresce in virtù di ciò che accoglie nella propria massa materiale, e che effettua la crescita in lui.

Ora la potenza dell'anima che fa accrescere il corpo è incorporea: a dimostrarlo è lo stesso cambiamento quantitativo, che è sostanziale per il corpo, mentre non intacca l'identità dell'anima: prova ne sono i ricordi che è capace di conservare o le nozioni familiari: «ora, posto che l'anima sia questa determinata grandezza, una volta che diminuisce non sarà più anima, esattamente come per ogni realtà estesa che per effetto di una menomazione cambia il suo essere. Se però ci fosse un certo essere dotato di estensione, che pur perdendo parte della massa, restasse quel che è per effetto della qualità, allora cambierebbe in quanto corpo, e in quanto esteso, ma, per il fatto che la qualità è diversa dalla quantità, esso potrebbe continuare a rimanere lo stesso» (5, 24-30).

L'essere del corpo, la sua composizione e gli effetti di cui di cui dispone, movimenti, qualità, crescita, trovano la propria ragion d'essere nella potenza incorporea dell'anima e delle sue ragioni formali che si diffondono nel tutto: in questo senso questa si trova tutta intera in molti luoghi e in molte parti; così come viene esemplificato nel paragone col seme[31], il quale pur diffuso in molteplici luoghi esercita la stessa potenza fecondatrice: «noi sappiamo che quando da un unico accoppiamento e da un unico seme vengono una coppia di gemelli – o addirittura, come si verifica in diverse specie animali, parecchi individui-, ciò dipende dal fatto che il seme per lo più si è distribuito in molti luoghi, mantenendo in ciascuno la propria integrità. Ora, un simile esempio come può non dimostrare a chi non ha pregiudizi che, dove la parte s'identifica con l'intero, si è sostanzialmente superata la sfera quantitativa, per collocarsi necessariamente in una sfera priva di quantità?» (5, 42-48).

Pertanto, le attività proprie a una natura siffatta saranno di tutt'altro tipo rispetto a

---

[30] Cfr. *SVF* II, fr.325.

[31] Su questo argomento rimando alla pagina di M. Fattal, *Ricerche...*, p.196 e ss.; J. M. Rist, *Forms of Individual in Plotinus*, Classical Quarterly, 13, 2, 1963, p.226 e ss.

quelle del corpo: il pensare, *ἀλλὰ τὸ νοεῖν*, il sentire, *τὸ αἰσθάνεσθαι*, il pronunciare discorsi, *λογίζεσθαι*, il desiderare, *ἐπιθυμεῖν*, l'impegnarsi in ciò che è assennato e buono *ἐπιμελεῖσθαι ἐμφρόνως καλῶς*, sono capacità che necessitano tutte di una ben altra sostanza rispetto a quella corporea (8[1], 1-10).

In tutti questi casi risulta ancor più evidente come l'anima sia incorporea, diversamente tutte queste attività non potrebbero neppure esistere: «nel caso l'anima fosse corporea non potrebbero neppure esistere la sensazione, l'intelligenza, il sapere, la virtù, e alcunché di bello» (6, 1-4).

Il primo esempio è quello della sensazione: questa avviene per il tramite di organi sensoriali corporei, ma necessaria della presenza di un soggetto *percipiente* incorporeo, l'anima[32]; tutta la lista di circostanze che rendono impossibile la sensazione, ruotano intorno all'imperativo che il soggetto senziente rimanga uno e sempre identico e che unico sia il mezzo tramite cui avviene la percezione, sia nel caso di molte sensazioni percepite tramite più sensi, o di molte qualità percepite da un solo senso, o che attraverso un unico senso giunga un'unica percezione complessa. Diversamente si andrebbe incontro alle conseguenze a cui è soggetto tutto ciò che è esteso e divisibile: venendo meno l'unità delle sensazioni sarebbe impossibile il confronto e il giudizio su di esse; inoltre il punto di convergenza del dato sensibile sarebbe distribuito in punti diversi, generando sensazioni diverse percepite da soggetti diversi (6, 15-20). E se il mezzo tramite cui avviene la percezione è corporeo, quindi soggetto a distruzione, si andrebbe incontro o a una totale perdita delle impressioni, o a una mancanza di spazio in cui queste possano essere conservate; e in ogni caso non sarebbe possibile avere memoria.

Anche la differenza fra il dolore, che è sempre localizzato in una parte del corpo, e la sensazione del dolore, che è sempre nell'anima, perderebbe il suo senso là dove l'anima fosse corporea (7, 1-10).

L'attività di pensiero non potrebbe darsi se l'anima fosse ridotta a corpo, e ciò in virtù della caratteristica del pensiero stesso, il quale, a differenza della sensazione realizza la conoscenza senza il tramite del corpo (8, 1-7). Se quindi il pensare è cogliere un oggetto in assenza del corpo, la facoltà capace di esercitare tale attività dovrà essere a maggior ragione incorporea; sarebbe infatti assurdo che ciò che è corporeo e quindi provvisto di grandezza e divisibile, colga realtà prive di grandezza e indivisibili (8, 7-14). Tale corrispondenza fra le caratteristiche degli oggetti pensati e l'anima stessa viene riproposta nell'esame delle idee che presentano valore estetico e morale, il bello e il giusto (8, 24), le quali sono *ἀμέγεθες* esattamente come il pensiero che le coglie.

Coloro che considerano l'anima come corpo fanno coincidere la virtù, -quelle menzionate sono la temperanza, la giustizia, il coraggio-, come una certa disposizione del *pneuma* e del sangue (8, 28-29). Tuttavia il *pneuma* non risponde della giustizia o della temperanza, e piuttosto che regolare desideri e passioni, ricerca e si abbandona ai piaceri del corpo (8, 30-35). Inoltre i modelli intelligibili delle virtù sono eterni e godono della stessa stabilità degli oggetti della geometria: pertanto la loro natura non può essere corporea e

---

[32] Sulla dinamica percettiva nella concezione plotiniana si faccia riferimento a: H. J. Blumenthal, *Plotinus' Psycology. His Doctrine of the Embodied Soul,* Nijhoff, La Haye 1971, pp. 67 e ss.; E. K. Emilsson, *Plotinus on Sense-perception: A Philosophical Study,* Cambridge University Press, Cambridge-New York 1988.

soggetta al divenire, né può esserlo la sede in cui si collocano, l'anima.

Se l'anima è qualcosa di altro dal corpo, bisogna anche escludere che sia qualcosa *del* corpo, *σώματος δέ τι.*

La prima ipotesi sottoposta a vaglio critico è quella che identifica l'anima come una *οἷον ἁρμονία*[33]: l'anima e la vita, come l'armonia che sopraggiunge alle corde tese degli strumenti musicali, sarebbero un'affezione, *πάθημα*, quale risultato della specifica mistione delle parti dissimili del corpo.

Che questa tesi sia impossibile lo dimostra il ricorso al vasto armementario critico della tradizione: l'anima non può essere armonia perché la prima è anteriore rispetto al corpo, mentre l'altra gli è posteriore in quanto risulta dalla sua mistione[34]; in questo senso l'armonia dipende dal corpo, mentre l'anima esercita su di lui un ruolo, per cui lo domina e in alcuni casi lo combatte[35]; quest'ultima è quindi *οὐσία* mentre la prima no. Inoltre l'equilibrio e il buon regolamento del corpo è definito salute e non armonia[36]. Se poi si desse il caso di mistioni differenti nello stesso corpo, sarebbe necessario porre armonie e anime diverse; e in ultima istanza: poiché l'armonia non si produce da sola ma in seguito all'operato del musico sulle corde degli strumenti, così, se si ammettese l'anima come armonia, sarebbe necessario introdurre un'anima anteriore e produttrice responsabile di tale armonia.

L'errore che viene rivendicato alla teoria dell'anima armonia è quello di far dipendere l'anima dal corpo, sovvertendo così l'ordine delle cose, facendo derivare l'anima da ciò che è inanimato, l'ordine dal caso.

Si passa così alla considerazione della seconda ipotesi, quella di chiara ispirazione aristotelica che concepisce l'anima come una realizzazione del corpo, *ἐντελεχεία* (8^5, 1-5)[37]; secondo questa posizione il rapporto dell'anima al corpo sarebbe anologo a quello della forma rispetto alla materia; inoltre l'anima non sarebbe anima di un corpo qualsiasi ma di un corpo che ha la vita in potenza, *φυσικοῦ ὀργανικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος* (8^5, 5). A esemplificare tale relazione l'evocazione dell'immagine della forma nella statua di bronzo. L'inseparabilità, *ἀχώριστος*, dell'anima dal corpo traduce il suo essere *σώματος δέ τι* nell'adempimento di un ruolo strutturale e dipendente.

Da qui tutta una serie di conseguenze inaccetabili: esattamente come la forma immanente alla statua l'anima diventerebbe divisibile: «una volta che si divide il corpo si divide anche l'anima, e se quello verrà mutilato, con la parte tagliata anche un pezzo di anima andrà perduta» (8^5, 6-8); un'anima talmente connaturata al corpo non consentirebbe il normale avvicendarsi delle fasi come il sonno e la veglia; quest'anima talmente unita al corpo non subirebbe alcun conflitto fra ragione e desideri; e anzi, gli stessi pensieri

---

[33] Sulla distinzione fra una teoria autenticamente pitagorica dell'anima come armonia, e quella che qui viene rifiutata cfr.: M. Baltes, C. D'Ancona, *Plotino, L'immortalità dell'anima. IV 7 [2], 8*[4], in: R. Chiaradonna, (a cura di) *Studi sull'anima in Plotino,* Bibliopolis, Napoli 2005, p. 32 e ss; M. Bonazzi, *Plotino e la tradizione pitagorica*, «Acme» 2000, 53, pp.39-73.

[34] Come indica H. S.[2] il rimando è a Platone, *Fedone* 92 b 7 c 2.

[35] *Ivi,* in cui il rimando è a Platone, *Leggi,* 896 c 2-3.

[36] *Ivi,* cfr. Aristotele, *De anim.*, IV, 408 a 2.

[37] Cfr. Aristotele, *De anim.,* II, 412 A 22-24; 417 b 9-17; Alessandro di Afrodisia, *De anim.,* p. 15, 27-19, 8.

risulterebbero impossibili, tant'è gli stessi sostenitori di questa tesi sono costretti a introdurre un'anima diversa da questa e che sia immortale.

A testimoniare dell'impossibilità di concepire l'anima come realizzazione inseparabile e dipendente dal corpo sono chiamate ad esempio alcune facoltà dell'anima che svolgono il proprio operato senza l'intervento del corpo: l'anima sensitiva conserva le impronte degli oggetti assenti; quella appetitiva è capace di trascendere i desideri meramente corporei; l'anima vegetativa poi, dimostra la sua capacità di separarsi dal corpo ritirandosi, all'occorrenza, in una sola parte - nella radice quando la pianta è inaridita - o di concentrarsi in una piccola massa prima ancora che sia avvenuta la crescita.

Inoltre l'anima ha caratteristiche incompatibili con la pretesa che sia realizzazione di un corpo: questa infatti è priva di parti, mentre il corpo è esteso e divisibile; inoltre l'anima passa da un corpo all'altro allorché sopraggiunge la morte del vivente.

Insomma, l'anima non trae il proprio essere dal suo legame col corpo: questa è infatti *οὐσία* (8^5 , 40) che in alcun modo deve il suo essere al corpo, e anzi questa esisteva ancor prima di appartenere al vivente: per questa ragione non il corpo non genererà mai l'anima, *οὐ τὸ σῶμα τὴν ψυχὴν γεννήσει* (8^5, 42-43).

1.2 L'anima come principio di movimento (8^5, 43- 9, 30)

Rifiutate le teorie degli interlocutori, ed escluso che l'anima sia corpo o qualcosa del corpo, la trattazione passa ora alla ricerca della definizione della sostanza dell'anima, *τίς οὖν οὐσία αὐτῆς;* (8^5, 43): proprio all'interno di questa sezione compaiono tre occorrenze del temine *κινήσις*, su cui ora ci soffermeremo:

> «L'altra natura invece, che possiede l'essere per se stessa, è tutto ciò che realmente è, e non diviene né va distrutta; altrimenti tutto il resto perirebbe e non potrebbe ancora divenire, se andasse distrutta questa natura che garantisce la loro conservazione, delle cose e dell'universo stesso, che attraverso l'anima è conservato e ordinato. Essa infatti è principio di movimento, in quanto distribuisce il movimento a tutte le cose ma si muove da sé, inoltre dona la vita al corpo animato, ma ha per se stessa la vita, una vita che non perde mai perché la possiede per se stessa».

> «ἡ δὲ ἑτέρα φύσις, ἡ παρ' αὐτῆς ἔχουσα τὸ εἶναι, πᾶν τὸ ὄντως ὄν, ὃ οὔτε γίνεται οὔτε ἀπόλλυται· ἢ τὰ ἄλλα πάντα οἰχήσεται, καὶ οὐκ ἂν ὕστερον γένοιτο τούτου ἀπολωλότος, ὃ παρέχει αὐτοῖς σωτηρίαν, τοῖς τε ἄλλοις καὶ τῷδε τῷ παντὶ διὰ ψυχῆς σῳζομένῳ καὶ κεκοσμημένῳ. ἀρχὴ γὰρ κινήσεως ἥδε χορηγοῦσα τοῖς ἄλλοις κίνησιν, αὐτὴ δὲ ἐξ ἑαυτῆς κινουμένη, καὶ ζωὴν τῷ ἐμψύχῳ σώματι διδοῦσα, αὐτὴ δὲ παρ' ἑαυτῆς ἔχουσα, ἣν οὔποτε ἀπόλλυσιν, ἅτε παρ' ἑαυτῆς ἔχουσα» (9, 1-9).

Isoliamo all'interno del nostro passo tre nuove occorrenze del nostro termine:

i. la prima alla l. 9, 6 ripropone la celebre formula del Fedro platonico dell'anima come principio di movimento, [scil. *ψυχή*] *ἀρχὴ κινήσεως*[38];
ii. la seconda compare alla l. 9, 6: il movimento è dato alle altre cose in virtù dell'anima, [scil. *ψυχή*] χορηγοῦσα τοῖς ἄλλοις κίνησιν;
iii. alla l. 9, 7 il verbo κινέω è riferito all'anima che si muove da se stessa, [scil. *ψυχή*] *ἐξ ἑαυτῆς κινουμένη*.

Il primo impiego del movimento in questo passo fa eco al celebre argomento dialettico del *Fedro* platonico[39], utilizzato anche lì nella dimostrazione dell'immortalità dell'anima; l'anima è definita come principio di movimento, *ἀρχὴ κινήσεως* (9, 6), ed è principio poiché possiede il movimento da sé, *αὐτὴ δὲ ἐξ ἑαυτῆς κινουμένη* (9, 6). Se il moto di un corpo, come è emerso inizialmente, può essere spiegato facendo riferimento all'anima, questa, in quanto semovente, ha in sé l'origine del movimento e della vita. Infatti, non tutti gli esseri posseggono la vita come una proprietà aggiunta, ricevuta da altro, *οὐ γὰρ δὴ πάντα ἐπακτῷ ζωῇ χρῆται* (9, 9-10): nel qual caso il processo andrebbe all'infinito. Ma è necessario che esista una natura originariamente dotata di vita, fonte di vita per il corpo animato e del movimento di tutte le cose: una natura di questo genere, proprio in quanto tale, è immortale e indistruttibile, *οὔποτε ἀπόλλυσιν* (9, 8-9); il suo è l'essere autentico e assoluto, *πᾶν τὸ ὄντως ὄν* (9, 2), poiché possiede l'essere per sé, *ἡ παρ' αὐτῆς ἔχουσα τὸ εἶναι* (9, 1), essere ingenerato e incorruttibile *ἣν οὔποτε ἀπόλλυσιν* (9, 9), da cui dipende la natura del corpo.

La differenza fra ciò che il corpo riceve in aggiunta e il possesso originario dell'anima – di movimento, essere e vita – si traduce nell'attività sua attiva produttiva, *πρᾶξις καὶ ποίησις* (8^5, 44), per cui l'anima ha in sé e da sé fa scaturire il molteplice: *καὶ πολλὰ καὶ ἐν αὐτῇ καὶ ἐξ αὐτῆς* (8^5, 45)[40].

Il rapporto dell'anima rispetto ai corpi, la sua anteriorità e superiorità, *οὐσία παρὰ τὰ σώματα* (8^5, 45) si esplica nel contrasto fra la sua natura, *ὄντως οὐσίαν* (8^5, 46), e quella dell'universo fisico, soggetto a nascita e distruzione, *γινόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν*[41], e che esiste solo nella misura in cui partecipa, *μεταλήψει*, a una realtà di questo tipo; nell'anima hanno dimora tutte le realtà divine e beate, le quali hanno da se stesse vita ed essere, *ζῶν παρ' αὐτοῦ καὶ ὂν παρ' αὐτοῦ* (9, 14): in lei è eternamente presente il primo essere e il primo vivente, estraneo a ogni mutamento sostanziale, ingenerato e immortale. Come il colore bianco non muta secondo le circostanze, questo è l'essere che è sempre (9, 19): e la realtà in cui è presente originariamente, sarà a sua volta per sempre, *ὧι δ' ἂν τὸ ὂν ᾖ παρὸν παρ' αὐτοῦ καὶ πρώτως, ὂν ἀεὶ ἔσται* (9, 23).

Tale eternità non consiste certamente in qualcosa di morto, ma in un vivente[42] eterno, presente a quella parte dell'anima che si mantiene isolata dal resto, *αὐτοῦ μένη μόνον* (9, 25), e che pertanto vive di una vita pura, *ζωῇ καθαρᾷ* (9, 25): è solo in virtù di questa parte

---

[38] Platone, *Phaedr.,* 245 E 6 e ss.

[39] In riferimento all'anima come principio di movimento e fonte di vita H.S.² rimandano a Platone, *Phaedr.*, 245 C 9; Platone, *Phaed*., 88 B 5-6.

[40] Su questo punto si veda l'analisi di D. O'Brien, *Immortality in Plato and Plotinus*, International Christian University Publication IV-B Humanities, Christianity and Culture, 27 (1995) pp. 49-72

[41] Cfr. Platone, *Timeo,* 28 A 3-4.

[42] Cfr. Platone, *Soph*. 248 E.

dell'anima che quell'altra che ha a che fare con la natura del corpo, dispiega la propria potenza produttrice e vivificatrice; ora, tale mescolanza col copo, *συμμιχθῆ* (9,26), pur non costituendo mai un cambiamento sostanziale, si traduce per quelle anime che sono discese a tal punto, in un vero e proprio impedimento, *ἐμπόδιον* (9,26)[43].

Ora, è proprio per quello che viene definito «lo spettacolo dell'anima contaminata» (10, 25)[44] che risulta difficile credere alla natura divina e immortale dell'anima; tuttavia ciascuna cosa deve essere esaminata nella sua purezza, prescindendo dalle concrezioni, da ciò che si è aggiunto successivamente: il corpo, le passioni e i desideri che ne derivano.

Chi si spoglia delle scorie, e prescinde dalle aggiunte, scorge il nucleo originario dell'anima, in cui hanno dimora le realtà divine, la saggezza, la virtù e le scienze autentiche: e infatti ciò che è presente a queste realtà ha con esse un'affinità sostanziale ed è dunque divino. La purificazione diviene dunque strumento di consapevolezza, tramite cui l'anima riconosce la propria natura e la propria immortalità: «una volta spogliatosi di queste scorie, chi se ne è spogliato, guardi pure se stesso: allora quando si vedrà collocato nella pura dimensione intelligibile, non faticherà a convincersi di essere immortale. Scoprirà a tal punto un'Intelligenza che non mira al sensibile o a esseri mortali, ma coglie con la sua parte immortale ciò che è immortale, ossia tutti gli enti che sono nell'intelligibile, divenendo egli stesso un mondo intelligibile e chiaro, perché lo illumina la verità che procede dal bene» (10, 30-36)[45].

1.2.1 Il principio semovente è vivente in atto (11, 1-20)

Colui che si scopre in questo luogo non potrà dubitare di essere immortale. Una nuova occorrenza di *κινήσις* compare a sottolineare la relazione di equivalenza fra anima e vita, equivalenza testimoniata ancora una volta dal richiamo all'anima come principio *semovente*:

> «Infatti, o la vita è sostanza, una sostanza tale da essere per se stessa vivente – che è appunto ciò che cerchiamo, l'anima, e i nostri avversari dovranno ammettere che è immortale, a meno che non considerino anche questa natura come un composto e non la scompongano finché trovino qualcosa di immortale che si muove da sé, e che non può accettare, contro la legge divina, un destino di morte».

---

[43] Proprio nel carattere di *empodion* si cela la chiave della distinzione fra anima del tutto e anime particolari: come si legge in *Enn*. IV, 8 (6) sono le anime individuali ad essere coinvolte maggiormente nel rapporto col corpo, tanto da arrivare a perdere la cognizione di sé e delle proprie origini, risultando dunque difficile credere alla propria natura divina e mortale; cfr. *Enn*. V, 1 (10).

[44] Cfr. Platone, *Repubblica*, X, 611 B 10-C1.

[45] Sulla parte dell'anima non discesa rimando alla pagina di: T.A. Szlezák, *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*, Stuttgart 1979; trad. it.: *Platone e Aristotele nella dottrina del Nous di Plotino*, trad. di A. Trotta, Vita e Pensiero, Milano 1997, p. 225 e seguenti, in cui si osserva che «tre volte viene quindi ripetuto che si tratta della liberazione da un'aggiunta secondaria: dapprima in riferimento diretto all'anima (10, 7-11), in conclusione nell'immagine dell'oro che non può essere riconosciuto sotto il terriccio. Plotino non avrebbe potuto dire in modo più chiaro che questo è l'argomento fondamentale della sua dimostrazione dell'immortalità», p. 231.

«ἢ γὰρ οὐσία ἐστὶν ἡ ζωή, καὶ ἔστιν οὐσία ἡ τοιαύτη παρ' αὐτῆς ζῶσα - ὅπερ ἐστίν, ὃ ζητοῦμεν, ἡ ψυχή - καὶ τοῦτο ἀθάνατον ὁμολογοῦσιν, ἢ ἀναλύσουσιν ὡς σύνθετον καὶ τοῦτο πάλιν, ἕως ἂν εἰς ἀθάνατον ἔλθωσι παρ' αὐτοῦ κινούμενον, ᾧ μὴ θέμις θανάτου μοῖραν δέχεσθαι » (11, 9-14).

Osserviamo una nuova occorrenza del nostro termine:

i. alla l. 11, 13 il verbo *κινέω* è riferito a quella realtà che si muove da sé ed è immortale, realtà che si costituisce come un elemento irriducibile nel processo di suddivisione del composto, *εἰς ἀθάνατον ἔλθωσι παρ' αὐτοῦ κινούμενον*;

Se anche gli avversari, combattuti lungo tutta la trattazione, continuassero a considerare l'anima come *σύνθετον*, tale composto potrebbe essere suddiviso fino ad un certo punto, ovvero fino ad un elemento irriducibile, una natura immortale che si muove da sé.

Tale principio semovente è la vita stessa e l'anima; infatti, questa possiede la vita per sé, vita che è immanente alla sua stessa natura, *πάρεστι μὲν ἐξ ἑαυτοῦ ζωή* (11, 2); la vita in questo senso è definita sostanza che vive per sé, *οὐσία ἡ τοιαύτη παρ' αὐτῆς ζῶσα* (11, 10-11) e che coincide con l'anima, la quale è dunque *ἀθάνατον* (11, 2) e *οὐχ ἀπολέσθαι* (11, 3).

Per il corpo invece, come dimostrava l'analisi degli *στοιχεῖα*, la vita ha un carattere aggiunto, che gli proviene da altro, *ἐπακτὸν* (11, 5), carattere che possiede solo in maniera temporanea.

Tale differenza fra ciò che *riceve la vita* e ciò che la *possiede da sé*, è ciò che sta alla base della natura immortale dell'anima; tutto ciò è esemplificato dell'esempio del calore che è insito nel fuoco: se è vero, come è stato riferito anche precedentemente, che il calore è una qualità che il fuoco possiede per natura, non dobbiamo cadere nell'errore di considerare il rapporto fra vita e anima in questo stesso modo; infatti, nonostante il calore non sia una proprietà aggiunta per il fuoco in quanto tale, lo è per la materia di cui quest'ultimo è composto, materia da cui dipende la sua stessa estinzione[46]. Ora, all'anima la vita non appartiene in questo modo perché non ha accolto una vita avventizia[47].

Per l'anima invece la vita coincide con la sostanza stessa: l'anima è vita e principio di vita per le altre cose: è natura vivente in atto.

1.3 Anche l'anima individuale è principio di movimento (12, 1- 14, 13)

L'ultima occorrenza di *κινήσις* compare a sottolineare il legame sostanziale delle anime individuali e di quella universale; il riferimento polemico è ancora una volta contro coloro che, senza fornire spiegazione in merito (12, 3-4), asseriscono che solo la seconda sia

[46] D. O'Brien, *Immortal and Necessary Being in Plato and in Plotinus*, in: J. Cleary (ed.), *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, Leuven University Press, Leuven 1997, pp. 39-103.

[47] Considero, quindi la correzione che A. Longo, *Plotin...*, p. 93, sulla scia di Ph. Hoffman, apporta alla l. 11, 9, correggendo *ἀποδεῖξαι* con *ἀποδέξασθαι*, in quanto mi sembra che rispecchi maggiormente il contesto filosofico e argomentativo trattato (cfr. le ll.: 11, 3; 11, 9; 11, 14).

immortale[48]:

> «Ancora, se diranno che ogni anima è corruttibile, tutto avrebbe dovuto già da tempo essere andato distrutto; se poi dicono che un'anima muore e un'altra no, per esempio l'anima dell'universo è immortale ma la nostra non lo è, devono fornirci la ragione. L'una e l'altra infatti sono principio di movimento, l'una e l'altra hanno vita per se stesse, e mediante la stessa facoltà sono unite alle stesse cose, pensando ciò che è in cielo al di là del cielo, indagando su tutto ciò che esiste secondo l'essenza e risalendo fino al principio primo».

> «ἔτι εἰ πᾶσαν ψυχὴν φήσουσι φθαρτήν, πάλαι ἂν ἔδει πάντα ἀπολωλέναι· εἰ δὲ τὴν μέν, τὴν δ' οὔ, οἷον τὴν τοῦ παντὸς ἀθάνατον εἶναι, τὴν δ' ἡμετέραν μή, λεκτέον αὐτοῖς τὴν αἰτίαν. ἀρχή τε γὰρ κινήσεως ἑκατέρα, καὶ ζῇ παρ' αὑτῆς ἑκατέρα, καὶ τῶν αὐτῶν τῷ αὐτῷ ἐφάπτεται νοοῦσα τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ τά τε οὐρανοῦ ἐπέκεινα καὶ πᾶν ὅ ἐστι κατ' οὐσίαν ζητοῦσα καὶ μέχρι τῆς πρώτης ἀρχῆς ἀναβαίνουσα» (12, 1-8).

Isoliamo l'ultima occorrenza del nostro termine:

i. alla l. 12, 4 è ribadita la formula del Fedro utilizzata in 9, 6: in questo caso risulta riferita non solo all'anima del tutto ma anche alla nostra, *ἀρχή τε γὰρ κινήσεως ἑκατέρα* [scil. *ψυχὴν τοῦ παντὸς* [...] *ἡμετέραν*].

Le anime particolari, come quelle dei demoni degli dèi e degli uomini, sono principio di movimento e di vita, e quindi immortali; la consustanzialità fra anima individuale e anima cosmica è dimostrata, inoltre, dalla loro attività cognitiva: entrambe pensano l'essere sostanziale e ciò che sta ancora al di sopra. Nel caso dell'uomo un'ulteriore prova di ciò è data dalla reminiscenza, grazie a cui l'anima si risveglia alle realtà intelligibili eterne, di cui è essa stessa dimora. A ciò si aggiunge quanto è stato dimostrato in precedenza: l'anima non è né un composto né una massa, non può quindi essere sottoposta a frammentazione, scomposizione o distrutta. L'anima pur essendo una realtà intelligibile discende nel sensibile spinta da impulso e da desiderio, seguendo i quali avanza nella produzione di una realtà ulteriore; questa è dunque per un verso rivolta verso il sensibile, e per un altro si mantiene in contatto con l'anima del tutto, tenendosi fuori e al di sopra di ciò che governa e di cui si prende cura. Le anime particolari rispetto a quella cosmica sono sprofondate maggiormente nei corpi, ma anche in questo caso una parte di esse permane impassibile lassù: la loro intelligenza non è suscettibile di affezioni: «in tal modo l'immortale opera attraverso l'immortale, se è vero che l'Intelligenza sarà sempre in virtù di una inesauribile attività» (13, 19-21)[49].

Anche la nostra anima è semplice e unitaria, immune da ogni corruzione[50]: la sua

---

[48] Cfr. *SVF* II, fr. 89.

[49] Affiora qui il tema della permanenza dell'anima nell'intelligibile; cfr. *supra* n. 38.

[50] L'anima ha una natura semplice, che non subisce dunque il processo di scomposizione e di distruzione a

tripartizione non ne intacca l'immortalità delle componenti: «e se ci verranno a dire che anche l'anima dell'uomo, siccome è tripartita, è destinata a disgregarsi per la sua natura composita, anche noi converremo che quelle anime che si separano dopo essersi purificate abbandoneranno ogni concrezione che si era aggiunta al momento della nascita, mentre le altre continueranno a rimanere con essa per chissà quanto tempo» (14, 9-13).

Fra le anime particolari, poi, quelle che per colpe commesse si sono incarnate in bestie selvatiche, anch'esse sono comunque immortali, così come le anime delle piante, «tutte infatti hanno preso l'avvio dallo stesso principio: godono di una vita propria, sono incorporee, autonome e prive di parti e sostanze» (14, 7-8).

1.4 Conclusioni

All'interno del secondo scritto il movimento compare in prima istanza all'interno del lungo scontro dialettico che mira a difendere la natura corporea dell'anima: obbiettivo polemico sono quelle concezioni, soprattutto di matrice stoica, che relegano l'anima alla natura del corpo, e che arrivano a legare il destino dell'anima individuale alla morte.

La dimostrazione che l'anima sia *ἀθάνατος* -tanto la nostra quanto quella che è presente al tutto- richiede una ricerca che proceda con un metodo secondo natura, *κατὰ φύσιν* (1, 5), che arrivi a distinguere l'essere dell'anima dall'essere del corpo; la loro eterogeneità è velata sotto gli strati di concrezioni e aggiunte successive; e tuttavia questa eterogeneità non può essere colta se non nella relazione delle due nature: relazione di anteriorità ontologica dell'anima rispetto al corpo.

Tutto ciò è esemplificato a più riprese lungo tutta la trattazione nella distinzione fra ciò che è *ἐπακτὸν* e ciò che è *ἐξ ἑαυτοῦ*: il corpo riceve il proprio essere da altro: l'analisi della sua composizione non trova in se stessa la sua ragion d'essere; allo stesso modo il suo movimento unico, non è in grado di spiegare la varietà di movimenti che hanno luogo in esso: alterazione, crescita, sensazione sono esempi di movimenti in cui il corpo è coinvolto, ma soltanto alla maniera in cui un utensile prende parte alla realizzazione dell'opera dell'artigiano. Allo stesso modo, la qualità di cui un corpo dispone, non spiega l'esserci di molteplici qualità sia in vari corpi, sia nello stesso corpo addirittura contrarie.

Il ricorso in entrambi i casi è a una natura produttiva in grado di fornire il corpo del suo essere, di qualità, di movimento e vita; e tutto ciò rendendo partecipe il corpo del riverbero delle potenze dell'anima, i *logoi*.

In questo senso l'anima è principio del corpo, è infatti capace di donargli ciò che essa possiede in senso proprio, *da se stessa*: l'essere il movimento e la vita; l'anima dona movimento e vita al corpo, proprio perché questi coincidono con la sua stessa sostanza, l'essere autentico e assoluto; per questo la sua natura è semplice, incorporea, intelligibile e immortale.

L'anima è altra dal corpo, ne è causa e principio tramite quelle ragioni formali, anch'esse incorporee, che traducono la sua trascendenza in una presenza alla realtà inferiore; la complessa elaborazione esegetica plotiniana emerge proprio nella capacità produttiva

---

cui invece è soggetto ciò che è σύνθετον; il riferimento è alla concezione platonica dell'anima che troviamo in Platone, *Phaed.*, 78 c 1-9.

dell'anima e dei *logoi,* interpretata, contrariamente all'orizzonte stoico, in chiave platonica: la capacità produttiva di tali realtà è infatti ancorata alla loro natura incorporea, intelligibile nonché al rapporto col proprio principio.

2 *Il destino, III, 1 (3)*[51]

Il secondo trattato preso in considerazione nella nostra ricerca è il terzo secondo l'ordine cronologico stabilito da Porfirio[52]*. Il titolo restringe al destino l'argomentazione del trattato che si rivela ben più ampia essendo un'indagine dedicata alla causalità; il movimento, come avremo modo di mostrare, occupa in questo senso una delle sezioni privilegiate di questa ricerca; il tentativo principale sarà quello di chiarire il ruolo e l'attività dell'anima di ciascuno all'interno dello scenario della causalità.*

2.1 Contro il movimento incausato: prospetto del problema **(1, 1 - 2, 17)**

Il primo passo che affronteremo introduce a un ampia sezione polemica dello scritto (1-8), volta a chiamare in causa e a discutere diversi approcci e teorie in riferimento al tema dominante della trattazione, quello della causalità. Cerchiamo di capire quale sia il promo bersaglio critico e in che modo risulti implicato il nostro termine:

> «Per le cose che invece divengono, oppure che, si, sono sempre, ma non sempre compiono la stessa attività, occorre dire che tutto ciò avviene in virtù di cause. L'incausato non si deve ammettere, e non va lasciato spazio né a vuote declinazioni, né ad un subitaneo movimento di corpi che accada senza motivo precedente né ad un impulso sconsiderato dell'anima, sorto senza che nulla l'abbia mossa a fare quello prima non faceva. Proprio in questo modo una necessità ancora maggiore stringerebbe l'anima: non appartenere a se stessa ed essere invece trasportata da movimenti del genere, che non sarebbero né voluti né causati. Hanno infatti potere di muoverla o l'oggetto del volere – esterno o interno che sia – o l'oggetto del desiderio; se invece nulla a cui aspiri la muove, allora non si muoverebbe affatto».

> «περὶ δὲ τῶν γινομένων ἢ ὄντων μὲν ἀεί, οὐ τὴν αὐτὴν δὲ ἐνέργειαν ποιουμένων ἀεὶ κατ' αἰτίας ἅπαντα λεκτέον γίνεσθαι, τὸ δ' ἀναίτιον οὐ παραδεκτέον, οὔτε παρεγκλίσεσι κεναῖς χώραν διδόντα οὔτε κινήσει σωμάτων τῇ ἐξαίφνης, ἣ οὐδενὸς προηγησαμένου ὑπέστη, οὔτε ψυχῆς ὁρμῇ ἐμπλήκτῳ μηδενὸς κινήσαντος αὐτὴν εἰς τό τι πρᾶξαι ὧν πρότερον οὐκ ἐποίει. ἢ αὐτῷ γε τούτῳ μείζων ἄν τις ἔχοι αὐτὴν ἀνάγκη τὸ μὴ αὐτῆς εἶναι, φέρεσθαι δὲ τὰς τοιαύτας φορὰς ἀβουλήτους τε καὶ ἀναιτίους οὔσας ἢ γὰρ τὸ βουλητόν - τοῦτο δὲ ἢ ἔξω ἢ εἴσω - ἢ τὸ ἐπιθυμητὸν ἐκίνησεν· ἤ, εἰ μηδὲν ὀρεκτὸν ἐκίνησεν, [ἢ] οὐδ' ἂν ὅλως ἐκινήθη» (III, 1 (3) 1, 13-24).

Isoliamo all'interno di questo primo passo le prime cinque occorrenze del temine in oggetto alla nostra ricerca:

---

[51] Sul titolo dello scritto si veda Porfirio, *VP*, IV, 26 e XXIV, 61-62.

[52] Analizzeremo in questo trattato diciotto occorrenze del nostro termine, in particolare: III, 1 (3) 1, 17; 1, 18; 1, 23; 1,24; 1,24; 2, 20; 2, 23-24; 2, 24; 2, 27; 3, 10; 3, 20; 3, 23; 4, 2; 4, 14; 4, 14; 4, 16; 5,2; 7, 4.

i. il primo riferimento è al movimento dei corpi, *κινήσει σωμάτων* (1, 17), immediatamente caratterizzato come improvviso, *τῇ ἐξαίφνης* (1, 17), nel senso di essere sciolto da una concatenazione causale che lo riconduca a un movimento precedente;

ii. nel secondo caso il richiamo è al movimento dell'anima che avverrebbe in corrispondenza di un impulso privo di senso, *ὁρμῇ ἐμπλήκτῳ* (1, 18): è infatti assente l'oggetto che muove l'anima e che è in grado di spiegare il passaggio da ciò che prima non faceva, *οὐκ ἐποίει* (1, 19), a ciò che ora compie;

iii. in questo senso, come mostrano le restanti tre occorrenze di *κινήσις*, ciò che muove l'anima è un oggetto, sia esso inerente alla volontà, *βουλητόν* (1, 22) – percepito o rappresentato –, o al desiderio, *ὀρεκτὸν* (1, 23);

iv. se nessun oggetto muove l'anima, *μηδὲν ἐκίνησεν*, questa non si muove affatto, *οὐδ' ἂν ὅλως ἐκινήθη* (1, 24-25)[53].

In entrambi i casi esaminati, il movimento repentino dei corpi e quello immotivato dell'anima, ciò che viene messo in evidenza è l'assenza di una relazione causale: il movimento concepito come privo di causa, *ἀναιτίους* (1, 22), sia esso introdotto in ambito corporeo che psichico, è in quanto tale da rifiutare.

L'analisi delle prime due occorrenze di *κινήσις* e i loro riferimenti mostra come queste s'inseriscano all'interno di una breve sezione di carattere introduttivo, in cui viene delineato concisamente un catalogo di dottrine messe al bando; non possono essere in alcun modo ammesse:

i. inclinazioni vuote di senso, *οὔτε παρεγκλίσεσι κεναῖς χώραν* (1, 16);

ii. un movimento dei corpi avulso da quelli precedenti (1, 17);

iii. un movimento incausato dell'anima (1, 18).

Le tre posizioni delineate sono esempi da rifiutare all'interno dell'indagine che sta per essere condotta; l'ambito della ricerca riguarda tutte le cose che divengono, e fra queste, certamente a titolo speciale, è inclusa l'anima[54]: infatti, mentre la sua natura appartiene alle cose che sono sempre, *τῶν ὄντων ἀεί*, i suoi atti sono soggetti a mutamento, *οὐ τὴν αὐτὴν δὲ ἐνέργειαν ποιουμένων ἀεὶ* (1, 13). L'obbiettivo è quello della ricerca delle cause: l'anima e le cose che vengono dopo di lei devono essere ricondotte ad una causa, *κατ'αἰτίας ἅπαντα λεκτέον γίνεσθαι* (1, 14); proprio perché contravvengono a quest'ultimo assunto, a), b) e c) sono giudicate inammissibili; la loro paternità è, come nel costume del nostro pensatore, taciuta esplicitamente; tuttavia una riconduzione ai loro sostenitori è resa possibile da riferimenti testuali sufficientemente diretti: nel primo assunto, a), è richiamato il termine *παρεγκλίσις* (1, 16), declinazione: è la ripresa di una terminologia tecnica che sembra voler riportare il lettore ad un ambito ben preciso, quello del pensiero epicureo[55]:

---

[53] In relazione alle righe 23-24 in cui compaiono le ultime tre occorrenze del nostro termine, H.-S.² p. 235 indica come fonte: Aristotele, *De anim.*, III, 10, 433 a 27-28; *id. Metafisica,* Λ 7, 1072 b; *id. De motu,* 6, 700 b, 23-24.

[54] Il riferimento è certamente alla posizione intermedia dell'anima e a quell'aspetto per cui l'anima ha a che fare col corporeo.

[55] I riferimenti a cui rinviano H.-S.² p. 234, sono a Filodemo, *De signis*, 36, 13 e al frammento 280 nella

secondo ciò che si apprende sulle dottrine di questa scuola, tutta la realtà deriverebbe da corpi indivisibili e immutabili, pieni di natura: le proprietà originarie degli atomi sarebbero peso, grandezza, forma e movimento; è la tradizione antica a darci notizia del movimento originario degli atomi, concepito come una caduta verso il basso in virtù del loro peso, lungo linee perpendicolari[56]; questa cinetica eterna e per natura costante degli atomi sarebbe tuttavia soggetta all'alterazione data dagli urti: la traiettoria rettilinea degli atomi può subire deviazioni, appunto *parènklisis*, e sarebbero proprio queste deviazioni a spiegare la loro aggregazione, da cui trae origine la composizione dei corpi. Tuttavia, la trattazione plotiniana caratterizza questi spostamenti come privi di senso, *κεναῖς* (1,16), riferendosi probabilmente al loro essere completamente fortuiti e privi di causa[57].

Risulta ora evidente come le tre posizioni rigettate siano affette da un sintomo comune: una concezione del movimento privo di causa; a), b) e c) possono essere concepite come differenti articolazioni di una medesima teoria di stampo epicureo, in cui il movimento incausato degli atomi sarebbe all'origine della realtà fisica e dei moti dell'anima; tuttavia i riferimenti di b) e c) si adattano perfettamente anche ad alcuni assunti della dottrina stoica[58].

Sembrerebbe che la trattazione sulle cause del divenire adotti come terreno di scontro un ambito privilegiato, quello della concezione di movimento. Nei primi due bersagli polemici a) e b), sono ravvisate le conseguenze che deriverebbero dal concepire un movimento incausato all'origine della realtà: il divenire naturale e i corpi stessi risulterebbero privati di qualunque ordine, relegati a un dominio inintelligibile; l'anima invece, c), sarebbe consegnata alla necessità, la spiegazione dell'agire sarebbe vincolata a movimenti meccanici e involontari; non sarebbe certamente l'anima la causa motrice del vivente.

Il movimento appare in questo senso una sorta di lente focale tramite cui si sviluppa l'indagine sulle cause della realtà sensibile concepita nei suo vari aspetti: l'anima, i corpi, il divenire in se stesso.

Tuttavia la ricerca a cui si appresta la trattazione plotiniana ha una portata totale in un senso primario e ancora più ampio; a chiarirlo sono proprio le linee iniziali e direttive dello scritto: della realtà tutta, tanto gli esseri che divengono quanto quelli che sono, *ἅπαντα τὰ γινόμενα καὶ τὰ ὄντα* (1, 1), deve essere ricercata la causa, *αἰτία*, che genera i primi e fa

raccolta di H. Usener, *Epicurea*, Teubner, Leipzig 1887.

[56] Cfr. Cicerone, *De fato*, X, 22, nell'edizione (a cura di) A. Magris, *De Fato, il destino,* Mursia edizioni, Milano 1994.

[57] Come spiega M. Chappuis, *Plotin...*, pp. 66-67, il termine *κεναῖς* introduce un piccolo gioco di parole nella critica plotiniana a questa teoria: il vuoto insieme agli atomi, è ciò che nell'ottica epicurea spiega tutta la realtà, tanto nel sua aspetto fisico che sul versante etico; ma vuoto o vano è anche l'attribuzione spregiativa plotiniana, che probabilmente richiamandosi ad una critica conosciuta, sottolinea la completa casualità di queste deviazioni; dello stesso avviso sembrano essere le considerazioni di, in: L. Brisson, J. F. Pradeau, *Plotin...*, p. 161 n.5; per uno studio sulla interpretazione plotiniana del pensiero epicureo rimando a: J.-P. Dumont, *Plotin et la doxographie épicurienne,* «Les cahiers de Fontenay» 1981, 19-22, pp. 191-204.

[58] Come suggerisce l'analisi di M. Chappuis, *Plotin...*, pp. 65-66 che rimanda a Crisippo, e in particolar modo per l'ultimo argomento a Zenone di Cizio; si vedano gli specifici riferimenti nelle pagine sopra menzionate. In riferimento al termine *ὁρμῇ* che compare nell'assunto c), rimando alla nota esplicativa di A. Petit, *Traité 3...*, n.7, p. 162.

essere i secondi, oppure considerare se alcuni fra essi o tutti siano senza causa, *ἄνευ αἰτίας* (1, 5).

La domanda sull'individuazione delle cause e delle non cause della realtà è inquadrata tracciando una "griglia di possibilità logico-combinatorie"[59], lo spazio pensabile della ricerca, ricavato dal metodo immediatamente adottato, quello *diairetico*; la prima suddivisione del procedimento ci restituisce due ambiti di ricerca di platonica memoria[60].

Quello dei *τὰ ὄντα* sembra essere il primo dominio ad essere preso in considerazione: questo sembrerebbe lo spazio concettuale popolato dai *τῶν ἀιδίων* (1, 8); fra le cose che sono eternamente opera nuovamente una distinzione: da una parte i *πρῶτα ὄντα* (1, 9), che in quanto tali non possono essere ricondotti ad altro; dall'altra parte, ciò che ne procede e che riceve dai primi il proprio essere, *ὅσα δὲ ἐκ τῶν πρώτων ἤρτηται, ἐξ ἐκείνων τὸ εἶναι ἐχέτω* (1, 10-11).

Come è evidente, ciò che è privo di causa trova, dunque, un certo spazio nella trattazione plotiniana e assurge ad un ruolo ben definito, quello di principio, potremmo dire, in senso forte; la catena causale è così posta: dal primo le realtà successive e dall'essere di queste i loro atti, *τοῦτο γάρ ἐστι τὸ εἶναι αὐτῷ, τὸ τοιάνδε ἐνέργειαν ἀποδιδόναι* (1, 12-13).

Al contrario, come è stato mostrato, tutte le cose che divengono sono secondo una causa: i diversi atti dell'anima, il divenire e il movimento di ogni corpo sono tutti *κατ'αἰτίας*, come pretende la non ammissibilità di a), b) e c).

i. *τὰ ὄντα*:
   i. *πρῶτα ὄντα,* senza una causa;
   ii. *ἐκ τῶν πρώτων ἤρτηται,* hanno tutti una causa;
ii. *τὰ γινόμενα,* hanno tutti una causa

Una volta inquadrato l'andamento dell'indagine è ora possibile procedere ad un secondo passo: rintracciare, per quanto concerne l'ambito del divenire, le cause prossime di ogni cosa, *προσεχεῖς* (1, 25) per ricondurvele. Metodo e terminologia adoperati sembrano riflettere la lezione aristotelica[61]: si procede gradualmente, partendo dal dominio più perspicuo, quello della prassi: la causa prossima di tendenze e scelte – nell'esempio, il recarsi in piazza –, viene individuata nella rappresentazione e nella credenza, data dall'idea che sia necessario vedere qualcuno o riscuotere un debito[62]. Un altro dominio di cause

[59] Come mostra M. Chappuis, *Plotin*..., p. 60 e ss.

[60] Cfr. Platone, *Tim.*, 28 a e ss.

[61] Come indica M. Chappuis, *Plotin*..., p. 69, il riferimento è ad Aristotele, *Fisica*, A 1, 184 a 10-23, in cui è delineato il metodo della ricerca che parte da ciò che è più semplice e manifesto per noi a ciò che è più semplice e manifesto in se stesso; anche gli esempi che seguono immediatamente nella trattazione plotiniana sembrano fare eco all'opera dello Stagirita: l'esempio del recarsi in piazza è compare in Aristotele, *Fisica* A 5, 196 b 33-34; il riferimento alla salute e al medico lo si trova in *id. Metaph.*, Λ 4, 1070 b 33; per l'ultimo esempio cfr. *Phys.*, B 7, 198 a 26-27.

[62] Sui riferimenti di questo esempio rimando ai riferimenti riportati *supra* n. 54; mi sembra importante notare come l'esempio sia in linea con quanto detto precedentemente alle ll. 1, 22-24: in questo caso

prossime individuato è quello che riguarda le tecniche, *τέχνας* (1, 28) e la poiesi: è il caso della produzione della salute in virtù dell'arte medica e di chi è capace di esercitarla[63]. L'ultimo ambito riguarda la natura, *φύσις* (1, 36), e rivela un livello di complessità maggiore; l'esempio è quello della generazione: tale evento richiede, per essere spiegato, non solo del riferimento ad causa prossima, il padre, ma anche di un contributo esterno, *συνεργὸν ἔξωθεν* (1,33), che espleta un ruolo causale in maniera sinergica al primo: tale ausilio sembra essere il frutto di una concatenazione di fattori di un certo tipo, «ad esempio una dieta particolare, oppure, andando più lontano, un seme più fluido, oppure una donna adatta a generare» (1, 32-36)[64]. Appare necessario il ricorso a differenti tipologie di cause[65]: nel caso della procreazione la causa prossima risulta necessaria ma non sufficiente: devono entrare in gioco dei motivi complementari.

L'indagine apre così ad un nuovo scenario: la possibilità e l'esigenza di trascendere l'apparato delle cause prossime che può rivelarsi insufficiente a rendere ragione di alcuni eventi; l'esortazione è ad un'ascesa nell'ordine delle cause, bisogna infatti andare più in alto, alle cause prime e che stanno al di là, *ἐπὶ τὰ πρῶτα καὶ ἐπὶ τὰ ἐπέκεινα αἴτια ἀνιόντων* (2, 4).

L'argomentazione sull'insufficienza delle cause prossime sospinge la trattazione ad un livello differente, come sembra trasparire dal ricorso al metodo dialettico: nel caso della nascita del bambino l'effetto richiede, per essere spiegato, insieme alla causa prossima una molteplicità di cause; si passa ora alla considerazione di una serie di esempi in cui la stessa causa prossima è all'origine di effetti molteplici, differenti e talora contrari: così, le medesime circostanze possono portare un uomo ad essere virtuoso e un altro no; le stesse condizioni ambientali provocano la malattia di uno e la salute di un altro, la ricchezza di alcuni e la povertà di altri.

Viene così mostrata l'esigenza del ricorso ad un ordine esplicativo differente, e ad un grado ulteriore della trattazione, quello delle cause lontane, *τὰ πόρρω ἀξιοῦσιν* (2, 9).

2.2 *Dalle cause prossime alle cause remote: alcune teorie del movimento* (2, 17-40)

La riflessione si concentra ora su un nuovo bersaglio polemico, che viene descritto nel modo che segue:

> «altri invece dopo essere risaliti al principio dell'universo, deducono da esso ogni cosa, dicendo che è una causa che penetra in tutto, che non si limita a muovere ma che inoltre crea ogni cosa; la pongono come causa suprema che è, essa stessa, il tutto. E non solo le altre cose, quante divengono, ma anche i nostri pensieri proverrebbero dai movimenti di quella causa, così come in un essere vivente le singole parti non si muovono da se stesse, ma in virtù di quel principio direttivo che si

l'oggetto della volontà è interno, la rappresentazione che sia necessario vedere qualcuno o riscuotere un debito spiega il recarsi in piazza dell'individuo.

[63] Cfr. *supra* n. 9.

[64] Cfr. M. Chappuis, *Plotin*..., p. 70 e ss.

[65] *Ivi*, p. 71.

trova in ogni vivente».

> «οἱ δ' ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν ἐλθόντες ἀπ' αὐτῆς κατάγουσι πάντα, διὰ πάντων φοιτήσασαν αἰτίαν καὶ ταύτην οὐ μόνον κινοῦσαν, ἀλλὰ καὶ ποιοῦσαν ἕκαστα λέγοντες, εἱμαρμένην ταύτην καὶ κυριωτάτην αἰτίαν θέμενοι, αὐτὴν οὖσαν τὰ πάντα οὐ μόνον τὰ ἄλλα, ὅσα γίνεται, ἀλλὰ καὶ τὰς ἡμετέρας διανοήσεις ἐκ τῶν ἐκείνης ἰέναι κινημάτων, οἷον ζῴου μορίων κινουμένων ἑκάστων οὐκ ἐξ αὑτῶν, ἐκ δὲ τοῦ ἡγεμονοῦντος ἐν ἑκάστῳ τῶν ζῴων» (2, 17-25).

All'interno di questo secondo passo è possibile evidenziare altre tre occorrenze del termine *κινήσις*:

i. la prima compare alla l. 2, 19: il verbo *κινέω* è riferito al principio di tutte le cose, *τοῦ παντὸς ἀρχὴν* (2, 18), principio di cui non viene sottolineata solo la capacità dinamica ma anche produttiva, [scil. *παντὸς ἀρχὴν*] *οὐ μόνον κινοῦσαν, ἀλλὰ καὶ ποιοῦσαν*;

ii. la seconda compare alla l. 2, 22: il nostro sostantivo è impiegato per indicare una causa motrice, a cui dovrebbero essere ricondotti i nostri stessi pensieri, *ἡμετέρας διανοήσεις ἐκ τῶν ἐκείνης ἰέναι κινημάτων*;

iii. la terza compare alla l. 2, 23: il verbo *κινέω* è riferito al movimento delle parti dell'animale, le quali non si muovono da se stesse, *ζῴου μορίων κινουμένων ἑκάστων οὐκ ἐξ αὑτῶν*, bensì in virtù di un principio egemonico.

Le tre occorrenze che abbiamo evidenziato fanno parte di un unico argomento che riferisce di ciò che alcuni chiamano, *λέγοντες* (2, 20), la causa di tutte le cose; è evidente che il guadagno dell'argomentazione precedente si riflette adesso nella considerazione di teorie espresse da alcuni pensatori che hanno fatto riferimento a un ordine di cause superiori; nel caso preso in esame, è posto un principio universale, *τοῦ παντὸς ἀρχὴν* (2, 18), inteso come causa motrice e produttiva di tutte le cose, *αἰτίαν καὶ ταύτην οὐ μόνον κινοῦσαν, ἀλλὰ καὶ ποιοῦσαν ἕκαστα,* (2, 19-20): tutto deriva ed è intrinseco a questo principio.

L'identificazione di questa causa universale e sovrana col desino, *εἱμαρμένην* (2, 21)[66], consente d'individuare uno dei bersagli polemici contenuti in questa sorta di seconda sezione introduttiva, in cui vengono segnalate quattro nuove posizioni all'altezza dell'elevamento della trattazione e tuttavia lontane dalla verità: ancora una volta vengono segnalate delle teorie da rifiutare.

La critica, in questo caso indirizzata alla dottrina stoica, sarebbe quella di voler ricondurre tutta la realtà, l'uomo e le sue facoltà superiori, *τὰς ἡμετέρας διανοήσεις* (2, 23),

[66] In apparato H.-S.² p. 336 rimanda a SVF II, 928-929; su questo punto A. Greaser, *Plotinus...*, p. 80 e ss; sul concetto di *εἱμαρμένην* rinvio a: W. Gundel, *Beiträge zur Entwicklungsgeschichte der Begriffe Ananke und Heimarmene*, Gießen 1914; W. Chase Greene, *Moira. Fate, Good and Evil in Greek Thought,* Cambridge 1944; R. Sorabji, *Causation, Laws and Necessity*, in: M. Schofield, M. Burnyeat, J. Barnes (editors), *Doubt and Dogmatism,* Oxford 1980, pp. 250-282.

ad una causa motrice, *ἐκ τῶν κινημάτων* (2, 24). La gravità di questa affermazione è esemplificata da un paragone efficace: per capire quale ruolo spetterebbe all'uomo e a ogni essere in un ordine siffatto è sufficiente considerare le singole parti di un animale, *ζῴου μορίων κινουμένων* (2, 24), ciascuna delle quali non ha il movimento da se stessa, *οὐκ ἐξ αὑτῶν* (2, 24-25), ma lo riceve dalla parte dominante; per riprendere il linguaggio personale con cui si esprime il nostro pensatore, a noi non spetterebbe autonomia alcuna, e il nostro agire non sarebbe altro che espressione del risultato di un ordine cosmico inflessibile, il destino.

Facendo un passo indietro nella trattazione, è possibile notare che una critica analoga è posta nei confronti di coloro che hanno indicato come causa del tutto una molteplicità di principi corporei, gli atomi: ogni cosa si genererebbe grazie al loro movimento, *φορᾷ*, agli urti, *πληγαῖς*, e alle loro reciproche connessioni, *συμπλοκαῖς πρὸς ἄλληλα* (2, 11). È evidente che il riferimento è ancora una volta ai sostenitori dell'atomismo, tuttavia incorrono delle sfumature importanti: ora, infatti, si considera quella cernita di pensatori, che a differenza dei primi, rendono ragione dei moti dell'anima, delle sue tendenze, *ὁρμὰς*, e delle sue disposizioni, *διαθέσεις* (2, 13): queste dipenderebbero, come tutte le cose, dall'unione degli atomi, dal loro agire e patire; certo anche qui l'errore è quello di consegnare ciò che è nostro, *ἡμετέρας* (2, 13), alla cinetica atomica, facendo della psicologia il risultato della necessità, *ἀνάγκη*, propria degli atomi[67].

Un'altra posizione è delineata fra quelle degne di nota per aver fatto riferimento a cause superiori; se ne riporta il passaggio, che illustra un ulteriore riferimento al termine *κινήσις* :

> «altri ritengono invece che ogni singola cosa venga ad esistere dal moto universale, che abbraccia e produce tutto per mezzo del movimento, delle posizioni e delle configurazioni reciproche dei pianeti e delle stelle fisse, e confidano nella predizione che da questi si ricava».

> «ἄλλοι δὲ τὴν τοῦ παντὸς φορὰν περιέχουσαν καὶ πάντα ποιοῦσαν τῇ κινήσει καὶ ταῖς τῶν ἄστρων πλανωμένων τε καὶ ἀπλανῶν σχέσεσι καὶ σχηματισμοῖς πρὸς ἄλληλα, ἀπὸ τῆς ἐκ τούτων προρρήσεως πιστούμενοι, ἕκαστα ἐντεῦθεν γίνεσθαι ἀξιοῦσι» (2, 26-30).

Isoliamo all'interno del nostro passo una nuova occorrenza del nostro termine:

i. alla l. 2, 27 il nostro termine è riferito agli astri e ai pianeti, movimento grazie al quale il moto universale abbraccia e produce tutte le cose, *παντὸς φορὰν περιέχουσαν καὶ πάντα ποιοῦσαν τῇ κινήσει καὶ ταῖς τῶν ἄστρων πλανωμένων.*

Questa volta l'allusione sembra essere a degli esperti astrologi[68] che riconducono ogni

[67] Il riferimento è alla capacità degli atomi di essere principi cosmologici e non soltanto componenti di tutte le cose; su questi argomenti rimando a: P. -M. *Morel, Corps et cosmologie dans la «Lettre à Hérodote»* § 45; *id*., *Démocrite et la rechereche des causes,* Klincksieck, Paris 1996; G. Giannantoni, M. Gigante, *Epicureismo greco e romano,* Napoli, Bibliopolis 1996.

[68] Su chi siano costoro rimando al riferimento di H.-S.² p. 336; su questi argomenti rimando a A. Bouché-

evento al sistema astrale; causa di tutte le cose è il moto universale, *τὴν τοῦ παντὸς φορὰν* (2, 26), capace di avvolgere e produrre ogni cosa per mezzo del movimento degli astri, *τῇ κινήσει* (2, 27), delle posizioni, *σχέσεσι*, e delle configurazioni reciproche, *σχηματισμοῖς πρὸς ἄλληλα* (2, 28), dei pianeti e delle stelle fisse. Ciò che è recriminato a questo gruppo di pensatori è la confusione fra il ruolo predittivo che si può attribuire agli astri tramite la loro osservazione, con quello produttivo e causale da parte di questi ultimi della realtà degli eventi.

Sono infine segnalati un ultimo gruppo di pensatori: probabilmente anche in questo caso il rinvio sarebbe ad alcuni fra gli Stoici, che individuerebbero come principio universale una concatenazione causale, *τῶν αἰτίων ἐπιπλοκὴν πρὸς ἄλληλα* (2, 30) e la serie consequenziale che ne discende, *τὸν ἄνωθεν εἱρμὸν* (2, 31); costoro introducono il destino in un modo ancora differente.

L'argomentazione plotiniana ha così delineato quattro posizioni differenti che possono essere così schematizzate:

1. sostenitori dei principi corporei, gli atomi;
2. sostenitori del destino come causa motrice e produttrice del tutto;
3. sostenitori del movimento astrale come principio di tutte le cose;
4. sostenitori della concatenazione causale come principio del tutto;

Dopo questa sezione introduttiva il passaggio è all'analisi approfondita e puntuale di ciascuna delle teorie che abbiamo intravisto.

2.3 Critica delle teorie individuate (3,1-7, 20)

2.3.1 Sul movimento degli atomi (3, 1- 34)

Viene ripresa e discussa nel dettaglio la teoria menzionata ai capitolo 1-2; vediamo in che modo il movimento venga richiamato all'intendo di questo *excursus* confutatorio:

> «Poniamo, per cominciare, che gli atomi esistano. Essi saranno mossi, alcuni verso il basso – ammettiamo pure che ci sia un basso –, altri obliquamente, come capita, altri in altre direzioni. Nulla avverrà certo con ordine, dal momento che l'ordine non esiste; però questo mondo, una volta generato, sarà del tutto ordinato. Di conseguenza non vi potrebbe essere assolutamente predizione o divinazione, né quella che è frutto di arte – come potrebbe un arte applicarsi a realtà prive di ordine? – né quella che proviene dalla possessione divina e dall'ispirazione; anche in questo caso occorre infatti che il futuro sia determinato. E i corpi, urtati dagli atomi, dovranno di necessità patire qualunque cosa gli atomi apportino. Ma a quali movimenti degli atomi

---

Leclercq, *L'Astrologie grecque*, Paris 1989, p. 113 e ss; F. Alesse, *Filosofia ed astrologia tra II e IV secolo d. C.: il 'viaggio' e la 'discesa' dell'anima*, in: *Homo Mathematicus.Astrólogos Griegos y Romanos,* Actas del Congresso Internacional sobre Astrólogos Griegos y Romanos (Benalmádena, 8-10 de Octobre de 2001), éd. A. Pérez Jiménez, R. Caballero, Málaga 2002, pp. 301-316.

saranno attribuite le azioni e le passioni dell'anima? Per quale sorta di urto l'anima, spinta in basso o in una qualsiasi altra direzione, sarà indotta a ragionamenti o impulsi di un determinato tipo, oppure in generale a ragionamenti, impulsi e movimenti, necessari o non necessari che siano?».

«φέρε γὰρ πρῶτον τὰς ἀτόμους εἶναι. αὗται τοίνυν κινήσονται τὴν μὲν εἰς τὸ κάτω - ἔστω γάρ τι κάτω - τὴν δ' ἐκ πλαγίων, ὅπῃ ἔτυχεν, ἄλλαι κατ' ἄλλα. οὐδὲν δὴ τακτῶς τάξεώς γε οὐκ οὔσης, τὸ δὲ γενόμενον τοῦτο, ὅτε γέγονε, πάντως. ὥστε οὔτε πρόρρησις οὔτε μαντικὴ τὸ παράπαν ἂν εἴη, οὔτε ἥτις ἐκ τέχνης; - πῶς γὰρ ἐπὶ τοῖς ἀτάκτοις τέχνη οὔτε ἥτις ἐξ ἐνθουσιασμοῦ καὶ ἐπιπνοίας· δεῖ γὰρ καὶ ἐνταῦθα ὡρισμένον τὸ μέλλον εἶναι. καὶ σώμασι μὲν ἔσται παρὰ τῶν ἀτόμων πάσχειν πληττομένοις, ἅπερ ἂν ἐκεῖναι φέρωσιν, ἐξ ἀνάγκης· τὰ δὲ δὴ ψυχῆς ἔργα καὶ πάθη τίσι κινήσεσι τῶν ἀτόμων ἀναθήσει τις; ποίᾳ γὰρ πληγῇ ἢ κάτω φερομένης ἢ ὁπουοῦν προσκρουούσης ἐν λογισμοῖς τοιοῖσδε ἢ ὁρμαῖς τοιαῖσδε ἢ ὅλως ἐν λογισμοῖς ἢ ὁρμαῖς ἢ κινήσεσιν ἀναγκαίαις εἶναι ἢ ὅλως εἶναι;» (3, 9-23).

Osserviamo all'interno del nostro passo tre nuove occorrenze del nostro termine:

i. la prima alla l. 3, 10 è riferita al movimento degli atomi, movimento che sembra essere contraddistinto da una particolare direzione, o verso il basso, obliquo, casuale o secondo altre direzioni, *ἀτόμους* [...] *κινήσονται μὲν εἰς τὸ κάτω* […] *τὴν δ' ἐκ πλαγίων, ὅπῃ ἔτυχεν, ἄλλαι κατ' ἄλλα*;

ii. la seconda compare alla l. 3, 20: il riferimento è nuovamente ai movimenti degli atomi, movimenti a cui dovrebbero potersi ricondurre azioni e passioni dell'anima, *ψυχῆς ἔργα καὶ πάθη τίσι κινήσεσι τῶν ἀτόμων ἀναθήσει*;

iii. la terza alla l.3, 23: il riferimento è sia a dei movimenti necessari, sia a dei movimenti intesi in senso generale, *ἢ κινήσεσιν ἀναγκαίαις ἢ ὅλως*: questi compaiono insieme a impulsi e ragionamenti: la domanda verte sulla possibilità di spiegare in che modo queste differenti capacità psichiche possano essere ricondotte all'urto o ai movimenti verso il basso[69].

La nostra prima occorrenza, in special modo col riferimento al movimento degli atomi verso il basso, *τὸ κάτω*[70] ci introduce al cuore dell'argomentazione plotiniana: dopo l'elenco di quelle teorie che hanno considerato nel loro ordine di spiegazione le cause remote, si passa ora ad un confronto ravvicinato e dettagliato con esse.

Vengono dapprima considerati coloro che pongono a spiegazione della realtà una pluralità di principi corporei; sia che questi principi vengano chiamati *ἀτόμοις* o *στοιχείοις*

[69] In riferimento alla l. 3, 23 cfr. H.-S.[1]; così anche nel testo di E. Bréhier, *Ennéades*..., III, p. 9; M. Chappuis, *Plotin*..., p. 38.

[70] Cfr. Epicuro, *Lettera a Erodoto,* nell'edizione di F. Verde (a cura di), *Epicuro, Lettera a Erodoto,* Carocci, Milano 2010, p. 61.

(3, 1-2), l'accusa di presentare al proprio interno qualcosa di *ἄτοπον καὶ ἀδύνατον* (3, 4) è comune: come potrebbe infatti dal movimento disordinato di questi corpi, *ἀτάκτως φορᾷ* (3, 3), derivare ciò che essi pretendono, e cioè ordine, *τάξιν*, ragione *λόγον*, e l'anima direttrice, *ψυχὴν τὴν ἡγουμένην* (3, 3)[71]?

Se si considera il pensiero di coloro che pongono la generazione a partire dagli atomi, *ἐξ ἀτόμων* (3, 5) si noterà che essi propongono qualcosa di ancora più azzardato e privo di senso, *ἀδυνατώτερον* (3, 4): la prima reticenza emerge dalla difficoltà del porre l'esistenza degli atomi a fondamento dei corpi[72], e se se ne considera il movimento, quello che gli è connaturato in virtù del loro peso, la questione si complica ulteriormente: come concepire la loro traiettoria verso il basso piuttosto che verso l'alto quando si tratta del vuoto infinito? Se anche la caduta, la collisione e la deviazione degli atomi dovessero dare luogo a quelle aggregazioni da cui origina tutta la realtà, ciò accadrebbe all'insegna del massimo disordine: infatti del loro moto non è neppure possibile tracciare una coordinata spaziale; dal disordine non deriverebbe alcun ordine, *οὐδὲν τακτῶς τάξεώς γε οὐκ οὔσης* (3, 11-12), né necessità alcuna, né destino. Anzi, tutto rimarrebbe ad un livello di completa inintelligibilità: il potere della *mantica* e della previsione sarebbe destituito del suo valore e del suo fondamento, se dovesse esercitarsi su un futuro a tal punto indeterminato.

Le ultime due occorrenze di *κινήσις* rintracciate nel nostro passo mettono in luce le conseguenze di una simile concezione quando trasposta all'ambito psichico. Se, infatti, è l'urto degli atomi a determinare il patire di un corpo, orientandolo e influenzandolo, quale movimento degli atomi, *κινήσεσι τῶν ἀτόμων* (3, 19) è adatto a spiegare la vita psichica nella sua complessità e varietà? Si dovrebbero infatti poter distinguere varie tipologie di urti: alcuni adatti a rispondere dei *ψυχῆς ἔργα* (3, 19), altri dei *πάθη* (3, 19) dell'anima; altri ancora dovrebbero spiegarne il ragionamento, le tendenze e i movimenti, *λογισμοῖς ἢ ὁρμαῖς ἢ κινήσεσιν* (3, 20), non solo in quanto tali, ma all'occorrenza nella loro specificità e necessità.

La meccanica atomica può certamente spiegare il movimento locale dell'anima, ma in che modo può spiegare pensiero e riflessione, e quelle attività come l'essere geometra e matematico, astronomo o saggio?

2.3.2 Sul movimento dell'anima del mondo (4, 1-29)

Si passa quindi alla considerazione e alla esplicitazione di un'altra tesi, precedentemente introdotta alle ll. 2, 17 e ss:

> «Sarà vero allora, che compie tutto un'unica anima che pervade l'universo, essendo mossa ciascuna cosa, in quanto parte, nella direzione in cui l'universo la conduce? E sarà vero che, muovendosi le cause successive a partire dall'anima, il loro intreccio ordinato e

[71] Come sottolinea M. Chappuis, *Plotin*..., p. 83, sono propriamente Leucippo e Democrito ad aver fatto riferimento alla generazione di tutte le cose a partire dal disordine; si faccia riferimento inoltre a A. Long, D. Sedley, *La Philosophie*..., 54 M; si veda inoltre P.-M. Morel, *Atome et nécessité, Démocrite, Épicure Lucrèce*, Presses Universitaires de France, Paris 2000.

[72] Su questo aspetto risulta molto chiaro da IV, 7 (2), 3, 6-7.

continuo costituisce necessariamente un destino, come se qualcuno dicesse che, traendo la pianta il suo principio dalla radice, l'intreccio di azioni e reazioni che muovendo dalla radice si propaga a tutte le parti della pianta, connettendole insieme, costituisce un regime unitario e una sorta di destino della pianta?».

«ἀλλ' ἆρα μία τις ψυχὴ διὰ παντὸς διήκουσα περαίνει τὰ πάντα ἑκάστου ταύτῃ κινουμένου ὡς μέρους, ᾗ τὸ ὅλον ἄγει, φερομένων δὲ ἐκεῖθεν τῶν αἰτίων ἀκολούθων ἀνάγκη τὴν τούτων ἐφεξῆς συνέχειαν καὶ συμπλοκὴν εἱμαρμένην, οἷον εἰ φυτοῦ ἐκ ῥίζης τὴν ἀρχὴν ἔχοντος τὴν ἐντεῦθεν ἐπὶ πάντα διοίκησιν αὐτοῦ τὰ μέρη καὶ πρὸς ἄλληλα συμπλοκήν, ποίησίν τε καὶ πεῖσιν, διοίκησιν μίαν καὶ οἷον εἱμαρμένην τοῦ φυτοῦ τις εἶναι λέγοι;» (4, 1-9).

Osserviamo all'interno del passo una nuova occorrenza del nostro termine:

i. questa compare alla l. 4, 2: il verbo *κινέω* è riferito a ogni singolo ente presente nell'universo: un movimento delle parti, dipendente, quindi, da quello del tutto, *τὰ πάντα ἑκάστου ταύτῃ κινουμένου ὡς μέρους*;

Ci troviamo difronte a un differente ordine esplicativo, che non riguarda più una molteplicità di principi, ma un principio unico: è infatti immediatamente menzionata una *μία ψυχὴ* (4, 1), un'anima universale, causa produttrice e motrice del tutto: si tratta del principio attivo di cui hanno parlato alcuni stoici[73], che come un soffio divino permea la materia e si diffonde dovunque, dando origine a tutti i corpi. La prima critica mossa a questi pensatori è basata proprio su questa caratteristica di intrinsecità e onnipresenza del principio a tutte le cose: ogni cosa sarebbe avvolta e trascinata in questo movimento, *ἑκάστου κινουμένου* (4, 2), esattamente alla maniera in cui una parte, *ὡς μέρους* (4, 3), è soggetta al movimento dell'intero; posta così la causa prima, una concatenazione di cause successive ne discende inesorabilmente, e ciò altro non è che il destino[74]; l'esemplificazione è quella della pianta: seppure il principio è confinato nella radice, estende la sua azione organizzativa a tutte le parti, pervadendo loro e la loro interrelazione, l'agire e patire reciproco, privandole così della propria autonomia[75].

L'errore intravisto nella posizione di costoro è presto esplicitato: portare necessità e destino all'eccesso ha come unico risultato il renderli vani. Riportiamo un esempio decisivo in questo senso, e in cui ancora una volta viene evidenziato l'aspetto cinetico di questa causa:

«Come infatti nel caso delle parti dell'uomo mosse dal principio direttivo, sarebbe irragionevole dire che sono mosse per destino – perché la cosa che ha impartito il movimento non è distinta da quella che lo ha ricevuto e da essa ha tratto l'impulso, ma quest'ultima

[73] Cfr. SVF, I, fr. 495; II 1027.

[74] Cfr. *Ivi,* II, frr. 928 e ss; 945 e ss.

[75] Cfr. *Ivi,* II, frr. 708, e 913-14.

coincide immediatamente con quella che ha mosso l'arto –; allo stesso modo, se nel tutto sarà unico il tutto che agisce e subisce, se nessuna cosa dipenderà da un'altra in virtù di cause che costantemente risalgono a qualcos'altro, di sicuro non sarà vero che tutto avviene in virtù di cause, ma bensì che tutto è uno».

«ὡς γὰρ ἐν τοῖς ἡμετέροις μέρεσι κατὰ τὸ ἡγεμονοῦν κινουμένοις ἄλογον τὸ καθ' εἱμαρμένην λέγειν κινεῖσθαι - οὐ γὰρ ἄλλο μὲν τὸ ἐνδεδωκὸς τὴν κίνησιν, ἄλλο δὲ τὸ παραδεξάμενον καὶ παρ' αὐτοῦ τῇ ὁρμῇ κεχρημένον, ἀλλ' ἐκεῖνό ἐστι πρῶτον τὸ κινῆσαν τὸ σκέλος - τὸν αὐτὸν τρόπον εἰ καὶ ἐπὶ τοῦ παντὸς ἓν ἔσται τὸ πᾶν ποιοῦν καὶ πάσχον καὶ οὐκ ἄλλο παρ' ἄλλου κατ' αἰτίας τὴν ἀναγωγὴν ἀεὶ ἐφ' ἕτερον ἐχούσας, οὐ δὴ ἀληθὲς κατ' αἰτίας τὰ πάντα γίγνεσθαι, ἀλλ' ἓν ἔσται τὰ πάντα» (4, 12-20).

Isoliamo all'interno del nostro passo quattro nuove occorrenze di *κίνησις*:

i. la prima alla l. 4, 13: il verbo *κινέω* designa il movimento delle parti di cui è composto ciascun individuo, *ἐν τοῖς ἡμετέροις μέρεσι* [...] *κινουμένοις*; un movimento descritto come *κατὰ τὸ ἡγεμονοῦν* (4, 13), che dipende da un principio direttivo;

ii. la seconda occorrenza la troviamo alla l. 4, 13: il verbo *κινέω* compare nuovamente in riferimento alle parti del nostro corpo: questa volta il movimento che risponde al principio direttivo viene indicato come un *καθ' εἱμαρμένην κινεῖσθαι*; si tratta di un *ἄλογον* immediatamente rifiutato;

iii. la terza la troviamo alla l. 4, 14: il riferimento è a ciò che impartisce il movimento, il quale risulta identico a ciò che lo riceve, *οὐ γὰρ ἄλλο μὲν τὸ ἐνδεδωκὸς τὴν κίνησιν, ἄλλο δὲ τὸ παραδεξάμενον*;

iv. alla l. 4, 16 il riferimento è al movimento dell'arto, *τὸ κινῆσαν τὸ σκέλος*; si tratta di una esemplificazione di quanto detto precedentemente.

La prima presenza di *κινήσις* ci introduce ad un'analogia efficace, che rivela l'insensatezza delle conseguenze a cui condurrebbero le tesi di questi pensatori: il riferimento è al movimento delle parti del nostro corpo, *ἡμετέροις μέρεσι κινουμένοις* (4, 12-13), – ad esempio il movimento di una gamba, *τὸ κινῆσαν τὸ σκέλος* (4, 16) – disposto da un principio direttivo; il parallelo ci trasporta dal macrocosmo al microcosmo: esattamente come nel movimeto dell'anima totale sono compresi i movimenti delle singole parti, o meglio ancora, come a partire dall'unico principio è posta tutta la serie di cause successive, così ogni nostro movimento diretto dall'egemonico sarebbe il mero risultato del destino.

Ciò che viene esemplificato è uno dei punti nevralgici della tesi avversaria: non solo movimento e impulsi, *ὁρμῇ* (4, 15) ma tutte le funzioni, partendo da quelle vegetative per arrivare alla rappresentazione, non sarebbero altro che il risultato dell'azione strutturante e coesiva di un principio pervasivo, comprensivo di tutte le cose; si perderebbe in questo modo la differenza fra ciò che agisce e ciò che patisce, fra ciò che muove e ciò che è mosso,

fra la causa e l'effetto: tutto sarebbe uno, *ἓν ἔσται τὰ πάντα* (4, 20).

In un sistema siffatto nessuno di noi sarebbe più se stesso, *οὔτε ἡμεῖς ἡμεῖς*, e nessuna delle nostre azioni sarebbe più la nostra, *οὔτε ἡμέτερον ἔργον* (4, 20): la perdita di identità è strettamente ricollegata alla perdita degli atti che sono propri: il ragionamento, *λογιζόμεθα*, la volontà, *ἡμέτερα βουλεύματα*, e l'azione, *πράττομεν ἡμεῖς* (4, 20-23); un'ultima conseguenza inammissibile è sottolineata: tutte le azioni private del proprio autore, le buone come le malvagie, finirebbero con l'essere imputate al principio che essi stessi pongono come divino.

2.3.3 Il movimento degli astri (5, 1-6, 25)

L'anima del tutto concepita nel modo appena considerato si è dimostrata un principio inadeguato a spiegare il compimento di tutte le cose; si passa quindi all'esplicitazione di un'altra tesi, già menzionata alle ll. 2, 26-30:

> «Ma forse è vero che non si compiono così tutti i singoli eventi, e sono invece la rivoluzione celeste che tutto regge e il moto degli astri a disporre ogni cosa in funzione della posizione relativa degli astri, nei loro aspetti nel loro sorgere, nei tramonti e nelle congiunzioni. È perlomeno un fatto che, traendo da ciò divinazioni, alcuni predicono quello che accadrà nell'universo e al singolo, quale sorte e, in particolare, quali pensieri egli avrà.».

> «ἀλλ' ἴσως μὲν οὐχ οὕτως ἕκαστα περαίνεται, ἡ δὲ φορὰ διοικοῦσα πάντα καὶ ἡ τῶν ἄστρων κίνησις οὕτως ἕκαστα τίθησιν, ὡς ἂν πρὸς ἄλληλα στάσεως ἔχῃ μαρτυρίαις καὶ ἀνατολαῖς, δύσεσί τε καὶ παραβολαῖς. ἀπὸ τούτων γοῦν μαντευόμενοι προλέγουσι περί τε τῶν ἐν τῷ παντὶ ἐσομένων περί τε ἑκάστου, ὅπως τε τύχης καὶ διανοίας οὐχ ἥκιστα ἕξει» (5, 1-7).

Isoliamo all'interno del nostro passo una nuova occorrenza del nostro termine:

i. alla l. 5, 2 il riferimento è al movimento degli astri dai quali dipenderebbe la posizione di ciascuna cosa, *ἄστρων κίνησις οὕτως ἕκαστα τίθησιν.*

La posizione individuata risulta per certi versi analoga alla precedente: il ruolo prima ricoperto dall'anima unica è adesso attribuito al movimento universale, *φορὰ πάντα* (5, 2); ciò a cui si riferiscono questi pensatori − anche in questo caso sembra si possa individuare un gruppo specifico fra gli stoici[76]− sembra una vera e propria mappa della cinetica astrale; principio di tutte le cose è il movimento degli astri, *τῶν ἄστρων κίνησις* (5,2)[77], le posizioni

[76] Questo argomento sembra essere ricavato dalle pagine di Tolomeo, *Tetrabiblos*, I 1, 1-2, come suggerisce il raffronto lessicale di I. Hanneman-Haller, *Plotin Schrift III, 1, über das Schiksal. Quuellen und Entwicklung seiner Schicksalsleher*, Bern 1977. Sul riferimento a questo gruppo di astrologi rimando alla nota di M. Chappuis, *Plotin*..., p. 96, n. 1.

[77] Il movimento degli astri nell'opera del nostro pensatore cfr. *Enn*. II, 1 (40); II, 2 (14); sull'influsso esercitato dagli astri cfr. *Enn*. II, 3 (52).

reciproche che essi vanno ad occupare, *πρὸς ἄλληλα στάσεως* (5,3), le loro configurazioni, *μαρτυρίαις* (5, 3-4), nonché il loro sorgere e tramontare, *ἀνατολαῖς καὶ παραβολαῖς* (5, 4).

Chi detiene la conoscenza tecnica ed è in grado di tracciare le rotte di questi moti celesti è capace di prevedere, sia eventi legati al cosmo, *τῷ παντὶ* (5, 6), sia quanto attiene la fortuna e il pensiero degli uomini, *περί τε ἑκάστου ὅπως τε τύχης καὶ διανοίας* (5, 6)[78].

La valenza di tali previsioni si baserebbe sul legame di simpatia cosmica, *συμπαθείας* (5, 8), che intreccia ogni singolo elemento del tutto a ogni altro; la variazione nella crescita e nella diminuzione di piante e animali in relazione agli astri costituirebbe una prima attestazione empirica di questo nesso universale; altro esempio sono i luoghi che si differenziano in virtù della loro posizione rispetto al sole e a tutte le altre cose: così in relazione ad ogni zona terrestre si troveranno, non solo piante e animali, ma anche uomini con caratteristiche di volta in volta peculiari: non solo tratti somatici specifici, ma anche desideri, occupazioni e caratteri morali particolari.

È proprio in questo senso che viene sottolineato il peso dell'influenza astrale, capace di condizionare l'ambiente e i viventi, nonché l'uomo nella totalità della sua sfera psicofisica: il movimento universale domina tutte le cose, *κυρία ἄρα ἡ τοῦ παντὸς πάντων φορά*, (5, 15), le determina tutte senza alcuna distinzione.

Anche in questo caso come nei precedenti, ciò che è rivendicato è un'istanza personale, uno spazio identitario in cui può essere esercitato ciò che ci appartiene, *τὰ ἡμέτερα*: le nostre volontà e le nostre passioni, *βουλὰς καὶ πάθη* (5, 17), ma anche i vizi e le tendenze, *κακίας τε καὶ ὁρμάς* (5, 17-18); l'uomo, spogliato totalmente di questa dimensione personale, è lasciato all'immagine esemplificativa delle pietre che rotolano, *λίθοις φερομένοις καταλείπει* (5, 19), privato «della possibilità di agire da sé e secondo la propria natura» (5, 20).

Tuttavia una distinzione s'impone: la critica plotiniana sembra voler lasciare un margine di operatività alla teoria degli astronomi, certo a patto di distinguere ciò che è compiuto da noi, *ἡμεῖς ἐργαζόμεθα* (5, 23), rispetto a ciò che subiamo per effetto della necessità, *πάσχομεν ἐξ ἀνάγκης* (5, 23); ciò che viene contestato è il potere illimitato assegnato a queste influenze. Tradotto in altri termini, il movimento astrale non può assurgere a principio assoluto di tutte le cose: ne è ammessa tuttavia una certa causalità. Così gli influssi ambientali possono condizionare in certa misura il temperamento; i fattori ereditari incidono sui tratti esteriori e su alcune affezioni dell'anima; i luoghi a cui gli uomini appartengono si riflettono in una somiglianza di vari aspetti; e tuttavia, tutto ciò non è in grado di rendere ragione della differenza nei caratteri e nel pensiero, che invece vanno spiegati secondo un principio differente.

Il movimento del tutto e quello degli astri sono capaci di una certa azione corporea sui tratti somatici e sui temperamenti dei viventi, che dipendono in prima istanza da un principio di generazione, la natura, *φύσεις* (6, 2); è dunque accreditato un potere a cause differenti che agiscono in modo sinergico relativamente alla costituzione corporea; tuttavia

---

[78] In riferimento alla predizione del destino e del pensiero dei singoli individui M. Chappuis, *Plotin...*, p. 99 sottolinea che: «ils se baisent généralment sur l'horoscope en partant de la naissance d'une personne (généthlialogie) pour prédire la durée de son existence, le genre de mort qui l'attendait, la forme de son corps et son temérament […] sa santé, ses qualités psychiques, sa condition sociale».

è conservato un margine di orientamento personale nel carattere e nelle occupazioni, *ἤθη καὶ ἐπιτηδεύματα* (6, 7-8) e in tutti quegli ambiti in cui è notevole l'affrancamento dal corporeo: la scelta di diventare grammatico o geometra, giocatore di dadi o inventore.

2.3.4 I movimenti e disposizioni nella catena causale del tutto (7, 1-10, 15)

L'ultima comparsa del temine chiave della nostra ricerca contraddistingue il passaggio all'esame di una nuova teoria, intravista alle ll. 2, 30-35:

> «Resta solo da considerare la teoria del principio che intreccia e concatena, per così dire, tutte le cose tra loro e assegna ad ogni singolo individuo il suo modo di essere; un principio posto come unico, dal quale ogni cosa è compiuta in virtù di ragioni seminali. Ebbene anche questa opinione seppure vuole concederci, in quanto individui, una certa libertà d'azione, è vicina a quella per cui ogni nostro stato e movimento, come ogni stato e in movimento in generale, deriva dall'anima dell'universo».

> «λοιπὸν δὲ ἰδεῖν τὴν ἐπιπλέκουσαν καὶ οἷον συνείρουσαν ἀλλήλοις πάντα καὶ τὸ πῶς ἐφ' ἑκάστου ἐπιφέρουσαν ἀρχὴν τιθεμένην μίαν, ἀφ' ἧς πάντα κατὰ λόγους σπερματικοὺς περαίνεται. ἔστι μὲν οὖν καὶ αὕτη ἡ δόξα ἐγγὺς ἐκείνης τῆς πᾶσαν καὶ σχέσιν καὶ κίνησιν ἡμετέραν τε καὶ πᾶσαν ἐκ τῆς τῶν ὅλων ψυχῆς ἥκειν λεγούσης, εἰ καὶ βούλεταί τι ἡμῖν καὶ ἑκάστοις χαρίζεσθαι εἰς τὸ παρ' ἡμῶν ποιεῖν τι» (7, 1-8).

Isoliamo all'interno del nostro passo l'ultima occorrenza del nostro termine:

i. alla l. 7, 5 sono evocati i movimenti insieme alle disposizioni, *κίνησιν καὶ σχέσιν* (7, 5), sia nostri che del tutto, *ἡμετέραν καὶ πᾶσαν* (7, 5-6), che originano dall'anima universale.

La dottrina che sta per essere esaminata riprende per certi aspetti quella considerata precedentemente alle ll. 4, 1-29, che poneva come principio di tutte le cose una *μία ψυχή*; l'ambito è, come sarà esplicito fra poco, ancora una volta quello del pensiero stoico[79]: nonostante la somiglianza fra le due posizioni, una prima differenza emerge dal presunto spazio che questa nuova concezione accorda a noi individui nel produrre le azioni che sono in nostro possesso, *παρ' ἡμῶν ποιεῖν τι* (7, 7-8). Anche questa volta si tratta di un principio unico, *ἀρχὴν μίαν* (7, 2), da cui dipendono la combinazione, *ἐπιπλέκουσαν* (7, 1), la connessione, e il modo di essere di tutte le cose, *πῶς ἐφ' ἑκάστου* (7, 2); tutto è portato a compimento da questo principio secondo le ragioni seminali, *λόγους σπερματικοὺς περαίνεται* (7, 4-5)[80].

Tuttavia, anche in questo caso il principio divino che intreccia il tutto non può che immobilizzare ogni cosa ad una necessità assoluta, *τὴν πάντως πάντων ἀνάγκην* (7, 8-9):

[79] SVF, II fr. 1000; cfr. Cicerone, *De fato*, 14; sulla concatenazione causale cfr. i frr. 917-920.

[80] Cfr., *supra*, n. 7.

ogni causa è presente in esso, e così ogni singolo evento che consegue necessariamente; tutto è compreso nel destino *πάντα ἐν τῇ εἱμαρμένῃ* (7, 11), nulla può sfuggirgli, essergli d'impedimento o d'opposizione: nulla, neppure ciò che è *παρ' ἡμῶν*: infatti, se tutti gli eventi derivano da questo principio, a noi non sarà lasciata alcuna alternativa se non di compiere ciò che siamo determinati a compiere. Ancora una volta l'uomo, il microcosmo, diventa la cartina di tornasole delle obiezioni plotiniane: da cause antecedenti deriverebbero le nostre rappresentazioni, da queste ultime dipendono le nostre tendenze, e le tendenze determinano l'agire; ecco implacabile la catena delle cause che si ripercuote ad ogni livello della realtà, cosmico e individuale: così, il fatto che si presentino in noi percezioni e impulsi a cui addirittura seguono le nostre azioni, non ci rende in alcun modo i loro autori.

Se l'agire è semplicemente il risultato di questa concatenazione irreversibile di cause ed effetti corrispondenti, ciò che è in nostro potere non avrebbe che la consistenza dell'illusione, come accade ai bambini o ai folli; un modo di agire siffatto in nulla differisce da quello di tutti quei corpi – affatto casuale è il richiamo al fuoco, (7, 17) –, capaci di movimento e asserviti alla propria natura.

L'argomentazione plotiniana si congeda così da questi pensatori, quasi a voler proseguire soltanto insieme a quella ristretta cerchia di coloro che hanno la capacità di vedere, *ὁρῶντες* (7, 22) che non c'è altra possibilità se non abbandonare queste soluzioni; l'esortazione è a non fermarsi ad un principio unico e alle ragioni seminali, ma a riportare i nostri impulsi ad altre cause, *ἀλλὰ τῆς ὁρμῆς ταύτης ἄλλας αἰτίας* (7, 22-23).

S'inaugura così una nuova ricerca volta a individuare una causa ulteriore rispetto a quelle precedenti, *ἄλλη αἰτία* (8, 1), che sia capace di rispondere a quei criteri ben precisi rispetto a cui le altre, in una maniera o nell'altra, si sono dimostrate inadeguate; fra le cose che questa causa deve essere capace di salvaguardare si annovera: l'esigenza che nulla rimanga incausato; che la connessione e l'ordine degli eventi sia conservata; che ci sia permesso di essere qualche cosa, che il nostro essere non sia vanificato nella perdita di qualunque capacità di agire, di essere noi stessi fautori di una certa causalità[81]; e in ultima istanza, che preservi la possibilità per chi la esercita, di predizione e divinazione.

Capace di soddisfare tutte queste condizioni è l'anima, subito indicata come un diverso principio, *ἀρχὴν ἄλλην* (8, 4); le ragioni di tale differenza sono immediatamente chiarite: la sua natura appartiene al rango delle cose che sono, *τὰ ὄντα* (8, 5), non è corporea, né è soggetta al divenire o alla generazione tramite principi seminali: è, invece, causa primigenia, *πρωτουργοῦ αἰτίας* (8, 8); neppure si può sostenere che sia un principio unico, dato che il riferimento risulta tanto all'anima del tutto quanto quelle particolari: *οὐ μόνον τὴν τοῦ παντός, ἀλλὰ καὶ τὴν ἑκάστου μετὰ ταύτης ὡς ἀρχῆς* (8, 5-6): a questo principio spetta l'intreccio di tutte le cose, (8, 7)[82].

L'anima è considerata in due situazioni differenti: quando è priva del corpo, *ἄνευ σώματος* (8, 9), risulta padrona di se stessa, *κυριωτάτη τε αὐτῆς* (8, 9), libera, *ἐλευθέρα* (8,

[81] Ancora una volta mi sembra confermato quel nesso fondamentale fra l'essere di una cosa e l'atto che ne procede, così come era stata accennata alle linee 1, 12-13.

[82] La terminologia riprende i riferimenti del quarto capitolo: certo è l'anima universale a cui facevano riferimento gli Stoici, ma concepita in un ottica totalmente differente; su questo argomento si faccia riferimento a:

9), ed esterna alla causalità cosmica, *κοσμικῆς αἰτίας ἔξω* (8, 10); quando invece è l'anima di un corpo perde il suo dominio assoluto (8, 11), relegata all'ordine di tutte le altre cose; in questa seconda situazione sono le sorti, *τύχαι* (8, 12), a dirigere l'anima e tutto ciò che le sta attorno: per lo più è diretta dall'influenza di queste cose, solo raramente riuscendo a gestirle. L'anima peggiore è quella su cui più spesso hanno soppravvento gli uomori del corpo, che la trascinano nel desiderio, nell'ira e nell'orgoglio, o nella sregolatezza tirannica del potere; l'anima buona, invece, gestisce queste circostanze, cercando di mutarle piuttosto che esserne vinta, e qualora ciò non fosse possibile le sopporta senza cadere nel vizio.

Dalla mescolanza delle scelte e delle sorti origina la necessità: *ἀναγκαῖα μὲν οὖν ταῦτα, ὅσα προαιρέσει καὶ τύχαις κραθέντα γίνεται* (9, 1-2).

Le scelte attengono l'anima e rientrano nel novero delle cause interiori; mentre fra le cause esteriori, oltre al caso, va posto all'occorrenza il movimento dell'universo. Una volta date tutte le cause, l'effetto si produce necessariamente (9, 3).

Allorché l'anima si lascia agire dalle cause esteriori è trascinata in un movimento cieco: le sue disposizioni e le sue azioni sono prive di volontà; quando, invece, i suoi impulsi sono diretti dalla ragione sovrana e pura, allora questi impulsi sono in suo potere e volontari, *τὴν ὁρμὴν φατέον εἶναι ἐφ' ἡμῖν καὶ ἑκούσιον* (9, 10-11). Questa è l'attività che ci appartiene propriamente, *τὸ ἡμέτερον ἔργον* (9, 12), che proviene dall'interno dell'anima, dalla sua parte pura, dall'originario principio dominante.

In conclusione, tutto ciò che si genera lo fa in virtù di cause, che sono di due tipi: alcune cose si generano a partire dall'anima; altre hanno una causa esteriore. L'anima è il vero autore delle sue azioni quando agisce secondo la retta ragione, *κατὰ λόγον ὀρθὸν* (10, 5-6); diversamente patisce, o meglio agisce secondo le cause esteriori, cioè secondo il destino.

2.4 Conclusioni

Il trattato si concentra per la sua parte più ampia in una serrata critica alle teorie degli atomisti, alla concezione di destino tipica di alcuni Stoici, nonché alle concezioni astrologiche deterministiche. Lo spettro più ampio della trattazione è rivolto all'individuazione delle cause di tutte le cose; unica eccezione ammessa è il principio primo, appunto incausato: causa nel senso più forte del termine; tutto il resto rientra nell'ordine di ciò che è spiegabile e intelligibile. La preoccupazione costante sembra essere quella di accordare un certo spazio di legittimità, una valenza causale all'individuo. In questo senso, non sono in alcun modo ammessi impulsi privi di senso, che renderebbero oscuro e privo di alcun fondamento l'agire umano: l'anima manifesta degli impulsi in relazione ad un orizzonte rappresentativo e desiderativo; ciò, tuttavia, ancora non basta: il vivente potrebbe essere spinto al movimento da cause necessarie, intrinseche alla natura stessa degli elementi di cui si compone, quella che noi potremmo definire una sorta di cinetica gravitazionale; va da sé che la teoria atomistica presentata nell'argomentazione plotiniana, strappa l'agire umano al proprio autore per fagocitarlo nel movimento caotico totale degli *atoma*. Gli Stoici, invece, lo consegnano all'anima del mondo, causa motrice e produttrice di tutte le cose, identica a tutto ciò che muove e che produce: in questa unità non trova alcuno spazio la distinzione fra ciò che agisce e ciò che patisce, fra la causa e l'effetto; che qualcosa sia in nostro potere non potrebbe avere in questo sistema la minima rilevanza. Ma è la critica ai

sostenitori del sistema della cause che impone all'analisi di andare avanti: dal punto di vista descrittivo, alla spiegazione dell'agire in corrispondenza di un impulso, a sua volta prodotto dalle rappresentazioni, non può essere imputato alcun errore. Ma può essere davvero questo il nostro agire?

L'esigenza profonda è quella di concedere un certo spazio a una molteplicità di cause diverse, tutte riconducibili a un unico principio, l'anima. È questa la causa primigenia di tutte le cose che divengono, l'universo di ciò che accade secondo la sorte; ed è ancora l'anima ad avvolgere il cielo nel suo movimento; le anime individuali sono padrone di se stesse finché permangono da sole, pure, sono invece per lo più trascinate secondo le forze esterne quando prendono dimora in un corpo.

La necessità è il risultato di questo gioco di forze. Ciò che è nostro, secondo la formula più volte utilizzata nel testo, acquista uno spazio di causalità reale solo nella misura in cui le nostre azioni sono volontarie, ovvero quando opera sul sistema dei nostri impulsi e rappresentazioni un principio originario e puro, la retta ragione.

3 *Se tutte le anime siano una, IV, 9 (8)*[83]

Come anticipa il titolo, viene affrontata la delicata questione dell'unità dell'anima; l'impostazione del problema riflette i guadagni delle argomentazioni precedenti e spinge l'analisi ancora oltre[84]*: punto di partenza è la considerazione dell'unità dell'anima nei singoli viventi, considerazione che, come avremo modo di vedere, si traduce nell'assunto, ben più ardimentoso, dell'unità di tutte le anime. Rendere ragione di come possa tale unità conciliarsi con la varietà e la ricchezza della sfera psichica, risulta l'interrogativo che intesse costantemente la trattazione: come può il singolo vivente essere tale, avere percezioni e movimenti propri, nonché caratteri morali peculiari, se è vero che la sua anima è identica a quella di ogni altro? Ancora una volta l'originalità plotiniana è capace di rispondere a tali questioni, ricorrendo a quell'orizzonte concettuale della tradizione a cui fortemente s'ispira, e nei confronti della quale compie, tuttavia, un passo decisivo*[85]*.*

3.1 *Il movimento e l'unità dell'anima* (1, 1 - 2, 12)

Il passo che stiamo per analizzare ci trasporta immediatamente al nodo centrale della trattazione: la formulazione complessa e per molti versi aporetica dell'unità di tutte le anime:

> «Innanzitutto, se la mia anima e quella di un altro fossero un'unica anima, non per questo il composto sarebbe lo stesso che l'altro composto. Ciò che è identico nell'uno e nell'altro individuo non avrà perciò le stesse affezioni nell'uno e nell'altro, com'è nel caso dell'uomo che è in me che mi muovo: l'uomo infatti sarà in me che mi muovo come in te che non ti muovi, e sarà in movimento in me e in quiete in te; non è assurdo né paradossale che esista qualcosa di identico in me e in te, e non è affatto necessario che quando io ho una sensazione anche l'altro provi esattamente la stessa affezione».

> «πρῶτον μὲν οὖν οὐκ, εἰ ἡ ψυχὴ μία ἡ ἐμὴ καὶ ἡ ἄλλου, ἤδη καὶ τὸ συναμφότερον τῷ συναμφοτέρῳ ταὐτόν. ἐν ἄλλῳ γὰρ καὶ ἐν ἄλλῳ ταὐτὸν ὂν οὐ τὰ αὐτὰ πάθη ἕξει ἐν ἑκατέρῳ, ὡς ἄνθρωπος ὁ ἐν ἐμοὶ κινουμένῳ· ἐν ἐμοὶ γὰρ κινουμένῳ καὶ ἐν σοὶ μὴ κινουμένῳ ἐν ἐμοὶ μὲν κινούμενος,

[83] Cfr. Porfirio, *VP*, IV, 37 e XXV 29-30. Sul titolo rimando alla pagina di P. Henry, *Études plotiniennes,* Tome I : *Les États du texte de Plotin,* Desclée de Brower, Paris et Bruxelles, p. 19 e ss.

[84] Sono sei le occorrenze che analizzeremo in questo scritto, in particolare: *Enn.* IV, 9 (8) 2, 4; 2, 5; 2, 5; 2, 6; 2, 17-18; 2, 23.

[85] In merito a questi argomenti rimando a: A. H. Armstrong, *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus,* Cambridge 1940, Amsterdam 1967², p. 76 e ss.; H. J. Blumenthal, *Nous and Soul in Plotinus: Some Problems of Demarcation*, in: M. P. Schuhl, P. Hadot (a cura di), *Le Néoplatonisme*..., pp. 55-66; *id., Plotinus' Psychology, His Doctrine of the Embodied Soul,* Martinus Nijhoff, The Hague 1971, pp. 8-30; H. Dorrie, *La doctrine de l'âme dans le Néoplatonisme de Plotin à Proclus,* in «Revue de Théologie et de Philosophie», 23, 1973, pp. 116-134; W. R. Inge, *The Philosophy of Plotinus*, London New-York Toronto, 1929 p. 200 e ss.

ἐν σοὶ δὲ ἑστὼς ἔσται· καὶ οὐκ ἄτοπον οὐδὲ παραδοξότερον τὸ ἐν ἐμοὶ καὶ σοὶ ταὐτὸν εἶναι· οὐ δὴ ἀνάγκη αἰσθανομένου ἐμοῦ καὶ ἄλλον πάντη τὸ αὐτὸ πάθος ἔχειν» (IV, 9 (8) 2, 1-8).

All'interno della prima sezione riportata è possibile isolare le prime quattro occorrenze del termine *κινήσις*; il carattere personale della narrazione e l'espressione dichiarativa introducono il lettore all'interno di un breve excursus di natura esplicativa[86]:

i. in colui che parla e che è in movimento è presente un uomo, *ὡς ἄνθρωπος ὁ ἐν ἐμοὶ κινουμένῳ* (2, 4);

ii. tale *ἄνθρωπος* si trova sia in colui che è in movimento, *ἐν ἐμοὶ γὰρ κινουμένῳ* (2, 4-5), sia in colui che non lo è, *καὶ ἐν σοὶ μὴ κινουμένῳ* (2, 5);

iii. nel primo caso tale uomo si trova in movimento, *ἐν ἐμοὶ μὲν κινούμενος* (2, 5-6), mentre nel secondo risulta fermo, *ἐν σοὶ δὲ ἑστὼς ἔσται* (2, 6)[87].

L'esempio mostra come un qualcosa di identico, *ταὐτὸν* (2, 7), possa essere presente in individui distinti, considerati in condizioni differenti, uno in movimento e l'altro no.

Per cogliere la funzione chiarificatrice di queste affermazioni è necessario considerarle in riferimento a ciò che esplicitano, ovvero a ciò che viene asserito poche righe più addietro: se anche si ponesse l'anima di due individui come unica, *ἡ ψυχὴ μία ἡ ἐμὴ καὶ ἡ ἄλλου* (2, 1-2) da ciò non risulterebbe l'identità dei due viventi, *οὐκ* […] *τὸ συναμφότερον τῷ συναμφοτέρῳ ταὐτόν* (2, 2). Seguendo il nostro esempio: qualcosa di identico può essere presente in due individui, ovvero un'unica anima, mentre diverso è il composto di questa col corpo: il che permette di concepire due viventi distinti, ciascuno con affezioni e movimenti differenti, pur essendo presente in essi un unico principio.

Ogni anima è definita una, *ψυχὴν ἑκάστου μίαν* (1, 1), in virtù della sua capacità di essere interamente presente in ogni parte del corpo, *πανταχοῦ τοῦ σώματος ὅλη πάρεστι* (1, 2). L'unità dell'anima è dunque strettamente legata al suo essere tutta in ogni luogo, potere che sembra inerire alla sua natura: infatti non soltanto alla nostra anima spetta di essere una, ma allo stesso modo deve dirsi di quell'anima che è presente negli animali, *τοῖς αἰσθητικοῖς* (1, 4), e perfino di quella delle piante, *τοῖς φυτοῖς* (1, 5): anche quest'ultima risulta intera dappertutto e in ciascuna delle parti, *ὅλη πανταχοῦ ἐν ἑκάστῳ μέρει* (1, 5-6)[88].

---

[86] L'espressione ὡς (2, 4) colloca il lettore all'interno di una sezione esemplificativa; L. Brisson, e J.-F. Pradeau, *Plotin...*, II, p. 51 n. 3, sottolineano come questo dialogo fra "me" e "te" possa essere letto come un richiamo a quell'immaginario scolastico in cui il maestro, nel tenere la lezione, si muove fra i suoi uditori che stanno immobili.

[87] Il riferimento a questo ἄνθρωπος che caratterizza la nostra natura compare ripetutamente nell'opera plotiniana: III, 2 (15), 10; IV, 3 (27), 1-3; IV, 4 (28), 18, 11; I, 1 (53), 10, 7; in VI, 4 (22), 14, 16-20 in cui è discusso l'assunto dell'identità dell'anima: «prima che avvenisse questa generazione noi eravamo lassù ed eravamo uomini differenti ed alcuni perfino dèi, eravamo anime pure e l'intelletto era congiunta a tutta l'essenza, eravamo parti dell'intelligibile, né determinati né scissi ma dell'intero».

[88] Sul potere dell'anima di essere tutta in ogni luogo rimando alle interessanti affermazioni dello scritto IV (4), 1, 2, 62-66, in cui tale capacità è espressamente ricondotta alla natura dell'anima in quanto radicalmente differente dal corpo: quest'ultimo infatti, partecipa semplicemente dell'unità che è propria del continuo, συνεχὲς, mentre: «questa a cui diamo il nome di Anima, è una natura a un tempo divisibile

Queste considerazioni, date per assunto nello sviluppo argomentativo, costituiscono in realtà il guadagno di un intenso dibattito precedente in merito alla sostanziale eterogeneità dell'anima rispetto al corpo[89]. La capacità dell'anima di essere presente tutta in ogni parte, il suo essere una, si possono comprendere solo in riferimento alla sua natura radicalmente altra rispetto a quella del corporeo: quest'ultimo è infatti soggetto a scomposizione e distruzione, poiché strutturalmente divisibile, in quanto dotato di grandezza e quantità; in ciò in cui sono presenti massa ed estensione le parti risultano, infatti, separate localmente, ognuna diversa dalle altre e minore rispetto al tutto[90]. È allora la natura incorporea dell'anima che le permette di non dividersi nel corpo che vivifica, ovvero di non dividersi quantitativamente e spazialmente, ma di essere interamente presente in ogni parte di esso.

Sono proprio queste considerazioni sull'anima che danno origine al problema centrale della trattazione: se la sua natura è tale per cui non si divide nel corpo che vivifica, allora bisogna ammettere che non si divide in nessuno dei corpi, e da ciò risulta che «la mia anima e la tua e tutte quante non sono che una», *ἡ ἐμὴ καὶ ἡ σὴ μία καὶ πᾶσαι μία* (1, 7-8). Ora, l'unità dell'anima individuale rappresenta il punto di partenza della riflessione che mette in luce un aspetto intrinseco della natura psichica, riflessione che pertanto può essere riproposta ad un livello universale: ancora una volta in polemica contro la posizione stoica, anche dell'anima che è in tutte le cose bisogna dire che è una, *τοῦ παντὸς ἡ ἐν πᾶσι μία* (1, 7): questa è, infatti, priva di massa e di corpo, *οὐ ὄγκος οὐδὲ σῶμα* (1, 9), e pertanto non si divide quantitativamente, *οὐχ ὡς ὄγκῳ μεμερισμένη* (1, 7-8), ma è identica dappertutto, *ἀλλὰ πανταχοῦ ταὐτόν* (1, 8)[91].

I guadagni di questa posizione sono consapevolmente originali, come testimonia la preoccupazione costante di dedicare uno spazio di discussione a una tesi che troppo facilmente può essere considerata assurda e paradossale, *ἄτοπον καὶ παραδοξότερον* (2, 6-7); viene presa in considerazione, perché sia sciolta, l'obiezione più semplice e immediata che si potrebbe muovere contro un tale assunto: se tutte le anime non sono che una, si dovrebbe ammettere che due diversi individui sentano ciascuno le stesse cose dell'altro, *ἐχρῆν γὰρ ἐμοῦ αἰσθανομένου καὶ ἄλλον αἰσθάνεσθαι* (1, 16), che presentino identici caratteri morali, *ἀγαθοῦ ὄντος ἀγαθὸν ἐκεῖνον εἶναι* (1, 17), che siano entrambi guidati

---

e indivisibile, e non ha l'unità che viene dalla continuità, in quanto in tal caso avrebbe parti differenti. Essa piuttosto è divisibile nel senso che è in tutte le parti in cui è presente, ma è anche indivisibile per il fatto di trovarsi tutta intera in ogni qualsiasi parte in cui è»; per uno studio dettagliato su questo trattato rimando alle pagine di M. Chappuis, (sous la traduction de) *Plotin*, *Traité 4, IV, 2*, Les Éditions du Cerf, Paris 2006.

[89] I principali contendenti in questo dibattito erano sicuramente gli assunti stoici sulla natura corporea dell'anima come si è ampiamente visto in *Enn.* IV, 7 (2), in particolare il capitolo 5, 34-37, dedicato alla dimostrazione che l'anima non è, contrariamente al corpo, né grandezza né quantità. Le argomentazioni sembrano anticipare quelle che stiamo analizzando: «se è così, la grandezza non contribuisce per nulla all'essenza dell'anima; e tuttavia dovrebbe, se l'anima è una certa quantità. Inoltre, l'anima è intera in molti luoghi, e questo per il corpo è impossibile: essere lo stesso, intero in molti luoghi ed essere come parte uguale all'intero».

[90] Per uno sviluppo su questi argomenti rimando al cap. 1 n. 19.

[91] L'assunto stoico a cui si oppone il nostro pensatore è quella secondo cui tutte le anime deriverebbero da un'anima unica e corporea: tale derivazione è in realtà una divisione quantitativa e una partizione (ὄγκῳ μεμερισμένη). Su questo argomento rimando a L. Brisson, *Entre...*, pp. 103-104; J.-B. Gourinat, *Les stoïciens et l'âme*, Presses Universitaires de France, Paris 1996, p. 17 e ss.

dagli stessi desideri, *ἐπιθυμοῦντος ἐπιθυμεῖν* (1, 17-18). Questa prima argomentazione ha certamente gioco facile, poiché rivendica una specificità individuale palesemente riscontrabile in ciascuno e da ciascuno. Tuttavia la questione si rivela ben più complessa allorché se ne traggano le conseguenze, non più soltanto dal punto di vista del singolo, ma al livello del tutto: infatti, non solo due individui proverebbero le medesime affezioni, ma così ogni individuo, l'un l'altro e tutto l'universo, *ὁμοπαθεῖν ἡμᾶς τε πρὸς ἀλλήλους καὶ πρὸς τὸ πᾶν* (1, 18-19); di modo che il patire di uno sarà simultaneamente avvertito dal tutto, *ὥστε ἐμοῦ παθόντος συναισθάνεσθαι τὸ πᾶν* (1, 18-19).

Si delineano in questo modo le due dimensioni complementari e problematiche di cui l'assunto dell'unità dell'anima deve essere capace di rispondere, evitando un indebito assorbimento dell'una nell'altra: quella individuale, che per essere mantenuta esige che la specificità di ciascuno sia data e garantita; e quella universale, che impone una riflessione sul legame che tiene insieme tutte le cose.

Il passo considerato costituisce un tentativo proprio in questa direzione: ammesso che unico e identico sia il principio psichico, da ciò non consegue che due individui siano identici, come lo dimostra la diversità nei movimenti e nelle affezioni di ciascuno, *οὐ τὰ αὐτὰ πάθη ἕξει ἐν ἑκατέρῳ* (2, 3-4); diversità di movimenti e affezioni che deve essere ricondotta a quella relazione singolare che l'anima intrattiene col corpo, e attribuita in ultima istanza proprio a quest'ultimo: il corpo, infatti, risulta specifico in ciascun vivente[92].

Certo, con ciò non si vuole sostenere che sia il corpo a sentire: questo è, infatti, soggetto al patire e al mutamento, ma in alcun modo si potrebbe asserire che, anche in relazione ad uno stesso corpo, sia una mano a sentire le affezioni dell'altra, *οὐδὲἐπὶ τοῦ ἑνὸς σώματος τὸ τῆς ἑτέρας χειρὸς πάθημα ἡ ἑτέρα ᾔσθετο* (2, 9); ma è, invece, l'anima che è in tutto il corpo a sentire: *ἀλλ᾽ ἡ ἐν τῷ ὅλῳ* (2, 9-10)[93]. Così, ciò che si origina e proviene dal corpo costituisce, per così dire, un dato specifico pur se ad avvertirlo è un principio unico; come lo testimonia il fatto che solo nel caso due anime facessero riferimento a un corpo unito, *συνημμένον σῶμα* (2, 11), sentirebbero entrambe la stessa cosa, *συναφθεῖσαι ἑκατέρα ᾔσθετο ταὐτόν* (2, 12).

Pur se si considera l'unità di tutte le anime, è soltanto in virtù di quella relazione speciale che la natura psichica ha col corpo che può essere spiegata quella specificità che consente alla nostra trattazione di esprimersi secondo un "io" e un "tu".

Va comunque rilevato che il riferimento al legame dell'anima col corpo è capace di rispondere solo al primo aspetto della questione, cioè la necessità che i viventi particolari possano considerarsi nella loro specificità; rimane ancora da capire in che modo si può ammettere che sia un'unica e sola anima a sentire ciò che, per così dire, si produce in corpi diversi, e quali siano le conseguenze di quest'unico sentire: il problema non può dunque che

---

[92] Potremmo aggiungere che anche nel caso del corpo la sua specificità è da ascrivere alla differenza delle ragioni formali di cui partecipa; si veda su questo argomento: L. Brisson, *Entre*..., pp. 87-111.

[93] Si può parlare infatti di sensazione facendo riferimento a due aspetti distinti: da un lato l'affezione e l'impronta che il corpo subisce per l'azione di altri corpi; dall'altro il sentire vero e proprio quale attività dell'anima che coglie l'affezione corporea; senza una realtà psichica incorporea il processo percettivo, nell'ottica del nostro pensatore, non può avere luogo, cfr. IV, 2 (7), 5; su questo argomento si veda lo studio di E. K. Emilsson, *Plotinus on Sense-Perceprion, A Philosophical Study, Cambridge University Press, Cambridge 1988*, pp. 63 e ss.

essere affrontato secondo quella dimensione universale che impone l'indagine sul legame simpatetico che mette in relazione tutte le cose.

3.2 Il movimento e percezione psichica (2, 13-20)

Analizziamo un nuovo passo che sembra inserirsi in maniera continuativa rispetto alla trattazione precedente: è dato il caso di movimenti e affezioni, il materiale della percezione psichica, che sono riconducibili al corpo; quest'ultimo sembra costituirsi come un fattore discriminante fra soggetti distinti che partecipano di un identico principio:

> «Bisogna comunque osservare che molte cose sfuggono all'individuo nella sua interezza, anche se accadono in uno stesso e unico corpo, e questo quanto più il corpo è grande, per esempio nel caso dei grandi animali marini in cui, si dice, quando un'affezione interessa una parte nessuna sensazione giunge all'intero, per la irrilevanza dell'evento; non è perciò necessario che quando una parte è affetta, la sensazione raggiunga chiara, come impressione, tutto quanto l'individuo. Certo non è assurda né da respingere l'idea che tutto sia congiuntamente affetto, ma non è per questo necessario che si produca un'impressione sensibile».

> «ἐνθυμεῖσθαι δὲ προσήκει τὸ καὶ πολλὰ λανθάνειν τὸ ὅλον καὶ τῶν ἐν ἑνὶ καὶ τῷ αὐτῷ σώματι γιγνομένων, καὶ τοσούτῳ, ὅσῳ ἂν μέγεθος ἔχῃ τὸ σῶμα πολύ, ὥσπερ ἐπὶ κητῶν λέγεται μεγάλων, ἐφ' ὧν παθήματός τινος περὶ τὸ μέρος ὄντος τῷ ὅλῳ αἴσθησις διὰ μικρότητα τοῦ κινήματος οὐδεμία προσέρχεται· ὥστε οὐκ ἀνάγκη διάδηλον τύπῳ τὴν αἴσθησιν τῷ ὅλῳ καὶ παντὶ εἰσαφικνεῖσθαι ἑνός τινος παθόντος» (2, 13-20).

All'interno del secondo passo è possibile evidenziare una nuova occorrenza di *κινήσις*:

i. il termine si riferisce al movimento che viene prodotto in corrispondenza di una qualche affezione corporea; in questo caso è messa in evidenza la scarsa rilevanza del movimento trasmesso, *μικρότητα τοῦ κινήματος* (2, 17), quale causa della non comunicazione di un'affezione, *οὐδεμία προσέρχεται* (2, 18-19).

È importante notare come tale inconsistenza del movimento venga attribuita al fatto che il patire interessi una parte isolata, *παθήματός τινος περὶ τὸ μέρος* (2, 16) di un corpo di notevoli dimensioni: alcune affezioni possono presentare una minore intensità rispetto ad altre, in virtù di certe condizioni del loro verificarsi, risultando così incapaci di innescare un vero e proprio processo percettivo; l'affezione di una parte non necessariamente dà luogo a una sensazione che abbia la chiarezza di un'impronta[94], capace di essere avvertita dal vivente nella sua interezza[95]: in questo senso, sollecitazione del corpo e recezione psichica

[94] In riferimento al termine tupos, cfr Enn. III, 6 (26), 1; IV, 3 (27), 26;IV, 4 (28), 4; rimando inoltre alle analisi di E. K. Emilsson, *Plotinus...*, pp. 76-110.

[95] In maniera analoga in IV, 4 (28), 8, 10: «non è necessario che quanto uno vede sia conservato in lui;

non sempre sono due processi uno conseguente rispetto all'altro[96]; può capitare che alcuni stimoli non giungano ad essere percepiti dall'anima: e ciò non perché l'anima sia presente solo in alcune parti del corpo; com'è facile immaginare, specialmente se si fa riferimento alla potenza sensitiva, il principio psichico non risulta distribuito dovunque allo stesso modo, *οὐ πανταχοῦ πᾶσαι* (3, 19), ma può assolvere a compiti specifici in relazione a determinate zone del corpo, quelle in cui gli organi di senso esercitano funzioni precipue. Così se anche l'anima è una e dovunque nel corpo, *μιᾶς ψυχῆς πανταχοῦ* (3, 20), la potenza sensitiva non risulta in tutte le parti allo stesso modo, *ἡ αἴσθησις οὐκ ἐν πᾶσι τοῖς μέρεσιν ὁμοία* (3, 20-21), la ragione non è nell'intero corpo, *λόγος οὐκ ἐν ὅλῳ* (3, 21), e la facoltà nutritiva è presente anche in quelle parti in cui non è presente la sensazione, *φυτικὸν καὶ ἐν οἷς μὴ αἴσθησις* (3, 21-22)[97].

Il caso del grande animale marino è prova di come, anche in riferimento al singolo vivente, non sempre ciò che attiene la parte è in grado di perviene al tutto; questo esempio può risultare estremamente significativo per comprendere come, una volta ammessa l'unità del principio psichico, si debba intendere il legame delle parti rispetto al tutto, in che misura sia concepibile il sentire di ciascuno e del tutto, l'*ὁμοπαθεῖν* di tutte le cose.

Infatti, una volta fatta salva la specificità individuale discriminata nel legame col corpo, si potrebbe contestare che l'assunto dell'unicità dell'anima incorra in una questione ancor più delicata, e di ancor più difficile risoluzione: infatti, quel sentire peculiare dell'anima in relazione a ciascun corpo, dovrebbe rivelarsi simultaneamente come il sentire di tutti, e vice versa.

In realtà il legame simpatetico fra tutte le cose assume qui una valenza peculiare che può essere illustrata proprio grazie all'esempio del mostro marino: infatti, l'affezione di una parte, *μέρος πάθος* (2, 28) non necessariamente si propaga al tutto, mentre ciò che proviene dal principio dominante condiziona la parte; proprio tenendo conto di questa particolare tendenza si deve concepire il rapporto fra il tutto e le parti nell'universo: in virtù del legame di simpatia, *ὁμοπαθούντων πολλαχοῦ τῷ ὅλῳ* (2, 33) l'influenza sul singolo che proviene dal tutto risulta più chiara, *εἰς ἕκαστον σαφέστερα* (2, 32) mentre ciò che proviene dal singolo non necessariamente viene avvertito dall'intero, (2, 33)[98]. A volte è il nostro punto di vista personale ad ingannarci, portandoci addirittura a credere che le parti di questo intero siano ciascuna separata e, per così dire, indipendente da tutto il resto: noi, infatti, pensiamo

---

infatti, quando ciò che è percepito non fa differenza, o la sensazione non è per nulla rivolta al soggetto, essendo stata involontariamente suscitata dalla differenza degli oggetti della visione, l'esperienza resta della sensazione soltanto, ma l'anima non l'accoglie al suo interno, dal momento che quella differenza non ha per lei alcun interesse, né di utilità né di altro genere. Quando poi anche la sua attività sia rivolta ad altro, e totalmente, l'anima non potrà conservare il ricordo di cose simili, una volta che siano passate, poiché neppure quando sono presenti ha cognizione della sensazione».

[96] A mio parere potrebbe essere qui in opera una distinzione fra quella sensazione che rimane a livello del corpo e degli organi corporei e quel processo di percezione in cui l'anima assume un ruolo attivo rispetto al dato sensoriale; su questi argomenti si veda J. Blumenthal, *Plotinus...*, p. 67 e ss.

[97] Cfr. IV, 3 (27), 22, 12-23.

[98] La concezione plotiniana di simpatia universale diverge in questo senso da quella stoica, da cui peraltro trae origine; su questo argomento si faccia riferimento all'accurata analisi di: A. Greaser, *Plotinus...*, pp. 68-81; G. M. Gurtler, *Symphaty in Plotinus*, «International Philosophical Quarterly», 24 (1984), pp. 395-406.

di condividere quelle che sono le nostre particolari emozioni e passioni reciprocamente soltanto con chi ci sta vicino; eppure incantesimi e processi magici, o anche solo le parole pronunciate a bassa voce, testimoniano di questo legame comune e di come alcuni sentimenti possano essere condivisi a distanza.

Eppure ciò non sarebbe possibile se l'universo non fosse uno, ed è tale perché una è l'anima: *ἐξ ὧν ἐστι τὴν ἑνότητα μαθεῖν ἁπάντων τῆς ψυχῆς μιᾶς οὔσης* (3, 8-9).

3.3 Il movimento e la natura dell'anima (2, 20-5, 25)

Analizziamo un altro passo in cui viene dimostrata la compatibilità fra la differenza nei caratteri morali e l'assunto dell'unicità dell'anima:

> «Non è assurdo, dunque, che in me sia la virtù, in un altro la malvagità se non è possibile che la stessa natura sia in movimento in un individuo e in quiete in un altro. Né diciamo che questa natura è una così da non essere per nulla parte del molteplice, -questo infatti dobbiamo attribuirlo a una natura superiore- ma diciamo piuttosto che è una e molteplice, e che partecipa della natura che diviene divisibile nei corpi e dall'altra parte dell'indivisibile, così che di nuovo è una soltanto».

> «ἀλλὰ συμπάσχειν μὲν οὐκ ἄτοπον οὐδὲ ἀπογνωστέον, τύπωσιν δὲ αἰσθητικὴν οὐκ ἀναγκαῖον γίγνεσθαι. ἀρετὴν δὲ ἐν ἐμοὶ ἔχειν, κακίαν δὲ ἐν ἑτέρῳ οὐκ ἄτοπον, εἴπερ καὶ κινεῖσθαι ἐν ἄλλῳ καὶ ἐν ἄλλῳ ἑστάναι ταὐτὸν οὐκ ἀδύνατον. οὐδὲ γὰρ οὕτως μίαν λέγομεν ὡς πάντη πλήθους ἄμοιρον - τοῦτο γὰρ τῇ κρείττονι φύσει δοτέον - ἀλλὰ μίαν καὶ πλῆθος λέγομεν, καὶ μετέχειν τῆς φύσεως τῆς περὶ τὰ σώματα μεριστῆς γινομένης καὶ τῆς ἀμερίστου αὖ, ὥστε πάλιν εἶναι μίαν » (2, 20-28).

Siamo difronte all'ultima occorrenza del termine in oggetto alla nostra ricerca: il richiamo letterale ci riporta al primo passo analizzato:

i. ancora una volta l'esortazione è quella a non considerare impossibile, *οὐκ ἀδύνατον* (2, 23-24) che qualcosa di *ταὐτὸν* (2, 23) possa essere presente in due individui diversi: ciò che è identico è in movimento nell'individuo che si muove, *κινεῖσθαι ἐν ἄλλῳ* (2, 23), e immobile in quello che non si muove, *ἐν ἄλλῳ ἑστάναι* (2, 23).

È necessario sottolineare come nel passo analizzato in precedenza il movimento e l'assenza di movimento apparivano tanto in relazione ai singoli individui quanto a ciò che permaneva in essi; qui, invece, appare direttamente il secondo tipo di riferimento: bisogna considerare l'anima come ciò che è *ταὐτὸν* nei due individui, nonostante questa sia in un caso in movimento e nell'altro immobile, nonostante in un caso sia in essa presente il vizio e nell'altro la virtù, *ἀρετὴν δὲ ἐν ἐμοὶ ἔχειν, κακίαν δὲ ἐν ἑτέρῳ* (2, 22-23)[99].

[99] Sulla concezione plotiniana di virtù rimando allo scritto I, 2 (19); per uno studio su questo argomento si

La trattazione sembra nuovamente insistere sulle considerazioni elaborate in precedenza: il richiamo al vizio e alla virtù sembra voler accentuare ulteriormente come una differenza nei caratteri morali, nei desideri e nelle sensazioni possa andare di pari passo con l'assunto che tutte le anime non siano che una.

Come questo sia possibile è ora chiarito mediante la caratterizzazione puntuale della natura dell'anima e su come debba intendersi la sua unità: è precisato, infatti, che il suo essere una, *μία*, non va in alcun modo confuso con quell'unità assoluta che appartiene alla natura superiore: la sua è un'unità che implica pluralità, *μίαν καὶ πλῆθος* (2, 26).

Per spiegare la natura una e molteplice dell'anima il ricorso esegetico è alla celebre formula del *Timeo*: unità e molteplicità dell'anima sarebbero il risultato della sua partecipazione, *μετέχειν* (2, 26) a due nature: una che diviene divisibile nei corpi, *φύσεως τῆς περὶ τὰ σώματα μεριστῆς* (2, 26-27), e l'altra che permane indivisibile, *τῆς ἀμερίστου* (2, 28) e che rende l'anima nuovamente una, *ὥστε πάλιν εἶναι μίαν* (2, 28)[100]. Nel dialogo platonico si legge che le due nature erano adoperate dal Demiurgo nella costituzione dell'anima del tutto: la loro mescolanza, assai complessa, era capace di rendere conto della struttura dell'anima e della sua articolazione, nonché del suo ruolo intermedio fra i due piani dell'essere.

La ripresa plotiniana di questa formula spiega la composizione dell'anima, la sua capacità di rimanere incorporea e indivisibile e tuttavia di essere presente al corpo: l'anima è in questo senso divisa, ma non quantitativamente come lo sono i corpi, ovvero è tutta intera in tutte le parti del corpo. Ed è proprio in ragione di questa natura che l'anima vivifica e si prende cura dei singoli viventi, addirittura espletando in diverse parti del corpo funzioni specifiche, funzioni che non potrebbero neanche darsi se non mantenesse nello stesso tempo la propria unità e indivisibilità rispetto al corpo[101].

Così, ciò che è indivisibile in lei, *ἀμέριστον* (3, 11) occupa il rango della ragione, mentre ciò che si divide nel corpo, pur essendo uno e identico, è dovunque diviso e dà luogo alla

---

vedano gli studi di: J. M. Rist, *Plotinus and virtue*, in: *Id. Eros and Psychè. Studies on Plato,Plotinus and Origen*, Univ. of Toronto Press, Toronto 1964, p. 169-191; J. Dillon, *Plotinus, Philo and Origen on the Grades of Virtue*, in: H. D. Blume, F. Mann (éd.) *Platonismus und Christentum* (Festschrift für Heinrich Dörrie), Münster, pp. 92-104; P. Kalligas, *Living Body, Soul, and Virtue in the Philosophy of Plotinus*, «Dionysius», 18 (2000), pp. 25-37.

[100] Il richiamo è a Platone, *Tim*. 35 A; sul significato di questo passaggio all'interno del dialogo rimando il lettore interessato a: F. M. Conford, *Plato Cosmology. The Timaeus of Plato translated with a running commentary*, London 1937; questa formula platonica è già citata quasi letteralmente nello scritto prcedente, IV, 2 (4), 2, 49-52; la sua ripresa risulta frequente nell'opera plotiniana come dimostra P. Henry, H.-R. Schwyzer, *Plotini...*, *Index Fontium*, p. 361-364; per uno studio sulla rielaborazione plotiniana di questo passo rimando a: H.-R. Schwyzer, *Plotins Interpretation von Timaios 35 A*, «Rheinisches Museum» LXXIV, 1935, 360-368; J.M. Charrue, *Plotin lecteur de Platon,* Les Belles Lettres, Paris 1978, pp.141-155; T. Leinkauf, C. Steel (a cura di), *Plato's Timaeus and the Foundations of Cosmology in Late Antiquity, the Middle Age and Renaissance*, Leuven University Press, Leuven 2005; E. K. Emilsson, *Soul and μερισμός*, in: R. Chiaradonna, *Studi sull'anima in Plotino*, Bibliopolis, Napoli 2002, pp. 79-94.

[101] Così la natura dell'anima assicura la sua unità rispetto al corpo -ovvero la possibilità che l'anima non si divida in esso-, e rispetto ai dati che le giungono dal corpo: infatti perché si dia la sensazione è necessario che l'entità che riceve le affezioni sia unica, come si è visto in IV, 7 (2), 6, 8-15.

potenza nutritiva e sensitiva (3, 15-16)[102].

La natura divisibile e indivisibile dell'anima è dunque ciò che rende ragione della sua unità e molteplicità. Per comprendere come tutto ciò possa darsi è necessario il riferimento all'unità del fondamento, riferimento espresso ancora una volta attraverso l'insegnamento del *Timeo*[103]: tutte le anime provengono dall'anima universale, *ἐκ τῆς τοῦ παντὸς καὶ ἡ ἐμὴ καὶ ἡ σή* (1, 10-11); queste sono ricondotte tutte quante a quell'anima che è una, *ἐκ ψυχῆς μιᾶς* (1, 11), e che restando nella sua interezza, *μενούσης μὲν ὅλης* (4, 4), è capace da se stessa, *παρ' αὐτῆς* (4, 4-5), di produrre molteplici anime, *μένουσα οὐσία πολλὰς ποιοῖ ἐξ αὐτῆς* (4, 6): questo è il principio unico delle anime, *μία ἀρχὴ ψυχῶν* (1, 22-23), e ciò che rende l'universo uno, *πᾶν ἓν* (1, 22).

Così, prima di quell'anima unica e identica che si trova in molti corpi, ve n'è una che è unica anteriormente, *μίαν πρότερον* (4, 7-8), e che non si trova divisa nei corpi; e le molteplici anime non si generano da questa per partizione: ciò si verificherebbe solo se quest'anima fosse corpo: infatti, in questo caso sarebbe necessario che le molteplici anime si generassero come parti di questo corpo, *ἀνάγκη μεριζομένου τούτου τὰς πολλὰς γίγνεσθαι* (4, 9-10), ciascuna risultando così diversa da ogni altra, *ἄλλην πάντη οὐσίαν* (4, 10).

Al contrario: la natura di quest'anima è *ἀσώματόν* (4, 25), e tutte le anime si generano da questa secondo un unica forma, *κατὰ τὸ εἶδος* (4, 14-15), e tutte quante sono una rispetto al genere, *μίαν τῷ εἴδει ψυχὰς εἶναι* (4, 15); è come un'immagine ovunque ripetuta di un'anima unica che resta nella sua unità, *εἴδωλον οὖσα πολλαχοῦ φερόμενον τῆς ἐν ἑνὶ μιᾶς* (4, 18-19), o come l'impronta di un unico sigillo in molti pezzi di cera (4, 20).

In questo senso, quella dell'anima è una sostanza che inerisce alle altre sostanze, *οὐσία μία ἐν πολλαῖς* (5, 1); è una realtà unica capace di donarsi alle altre cose senza donarsi, *μίαν δοῦσαν ἑαυτὴν εἰς πλῆθος καὶ οὐ δοῦσαν* (5, 4), cioè di offrire se stessa restando una, *ἱκανὴ*

---

[102] Questa formulazione è ripresa e ampliata nello scritto IV, 3 (27), 19, 27-30: «sono dunque due cose distinte *l'indivisibile* e il *divisibile*, e non sono come un'unità i cui elementi sono fusi insieme, ma piuttosto coem un intero composto di parti, ognuna delle quali è pura e separata nel suo potere»; la parte razionale e indivisibile dell'anima è eternamente rivolta all'Intelligenza, mentre un'altra parte preocede da questa, e vanza verso il sensibile per dargli forma e vita; su questo argomento rimando all'analisi di W. Helleman-Elgersma, *Soul-sisters. A Commentary on «Enneads» IV, 3 (27) (27),* 1-8 Plotinus, Amsterdam 1980.

[103] Cfr. Platone, *Tim*. 41 D-42 A, cfr. supra n. 17. Sul problema di come si debba intendere il rapporto fra le singole anime, l'anima del mondo e l'anima ipostasi, rimando il lettore interessato a un'ampia e variegata bibliografia: A. H. Armstrong, *Plotinus. From Intellect to Matter: The Return to the One*. A) *Soul and the material world*, in: Id. (ed by), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy,* Cambridge University Press, Cambridge 1967, pp. 250-258; W. Beierwaltes, *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkunggeschichte*, V. Klostermann, Frankfurt 1985, trad. it.: *Pensare l'Uno. Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi*, introduzione di G. Reale, trad. di M.L. Gatti, Vita e Pensiero, Milano 1991, pp. 81 ss.; H. J. Blumenthal, *Soul, World-Soul and Individual Soul in Plotinus,* in: P. M. Schuhl et. P. Hadot (éd.), *Le Néoplatonisme. Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique*, Royaumont, 9-13 juin 1969 Paris 1971, pp. 55-66; M. L. Gatti, *Plotino e la metafisica della contemplazione*, Cusl, Milano 1982; A. Pazzi, *Alcuni aspetti dell'Anima in Plotino*, in «Rivista di Filosofia neo-scolastica», 71 (1979), pp. 290-305; H.-Ch. Puech, *Position spirituelle et signification de Plotin*, in «Bullettin de l'Association Guillame Baudé», 61, (1938), pp. 3-36; si veda inoltre: J. Trouillard, *La procession plotinienne,* Presses Universitaires de France, Paris 1955; É. Bréhier, *La philosophie de Plotin*, PUF, Paris 1928.

γὰρ πᾶσι παρασχεῖν ἑαυτὴν καὶ μένειν μία (5, 4-5)[104], di estendersi a tutte le cose restando nello stesso tempo indivisa, *δύναται εἰς πάντα ἅμα καὶ ἑκάστου οὐκ ἀποτέτμηται πάντη* (5, 5-6); è l'identico nel molteplice, *τὸ αὐτὸ οὖν ἐν πολλοῖς* (5, 6-7). L'immagine più esemplificativa è quella del seme: in questo, che pure è uno vi sono molteplici potenze, *ἐν τῷ σπέρματι πλείους αἱ δυνάμεις καὶ ἕν* (3, 17-18); ed è proprio da un'unità siffatta che proviene il molteplice, *ἐξ ἑνὸς τούτου πολλὰ ἕν* (3, 18); il seme infatti è un tutto, *σπέρμα ὅλον* (5, 9) che non si divide nelle sue parti: queste, infatti, sono ciascuna a loro volta un tutto, *ἕκαστον ὅλον* (5, 10), che contribuisce a mantenere l'intero; ed è soltanto nella materia che interviene la divisione, *ὕλη ἐμέρισε* (5, 11), allorché si attua la generazione del corpo e del vivente che al seme consegue[105].

Allo stesso modo l'anima è una e insieme molteplici potenze, *πλείους δυνάμεις* (3, 16-17): la facoltà nutritiva, *θρεπτικόν* (3, 23) è quella dà forma a tutte le cose, *ἔδει πλάττειν* (3, 27): a livello cosmico è la stessa che subisce la sensazione, mentre nel singolo adempie alle funzioni biologiche primarie, e sono invece la sensazione e l'intelligenza a mettere in atto la capacità di giudicare, *ἡ δὲ αἴσθησις ἡ κρίνουσα μετὰ νοῦ ἑκάστου* (3, 26-27)[106]; a riprova di una tale natura la sua capacità di tornare all'unità e abbandonare il corpo una volta che venga meno la necessità delle funzioni che in esso espleta, *ὅμως εἰς ἓν ἀνατρέχει ἀποστάντα τοῦ σώματος* (3, 22-23).

In questo modo è possibile spiegare come il principio rimane unico pur essendo molteplice, adempiendo a funzioni particolari nei singoli viventi, i quali risultano in questo modo dotati di movimenti e percezioni, e caratteri morali specifici.

Ma per comprendere come una tale unità sia all'origine e comprenda in sé il molteplice è necessario fare appello a un'altra immagine, analoga per molti versi a quella della semenza: il paragone con la scienza; anche questa infatti è un tutto, *ἐπιστήμη ὅλη* (5, 7-8), e sono le sue parti, non certamente a dividerla, ma anzi a mantenerne l'integrità, *μέρη αὐτῆς ὡς μένειν τὴν ὅλην* (5, 8). Infatti è solo quando è presente la materia che si ha divisione, mentre nelle realtà di lassù le parti sono in atto tutte e nello stesso tempo, *ἐνεργείᾳ ἅμα πάντα* (5, 16-17), e tutte sono l'intero: così ogni parte della scienza che si vuole impiegare è immediatamente disponibile, e ha il potere di rendere presente il tutto, *ἐνδυναμοῦται δὲ οἷον πλησιάσαν τῷ ὅλῳ* (5, 18-19). Insomma, nella scienza intelligibile ogni parte è in atto e contiene in potenza tutte le altre parti e l'insieme della scienza[107].

---

[104] È permanendo in sé stessa che l'anima si fa molteplice; su questo argomento rinvio a: A. H. Armstrong, *Emanation in Plotinus*, «Mind», 46 (1937), pp. 61-66; C. Rutten, *La doctrine des deux actes dans la philosophie de Plotin*, «Revue philosophique de la France et de l'étranger», 146 (1956), pp. 100-106; J. Y. Blandin, *Penser c'est regarder en direction du Premier*, in: M. Fattal (a cura di), *Études sur Plotin, L'Harmattan*, Paris 2000, pp. 129-148; G. Aubry, *Puissance, trace et désir. L'équivocité de la dunamis et la réciprocité procession-conversion chez Plotin*, in: P. Capelle, *Expérience philosophique et expérience mystique*, Cerf, Paris 2005, pp. 115-132.

[105] Su questa immagine cfr., *supra*, n. 27.

[106] Per un'analisi dettagliata sulle facoltà dell'anima si veda: H. J. Blumenthal, *Plotinus*..., p. 20-44.

[107] In riferimento a questo esempio: V, 9 (5), 6, 2-10; VI, 9 (9), 5, 5-20; III, 9 (13), 2; VI, 4 (22), 16; VI, 2 (43) 20; il legame fra genere e specie nella scienza è qui esemplificato mediante una particolare accezione del concetto di dunamis, in riferimento al quale rimando a II, 5 (25), e allo studio di J.-M. Narbonne, *Plotin. Traité 25 (II, 5)*, Les éditions du Cerf, Paris, 1998; si veda sempre sul tema: G. Aubry, *Dieu sans puissance, Dunamis et Energeia chez Plotin*, Vrin, Paris 2006.

Certo, a noi potrebbe sembrare che le singole parti e la totalità della scienza non siano la stessa cosa, che il singolo teorema non equivalga in alcun modo l'intero; ma ciò è dovuto al fatto che qui, è in atto solo la parte di cui s'intende disporre, *κἀκεῖ ἐνεργείᾳ μὲν μέρος τὸ προχειρισθὲν οὗ χρεία* (5, 13), ed è dunque questa che s'impone, *τοῦτο προτέτακται* (5, 14), mentre le altre sono in potenza, *τὰ ἄλλα δυνάμει* (5, 14) nascoste e implicite in lei, *λανθάνοντα καὶ ἔστι πάντα ἐν τῷ μέρει* (5, 15). Per questo non bisogna pensare che un teorema rimanga isolato da tutto il resto, e anzi lo scienziato deve essere in grado di individuare tale connessione profonda, derivando, *ἀκολουθίᾳ* (5, 23), un elemento dall'altro; a ciò si riduce la differenza fra un'asserzione scientifica e un semplice gioco da ragazzi: la prima contiene in potenza il tutto, ed è per questo che il geometra è capace di concatenare alle proposizioni scientifiche ciò che precede e ciò che consegue.

È tenendo conto dell'immagine esemplificativa della *ἐπιστήμη* che bisogna immaginare il rapporto fra le parti e il tutto nel caso dell'anima, sia che la si consideri in relazione al corpo che vivifica, sia che la si consideri in se stessa, come una realtà allo stesso tempo una e molteplice. E se l'uomo rimane incredulo difronte a una tale spiegazione riguardo i caratteri dell'anima, ciò è dovuto soltanto alla sua debolezza e a ciò che il corpo rende oscuro.

Lassù, invece, ciascuna cosa è chiara, *ἐκεῖ δὲ φανὰ πάντα καὶ ἕκαστον* (5, 25).

3.4 Conclusioni

Il paragone con la scienza ha un'importanza determinante per la sua capacità di condurre il ragionamento a realizzare quel difficile passaggio da ciò che è più oscuro a ciò che è più chiaro, nel nostro caso di afferrare la vera natura psichica a partire da realtà individuali e concrete, calate nell'opacità del corpo e della materia.

Non deve dunque stupire che il punto di partenza di una trattazione a tal punto complessa e aporetica sia costituito dalla riflessione sull'anima di ciascuno: un "io" e un "tu" che costantemente s'interrogano e avanzano nelle argomentazioni servendosi di esempi a portata di mano, tratti, per così dire, dalla realtà circostante, da quel divenire che offusca il ragionamento e che sempre dev'essere superato.

Certo la verità da afferrare è tutt'altro che prossima o di facile coglimento.

L'unicità di tutte le anime, -questo strano assunto che in me e in te possa esserci un identico principio-, è ciò che permette alla nostra anima di essere una, di non dividersi e scomporsi, di non distruggersi, come accade a ciò che è corporeo; e le consente anche di essere molteplice, di farsi presente al corpo esercitando in relazione ad esso funzioni specifiche: sostentamento, sensazione, movimento, desiderio etc. Fra tutte queste, l'attività percettiva è quella che meglio si presta ad affrontare e sciogliere la problematica che suscita l'assunto dell'unicità di tutte le anime. Nell'ambito del sentire devono, infatti, potersi dare tanto l'aspetto specifico -l'individuo che percepisce la realtà esterna tramite i propri sensi-, quanto quello universale, del sentire comune, che prevede il legame simpatetico di tette le cose.

Per rendere ragione del primo aspetto è necessario operare una distinzione: infatti la specificità del sentire individuale è data dal patire del corpo che subisce un mutamento in relazione alla realtà circostante; è invece l'anima, divisa nel corpo ma pur sempre una e

unica, ad attuare la percezione del dato sensibile.

Tale distinzione fra il patire del corpo (*πάθος*) e l'attività sensitiva dell'anima, è il riflesso di due domini estremamente eterogenei, quello del corporeo e quello dell'incorporeo, che non vanno in alcun modo confusi. Infatti, non può in alcun modo accadere che una mano senta il patire dell'altra (2, 9); e due individui non presentano identiche affezioni, perché queste sono sempre relative alla specificità del corpo di ciascuno (2, 2). A sentire è invece l'anima; il problema si rovescia immediatamente nell'aspetto universale: il sentire particolare di ciascuno – se unica è l'anima di tutti e di tutte le cose – dovrebbe allo stesso tempo risultare il sentire di tutti.

Eppure, quella distinzione fra ciò che attiene il corpo, il patire, e ciò che attiene l'anima come realtà *ἀσώματόν*, il sentire, implica un mutamento radicale della questione della simpatia universale, soprattutto in riferimento alla sua formulazione in ambito stoico. Nell'universo concepito da quest'ultimi tutto è corpo, e la relazione simpatetica di tutte le cose va concepita in senso fisico, come interazione reciproca fra corpi, tutti uniti da un medesimo principio corporeo di coesione, il pneuma.

Ora, la prospettiva plotiniana impone il ripensamento della teoria della *sumpathei*a fra tutte le cose, all'interno di un universo in cui tutto è ed è animato da un principio psichico incorporeo: infatti, come si diceva anche in precedenza, non sono i corpi a sentire, ma l'anima.

La portata di tale ripensamento è tutta racchiusa in un esempio elementare e a noi estremamente vicino: nei mastodontici abitanti del mare, così come in noi, può accadere che l'affezione di una parte non sia avvertita dal tutto, ma ciò che dal tutto proviene al singolo risulta più chiaro, *σαφέστερα* (2, 32), mentre non è per nulla evidente, *ἄδηλον* (2, 33), se la sensazione che ci riguarda confluisce nell'intero.

Certo, tutto è unito, perché unico è il principio di tutte le cose: come un unico sigillo in innumerevoli pezzi di cera, dalle forme che determinano la materia, a quelle che qualificano i corpi e animano i viventi, tutto è prodotto e ordinato dall'anima[108] a immagine di quel cosmo vivente e perfetto di lassù. La simpatia è frutto proprio di questa affinità fra tutte le cose: così anche la percezione si realizza per una certa somiglianza fra l'organo corporeo e l'oggetto percepito[109]; una sorta di risonanza di parti simili dell'universo che rispondono:

---

[108] Qui il riferimento è alla natura concepita come attività produttrice razionale: la materia è *logos* che fornisce la materia sensibile di forma; su questo argomento rimando a M. Fattal, *Logos et image chez Plotin,* L'Harmattan, Paris 1998, pp.25 e ss.; *id*., *Ricerche sul logos da Omero a Plotino*, nella traduzione italiana di R. Radice, Vita e Pensiero, Milano 2005, p. 168 e ss.; J. M. Rist, *Plotinus. The Road to Reality,* Cambridge university Press, Cambridge 1967, pp. 84-102; M. I. Santa Cruz de Prunes, *La genése du monde sensible dans la philosophie de Plotin*, Presses Universitaires de France, Paris 1978, pp. 51-88; S. Mattei, Plotino sulla generazione degli enti fisici, dalla *necrosis* il *gennema (Enneadi III 8, 2, 28-32)*, in «Rivista di cultura classica e medioevale» 2009, 2, pp. 361-372; J. N. Deck, *Nature, Contemplation and the One: a study in the philosophy of Plotinus*, University of Toronto Press, Canada 1967.

[109] Si veda su questo argomento il trattato IV, 5 (29) in cui vengono analizzate le modalità percettive della vsione e dell'udito; su questo argomento rimando a: H. J. Blumenthal, *Plotinus' Psychology...,* pp. 67-79; G. H. Clark, *Plotinus Theory of Sensation*, «The Philosophical Review», 51, 4, (1942), pp. 357-382; E. K. Emilsson, *Plotinus...*, pp. 36-82; A. Pigler, *Les éléments stoïciens de la doctrine plotinienne de la connaissance (traité 29)*, in: J.-B. Gourinat (éd.), G. Romery Dherbey (études sous la direction de), *Les Stoïciens,* Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 2005.

così formule magiche e incantesimi sono capaci di sortire un certo effetto, gli astri hanno il potere d'influire sul corso degli eventi, e due o più individui sono capaci di provare un'emozione reciproca anche a grande distanza.

4 *Sull'impassibilità degli incorporei, III, 6 (26)*[110]

Il titolo anticipa il tema della trattazione che verterà proprio sulla impassibilità delle realtà incorporee: gli esseri intelligibili e la materia. Come possa l'anima risultare ἀπαθῆ, pur muovendosi fra passioni, ragionamento e sensazione, è il tema che stimola la prima parte dello scritto (1-5); mentre le argomentazioni successive sono dedicate al difficile compito di illustrare come anche la materia possa dirsi incorporea, impassibile e incorruttibile, solo in virtù del suo "non essere".

4.1 I movimenti e le passioni dell'anima. Impassibilità dell'anima (1, 1-5, 29)

Il primo passo che affrontiamo ci trasporta nel vivo del tema discusso: si tratta di comprendere in che modo l'ampia e variegata gamma di stati psichici permetta di concepire l'anima come impassibile; cerchiamo di comprendere a che titolo il nostro termine compare in questa indagine:

> «Come può, in effetti, essere immutabile la parte anteriore a quella che subisce affezioni, la parte anteriore alla percezione e in generale qualsiasi parte dell'anima dal momento che è nell'anima che si generano il vizio, false opinioni e stoltezza? E l'anima prova attrazioni o repulsioni quando avverte piacere o dolore, quando monta in collera quando prova invidia, gelosia, desiderio, quando in generale non è per nulla tranquilla, ma mossa e modificata da ogni accadimento»

> «πῶς γὰρ ἄτρεπτον καὶ τὸ πρὸ τοῦ παθητικοῦ καὶ τὸ πρὸ αἰσθήσεως καὶ ὅλως ψυχῆς ὁτιοῦν κακίας περὶ αὐτὴν ἐγγινομένης καὶ δοξῶν ψευδῶν καὶ ἀνοίας; οἰκειώσεις δὲ καὶ ἀλλοτριώσεις ἡδομένης καὶ λυπουμένης, ὀργιζομένης, φθονούσης, ζηλούσης, ἐπιθυμούσης, ὅλως οὐδαμῇ ἡσυχίαν ἀγούσης, ἀλλ' ἐφ' ἑκάστῳ τῶν προσπιπτόντων κινουμένης καὶ μεταβαλλούσης» (III, 6 (26) 1, 18-24).

Isoliamo all'interno del nostro testo la prima occorrenza di *κινήσις*:

i. alla l. 1, 24 il verbo *κινέω* è associato a un altro participio, ed entrambi sono riferiti all'anima, [scil. *ψυχῆς*] *κινουμένης καὶ μεταβαλλούσης*.

Nella sua prima occorrenza il termine *κινήσις* caratterizza la condizione dell'anima, quando questa, in balia di ogni evento, risulta mossa e modificata, *κινουμένης καὶ μεταβαλλούσης* (1, 24-25), e ciò in particolar modo quando si trova in tutti quegli stati psichici che la determinano all'attrazione o alla repulsione: quando prova piacere o dolore, *ἡδομένης καὶ λυπουμένης* (1, 21-22), quando è eccitata, *ὀργιζομένης* (1, 22), invidiosa, *φθονούσης* (1, 22), quando desidera o brama, *ζηλούσης ἐπιθυμούσης* (1, 23); viene menzionata un'ampia lista di *πάθη* che si rifà, per certi versi, ad attestazioni simili della

[110] Cfr. Porfirio, VP, IV, 22 e ss.; all'interno dello scritto sono state isolate ventisette occorrenze del nostro termine: III, 6 (26), 1, 24; 2, 58; 3, 3; 3, 15; 3, 22; 3, 24; 3, 25; 3, 31; 4, 11; 4, 37; 4, 39; 4, 39; 4, 40; 4, 40; 4, 41; 4, 43; 4, 45; 4, 48; 4, 50; 6, 40; 6, 49; 7, 12; 17, 6; 18, 33; 18, 34; 18, 35.

tradizione aristotelica e stoica[111]; tutte queste situazioni strappano l'anima alla tranquillità, *οὐδαμῇ ἡσυχίαν* (1, 23)[112], e la sottopongono al cambiamento. L'indagine su ciò che modifica l'anima non si limita unicamente alla sfera affettiva, ma investe anche quella razionale: sono, infatti, nominati il vizio, *κακίας* (1, 20), le false opinioni, *δοξῶν ψευδῶν* (1, 20-21), e l'ignoranza, *ἀνοίας* (1, 21). Quella qui descritta è un'anima continuamente trascinata da emozioni contrastanti, che cede al vizio ed erra dietro a false opinioni: di fronte a tutto ciò si può veramente considerare l'anima immutabile, *ἄτρεπτον* (1, 19-18)?

Nel segno di questa domanda prende forma e si snoda tutta la trattazione successiva: il tentativo è quello di comprendere e spiegare due aspetti che si profilano come apparentemente inconciliabili: quello che riguarda l'attestazione di una molteplicità di manifestazioni psichiche, e il monito della volontà e della ragione a non relegare l'anima al cambiamento e all'alterazione; il rischio, infatti, è quello di accordarle ciò che è proprio del corpo, di sostenere che ciò che le accade quando tiene dietro a sentimenti, vizi o opinioni, in nulla è differente da ciò che accade ai corpi quando sono soggetti a raffreddamento e riscaldamento[113]. Affrancare l'anima da questo tipo di mutamenti, significa rivendicare la profonda alterità della sua natura: come è stato messo in luce negli scritti precedenti, se l'anima fosse *σῶμα*, il suo mutamento potrebbe protrarsi fino alla distruzione: infatti, come i corpi, dovrebbe possedere grandezza, ed essere quindi strutturalmente divisibile, scomponibile fino alla dissoluzione. Per queste ragioni, contro il pericolo della deriva stoica[114], è ribadita l'esigenza di definire ancora una volta la sostanza dell'anima come *οὐσία ἀμεγέθης* (1, 28), *ἀριθμὸς*, e *λόγος* (1, 31)[115], e di dimostrare come in tutte le manifestazioni in cui l'abbiamo descritta si mantenga *ἀπαθῆ καὶ ἄτρεπτον* (1, 26-27).

Se accordare all'anima una sostanza inestesa significa attribuirle una natura incorrotta,

---

[111] H.-S.² p. 307, indica come riferimento Aristotele, *De anim.*, I, 4, 408 b 2 e ss.; J. Laurent, *Traité 26 (III, 6) Sur l'impassibilité des incorporels*, dans: L. Brisson, *Plotin...*, III p. 215 n. 11, sottolinea come la coppia piacere/dolore sia fondamentale nella canonica epicurea e nella psicologia stoica; B. Fleet, *Plotinus Ennead III.6, On the Impassivity of the Bodiless*, Claredon Press, Oxford 1995, p. 79, rimanda in merito alle espressioni verbali utilizzate a Platone, *Leg.*, 879 a 1, *Resp*. 437 a 1.

[112] J. Laurent, *Traité 26...*, p. 216 n. 12, indica come il termine greco utilizzato, ἡσυχίαν, sia proprio alla trattazione sull'intelligenza e del mondo intelligibile.

[113] Qui il riferimento è al riscaldarsi e al raffreddarsi dei corpi, θερμάνσεις καὶ ψύξεις σωμάτων (1, 14); cfr. IV, 7 (2), 4, 23-25, in cui caldo e freddo comparivano insieme a pesantezza e leggerezza, bianchezza e nerezza quali esempi di ποιότητες σωμάτων (4, 24-25): obbiettivo polemico erano gli Stoici, (SVF I, fr. 234 e III, fr. 459); L. Brisson, *Plotin...*, p. 215 n. 8, sottolinea come caldo e freddo, secco e umido siano qualità prime dei corpi secondo Aristotele, *De generatione et corruptione*, II 2, 329 b 17-32; E. Bréhier, *Ennéades,* vol. III, p. 89: «Plotin se range ici du côté d'Aristote, qui affirme que l'âme est une forme, et que, comme telle, elle est immobile; il utilise l'argumentation péripatéticienne contre les stoïciens qui, eux, attribuent à l' âme qui est un corps, des passions vèritables et des mouvements de même espèces que ceux des corps. Chez Plotin comme chez Aristote, l'incorporéité entraine nécessariement l'impassibilité; un état passif ne peut être que quelque chose comme un refroidissement ou un échauffement, et par conséquent, il ne peut appartenir qu'à un corps».

[114] Anche nei trattati precedentemente analizzati quello della eterogeneità dell'anima rispetto al corpo risulta un terreno di scontro decisivo rispetto alle posizioni stoiche prese di mira, su questo argomento rimando alla p. 5 n. 12.

[115] Cfr. VI, 5 (23), 9, 13; VI, 6 (36), 16; su questa considerazione rimando alle pagine di B. Fleet, *Plotinus...*, pp. 82-85.

ἄφθαρτον (1, 29), allora è necessario interrogarsi scrupolosamente prima di concederle con troppa facilità le affezioni e i mutamenti che si crede di scorgere in lei: non bisogna, infatti, cadere nell'errore di assegnarle quegli stati passivi che comportano le affezioni perché inconsapevolmente le si accorderebbe anche anche l'essere corruttibile, *φθαρτὴν εἶναι διδόντες* (1, 30).

La questione dell'impassibilità dell'anima sembra assumere, in questo senso, un peso decisivo, proprio perché in essa è implicita la corrispondenza a una natura imperitura: in quest'ottica va concepito l'appello continuo all'attenzione e alla prudenza nella considerazione delle passioni all'anima, imponendo una vera e propria riconsiderazione dei movimenti e dei cambiamenti che la coinvolgono.

Bisogna, pertanto, esaminare se le facoltà dell'anima possano dirsi *ἄτρεπτον*, non soltanto quella che precede la sensazione e la recezione, *πρὸ τοῦ παθητικοῦ καὶ τὸ πρὸ αἰσθήσεως* (1, 19)[116], ma tutte in generale.

4.1.1 L'assenza del movimento come vizio della parte irascibile dell'anima (2, 1-67)

Il primo ambito che viene indagato è il dominio della sensazione: infatti, contrariamente a quanto alcuni affermano, le sensazioni non risultano in alcun modo affezioni, *αἰσθήσεις οὐ πάθη εἶναι* (1, 1), ma sono invece atti e giudizi che si esplicano in riferimento ad un dato affettivo, *ἐνεργείας περὶ παθήματα καὶ κρίσεις* (1, 1-2)[117]; l'affezione si genera in relazione al corpo[118], mentre i giudizi sono propri dell'anima[119]; anche questi ultimi non risultano in alcun modo avere la natura dei *πάθη*, perché non consistono nel subire l'impressione dell'oggetto giudicato (1, 8). In realtà anche le impressioni, *τυπώσεων* (1, 9), andrebbero considerate in maniera totalmente differente rispetto a come le considerano alcuni[120], poiché neppure queste implicano un patire, ma sono piuttosto simili agli atti di pensiero, i quali realizzano una conoscenza *ἄνευ τοῦ παθεῖν* (1, 11).

Si passa ora all'analisi dei vizi e delle virtù, per vedere che cosa significa quel detto comune secondo cui essi sarebbero presenti nell'anima (3, 2)[121]: infatti, si dice che il vizio debba essere sradicato per mettervi la virtù; espressioni come questa potrebbero indurre a

[116] Mi sembra interessante sottolineare come qui sia fatto uso lo schema aristotelico tripartito delle facoltà, mentre a partire dal § 2 la terminologia tornerà quella platonica; su questo argomento rimando all'analisi di: H. J. Blumenthal, *Plotinus' Psychology...*, pp. 8-44.

[117] Considero, quindi, atti e giudizi riferiti ai *παθήματα;* sui vari modi di interpretare questo passo e le differenze da attribuire a *πάθος* e *παθήματα*, rimano alle analisi di B. Fleet, *Plotinus...*, pp. 72-73.

[118] L'espressione utilizzata è *τὸ σῶμα τὸ τοιόνδε* (1, 3) per cui rimando alle analisi di IV, 4 (28), 18.

[119] Sulla sensazione come giudizio cfr. Platone, *Teeteto*, 186 b e ss. Sono sintetizzati in questa formula plotiniana due aspetti, per così dire, della percezione: uno riguarda ciò che si produce nel corpo, l'affezione e l'impronta prodotta da altri corpi, e l'altro fa invece riferimento all'atto conoscitivo dell'anima che opera giudicando il dato affettivo le impronte; su questo argomento cfr. gli scritti IV, 3 (27), 11; I, 1 (53) 1, 7 e alle rispettive considerazioni; su questo argomento si veda lo studio di E. K. Emilsson, *Plotinus on Sense-Perceprion, A Philosophical Study, Cambridge University Press, Cambridge 1988*, pp. 63 e ss.; G. H. Clark, *Plotinus Theory of Sensation*, «The Philosophical Review», 51, 4, (1942), pp. 357-382.

[120] Il riferimento è ancora una volta agli Stoici, *SVF* I, frr. 141 e 484, II, frr. 55-56; ma anche ad Aristotele, *De anim.*, II, 12, 424 a 17-b 19.

[121] B. Fleet, *Plotinus...*, p. 87 avvicina l'espressione utilizzata a Platone, *Soph*. 247 a 5.

credere che l'anima virtuosa o viziosa subisca un'alterazione ad opera di un'aggiunta o di una sottrazione. Per intraprendere questo esame è subito invocata l'opinione di quegli antichi che identificavano *ἀρετή* e *κακία*, rispettivamente, nell'armonia reciproca e secondo natura delle parti dell'anima, *κατὰ φύσιν τὰ μέρη τῆς ψυχῆς πρὸς ἄλληλα* (2, 9-8) e nella disarmonia intesa in senso contrario[122]. Nel caso in cui la virtù consista in un accordo fra le parti, ciò non implica che sopraggiunga nell'anima qualcosa di acquisito, *ἐπακτὸν οὐδὲν* (2, 10)[123]: nulla di diverso si genera in essa ma ciascuna parte così com'è si armonizza con le altre; è come lo spettacolo dei coreuti, capaci di danzare e cantare in accordo pur essendo ciascuno un'entità differente: ognuno canta la propria parte quando è il momento, e nessuno si sovrappone all'altro, ciascuno intonando la propria melodia al meglio e secondo il proprio talento musicale. Questa immagine esemplificativa ci dice, tuttavia, qualcosa di più sulla realizzazione dell'armonia che qui viene concepita: infatti, perché questa si dia, è prima necessario che ciascuna parte dell'anima svolga la funzione che le è propria, *ἑκάστου μέρους τὸ αὐτῷ προσῆκον ποιοῦντος* (2, 17-18). È necessario sottolineare come la virtù per l'anima non possa ridursi, come credono alcuni, ad un accordo interno fra le parti: perché tale accordo sia possibile, in ciascuna facoltà deve prima essere presente la virtù che le è propria, *πρὸ τῆς ἁρμονίας ταύτης ἄλλην ἑκάστου εἶναι ἀρετήν* (2, 19)[124]. E la presenza di tale virtù si traduce nell'assolvimento a due compiti specifici e analoghi per ciascuna parte dell'anima: l'agire secondo la sostanza, *ἐνεργεῖν κατὰ τὴν οὐσίαν* (2, 30) e il prestare ascolto alla ragione, *ἕκαστον ἐπαίον λόγου* (2, 30-31); in alcun caso, nell'adempimento a queste operazioni, si produce un patire o un'alterazione, *οὔκουν ἀλλοιωθεῖσά* (2, 46): infatti, mettersi in ascolto della ragione non consiste nel disporsi passivamente verso di essa; al contrario è come un vedere in cui non si subiscono le figure viste, ma piuttosto si colgono tramite l'esercizio attivo della vista, *ἀλλ᾽ ὁρῶν καὶ ἐνεργείᾳ ὄν* (2, 33): è un "afferrare" il proprio oggetto, avvicinarsi simultaneamente ad esso, essere l'oggetto stesso nel momento in cui lo si conosce. Neppure quest'atto si può concepire come un'alterazione, *ἐνέργειά ἐστιν οὐκ ἀλλοίωσις* (2, 35) poiché non si può chiamare alterazione il passaggio dalla potenza all'atto, *μή τις τὸ ἐκ δυνάμεως εἰς ἐνέργειαν ἐλθεῖν ἀλλοίωσιν λέγοι* (2, 47-48), ma nella sostanza sono la stessa cosa la visione in potenza e la visione in atto (2, 36)[125]; ciò, ancora una volta, è dovuto alla natura incorporea dell'anima: infatti, gli atti delle realtà prive di materia non producono alterazione, *ἐνέργειαι τῶν ἀύλων οὐ συναλλοιουμένων γίνονται* (2, 49-50): al contrario queste realtà permangono stabilmente in se stesse.

Così la facoltà razionale, *λογιζόμενον* (2, 37), si dispone verso l'Intelligenza, la vede, o

---

[122] H.-S.² rimanda a Platone, *Phaed.* 93 c 8-9; dedicato al tema della virtù: I, 2 (19).

[123] B. Fleet, *Plotinus*..., p. 91 ricollega questa espressione alle considerazioni di Aristotele, *Phys.* VII 246 b 5 e ss. in cui le alterazioni vengono distinte da quei cambiamenti che ricadono nella categoria del relativo e che non comportano un cambiamento qualitativo.

[124] Qui il richiamo è a Platone, *Resp.*, IV 441 d.

[125] Tutto il passaggio sembra riflettere Aristotele, *De anim.*, II 5, 417 b 5 e ss., in cui, in riferimento alla facoltà sensitiva vengono distinte (1) la potenza come capacità di acquisire una conoscenza, oppure (2) la potenza come capacità di esercitare una conoscenza; (1.a) atto sarà nel primo caso l'acquisizione della conoscenza, nel secondo (2.a) l'esercizio della conoscenza. Nello *ἐνεργεῖν κατὰ τὴν οὐσίαν* (2, 30) e nel prestare ascolto alla ragione, *ἕκαστον ἐπαίον λόγου* (2, 31) Plotino avrebbe in mente 2.a, una attualizzazione che non comporta alterazione; su questo argomento rimando alle pagine di B. Fleet, *Plotinus*..., p. 94-95.

meglio, la coglie attivamente, e così facendo realizza la propria capacità nel conoscere. Certo tale conoscere non consiste, come vorrebbero alcuni, nella produzione di un sigillo sulla cera[126]. Così l'esortazione ad attribuire all'anima i caratteri trasposti dal corpo solo in un senso opposto e analogo (1, 35) si realizza qui pienamente: si deve infatti dire che nella conoscenza l'anima possiede e non possiede ciò che vede, *ἔχει ὃ εἶδε καὶ αὖ οὐκ ἔχει* (2, 39-40): possiede in quanto conosce, e non possiede perché nulla si è depositato in essa, *μὴ ἀποκεῖσθαί* (2, 40-41), come una forma nella cera.

Un ragionamento analogo va fatto per i ricordi: questi non possono essere concepiti come disposizioni, *οὐκ ἐναποκειμένων* (2, 42-43)[127], ma un qualcosa che l'anima ha il potere di possedere pur non possedendo, *μὴ ἔχει ἔχειν* (2, 44).

Per quanto riguarda l'anima irascibile, per lei il vizio e la virtù consistono, invece, nell'essere codarda o virtuosa:

> «ma se un essere materiale subirà affezione, allora vuol dire che non possiede fondamento per permanere. Come nel caso della vista: quando la visione è in atto, ciò che subisce l'affezione è l'occhio; e le opinioni sono come visioni. Ma la parte irascibile, in che modo è paurosa e poi coraggiosa? È paurosa perché non guarda alla ragione o perché guarda a una ragione meschina, o perché le fanno difetto gli strumenti, per mancanza o decadimento, ad esempio, delle armi corporee, o perché impedita nell'azione, oppure non è mossa, in un certo senso provocata, ad essa».

> «εἰ δὲ ἄυλον ὂν πείσεται, οὐκ ἔχει ᾧ μένει· ὥσπερ ἐπὶ τῆς ὄψεως τῆς ὁράσεως ἐνεργούσης τὸ πάσχον ὁ ὀφθαλμός ἐστιν, αἱ δὲ δόξαι ὥσπερ ὁράματα. τὸ δὲ θυμοειδὲς πῶς δειλόν; πῶς δὲ καὶ ἀνδρεῖον; ἢ δειλὸν μὲν τῷ ἢ μὴ ὁρᾶν πρὸς τὸν λόγον ἢ πρὸς φαῦλον ὄντα τὸν λόγον ὁρᾶν ἢ ὀργάνων ἐλλείψει, οἷον ἀπορίᾳ ἢ σαθρότητι ὅπλων σωματικῶν, ἢ ἐνεργεῖν κωλυόμενον ἢ μὴ κινηθὲν οἷον ἐρεθισθέν· ἀνδρεῖον δέ, εἰ τὰ ἐναντία» (2, 52-59).

Isoliamo all'interno del nostro passo una nuova occorrenza del nostro termine:

i. alla l. 2, 58 il verbo *κινέω* è associato al verbo *ἐρεθίζω*: l'assenza di un movimento in presenza di uno stimolo costituirebbe una delle definizioni del vizio del *θυμοειδὲς*; mi sembra importante segnalare un altro caso elencato immediatamente precedente, quello della impossibilità ad agire, *ἢ ἐνεργεῖν*

---

[126] Sull'immagine del sigillo sulla cera cfr. Platone, *Teet.*, 191 C 8-9; qui la polemica è rivolta agli Stoici, secondo cui la conoscenza si realizzava nell'anima come un'impronta di un sigillo nella cera, *SVF*, II, fr. 56; su questo argomento si veda: LJ.-B. Gourinat (éd.), G. Romery Dherbey (études sous la direction de), *Les Stoïciens*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 2005, pp. 55-174; LJ.-B. Gourinat, *Les Stoïciens et l'âme*, Puf, Paris 1995, pp. 36-62.

[127] Come spiega anche IV, 7 (2), 6, 37-49, se si ipotizzasse la memoria come un accumulo di dati e le impressioni fossero come sigilli nella cera, non potrebbe darsi la memoria proprio perché le diverse impressioni dovrebbero sovrapporsi le une alle altre perdendo la propria specificità: anche qui l'obbiettivo polemico è la concezione di anima come corpo, cfr. *SVF*, II, fr. 847. In riferimento al tema della memoria rimando a IV, 3 (27), 26-31.

κωλυόμενον ἢ μὴ κινηθὲν οἷον ἐρεθισθέν.

In questa seconda occorrenza il termine *κινήσις* illustra una delle accezioni in cui la parte irascibile dell'anima si dice codarda, *δειλὸν* (2, 55): ciò si verifica quando questa non segue la ragione, o se segue una ragione viziata, se vi è un'insufficienza nella capacità organiche, e in assenza di azioni e movimenti in corrispondenza a determinati stimoli[128]; il coraggio, *ἀνδρεῖον* (2, 55), invece, si manifesta nei casi opposti.

Per quanto riguarda l'anima desiderativa, *ἐπιθυμοῦν* (2, 61), nel suo caso la virtù e il vizio vengono definiti nei termini di morigeratezza e incontinenza, *σωφρονοῦν* (2, 28) e *ἀκολασίαν* (2, 61): questa risulta intemperante quando esclude le altre funzioni che dovrebbero orientarla e frenarla e invece agisce isolatamente.

La realizzazione della propria funzione, ovvero la presenza della virtù propria in ciascuna parte dell'anima non comporta l'aggiunta di qualcosa ma ciò avviene naturalmente[129]; e non sono gli esseri immateriali a patire ma quelli che sono misti a materia, *πάσχειν τὸ τῶν μεθ᾽ ὕλης* (2, 53); così, riprendendo l'esempio della vista: quando la facoltà di vedere esercita la propria funzione è in atto, *ὄψεως τῆς ὁράσεως ἐνεργούσης* (2, 53), mentre è l'organo corporeo a patire, *πάσχον ὁ ὀφθαλμός* (2, 53- 54); e le opinioni che si formano naturalmente nell'anima non costituiscono un'alterazione, ma sono come gli oggetti che la vista coglie e che si fanno identici alla visione stessa.

In nessuna di queste condizioni, di presenza di vizio o di virtù nelle parti dell'anima, si produce una qualche alterazione o affezione, *οὐδεμία ἀλλοίωσις οὐδὲ πάθος* (2, 59-60), che se così non fosse gli esseri immateriali non potrebbero mantenersi quali sono e diverrebbero, così, realtà corruttibili, *φθαρεῖεν* (2, 50).

4.1.2 Il vero soggetto dei πάθη *(3, 1-21)*

Bisogna ora rivolgersi a quelle manifestazioni dell'anima, che fin dall'inizio e più di tutte, mostravano l'anima soggetta alle passioni:

> «come avviene però che l'anima provi per alcune cose attrazione e per altre repulsione? E come negare che i dolori, collere, piaceri e desideri e paure siano modificazioni e affezioni situate nell'anima e li in movimento? Anche riguardo a queste bisogna fare senz'altro una distinzione: sostenere che nell'anima non si generino alterazioni e vivacissime percezioni di esse vuol dire negare l'evidenza; ma una volta accordatici su questo punto, dobbiamo cercare che cosa sia quello che si modifica».

> «τὰς δ' οἰκειώσεις καὶ ἀλλοτριώσεις πῶς; καὶ λῦπαι καὶ ὀργαὶ καὶ ἡδοναὶ ἐπιθυμίαι τε καὶ φόβοι πῶς οὐ τροπαὶ καὶ πάθη ἐνόντα καὶ κινούμενα; δεῖ δὴ καὶ περὶ τούτων

[128] Qui non è specificato se questi stimoli a cui l'anima irascibile è capace di rispondere quando in essa sia presente la virtù, siano stimoli che provengono dal rapporto che corpo il *θυμοειδὲς* ha rapporto col corpo o dalle altre facoltà psichiche.

[129] L'espressione utilizzata si richiama ad Aristotele, *De anim.*, II 5, 417 b 5-12.

> ὧδε διαλαβεῖν. ὅτι γὰρ ἐγγίγνονται ἀλλοιώσεις καὶ σφοδραὶ τούτων αἰσθήσεις μὴ οὐ λέγειν ἐναντία λέγοντός ἐστι τοῖς ἐναργέσιν. ἀλλὰ χρὴ συγχωροῦντας ζητεῖν ὅ τι ἐστὶ τὸ τρεπόμενον» (3, 1, 1-7).

Evidenziamo all'interno del nostro passo una nuova occorrenza di *κίνησις*:

i. il verbo *κινέω* è riferito a "dolori", "collere", "piaceri" e "desideri": tutti questi stati affettivi si muovono e corrispondono ad alterazioni e passioni dell'anima, *λῦπαι καὶ ὀργαὶ καὶ ἡδοναὶ ἐπιθυμίαι τε καὶ φόβοι πῶς οὐ τροπαὶ καὶ πάθη ἐνόντα καὶ κινούμενα*; si tratta della questione che sarà presto indagata.

È ripreso nella terminologia e nei contenuti il passo iniziale in cui compariva la prima occorrenza di *κινήσις*; dopo aver chiarito come sensazioni, memoria, opinioni, vizio e virtù non costituiscano per l'anima un'alterazione, la trattazione ritorna ora ai cosiddetti stati psichici emotivi, per comprendere se in questi casi l'anima subisca alterazione: attrazione e repulsione[130], ma soprattutto collera, piacere, desiderio e paure[131], di queste si dovrà dire che sono modificazioni, *τροπαὶ* (3, 2), passioni intime, *πάθη ἐνόντα* (3, 3), e movimenti dell'anima, *κινούμενα* (3, 3)[132]?

Per comprendere quale sia realmente lo statuto di queste manifestazioni psichiche è necessario operare una distinzione: infatti, voler negare il generarsi di alterazioni e violente percezioni è negare l'evidenza (3, 5-6)[133]; tuttavia, ciò su cui bisogna indirizzare la ricerca è il vero soggetto di tali alterazioni e di tali cambiamenti, *τι ἐστὶ τὸ τρεπόμενον* (3, 6-7).

L'argomentazione sembra suggerire con un'immagine efficace che pur se una modificazione e un cambiamento avvengono, il soggetto di tale modificazione e di tale cambiamento non è l'anima: infatti, sarebbe come asserire che questa arrossisce o impallidisce! Certo, queste affezioni sono a causa dell'anima, *διὰ ψυχὴν μὲν ταῦτα τὰ πάθη* (3, 10), ma si producono in un'altra struttura, *περὶ δὲ τὴν ἄλλην σύστασίν ἐστι γιγνόμενα* (3, 11). Così bisogna dire che a causa di un'opinione turpe nell'anima si genera la vergogna, ma è il corpo che è in suo possesso e che le soggetto, *ὑπὸ τῇ ψυχῇ* (3, 13-14) a subire il cambiamento, per il tramite del sangue e della sua grande mobilità:

> «la vergogna, è vero, si trova nell'anima per la comparsa di un pensiero vergognoso, è però il corpo – il quale per così dire è posseduto dell'anima, o meglio, per non farci sviare dalle parole, è sottoposto all'anima e distinto dall'inanimato – che si modifica a causa del sangue che dotato di grande mobilità»

---

[130] B. Fleet, *Plotinus*..., p. 105 mette in evidenza un interessante parallelo fra le "attrazioni e repulsioni" richiamate in questo passo e il legame che Aristotele istituisce fra *οἰκειώσεις/ἀλλοτριώσεις* e affezioni in *De anim.* III, 7, 1-3 e *Retorica* II.

[131] H.-S.² rimanda a: Platone, *Resp.*, 429 c-d; 430 a-b; *Phaed.* 83 b; Aristotele, *De anim.* I 4, 408 b 2.

[132] B. Fleet, *Plotinus*..., p. 106 nota che: «*κινούμενα:* "moving". Either middle or passive; if the former, than the affections present in us move us; if the latter the affections have become part of us, and so in being moved they in turn move us»; propendo nella mia analisi per il secondo caso.

[133] Su questo punto cfr. Platone, *Phaed.*, 83 b; Aristotele, *De anim.*, I, 4, 408 a 34 ss.

«ἀλλ' ἡ μὲν αἰσχύνη ἐν ψυχῇ δόξης αἰσχροῦ γενομένης· τὸ δὲ σῶμα ἐκείνης τοῦτο οἷον σχούσης, ἵνα μὴ τοῖς ὀνόμασι πλανώμεθα, ὑπὸ τῇ ψυχῇ ὂν καὶ οὐ ταὐτὸν ἀψύχῳ ἐτράπη κατὰ τὸ αἷμα εὐκίνητον ὄν. τά τε τοῦ λεγομένου φόβου ἐν μὲν τῇ ψυχῇ ἡ ἀρχή, τὸ δ' ὠχρὸν ἀναχωρήσαντος τοῦ αἵματος εἴσω» (3, 12-16).

Isoliamo all'interno del nostro passo una nuova occorrenza del nostro termine:

i. alla l. 3, 15 l'aggettivo *εὐκίνητον* è riferito al sangue[134]: la vergogna è descritta nei termini di un'alterazione del corpo "animato" che avviene secondo la mobilità sanguigna, *ἐτράπη* [scil. *τὸ σῶμα* […] *οὐ ἀψύχῳ*[135]] *κατὰ τὸ αἷμα εὐκίνητον ὄν*.

Qui il termine *κινήσις* è riferito al sangue quale responsabile col suo movimento della manifestazione esteriore, il rossore, dello stato psichico corrispondente, la vergogna; è, ancora, la mobilità del sangue a tradurre nel suo aspetto somatico la paura: infatti, pur se il suo principio è nell'anima, il pallore si manifesta nel volto ed è dovuto ad una sorta di riflusso interno del sangue. Il piacere, poi, è un'affezione del corpo che giunge ad essere percepita: tuttavia ciò che giunge all'anima non è più affezione. E allo stesso modo vale per il dolore. In riferimento al desiderio bisogna dire che quando questo ha origine nell'anima rimane celato, mentre è conosciuto se deriva dalle sensazioni (3, 10-20).

Vengono così descritti quegli stati emotivi che certamente possono essere attribuiti all'anima, ma non in quanto passioni o cambiamenti a cui essa è soggetta.

4.1.3 Movimenti, vita dell'anima (3, 22-35)

Cerchiamo, dunque, di comprendere in che modo l'anima desidera, sente o ragiona:

«quando, infatti, diciamo che l'anima si muove tra desideri, ragionamenti e opinioni, non vogliamo dire che li produce sollecitata dall'esterno, ma che i movimenti si generano da essa. Quando perciò diciamo che la sua vita è movimento non intendiamo dire che l'anima si altera; vogliamo invece dire che l'attività di ciascuna parte dell'anima è la sua vita naturale, che non esce da se stessa.

«καὶ γὰρ ὅταν λέγωμεν κινεῖσθαι αὐτὴν ἐν ἐπιθυμίαις ἐν λογισμοῖς, ἐν δόξαις, οὐ σαλευομένην αὐτὴν λέγομεν ταῦτα ποιεῖν, ἀλλ' ἐξ αὐτῆς γίγνεσθαι τὰς κινήσεις. ἐπεὶ καὶ τὸ ζῆν κίνησιν λέγοντες οὐκ ἀλλοίου μέν, ἑκάστου δὲ μορίου ἡ ἐνέργεια ἡ κατὰ φύσιν ζωὴ οὐκ ἐξιστᾶσα» (3, 22-26).

Isoliamo all'interno del nostro passo tre nuove occorrenze del nostro termine:

i. la prima compare alla l. 3, 22: il verbo *κινέω* è riferito all'anima e denota il suo muoversi quando prova desideri, quando si esercita nei ragionamenti o nelle

[134] B. Fleet, *Plotinus*..., p. 111 rimanda s Platone, *Tim*. 64 b3.

[135] Cfr. c. 1, 3.

opinioni[136], *κινεῖσθαι* [scil. *ψυχήν*] *αὐτὴν ἐν ἐπιθυμίαις, ἐν λογισμοῖς, ἐν δόξαις*;

ii. la seconda la troviamo alla l. 3, 24 l'accusativo plurale *κινήσεις* è riferito ai desideri, ragionamenti e opinioni: l'anima non è eterodiretta in questi stati ma sono movimenti che provengono da se stessa, *ἀλλ' ἐξ αὐτῆς γίγνεσθαι τὰς κινήσεις*;

iii. la terza occorrenza compare alla l. 3, 25 il movimento è detto vita dell'anima, *ζῆν κίνησιν λέγοντες;* è interessante notare che, alla riga successiva la vita dell'anima è definita nei termini di *ἐνέργεια ἡ κατὰ φύσιν ζωὴ οὐκ ἐξιστᾶσα (3, 26)*

Pertanto, desideri, *ἐπιθυμίαις*, ragionamenti, *λογισμοῖς*, e opinioni, *δόξαις*, sono cambiamenti, o meglio attività che non vengono ingiunte all'anima dal di fuori, ma appartengono alla sua natura stessa, e ineriscono le sue facoltà, quelle, appunto, deputate a compiere e a generare tali atti: questi movimenti coinvolgono l'anima in quanto è proprio da essa che provengono, *ἐξ αὐτῆς γίγνεσθαι τὰς κινήσεις* (3, 24).

Il movimento dunque concerne l'anima ed è la vita stessa dell'anima, non in quanto alterazione, *οὐκ ἀλλοίου* (3, 25), alterazione che la porterebbe a patire e a corrompersi: il movimento è vita dell'anima, e la vita altro non è che l'atto secondo natura, intrinseco a ciascuna delle sue facoltà; l'anima, infatti, non è mutata da tale movimento e non esce da se stessa, *οὐκ ἐξιστᾶσα* (3, 26), ma al contrario permane ciò che è nell'esercizio delle sue capacità. Come si diceva anche nel caso del vizio e della virtù ciascuna facoltà psichica agisce secondo la sua natura propria, ed è esattamente questa la sua vita e il suo movimento, una vita e un movimento che non costituiscono alterazione[137].

> «Ricapitolando, è sufficiente dire che, se riconosciamo concordemente che le attività, le vite e gli appetiti non sono alterazioni, che i ricordi non sono impronte stampate nell'anima, e che le immagini mentali non sono impressioni come nella cera allora dobbiamo riconoscere che ovunque in tutte le cosiddette affezioni e mozioni, l'anima rimane sempre la stessa per sostrato e per essenza, che la virtù e il vizio non si generano come nel corpo si generano il nero e il bianco, o il caldo e il freddo, bensì nel modo che è stato detto, per cui i due ambiti differiscono in tutto e per tutto»

> «κεφάλαιον δὲ ἱκανόν· εἰ τὰς ἐνεργείας καὶ τὰς ζωὰς καὶ τὰς ὀρέξεις οὐκ ἀλλοιώσεις συγχωροῦμεν καὶ μνήμας οὐ τύπους ἐναποσφραγιζομένους οὐδὲ τὰς φαντασίας ὡς ἐν κηρῷ τυπώσεις, συγχωρητέον πανταχοῦ ἐν πᾶσι τοῖς λεγομένοις πάθεσι καὶ κινήσεσι τὴν ψυχὴν ὡσαύτως ἔχειν τῷ ὑποκειμένῳ καὶ τῇ οὐσίᾳ καὶ τὴν ἀρετὴν καὶ τὴν κακίαν μὴ ὡς τὸ μέλαν καὶ τὸ λευκὸν περὶ σῶμα γίγνεσθαι ἢ τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρόν, ἀλλ' ὃν εἴρηται τρόπον ἐπ' ἄμφω περὶ πάνθ' ὅλως τὰ ἐναντία γίγνεσθαι» (3, 27-35).

---

[136] Di movimenti dell'anima si parla anche nelle pagine di Platone, *Phil.*, 34 a 4.

[137] Come nell'argomentazione in riferimento a vizio e virtù anche in questo caso risulta fondamentale un raffronto con Aristotele, *De anim.*, II, 5, 417 a 15.

Isoliamo all'interno del nostro passo una nuova occorrenza di *κινήσις*:

i. alla l. 3, 31 il nostro sostantivo compare insieme ai *πάθη*, entrambi preceduti dal participio del verbo *λέγω*: in tutte le cosiddette passioni e movimenti, *ἐν πᾶσι τοῖς λεγομένοις πάθεσι καὶ κινήσεσι*, quelli che in 1, 24 sono stati associati ai cambiamenti, non vi è in realtà alcuna modificazione dell'anima che rimane salda nel proprio sostrato e nella propria sostanza.

Questa ulteriore occorrenza di *κινήσις* riassume le considerazioni presentate finora: atti, vita e desideri, non introducono alterazione nell'anima, e i ricordi e le rappresentazioni non sono impronte che si depositano nell'anima come i sigilli nella cera, non introducono un elemento esterno ad essa che la modifica; questa ampia gamma di funzioni psichiche – *ἐνεργείας, ζωὰς, ὀρέξεις, μνήμας, φαντασίας* – in cui si può pensare ad un alterazione dell'anima, tutti questi sono movimenti psichici che lasciano l'anima identica nella sua essenza: i cambiamenti che la coinvolgono, compresi il suo essere virtuosa o viziosa, non si generano come nel corpo si generano il bianco e il nero o il caldo e il freddo, cioè come le qualità che il corpo non possiede da se stesso ma gli provengono da altro e producono in esso un'alterazione[138].

L'anima invece desidera, conosce e opina, e tutte queste attività in cui si muove sono secondo la sua natura e proprie alla sua sostanza: provengono da lei stessa, e pertanto né la alterano né costituiscono per lei un patire.

4.1.4 I movimenti della facoltà recettiva (4, 1-52)

Ma l'analisi si spinge ancora oltre, per mettere alla prova anche quella facoltà dell'anima che più di ogni altra sembra esporsi alle affezioni:

> «[Della facoltà recettiva] in generale si dice che è il luogo dove si formino le affezioni: e le affezioni sono quelle a cui tengono dietro piacere e dolore. E tra le affezioni alcune si formano in conseguenza di opinioni, come quando qualcuno prova paura reputando di dover morire, o si rallegra pensando che gli capiterà qualcosa di buono; in questo caso l'opinione è in una cosa, e l'affezione provocata in un'altra»

> «λέγεται δὴ πάντως περὶ ὃ τὰ πάθη δοκεῖ συνίστασθαι· ταῦτα δ' ἐστὶν οἷς ἕπεται ἡδονὴ καὶ λύπη. τῶν δὲ παθῶν τὰ μὲν ἐπὶ δόξαις συνίσταται, ὡς ὅταν δοξάσας τις μέλλειν τελευτᾶν ἴσχῃ φόβον, ἢ οἰηθεὶς ἀγαθὸν αὐτῷ τι ἔσεσθαι ἡσθῇ, τῆς μὲν δόξης ἐν ἄλλῳ, τοῦ δὲ πάθους κινηθέντος ἐν ἄλλῳ· τὰ δέ ἐστιν ὡς ἡγησάμενα αὐτὰ ἀπροαιρέτως ἐμποιεῖν ἐν τῷ πεφυκότι δοξάζειν τὴν δόξαν » (4, 6-13).

All'interno di questo passo isoliamo una nuova occorrenza del termine *κινήσις*:

i. alla l. 4, 11 il verbo *κινέω* è riferito all'affezione che si produce in relazione a un'opinione; in particolare, il nostro termine compare all'interno della seconda di

[138] Cfr. IV, 7 (2), 4-5.

due proposizioni correlate, la cui funzione è quella di scindere i rispettivi ambiti: ciò in cui si produce l'opinione da un lato, e ciò in cui è mosso il patire dall'altro, *μὲν δόξης ἐν ἄλλῳ, τοῦ δὲ πάθους κινηθέντος ἐν ἄλλῳ*.

L'esame è quello che riguarda la facoltà recettiva dell'anima, *παθητικοῦ* (4, 1)[139], per vedere se a questa parte dell'anima l'impassibilità possa fare difetto: questa, infatti, è comunemente ritenuta il luogo che pare deputato alla formazione delle affezioni, *πάθη δοκεῖ συνίστασθαι* (4, 7).

Vengono considerate due tipi di affezioni: alcune hanno un'origine interna, si formano a partire da opinioni, come la sensazione di paura nel credere di trovarsi difronte alla morte, o la gioia che suscita la speranza di un buon evento[140]; in tutti questi casi è specificato come pur se le passioni risultano relative a una parte dell'anima, le affezioni corrispondenti si manifestano in altro, *κινηθέντος ἐν ἄλλῳ*, nella parte affettiva. Ma si considera anche l'esempio contrario, cioè quello in cui sono le affezioni che involontariamente producono un'opinione nella parte preposta (4, 12-13)[141]. Ora, come si diceva anche precedentemente le opinioni non costituiscono un'alterazione per l'anima che le esercita e le affezioni che derivano da queste opinioni, ad esempio la paura, sortiscono un certo effetto nella parte inferiore dell'anima, quella appunto che si impaurisce: questo effetto può essere definito come una certa comprensione, *οἷον σύνεσίν* (4, 15-16), un'opinione confusa, un'immaginazione blanda rispetto alle opinioni da cui trae origine, una sorta di cieca forza naturale che produce tutte le cose senza valersi dell'immaginazione[142].

L'effetto di questi due tipi di immaginazione è tutto ciò che di somatico possiamo riscontrare: turbamento, tremitio, pallore, incapacità di parlare. Ora, questi effetti non si producono in nessuna delle parti dell'anima: per subire queste passioni, infatti, l'anima dovrebbe essere corporea: ma se così si ammettesse, anche in questo caso, l'anima-corpo in balia di tutte queste passioni e fuori di sé, *τῷ πάθει καὶ ἐξίστασθαι ἑαυτοῦ* (4, 30), non disporrebbe più di quella capacità di comunicarle al corpo. Allora, bisogna ammettere che anche la parte recettiva dell'anima non sia in alcun modo corpo, *τὸ τῆς ψυχῆς μέρος τὸ παθητικὸν οὐ σῶμα μέν*, (4, 30-31), ma piuttosto forma, *εἶδος δέ τι* (4, 31).

La facoltà concupiscibile, *ἐπιθυμοῦν* (4, 32) insieme a quella nutritiva, vegetativa e generatrice, ineriscono alla materia, ed è questa facoltà ad essere il principio e radice della forma concupiscibile di quella recettiva[143]:

«nessuna forma ammette però in sé la presenza di un turbamento, o in

---

[139] Questo è un termine che non compare nel vocabolario della psicologia platonica; è invece in uso in Aristotele, *Phys.*, VIII, 4, 255 a, e presso gli Stoici, SVF, III, fr. 459.

[140] Su questo punto rimando alle considerazioni di B. Fleet, *Plotinus*..., p. 120; cfr. A. H. Armstrong, *Plotinus*..., IV, p. 224 n. 5.

[141] Come nota J. Laurent, *Traité 26*..., p. 220, n. 62, il termine utilizzato è *ἀπροαιρέτως* (4, 12), involontariamente, indica che le passioni sono delle pure affezioni che dipendono dal corpo.

[142] Secondo J. Laurent, *Traité 26*..., n. 67, p. 221, questa natura capace di produrre tutte le cose senza rappresentazione farebbe riferimento alla posizione degli Stoici.

[143] A. H. Armstrong, *Plotinus*..., p. 227 n. 2 nota che «Plotinus is here combining the Platonic desiring part of the soul and the Aristotelian growth-principle: cp. IV, 3 (27) 23, 40-42»; si veda inoltre H. J. Blumenthal, *Plotinus'Psychology*..., p. 25 e ss.

generale di un'affezione, ma è necessario che permanga stabilmente in se stessa, e che sia la sua materia ad essere implicata – qualora lo sia – nell'affezione che la forma suscita con la sua presenza. Perché non è di sicuro il principio vegetativo che vegeta quando fa vegetare, o che si accresce quando accresce, né in generale quando produce mutamento è mutato da qual tipo di mutamento che lui stesso causa, ma o in generale non è mutato, oppure si tratta di un genere differente di mutamento e attività»

«εἴδει δὲ οὐδενὶ δεῖ παρεῖναι ταραχὴν ἢ ὅλως πάθος, ἀλλ' ἑστηκέναι μὲν αὐτό, τὴν δὲ ὕλην αὐτοῦ ἐν τῷ πάθει γίγνεσθαι, ὅταν γίγνηται, ἐκείνου τῇ παρουσίᾳ κινοῦντος. οὐ γὰρ δὴ τὸ φυτικόν, ὅταν φύῃ, φύεται, οὐδ', ὅταν αὔξῃ, αὔξεται, οὐδ' ὅλως, ὅταν κινῇ, κινεῖται ἐκείνην τὴν κίνησιν ἣν κινεῖ, ἀλλ' ἢ οὐδ' ὅλως, ἢ ἄλλος τρόπος κινήσεως ἢ ἐνεργείας» (4, 34-41).

Questo passo ci riporta a sei nuove occorrenze di *κινήσις:*

i. alla l. 4, 37 il verbo *κινέω* designa la capacità della forma recettiva di produrre le affezioni nella materia predisposta[144], processo che avviene per il tramite della sola presenza della forma, *ἐκείνου* [scil. *εἴδους*] *τῇ παρουσίᾳ κινοῦντος;*

ii. alle ll. 39-40 in un unico periodo troviamo quattro nuove occorrenze: la proposizione è introdotta dalla negazione: viene escluso che, allorché la facoltà vegetativa dovesse muovere, [scil. *τὸ φυτικόν*] *ὅταν κινῇ,* sia mossa dello stesso movimento che muove, *κινεῖται ἐκείνην τὴν κίνησιν ἣν κινεῖ*;

iii. se la facoltà vegetativa non è mossa nello stesso modo in cui muove, allora si danno questi due casi: o non si muove affatto, *ἀλλ᾽ ἢ οὐδ᾽ ὅλως*, oppure si muove di un movimento e di un atto diverso, *ἢ ἄλλος τρόπος κινήσεως ἢ ἐνεργείας* (4, 41).

Che un *εἶδος*, stando immobile in se stesso, *ἑστηκέναι αὐτό* (4, 35-36)[145] possa generare e muovere nel corpo delle affezioni non deve sembrare un'affermazione singolare, anzi, proprio l'immobilità sembra essere la condizione perché il movimento ci sia[146]; di ciò vengono forniti vari esempi: la facoltà vegetativa quando esercita la propria capacità non

[144] L'espressione che designo è «ὕλην αὐτοῦ ἐν τῷ πάθει»; B. Fleet, *Plotinus...*, p. 131, sottolinea che «That matter qua matter cannot be affected is the basis of chs. 6-19 of this treatise. Plotinus is here using the phrase as the equivalent of "body of such-and-such a kind" (τὸ τοιόνδε σῶμα)».

[145] *Ivi*, p. 131: «The phrase "remain the same" [….] in *Methaphysics* Z. 8 Aristotle says that forms are indivisible (1034 a 7) and so not come into being (1033 b 5-7); as a logical entity a form for Aristotle can never be other than what it is; it cannot undergo change; forms as pairs of opposits cannot affect each other (*Λ* 1075 a 30-31) and cannot be affected by other forms (the implication of Physics I and V)».

[146] *Ivi*, p. 129 sottolinea la forte rilevanza del pensiero aristotelico in riferimento a queste linee; citando l'articolo di A. Code, *Soul as efficient cause in Aristotle's embriology*, «Philosophical Topics» 15 (1987) 51-61, mette in evidenza come lungo tutto il passaggio Plotino abbia in mente lo Stagirita quando caratterizza l'anima come causa agente, responsabile dei movimenti e della vita del corpo.

subisce in alcun modo la sua stessa azione, non è lei stessa a vegetare; allo stesso modo, quando esercita la capacità di accrescere non per questo accresce se stessa; così deve concepirsi per quella forma recettiva che esercita un'azione sulla materia e che non per questo è necessitata a subirla: pertanto, quando questa forma produce nella materia un movimento, non per questo è mossa essa stessa, *οὐδ' ὅλως, ὅταν κινῇ, κινεῖται ἐκείνην τὴν κίνησιν ἣν κινεῖ* (4, 39-40).

L'intento del passo è proprio quello di spiegare come se fosse l'anima a subire affezioni la fonte di comunicazione non sarebbe più in grado di attivare la comunicazione, (4, 29)[147]. Per questo è necessario tenere distinta "la causa" del movimento dal movimento trasmesso, e ciò al fine di comprendere come la facoltà recettiva non sia lei stessa affetta quando è causa di affezione.

Mi sembra estremamente interessante notare la precisazione di l. 40, quella secondo cui la facoltà vegetativa non si muove dello stesso movimento che provoca: da questa affermazione si possono intendere le conclusioni come un *out-out*: o allo *ἑστηκέναι αὐτό* di l. 35 si dà un valore assoluto, e l'anima risulta del tutto immobile, *ἀλλ' ἢ οὐδ' ὅλως* (4, 40); oppure, è necessario concepire il suo movimento o la sua attività come differenti rispetto a quelle che produce, *ἢ ἄλλος τρόπος κινήσεως ἢ ἐνεργείας* (4, 41)[148].

A mio parere queste due possibilità potrebbero non essere mutuamente esclusive: ma se è vero che il movimento e l'attività dell'anima sono di altro tipo, ciò implica che l'anima non si muova nel modo in cui muove, ovvero localmente, accrescendo, riproducendo etc. L'anima, in quanto *εἶδος*, permane stabile in se stessa, risulta immobile rispetto al movimento che compete al corpo: ciò permette di concepirla come impassibile, non sottoposta a cambiamento o alterazione; in questo senso, la sua è un attività di altro ordine: è l'immobilità dell'anima ad essere causa dei movimenti corporei, delle affezioni etc., esattamente come le opinioni e le rappresentazioni sono la causa del tremore e del turbamento fisico.

Ma in che senso le attività e i movimenti dell'anima sono "di altro tipo"?

> «La natura stessa della forma deve allora consistere nell'attività e nel produrre attraverso la sua presenza, come un armonia che pizzicasse de se stessa le corde della lira. Sarà pertanto la parte che subisce affezioni la causa dell'affezione, sia quando l'affezione proviene da essa per impulso dell'immaginazione sensibile, sia quando ciò avviene senza immaginazione – questo piuttosto sarà indagato: se l'affezione ha luogo perché l'opinione prende dall'alto l'iniziativa; in sé però la parte

[147] Cfr. IV, 7 (2), 5.

[148] Mi sembra interessante notare il parallelo che E. Bréhier, *Plotin*..., p. 100 n. 1, mette in evidenza a partire da queste affermazioni che sembrano fare eco ai teoremi aristotelici sul movimento che si trovano al capitolo V del libro VIII della Fisica, dove si dimostra che il motore, o è immobile, o è mosso di un movimento di specie differente rispetto a quello con cui muove; stesso riscontro in J. Laurent, *Traité 26...*, p. 222, n. 77. A. H. Armstrong, *Plotinus*..., p. 228 n. 1, nota come qui Plotino usi contro gli Stoici un'argomentazione aristotelica, che tiene conto dell'anima come di una forma capace di causare movimenti e cambiamenti stando immobile; non si accorgerebbe, quindi, che Aristotele costruisce la sua posizione in aperto contrasto con la concezione platonica dell'anima *automovente*. A mio parere in 3, 25 e ss. Plotino si è già premurato di "riconsiderare" i movimenti dell'anima, dei movimenti che non ne implicano l'alterazione o il mutamento ma che sono i suoi "atti" e la sua "vita".

che subisce affezioni rimane immutabile al modo di un'armonia. Le cause del movimento sono analoghe al musico, mentre le parti colpite dall'affezione potrebbero corrispondere alle corde. Anche nel caso della lira, infatti, a subire affezione non è la melodia ma la corda; non di meno la corda non sarebbe toccata a tono, quand'anche il musicista lo volesse, se non lo prescrivesse l'armonia»

«αὐτὴν μὲν οὖν δεῖ τὴν τοῦ εἴδους φύσιν ἐνέργειαν εἶναι καὶ τῇ παρουσίᾳ ποιεῖν, οἷον εἰ ἡ ἁρμονία ἐξ αὐτῆς τὰς χορδὰς ἐκίνει. ἔσται τοίνυν τὸ παθητικὸν πάθους μὲν αἴτιον ἢ παρ' αὐτοῦ γενομένου τοῦ κινήματος ἐκ τῆς φαντασίας τῆς αἰσθητικῆς ἢ καὶ ἄνευ φαντασίας· ἐπισκεπτέον δὲ τοῦτο, εἰ τῆς δόξης ἄνωθεν ἀρξάσης· αὐτὸ δὲ μένον ἐν ἁρμονίας εἴδει. τὰ δὲ αἴτια τοῦ κινῆσαι ἀνάλογον τῷ μουσικῷ· τὰ δὲ πληγέντα διὰ πάθος πρὸς τὰς χορδὰς ἂν τὸν λόγον ἔχοι. καὶ γὰρ κἀκεῖ οὐχ ἡ ἁρμονία πέπονθεν, ἀλλ' ἡ χορδή· οὐ μὴν ἐκινήθη ἂν ἡ χορδή, εἰ καὶ ὁ μουσικὸς ἐβούλετο, μὴ τῆς ἁρμονίας τοῦτο λεγούσης» (4, 41-52).

Isoliamo all'interno del nostro passo quattro nuove occorrenze di *κίνησις*:

i. la prima compare alla l. 4, 43: il verbo *κινέω* designa la capacità dell'armonia che da se stessa muove le corde dello strumento, *ἁρμονία ἐξ αὐτῆς τὰς χορδὰς ἐκίνει*;

ii. la seconda è alla l. 4, 45: il nostro termine designa la capacità della facoltà recettiva dell'anima, *παθητικὸν* (4, 44), di generare le affezioni, quindi di produrre da se stessa un movimento, *παρ' αὐτοῦ γενομένου τοῦ κινήματος* (4, 44-45), sia in corrispondenza di una rappresentazione sensibile, sia quando non ve ne sia alcuna;

iii. alla l. 4, 48 il nostro termine è impiegato in un'analogia: la causa dell'essere mossi può essere paragonata alla figura del musico, il quale produce un'affezione nelle corde dello strumento che suona, *αἴτια τοῦ κινῆσαι ἀνάλογον τῷ μουσικῷ· τὰ δὲ πληγέντα διὰ πάθος πρὸς τὰς χορδὰς*;

iv. alla l. 4, 50 il riferimento è ad una impossibilità del movimento delle corde, *οὐ ἐκινήθη χορδή*, e ciò al verificarsi della *conditio sine qua non* del loro movimento: non il musicista che esercita la pressione delle sue dita sulla lira, bensì l'armonia.

La facoltà recettiva dell'anima è definita come causa delle affezioni (4, 44), proprio in virtù del suo essere una forma e in virtù della sua presenza: il movimento origina da questa facoltà sia in corrispondenza di una rappresentazione sensibile, quindi in relazione ad un dato che proviene dall'esterno, sia in assenza di rappresentazione.

In virtù di questa sua immobilità rispetto ai movimenti e alle affezioni che da se stessa produce, la facoltà recettiva è paragonata al permanere in armonia, *μένον ἐν ἁρμονίας* (4, 47); questo paragone è di fondamentale importanza per la comprensione del nostro passo, in quanto, a mio parere, si ricollega a 2, 15-20 in cui è fatto riferimento all'armonia di

ciascuna parte dell'anima che svolge la funzione che le è propria[149]; ora, se il principio del movimento può essere paragonato al musico, l'affezione va invece relegata alle corde dello strumento percosso. Tuttavia, è ribadito che il movimento delle corde non origina semplicemente dal musico o dalla sua volontà, ma prima ancora dall'armonia presente a quello: insomma, non si tratta di un mero principio agente che riversa la propria azione su altro, bensì di una forma (armonia) immanente ad esso e nella cui immobilità è iscritta una natura che è attività e un movimento di tipo diverso; queste considerazioni richiamano fortemente la considerazione aristotelica della causa efficiente immobile[150]; non meramente il movimento trasmesso da un corpo all'altro, dal musico allo strumento[151]: questa causa agente non è sufficiente a produrre il movimento delle corde; bensì il movimento trasmesso da ciò che è nell'ordine della forma, da ciò che è immobile rispetto al movimento trasmesso, che pure è un certo tipo di atto, di movimento e di vita.

4.2 Il movimento, vita del corpo (6, 1-77)

La riflessione procederà all'analisi di quell'altra realtà che deve essere inclusa fra gli incorporei[152] a titolo della sua impassibilità; tuttavia, un altro passaggio è preliminare a questo: poiché l'impassibilità è conferita alla materia in virtù del suo non essere (7, 2), è necessario stabilire cosa significhi dire "essere" e "non essere", ovvero quale sia l'essere di quelle realtà che sono *κατὰ τὸ εἶδος* (6, 1), il non essere dei corpi, da una parte, e quello della materia, dall'altra. Questa distinzione è costruita indicando, in primo luogo, quelli che sono i caratteri dell'essere in senso autentico, perché in questo modo si coglierà la differenza con quell'essere che viene attribuito ai corpi e soprattutto col non essere della materia: in riferimento a quest'ultima deve, infatti, emergere la radicale eterogeneità rispetto all'intelligibile, dal momento che insieme a questi è fatta rientrare fra gli incorporei. Il breve *excursus* in cui vengono menzionati i caratteri dell'essere vero e assoluto appare ricalcato sulla pagina del *Sofista* platonico[153]; dall'essere che è pienamente nulla può distanziarsi (6,

---

[149] Secondo B. Fleet, *Plotinus*..., p. 131-132, Plotino utilizza il termine nello stesso senso in cui lo ha utilizzato nel c. 2, a cui qui si aggiunge l'esempio del musicista e della armonia che caratterizzano la parte vegetativa dell'anima nel suo ruolo di causa efficiente.

[150] Cfr. *supra*, n. 138 e 139.

[151] Si veda J. Laurent, *Traité 26...*, p. 222 n. 82.

[152] A. H. Armstrong, *Plotinus*..., p. 232 n. 3 nota che «that matter is bodiless was contemporary Peripatetic doctrine, clearly stated by Alexander of Aphrodisias in the introductory section of his De anima (cp. Especially p. 5; 19-22 Bruns»; cfr. B. Fleet, *Plotinus*..., p. 147. Sulla materia e le sue caratteristiche rimando allo scritto II [12], 4; Per un'analisi approfondita della questione si faccia riferimento a: J.-M. Narbonne, *L'impassibilité de la matière dans l'Ennéade III 6 [26] : doctrine stoïcienne ou innovation plotinienne?*, «Cahiers des études anciennes», 29 (1995), pp. 69-74; Id. *La métaphysique de Plotin*, J. Vrin, Paris 1994, pp. 41-57; D. O'Brien, *La matière chez Plotin: son origine, sa nature*, «Phronesis», 44 (1999), pp. 105-122; si veda inoltre G. M. Gurtler, *Plotinus: Matter and Otherness, On Matter* (II 4 [12]), «Epoché», 9 (2005), pp. 197-214.

[153] Si tratta della lettura data da E. E. Bréhier, *Ennéades*..., p. 102 ss.; B. Fleet, *Plotinus*..., p. 149-150 ridimensiona questo riferimento mettendo in luce come le ll. 6, 19-24 e 29-34 non rientrino nel raffronto proposto: propone, invece, di considerare questo passaggio come un ampliamento di quanto si legge nel *Sofista* in vista dell'affermazione di una propria caratterizzazione dell'essere che è veramente; a questo proposito, lo stesso B. Fleet rimanda a P. Hadot, *Être, vie et pensée chez Plotin et avant Plotin*, in: E. R. Dodds (ed.) *Les sources de Plotin. Dix exposés et discussions*, «Entretiens sur l'Antiquité Classique», tome V,

12), è perfetto, *τελέως ὂν* (6, 12) perché si mantiene in se stesso, ed è causa dell'essere apparente dei fenomeni (6, 14); permane necessariamente nella vita e nello specifico in una vita perfetta, *ἐν τελείᾳ ζωῇ* (6, 15)[154] senza la quale sarebbe ridotto a non essere; s'identifica con l'Intelligenza e la saggezza assoluta perché è una realtà compiuta, che non è potenza del non essere o di un essere particolare (6, 17-18) ma di tutto ciò che è; è eterno e immutabile e nulla gli si aggiunge altrimenti sarebbe altro da sé e non essere; ha in sé tutte le cose insieme[155] ed è uno e tutto.

Rispetto a una siffatta natura che posto occupano i corpi?

> «Se poi qualcuno supponiamo che dicesse: com'è possibile che siano enti ed enti reali, le cose che non esercitano costrizione e forza, che non offrono resistenza e non sono affatto visibili, come l'anima e l'intelletto? E passando ai corpi, com'è possibile che sia più ente della stabile terra l'elemento che si muove di più ed è meno pesante di essa? E che di questo sia più ente l'elemento situato sopra? E che poi specialmente lo sia il fuoco che sfugge ormai alla natura corporea?»

> «εἰ οὖν τις λέγοι· πῶς δὲ τὰ μὴ θλίβοντα καὶ μὴ βιαζόμενα μηδὲ ἀντίτυπα μηδ' ὅλως ὁρώμενα, ψυχὴ καὶ νοῦς, ὄντα καὶ ὄντως ὄντα; καὶ δὴ καὶ ἐπὶ τῶν σωμάτων μᾶλλον γῆς ἑστώσης τὸ μᾶλλον κινούμενον καὶ ἐμβριθὲς ἧττον, καὶ τούτου τὸ ἄνω; καὶ δὴ καὶ τὸ πῦρ φεῦγον ἤδη τὴν σώματος φύσιν;» (6, 36-41).

Isoliamo all'interno del nostro passo una nuova occorrenza di *κίνησις*:

i. alla l. 6, 40 è alla maggiore mobilità di uno fra i corpi, *ἐπὶ τῶν σωμάτων* […] *τὸ μᾶλλον κινούμενον;*

Nel nostro passo è fatto riferimento a quello che fra i corpi risulta il meno pesante, *ἐμβριθὲς ἧττον* (6, 40), e quello maggiormente mobile, *μᾶλλον κινούμενον* (6, 40), in riferimento a quell'altro corpo dotato fra tutti di maggiore stabilità, la terra, *ἐπὶ τῶν σωμάτων μᾶλλον γῆς ἑστώσης* (6, 39)[156]; non solo la considerazione della terra ma anche il riferimento successivo ad un altro corpo, quello che sta in alto, *τούτου τὸ ἄνω* (6, 40), e il richiamo esplicito al fuoco, suggeriscono come il paragone che qui prende forma riguardi proprio i quattro elementi e alcune qualità che essi presentano.

Il terreno su cui si svolge tale comparazione è quello dell'essere e dell'essere in senso proprio, *ὄντα καὶ ὄντως ὄντα* (6, 38); infatti, sembrerebbe si possa dire che alcuni elementi partecipano maggiormente dell'essere rispetto ad altri e ciò secondo i due criteri che abbiamo elencato inizialmente: mobilità e consistenza.

Fondation Hardt, Vandoeuvres-Genève 1960.

[154] Mentre E. Bréhier, *Ennéades*..., p. 102 ss. riferisce questa caratterizzazione alla pagine di *Sofista* 246 e 5, B. Fleet, *Plotinus*..., p. 151 sottolinea l'importanza di Platone,*Tim.* 46 c 7 e ss.

[155] Cfr. Anassagora, *Sulla natura,* fr. 1, nell'edizione H. Diels-W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I-III, Weidmann, Berlin 1951.

[156] Su questo punto si veda J. Laurent, *Le corps de la terre,* in: *L'Homme et le monde selon Plotin*, ENS Editions, Lyon 1999, pp. 53-66.

Si delinea in questo modo una sorta di gradazione sulla base dell'essere degli elementi: la scala procederebbe dal corpo più pesante e meno mobile, la terra, per poi passare all'acqua, elemento più instabile e leggero della terra; queste qualità si riscontrano maggiormente in quell'elemento che va verso l'alto, l'aria, per essere ancora più rilevanti nel fuoco, che per leggerezza e mobilità sembra quasi non appartenere alla natura dei corpi, *πῦρ φεῦγον ἤδη τὴν σώματος φύσιν* (6, 41)[157].

Infatti, quelli fra i corpi che presentano una consistenza terrosa e una certa pesantezza presentano una sorta d'incapacità, poiché tendono a cadere, a precipitare sugli altri corpi per mancanza di vigore proprio: impattano come corpi morti sulle altre realtà, urtandole violentemente e pericolosamente. Al contrario, quelle realtà che gravano meno sulle altre, in ragione della loro mobilità e leggerezza sono maggiormente sufficienti a se stesse, *αὐταρκέστερα* (6, 42), e nell'ambito degli enti fisici sono quelle che partecipano in maniera maggiore dell'essere; insomma, la solidità e la consistenza della terra, piuttosto che costituire una prova del suo spessore ontologico, al contrario ne rivela la fragilità; la massa, che presuppone il peso e il volume, è quanto di più opposto alla vita pura dell'essere vero.

Queste affermazioni vanno concepite in aperta contrapposizione con le teorie di alcuni materialisti, che riecheggiano lo scontro fra giganti di platonica memoria[158]: non a caso la posizione difesa da costoro consisterebbe proprio nella rivendicazione della natura del vero essere come corporea: la materia e tutto quanto essa è capace di sorreggere, i monti le rocce e la terra proprio in virtù della loro impenetrabile durezza e della loro capacità di percuotere, costringerebbero, secondo costoro, all'evidenza della loro sostanzialità, *ὁμολογεῖν αὐτῶν τὴν οὐσίαν* (6, 36).

Contro costoro, capacità di movimento e leggerezza sono fatte valere nella battaglia che nell'ottica plotiniana intende dimostrare come siano proprio quelle realtà che maggiormente si allontanano dai caratteri corporei – urto, resistenza, consistenza, visibilità – a potersi dire maggiormente essenti; e ciò perché il modo di essere delle realtà corporee è quello delle realtà che non sono, *μὴ οὖσιν εἶναι* (6, 32), mentre l'essere vero non è né corpo, né sostrato dei corpi. Pertanto, partecipano maggiormente dell'essere quelle realtà i cui caratteri si distanziano il più possibile da quelli corporei: non a caso sono dette le realtà prive di vita, i cadaveri che sono chiamati ad esemplificare il minore grado di essere:

> «vedevamo poi che il movimento è come una vita esistente nei corpi; e dal momento che conserva un'immagine di essa è più presente nelle cose che hanno meno corpo, poiché è la carenza di essere a rendere più corpo la cosa carente sotto questo aspetto».

> «ἡ δὲ κίνησις ὥσπερ τις ζωὴ οὖσα ἐν τοῖς σώμασιν ἦν· καὶ μίμησιν ἔχουσα ταύτης μᾶλλόν ἐστι τοῖς ἥττον σώματος ἔχουσιν, ὡς τῆς ἀπολείψεως τοῦ ὄντος ὃ καταλείπει μᾶλλον τοῦτο σῶμα ποιούσης» (6, 49-53).

Isoliamo all'interno del nostro passo una nuova occorrenza di *κίνησις*:

[157] Sulla caratterizzazione del fuoco cfr. Aristotele, *De gen. et corr.*, II 8, 335 a 18 ss.

[158] Qui il richiamo sembra essere agli amici della terra a cui faceva riferimento Platone, *Soph.*, 246 a-b.

i. alla l. 6, 49 il nostro sostantivo è identificato con un certo tipo di vita che è presente nei corpi, *κίνησις ὥσπερ τις ζωὴ οὖσα ἐν τοῖς σώμασιν*;

Il movimento costituisce, dunque un'immagine, *μίμησιν* (6, 50), a livello sensibile di quella *τελεία ζωή* (6, 15) che è un aspetto intrinseco dell'essere è veramente tale; ciò trova un'ulteriore conferma nel fatto che anche in riferimento all'anima il movimento era stato definito come la sua vita (3, 25); quindi, il corpo meno consistente e maggiormente dotato di mobilità, presenta, per questi suoi caratteri, una maggiore affinità con l'essere.

Per questo, come valeva per gli elementi, il movimento è presente soprattutto nelle realtà meno corporee; invece, va posto inversamente per le affezioni che tanto affliggono la realtà quanto più sono corporee. Così, mentre l'elemento dell'acqua, se diviso facilmente ripristina per così dire il proprio essere e la propria unità, ciò non vale invece per la terra che se separata rimane dislocata nelle sue parti: infatti quanto più una realtà è corporea e divisibile tanto più è vicina al non essere.

4.3 Movimento e non essere della materia (7, 1-19, 43)

Dopo aver messo in evidenza la differenza fra i corpi e l'essere in senso proprio, l'argomentazione prosegue nel tentativo di mostrare a che titolo il sostrato materiale possa rientrare nell'ambito degli *ἀσωμάτων* insieme a realtà di tutt'altra natura: tale operazione ha proprio la funzione di specificare l'alterità profonda fra la materia e gli esseri intelligibili, nonostante entrambi possano essere ricondotti ad un medesimo ambito; certo, sarebbe più corretto affermare che la materia rientra nel rango degli incorporei, non in virtù del suo essere, ma piuttosto a titolo del suo non essere, *μὴ εἶναι* (7, 2):

> «Ma oltrepassando i confini di tutte queste cose, neppure potrebbe ricevere correttamente la denominazione di ente, e sarebbe più appropriato chiamarla non ente; non nel senso però in cui è non essere il movimento e la stasi, bensì veramente nel senso di non ente, simulacro, parvenza di massa, desiderio di realtà sussistente, stabile senza essere in quiete, in se stessa invisibile»

> «ἀλλὰ ταῦτα ὑπερεκπεσοῦσα πάντα οὐδὲ τὴν τοῦ ὄντος προσηγορίαν ὀρθῶς ἂν δέχοιτο, μὴ ὂν δ' ἂν εἰκότως λέγοιτο, καὶ οὐχ ὥσπερ κίνησις μὴ ὂν ἢ στάσις μὴ ὄν, ἀλλ' ἀληθινῶς μὴ ὄν, εἴδωλον καὶ φάντασμα ὄγκου καὶ ὑποστάσεως ἔφεσις καὶ ἑστηκὸς οὐκ ἐν στάσει καὶ ἀόρατον καθ' αὑτὸ καὶ φεῦγον» (7, 9-14).

Rileviamo all'interno del nostro passo una nuova occorrenza di *κινήσις*:

i. alla l. 7, 12 del nostro sostantivo è predicato il non essere, *κίνησις μὴ ὂν*; è importante sottolineare due dati: in primo luogo, il riferimento immediatamente successivo alla "stasi" per cui è ripetuta la medesima formula, *στάσις μὴ ὄν*, rievoca la coppia dei generi dell'essere intelligibile, i quali non sono "non essere" in senso assoluto, bensì sono distinti e al contempo identici nell'unità del pensiero; in secondo luogo, notiamo come il riferimento al nostro sostantivo sia introdotto da negazione, il che fa del non essere di *κίνησις* e *στάσις* un caso da

escludere.

Il nostro passo s'incentra sul modo in cui deve essere definito il non essere della materia[159]; per farlo il nostro pensatore si avvale di un richiamo di antica memoria, quello alla coppia dei sommi generi del *Sofista* platonico[160]. A mio parere qui il riferimento è a quei luoghi del dialogo in cui movimento e quiete sono chiamati a mettere in evidenza la distinzione fra i diversi significati dell'essere (250 a ss.): moto e quiete "non sono" in quanto entrambi si distinguono dall'essere, e tuttavia entrambi "sono" in quanto partecipano di esso.

Ora, il centro nodale della trattazione è che il "non essere" della materia non è il "non essere" di movimento e stasi, al contrario si tratta di un *ἀληθινῶς μὴ ὄν* (7, 12-13); insomma, la materia pur rientrando nel medesimo ambito degli incorporei in cui rientrano anche l'anima e l'Intelligenza si differenzia radicalmente rispetto a questi, proprio in virtù del suo "non essere". La *ὕλη* infatti non è né anima, *οὔτε δὲ ψυχὴ οὖσα* (7, 7), né Intelligenza, *οὔτε νοῦς*, né vita, *οὔτε ζωή*, né forma, *οὔτε εἶδος*, né ragione formale, *οὔτε λόγος* (7, 8): il che la rende priva di qualsiasi determinazione e di qualsiasi limite, *οὔτε πέρας* (7, 8); né può esserle attribuita alcuna potenza, *οὔτε δύναμις*, poiché non è capace di produrre alcuna cosa, (7, 9). Il suo essere è relegato ad esprimersi unicamente secondo la natura dell'immagine, *εἴδωλον*: è fantasma della massa, *φάντασμα ὄγκου*, mero desiderio di essere realtà, *ὑποστάσεως ἔφεσις* (7, 13), inerme ma priva di qualsiasi stabilità, *ἑστηκὸς οὐκ ἐν στάσει* (7, 14); insomma, una materia priva di ogni specie di essere non può che manifestarsi nel segno della mera parvenza: appare a chi non vuole vederla, e si cela a chi la cerca; quando sembra grande è piccola, quando è maggiore è minore: il suo è un gioco ingannevole e fugace, *οἷον παίγνιον φεῦγον* (7, 23), in cui immagini di forme sempre contrarie si avvicendano riflettendosi costantemente: è come uno specchio, *ὡς ἐν κατόπτρῳ* (7, 25), che sembra essere tutto e che invece non è nessuna delle cose che appare, *ἔχον οὐδὲν καὶ δοκοῦν τὰ πάντα* (7, 26-27)[161].

In questo gioco illusorio neanche le realtà riflesse sono veramente essere, ma immagini di immagini, *εἴδωλα ἐν εἰδώλῳ* (7, 24), mere copie degli esseri che sono veramente; è l'apparenza che diviene *ψεῦδος* (7, 38): esseri inautentici riflessi nell'inautentico, *εἴδωλον ὂν καὶ εἰς οὐκ ἀληθινὸν οὐκ ἀληθές* (13, 32).

Ma è soltanto in virtù del suo essere completamente amorfa (7, 29), che la materia può dare l'illusione di accogliere l'essere di tutte le cose: può essere così inscenato il divenire nel

---

[159] In merito alla concezione di non-essere rinvio allo studio di J.-M. Narbonne, *Le non-être chez Plotin et dans la tradition greque*, «Revue de philosophie ancienne», 10 (1992), pp. 115-133, e D. O'Brien, *Le non-être dans la philosophie greque: Parménide, Platon, Plotin*, in: P. Aubenque, M. Narcy (édit.) *Études sur le Sophiste de Platon*, Bibliopolis, Napoli, 1991, pp. 317-364; L. Lavaud, *D'une métaphysique à l'autre: figures de l'altérité dans la philosophie de Plotin*, Vrin, Paris 2008, pp. 22-54. Sull'interpretazione plotiniana del dialogo platonico si veda l'analisi di VI, 1 (42), 1 e VI, 2 (43); su questo concetto rimando a J.M. Charrue, *Plotin lecteur de Platon*, Les Belles Lettres, Paris 1978, pp. 205-229; T. A. Szlezák, *Platone...*, p. 170 e ss.;; L. Brisson, *De quelle façon Plotin interpre-t-il les cinq genres du Sophiste? (Ennéades VI 2 [43], 8)*, in: P. Aubenque, M. Narcy (édit.) *Études...*, pp. 449-473.

[160] Cfr. Platone, *Soph.*, 254 d-e.

[161] Si veda su questo punto l'analisi di F. Fauquier, *La matière comme miroir: pertinence et limites d'une image selon Plotin et Proclus*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 1 (2003), pp. 65-87.

suo continuo fluire: secondo la formula platonica, realtà che entrano e che escono, mere imitazioni degli esseri reali, *εἰσιόντα καὶ ἐξιόντα τῶν ὄντων μιμήματα* (7, 27-28)[162], che non hanno vera consistenza, infatti né dimorano veramente nella materia, né possiedono davvero la capacità di fuggirle, *εἴδωλον οὐ μένον οὐδ' αὖ φεύγειν δυνάμενον* (7, 18-19): appaiono e scompaiono: sono parvenze vacue, instabili, aleatorie (7, 30-31). Il loro essere presenti alla materia (11, 7-8) è paragonato all'azione della luce che non apporta alcuna alterazione di forma a ciò che illumina (9, 10); infatti non sortiscono nessun effetto reale sulla materia, ma, come se questa fosse una superficie d'acqua, l'attraversano senza dividerla; si tratta di copie che non hanno alcuna parte del potere di cui dispongono gli esemplari (7, 34-35), poiché vi è una radicale differenza fra le immagini viste e gli enti che le originano (7, 36-37): a questi esseri inautentici non è dato alcun potere di incidere sulla materia, di influenzarla o alterarla in qualche modo: il loro continuo avvicendamento è simile al passaggio di forme nel vuoto.

La *ὕλη* dal canto suo, si comporta come una superficie d'acqua, come i corpi trasparenti, che non subiscono alcuna influenza dalle immagini che mettono in mostra (9, 17).

In questo grande spettacolo dello *ψεῦδος* (7, 38) anche quelle che sembrano affezioni della materia non sono che finzione: questa infatti non patisce affatto (7, 37). Invero, la condizione perché si dia il patire è che ciò che subisce sia tale da possedere qualità e potenze opposte a quelle che sono capaci di farlo patire (8, 1-3); e il patire è un effetto di contrari rivolto a contrari (9, 32-33)[163]; come illustra l'esempio, solo se il calore è inerente ad un oggetto (8, 3) può esserci mutamento ad opera di ciò che è freddo, e per ciò che è umido ad opera di ciò che disseca.

Ma la materia è priva di qualunque forma! Certo può apparire - sempre secondo quel gioco fugace - che raffreddamento e riscaldamento si producano in essa, ma non bisogna in alcun modo credere che sia proprio questa a raffreddarsi e a riscaldarsi. A subire è invece ciò che viene dopo, *ὕστερον* (7, 4), il composto, *συναμφότερον* (9, 36) di materia e ragione formale (12, 43), che patisce secondo quel rapporto di qualità opposte che gli vengono a mancare (11, 12-15).

Così, mentre un corpo può essere diviso perché partecipa della grandezza, così non è per la materia indeterminata, e in generale si deve dire che a ciò che non è corpo non appartengono in nessun modo le affezioni del corpo (11, 25).

Pertanto la materia si mantiene sempre identica, *ἀεὶ μένει τοῦτο ὅ ἐστι* (11, 41) senza subire influsso alcuno, *αὐτῇ μένει ἡ αὐτὴ ἀπαθὴς* (11, 9-10); non si accresce per l'aggiunta di qualcosa, *οὐ γὰρ γίγνεται τότε ὅ ἐστι προσελθόντος* (11, 16), né muta quando qualcosa se ne va (11, 17): rimane invece ciò che è fin dall'origine, *μένει γὰρ ὃ ἐξ ἀρχῆς ἦν* (11, 18), inalterata (11, 19).

In questo modo l'antico problema della partecipazione, *μετάληψις,* delle forme alla materia è qui risolto nel senso dell'apparenza e dell'immagine, *οἷον δοκεῖν* (11, 29-31): permette, così, da un lato, di comprendere e spiegare la consistenza del divenire, dall'altro di mantenere l'integrità delle forme e, a suo modo, del sostrato.

---

[162] La formula utilizzata «τὰ δὲ εἰσιόντα καὶ ἐξιόντα τῶν ὄντων μιμήματα» sembra richiamare Platone, *Tim.*, 52 C 4.

[163] Cfr. Aristotele, *De gen. et corr.*, I, 7, 323b ss.

Allora si deve dire che così come le forme non subiscono alcun mutamento sostanziale, *εἴδεσιν οὖσιν οὐκ ἔστιν ἀλλοιοῦσθαι κατὰ τὴν οὐσίαν* (10, 23), in quanto la loro sostanza consiste nell'essere tali, così anche l'essere della materia consiste proprio nel rimanere qual'è, *ἀλλὰ μένειν* (10, 26), nel conservarsi identica senza subire affezioni: così come lassù è inalterabile la forma, quaggiù lo è la materia.

Allora, anche di quest'ultima si deve dire che è incorruttibile, *ἄφθαρτος* (10, 11), poiché è prima del divenire e del cambiamento, *πρὸ γενέσεως οὖσα εἴη ἂν καὶ πρὸ ἀλλοιώσεως* (13, 14-15); fugge di continuo e per sua natura forma (13, 9); e senza uscire da se stessa, οὐχ ἕξουσιν (13, 13), permanendo sempre ciò che è, possiede la forma senza possederla[164], e tutto appare senza essere niente di ciò che appare; è ricettacolo e nutrice, *ἡ δὲ ὑποδοχὴ καὶ τιθήνη γενέσεως ἁπάσης* (13, 12-13)[165], perché accoglie tutte le cose pur conservandosi nella sua impassibilità; o il che è uguale, è il luogo «in cui ciascuna cosa appare nascendo e di nuovo da lì esce»[166].

La sua è una differenza assoluta rispetto a tutte le altre cose.

Ora la materia:

> «non s'identificherà neppure con la grandezza in sé. La grandezza è infatti una forma, non qualcosa di ricettivo; la grandezza è tale di per sé e non al modo del sensibile. Ma dato che posta nell'Intelletto o nell'Anima vuole essere grande, ha concesso agli esseri che in un certo senso vogliono imitarla – per desiderio verso di essa o per impulso verso di essa – il potere d'inserire in altro la loro affezione».

> «οὐδ' αὖ μέγεθος αὐτὸ ἔσται. εἶδος γὰρ τὸ μέγεθος, ἀλλ' οὐ δεκτικόν· καὶ καθ' αὑτὸ δὲ τὸ μέγεθος [ἀλλὰ καὶ εἴ τι μίμημα αὐτῶν καὶ τούτου ἄμοιρον εἰς οἰκείωσιν εἶναι], οὐχ οὕτω μέγεθος. ἀλλ' ἐπεὶ βούλεται ἐν νῷ ἢ ἐν ψυχῇ κείμενον μέγα εἶναι, ἔδωκε τοῖς οἷον ἐθέλουσι μιμεῖσθαι ἐφέσει αὐτοῦ ἢ κινήσει τῇ πρὸς αὐτὸ τὸ αὐτῶν πάθος ἐνσείσασθαι εἰς ἄλλο» (17, 1-8).

Rileviamo all'interno del passo una nuova occorrenza del termine *κίνησις*:

i. alla l. 17, è fatto riferimento al movimento degli esseri verso la grandezza, s'intende la grandezza in quanto tale, *κινήσει τῇ πρὸς αὐτὸ* [*τὸ μέγεθος εἶδος*]; si tratta di una tensione e di un desiderio "mimetico" delle realtà di quaggiù nei confronti di quelle di lassù.

In questo passo il termine *κινήσις* è riferito al movimento di quelle realtà che imitano i veri esseri: è un movimento di desiderio e di tensione verso ciò da cui provengono. È messo in evidenza in un certo senso il potere propulsivo che appartiene ai veri esseri: questi infatti,

---

[164] È importante segnalare come le espressioni "non uscire da sé", "permanere" e "possedere senza possedere" sono le stesse usate per definire l'impassibilità dell'anima e della materia, entrambi essere incorporei, uno a titolo del suo essere, l'altro del suo non essere.

[165] Cfr. Platone, *Tim.*, 49 a 5.

[166] *Ivi*, 49 e ss.

da un lato, è necessario che permangano in se stessi, *μένει ἐκεῖνα* (14, 6), mentre d'altra parte è necessario che vengano riflessi in altro, *ἐμφανταστθήσεται ἐν ἄλλῳ* (14, 6)[167]. Così dalla grandezza quale forma in sé (17, 1-2), procede un'immagine, *προόδῳ φαντάσεως* (17, 6-7) che fa convergere ciò che nella materia è privo di grandezza proprio verso di essa, e quasi distendendola, *πεποίηκεν αὐτὸ τῇ παρατάσει δοκεῖν εἶναι μέγα* (17, 9-10), la fa apparire grande.

Così tutti i veri esseri producono un riflesso di sé in altro, (17, 13) e tutte le cose sono grandi perché partecipano della grandezza. Vanno così poste in relazione ciò che è *μέγεθος αὐτὸ* e la grandezza di ciascuna ragione formale[168] di cui gli esseri di quaggiù partecipano. Ora la materia, illuminata dalla grandezza in sé, per il tramite dei *λόγοι* che si riflettono in essa, diviene grande e grandi possono dirsi ciascuna delle sue parti (17, 15-17). Certo, anche in questo caso quella della materia è una *ψευδῶς μέγα* (17, 10): infatti per la sua natura intrinsecamente incapace di fare tutt'uno con l'essere (14, 23) partecipa di esso pur non partecipando, *μὴ μετέχον μετέχει* (14, 21-22), e rimane intrinsecamente altro da ciò che fa apparire (14, 13-14): certo, non riesce a impadronirsi realmente della grandezza ma tende per quanto le è possibile verso di essa, e in tale distensione rimane estesa, *τῷ μὴ ἔχειν τὸ μέγα εἶναι ἐκτεινόμενον πρὸς ἐκεῖνο παραταθῇ τῇ ἐκτάσει* (17, 11-12)[169].

Pertanto la materia in quanto tale non si manifesta affatto (15, 26) ma così protesa a tutte le cose inerisce secondo quel suo modo particolare, ora alla sfera delle forme ora a quella delle masse (17, 20); ed è soltanto il potere della forma a far divenire ciò che non è tutte le forme (17, 21); certo, anche la ragione formale che è nella materia rimane pur sempre esterna ad essa in ragione della differenza della sua sostanza.

Tuttavia la natura dell'immagine è quella di inerire ad altro (14, 1-3): ed è la materia nel suo essere che permette a tali immagini di riflettersi e manifestarsi: infatti è causa della generazione, *αἰτία τῆς γενέσεως* (14, 34-35) e dell'apparire di tutte le cose, *αἰτία ἄλλοις τοῦ φαίνεσθαι* (15, 27).

Infatti senza la materia nulla potrebbe darsi, così come nessuna immagine potrebbe apparire senza ciò che la riflette.

Ora proprio perché i veri esseri, in quanto tali, si riflettono in altro, si deve comprendere come queste realtà giungano fino alla materia:

> «ciò che pertanto procede dal principio razionale superiore possiede ormai una traccia di quello che verrà ad esistere; muovendosi infatti come un'immaginazione raffigurativa, il principio razionale o il movimento che si origina, è già un processo di divisione; altrimenti se

[167] Qui il riferimento è alla dottrina plotiniana della doppia attività, si veda su questo argomento: A. H. Armstrong, *Emanation in Plotinus*, «Mind», 46 (1937), pp. 61-66; J.-M. Narbonne, *La métaphysique de Plotin*, J. Vrin, Paris 1994; G. Aubry, *Dieu sans la puissance: dunamis et energeia chez Aristote et chez Plotin,* Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 2006; Ch. Rutten, *La docrtine des deux actes dans la philosophie de Plotin*, in: «Revue philosophique de la France et de l'étranger», 146, (1956), pp. 100-106; A. C. Lloyd, *The Anatomy of Neoplatonism*, Oxford University Press, Oxford 1990, pp. 98-105.

[168] In riferimento alle ragioni formali si veda *supra*, n. 7.

[169] Dall'azione dell'anima e dei *logoi* dipende tale distensione, *παραταθῇ*, che sembra richiamare non solo il concetto di spazio qui evocato ma anche quello di tempo, cfr. su questi argomenti: VI, 4 (22), 12-19, e III, 7 (45), 11, 41.

fosse un'unica e identica cosa non sarebbe neppure mosso ma resterebbe statico»

«τό τε οὖν προιὸν ἐκ τοῦ ἐκεῖ λόγου ἤδη ἴχνος ἔχει τοῦ μέλλοντος γενήσεσθαι· οἷον γὰρ ἐν φαντασίᾳ εἰκονικῇ κινούμενος ὁ λόγος ἢ ἡ κίνησις ἡ ἀπὸ τούτου μερισμός ἐστιν· ἤ, εἰ ταὐτὸν εἴη ἕν, οὐδὲ ἐκινήθη, ἀλλὰ μένει· ἥ τε ὕλη πάντα ὁμοῦ ὥσπερ ἡ ψυχὴ οὐ δύναται εἰσοικίσασθαι· ἢ ἦν ἄν τι ἐκείνων· αὐτήν τε αὖ δεῖ τὰ πάντα δέξασθαι, μὴ ἀμερῶς δὲ δέξασθαι.» (18, 31-37).

Nell'ultimo passo che presentiamo compaiono tre nuove occorrenze del termine *κίνησις*:

i. alla l. 18, 33 il verbo *κινέω* è riferito alla ragione formale e caratterizzato nei termini di una rappresentazione immaginativa, *ἐν φαντασίᾳ εἰκονικῇ κινούμενος ὁ λόγος*;

ii. alla l. 18, 34 il nostro sostantivo designa il movimento che si origina dalla ragione formale, *κίνησις ἡ ἀπὸ τούτου* [scil. *λόγου*]; questo movimento è caratterizzato come un processo di divisione, *μερισμός ἐστιν*;

iii. la terza occorrenza la troviamo alla l. 18, 35: il verbo *κινέω* è riferito ancora una volta alla ragione formale; si tratta in questo caso di un apodosi che prospetta, per rigettarla, l'assenza di movimento della ragione formale: laddove questa fosse ταὐτὸν e ἕν (18, 34), allora non dovrebbe essersi mossa ma permanere.

Il movimento è riferito alla ragione formale che procede dalle realtà intelligibili portando con sé una traccia di esse fin nella materia; questo movimento è paragonato a quello di una specie di immaginazione rappresentativa, *ἐν φαντασίᾳ εἰκονικῇ* (18, 33)[170], ad indicarne lo statuto di immagine riflessa nella materia.

Viene in questo senso richiamata la natura propria dei veri esseri che consiste nell'attività e nella produzione un'altra realtà (14, 20), e in particolar modo l'attività formatrice dell'anima, che proprio attraverso i *λόγοι* è capace di generare e dare vita al mondo fisico, facendone un'immagine peritura e diveniente, delle realtà di lassù; certo, la materia risulta inadatta e incapace di afferrare questi riflessi dell'essere, e dal canto suo si accontenta di rifletterne le immagini: il suo ruolo è paragonabile a quello di un'ombra, incapace da sola di produrre qualunque cosa, attende invece il potere di un principio agente. La natura, o la ragione formale, capace di strappare la materia al completo oblio, non rimane in sé immobile ma si muove e procede verso ciò che è dopo di lei; il risultato di tale movimento è un grado ulteriore di dispersione: infatti, la materia, incapace di accogliere tutte le forme in modo indiviso come sono nell'anima, è costretta, per così dire, ad andare incontro a ciascuna, rendendosi atta, di volta in volta ad ogni singola estensione. Questo spiega come nella materia non vi sia alcuna sovrapposizione, la materia comprende tutte le forme nella loro successione e divisione: sia la forma dell'universo che è primigenia, che ciascuna in particolare; si può in questo modo spiegare come la materia dell'animale si divide nello stesso momento in cui si divide l'animale.

[170] B. Fleet, *Plotinus*..., p. 284 rimanda a Platone, *Soph.* 235 c 2 ss e 266 a 8.

Tuttavia nessuna di queste forme la muta in qualche modo, né la materia trae vantaggio o svantaggio dal loro arrivo; non subisce nessun urto e nessuna alterazione, perché le potenze agiscono sui contrari (19, 3-4), e non sul sostrato.

Le passioni riguardano dunque i corpi, i quali si alterano in risposta alle qualità e alle potenze che ad essi ineriscono: il patire è per loro parte del divenire che le avvolge, un non essere più ciò che erano; mentre la materia rimane identica. Essa è definita madre perché non ha il potere di generare nulla, ma solo di accogliere come un ricettacolo e manifestare ciò che si genera.

4.4 Conclusioni

Nei capitoli 1-4 dello scritto il termine *κινήσις* acquista una forte valenza in riferimento all'universo psichico; con movimenti dell'anima è designato tanto l'ambito emotivo (attrazione, repulsione, dolore, piacere, gelosia, brama etc.) quanto quello in cui sono coinvolte le facoltà superiori dell'anima (opinione e ragione). La natura incorporea dell'anima è tale in virtù della sua appartenenza all'essere che è veramente: uno degli aspetti intrinseci di quest'essere è proprio la vita, vita che nell'anima corrisponde ai suoi movimenti e alla sua propria attività; il terreno più scivoloso della trattazione si è dimostrato proprio quello in riferimento alla riflessione sui *πάθη*: si tratta di sciogliere il paradosso fra l'asserzione dell'impassibilità dell'anima e il carattere passivo delle affezioni, paradosso a cui sottende la questione ben più spinosa del modo in cui l'anima è presente al corpo e, in un certo senso, condivide con esso certi stati, risponde o corrisponde a ciò che viene da esso. La *κίνησις* si è rivelata il centro nodale di questo orizzonte concettuale: quelli che comunemente vengono definiti movimenti dell'anima, le sue passioni, devono essere concepiti in un'accezione differente: sono i suoi stessi atti, e gli atti delle realtà incorporee non comportano affezione, aggiunta, o alterazione. Proprio in riferimento al caso più problematico, quello inerente la parte dell'anima conosciuta come il luogo in cui si generano le affezioni, è messo in evidenza come questa facoltà rientri, come le altre nell'ordine dell'*εἶδος*, una forma che in virtù della sua presenza, permanendo nella propria stabilità, è causa dei movimenti del corpo; l'anima dimorando, *μένειν* (10, 26) nella sua impassibilità e nella sua immobilità si è rivelata la causa dei movimenti e delle affezioni del corpo, proprio come l'opinione è causa efficiente dei movimenti del corpo, e come la presenza dell'armonia è causa del movimento delle corde. Tuttavia l'immobilità dell'anima è tale solo in relazione al movimento del corpo; infatti, il movimento e la vita hanno un significato antecedente a quello che riscontriamo nel dominio sensibile; un'accezione propria di movimento e di vita che deriva all'anima dal suo rapporto col principio.

È proprio l'eterogeneità dell'anima – l'opposizione fra la natura intelligibile e quella sensibile – che permette di salvaguardarne l'impassibilità, di spiegare il fenomeno delle affezioni, il principio psichico come causa efficiente delle affezioni.

Anche nel corpo il movimento costituisce un immagine di una certa vita; il che rende evidente il legame del corpo al suo principio, l'anima che tramite le ragioni formali genera e dà la vita al cosmo sensibile; è la costituzione stessa dei corpi, in quanto composto di materia e forma, a rendere possibile il patire come il passaggio da certe qualità e potenze a quelle opposte. L'alterazione è infatti propria di quelle realtà che possiedono grandezza e

sono quindi suscettibili di scomposizione e distruzione

L'eterogeneità della natura dell'anima è ancora più forte se la si confronta con la materia, nonostante anche quest'ultima si sia rivelata impassibile e incorporea. Evidente in questa sede il riferimento al *Timeo* platonico (50 c), allorché si fa più intensa l'esigenza di una riformulazione del rapporto di partecipazione dell'intelligibile al sensibile, dell'anima al corpo, problematica contenuta in nuce nella riflessione sui *πάθη*; la materia, il cui "non essere" è quanto di necessario a riflettere le immagini delle ragioni formali; la sua impassibilità non deriva se non dalla sua intrinseca incapacità ad accogliere l'essere: la sua è un'indigenza profonda, un'alterità radicale rispetto a tutte le cose che sono, anche rispetto a quelle che sono delle mere copie. La materia si nutre dell'apparenza, mette in scena un falso gioco fugace: appare sempre ciò che non è, partecipa e non partecipa di ciò che mette in mostra, possiede e non possiede le immagini dei veri esseri; in questo senso, al pari dell'anima, non esce da se stessa (13, 13), ma permane nella sua assoluta mancanza di essere e di forma, ladra che non riesce mai a far proprio ciò che riflette.

5 Sulle difficoltà relative all'anima I, IV, 3 (27)

Il quinto trattato preso in considerazione è il ventisettesimo secondo l'ordine cronologico stabilito da Porfirio[171]*; come mette in evidenza il titolo, lo scritto si propone di considerare numerose aporie riguardanti l'anima; il nostro termine compare in questa parte dello scritto soprattutto in relazione al tema della discesa delle anime particolari nei corpi, intrecciando il loro movimento a quelle leggi che determinano un tale evento. In questo senso, anche quei mutamenti che si scoprono nel corpo devono essere esplicitati dando ragione di come l'anima è presente e svolge le sue funzioni in esso.*

5.1 Il movimento nella discesa delle anime nei corpi (1, 1-17, 31)

> «Quando è il momento l'anima discende spontaneamente, per così dire, ed entra in ciò in cui deve entrare – diverso è il tempo per ogni anima, e quando è venuto, come alla chiamata di un araldo, essa discende – e penetra nel corpo giusto, così che quando succede è paragonabile all'essere mossi e trasportati sotto la spinta di forze magiche e di potenti attrazioni; simile è anche il governo che si realizza in un singolo essere vivente, in cui ogni cosa avviene a tempo debito, sotto l'azione e il potere generativo dell'anima: la nascita della barba, lo spuntare delle corna, gli impulsi che da loro derivano, ad un certo punto oppure – anche nella coltivazione di piante che crescono secondo periodi stabiliti – le infiorescenze che prima non c'erano».

> «ἀλλὰ καὶ τοῦ ποτὲ ἐνστάντος οἷον αὐτομάτως κάτεισι καὶ εἴσεισιν εἰς ὃ δεῖ - καὶ ἄλλος ἄλλῃ χρόνος, οὗ παραγενομένου οἷον κήρυκος καλοῦντος κατίασι καὶ εἰσέδυ εἰς τὸ πρόσφορον σῶμα, ὡς εἰκάσαι τὰ γιγνόμενα οἷον δυνάμεσι μάγων καὶ ὁλκαῖς τισιν ἰσχυραῖς κινεῖσθαί τε καὶ φέρεσθαι· οἷον καὶ ἐφ' ἑνὸς ἑκάστου τελεῖται ἡ τοῦ ζῴου διοίκησις, ἐν χρόνῳ ἕκαστον κινούσης καὶ γεννώσης, οἷον γενειάσεις καὶ [ἐκ]φύσεις κεράτων καὶ νῦν πρὸς τάδε ὁρμὰς καὶ ἐπανθήσεις πρότερον οὐκ οὔσας, καὶ περιττάς τῶν δένδρων διοίκησις ἐν προθεσμίαις τακταῖς γιγνομένων» (IV, 3 (27), 13, 7-17).

Isoliamo in questo passo due occorrenze del termine *κινήσις*:

i. alla l. 13, 12 il verbo *κινέω* compare insieme al verbo φέρω nella descrizione della discesa dell'anima nel corpo; il riferimento è alle anime particolari che si calano nei corpi per vivificarli; la loro venuta quaggiù è paragonata ad un movimento che risponde all'influsso di poteri magici e forze potenti, *οἷον δυνάμεσι μάγων καὶ ὁλκαῖς τισιν ἰσχυραῖς κινεῖσθαί τε καὶ φέρεσθαι* [scil. *ψυχή*];

[171] Sul titolo dello scritto rimando il lettore a Porfirio, *Vita di Plotino*, V, 20 e XXV, 16. In particolar modo sono tredici le occorrenze analizzate: IV, 3 (27), 13, 12; 13, 13; 13, 20; 15, 17; 20, 44; 21, 13; 21, 17; 23, 10; 23, 17; 26, 34; 28, 5; 28, 10; 30, 13.

ii. alla l. 13, 13 il verbo *κινέω* si accompagna ad un altro participio del verbo *γεννάω*, entrambi volti a esemplificare il potere esercitato dall'anima nel governo del vivente; l'anima avrebbe la capacità di muovere e generare ogni cosa nel tempo giusto, *ἐν χρόνῳ ἕκαστον κινούσης καὶ γεννώσης* [scil. *διοίκησις ψυχῆς*].

Sul modo in cui le anime prendono dimora nel corpo vengono fornite tre modalità esemplificative:

i. l'anima è come se discendesse nel corpo senza che venga in alcun modo spinta o indirizzata a ciò, poiché nulla le impone di recarsi in un corpo piuttosto che in un altro e in un dato momento piuttosto che in un altro, ma è come se operasse la sua discesa spontaneamente, *οἷον αὐτομάτως κάτεισι* (13, 7-8);
ii. tale discesa può essere intesa come se l'anima rispondesse all'appello di un araldo, *οἷον κήρυκος καλοῦντος κατίασι* (13, 9);
iii. l'anima discende nel corpo come se subisse un movimento e un trascinamento ad opera di un potere magico e di forze irresistibili che la spingono a ciò, *οἷον δυνάμεσι μάγων καὶ ὁλκαῖς τισιν ἰσχυραῖς κινεῖσθαί τε καὶ φέρεσθαι* (13, 11-12).

Il nostro termine di riferimento è utilizzato all'interno del terzo esempio, c): il movimento dell'anima che discende nel corpo, più che rispondere a un'esigenza spontanea, come in a), o all'adempimento a un intimo richiamo, b), sembra a prima vista mettere in luce il soggiogamento dell'anima a un potere che la strega fino a muoverla e a trascinarla nel corpo[172]; come avremo modo di vedere, a), b) e c) risultano fra loro articolati, integrandosi reciprocamente come aspetti o risposte differenti capaci di rendere ragione della discesa dell'anima nei corpi. Sia la discesa delle anime nei corpi, sia il potere dell'anima che dimora nel corpo, che muove, genera e porta a compimento in esso alcuni effetti – come lo spuntare della barba, il crescere delle corna etc. – risultano accomunati dal loro accadere secondo un tempo, quindi un ordine, prestabilito (cfr. il riferimento a *χρόνος* di l. 13, 8-9 e 11, 13, 13).

Preliminare alla comprensione di questi argomenti è la considerazione della natura di quelle anime che discendono, il loro rapporto con l'anima del tutto e col principio da cui traggono origine; la questione è introdotta in forma mitica: le anime, una volta riflesse nello

[172] L'argomento è stato trattato in maniera approfondita all'interno dello scritto IV, 8 (6) dedicato alla discesa dell'anima nei corpi: qui la presenza dell'anima nel corpo è presentata nella sua profonda aporia: da un lato la discesa nel sensibile è concepita come un male per l'anima, che è costretta alle sofferenze che l'essere quaggiù comporta; dall'altro, invece tale discesa è un bene, conformemente all'esigenza di un ordine di cui il cosmo sensibile di per sé non sarebbe in alcun modo in grado di darsi; qui i termini dell'aporia si condensano pertanto nella contrapposizione fra "colpa" e "necessità", contrapposizione che cercherà di essere spiegata e conciliata. Sull'analisi di questo aspetto aspetto rimando a: C. D'ancona Costa, (a cura di) *La discesa dell'anima nei corpi*: Enn. *4. 8 [6]*; *Plotiniana arabica: pseudo-teologia di Aristotele, capitoli 1 e 7; Detti del sapiente greco*/ Plotino, il Poligrafo, Padova 2003, pp. 29 e ss.; sull'aporia della discesa rimando agli studi di: P.-M. Schuhl, *Descente métaphysique et ascension de l'âme dans la philosophie de Plotin*, «Filosofia», 5 (1973), p. 71-84; N. C. Banacou-Caragouni, *Observations sur la descente des âmes dans les corps chez Plotin*, « Diotima», 4 (1976), p. 58-64; P.-M. Schul, *La descente de l'âme chez Plotin*, «Diotima» 4, 1976, p. 65-68; D. O'Brien, *Le volontaire et la nécessité: réflexions sur la descente de l'âme dans la philosophie de Plotin*, «Revue Philosophique de la France et de l'étranger» 167, (1977), p. 401-422.

specchio di Dioniso[173], si precipitano dalle altezze in cui erano originariamente: le catene a cui s'imbrigliano una volta quaggiù, ovvero il legame che intrattengono col sensibile, sono labili o per meglio dire mortali, come lo sono i corpi; una volta liberate di essi tornano lassù, accanto all'anima del tutto che non rivolge mai il suo sguardo verso il basso. In questo senso si può affermare che le anime appartengono al corpo solo accidentalmente e a partire da un dato momento (1, 9).

Qual'è la natura di tali anime se è vero che soltanto alle anime particolari tocca intraprendere un tale cammino?

5.1.1.1 In che modo si dicono particolari le anime che discendono.

La questione qui trattata assume tutta la sua importanza se si considera che deve rispondere del modo in cui le realtà intelligibili si trovano nel sensibile, problema che investe direttamente la natura dell'anima, la sua funzione mediatrice, nonché la sua articolazione interna. Insomma, la ricerca che qui s'intraprende, poiché riguarda l'anima, inerisce tanto quelle realtà da cui essa ha principio, quanto quelle che da essa hanno origine (1, 8); ricerca che non manifesta un taglio meramente speculativo, ma al contrario coinvolge ciascuno direttamente, realizzando quel comandamento divino che impone di conoscere se stessi, indagine sull'essenza stessa di colui che intraprende la ricerca[174].

Sono, infatti, proprio le nostre anime a discendere, anime particolari che si trovano a vivificare corpi particolari. Ora, per poter spiegare in che modo la nostra anima è discesa ed è nel corpo, è necessario distinguere accuratamente i termini in gioco: infatti, le anime che prendono dimora nei singoli corpi non possono considerarsi "parti" nello stesso modo in cui lo sono i corpi.

Certamente si può fare riferimento ad anime "particolari" se si pensa che già a livello noetico è insita la differenza, e che, se lassù vi è una forma di duplicità, è logico presupporre che anche a livello psichico si diano realtà particolari.

Ma in che modo si può parlare di *μέρος*?

L'argomentazione distingue due modi differenti; in un primo caso, il termine "parte" può essere assunto con la medesima accezione con cui lo si utilizza in riferimento alle unità e alle figure, *ἐπὶ τῶν μονάδων καὶ τῶν σχημάτων* (2, 24), ai corpi, *ἐπὶ τῶν σωμάτων* (2, 25), quindi in relazione a ciò che è dotato di *ποσὰ* (2, 27)[175]: infatti, in questi casi si tratta di realtà soggette ad aumento e diminuzione, e pertanto nella relazione fra l'intero e le parti, l'intero risulterà ridotto per effetto della partizione, e la parte considerata in se stessa, minore

[173] Su questo argomento: J. Pepin, *Plotin et le miroir de Dionysos* (Enn. IV, 3 (27) [27], 12.1-2), «Revue Internazionale de Philosophie», 92 (1970), pp. 304-320; Id. *Plotin et le mythes*, «Revue Philosophique de Louvain», 53, (1955), pp. 5-27; M. Ghidini-Tortorelli, *Un mito orfico in Plotino* (Enn. IV, 3 (27), 12), «Parola del passato», 30, (1975), pp.356-360.

[174] Sul comandamento divino cfr. Platone, *Protagora*, 343 B; come suggerisce L. Brisson, p. 212 n. 6, l'espressione compare – a riprova dell'influenza esercitata sul nostro pensatore –, anche in Alessandro d'Afrodisia, *De anima*, 1, 4 – 2, 3; per uno studio sulla storia del precetto delfico rimando a: P. Courcelle, *Connais toi-même. De socrate à saint Bernard*, Les études augustiniennes, Paris 1974-1975.

[175] Su questo punto si veda: W. Helleman-Elgersma, *Soul Sosters. A commentary on Enneads IV, 3 (27)*, 1-8 of Plotinus, Rodopi, Amsterdam 1980, p. 232 ss., il quale sul rapporto "parte-intero" che qui si discute rimanda a Platone, *Resp*., IV, 434 d-445b; *Prot*., 329 c ss.

dell'intero; analogamente in relazione alle realtà continue, *ἐπὶ τοῦ συνεχοῦς* (2, 35), le parti non sono necessariamente identiche all'intero: una parte del cerchio o del quadrato non per forza risulta cerchio o quadrato; e se anche si considerano quelle figure che si possono suddividere in parti simili, come il triangolo scomposto in altri triangoli, anche in questo caso la parte è *παραλλάσσοντα* (2, 38) rispetto all'intero; e ancora, anche se la retta è divisibile in rette, non per questo le si può considerare *ὁμοειδῆ* perché il riferimento è pur sempre a realtà che differiscono per grandezza, *ἀλλὰ τῷ μεγέθει* (2, 41).

Vi è poi un secondo modo in cui si considera la parte: in riferimento alle realtà incorporee (2, 20), *μέρος* è utilizzato nelle seguenti accezioni: con la stessa valenza con cui nell'ambito dei numeri, considerati in se stessi, *ἐπὶ ψιλῶν* [scil. *ἀριθμῶν*, l. 21] (2, 23), si dice che il due è parte del dieci; o come quando si fa riferimento a una parte del cerchio o della retta; o come quando si considera un teorema come parte della scienza (2, 24). In questa seconda accezione la relazione fra la parte e l'intero non può essere espressa da un rapporto quantitativo, come efficacemente mostra l'esempio della scienza: infatti, pur se la scienza è divisa in teoremi rimane qual'è nella sua unità in quanto la divisione è in questo caso sinonimo di progressione e di attuazione; così ogni teorema, ovvero ogni parte, possiede in potenza l'intero; e la scienza in questo modo mantiene la sua interezza[176].

La distinzione qui compiuta ha la funzione di determinare il modo in cui si deve parlare di "parte" in riferimento alla realtà psichica, sia che con ciò ci si riferisca al rapporto fra anime particolari e l'anima nella sua interezza, sia che con ciò ci si riferisca al rapporto che le anime particolari intrattengono col corpo. Infatti, se si attribuisse all'anima il termine *μέρος* concepito quantitativamente si finirebbe col fare di ogni sua parte una realtà non omogenea rispetto al tutto, assegnandole così una natura distruttibile. Al contrario, l'anima è sostanza, (2, 9), e in quanto tale va considerata in se stessa, come ciò che non appartiene a nulla ma prescinde tanto dal cosmo quanto da quegli esseri particolari che da essa si originano e a cui per un certo verso si rivolge[177]. L'anima è se stessa e una, e tutte le anime non sono che una[178]: in questo senso le parti possono dirsi *ὁμοειδῆ* rispetto al tutto[179], cioè

---

[176] Come si legge alle ll. 2, 49-54: «ἆρ' οὖν οὕτω μέρος ὡς θεώρημα τὸ τῆς ἐπιστήμης λέγεται τῆς ὅλης ἐπιστήμης, αὐτῆς μὲν μενούσης οὐδὲν ἧττον, τοῦ δὲ μερισμοῦ οἷον προφορᾶς καὶ ἐνεργείας ἑκάστου οὔσης; ἐν δὴ τῷ τοιούτῳ ἕκαστον μὲν δυνάμει ἔχει τὴν ὅλην ἐπιστήμην, ἡ δέ ἐστιν οὐδὲν ἧττον ὅλη». Su questo tema rimando a IV, 9 (8), 5, 7 e ss., si veda, *supra*, p. 43, n. 101.

[177] Se si considera l'anima in se stessa si fa riferimento ad una realtà differente, *ἄλλο ἀναρτῶσιν*, rispetto alle anime particolari (anime individuali e anima del tutto): proprio questa sembra essere la risposta contro coloro che sostengono la derivazione di tutte le anime dall'anima del tutto; mi limito qui a segnalare che ancora una volta gran parte dell'argomentazione si sviluppa in contrapposizione a questa tesi e alle sue conseguenze: il riferimento è ancora una volta agli stoici, *SVF* I, 495, II 774; costoro baserebbero una tale asserzione considerando che : 1) la parte è uguale all'intero (1, 18-22); 2) che, come Platone affermava, *Filebo* 30 C 1 ss., che come il nostro corpo è parte del corpo del mondo, allo stesso modo la nostra anima è parte di quella del mondo (1, 24); 3) il coinvolgimento delle nostre anime nel *τοῦ παντὸς περιφορᾷ* da cui riceveremmo caratteri e fortuna (1, 25-30); 4) la nostra partecipazione all'anima del tutto (1, 33-35).

[178] Sulle difficoltà di rendere la formula che si legge alle ll. 2, 3-4: «ἀλλὰ μᾶλλον ἂν τὴν αὐτὴν καὶ μίαν καὶ ἑκάστην πᾶσαν» rimando il lettore alla pagina di Helleman-Elgersma, *Soul-Sisters*..., p. 212 e ss.; cfr. E. Bréhier, *Ennéades*..., p. 65; R. Beutler W. Theiler, *Plotins Schriften*, 6 voll. Hamborg Mainer 1956-1971, *ad loc.*

[179] Le parti possono dirsi *ὁμοειδῆ* rispetto al tutto solo in quanto il rapporto che fonda tale identità di

appartengono a un genere comune, *γένος κοινὸν* (2, 3); per questo motivo in principio tutte le anime erano insieme e costituivano un'unica natura stabile in se stessa e non soggetta alla caduta nei corpi (4, 14-15): solo a partire da un certo momento giunsero quaggiù, pur restando aggrappate lassù per un'estremità, si protesero fin nel sensibile distribuendosi qui e là, come la luce che si rifrange fra casa e casa, cioè dividendosi senza dividersi (4, 20)[180].

Quell'unica realtà originaria è l'anima che è di per sé, *ἀφ' ἑαυτῆς* (2, 56) che è unica e permane stabilmente in se stessa, ragione formale dell'Intelligenza, *λόγος εἷς τοῦ νοῦ ἡ μένουσα* (5, 17)[181]; ed è da quest'anima che derivano le molteplici anime (5, 15), tanto l'anima universale quanto le altre (4, 16), le ragioni formali particolari e immateriali (5, 18). Per esprimere come questa unità originaria si costituisca come un'unità articolata il riferimento è all'archetipo da cui l'anima stessa origina: infatti anche nell'Intelligenza universale le singole intelligenze non svaniscono, *οὐκ ἀπολοῦνται* (5, 6) nell'unità – non essendo divise come è diviso il corpo –, ma permangono, *ἀλλὰ μένει* (5, 6), ciascuna nella propria alterità poiché possiedono il proprio essere essenziale (5, 8); allo stesso modo si deve pensare in relazione alle anime che sono secondo ciascuna intelligenza, *καθ' ἕκαστον νοῦν* (5, 9): queste sono *λόγοι νῶν οὖσαι* (5, 9-10) e sviluppi di quelle[182]. Così queste parti dell'anima non si sono divise, ma ciascuna possiede tanto d'identità quanto di differenza (5, 13)[183] e pertanto ciascuna di esse permane nella sua unità e tutte non sono che una, *μένει τε ἑκάστη ἓν καὶ ὁμοῦ ἓν πᾶσαι* (5, 14).

In questo senso il rapporto fra le anime particolari e l'anima nella sua interezza non può che intendersi come simile a quello che i singoli teoremi intrattengono con l'intero della scienza (2, 50-55)[184].

Quest'unità che appartiene originariamente alla natura dell'anima si riflette nelle modalità con cui questa si rende presente alle realtà particolari, sia che con ciò ci si riferisca

specie si basa sull'unità del principio di queste anime, un'anima che non è quella di tutte le cose o solo di alcune in particolare, ma quell'anima una in se stessa a cui fa riferimento la l. 2, 56.

[180] Seguo qui la traduzione di M. Casaglia, C. Guidelli, A. Linguiti, F. Moriani, *Plotino*..., *ad loc.*, cfr. L. Brisson, J. F. Pradeau, *Plotin*..., vol. 3, p. 219 n. 91 che accoglie invece il suggerimento di H.S., *ad loc.*

[181] Cfr. IV 9, 5, 1-2; nel capitolo 8 suggella la natura psichica come eterna ἀίδιον (8, 34) e stabile στήσεται (8, 36), caratteri intimamente connessi alla sua natura, *ἢ τῇ δυνάμει τὸ ἄπειρον* (8, 36).

[182] Il legame fra anima individuale e intelletto particolare è stato trattato in IV (6), 8, 4, 33; V 1, 3, 8; si veda inoltre III 2, 2, 17; il problema che si pone a partire da queste affermazioni è quello della possibilità che a livello noetico si diano delle forme di individui, possibilità su cui il nostro pensatore non sembra assumere una posizione definitiva, cfr. V (5), 9 e VI (23), 5; la questione, infatti, risulta fonte di dibattito: H. J. Blumenthal, *Did Plotinus belive in Ideas of Individuals?*, «Phronesis», 11, (1996), pp.61-80; A. H. Armstrong, *Form, individual and person in Plotinus?*, «Dionysius», 1, (1977), p. 49-68; M. P. Morel, *Individualité et identité de l'âme humaine chez Plotin,* «Les cahiers philosophiques de Strasbourg», 8, (1999), pp. 53-66; A. Petit, *Forme et individualité dans le sistème plotinien*, *ivi*, pp. 109-122; F. Ferrari, *Esistono forme di Kath'ekasta? Il problema dell'individualità in Plotino e nella tradizione platonica antica?*, «Accademia scientifica Torino – Atti scientifici morali», 131 (1997), pp. 23-63.

[183] Il riferimento è ai generi del *Sofista* platonico nella loro reinterpretazione nella struttura noetica designata dal nostro pensatore; cfr. anche con Platone, *Timeo*, 35 A.

[184] Con anime particolari qui intendo sia le singole anime che discendono sia l'anima cosmica che non discende completamente nel sensibile; è il rapporto di queste anime con l'anima contemplativa che permette alle anime particolari di mantenere la propria natura pur nella dimensione parziale e molteplice e a fronte del loro rapporto con la natura corporea; su questo punto si veda, supra, p. 42 n. 97.

all'operato dell'anima del tutto o alle cure che le anime particolari concedono ai singoli corpi; allora, una volta che l'anima, per così dire, si divide offrendosi ai viventi, in realtà non si dona: infatti, permane dappertutto l'intero, *αὐτὴ πανταχοῦ ἔσται ἡ ὅλη* (3, 9-10), una e identica nel molteplice, *μία καὶ ἡ αὐτὴ ἐν πολλοῖς ἅμα οὖσα* (3, 10).

Solo in virtù della natura unica dell'anima, ogni parte è l'intero: in questo senso l'anima è presente al corpo senza risultare divisa spazialmente in esso, ma esplicando e attuando molteplici *δυνάμεις* (3, 12); così, dati disparati confluiscono tramite organi corporei differenti, ad esempio per mezzo del tatto o della vista, ma unico è il principio a cui fanno capo e che ne giudica[185].

L'anima, insomma, è una sola pur nella varietà delle sue azioni, *ἕν* [...] *ἐν τοῖς διαφόροις τῶν ἔργων* (3, 26)[186] ed è solo in virtù di una tale unità che s'istituisce la differenza: in riferimento all'aspetto unitario non si dovrebbero considerare distinte l'anima universale e quella individuale (3, 11): infatti, esercitano funzioni equivalenti (3, 12), e soprattutto sono entrambe razionali, *λογικὴ* (3, 28), ed è proprio questo il carattere che ne suggella l'intima ed eterna appartenenza a quel principio che è fonte della loro stessa unità e interezza. Tuttavia, proprio all'interno di questa unità può cogliersi una certa specificità: infatti si può sostenere che, mentre un'anima produce e si occupa dell'universo (2, 60) le altre anime sovraintendono parti di esso (6, 10). L'anima del tutto infatti occupa una posizione più elevata, *τὴν μὲν τοῦ παντὸς ἀεὶ ὑπερέχειν* (4, 22) e né discende, né si rivolge alle realtà di quaggiù (4, 23); ora, è proprio in virtù di questa tensione verso quelle realtà superiori[187] che a quest'anima deriva una maggiore forza che la rende capace di produrre con grande facilità perché totalmente estranea alle affezioni insite in ciò che genera[188]. Quest'anima presenta un potere maggiore perché non si è staccata dall'intero (6, 16)[189]. Alle nostre anime invece è riservato un dominio estremamente più limitato: e ciò dipende dal fatto che queste non si volgono più all'intero ma alle loro intelligenze parziali (6, 16-17); così si spartiscono ciò che già c'era ad opera di quell'anima sorella e dirigendosi proprio verso queste cose (6, 25) discendono verso ciò che si rivolge ad esse bisognoso di cure, e così facendo si perdono

---

[185] Identifico questo unico principio, *τὸ εἰς ἓν ἀναγκαῖον εἶναι πάντα ἰέναι* (3, 19-20) con quello a cui si fa riferimento in *Enn.* IV 7, 6 e IV 5, 1; ciò che confluisce in questo centro sono i dati percettivi, *παθήματα*, filtrati dagli organi corporei; su questo punto si veda Helleman-Elgersma, *Soul-Sisters*..., ad loc. cfr. L. Brisson, J. F. Pradeau, *Plotin*..., p.218 n. 68 e 69. Come nel trattato analizzato in precedenza anche qui il riferimento è all'azione psichica rispetto al patire del corpo: ora l'affezione si genera in relazione al corpo, mentre il giudizio è proprio dell'anima ed è simile all'atto di pensiero; questo permette di concepire che sia la stessa anima che ha a che fare con dati affettivi differenti, come è messo in evidenza nel capitolo dedicato a Enn. III, 6 (26) n. 10.

[186] Cfr. IV, 7 (2), 5, 1-7.

[187] Sulla relazione fra contemplazione e produzione rimando allo scritto III (30), 8.

[188] Il potere di quest'anima è più volte espresso nel modo con cui genera e conduce il corpo del mondo, e cioè silenziosamente e senza sforzo, «ἀπόνως τὸ φυτὸν καὶ ἀψόφως» (4, 25-26), e senza alcun impedimento, «ἀνεμποδίστως» (10, 26-27).

[189] La formula utilizzata è quella delle linee 6, 23-24: «ἡ δὲ δύναμις ἐκ τοῦ ἄνω μένειν»; adotto le modifiche suggerite da H.-S, *ad loc.* e seguo la traduzione di M. Casaglia, C. Guidelli, A. Linguiti, F. Moriani, *Plotino*..., *ad loc.*: «il potere deriva dal restare in alto», affermazione che leggo nell'ottica di quella doppia attività che costituisce il potere produttivo di ogni realtà; cfr. Brhèhier, *Ennéades*..., p. 71; L. Brisson, J. F. Pradeau, *Plotin*..., vol. 3, p. 72 e 222 n. 135.

nell'abisso. Ora, anche fra queste anime che sono discese si possono riscontrare quelle che anche Platone aveva definito di secondo e di terzo rango[190], in base alla differenza nella propensione verso le realtà di lassù; alcune di queste anime sono capaci di raggiungere quelle altezze, mentre altre si avvicinano spinte dal desiderio, e tutte risultano più o meno capaci secondo le potenze con cui agiscono[191] – siano queste di prima grandezza, di seconda o di terza – e di cui tutte dispongono indistintamente (6, 35).

5.1.2 Sul modo in cui l'anima compie la sua discesa.

Così alcune anime si distinguono *κατὰ τὸ ἐνεργῆσαν ἐν αὐτῇ ἑκάστη* (8, 13), e alcune si realizzano in un atto di unificazione con l'intelligibile, altre nella conoscenza, altre ancora nel desiderio: infatti, ogni anima è e diviene ciò verso cui si rivolge (8, 15-16). Insomma, ancora prima che per il rapporto che intrattengono col corpo, ancor prima che per gli influssi che subiscono dal movimento del tutto, *τῇ τοῦ παντὸς περιφορᾷ* (7, 20), o per i luoghi differenti[192] in cui conducono il loro soggiorno sensibile, le anime si distinguono in se stesse: ovvero nei caratteri, nell'esercizio della ragione, e per ciò che hanno vissuto nelle vite precedenti[193].

Non deve stupire che il complesso psichico, nonché la struttura di ogni anima, presenti una tale articolazione; d'altra parte, al *λόγος* (8, 18) stesso appartiene una struttura unitaria e al contempo molteplice e varia; e in un modo in un certo senso analogo, anche un essere vivente appare in tutte le sue numerose sfaccettature.

È importante a questo punto comprendere che cosa accade a quelle anime che, partendo da una condizione di purezza, stabiliscono il primo legame col corpo[194].

La risposta a una simile domanda sembra fare appello a un'intima disposizione che appartiene a ogni tipo di anima, *τὴν διάθεσιν τὴν ἐν αὐτῇ ἔχει* (13, 5) che già da quando l'anima è lassù è capace di orientarla[195]. Ogni anima infatti è inviata ordinatamente verso un'immagine generata dell'archetipo, un'immagine che corrisponde alle scelte che ha compiuto e alla sua disposizione, *προαιρέσεως καὶ διαθέσεως ἀρχετύπου* (13, 3).

In questo senso, ogni anima si dirige verso il corpo che è pronto a riceverla e che presenta una certa affinità nella disposizione, *καθ' ὁμοίωσιν τῆς διαθέσεως* (12, 37-38); ovvero l'anima è attratta da ciò a cui si è resa simile, ed in base ad una tale attrazione e ad

---

[190] Cfr. Platone, *Timeo* 41 D 7.

[191] Come indica L. Brisson, J. F. Pradeau, *Plotin*..., vol. III, p. 222 n. 144 questi tre gradi si ritrovano in VI 7, 18, 22, e corrispondono all'intellezione, alla ragione e alle potenze irrazionali.

[192] Queste questione sono state ampiamente trattate in III 1, 8; l'anima subisce gli influssi del moto circolare, dei luoghi, dell'aria e dell'acqua, ma ciò non può far concludere, come vorrebbero gli avversari nella trattazione, che le anime particolari siano parti dell'anima del cosmo: queste si risultano già differenti a prescindere da queste condizioni che comunque le influenzano.

[193] Come si precisa alla ll.8, 7-9: «διαφέρειν καὶ ἐν τοῖς ἤθεσι μάλιστα καὶ ἐν τοῖς τῆς διανοίας ἔργοις καὶ ἐκ τῶν προβεβιωμένων βίων», il richiamo è a Platone, *Resp*., X 620 A ss.

[194] Tralascio il problema suddetto in relazione all'anima del mondo, che il lettore interessato troverà ai capitolo 9-10, per concentrarmi sulle anime individuali, § 9-18.

[195] Secondo E. Bréhier, *Ennéades*..., p.80, questa costituirebbe una risposta implicita all'argomento di Aristotele, De anima, II 2.

una tale affinità è capace di dirigersi talvolta verso un essere umano, talaltra verso altri viventi. Insomma, tale affinità dell'anima col corpo in cui prende dimora esclude tanto che la sua discesa sia il frutto di una scelta arbitraria quanto di un'imposizione esterna. Ora, tale *ὁμοίωσιν τῆς διαθέσεως* dell'anima rispetto al corpo sembra combinarsi perfettamente con l'armonia delle anime rispetto all'ordine del tutto, *τῆς συμφωνίας τῶν ψυχῶν πρὸς τὴν τοῦδε τοῦ παντὸς* (12, 19-20). E infatti, i cicli di discesa e di risalita delle anime, nonché tutti gli accadimenti che affrontano quaggiù, trovano una certa corrispondenza col movimento cosmico, *μίαν συμφωνίαν πρὸς τὴν περιφορὰν* (12, 21-22) e con le sue cicliche evoluzioni, in base alle quali si ricostituisce periodicamente e secondo cicli vitali prefissati. Infatti, il continuo avvicendamento delle anime e la periodica evoluzione del cosmo possono presentare una certa conformità perché portati a compimento da un unico principio di ragione che regola tutte le cose, *ὑφ' ἕνα λόγον* (12, 17). Non deve dunque stupire che questa sinfonia fra gli eventi che riguardano le anime e quelli che attengono il cosmo sia già da sempre espressa in quei suoni melodici che emettono i movimenti astrali, i quali nelle loro configurazioni tracciano da sempre i destini, le vite e le scelte che le anime compiono[196].

Il riferimento agli astri come ciò in cui si manifesta l'ordine del tutto quasi ne fossero segno nelle loro figure reciproche, non risulta affatto casuale se si analizza l'esempio di cui sono protagonisti: infatti, il sole di quaggiù risulta in qualche modo in collegamento col sole di lassù, e tale legame è unicamente in virtù dell'anima del tutto che nella sua attività e nella sua stabilità imita l'attività e la stabilità dell'Intelligenza, *ἑνοντος νοῦ μένουσα* (11, 16-17); questa dona la sua parte estrema agli astri di quaggiù, e opera attraverso la sua parte intermedia, *διὰ μέσου αὐτῆς* (11, 19) per creare un legame col sole di lassù, quasi mediando le cose di lassù quaggiù e facendo in modo che, per il suo tramite, ciò che è quaggiù possa in qualche modo raggiungere ciò che è lassù[197].

La natura del tutto, infatti, genera tutte le cose con un meccanismo mirabile, *πάντα εὐμηχάνως ποιησαμένη* (11, 9-8): di certo non esercitando una conoscenza acquisita, *οὐκ ἐπακτῷ γνώμη* (10, 15), né in seguito ad un processo deliberativo, ma *κατὰ φύσιν* (10, 16): cioè attraverso una potenza ordinatrice, *δύναμιν κατὰ λόγους κοσμεῖν* (10, 11), a imitazione delle realtà di lassù, tramite le ragioni formali che possiede, *εἰς μίμησιν ὧν εἶχε τοὺς λόγους* (11, 9)[198]; l'anima può compiere tutto ciò solo in quanto generata da quella realtà verso cui si orienta e a cui volge lo sguardo: questa vive immersa nella ragione, e l'anima del tutto orientandosi a questa conferisce al corpo un'immagine di questa vita e di questa ragione. In questo modo, l'anima conforma tutte le cose alla sua natura, ed è grazie alla sua *οὐσίας δυνάμει* (10, 20) che genera i corpi e li determina, rendendoli nella misura del possibile, simili a sé, (10, 35), procurandogli una forma di cui detiene le ragioni formali, *μορφὰς σωμάτων, ὧν τοὺς λόγους ἔχει* (10, 40-41). Così come gli uomini antichi e sapienti edificarono statue e templi ispirandosi al fasto del dio che in questo modo volevano

---

[196] L'espressione che troviamo alle ll., 12, 22-24 «ὡς καὶ τὰς τύχας αὐτῶν καὶ τοὺς βίους καὶ τὰς προαιρέσεις σημαίνεσθαι τοῖς τῶν ἄστρων σχήμασι» sembra richiamare III (3), 1, 6, 20-30, in cui gli astri vengono paragonate a segni e lettere degli eventi futuri: anche qui gli astri sono chiamati a espletare un ruolo predittivi, senza con ciò assegnargli la determinazione degli eventi. Si veda su questo argomento lo scritto III (48), 3, 6, 19.

[197] Sull'azione mediatrice dell'anima si veda il trattato IV (7), 2, 13 e V (31), 8, 7.

[198] Cfr. III, 8 (30).

richiamare, così l'anima produce il cosmo di quaggiù come un cosmo simpatetico, cioè a immagine di quello di lassù, poiché possiede tutte le cose che l'anima possiede stando rivolta all'Intelligenza (10, 42)[199].

Perfino la materia è in qualche modo in contatto con quel dio, e questo cosmo ha in questo modo parte a quello di lassù; e gli astri del nostro cielo possono dunque esser definiti come dèi perché non sono mai separati dalle quelle realtà grazie all'anima primigenia e all'anima che si è distanziata, *τῇ μὲν ἐξαρχῆς ψυχῇ προσηρτῆσθαι τῇ οἷον ἀπελθούσῃ ψυχῇ* (11, 24-25).

Ora ciò che testimoniano questi astri divini è proprio l'armonia delle cose di quaggiù con quelle di lassù, (12, 6).

In virtù del fatto che tutto si conforma a quelle realtà, *οὗ παντὸς κατ᾽ ἐκεῖνα* (12, 26-27) e si accorda alle misure dei periodi, agli ordini e alle vite che dipendono dai diversi tipi di orbite che che le anime percorrono a volte lassù, a volte nel cielo o volgendosi verso questi luoghi, in quest'ordine si deve comprendere come necessità e giustizia ineriscano alla natura, *ἀναπόδραστον καὶ ἡ δίκη οὕτως ἐν φύσει κρατούσῃ* (13, 1-2)[200].

Da questo ordinamento naturale, giusto e necessario, dipende sia il procedere delle anime verso ciò che corrisponde alle scelte e alle disposizioni, sia le modalità con cui ogni essere si realizza o porta a compimento la sua vita. In riferimento a questo secondo ambito basta osservare il decorso biologico dei singoli individui: si considera nel caso dell'uomo lo spuntare della barba quale cambiamento corporeo che denota il trascorrere naturale dalla fanciullezza all'età adulta; in riferimento agli animali questo stesso cambiamento è esemplificato nella crescita delle corna; e ancora, l'esempio delle inflorescenze che possono comparire improvvisamente in colture diverse che godevano già del proprio ordine; ebbene, in tutti questi casi è sempre l'anima che muove e genera ogni cosa secondo ogni tempo, *ἐν χρόνῳ ἕκαστον κινούσης καὶ γεννώσης, οἷον γενειάσεις* (13, 13-14), e amministra e porta a compimento la vita di ciascun essere.

> «Le anime, dunque, non vanno nei corpi volontariamente o perché vi sono mandate. O piuttosto ciò che è volontario non equivale alla deliberazione ma piuttosto ad uno slancio naturale o al desiderio fisico dell'unione sessuale, o alla spinta all'azione che hanno alcuni uomini valorosi senza servirsi del ragionamento».

«ἴασι δὲ οὔτε ἑκοῦσαι οὔτε πεμφθεῖσαι· οὔ γε τὸ ἑκούσιον τοιοῦτον

[199] Di simpatia si parla già all'inizio del capitolo otto ll. 1-3, in riferimento al legame in cui sono unite tutte le anime «ταῦτα μὲν οὖν οὕτως ἂν ἔχοι λύσεως καὶ τοῦ τῆς συμπαθείας μὴ ἐμποδίζοντος τὸν λόγον· ἐκ γὰρ τῆς αὐτῆς πᾶσαι οὖσαι, ἐξ ἧς καὶ ἡ τοῦ ὅλου, συμπαθεῖς»; questo legame ha il suo fondamento nella comune origine delle anime particolari da quell'anima che permane stabilmente in se stessa e non discende; da questa dipende anche l'operato dell'anima dell'anima del cosmo che è capace di rendere *ὁμοίωσιν* (10, 35) gli esseri di quaggiù agli esseri di lassù, trasferendo le immagini delle ragioni formali che possiede grazie a quell'anima nel sensibile, che solo in questo modo può essere definito come *προσπαθές* (11, 5). Come è stato messo in luce anche nell'ottavo scritto IV 9, 2, la simpatia a cui si fa riferimento ha per così dire un ancoraggio intelligibile; su questo argomento rimando al terzo capitolo di questo lavoro; cfr. *supra*, p. 75, n. 168

[200] Cfr. Platone *Resp.*, X 617 b; *Id.*, *Paedr.*, 248 c 2.

> ὡς προελέσθαι, ἀλλ' ὡς τὸ πηδᾶν κατὰ φύσιν, ἢ [ὡς] πρὸς γάμων φυσικὰς προθυμίας ἢ ὡς πρὸς πράξεις τινὲς καλῶν οὐ λογισμῷ κινούμενοι· ἀλλ' είμαρμένον ἀεὶ τῷ τοιῷδε τὸ τοιόνδε, καὶ τῷ τοιῷδε τὸ νῦν, τῷ δὲ τὸ αὖθις» (13, 17-22).

Isoliamo all'interno del nostro secondo passo una nuova occorrenza di *κίνησις*:

i. il verbo *κινέω* designa certa propensione naturale, qui esemplificata tramite due esempi: come l'essere mossi da un trasporto fisico, o la capacità di compiere delle azioni buone ma che si compiono per così dire, istintivamente, *πρὸς γάμων φυσικὰς προθυμίας ἢ πρὸς πράξεις τινὲς καλῶν οὐ λογισμῷ κινούμενοι* (13, 19-20)[201].

Sia le azioni buone ma non intraprese tramite la ragionamento sia il caso del trasporto fisico verso un altro individuo, costituiscono due modalità esemplificative di un impulso naturale, *ὡς κατὰ φύσιν* (13, 18-19) che esula dal dominio della volontà o delle scelte, ma non per questo corrisponde a un potere coercitivo estrinseco; i due esempi vengono qui utilizzati per esplicitare il modo in cui le anime finiscono nei corpi, e cioè né per un atto di scelta o di volontà, né in virtù di un'imposizione, (13, 18-19), ma compiono questo loro viaggio sia spontaneamente, sia perché trascinate: cioè in accordo con quella legge che le guida quaggiù, legge che non è in alcun modo esterna all'anima stessa, *νόμος οὐκ ἔξωθεν* (13, 25), ma che ciascuno porta con sé. Questa legge si realizza solo grazie alla forza degli stessi individui che la custodiscono e che sono spinti a portarla a compimento, quasi che rispendessero al comando impellente del desiderio, *προθυμίαν* (13, 31), si spingono là dove la legge interiore impone di andare.

In questo modo l'universale è insito nell'individuale, e ogni anima giunge quaggiù secondo quel *νόμος*; così, una volta lasciata, mai totalmente, la dimensione intelligibile, le anime giungono innanzitutto alla volta del cielo e qui assumono un corpo; alcune si dirigono poi verso i corpi terrosi, altre procedono ancora più in basso (15, 3-4). Compiendo questo viaggio le anime si diversificano ulteriormente: in base ai corpi in cui prendono dimora, per la loro formazione e per le sorti che incontreranno. Certo, non tutte le anime che giungono quaggiù soccombono totalmente agli eventi e al destino: alcune ne sono in balia solo occasionalmente, mentre altre volte sono padrone di sé. Alcune anime pur sopportando ciò che è necessario agiscono autonomamente perché vivono secondo un'altra legge, quella a cui sono sottoposti tutti gli esseri[202].

---

[201] Queste azioni intraprese *οὐ λογισμῷ κινούμενοι*, mi sembrano affini a quelle che riguardano la capacità produttiva dell'anima alle ll. 10, 15-20, in cui si sottolinea che l'anima non produce il cosmo tramite una conoscenza acquisita o secondo deliberazione; inoltre a proposito della capacità argomentativa dell'anima, *λογισμὸς* (18, 3) questa è associata a una certa debolezza dell'anima, come quando il calcolo supporta la tecnica.

[202] Il termine *είμαρμένη* è ampiamente utilizzato in III, 1 (3), 1, 10, in polemica contro gli stoici, *SVF* II, 917, secondo i quali il destino coincide con le cause esteriori e il movimento cosmico; qui lo troviamo espresso nella formula ll. 13, 21-22, secondo cui «ἀλλ' είμαρμένον ἀεὶ τῷ τοιῷδε τὸ τοιόνδε, καὶ τῷ τοιῷδε τὸ νῦν, τῷ δὲ τὸ αὖθις», e in 15, 11; sempre secondo il terzo trattato la necessità risultava dalla mescolanza delle scelte e delle sorti, «ἀναγκαῖα μὲν οὖν ταῦτα, ὅσα προαιρέσει καὶ τύχαις κραθέντα γίνεται» (9, 1-2), mentre l'azione di cui si dispone veramente è quella che l'anima compie in aderenza alla corretta ragione (10, 5) che non è esterna all'anima. Seguendo il nostro trattato, le azioni che sono veramente in nostro

«Quella legislazione è l'intreccio dei principi razionali che governano questo mondo, di tutte le cause, dei movimenti dell'anima e delle leggi di lassù in accordo con quelle leggi, prendendo da là i principi e ricavando la trama di quanto da loro deriva, essa custodisce tranquille le cose che possono conservarsi seguendo il costume di lassù, mentre conduce qua e là le altre, secondo la loro natura, così che nelle anime discese quaggiù è la causa del loro stato attuale, del loro trovarsi in questo o in quell'altro luogo»

«πέπλεκται δὲ αὕτη ἔκ τε τῶν τῇδε λόγων τε καὶ αἰτίων πάντων καὶ ψυχικῶν κινήσεων καὶ νόμων τῶν ἐκεῖθεν, συμφωνοῦσα ἐκείνοις καὶ ἀρχὰς ἐκεῖθεν παραλαβοῦσα καὶ συνυφαίνουσα τὰ ἑξῆς ἐκείνοις, ἀσάλευτα μὲν τηροῦσα, ὅσα δύναται σῴζειν ἑαυτὰ πρὸς τὴν ἐκείνων ἕξιν, τὰ δὲ ἄλλα ᾗ πέφυκε περιάγουσα, ὡς τὴν αἰτίαν ἐν τοῖς κατελθοῦσιν εἶναι, ὅτι οὕτως, ὡς τὰ μὲν ὧδὶ τεθῆναι, τὰ δὲ ὧδὶ κεῖσθαι» (15, 15-23).

Osserviamo all'interno del nostro passo una nuova occorrenza del termine *κίνησις*:

i. alla l. 15, 17 il nostro termine il nostro sostantivo designa i movimenti dell'anima, *ψυχικῶν κινήσεων*; un'identica espressione l'abbiamo trovata in III, 6 (26), 1, 18-25: i movimenti dell'anima corrispondono in generale alla sfera desiderativa, *ἐπιθυμίαις*, a quella razionale, *λογισμοῖς*, e alle opinioni, *δόξαις*: sono tutte attività che non vengono ingiunte all'anima dal di fuori, ma appartengono alla sua natura stessa, e ineriscono le sue facoltà, quelle, appunto, deputate a compiere e a generare tali atti.

Questa legge che garantisce alle anime una vera libertà e autonomia sembra il risultato di diversi fattori:

1. delle ragioni formali che l'anima del tutto dispone nel cosmo per ordinarlo e vivificarlo, *ἔκ τε τῶν τῇδε λόγων*;
2. delle cause universali che risalgono all'anima stessa, *αἰτίων πάντων*;
3. dai movimenti che appartengono alla natura psichica, *ψυχικῶν κινήσεων*[203];
4. dalle leggi di lassù, *νόμων τῶν ἐκεῖθεν*.

Ora questa legge proprio perché si articola con i principi di lassù si snoda in una trama e in un intreccio che origina proprio da queste realtà e sortisce come due effetti: da un lato mantiene stabili quegli esseri che conservano le realtà di lassù, mentre dall'altro coinvolge nel moto cosmico le altre cose in base alla loro natura.

Così la causa della discesa delle anime e il luogo che vanno ad occupare quaggiù è insita nelle anime stesse che discendono. Pertanto non si può pensare che la discesa delle anime nei corpi sia un processo intrinsecamente negativo, perché si confà a quell'ordine secondo cui la legge determina tutte le cose; in quest'ultimo rientrano le punizioni equamente

potere sono quelle in linea con la legge che governa tutte le cose.

[203] Si veda su questo punto J. M. Dillon, H. J. Blumenthal, *Ennead IV.3-4-29, Problems Concering the Soul*, Parmenides Publishing, Las Vegas, Zurich, Athens, p. 244.

attribuite, ma anche quei patimenti che appaiono ingiusti, perché come una concatenazione di eventi, conseguono alle quelle ragioni formali insite nella natura (16, 6); queste ultime pertanto non vanno considerate esclusivamente in relazione al singolo individuo quanto in rapporto alla loro utilità universale e concepite in relazione a ciò che le ha precedute. Nessun evento è lasciato a se stesso, ma tutti sono legati da cause e conseguenze naturali, *κατ' αἰτίας γίγνεσθαι δεῖ καὶ φυσικὰς ἀκολουθίας* (16, 15-16) e secondo un'unica ragione e un unico ordine, *κατὰ λόγον ἕνα καὶ τάξιν μίαν* (15, 16; 12, 13; 10, 10). Un tale ordine non può essere né senza un dio né senza una giustizia, al contrario tutto gode di una profonda esattezza nella distribuzione di ciò che conviene: ma le cause di questo operare rimangono celate e pertanto si espongono alle maledizioni degli ignoranti.

Così le anime si calano nel cielo per rischiararlo, *καταλάμπουσι* (17, 8) e quelle che si spingono ancora più giù arrivano ad illuminare la parte più bassa del cosmo. E tutto ciò avviene in linea con quella legge che dispone che da luce scorra altra luce, fino a quel punto che per mancanza di luce propria ha bisogno di una luce esterna. La grande luce illumina conservandosi pur distribuendosi a tutte le altre cose. Le altre luci si uniscono a questa nell'irraggiamento, e alcune restano stabili, mentre altre si fanno attirare dalla lucentezza di ciò che illuminano (17, 18-21). Così il nostro cosmo non manca di molteplici bagliori, *φῶτα πολλὰ ὁ κόσμος οὗτος ἔχων* (14, 1-2), risplende proprio grazie alle anime, *κατανγαζόμενος ψυχαῖς* (14, 2), e riceve i suoi ornamenti tanto da quegli dèi tanto da queste intelligenze che elargiscono le anime.

Certo nel curarsi e nell'illuminare le singole realtà di quaggiù le anime rimangono troppo coinvolte fino a ritrovarsi legate in ceppi come da magiche catene, asservite alla cura della realtà corporea. Ma pur essendo precipitate quaggiù non si staccarono dalla loro origine e dall'intelligenza e seppure giunte fin qua tengono il loro capo ben saldo lassù (12, 5)[204].

Tuttavia la loro parte intermedia è avanzata troppo lasciandosi trascinare nella necessità di occuparsi di quelle realtà che avevano un gran bisogno delle loro cure (12, 7).

Infatti quaggiù ciascun vivente non è come il tutto (17, 28-29) e i corpi sono tutt'altro che perfetti o esenti da affezioni. Per questo le anime non si limitano a fornire la vita da lassù, ma si calano in essi, secondo quella volontà che implica necessità, secondo quella luce che infonde ordine e lucentezza a tutte le cose.

5.1.3 Il movimento e il luogo in cui l'anima discende (18, 1-24, 29)

Cerchiamo ora di comprendere quale sia il rapporto che l'anima intrattiene col corpo che vivifica:

---

[204] Questa parte non discesa corrisponde all'Intelletto, sulla questione rimando a:A. H. Armstrong, *Tradition, Reason and Experience in the Thought of Plotinus*, in: AA. VV., *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente, Convegno Internazionale*, (Roma 5-9 ottobre 1970), Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1974, pp. 171-194; P. Merlan, *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness. Problems of the Soul in the Neoaristotelian and Neoplatonic Tradition*, Martinus Nijhoff, The Hague 1963 J. Rist, *Integration and Undescended Soul in Plotinus*, «American Journal of Philology», 88 (1967) pp. 410-422; T.A. Szlezák, *Platone ...*, p. 225 e ss.

> «Come mai allora tutti dicono che l'anima è nel corpo? Forse perché l'anima non è visibile mentre lo è il corpo. Osservando dunque il corpo e accorgendoci che è animato, poiché si muove e sente, diciamo che il corpo ha un'anima. E potremmo dire conseguentemente che l'anima è in quel corpo».

> «πῶς οὖν ἐν τῷ σώματι, ἡ ψυχὴ λέγεται πρὸς πάντων; ἢ ἐπειδὴ οὐχ ὁρατὸν ἡ ψυχή, ἀλλὰ τὸ σῶμα. σῶμα οὖν ὁρῶντες, ἔμψυχον δὲ συνιέντες, ὅτι κινεῖται καὶ αἰσθάνεται, ἔχειν φαμὲν ψυχὴν αὐτό. ἐν αὐτῷ ἄρα τῷ σώματι τὴν ψυχὴν εἶναι ἀκολούθως ἂν λέγοιμεν» (20, 42-46).

Isoliamo all'interno del nostro passo una nuova occorrenza del nostro termine:

i. alla l. 20, 44 il verbo *κινέω* compare insieme al verbo *αἰσθάνομαι* entrambi riferiti a *σῶμα ἔμψυχον* (20, 44); è in virtù di questi due caratteri, movimento e sensazione, riscontrabili visivamente, che noi attribuiamo al corpo la presenza di ciò che è invisibile, l'anima, *οὐχ ὁρατὸν ἡ ψυχή* (20, 43).

Il passo mette in evidenza l'attestazione empirica di due aspetti che caratterizzano il corpo animato, il muoversi e il sentire; tuttavia, muoversi e sentire per poter essere spiegati necessitano di essere ricondotti ad una realtà eterogenea rispetto a quella del corpo; si tratta del passaggio dal piano del visibile a quello dell'invisibile: solo in virtù della presenza dell'anima il corpo si muove e sente; movimento e sensazione sono, dunque, capacità proprie dell'anima, e in quanto le riscontriamo nel corpo, affermiamo che si tratta di un corpo animato.

Mentre l'attestazione dell'animazione del corpo sembra un dato assodato, ciò su cui è necessario riflettere è proprio l'ordine delle cause: la tendenza che va combattuta è quella di porre ciò che è "invisibile" in ciò che è "visibile", ciò che "dirige" in ciò che è "diretto" (20, 49), ciò che "contiene" nel "contenuto" (20, 50), ciò che "permane" in ciò che si "estingue"; per il fatto che il corpo è visibile e ne attestiamo empiricamente la presenza e la vita, siamo portati ad attribuirgli l'anima, non tenendo conto del fatto che in questo modo sovvertiamo il vero ordine delle cause; per questo è necessario intraprendere una ricerca per chiarire il modo in cui l'anima è presente al corpo.

Rileviamo, innanzitutto, che non è un caso che la traccia della vita del corpo si manifesti proprio attraverso movimento e sensazione; infatti, poco prima, in relazione alla necessità del corpo di essere vivente (19, 9), vengono elencate quelle parti dell'anima diffuse "dappertutto" nell'intero corpo, *ψυχῆς πανταχοῦ τῷ σώματι καὶ ὅλῳ παρεῖναι* (19, 10-11). La prima ad essere menzionata è la facoltà sensitiva, *αἰσθητικόν* (19, 11), a cui seguono quella vegetativa, *φυτικὸν* (19, 19), quella accrescitiva *αὐξητικὸν* (19, 19-20), ma anche la facoltà desiderativa, *ἐπιθυμία* (19, 20) che si trova nel fegato e quella irascibile, *ὁ θυμός* (19, 21) che invece si trova nella zona cardiaca[205]. Al contrario, ragione e intelligenza non si danno in alcun modo al corpo, poiché la loro azione propria non si compie attraverso gli organi fisici che anzi rappresentano perfino un impedimento, *ἐμπόδιον* (19, 26)[206]; insomma,

[205] Cfr. IV, 4 (28), 28, 14-21.

alcune attività psichiche si realizzano tramite il corpo, mentre così non è per altre[207]. Nel primo caso proprio la partecipazione al corpo implica necessariamente la divisione, *ἀνάγκη οὕτω μερίζεσθαι* (19, 18), mentre nel secondo caso si può parlare di indivisibilità. Ora, non si devono intendere queste affermazioni come se *ἀμέριστον καὶ μεριστὸν* (19, 1)[208] facessero riferimento a parti separate dell'anima, ma si deve piuttosto comprendere che l'indivisibilità è attribuita all'anima in senso assoluto, *ἁπλῶς* (19, 6) al contrario della divisibilità: l'anima infatti è divisibile soltanto in riferimento al corpo, cioè per il fatto che si trova in tutto il corpo per esercitare delle funzioni: *πρὸς τὸ μερίζεσθαι· πανταχοῦ μὲν γὰρ ὂν μεμερίσθαι* (19, 12-13); e poiché è certo ovunque nel corpo ma sempre nella sua interezza, bisogna dire che si divide restando indivisa, *ὅλον δὲ πανταχοῦ φαινόμενον οὐ μεμερίσθαι ἂν παντελῶς* (19, 13-14); ovvero, l'anima è divisibile solo rispetto al corpo, mentre di per sé è indivisibile, cosicché si divide restando indivisa (19, 32); quella parte che si divide nel corpo rimane anch'essa "indivisa" grazie alla potenza superiore.

Proprio in virtù di una tale natura la riflessione procede a escludere alcuni fra i modi più comuni alla tradizione di concepire il rapporto fra anima e corpo (21-23)[209].

(a) Si deve escludere che l'anima nella sua interezza e nelle sue parti si trovi nel corpo come in un luogo[210]. Poiché il luogo è il contenente del corpo, *τόπος περιεκτικὸν σώματος* (20, 13), se si accettasse che l'anima è nel corpo come in luogo, si finirebbe per fare dell'anima un corpo, cadendo così nell'assurdità di attribuirle una realtà fatta di parti e un composto divisibile. Ma l'anima è intero e non corpo: più che essere circondata è lei a circondare.

(b) Né si può sostenere che il corpo sia il recipiente dell'anima[211], caso in cui il corpo resterebbe totalmente inanimato salvo che l'anima non si risolva a trasmettergli la vita per impulso, *διαδόσει* (20, 17). Se poi il corpo fosse il luogo dell'anima dovrebbe essere incorporeo. Inoltre il luogo-corpo dovrebbe muoversi insieme al corpo-anima col risultato che l'anima si ritroverebbe a trasportare il luogo: ma ciò è impossibile perché il luogo è immobile[212]. E ancora, se si concepisse il luogo

---

[206] H.S.², vol. II, p. 36, indica come fonte Platone, *Phaed*. 65 a 10-b 1; J. M. Dillon, H. J. Blumenthal, *Ennead*..., p. 259 nota come per Platone le conseguenze della concezione del corpo come "impedimento" abbia conseguenze differente rispetto a quelle qui enucleate: che il corpo sia *ἐμπόδιον* non significa che intelletto e ragione non siano parte del corpo animato, ma solo che il corpo è d'impedimento all'esercizio delle potenze psichiche.

[207] Cfr. IV, 7 (2), 6-8.

[208] H. S.², vol. II, p. 34, rimanda a Platone, *Tim.* 35 a; si veda il cap. 4, 13; IV, 2 (4); IV (21) 1. H. R. Schwyzer, *Zu Plotins Interpretation von Timaios* 35 A, «Rheinisches Museum», 84 [1935], pp. 360-368; E. J. Morelli, *Plotinus Two Interpretations of Timaes 35 A*, «Ancient Philosophy», 32, pp. 351-361.

[209] J. M. Dillon, H. J. Blumenthal, *Ennead*..., p. 260 e ss. mette in evidenza come il nostro pensatore faccia un uso diretto delle argomentazioni di Alessandro di Afrodisia, tratte con ogni probabilità dal commento al *De anima* di Aristotele; non è, invece, possibile stabilire un parallelo preciso in riferimento al trattato *Sull'anima*, 13, 9-15, 26 che non riflette necessariamente l'ordine espositivo e terminologia impiegata; altre ipotesi sono l'utilizzo del commento di Alessandro alla *Fisica* di Aristotele, o il riferimento alle opere di Aspasio.

[210] Cfr. Alessandro di Afrodisia, *De anim.*, 17-19; cfr. Aristotele, *Phys.*, 205 a 10.

[211] *Ivi*, II, 2, 210 a 24.

[212] *Ivi*, IV 4, 212 a 17, 19.

come un intervallo l'anima dovrebbe stare in un corpo come in un luogo che essendo *διάστημα* dovrebbe essere vuoto[213]: ma il corpo non è vuoto, mentre vuoto è il luogo in cui si trova il corpo.

(c) Né l'anima si trova nel corpo come se fosse in un sostrato, *ἀλλὰ μὴν οὐδ' ὡς ἐν ὑποκειμένῳ ἔσται τῷ σώματι* (20, 27-28): infatti, se così fosse l'anima risulterebbe non più sostanza ma affezione del corpo, *πάθος* (20, 28) inerendo al corpo come un colore o come una forma mentre l'anima è una realtà separata[214].

(d) Non si può neppure dire che l'anima sia nel corpo come la parte è nel tutto, infatti l'anima non è una parte del corpo (21, 31), né è una parte rispetto alla totalità del vivente (21, 32); né l'anima è nel corpo nel modo in cui il tutto è nelle parti, *οὐδ' ὡς ὅλον ἐν τοῖς μέρεσι* (20, 35)[215], né il corpo può essere parte di ciò che è sostanza incorporea.

(e) E neppure l'anima è nel corpo come la forma è nella materia, perché l'anima è separabile mentre la forma nella materia è *ἀχώριστον* (20, 37) e poiché la materia viene prima mentre la forma viene dopo; l'anima costituisce la forma nella materia essendo altro dalla forma[216].

Ma allora in che modo e perché si dice che l'anima è nel corpo?

Forse si potrebbe intendere che l'anima sta nel corpo come il pilota sta nella sua nave[217]; questa immagine ha il vantaggio di esplicitare sia la sua posizione di potere rispetto al corpo, e infatti è il nocchiero che guida la nave, e nello stesso tempo la sua separabilità rispetto a ciò che non è sostanza (21, 6); tuttavia questa suggestione ancora non è sufficiente a cogliere uno dei tratti in cui è maggiormente evidente l'eterogeneità dell'anima rispetto al corpo, cioè la sua capacità di essere presente in esso dappertutto (21, 10-11)[218].

L'esempio del pilota e della nave viene ora corretto come segue:

> «Si deve forse dire che l'anima è nel corpo come l'arte negli strumenti, nel timone per esempio se il timone fosse animato, così che l'arte lo muoverebbe con perizia dall'interno? Ma in ciò sta la differenza, che l'arte viene dal di fuori. Pertanto, se seguissimo l'esempio del comandante penetrato nel suo timone e considerassimo l'anima nel corpo come in uno strumento naturale – così infatti lo muove in tutto ciò che vuole fare – avremmo forse guadagnato qualcosa ai fini della nostra indagine?».

---

[213] *Ivi*, II 2, 209 b 6, *Ivi*, IV 4, 211 b 14-19; cfr. *SVF* II, 506.

[214] Come si leggeva anche in III 6, 9, 32-33, e il patire è un effetto di contrari rivolto a contrari, rimando al capitolo quarto del presente lavoro; in riferimento a quest'argomentazione cfr. Alessandrao di Afrodisia, *De anima*, II 1, p. 14-5.

[215] *Ivi*, II 1, 14-10.

[216] Si veda III, 1 (3) 8, 8, in cui si fa riferimento all'anima primigenia che non viene dalle ragioni formali ma che al contrario è causa di quelle e della materia.

[217] H. S.², vol. II, p. 39, rimanda ad Aristotele, *De anima*, II 1,413 a 9, e Alessandro di Afrodisia, *De anima*, 14, 4; 15, 10; J. M. Dillon, H. J. Blumenthal, *Ennead*..., p. 269 indica come possibile altra fonte Platone, *Phaedr.*, 247 c.

[218] Cfr., *supra* p. 82.

«ἀλλὰ ἄρα οὕτω φατέον, ὡς ἡ τέχνη ἐν τοῖς ὀργάνοις, οἷον ἐν τῷ οἴακι, [οἷον] εἰ ἔμψυχος ὁ οἴαξ ἦν, ὥστε κυβερνητικὴν εἶναι ἔνδον τὴν κινοῦσαν τεχνικῶς; νῦν δὲ τοῦτο διαλλάττειν, ὅτι ἔξωθεν ἡ τέχνη. εἰ οὖν κατὰ τὸ παράδειγμα τὸ τοῦ κυβερνήτου τοῦ ἐνδύντος πρὸς τὸν οἴακα θείμεθα τὴν ψυχὴν ἐν τῷ σώματι εἶναι ὡς ἐν ὀργάνῳ φυσικῷ - κινεῖ γὰρ οὕτως αὐτὸ ἐν οἷς ἂν ἐθέλῃ ποιεῖν - ἆρ' ἄν τι πλέον ἡμῖν πρὸς τὸ ζητούμενον γένοιτο;» (21, 12-19).

Osserviamo all'interno del passo due nuove occorrenze di *κίνησις*:

i. la prima alla l. 21, 13: il verbo *κινέω* designa la capacità dell'arte nautica di muovere il suo strumento, il timone, movimento che avverrebbe "dall'interno" e "tecnicamente", *κυβερνητικὴν εἶναι ἔνδον τὴν κινοῦσαν τεχνικῶς*;

ii. la seconda alla l. 21, 17: il verbo *κινέω* designa, nuovamente, la capacità dell'anima di muovere lo strumento in cui è (timone/corpo) qualora volesse agire, [scil. *ψυχή*] *κινεῖ οὕτως αὐτὸ ἐν οἷς ἂν ἐθέλῃ ποιεῖν*.

Questo esempio ha la funzione di avvicinare ancor di più alla comprensione di come l'anima è nel corpo; poiché l'esempio del pilota che governa la nave non risulta soddisfacente a chiarire questo rapporto, si ricorre ora al caso dell'arte che è presente negli strumenti: il corpo è paragonato ad un timone, uno strumento animato (21, 13), mentre l'anima, come fosse l'arte di comando e di movimento, opera dal suo interno e tecnicamente. Si potrebbe dire che in maniera simile l'anima vivifica il corpo, lo regge e lo muove sapientemente, non come si farebbe con qualcosa di esterno, ma dall'interno. Il limite, imprescindibile, a cui va incontro questa modalità esplicativa è quello di non rendere ragione del modo in cui l'anima finisca per essere nel suo strumento, [scil. *ψυχή*] *πῶς ἐστιν ἐν τῷ ὀργάνῳ* (21, 19-20).

Bisogna, allora, dire che l'anima si trova nel corpo come il fuoco è nell'aria (22, 2)[219], cioè essendo presente e non presente, *παρὸν οὐ πάρεστι* (22, 3), essendo presente interamente pur non essendo mescolato, *δι' ὅλου παρὸν οὐδενὶ μίγνυται* (22, 3), rimane stabile in se stesso mentre l'aria vola via, *ἕστηκε μὲν αὐτό, τὸ δὲ παραρρεῖ* (22, 4). E quando il fuoco è presente nell'aria sotto forma di luce è più corretto dire che l'aria è nella luce e non viceversa: infatti l'aria è rischiarata dalla luce, mentre la luce non subisce effetto alcuno dall'aria. Si tratta del riferimento al mito platonico secondo cui il corpo del tutto è posto nell'anima[220] e non viceversa, ed è inoltre distinta quella parte dell'anima che ospita il corpo perché esercita in esso delle funzioni, rispetto a quella parte che non lo ospita[221]; né le facoltà che l'anima esercita nel corpo vanno collocate in una qualche parte o nel corpo nella sua totalità: infatti, nel caso della facoltà del sentire questa è presente in tutto ciò che è

[219] H. S.², vol. II, p. 39 rimanda a Platone, *Tim*., 36 d 9 e 3.

[220] J. M. Dillon, H. J. Blumenthal, *Ennead*..., p. 271 sottolinea come nel Timeo il riferimento principale sia la relazione dell'anima del mondo al suo corpo, mentre Plotino lo applica all'anima individuale. L'immagine dell'aria e della luce compare in altri luoghi delle *Enneadi*: IV, 7 (2), 4, 7; V, 1 (10), 10, 21; III, 9 (13), 3, 3; V, 5 (32) 9, 29; si veda su questo punto, J.-M. Charrue, *Plotin lecteur de Platon*, Les Belles Lettres, Paris 1978, p. 141 ss.

[221] Il riferimento è alla parte superiore dell'anima che non è collegata al corpo, bensì è eternamente connessa con l'ipotesi dell'intelligenza: cfr. *supra*, p. 13 n. 39.

dotato di sensibilità ma il suo atto si traduce secondo forme diverse in luoghi diversi in relazione alla predisposizione degli organi all'azione:

> «Poiché inoltre gli organi del tatto si trovano nei primi nervi, che hanno anche il potere di indurre al movimento l'essere vivente – da qui infatti si comunica al corpo una simile facoltà –, e poiché i nervi hanno origine dal cervello, in questa sede si è trasportato il principio della sensazione, dell'impulso e in generale di tutto l'essere vivente, ritenendo che evidentemente dove erano i principi degli organi, là fosse presente ciò che li utilizza – o per meglio dire il principio dell'attività della facoltà. Infatti là dove sarebbe iniziato il movimento dell'organo doveva anche, per così dire, essere fissata l'abilità dell'artigiano, un'abilità adeguata allo strumento o piuttosto non la facoltà che è ovunque ma il principio della sua attività doveva trovarsi là, dove è il principio dell'organo».

> «τῶν δὲ ἁπτικῶν ὀργάνων ἐν πρώτοις τοῖς νεύροις ὄντων, ἃ δὴ καὶ πρὸς τὴν κίνησιν τοῦ ζῴου τὴν δύναμιν ἔχει, ἐνταῦθα τῆς τοιαύτης δούσης ἑαυτήν, ἀρχομένων δὲ ἀπὸ ἐγκεφάλου τῶν νεύρων, τὴν τῆς αἰσθήσεως καὶ ὁρμῆς ἀρχὴν καὶ ὅλως παντὸς τοῦ ζῴου ἐνταῦθα ἔθεσαν φέροντες, οὗ δηλονότι αἱ ἀρχαὶ τῶν ὀργάνων, ἐκεῖ παρεῖναι τὸ χρησόμενον τιθέμενοι – βέλτιον δὲ λέγειν τὴν ἀρχὴν τῆς ἐνεργείας τῆς δυνάμεως ἐκεῖ - ὅθεν γὰρ ἔμελλε κινεῖσθαι τὸ ὄργανον, ἐκεῖ ἔδει οἷον ἐναπερείδεσθαι τὴν δύναμιν τοῦ τεχνίτου ἐκείνην τὴν τῷ ὀργάνῳ πρόσφορον, μᾶλλον δὲ οὐ τὴν δύναμιν – πανταχοῦ γὰρ ἡ δύναμις - ἐκεῖ δὲ τῆς ἐνεργείας ἡ ἀρχή, οὗ ἡ ἀρχὴ τοῦ ὀργάνου» (23, 9-21).

Isoliamo nel nostro passo due nuove occorrenze del nostro termine:

i. la prima alla l. 23, 11: il nostro sostantivo designa il movimento del vivente, *κίνησιν τοῦ ζῴου;* questa capacità cinetica va ricondotta ai primi nervi a cui appartiene anche una funzione tattile;

ii. la seconda alla l. 23, 17: il verbo *κινέω* è riferito al movimento dell'organo corporeo, *κινεῖσθαι τὸ ὄργανον*; il punto in cui questo movimento si origina è anche ciò in cui va individuata l'origine dell'attività della facoltà psichica che fa uso di quel determinato organo.

In questo caso è chiarito come, pur essendo la facoltà sensibile presente a tutto il corpo, alcuni organi costituiscano luoghi specifici deputati all'esplicazione di determinate attività; i nervi primi, ad esempio, assolvono alla facoltà tattile e al movimento dell'intero vivente (23, 10-11), poiché sono loro a trasmettere un tale potere. Questi partono dal cervello che è la sede dell'attività "cosciente e intenzionale"[222], in quanto origine della sensazione, *αἰσθήσεως*, dell'impulso, *ὁρμῆς*, e dell'intero essere animato, *ἀρχὴν καὶ ὅλως παντὸς τοῦ*

[222] Come sostiene J. M. Dillon, H. J. Blumenthal, *Ennead...*, p. 272-273, intravvedendo l'origine di una tale teoria sul sistema nervoso «none of this, of course, was known to Plato, but was a discovery of the Hellenistic physicians Herophilis of Chalcedon and Erasistratus of Ceos in Alexandria in the first half of the third century B. C. Plotinus probably derived his knowledge of the nervous system from the works of Galen».

ζῴου (23, 13- 14); così, là dove si trova il principio degli organi, *ἀρχαὶ τῶν ὀργάνων* (23, 14-15) dev'essere presente anche ciò che se ne serve, *τὸ χρησόμενον* (23, 15) ovvero il principio dell'atto della facoltà. Ciò da cui l'organo trae il proprio movimento è il cervello, che è anche ciò in cui si trova, non la facoltà psichica che è dovunque diffusa, bensì l'origine della sua attività; altri organi assolvono poi alle altre potenze sensitive: gli occhi assolvono alla potenza della vista, le orecchie a quella uditiva, nella lingua è presente la funzione del gusto e nel naso l'odorato.

La potenza sensitiva insieme all'impulso proprio della capacità di sensazione e di rappresentazione ha sopra di sé la ragione, *λόγον* (23, 23)[223]; così la parte più bassa della ragione è prossima alla parte più alta della potenza sensitiva e immaginativa.

Così una parte dell'anima si dedica al corpo, e in particolar modo a quella parte meglio capace a coglierne l'atto (23, 28); mentre un'altra sua parte non ha nulla a che vedere con esso, restando però in comunicazione con quella forma di anima che ha la capacità di cogliere ciò che le proviene dalla ragione: tant'è che anche questa parte dell'anima ha un riscontro intellettivo, quando consideriamo la sensazione come il giudizio e quando diciamo che la fantasia assomiglia all'intelligenza; allo stesso modo per quegli impulsi e desideri che originano dalla fantasia e dalla ragione[224].

La facoltà vegetativa, *φυτικοῦ* (23, 35), che si occupa della crescita e del nutrimento, pur essendo presente a tutto il corpo, opera tramite l'organo ematico e le vene, che hanno la loro origine nel fegato. Il principio della facoltà vegetativa può essere situato in quest'organo e così vale per la facoltà concupiscibile; infatti ciò che ha il potere generativo, nutritivo e accrescitivo contiene necessariamente il desiderio verso queste cose. Invece la sede del principio della facoltà irascibile è il cuore (23, 46-47)[225].

5.2 Movimento, memoria, immaginazione (25, 1-32, 27)

Viene ora indagato un ulteriore problema connesso al tema della discesa dell'anima nel corpo, quindi all'occasione dell'abbandono dello stesso: la memoria[226]. Una volta messo in luce in che modo l'anima, attraverso la parte preposta, si prende cura del corpo, si passa a considerare se l'abbandono delle realtà di quaggiù comporti o meno la cessazione del ricordo: il tentativo è quello di stabilire se soltanto alcune anime abbiano memoria mentre altre no, se vengano trattenuti dati particolari mentre altri no, se i ricordi siano piuttosto fugaci o permangano per sempre.

> «Ma poi l'anima avrà anche necessariamente il ricordo dei suoi propri movimenti, per esempio di ciò che ha desiderato e non ha goduto quando l'oggetto del desiderio non ha neppure raggiunto il corpo. Come potrebbe parlare il corpo di ciò che non lo ha raggiunto? O come potrebbe l'anima ricordare con l'aiuto del corpo ciò che il corpo

[223] *Ivi*, p. 273 indica il riferimento a Platone, *Tim.*, 44 d e.

[224] Sullo stesso argomento: III, 6 (26), 4, 43-52; cfr. Aristotele, *De anim.*, II 12 427 a 4-6.

[225] Cfr. III, 6 (26), 3, 12-16.

[226] In riferimento alla memoria nella trattazione plotiniana rimando a: E. Warren, *Memory in Plotinus*, «Classical Quarterly», 15 (1965), pp. 252 260; H. J. Blumenthal, *Plotinus'...*, p. 80-88; C. Guidelli, *Note sul tema della memoria nelle "*Enneadi*" di Plotino*, «Elenchos», 9 (1988) pp. 75-94.

naturalmente non è affatto in grado di conoscere?».

«ἀλλὰ μὴν καὶ τῶν αὐτῆς κινημάτων ἀνάγκη μνήμην αὐτῇ γίγνεσθαι, οἷον ὧν ἐπεθύμησε καὶ ὧν οὐκ ἀπέλαυσεν οὐδὲ ἦλθεν εἰς σῶμα τὸ ἐπιθυμητόν. πῶς γὰρ ἂν εἴποι τὸ σῶμα περὶ ὧν οὐκ ἦλθεν εἰς αὐτό; ἢ πῶς μετὰ σώματος μνημονεύσει, ὃ μὴ πέφυκε γινώσκειν ὅλως τὸ σῶμα; » (26, 34-39).

Osserviamo una nuova occorrenza di *κινήσις*:

i. alla l. 26, 34 il nostro sostantivo si riferisce ai movimenti dell'anima, in particolar modo al movimento di desiderio, *αὐτῆς κινημάτων* [...] *οἷον ὧν ἐπεθύμησε*[227].

I movimenti dell'anima, in particolar modo il desiderio, sono qui menzionati in riferimento alla possibilità di attribuire all'anima che si separa dal corpo una qualche forma di ricordo della sua vita terrestre.

La premessa di una tale indagine è costituita dalla specificazione di "memoria" e "reminiscenza", che costituiscano due attività completamente distinte per due ragioni ben precise; l'*ἀνάμνησις*[228] non ha nulla a che vedere col tempo (25, 33-34) e nell'esercitarla le anime mettono in atto ciò di cui sono dotate (25, 31-32); la memoria, invece, sembra esplicarsi in una dimensione temporale: la prima connotazione che le viene attribuita è quella di somigliare a un qualcosa di acquisito, *ἐπικτήτου τινὸς* (25, 11), come lo sono l'apprendimento e l'affezione, *μαθήματος ἢ παθήματος* (25, 11). Per queste ragioni la memoria non appartiene al novero dei *τοῖς ἀπαθέσι*, né a quelle realtà che sono fuori dal tempo[229]: infatti, quelle realtà divine come l'Intelligenza, poiché sono perfette e complete, non necessitano che nulla le si aggiunga; per di più, la loro dimensione è quella dell'eterno e pertanto non partecipano del "prima" e del "poi". Se non sono in alcun modo nel tempo non hanno neppure memoria.

Dalle considerazioni appena svolte risulta evidente che l'indagine sulla memoria deve rivolgersi alla dimensione sensibile: ora, poiché siamo noi a ricordare, è necessario scoprire in quale parte di noi ha sede la memoria, se a questa funzione sia deputata una facoltà della nostra anima o se sia coinvolto il vivente nella sua interezza.

Questa seconda opzione non viene scartata *tout court*: la sua analisi viene giustificata dalle opinioni di alcuni, che fra i viventi capaci di memoria includerebbero quelli dotati di sensibilità[230]; l'ipotesi che possa essere il vivente ad aver memoria è degna di esame sulla base di un legame implicito fra memoria e sensazione; e poiché la sensazione è detta *κοινὸν* (26, 3), cioè si esplica nella relazione che l'anima intrattiene col corpo, appare del tutto fondato il dubbio che spinge a considerare la sede della *μνήμη* nel vivente.

Una prima distinzione è ribadita già al livello del processo sensitivo: mentre l'anima assume il ruolo di artigiano il corpo ha quello di strumento: mentre è quest'ultimo a patire,

[227] Cfr. III, 6 (26), 1-4; si veda la nostra analisi, *supra*, p. 46 e ss.

[228] H. S.², vol. II, p. 44 rimanda a Platone, *Phaed.*, 72 e 5-7.

[229] L'espressione utilizzata è «οὔτε τοῖς <μὴ> ἐν χρόνῳ ἐγγίνοιτο» seguendo H. S.², vol. II, p. 44.

[230] Cfr. Aristotele, *De Anima*, 408 b 28.

l'anima riceve le impronte, quelle che sono *τοῦ σώματος*, e quelle che sono *διὰ τοῦ σώματος* (26, 7), e le giudica. Inoltre tali *τύπωσις*[231] sono *οὐ μεγέθη* (26, 29), non devono essere in alcun modo paragonate alle impronte dei sigilli sulla cera, o al materiale plasmato; si tratta piuttosto di qualcosa di simile agli atti di pensiero, *οἷον νόησις*[232], anche se atti di pensiero rivolti alle cose sentite, *ἐπὶ τῶν αἰσθητῶν* (26, 32).

A queste considerazioni va aggiunto che la memoria non può essere inquadrata in questa realtà comune, che nel modo suddetto vale per la sensazione: infatti la *μνήμη* opera esclusivamente in relazione a quelle impronte già assunte, conservate o rigettate, dall'anima nel processo percettivo, *ψυχῆς ἤδη παραδεξαμένης τὸν τύπον* (26, 10-11).

Pertanto la memoria è esclusivamente dell'anima, certo pur sempre di quell'anima che si trova nel corpo (26, 26).

Che la memoria risulti una facoltà "sciolta" dal corpo è dimostrato proprio dal fatto che l'anima è capace di trattenere un ricordo anche di quei dati che non giungono tramite il corpo, ma appartengono esclusivamente all'anima, alla specificità della sua natura e delle sue azioni; l'anima ha memoria dei suoi movimenti, del desiderio che ha provato, sia che questo sia stato appagato o meno (26, 42), ma anche della propria coscienza, *συναίσθησιν* del proprio ragionamento riflessivo, della sua capacità di sintesi, *σύνθεσιν* e della sua attività intellettiva, *οἷον σύνεσιν* (26, 45-46)[233].

La capacità mnemonica dell'anima di trattenere l'esperienza di certe attività, siano queste concepite nel più ampio spettro che va da quelle legate al sensibile a quelle più astratte, corrisponde a una determinata natura dell'anima che si presenta come *φύσις αὐτῆς οὐ τῶν ῥεόντων* (26, 44); mentre il ruolo giocato dal corpo nella sensazione poteva vantare una qualche dignità, nel caso della memoria risulta addirittura d'impaccio:

> «ma per quello che concerne la memoria, anche il corpo le è d'impedimento; anche allo stato attuale, infatti, certe aggiunte provocano l'oblio, mentre da un'attività di eliminazione e purificazione emerge il ricordo. Inoltre poiché il ricordo permane, la natura del corpo necessariamente, in quanto morbida e fluida, è causa di oblio piuttosto che di memoria; così potrebbe essere interpretato il fiume Lete. All'anima dunque riserviamo questa esperienza».

> «μονῆς δὲ οὔσης αὐτῆς ἀνάγκη τὴν τοῦ σώματος φύσιν κινουμένην καὶ ῥέουσαν λήθης αἰτίαν, ἀλλ' οὐ μνήμης εἶναι: διὸ καὶ ὁ τῆς λήθης ποταμὸς οὗτος ἂν ὑπονοοῖτο. ψυχῆς μὲν δὴ ἔστω τὸ πάθημα τοῦτο» (26, 53-56).

---

[231] Cfr. SVF I, fr. 484; Platone, *Teet.*, 191 b-d.

[232] Cfr. III, 6 (26), 1, 15.

[233] Questo termine compare già in III, 9 (13) 9, 13; qui lo si trova associato alla percezione di sé, συναίσθησιν, che può essere definita anche coscienza di sé; si veda su questo termine H. J. Blumenthal, *Plotinus'...*, p. 126 e ss.; R. Violette, *Les formes de la conscience chez Plotin*, «Revues des études grecques», 107 (1994) pp. 222-237; F. M. Schroeder, *Synousia, synaisthesis and synesis. Presence and Dependence in the Plotinian Philosophy of Consciousness*, «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt» 36, (1987), pp. 677-699; E. Warren, *Consciousness in Plotinus*, «Phronesis», 9 (1964), pp. 83-97.

Osserviamo in questo passo una nuova occorrenza del nostro termine:

i. alla l. 26, 53 il nostro sostantivo è riferito al corpo, ed è associato ad un altro participio sostantivato, *ῥέουσαν* (26, 54), per indicarne la natura labile e transeunte, *σώματος φύσιν κινουμένην καὶ ῥέουσαν* (26, 53-54).

Di contro alla natura mobile ed effimera del corpo, la saldezza dell'anima viene rivendicata in termini diametralmente opposti, *φύσις αὐτῆς* [scil. *ψυχῆς*] *οὐ τῶν ῥεόντων*; così, questa natura del corpo causa dimenticanza, *λήθης αἰτίαν* (26, 54)[234], mentre quella natura dell'anima è fonte di rimembranza.

Stabilito in questi termini che la memoria appartiene propriamente all'anima, è ora necessario precisare quale sia la facoltà deputata a farne esercizio, *τίνι δυνάμει ψυχῆς τὸ μνημονεύειν παραγίνεται* (27, 24-25). Le difficoltà di questa seconda indagine appaiono da subito collegate al dominio estremamente ampio e variegato verso cui si rivolge la capacità di far memoria; non solo è possibile trattenere ciò che arriva dal corpo, ma anche l'apprendimento presuppone il ricordo; per non parlare del desiderio che si orienta verso gli oggetti di cui serbiamo memoria, e allo stesso modo l'ira si scaglia alla sola rievocazione di episodi irritanti. Insomma la memoria sembra interessare in vario modo la facoltà che si occupa delle attività conoscitive, quella sensitiva, la potenza desiderativa e irascibile[235]:

> «ciò che gode di una cosa, si dirà infatti, non può essere distinto da ciò che nel desiderio ha il ricordo della cosa goduta. Pertanto, la facoltà del desiderio è eccitata da ciò di cui ha goduto quando l'oggetto del desiderio si ripresenta alla vista, evidentemente grazie alla memoria. Perché altrimenti non è eccitata alla vista di qualcos'altro, o non è ugualmente eccitata?».

> «οὐ γὰρ ἄλλο μὲν ἀπολαύσει, φήσει τις, ἄλλο δὲ μνημονεύσει τῶν ἐκείνου. τὸ γοῦν ἐπιθυμητικὸν ὧν ἀπέλαυσε τούτοις κινεῖται πάλιν ὀφθέντος τοῦ ἐπιθυμητοῦ δηλονότι τῇ μνήμῃ» (28, 3-6).

Isoliamo nel nostro passo una nuova occorrenza del nostro termine:

i. alla l. 28, 5 il verbo *κινέω* designa il movimento della facoltà desiderativa, movimento che corrisponde al desiderio delle cose di cui ha goduto, *ἐπιθυμητικὸν ὧν ἀπέλαυσε τούτοις κινεῖται*; tale movimento è attivato dalla visione dell'oggetto di appagamento ad opera della memoria (28, 5-6).

Questo passo mette in evidenza il legame della memoria con le altre facoltà, e nello specifico con l'*ἐπιθυμητικὸν*: questa facoltà è mossa da ciò da cui ha tratto piacere e che le si ripresenta, chiaramente ad opera della memoria; ciò è avvalorato dal fatto che il suo movimento è riconducibile alla presenza di alcuni oggetti, mentre così non è quando ne ricorda altri.

Il termine *κινήσις* sembra proprio mettere in luce il trasporto dell'anima, tale

---

[234] Il riferimento è al fiume Lete, della dimenticanza, a cui fa riferimento Platone in *Resp.*, X.

[235] Cfr. H. J. Blumenthal, *Plotinus'*..., p. 22 e ss.

connessione che si stabilisce fra il ricordo di un oggetto che è stato fonte di piacere e il suo ripresentarsi, sia esso inteso come un ripresentarsi tramite i sensi o tramite il ricordo.

Tuttavia non bisogna rischiare di confondere ciò che è proprio della facoltà sensitiva con ciò che è proprio della facoltà desiderativa, nonostante il legame che è emerso fra queste facoltà; in questo caso si cadrebbe nell'errore di assegnare a ciascuna facoltà ciò che è proprio di tutte le altre, e di definire ciascuna di esse semplicemente sulla base di ciò che è dominante. Bisogna invece stabilire certo dei legami ma anche delle distinzioni fra queste facoltà:

> «In realtà la sensazione spetta ad ogni facoltà diversamente. Per esempio, vede la vista, e non la parte che desidera, e tuttavia la parte che desidera è mossa dalla sensazione, come a causa di una trasmissione, non così da saper dire di quale sensazione si tratti, ma così da esserne affetta inconsapevolmente. E riguardo all'impeto, la vista vede chi compie l'offesa, ma l'impeto già si è levato, come quando il pastore vede il lupo avvicinarsi al suo gregge e il cane, solo all'odore o al rumore, senza aver visto nulla coi propri occhi si agita».

> «ἢ αἴσθησιν ἄλλως ἑκάστῳ· οἷον εἶδε μὲν ἡ ὅρασις, οὐ τὸ ἐπιθυμοῦν, ἐκινήθη δὲ παρὰ τῆς αἰσθήσεως τὸ ἐπιθυμοῦν οἷον διαδόσει, οὐχ ὥστε εἰπεῖν τὴν αἴσθησιν οἵα, ἀλλ' ὥστε ἀπαρακολουθήτως παθεῖν. καὶ ἐπὶ τοῦ θυμοῦ εἶδε τὸν ἀδικήσαντα, ὁ δὲ θυμὸς ἀνέστη, οἷον εἰ ποιμένος ἰδόντος ἐπὶ ποίμνῃ λύκον ὁ σκύλαξ τῇ ὀδμῇ ἢ τῷ κτύπῳ αὐτὸς οὐκ ἰδὼν ὄμμασιν ὀρίνοιτο» (28, 9-16).

Osserviamo una ulteriore occorrenza del nostro termine:

i. alla l. 28, 10 il verbo *κινέω* designa il movimento della facoltà desiderativa a causa di quella sensitiva, *παρὰ τῆς αἰσθήσεως τὸ ἐπιθυμοῦν*.

È sottolineato il legame fra la parte concupiscibile dell'anima e quella sensitiva: la prima infatti si muove *παρὰ τῆς αἰσθήσεως* (28, 11), ed è come se tale movimento rispondesse alla trasmissione della sensazione; tuttavia la facoltà desiderativa, coinvolta nel modo suddetto dalla sensazione, non è in grado di "discernere" la sensazione, me ne risulta affetta inconsapevolmente, *ὥστε ἀπαρακολουθήτως παθεῖν* (28, 12-13)[236]. Allo stesso modo vale per la parte irascibile, che alla vista di ciò che le ha arrecato offesa si sprigiona; anche in questo caso non è necessario che il θυμὸς sappia identificare la sensazione trasmessa per poter insorgere. Così anche nel caso del cane la cui reazione rispetto alla presenza del lupo non è suscitata dal riconoscimento (visivo) del pericolo: quest'ultimo infatti è avvertito per il tramite dell'odorato o dell'udito. La facoltà desiderativa, implicitamente anche quella irascibile, conservano una traccia di tali esperienze, ma non in termini di memoria ma nella forma, potremmo dire inconsapevole, di una disposizione e di un patire, *διάθεσιν καὶ πάθος* (28, 18).

[236] Il termine *ἀπαρακολουθήτως* va inteso in opposizione a *παρακολούθησιν* di ll. 26, 45. Si veda su questo punto J. M. Dillon, H. J. Blumenthal, *Ennead*..., p. 305-306.

Così è necessario distinguere fra quella parte dell'anima che prova piacere e quell'altra che lo constata e che ne conserva il ricordo, *ἑωρακὸς τὴν ἀπόλαυσιν καὶ παρ' αὐτοῦ ἔχον τὴν μνήμην τοῦ γεγενημένου* (28, 19-18): la prima, infatti, è sempre collegata a un godimento, mentre la seconda può trattenere e ricordare anche a ciò che di spiacevole è accaduto.

Queste considerazioni valgono a mettere in luce come la memoria, pur interessandole, non appartenga né alla facoltà desiderativa né a quella irascibile, ma neppure a ciò che è preposto alla sensazione o al ragionamento. La memoria deve però essere propria ad una facoltà che sia in grado di conservare tanto ciò che ha a che veder con la sensazione, quanto ciò che riguarda apprendimento e ragionamento, *τῶν μαθημάτων ἔσται καὶ τῶν διανοημάτων* (29, 6)[237].

Ora, ciò che la capacità mnemonica trattiene nell'esercizio di queste funzioni, ovvero il materiale con cui essa opera, altro non è che *φάντασμα* (29, 23), ed è per questo che proprio l'immaginazione[238] risulta la facoltà adatta alla fissazione dei contenuti della memoria; da un lato l'immaginazione è legata alla sensazione, poiché è in grado di aver presente una visione, *πάρεστι τὸ ὅραμα* (29, 26) anche quando la corrispettiva sensazione è cessata: e questo altro non è che una forma di memoria.

Ma l'immaginazione ha anche a che fare col pensiero: infatti ogni atto di pensiero è percepito coscientemente come immagine, al permanere di questa come un'immagine del pensiero e in questo modo si ha memoria di ciò che si è conosciuto (30, 5). Tuttavia, finché il pensiero rimane interiore e nascosto non è divisibile in parti; è necessario invece che venga dispiegato, che si riveli come fosse un'immagine in uno specchio; la facoltà immaginativa opera nella percezione del discorso che accompagna i pensieri, *τοῦ λόγου τοῦ τῷ νοήματι παρακολουθοῦντος* (30, 6): è solo il linguaggio a compiere una tale esteriorizzazione, traducendo il pensiero da un piano puramente intellettuale a quello immaginativo, rendendone così possibile la percezione, *ἀντίληψις* (31, 11) e la fissazione.

> «Perciò inoltre benché l'anima sia sempre mossa verso l'attività del pensiero, solo quando quest'ultima giunge alla facoltà immaginativa è possibile per noi apprenderla. Una cosa infatti è l'atto del pensiero, un'altra è l'apprensione di quest'atto, e se noi pensiamo sempre, non sempre apprendiamo questa attività. La ragione è che ciò che la riceve accoglie non solo atti del pensiero ma d'altra parte anche sensazioni».

> «διὸ καὶ ἀεὶ κινουμένης πρὸς νόησιν τῆς ψυχῆς, ὅταν ἐν τούτῳ γένηται, ἡμῖν ἡ ἀντίληψις. ἄλλο γὰρ ἡ νόησις, καὶ ἄλλο ἡ τῆς νοήσεως ἀντίληψις, καὶ νοοῦμεν μὲν ἀεί, ἀντιλαμβανόμεθα δὲ οὐκ ἀεί· τοῦτο δέ, ὅτι τὸ δεχόμενον οὐ μόνον

[237] Come è sottolineato alle ll. 26, 40-45.

[238] In riferimento al tema dell'immaginazione si veda: E. W. Warren, *Imagination in Plotinus*, «Classical Quarterly», 16 (1966), pp. 277-285; H. J. Blumenthal, *Plotinus'...*, pp. 89-99; *id. Plotinus' Adaptation of Aristotle's Psychology: Sensation, Imagination and Memory,* in: R. Baine Harris (ed.), *The Significance of Neoplatonism, International Society for Neoplatonic Studies*, Norfolk, Virginia 1976, pp. 41-58; E. K. Emilsson, *Plotinus...*, pp. 107-112; M. Di Pasquale Barbanti, *Ochema-pneuma e phantasia nel neoplatonismo. Aspetti psicologici e prospettive religiose,* CUECM, Catania 1998.

δέχεται νοήσεις, ἀλλὰ καὶ αἰσθήσεις κατὰ θάτερα» (30, 11-16).

Isoliamo l'ultima occorrenza del nostro termine:

i. alla. l. 30, 12 il verbo *κινέω* è riferito all'anima e al suo movimento con cui è etarnamente protesa all'intellezione, *ἀεὶ κινουμένης πρὸς νόησιν τῆς ψυχῆς*.

Così l'anima è eternamente implicata in un movimento intellettivo, il quale tuttavia è percepito solo quando tradotto al livello immaginativo, appunto del discorso e dell'immagine. Infatti è necessario distinguere fra la *νόησις* e la sua percezione, *νοήσεως ἀντίληψις* (30, 14), dal momento che l'attività di pensiero è esercitata eternamente in virtù di quella parte dell'anima che non è mai discesa[239], mentre non sempre se ne ha coscienza[240], *ἀντιλαμβανόμεθα δὲ οὐκ ἀεί* (30, 15-16); questa sorta di "intermittenza" della coscienza del pensiero è dovuta al fatto che la facoltà immaginativa talvolta è rivolta ai *νοήσεις*, talaltra agli *αἰσθήσεις*[241].

5.3 Conclusioni

Nella prima parte del nostro scritto (cc. 10-18) l'impiego del termine *κίνησις* compare in relazione al tema della discesa dell'anima nel corpo; il movimento di discesa che le anime particolari intraprendono risulta al contempo tanto spontaneo quanto necessitato, in quanto corrisponde a quel *λόγος* che ordina tutte le cose e che ogni anima custodisce intimamente (10, 10; 12, 13). Si tratta di una concordanza fra esteriore e interiore, fra necessità che governa il tutto e propensione naturale: un unico principio che regola i cicli di salita e discesa, l'inclinazione verso un dato corpo piuttosto che un altro, ma anche tutto ciò che regola lo sviluppo del vivente e quei movimenti "spontanei" che attengono la sua natura (es. maturazione sessuale etc.). Questa prima parte dello scritto riecheggia fortemente le affermazioni di III (3) 1, in cui viene messo in luce come nella "necessità" trovano posto tanto le cause esteriori quanto quelle interiori, il caso, il movimento universale e lo spazio d'azione individuale; in questo modo va inteso l'assunto secondo cui «quella legislazione è l'intreccio dei principi razionali che governano questo mondo, di tutte le cause, dei movimenti dell'anima e delle leggi di lassù in accordo con quelle leggi, prendendo da là i principi e ricavando la trama di quanto da loro deriva» (15, 15, 17).

La seconda parte dello scritto (cc. 18-24) è dedicata al modo in cui bisogna intendere che l'anima è "nel" corpo; si tratta di comprendere in che modo "l'arte muove il suo strumento", ovvero di spiegare, alla luce di una corretta concezione del rapporto fra anima e corpo, quale sia la corrispondenza fra movimenti dell'anima e movimenti del corpo. Si tratta del problema posto anche in III, 6 (26), e tuttavia lì affrontato all'insegna dell'assunto

---

[239] Cfr. *supra*, p. 13, n. 19.

[240] Come dimostrato dalle pagine che riguardano la dimenticanza.

[241] In riferimento alla coscienza: E. Warren, *Consciousness in Plotinus*, «Phronesis», 9 (1964), pp. 83-97; P. Merlan, *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness. Problems of the Soul in the Neoaristotelian and Neoplatonic Tradition*, Martinus Nijhoff, The Hague 1963; F. M. Schroeder, *Synousia, Synaisthesis and syneis: Presence and Dependence in the Plotinian Philosophy of Consciusness,* in: W. Haase, H. Temporini, *Aufstieg und Niedergand der Römischen Welt 36.1*, de Gruyter, Berlin-New York 1987; A. Smith, *Unconsciousness and Quasiconsciousness in Plotinus*, «Phronesis», 23 (1978), pp. 292-301.

dell'impassibilità dell'anima. Tenuto conto della natura indivisibile dell'anima, divisibile soltanto rispetto al corpo, è possibile comprendere come questa sia ovunque presente nell'intero corpo, pur servendosi di specifiche localizzazioni corporee per l'espletamento di alcune attività; così il principio del movimento dell'organo, corrisponde al principio di attività della facoltà; ecco spiegato in che modo il pensiero di una imminente sciagura possa tradursi in un impulso ad opera della facoltà sensitiva o immaginativa, innescando così un movimento nei primi nervi e poi del sangue, il cui ritrarsi genera il pallore del volto (cfr. III, 6 (26), 4, 6-13).

Ciò è confermato anche dall'ultima parte dello scritto dedicata al tema della memoria (cc. 25-32) in cui è spiegato il movimento di alcune parti dell'anima ad opera del ricordo e dell'immaginazione, che spingono, ad esempio, il desiderio a muoversi verso ciò di cui ha già precedentemente goduto.

6 Sulle difficoltà relative all'anima II, IV, 4 (28)[242]

L'argomentazione prosegue nella discussione delle questioni precedentemente dibattute, sviluppando il tema già introdotto della memoria[243]: l'analisi si sofferma per lunga parte sul movimento celeste a cui a cui è legato il problema della coscienza e della memoria degli astri; da qui l'indagine proseguirà ad esaminare la stabilità della terra per comprendere come l'assenza di movimento che questa manifesta sia compatibile con la presenza in essa di un'anima; rimangono quindi da sciogliere alcuni quesiti in merito alle facoltà psichiche umane[244].

6.1 Sul movimento e sulla memoria degli astri (6, 4-8, 61 e 30, 1-45, 52)

Data la ricchezza e la complessità di argomentazioni che presenta il secondo scritto sulle difficoltà relative all'anima, nella prima parte di questa analisi verrà affrontato il tema della memoria degli astri, a cui è dedicata la parte più ampia della trattazione: saranno prese in considerazione le sezioni che si estendono dalla l. 4 del sesto capitolo fino alla fine dell'ottavo e dal capitolo trenta al quarantacinquesimo. Come si avrà modo di notare, il problema della memoria degli astri risulta intrecciato a numerose altre questioni complementari che per chiarezza sintetizzo in questo modo: nella sezione 6, 4-8, 61 la capacità di ricordare degli astri è connessa alla coscienza del movimento compiuto e dei tempi di percorrenza delle orbite; nella sezione 30, 1-39, 2 viene considerato il potere che il movimento celeste esercita sulle altre realtà in virtù della simpatia che lega tutte le cose; a partire da 40, 1-55, 52 sono analizzati gli influssi che la magia è in grado di realizzare in virtù di quel legame simpatetico che tiene insieme tutte le parti dell'universo.

6.1.1 Sul movimento degli astri (6, 4-8,61)

All'interno di questa prima sezione di testo a cui è dedicata la nostra analisi viene presentata la *conditio sine qua non* dell'avere memoria, condizione che consiste nella capacità di pervenire a rappresentazione e coscienza di un dato percettivo o intellettivo[245]. Proprio su questo terreno si gioca la possibilità di assegnazione della memoria agli astri:

> «Per prima cosa: non è necessario che quanto uno vede sia conservato in lui; infatti, quando ciò che è percepito non fa differenza, o la sensazione non è per nulla rivolta al soggetto, essendo stata

[242] Si veda Porfirio, *VP*, V, 22 e XXV, 17.

[243] Mi riferisco alla fine dello scritto precedente IV, 3 (27) 26-31.

[244] Il trattato presenta cinquantaquattro occorrenze del nostro termine, in particolar modo: IV, 4 (28), 5, 23; 5, 29; 8, 11; 8, 22; 8, 27; 8, 28; 8, 43; 8, 45; 8, 46; 8, 56; 8, 57; 16, 25; 16, 25; 16, 29; 17, 3; 17, 10; 17, 11; 17, 16; 20, 6; 21, 20; 22, 26; 22, 26; 26, 9; 26, 11; 28, 20; 28, 39; 28, 40; 28, 53; 28, 58; 29, 7; 29, 41; 29, 42; 31, 10; 32, 52; 33, 8; 33, 28; 33, 31; 33, 39; 35, 56; 35, 57; 33, 58; 36, 18; 36, 21; 36, 23; 38, 1; 38, 3; 41, 3; 41, 4; 41, 4; 41, 6; 43, 19; 44, 9; 45, 37; 45, 39.

[245] Come aveva già annunciato IV, 3 (27), 30; la coscienza è una funzione che dipende dalla facoltà immaginativa; su questi argomenti si veda, supra, p. 93 n. 235.

involontariamente causata dagli oggetti della visione, l'esperienza resta della sensazione soltanto, ma l'anima non l'accoglie al suo interno dal momento che quella differenza non ha per lei alcun interesse, né di utilità né di altro genere. Quando poi anche la sua attività sia rivolta ad altro, e totalmente, l'anima non potrà conservare il ricordo di cose simili, una volta che siano passate, poiché neppure quando sono presenti ha cognizione della sensazione».

«πρῶτον μὲν τὸ μὴ ἀναγκαῖον εἶναι, ἅ τις ὁρᾷ, παρατίθεσθαι παρ' αὐτῷ. ὅταν γὰρ μηδὲν διαφέρῃ, ἢ μὴ πρὸς αὐτὸν ᾖ ὅλως ἡ αἴσθησις ἀπροαιρέτως τῇ διαφορᾷ τῶν ὁρωμένων κινηθεῖσα, τοῦτο αὐτὴ ἔπαθε μόνη τῆς ψυχῆς οὐ δεξαμένης εἰς τὸ εἴσω, ἅτε μήτε πρὸς χρείαν μήτε πρὸς ἄλλην ὠφέλειαν αὐτῆς τῆς διαφορᾶς μέλον. ὅταν δὲ καὶ ἡ ἐνέργεια αὐτὴ πρὸς ἄλλοις ᾖ καὶ παντελῶς, οὐκ ἂν ἀνάσχοιτο τῶν τοιούτων παρελθόντων τὴν μνήμην, ὅπου μηδὲ παρόντων γινώσκει τὴν αἴσθησιν» (IV 4, 8, 8-16).

Osserviamo all'interno del nostro passo una nuova occorrenza del termine *κίνησις*:

i. alla l. 8, 11 il verbo *κινέω* è utilizzato in riferimento alla sensazione, per indicare la sollecitazione della *αἴσθησις* ad opera della differenza degli oggetti nella visione, *τῇ διαφορᾷ τῶν ὁρωμένων κινηθεῖσα* (8, 9-10); il verificarsi di questa sensazione è caratterizzato dall'avverbio, *ἀπροαιρέτως* (8, 10), si tratta cioè di una sollecitazione involontaria che non è destinata al soggetto[246].

Il nostro passo ci sottopone il caso del movimento della facoltà sensitiva, provocata involontariamente da una certa peculiarità dell'oggetto visto: per questo motivo l'anima non la riceve dentro di sé: infatti, quella diversità che spicca fra gli oggetti visti non è per lei fonte di alcun interesse, né di qualche utilità. In questo caso solo il senso risulta coinvolto da questa sensazione ma non l'anima; pertanto ciò che la sensazione scorge nella visione non viene conservato (8, 9).

A una conclusione analoga si perviene in un secondo caso: non sono più i contenuti percettivi a non essere riferiti all'anima o a non destare il suo interesse, ma è quest'ultima ad essere assorta e completamente dedita a tutt'altre attività; l'anima non trattiene il ricordo delle cose trascorse, *οὐκ ἀνάσχοιτο τῶν τοιούτων παρελθόντων τὴν μνήμην* (8, 15), perché non conosce neppure la sensazione di quelle presenti, *μηδὲ παρόντων γινώσκει τὴν αἴσθησιν* (8, 16).

Quelli appena illustrati sono due casi in cui sensazione e apprensione da parte dell'anima del dato percepito, risultano due processi a sé stanti. Nella prima situazione descritta la sensazione innescata da una certa particolarità delle immagini raccolte dalla vista, non raggiunge l'anima poiché *μὴ πρὸς αὐτὸν* (8, 10), non la riguarda e non suscita in lei alcuna attenzione; nella seconda condizione, l'anima fortemente coinvolta in attività differenti, non ha alcuna cognizione dei dati percepiti che riguardano sensazioni trascorse o

[246] Come esplicito immediatamente dopo il soggetto o il centro in cui le sensazioni confluiscono è l'anima, come viene indicato anche in IV, 7 (2), 6 e IV, 1 (4) 1, 33.

presenti.

Queste non risultano certamente considerazioni isolate, ma già in altre occasioni[247] si era messo in evidenza come la stimolazione corporea e la recezione psichica del dato sensoriale possano talvolta risultare come due processi separati uno rispetto all'altro; certo, va considerato il contesto peculiare in cui una tale considerazione è richiamata: le sensazioni che, per una ragione o per l'altra, non giungono ad essere presenti all'anima, non possono essere conservate nella memoria. La frequenza nell'utilizzo dei verbi *τίθημι* e *παρατίθημι* in associazione alla *μνήμη* manifestano che la questione qui esaminata è quella stessa della possibilità di fare memoria[248]. Ma prima di specificare ulteriormente il problema dibattuto è utile considerare le due argomentazioni che seguono ai casi di sensazioni non avvertite dall'anima.

Viene fatto riferimento all'intellezione e alla conoscenza dotate di particolare efficacia[249] seppur riferite a realtà di natura sensibile: in questo caso non è necessario che si anteponga a questo sapere la produzione di un'intellezione del particolare sensibile, *ἐπιβολὴν ποιεῖσθαι* (8, 6), poiché la conoscenza delle parti è data in quella del tutto.

Un terzo argomento può così essere specificato: delle conseguenze, *ἐπακολουθούντων* (8, 2-3) e degli eventi che sono *κατὰ συμβεβηκὸς* (8, 17) non necessariamente si ha rappresentazione perché non vengono accolti nella facoltà immaginativa; ma quand'anche un'immagine di tali accadimenti si generasse, non per questo l'impressione prodotta, *τύπος* (8, 19), darebbe necessariamente luogo a coscienza, *οὐ δίδωσι συναίσθησιν* (8, 19-20)[250].

I tre argomenti trattati possono essere sintetizzati in questo modo:

i. l'anima può non conoscere alcune sensazioni che si sono prodotte (8, 8-16);
ii. non per forza l'anima realizza un'apprensione immediata del particolare sensibile quando esercita la conoscenza e l'intellezione su queste realtà (8, 4);

---

[247] Già precedentemente la trattazione aveva fatto riferimento a situazioni analoghe, in cui affezioni di lieve intensità, localizzabili in parti isolate di corpi di grandi dimensioni, risultavano incapaci di innescare un vero e proprio processo percettivo; il caso a cui faccio riferimento è quello di Enn. IV 9 [8], 2, 17, ovvero l'esempio del grande animale marino che esemplificava il caso di un'affezione di una parte del corpo a cui non seguiva il giungere della sensazione all'intero. Si veda su questo argomento la trattazione precedente, cap. 3. Su questi argomenti si veda J. Blumenthal, Plotinus..., p. 67 e ss.

[248] Mi riferisco a numerose espressioni che compaiono in questa sezione del testo, ad esempio ll. 8, 1-2 «τις θεωρεῖ ἐν μνήμῃ τίθεσθαι»; ll. 8, 8-9: «ἅ τις ὁρᾷ, παρατίθεσθαι παρ' αὐτῷ»; l. 8, 15: «οὐκ ἂν ἀνάσχοιτο τῶν τοιούτων παρελθόντων τὴν μνήμην».

[249] La formula utilizzata è «νόησις καὶ ἡ γνῶσις ἐνεργεστέρα» (8, 3-4) sulla quale vi sono numerosi problemi testuali; qui adotto la versione riportata in H. S., ad loc.; su questo problema J. M. Dillon, H. J. Blumenthal, *Ennead*..., p. 344.

[250] In riferimento al termine *τύπος* rimando allo scritto III, 6 (26), 2 e alle considerazioni svolte nel capitolo dedicato a questo scritto. Nello studio di E. W. Warren, *Consciousness in Plotinus*, «Phronesis» 9 (1964) pp. 83-97, in particolare p. 91 per il significato del termine *συναίσθησιν* che può essere reso con "coscienza, conoscenza simpatetica": «in IV, 4, 8 it means "consciousness"». Sempre in riferimento a questo termine si veda: H.-R. Schwyzer, "Bewusst" und "Unbewusst" bei Plotin, in: E. R. Dodds, *Les sources de Plotin*, Dix exposés et discussions, «Entretiens sur l'Antiquité Classique», tome V, Fondation Hardt, Vandoeuvres-Genève 1960, pp. 343-390; *Ivi,* E. R. Dodds, *Numenius and Ammonius*, pp. 3-61; cfr. J. M. Dillon, H. J. Blumenthal, *Ennead*..., p. 344-345; A. Greaser, *Plotinus and the Stoics*, pp. 126-137; A. Smith, *Unconsciousness and Quasiconsciousness in Plotinus*, «Pronesis» 23 (1978), pp. 293-301.

iii. da ciò che si verifica accidentalmente o in modo concomitante rispetto ad un altro accadimento, può non conseguire alcuna immagine nella facoltà rappresentativa; e quand'anche si producesse, non necessariamente l'impronta che si genera è capace di dare luogo a coscienza.

A queste argomentazioni estremamente complesse vengono in soccorso alcuni esempi a cui è affidato il compito di esplicitare i contenuti appena esposti, esempi che portano alla considerazione di tre nuove occorrenze del nostro termine di riferimento[251]:

> «se non ci capita mai di spostarci da un luogo all'altro guidati dall'idea di tagliare l'aria parte dopo parte, e neppure di attraversarla, non presteremo attenzione a ciò, né vi penseremo mentre camminiamo. Poiché anche riguardo al nostro cammino, se non ci fossimo prefissi di percorrere una certa distanza, ma procedessimo liberamente, non c'importerebbe di sapere a quale stadio siamo arrivati, e quanto siamo avanzati. E se non dovessimo muoverci in un certo tempo, ma soltanto muoverci, né riferissimo alcun'altra attività al tempo, non accoglieremo nella memoria un tempo e poi un altro».

> « εἰ μηδέποτε προηγούμενον γίνεται τὸν ἀέρα τόνδε εἶτα τόνδε τεμεῖν ἐν τῷ κατὰ τόπον κινεῖσθαι ἢ καὶ ἔτι μᾶλλον διελθεῖν, οὔτ' ἂν τήρησις αὐτοῦ οὔτ' ἂν ἔννοια βαδίζουσι γένοιτο. ἐπεὶ καὶ τῆς ὁδοῦ εἰ μὴ ἐγίνετο τὸ τόδε διανύσαι προηγούμενον, δι' ἀέρος δὲ ἦν τὴν διέξοδον ποιήσασθαι, οὐκ ἂν ἐγένετο ἡμῖν μέλειν τὸ ἐν ὅτῳ σταδίῳ γῆς ἐσμεν, ἢ ὅσον ἠνύσαμεν· καὶ εἰ κινεῖσθαι δὲ ἔδει μὴ τοσόνδε χρόνον, ἀλλὰ μόνον κινεῖσθαι, μηδ' ἄλλην τινὰ πρᾶξιν εἰς χρόνον ἀνήγομεν, οὐκ ἂν ἐν μνήμῃ ἄλλον ἂν καὶ ἄλλον χρόνον ἐποιησάμεθα» (8, 22-30).

i. Rileviamo il primo utilizzo del nostro termine alla l. 8, 22, come un movimento secondo il luogo, *κατὰ τόπον κινεῖσθαι* (8, 22), come è il caso del camminare, *βαδίζω* (8, 24);

ii. la seconda e la terza le troviamo rispettivamente alla l. 8, 27 e 8, 28: il nostro verbo è utilizzato nuovamente per indicare uno spostamento secondo il luogo che non deve essere considerato in riferimento ad un certo tempo, ma in quanto tale, *κινεῖσθαι δὲ ἔδει μὴ τοσόνδε χρόνον, ἀλλὰ μόνον κινεῖσθαι*.

Il passo propone tre casi analoghi: durante uno spostamento, ad esempio nel camminare, si produce un evento concomitante, il tagliare l'aria da parte a parte mentre si

[251] Mi domando in riferimento ai tre esempi che verranno illustrati se esemplifichino solo alcune, o una o tutte le "situazioni in cui non si ha memoria": certamente mi sembrano tre esempi che mostrano come alcune circostanze che si verificano in concomitanza ad un altro accadimento, rimangano irrilevanti e dunque prive d'interesse per l'anima che non ne ha ricordo; tuttavia non mi sembra di scorgere in questi tre esempi nulla di accidentale (es. 1, si taglia sempre l'aria nel camminare anche se nessuno ci fa caso; es. 2, si percorre sempre una certa distanza anche se ci si sposta in linea d'aria o senza alcun riferimento; es. 3, si percorre sempre un moto locale in un dato tempo. Mi sono più volte interrogata su questa questione, senza tuttavia essere riuscita ad approdare ad una conclusione ferma.

cammina; l'attraversamento dell'aria rimane completamente in secondo piano rispetto all'intento che ci si prefigge, quello di intraprendere un certo percorso. In questo senso, mentre camminiamo, certamente fendiamo l'aria, ma senza che questo fatto desti in noi alcuna considerazione o attenzione, *οὔτ᾽ ἂν τήρησις αὐτοῦ οὔτ᾽ ἂν ἔννοια γένοιτο* (8, 24-23). Si può concludere, integrando le argomentazioni sopra esplicitate, che dell'aria attraversata nel camminare non si produce alcuna rappresentazione, né alcuna coscienza che una tale circostanza si sia verificata.

Ma consideriamo il secondo esempio menzionato: anche quando s'intraprenda uno spostamento che non avviene in relazione a una precisa destinazione sarebbe completamente irrilevante conoscere il punto in cui ci si trova ad un dato momento o la strada percorsa. Anche in questo caso, per colui che è intento nel suo girovagare non è di alcuna importanza, *οὐκ ἡμῖν μέλειν* (8, 26) la stima della distanza percorsa o del punto preciso in cui ci si trova; potremmo ancora una volta concludere tirando le fila del ragionamento, che tutti questi sono elementi di cui il girovago non ha alcuna rappresentazione o coscienza.

Ma seguiamo il terzo esempio, che aggiunge il tassello conclusivo alla nostra analisi; ancora una volta il riferimento è a un movimento che va considerato, non in relazione ad un dato tempo, *κινεῖσθαι δὲ ἔδει μὴ τοσόνδε χρόνον* (8, 27-28), ma soltanto come un movimento, *ἀλλὰ μόνον κινεῖσθαι* (8, 28); e insieme al movimento anche alcune azioni, *τινὰ πρᾶξιν* (8, 29), possono essere concepite senza il riferimento ad una precisa collocazione temporale. Le conclusioni sono quelle a cui giunge la trattazione stessa: del movimento e di certe azioni considerate per se stesse e non in riferimento alla durata cronologica in cui si compiono, non si produce nella memoria il trascorrere del tempo, *οὐκ ἂν ἐν μνήμῃ ἄλλον ἂν καὶ ἄλλον χρόνον ἐποιησάμεθα* (8, 29-30).

Questo terzo esempio rende esplicito ciò che in quelli precedenti rimaneva latente, il riferimento alla memoria. Se questi tre esempi riguardanti il moto locale sono esplicativi delle considerazioni svolte precedentemente, allora si può dedurre quel criterio in base al quale alcuni processi possono essere conservati nella memoria mentre altri no. L'anima non serba memoria di ciò che non conosce – siano queste sensazioni a cui non è rivolta o che non la riguardano –, di ciò che non trova posto nella facoltà rappresentativa, come le conseguenze casuali di alcuni eventi; di ciò di cui l'anima non ha alcun interesse e alcun pensiero: l'attraversare l'aria nel camminare, lo spostarsi in un determinato spazio o tempo quando non è interessata che al movimento; inoltre, la facoltà *dianoetica* può non interessarsi agli aspetti particolari di quelle azioni che conosce nella loro interezza e nella loro capacità di realizzarsi, o di quelle che si ripetono sempre identiche; neppure ciò che si contempla trova necessariamente spazio nel ricordo[252].

Si ha invece memoria di ciò a cui l'anima è rivolta, si rappresenta e coglie attivamente.

Tutta questa serie di considerazioni che stiamo analizzando ha la propria ragion d'essere in riferimento ad una problematica bene precisa, a cui si è fatto cenno, e cioè il tentativo di

[252] Leggo le righe 8, 1-2 «ἢ οὐκ ἀνάγκη οὔτε ὅσα τις θεωρεῖ ἐν μνήμῃ τίθεσθαι» in relazione con quanto si afferma in IV, 3 (27), 30, 15-16, dove si afferma la differenza fra quell'attività di pensiero che opera eternamente in noi e la coscienza di questa stessa attività che lontano dall'essere sempre, è soltanto quando il pensiero trova la propria esteriorizzazione ad un piano immaginativo; ed è su questo piano che si attua anche la memoria.

stabilire se le anime degli astri possiedano memoria (6, 4); a far propendere per questa attribuzione la possibilità di misurare il movimento dei cieli secondo il giorno e la notte, affermazione che porta a credere che il loro movimento avvenga nel tempo, e che, come l'uomo conta i giorni e gli anni, così anche gli astri hanno coscienza dello spazio e del tempo trascorso e ne serbano ricordo.

La necessità di elaborare tale questione non è del tutto secondaria se si pensa al potere di cui gli astri vengono comunemente investiti, quello di conoscere e influire sulle vicende umane e terrestri.

In realtà non vi è nessuna necessità che gli astri abbiano memoria del percorso, né del tempo impiegato a compierlo: infatti nel loro movimento l'intento non è in alcun modo di percorrere ciò che percorrono; inoltre il loro spostamento, *πάροδος* (8, 38) è *κατὰ συμβεβηκός* (8, 37-38), mentre loro sono sempre rivolti alle realtà divine di lassù; gli spazi percorsi sono sempre gli stessi, e i tempi impiegati, anche se divisibili, non sono né calcolabili né determinabili (8, 39-40): il loro infatti è un movimento unico, *μία φορά* (7, 9), mentre siamo noi a misurarlo e farlo molteplice secondo i giorni (7, 9-10)[253].

Questo tentativo di misurare il movimento unico dei cieli è paragonato all'operazione di voler suddividere il passo di un piede, e da quell'uno che è volerne fare un altro e un altro e molti (7, 8): come di un'unica giornata volerla rendere molte (7, 11-12)[254].

Il loro movimento va concepito in realtà come la loro vita: eterna, una e identica, *ἢ ζῶσιν ἀεί· τὸ δὲ ἀεὶ ταὐτὸν ἕν* (7, 5-6):

> «essi conducono una vita sempre uguale poiché anche il loro movimento locale si svolge sempre intorno a un unico centro, così da essere un movimento vitale piuttosto che locale, proprio di un essere animato che rivolge la sua attività a se stesso, immobile rispetto all'esterno, ma in movimento per la vita che è in lui, eterna; se poi qualcuno volesse paragonare il loro movimento ad una danza, se si pensa ad una danza che ogni tanto si arresta essa sarà assolutamente perfetta quando sarà compiuta e si sarà svolta dall'inizio alla fine ma ogni figura che la compone è imperfetta; se invece si pensa ad una danza tale da non arrestarsi mai, allora è perfetta».

> «ζωήν τε τὴν αὐτὴν ἔχοντα, ὅπου καὶ τὸ τοπικὸν αὐτοῖς περὶ ταὐτόν, ὡς μὴ τοπικόν, ἀλλὰ ζωτικὸν τὸ κίνημα εἶναι ζῴου ἑνὸς εἰς αὐτὸ ἐνεργοῦντος ἐν στάσει μὲν ὡς πρὸς τὸ ἔξω, κινήσει δὲ τῇ ἐν αὐτῷ ζωῇ ἀιδίῳ οὔσῃ-καὶ μὴν

[253] Sul movimento degli astri rimando agli scritti II, 1 (40) e II, 2 (14); in modo ancor più evidente il secondo scritto attribuisce la perfezione e l'unità del movimento del cielo al movimento vitale dell'anima con l'avvolge e lo vivifica.

[254] Periodo interessato da numerosi problemi testuali «τὸ δὲ χθὲς τῆς φορᾶς καὶ τὸ πέρυσι τοιοῦτον ἂν εἴη, οἷον ἂν εἴ τις τὴν ὁρμὴν τὴν κατὰ πόδα ἕνα γενομένην μερίζοι εἰς πολλά»; su questo punto rimando all'analisi di J. M. Dillon, H. J. Blumenthal, *Ennead*..., p. 342 che sottolinea «[...] *horomên* (fem.), here translated "mouvement" rather than to the masculine *poda*, "foot". A solution proposed by Theiler, is to emend to the neuter hen, which can acceptably refer back to *horomên*, while balancing the neuter plural *polla*. We accept this, and translate "made many of the one thing." Note *hormê* here used in the sense of initiation of an individual motion».

εἰ καὶ χορείᾳ ἀπεικάσειέ τις τὴν κίνησιν αὐτῶν, εἰ μὲν ἱσταμένῃ ποτέ, ἡ πᾶσα ἂν εἴη τελεία ἡ συντελεσθεῖσα ἐξ ἀρχῆς εἰς τέλος, ἀτελὴς δὲ ἡ ἐν μέρει ἑκάστη· εἰ δὲ τοιαύτῃ οἵα ἀεί, τελεία ἀεί» (8, 41-49).

Isoliamo all'interno del nostro passo tre nuove occorrenze del nostro termine:

i. la prima la troviamo alla l. 8, 43: il nostro sostantivo è caratterizzato nei termini di un movimento vitale, *ζωτικὸν τὸ κίνημα*, in contrapposizione ad un moto locale, *τὸ τοπικὸν* (8, 42 e 8, 43); si tratta della caratterizzazione del movimento astrale;

ii. la seconda la troviamo alla l. 8, 45: il nostro sostantivo designa la condizione di quel vivente unico, il cielo: associata al movimento, la vita e nella fattispecie una vita perpetua[255]: questa è la condizione del cielo, che considerato in se stesso è nel movimento e in una vita incessante, *κινήσει δὲ τῇ ἐν αὐτῷ ζωῇ ἀιδίῳ οὔσῃ*; come esprime la particella "δὲ" si tratta di una proposizione correlativa: il cielo può essere considerato anche da una prospettiva esterna, nel qual caso risulterà nella condizione opposta, *ἐν στάσει μὲν ὡς πρὸς τὸ ἔξω* (8, 44-45)[256];

iii. la terza occorrenza compare alla l. 8, 46: il nostro sostantivo designa ancora una volta il movimento celeste, questa volta attraverso l'immagine esemplificativa della danza, *χορείᾳ ἀπεικάσειέ τὴν κίνησιν αὐτῶν* [scil. *ἄστρων*].

Questa vita sempre identica degli astri viene spiegata mettendo in scena e al contempo svelando un doppio apparente paradosso: infatti, lo spostamento locale dei cieli in quanto si svolge *περὶ ταὐτόν* (8, 42-43), come una sfera che si muove intorno al proprio centro, è in realtà un *μὴ τοπικόν* (8, 43), un moto che non avviene localmente: i cieli considerati in questa prospettiva sono privi di movimento locale[257].

Il nostro termine di riferimento ci aiuta a comprendere quale sia il vero movimento del cielo: infatti, ciò che non si muove nello spazio non è detto che sia realmente immobile, ma il suo è uno *ζωτικὸν κίνημα* (8, 43), cioè un movimento vitale che spiega questa sua immobilità esteriore apparente perché la sua attività è riversa in se stesso, *ζῴου ἑνὸς εἰς αὐτὸ ἐνεργοῦντος* (8, 44) ed è pieno di movimento per la vita eterna che ha in sé.

Questo movimento immobile esteriormente, incessante interiormente, non è in alcun modo un movimento imperfetto, al contrario. Per comprendere quale sia la perfezione e la compiutezza di questo moto è necessario fare riferimento ad un paragone, quello dell'immagine della danza. Sono distinte due tipi di danze diverse: una che ha come delle battute d'arresto e che si può cogliere nella sua perfezione solo guardandola nella sua completezza, cioè considerandola dall'inizio alla fine; tuttavia, se ci si sofferma su ogni sua singola parte in se stessa, questa danza risulta imperfetta (8, 49). Ve ne è poi un altro tipo,

---

[255] Sull'associazione di movimento e vita: IV, 2 (7) 9-11; III, 6 (26), 4; IV, 3 (27), 18-24 – e come avremo modo di vedere – II, 2 (14); II, 1 (40); III, 7 (45) VI, 1 (42); VI, 2 (43); VI, 3 (44); I, 1 (53)

[256] Su movimento e stasi in riferimento al moto celeste si veda II, 2 (14); II, 1 (40).

[257] Si veda a questo proposito l'espressione di II, 2 (14), 1, 8-9, in cui il movimento circolare è definito come «ἢ ἴσως οὐδὲ τοπικὴ ἡ κύκλῳ, ἀλλ' εἰ ἄρα, κατὰ συμβεβηκός».

cioè quella danza che è sempre e che sempre è perfetta, *τοιαύτη οἵα ἀεί, τελεία ἀεί* (8, 49)[258]: proprio in virtù di questa eterna perfezione questa danza non necessita di un tempo e di un luogo in cui compiersi, *οὐκ ἔχει χρόνον ἐν ᾧ τελεσθήσεται οὐδὲ τόπον* (8, 49-40), né per lo stesso motivo di un'aspirazione, *οὐδὲ ἔφεσιν* (8, 50), a realizzarsi.

Una realtà di siffatta perfezione non ha bisogno di misurare gli spazi e i tempi percorsi: pertanto neppure avrà ricordi di tal genere.

Gli astri vivono una vita santa, con le loro anime rivolte a contemplare la loro stessa vita, orientate all'unità, irradiano il loro splendore da sé verso tutto il cielo.

> «come corde di una lira che toccate secondo un accordo producono suoni in naturale armonia – se così si muovono il cielo intero e le sue parti, il cielo volo verso se stesso e le diverse parti diversamente rivolte verso lo stesso punto, dal momento che la loro posizione è diversa, ancor più giusto sarà il nostro discorso, poiché ancora più unitaria e simile sarà la vita di tutti i corpi celesti».

> «ὥσπερ χορδαὶ ἐν λύρᾳ συμπαθῶς κινηθεῖσαι μέλος ἂν ᾄσειαν ἐν φυσικῇ τινι ἁρμονίᾳ - εἰ οὕτω κινοῖτο ὁ σύμπας οὐρανὸς καὶ τὰ μέρη αὐτοῦ, πρὸς αὐτὸν φερόμενος καὶ αὐτός, καὶ ἄλλα ἄλλως πρὸς τὸ αὐτὸ ἄλλης αὐτοῖς καὶ τῆς θέσεως οὔσης, ἔτι ἂν μᾶλλον ὁ λόγος ἡμῖν ὀρθοῖτο μιᾶς ωῆς καὶ ὁμοίας τῆς πάντων ἔτι μᾶλλον οὔσης» (8, 56-61).

Isoliamo all'interno del nostro passo due nuove occorrenze del nostro termine:

i. la prima compare alla l. 8, 56: il verbo *κινέω* è riferito al movimento delle corde della lira, caratterizzato come un movimento simpatetico, che risuona in una naturale armonia, *χορδαὶ ἐν λύρᾳ συμπαθῶς κινηθεῖσαι μέλος ἂν ᾄσειαν ἐν φυσικῇ τινι ἁρμονίᾳ*;

ii. la seconda occorrenza la troviamo alla l. 8, 57: il verbo *κινέω* indica il movimento del cielo, il quale si muove alla stessa maniera del movimento simpatetico e melodico delle corde della lira, *οὕτω κινοῖτο ὁ σύμπας οὐρανὸς*.

L'immagine delle corde della lira è un ulteriore motivo esplicativo della vita e del movimento degli astri: le corde sono capaci di produrre un suono melodico in virtù di una naturale armonia, *ἐν φυσικῇ τινι ἁρμονίᾳ* (8, 57) e del movimento simpatetico che gli viene impresso, *συμπαθῶς κινηθεῖσαι* (8, 56); allo stesso modo si deve comprendere il movimento del cielo nella sua interezza e nelle sue parti: il cielo è rivolto a se stesso, *κινοῖτο ὁ σύμπας οὐρανὸς καὶ τὰ μέρη αὐτοῦ* (8, 57-58), e in questa stessa direzione si

[258] Il riferimento è a Platone, *Tim.*, 40 c, come indica J. M. Dillon, H. J. Blumenthal, *Ennead*..., p. 347; a mio parere, però, qui il punto non è «that the dance should be viewd as a whole, rather than a spatio-temporal sequence of steps», ma, come mostra l'interessante parallelo che avremo modo di vedere in VI, 1 (42), 16, il punto è considerare il movimento (danza) *in se stesso, nella sua vera natura,* piuttosto che nel suo aspetto fenomenico e spaziale; infatti, considerare la danza nel suo intero non ci impedisce di considerare un tale intero come formato da parti, incomplete in se stesse, che si completano nell'intero. La danza del cielo è, invece, eterna e perfetta sempre, quindi in se stessa e non solo nel suo intero.

rivolgono le sue parti pur essendo disposte in posizioni differenti; la vita di tutti gli astri, legata in questo movimento simpatetico, è in questo modo simile e unitaria.

6.1.2 Sull'influsso degli astri (30, 1-39, 2)

Gli astri possono certo rappresentare ed essere segno di un tale ordine e di una tale armonia, ma ciò non autorizza a credere che essi traccino un tale ornamento rivolti agli uomini o in ascolto a ciò che viene da quaggiù. La vita di cui godono è beata, rivolta a se stessa e a quelle realtà divine. Ben diverso è il modo in cui l'ordine si propaga da loro fino al tutto (6, 16)! Ora, infatti, posto che gli astri non abbiano alcuna memoria degli spazi e dei tempi trascorsi, va sottoposta ad esame una questione di non minore importanza, anzi forse ancor più insidiosa perché intrisa del modo comune di concepire queste realtà; è necessario appurare quale sia il ruolo delle realtà celesti nei fatti umani, se queste sortiscano qualche influsso, disponendo macchinazioni e sotterfugi (6 14), sulle vicende terrestri, rispondendo in qualche caso a preghiere e invocazioni.

La questione non risulta di secondaria importanza se si considerano i due aspetti fondamentali che risultano coinvolti; da un lato gli astri sarebbero capaci di rispondere alle richieste umane, rivolgendosi dunque a queste, esaudendole in un breve o in un lungo periodo, serbandone dunque ricordo (30, 15); dall'altro, è sempre riconducibile a credenze condivise che gli astri contribuiscano tanto a imprese degne di lode, quanto a quelle spregevoli, rendendosi così responsabili di fatti esecrabili. In questo senso, risulta strettamente intrecciato alla possibilità che gli astri abbiano memoria un certo risvolto morale, che riguarda il concorso delle realtà divine, come lo sono i cieli, in eventi di dubbio valore.

Per poter rispondere a queste questioni l'argomentazione si apre ad una indagine onnicomprensiva su tutti gli influssi che si determinano nell'intero cosmo, nei cieli, nella terra, nonché nella sfera dei dèmoni[259]. È evidente come la ricerca che qui si compie abbia una portata universale perché indaga la capacità di ogni essere di agire e di patire, *ποιήσεις ἁπάσας καὶ τὰς πείσεις* (31, 1-2), e interessa, dunque, le modalità di interrelazione di tutto ciò che è[260].

---

[259] Anche i dèmoni infatti sono capaci di affezione, come è spiegato in III (50) 5, 6, questi sarebbero generati dall'anima del tutto in relazione ai bisogni del cosmo; non trova spazio in questa sede un commento articolato sugli influssi che riguardano i dèmoni, mi limito pertanto a riportare la soluzione del problema che appare nel c. 43, 12-16: «δαίμονες δὲ οὐκ ἀπαθεῖς οὐδ' αὐτοὶ τῷ ἀλόγῳ· μνήμας δὲ καὶ αἰσθήσεις τούτοις οὐκ ἄτοπον διδόναι καὶ θέλγεσθαι φυσικῶς ἀγομένους καὶ κατακούειν καλούντων τοὺς αὐτῶν ἐγγυτέρω τῶν τῇδε καὶ ὅσῳ πρὸς τὰ τῇδε». In riferimento ai dèmoni si veda III, 4 (15).

[260] Va aggiunto che in questa ricerca onnicomprensiva che riguarda la capacità di agire e patire di tutte le cose è condotta tenendo presente, da un lato gli influssi naturali, che si propagano dal tutto alle parti, dalle parti al tutto e da parte a parte (31, 4-5): «καὶ τῶν φύσει τὰς μὲν φατέον ἐκ τοῦ παντὸς γίνεσθαι εἰς τὰ μέρη καὶ ἐκ τῶν μερῶν εἰς τὸ πᾶν ἢ μερῶν εἰς μέρη»; ci sono poi gli influssi artificiali che possono culminare in un risultato artificiale o coadiuvare in vario modo gli eventi naturali (31, 6-9): «τὰς δὲ τέχνῃ γινομένας ἢ τῆς τέχνης, ὥσπερ ἤρξατο, ἐν τοῖς τεχνητοῖς τελευτώσης, ἢ προσχρωμένης δυνάμεσι φυσικαῖς εἰς ἔργων φυσικῶν ποιήσεις τε καὶ πείσεις.»; quello dei cieli che qui si analizza è un influsso naturale; le tecniche magiche interferiscono con eventi naturali. In riferimento alla capacità di ogni essere di ποιεῖν/πάσχειν, questo concetto è ripreso in 35, 60-65 in cui viene specificato che ad alcuni esseri si

Si consideri inizialmente l'influsso di cui sono dotati gli astri:

> «come azioni del tutto, dunque, intendo gli influssi che la rotazione dell'universo esercita su se stessa e sulle sue parti – muovendosi, infatti, dispone in un certo modo sia se stessa che le sue parti, e tanto gli influssi interni alla rotazione stessa quanto quelli trasmessi sulla terra».

> «τὰς μὲν οὖν τοῦ ὅλου λέγω, ὅσα τε ἡ φορὰ ἡ πᾶσα ποιεῖ εἰς αὐτὴν καὶ εἰς τὰ μέρη - κινουμένη γὰρ καὶ αὐτὴν διατίθησί πως καὶ τὰ μέρη αὐτῆς - τά τε ἐν αὐτῇ τῇ φορᾷ καὶ ὅσα δίδωσι τοῖς ἐπὶ γῆς» (31, 8-12).

Osserviamo all'interno del nostro passo una nuova occorrenza del nostro termine.

i. alla l. 31, 10 il verbo *κινέω* si riferisce al movimento che compie il cielo nella sua rivoluzione, *φορὰ* (31, 9), movimento da cui dipendono la disposizione delle parti del cielo, *κινουμένη γὰρ καὶ αὐτὴν διατίθησί πως καὶ τὰ μέρη αὐτῆς* (31, 10-11) gli influssi che si determinano su queste stesse parti e quelli che giungono alla terra.

Il movimento degli astri produce, dunque, una certa disposizione di sé e di ciò che comprende, *αὑτὴν μὲν πρῶτον διαφόρως διατιθεῖσα* (31, 25), fino a coinvolgere le realtà di quaggiù, determinando una certa costituzione, non solo dei corpi ma anche dell'anima, *οὐ μόνον τοῖς σώμασιν, ἀλλὰ καὶ ταῖς τῆς ψυχῆς διαθέσεσι* (31, 26-27).

Nel caso del cielo *πείσεις καὶ ποιήσεις* si manifestano nella posizione, *σχέσις* (31, 13), del sole rispetto a quelle degli altri corpi celesti e alla terra, ma anche nelle diverse configurazioni degli altri astri fra loro e rispetto alla terra[261].

Bisogna ora tentare di stabilire in cosa consistano e quale sia l'origine di tali influssi. Viene subito escluso che l'influsso dei cieli possa essere ricondotto a cause di tipo fisico, *μήτε σωματικαῖς αἰτίαις* (32, 1): non sono infatti in alcun modo simili agli effetti delle qualità primarie come il caldo o il freddo, né al misto di queste; e se anche da queste qualità dipende la mistione degli elementi corporei, *σωμάτων κράσεις* (31, 41) a cui in vario modo sono riconducibili i caratteri, rimangono tuttavia inspiegati numerosi altri fattori, quali le sorti o la nobiltà di stirpe. Ma va anche escluso che gli influssi del tutto dipendano da una scelta deliberata, *οὐδὲ προαιρέσει* (31, 48), bisogna infatti escludere che a queste realtà possano appartenere calcoli razionali e premeditazione (6, 10-15).

Per rispondere alla domanda sulla natura degli influssi che provengono dal moto del cielo e dalle realtà che questo comprende è necessario riconsiderare e ridefinire di ciò che s'intende con "τὸ πᾶν": questo va, infatti, considerato come un unico vivente che abbraccia tutti gli esseri in sé[262], dotato di un'anima unica, *ψυχὴν μίαν* (32, 6), presente ovunque; tutto

---

deve riconoscere solo il primo carattere: il riferimento è agli esseri incorporei nella dimensione intelligibile e alla materia, come specificato in III, (26) 6. Sulla capacità di ogni essere di agire e partire cfr. Platone, *Soph.*, 247 D 8- E 4.

[261] Faccio qui riferimento alle ll. 31, 12-14, in linea con la traduzione adottata da H.S. Vol. 2, p. 92.

[262] Il riferimento è a Platone, *Tim.*, 30 d 3.

ciò che si trova quaggiù nel cosmo sensibile risulta in questo senso una sua parte, certamente quanto al corpo, ma soprattutto in quanto partecipa dell'anima del tutto, *ψυχῆς τοῦ παντὸς μετέχει* (32, 9-8).

L'universo tutto è una unità che si basa sulla simpatia, *συμπαθὲς* (32, 13)[263]: poiché tutte le sue parti sono un'unità vivente, *ζῷον ἕν* (32, 14), ciò che è lontano è anche vicino: vi è, infatti, un legame fra tutte le cose che non è quello della continuità spaziale; è un legame costitutivo che si basa sul''unità vivente, quindi in ultima su istanza sull'anima: parti fra loro simili, *τῶν ὁμοίων* (32, 18), pur se separate localmente da altre parti diverse, subiscono le medesime affezioni in virtù della somiglianza, *ὁμοιότητι συμπασχόντων* (32, 19).

Poiché il tutto è un'unità compiuta, *ἓν τελοῦντος* (32, 21) anche le cose che sono lontane secondo il luogo, risultano vicine proprio in virtù di una comunanza di affezioni, *συμπαθεῖν φύσει* (32, 22).

Ora, all'interno di questo tutto unitario e vivente sembra ci siano parti che si somigliano maggiormente, mentre altre si somigliano in misura minore; quando ciò che produce un qualche effetto è simile a ciò che lo subisce, si determina un influsso niente affatto estraneo, *οὐκ ἀλλοτρίαν* (32, 23); quando invece questa affinità non è presente, allora ciò che si produce è estraneo e spiacevole: ecco che in questo grande vivente unitario alcune parti hanno un effetto dannoso per altre, rappresentando talvolta un ostacolo altre volte addirittura la morte.

> «la nascita, la distruzione o l'alterazione in peggio o in meglio di tutte le cose porta a compimento la vita senza impedimenti e secondo natura di quell'unico essere vivente, perché non era possibile che le singole cose esistessero isolatamente, né che il fine riguardasse loro e concernesse delle semplici parti, dovendo al contrario riguardare quell'essere, di cui tali cose sono parti – ed essendo cose diverse l'una dall'altra, non tutte possono avere ciò che è loro proprio nel corso di un'unica vita. Infine, nulla poteva stare sempre nello stesso stato, se il tutto voleva persistere, e se d'altra parte la sua persistenza era nel movimento».

> «πάντων δὲ τούτων ἡ γένεσις ἥ τε φθορὰ ἀλλοίωσις τε πρὸς τὸ χεῖρον ἢ βέλτιον τὴν τοῦ ἑνὸς ζῴου ἐκείνου ἀνεμπόδιστον καὶ κατὰ φύσιν ἔχουσαν ζωὴν ἀποτελεῖ, ἐπείπερ οὐχ οἷόν τε ἦν ἕκαστα οὕτως ἔχειν, ὡς μόνα ὄντα, οὐδὲ πρὸς αὐτὰ τὸ τέλος εἶναι καὶ βλέπειν μέρη ὄντα, ἀλλὰ πρὸς ἐκεῖνο , οὗπερ καὶ μέρη, διάφορά τε ὄντα μὴ πάντα τὸ αὐτῶν ἐν μιᾷ ζωῇ ὄντα ἀεὶ ἔχειν· οὐκ ἦν τε μένειν οὐδὲν πάντῃ ὡσαύτως, εἴπερ ἔμελλε τὸ πᾶν μένειν ἐν τῷ κινεῖσθαι τὸ μένειν ἔχον» (32, 44-52).

Osserviamo una nuova occorrenza del nostro termine:

i. alla l. 52 il nostro temine è riferito al "tutto", *τὸ πᾶν* (32, 52): il verbo *κινέω* e il verbo *μένω* vengono qui utilizzati per descrivere la vita di questo vivente

[263] In riferimento al concetto di simpatia cfr. A. Greaser, Plotinus..., pp. 68-81; G. M. Gurtler, *Symphaty in Plotinus*, «International Philosophical Quarterly», 24 (1984), pp. 395-406.

unitario; vita che non si presenta nei termini di una staticità e identità, *οὐκ ἦν τε μένειν οὐδὲν πάντη ὡσαύτως* (32, 51), ma va piuttosto concepita come una permanenza nel movimento o come una stabilità nel cambiamento e nell'avvicendamento di tutte le cose, *τὸ πᾶν μένειν ἐν τῷ κινεῖσθαι τὸ μένειν ἔχον*.

Il movimento del tutto rappresenta qui la nascita, la morte, l'alterazione, la contesa e l'amicizia delle parti del tutto; tutti questi movimenti e cambiamenti corrispondono a due fattori:

a) da un lato, al fatto che queste parti non esistono isolatamente, ma sono tutte unite in un rapporto di simpatia; ciò in virtù di una identità e di una somiglianza che deriva dal partecipare ad unica anima che costituisce il loro essere per il tramite delle ragioni formali;
b) dall'altro lato, al fatto che queste parti, pur unite nell'unità del tutto, risultano molteplici, *πολλά* (32, 34), e diverse, *διάφορά* (32, 50), di modo che fra esse si verifica tanto l'amicizia quanto l'attrito, il patimento, il danno e la distruzione. È così che le parti, a motivo della loro diversità si danneggiano (32, 55), ciascuna perseguendo la propria salvaguardia, agisce per il proprio guadagno a discapito di altre.

La vita del tutto si compie al di là dell'avvicendamento dei singoli destini delle parti, comprendendoli dentro di sé, come in una stabilità che è possibile solo in questi movimenti, come un equilibrio che si produce solo nel bilanciamento di fattori talvolta più simili, talvolta contrari, nella nascita e nella morte, nella pace e nella contesa di tutte le parti.

In questo senso si può sostenere che è presente una certa armonia fra ciò che agisce e ciò che patisce, *συμφωνίαν τοῦ ποιοῦντος πρὸς τὸ πάσχον εἶναι* (33, 2-3), armonia che non consiste in altro che in un ordine e in un certo assetto, in forza di cui in corrispondenza a ogni configurazione del movimento del tutto, *ἑκάστην σχέσιν τῆς φορᾶς* (33, 4-5) si determinano sempre nuove disposizioni negli esseri subordinati.

L'immagine della danza assume, in questo senso, ancora una volta una forte valenza esplicativa:

> «anche nelle nostre danze, gli elementi esteriori mutano seguendo i vari movimenti, perché di volta in volta cambiano i mezzi che contribuiscono alla danza, cioè i flauti, i canti e altre cose connesse; è un fatto evidente che non c'è bisogno di sottolinearlo. Ma anche le parti di colui che danza, necessariamente non potrebbero restare sempre nello stesso modo in ogni figura: delle membra del corpo che segue la danza e s'incurva, una parte è premuta mentre un'altra si rilascia, questa si affatica mentre quella prende fiato quando muta la configurazione della danza».

> «ἐπεὶ καὶ ἐν ταῖς παρ' ἡμῖν ὀρχήσεσι τὰ μὲν ἔξω [πρὸς τὴν ὄρχησιν] καθ' ἕκαστον τῶν κινημάτων, ὡς ἑτέρως μεταβαλλόντων τῶν συντελούντων πρὸς τὴν ὄρχησιν, αὐλῶν τε καὶ ᾠδῶν καὶ τῶν ἄλλων τῶν συνηρτημένων,

τί ἄν τις λέγοι φανερῶν ὄντων; Ἀλλὰ τὰ μέρη τοῦ τὴν ὄρχησιν παρεχομένου καθ' ἕκαστον σχῆμα ἐξ ἀνάγκης οὐκ ἂν ὡσαύτως δύναιτο ἔχειν, [τῶν μελῶν] τοῦ σώματος ταύτῃ συνεπομένου καὶ καμπτομένου καὶ [τῶν μελῶν] πιεζομένου μὲν ἑτέρου, ἀνιεμένου δὲ ἄλλου, καὶ τοῦ μὲν πονοῦντος, τοῦ δὲ ἀναπνοήν τινα ἐν τῷ διαφόρῳ σχηματισμῷ δεχομένου» (33, 7-17).

Rileviamo nel nostro passo una nuova occorrenza del nostro termine:

i. alla l. 33, 8 il nostro sostantivo si riferisce ai vari movimenti che si producono nella danza, *ἕκαστον τῶν κινημάτων*, e che hanno un risvolto esterno: cambiano infatti le figure e ciò che si accompagna alla danza.

Il movimento dei cieli è espresso tramite la similitudine con la danza, e in particolare in riferimento a due aspetti che la caratterizzano: in primo luogo la sua unità, in secondo luogo la varietà di coreografie di cui quell'unità si compone, *οἷον μίαν ὄρχησιν ἐν ποικίλῃ χορείᾳ* (33, 6); ora, questa danza del cielo è possibile paragonarla alle nostre: qui ciascun elemento esterno, i flauti i cori e cose simili, cambiano e si adeguano secondo ciascun movimento della danza, *καθ᾽ ἕκαστον τῶν κινημάτων* (33, 8); e se focalizziamo la nostra attenzione su colui che danza, le sue parti cambiano secondo ciascuna figura, *καθ᾽ ἕκαστον σχῆμα* (33, 12), il suo corpo s'incurva per star dietro alla danza, delle sue membra alcune si contraggono altre si distendono, alcune si rilassano, altre si sforzano nelle differenti configurazioni della danza.

Ma un altro elemento di questa metafora va tenuto a mente: l'intenzione del danzatore è rivolta ad altro, *προαίρεσις τοῦ ὀρχουμένου πρὸς ἄλλο βλέπει* (33, 17), eppure un suo arto si piega e l'altro si alza, compiendo così la danza[264]:

«In questo modo, dunque, bisogna dire che anche gli astri in cielo fanno, e a volte segnalano ciò che fanno; o meglio, l'intero cosmo vive attivamente l'intera sua vita muovendo in sé le sue parti più grandi e cambiando continuamente la loro configurazione; la configurazione delle parti le une rispetto alle altre e rispetto al tutto, nonché le loro differenti posizioni producono tutto il resto come in un unico essere vivente in movimento».

«τοῦτον τοίνυντὸν τρόπον καὶ τὰ ἐν οὐρανῷ φατέον ποιεῖν, ὅσα ποιεῖ, τὰ δὲ καὶ σημαίνειν, μᾶλλον δὲ τὸν μὲν ὅλον κόσμον τὴν ὅλην αὐτοῦ ζωὴν ἐνεργεῖν κινοῦντα ἐν αὐτῷ τὰ μέρη τὰ μεγάλα καὶ μετασχηματίζοντα ἀεί, τὰς δὲ σχέσεις τῶν μερῶν πρὸς ἄλληλα καὶ πρὸς τὸ ὅλον καὶ τὰς διαφόρους αὐτῶν θέσεις ἑπόμενα καὶ τὰ ἄλλα, ὡς ζῴου ἑνὸς κινουμένου, παρέχεσθαι, ὡδὶ μὲν ἴσχοντα κατὰ τὰς ὡδὶ σχέσεις καὶ θέσεις καὶ σχηματισμούς» (33, 25-33).

Osserviamo due nuove occorrenze di *κίνησις*:

i. alla l. 33, 28 il verbo *κινέω* è riferito al cosmo nella sua interezza, il quale in se

[264] Cfr. c. 32, 1-2; 8, 40.

stesso muove le parti più grandi, [scil. *ὅλον κόσμον*] *κινοῦντα ἐν αὐτῷ τὰ μέρη τὰ μεγάλα*; questo movimento è il modo in cui l'universo dà compimento alla sua vita, *ὅλην αὐτοῦ ζωὴν ἐνεργεῖν*;

ii. alla l. 33, 32 il nostro verbo in funzione attributiva designa il cosmo nella sua interezza come un vivente unico e movente, *ζῴου ἑνὸς κινουμένου*.

Se ci si volge ai cieli nei loro segni si scorgerà questa stessa danza (33, 27). In realtà è il cosmo nella sua interezza che, in questo modo, mette in atto la sua stessa vita, una vita che trova la propria espressione nel movimento: in primo luogo, movimento delle parti più grandi che cambiano continuamente il proprio assetto, [scil. *τὰ μέρη*] *μετασχηματίζοντα ἀεί* (33, 29); poi i movimenti che derivano dalla configurazione delle parti fra loro e rispetto al tutto, e dalle diverse posizioni: questo è ciò ce s'intende con vivente unico e movente (33, 31-32), in cui le parti si muovono continuamente: proprio in queste figure, posizioni e configurazioni è manifesto il potere del cielo. Per dare la misura dell'importanza di queste figure è sufficiente esaminare il loro potere come si manifesta anche quaggiù:

> «la ragione è che ogni figura influisce su un determinato genere di uomo, non potendo che agire sulla natura corrispondente; perciò un corpo in una certa configurazione muove la vista di un certo uomo, e in un'altra configurazione non ha più effetto sullo stesso uomo. Se infatti qualcuno dicesse che è la bellezza ciò che muove, perché dovremmo dire che una cosa muove un uomo, un'altra un altro uomo, se questo potere non dipendesse dalla differenza di figura».

> «ἢὅτι εἰς μὲν τὸ τοιόνδε ταδὶ ἐργάζεται, εἰς δὲ τοῦτον ἄλλα, οὐκ ἂν μὴ δυναμένων εἰς τὸ πεφυκὸς ποιεῖν. καὶ οὑτωσὶ μὲν σχηματισθὲν ἐκίνησε τὴν ὄψιν, οὑτωσὶ δὲ οὐ τὸν αὐτόν. καὶ γὰρ εἴ τις λέγοι τὸ κάλλος εἶναι τὸ κινοῦν, διατί τὸν μὲν τοῦτο, τὸν δὲ ἄλλο ἐκίνησε, μὴ τῆς κατὰ τὸ σχῆμα διαφορᾶς τὴν δύναμιν ἐχούσης;» (35, 53-59).

Isoliamo nel nostro passo tre nuove occorrenze del nostro termine:

i. alla l. 35, 56 il verbo *κινέω* designa il movimento della vista in relazione ad una determinata configurazione, *οὑτωσὶ μὲν σχηματισθὲν ἐκίνησε τὴν ὄψιν*;

ii. la seconda compare alla l. 35, 57: il nostro termine ha la funzione di participio sostantivato: il movente della vista, a detta di alcuni, consisterebbe nel bello, e non tanto nella figura come sostenuto precedentemente, *εἴ τις λέγοι τὸ κάλλος εἶναι τὸ κινοῦν*;

iii. la terza compare alla l 35, 58: il verbo *κινέω* compare all'interno di una proposizione correlativa: viene espressa la diversità di ciò che muove la vista, prima sarebbe una data cosa poi un altra, *τὸν μὲν τοῦτο, τὸν δὲ ἄλλο ἐκίνησε*.

Il potere delle figure è spiegato nei termini di una connaturalità fra azione delle figure e

ciò che patisce; in questo modo si spiega come alcune di esse abbiano il potere di scuotere alcuni individui mentre lasciano altri impassibili; alcune configurazioni muovono la vista di alcuni e non di altri. Qui, tuttavia, non ci si sta riferendo a quel movimento che è in grado di suscitare la bellezza[265], ma a quello che dipende dal potere della diversità di ogni figura, *κατὰ τὸ σχῆμα διαφορᾶς τὴν δύναμιν ἐχούσης* (35, 58-59), o meglio all'affinità e alla differenza che intercorre fra le parti del tutto e a cui si è fatto riferimento anche in precedenza.

Tuttavia non sono queste ad essere causa degli accadimenti, bensì ciò che è responsabile di queste stesse configurazioni, posizioni e figure, ovvero quell'anima[266] che è all'origine del tutto:

> «così non ciò che partecipa di una configurazione ma colui che crea una configurazione è causa, né d'altra parte costui è, come creatore distinto da ciò che crea – non è infatti rivolto ad altro da sé ma a tutto ciò che viene ad essere, e le figure di lassù, come le affezioni che quaggiù seguono necessariamente a quelle figure riguardano un essere vivente che si muove in un certo modo, composto e costituito in un certo modo, necessariamente attivo e passivo rispetto a se stesso».

> «ὡδὶ μὲν ἴσχοντα κατὰ τὰς ὡδὶ σχέσεις καὶ θέσεις καὶ σχηματισμούς, ὡδὶ δὲ κατὰ τὰς ὡδί, ὡς μὴ τοὺς σχηματιζομένους τοὺς ποιοῦντας εἶναι, ἀλλὰ τὸν σχηματίζοντα, μηδ' αὖ τὸν σχηματίζοντα ἄλλο ποιοῦντα ἄλλο ποιεῖν - οὐ γὰρ εἰς ἄλλο - ἀλλὰ αὐτὸν πάντα τὰ γινόμενα εἶναι, ἐκεῖ μὲν τὰ σχήματα, ἐνθαδὶ δὲ τὰ συνεπόμενα τοῖς σχήμασιν ἀναγκαῖα παθήματα περὶ τὸ οὑτωσὶ κινούμενον ζῷον εἶναι, καὶ αὖ περὶ τὸ οὑτωσὶ συγκείμενον καὶ συνεστὼς φύσει καὶ πάσχον καὶ δρῶν εἰς αὐτὸ ἀνάγκαις» (33, 32-41).

Osserviamo una nuova occorrenza del nostro termine:

i. alla l. 33, 39 il nostro verbo caratterizza l'universo come vivente animato (come in l. 33, 31-32), *κινούμενον ζῷον*.

Ancora una volta, il tutto è concepito come un vivente dotato di un certo movimento, (33, 38-39); in questo movimento è compreso l'agire e il patire di questo essere con se stesso, vivente in cui certe configurazioni assunte dai corpi celesti trovano una corrispondenza con le affezioni che si producono quaggiù. L'unico vero responsabile di tutto ciò che si produce e di tutto ciò che accade è l'anima, che genera tutte queste cose stando rivolta a se stessa. Ora, armonia e ordine delle parti del tutto, nonché le disposizioni che derivano da configurazioni differenti, dipendono tutte da un'unica ragione formale (33, 1) che determina il moto celeste e quello di quel vivente unitario nella sua interezza.

Il potere che gli astri esercitano, *δυνάμεις* (35, 1), va assegnato tanto alla loro specifica

[265] Su questo argomento rimando allo scritto I, 6 (1), *Sul bello*, e I, 3 (20), *Sulla dialettica*.

[266] Il riferimento è qui all'anima del tutto che pone, regge e governa l'universo; su questo punto si veda, *supra*, n. 97.

natura, (34, 17) quanto alle loro configurazioni, (34, 15); tuttavia tale potere non deve la sua efficacia né ai corpi astrali, *οὔτε τοῖς σώμασιν* (35, 4), né ad una loro scelta, *οὔτε ταῖς προαιρέσεσιν* (35, 5); al contrario, le costellazioni sono *οἱ σχηματισμοὶ κατὰ λόγον* (35, 12), mentre ogni singolo astro è *κατ' ἀριθμοὺς* (35, 13), e si comporta come le membra nella danza di questo vivente. Gli astri e le figure che tracciano nei cieli dipendono da quella stessa ragione formale tramite cui l'anima ha agito nella disposizione del tutto; gli *σχηματισμοὶ* equivalgono alle proporzioni e ai ritmi di questo vivente.

Il sole e le altre stelle traggono la propria capacità di esercitare il proprio potere sulle vicende terrestri, certo non intenzionalmente, ma permanendo nella contemplazione delle realtà di lassù: da ciò derivano i loro influssi, come il riscaldare le cose che si trovano quaggiù, mentre se altri effetti si producono ciò è dovuto a quella trasmissione progressiva operata dalla potenza vegetativa[267]; così anche gli altri astri organizzati in un'unica configurazione trasferiscono il proprio potere, *δύναμις* (35, 43), involontariamente e come irraggiandolo e donano prima una disposizione poi un'altra, *διάθεσιν ἄλλην καὶ ἄλλην διδόναι* (35, 45).

L'universo, dunque, comprende potenze variegate e infinite, *δυνάμεις ἄπειροι καὶ ποικίλαι* (36, 2), poiché comprende tutte le ragioni formali, *λόγοι πάντες* (36, 1) ed è quindi estremamente vario. Questo universo è divenuto cosmo, non perché provvisto di un ordine fra i suoi componenti, ma perché dotato di un'anima che lo rende vivo e vigile.

> «perciò a questo punto siamo anche in grado di risolvere questo problema, vale a dire come mai in un essere animato si trovi l'inanimato. In realtà per quel che si è detto, possiamo concludere che diversi sono gli esseri e i loro modi di vita nell'universo, soltanto noi consideriamo privo di vita ciò che ai nostri sensi non sembra muoversi».

> «διὸ καὶ ἐνταῦθα λύοιτο ἂν ἡ ἀπορία ἡ πῶς ἐν ζῴῳ ἐμψύχῳ ἄψυχον· οὕτως γὰρ ὁ λόγος φησὶν ἄλλο ἄλλως ζῆν ἐν τῷ ὅλῳ, ἡμᾶς δὲ τὸ μὴ αἰσθητῶς παρ' αὐτοῦ κινούμενον ζῆν μὴ λέγειν» (36, 15-18).

Isoliamo una nuova occorrenza del nostro termine:

i. alla l. 36, 18 il nostro verbo indica ciò che, da una prospettiva empirica, non si muove da se stesso, *τὸ μὴ αἰσθητῶς παρ' αὐτοῦ κινούμενον*; a questa constatazione empirica consegue l'affermazione della non attribuzione della vita a ciò che non si muove da se *ζῆν μὴ λέγειν* (38, 18).

Se il nostro universo è ciò che è in virtù della sua anima, allora anche il problema dell'inanimato nell'animato diventa un falso problema: questo nasce dal fatto che è comunemente considerato come privo di vita ciò che è percepito come incapace di muoversi

[267] Qui il riferimento è al lembo estremo dell'anima, la natura; su questo argomento rimando a: P. Hadot, *L'apport du Néoplatonisme à la Philosophie de la Nature en Occident*, «Ernaos-jahrbuch» 37 (1968) pp. 91-132; J. Laurent, Les fondaments de la nature dans la pensée de Plotin, J. Vrin, Paris 1992; M. I. Santa Cruz de Prunes, *La genése du monde sensible dans la philosophie de Plotin*, Presses Universitaires de France, Paris 1978, pp. 34-94;

da sé; l'esempio più semplice che a tal proposito ci si potrebbe raffigurare è quello della pietra, che dispone del movimento che riceve da altro, e che per questa ragione riteniamo come priva di vita. Questo tipo di affermazione dovrebbe valere non solo per le pietre ma anche per ciò che nel vivente è composto di elementi non più percepibili, col risultato che si giungerebbe ad ammettere che un vivente è composto di parti non vive.

In realtà anche ciò che non è percepito – il movimento della pietra o gli elementi di un dato corpo – godono di una vita latente, *ζῶν λανθάνον* (36, 19), per cui il corpo stesso è composto di elementi dotati di una vita particolare, e tutte le cose presentano questo potere meraviglioso, *θαυμαστὰς δὲ δυνάμεις* (36, 20), di modo che ogni essere nel cosmo è differente e dotato di una vita differente, con la quale contribuisce alla vita del tutto:

> «l'uomo non sarebbe spinto a imprese così grandi se l'avessero mosso facoltà del tutto inanimate, né d'altra parte l'universo potrebbe vivere così come vive se ognuna delle sue parti non vivesse la sua propria vita – anche se all'universo manca la scelta».

> «μὴ γὰρ ἂν κινηθῆναι ἐπὶ τοσαῦτα ἄνθρωπον ἐκ πάντη ἀψύχων τῶν ἐν αὐτῷ δυνάμεων κινούμενον, μηδ' αὖ τὸ πᾶν οὕτω ζῆν μὴ ἑκάστου τῶν ἐν αὐτῷ ζώντων τὴν οἰκείαν ζωήν, κἂν προαίρεσις αὐτῷ μὴ παρῇ» (36, 21-25).

Isoliamo nel nostro passo due nuove occorrenze di *κίνησις*:

i. alla l. 36, 21 il verbo *κινέω* è riferito all'uomo che viene mosso verso alcune azioni, *κινηθῆναι ἐπὶ τοσαῦτα ἄνθρωπον*;

ii. alla l. 36, 23 il nostro verbo è nuovamente riferito all'uomo, il quale non potrebbe essere mosso da facoltà del tutto inanimate, *μὴ* […] *ἐκ πάντη ἀψύχων τῶν ἐν αὐτῷ δυνάμεων κινούμενον*.

L'uomo è capace di muovere verso cose di tal fatta, di compiere azioni di una certa levatura, perché ciò da cui muove, il suo essere nella sua interezza, la sua anima certo, ma anche ciò a cui questa si lega, è provvisto di potenze animate.

Così come nell'uomo ognuna delle sua parti, ogni osso e ogni muscolo, svolge la sua propria e peculiare *δύναμις* (36, 3), così nel cosmo tutte le parti hanno la propria potenza; e ciò che avviene nell'uomo è una traccia di ciò che accade nell'universo e nella rotazione del cielo. Così la vita nell'universo è tale perché tutte le sue parti sono dotate di vita; certo, il paragone fra l'uomo e l'universo ha dei limiti, perché ciò che l'uomo compie può essere soggetto a condizione e a scelta mentre così non è per l'universo: *προαίρεσις αὐτῷ μὴ παρῇ* (36, 24-25). La natura non agisce infatti come un artigiano e la sua azione non è il frutto del calcolo e dell'intenzione, ma viene prima di questi[268].

Tutte le cose hanno il loro potere di agire e patire perché parti animate dell'universo vivente: non si può in alcun modo comprendere la capacità produttiva del fuoco o degli altri elementi (37, 3) se non li si riconduce a quest'unico universo: queste sono infatti parti

[268] Come è spiegato in III, 8 (30); cfr. IV, 3 (27); IV, 4 (28), 13, 5-10. Su questo argomento si veda J. L., *Les fondements...*, p. 189 e ss.; *supra*, n. 97.

dell'universo non tanto per il corpo quanto per l'anima del tutto che fa essere e rende vive tutte le cose; proprio in virtù della partecipazione a quest'anima ogni essere è dotato di un potere non razionale, *δύναμίν ἄλογον* (37, 12)[269]. Molte cose si producono in virtù di questo potere e non in virtù del calcolo e della scelta; infatti in natura non è necessario che un atto riproduttivo sia frutto di scelta e di coscienza (37, 22-23). Certo questa *δύναμις* può essere meno forte in alcuni esseri e più forte in altri come nel caso di quelle realtà celesti che godono di una natura più pura (37, 17):

> «gli influssi, dunque, che vengono dall'universo, dalla sua vita particolare senza che nulla li stimoli o anche per stimolazione di qualcos'altro, per esempio delle preghiere, semplici o cantate come vuole l'arte, questi influssi devono essere attribuiti non a quel singolo corpo celeste, ma alla natura dell'effetto prodotto».

> «ἅτε οὖν ἐξ αὐτοῦ μηδενὸς κινήσαντος ἐκ τῆς ἄλλης αὐτοῦ ζωῆς γίνεται [καὶ ὅλως ὅσα ἐξ αὐτοῦ], ὅσα τε κινήσαντος ἄλλου, οἷον εὐχαῖς ἢ ἁπλαῖς ἢ τέχνῃ ᾀδομέναις, ταῦτα οὐκ εἰς ἐκεῖνον ἕκαστον, ἀλλ' εἰς τὴν τοῦ δρωμένου φύσιν ἀνενεκτέον» (38, 1-5).

All'interno di questo passo troviamo due nuove occorrenze del nostro termine:

i. in un primo caso il riferimento è ad un'assenza di movimento, *μηδενὸς κινήσαντος* (38, 1): alcune cose nell'universo si producono senza una sollecitazione: queste vanno ricondotte a qualche aspetto particolare della vita dell'universo;

ii. nel secondo caso il riferimento è alla presenza di uno stimolo, *ὅσα τε κινήσαντος ἄλλου* (38, 3-4), come ad esempio semplici preghiere o invocazioni fatte ad arte, in corrispondenza del quale si produce una qualche influenza.

Gli influssi che in questo modo si producono, in presenza o in assenza di una stimolazione, non vanno in alcun modo attribuiti ad un particolare astro, bensì alla natura dell'effetto che riflette la simpatia del tutto.

Alle realtà celesti va attribuito unicamente un influsso positivo, la produzione di ciò che contribuisce alla vita e al suo accrescimento; ciò non impedisce che alcuni effetti possano risultare negativi e talvolta dannosi secondo alcune discriminanti: ad esempio la capacità del sostrato di accogliere in misura maggiore o minore gli influssi benefici (38, 9-10), oppure una certa interazione degli influssi astrali.

L'intreccio di tutte le parti dell'universo è guidato dall'unità, tutte le cose s'inseriscono e contribuiscono all'armonia del tutto, persino quelle contrarie (38, 18)[270]; infatti tutte le cose appartengono all'unità.

Dunque, bisogna asserire che molti eventi dipendono dagli astri, dalla loro natura e dal loro movimento; altri devono essere fatti risalire alla natura del sostrato; altri ancora

---

[269] Il riferimento è al fatto che tutti gli esseri di quaggiù partecipano della natura.

[270] Cfr. IV, 3 (27), 15, 12.

dipendono da noi[271]. Inoltre, queste differenti cause s'intrecciano, non rimangono una isolata rispetto all'altra, perché nell'universo tutte le cose sono legate nell'unità dell'anima, disposte secondo un ordine reciproco, *συνταττομένων δὲ ἀεὶ πάντων* (39, 1), tutte convogliano verso un medesimo e unico fine, *ἓν συντελούντων πάντων* (39, 1-2) che non è la vita del singolo ma quella del tutto (39, 30).

6.1.3 Sul potere della magia e degli incantesimi (39, 2-45, 52)

Posto che gli astri esercitano un influsso sulla sfera terrestre, non rimane che domandarsi se ciò avvenga anche in relazione a incantesimi e invocazioni che provengono da quaggiù; insomma, è necessario domandarsi se magia e preghiere sortiscano un qualche effetto, ovvero se anche alle parti di quaggiù spetta un potere di influire sulle altre parti e sul tutto.

Anche la magia può essere spiegata tramite la simpatia di tutte le cose, ovvero tramite l'armonia delle cose simili, il contrasto di quelle dissimili, e il contributo di tette le varie potenze a quell'unico fine che è la perfezione dell'universo vivente. Molte cose accadono senza essere frutto di incantesimi e artifizi. Infatti la vera magia è quella che si trova nel tutto e prende il nome di Amore e Contesa[272]. Alcune tecniche magiche integrano e convogliano con filtri e fatture questa magia naturale: alcuni ingredienti somministrati appositamente su certi individui sono in grado di scatenare una forza attrattiva: sono portatori di erotismo capaci di congiungere anime differenti (40, 10-14); ancora una volta sono le figure, *σχήματα* (40, 14), ad essere utilizzate nelle arti magiche perché capaci di attrarre altri influssi, secondo quei poteri elencati anche in precedenza (35, 49).

Un mago che volesse esercitare la sua magia al di fuori di questo universo non sortirebbe alcun effetto: il segreto dei suoi poteri magici sta proprio in quel legame che contraddistingue questo vivente unitario, nella capacità di una parte di subire affezione da parte di un'altra, quindi in ultima istanza nella simpatia del tutto:

> «Ma il sole o un altro astro non ascolta. E ciò che si realizza secondo le sue preghiere dipende dalla simpatia di una parte con l'altra, come in una corda tesa: se è mossa in basso, anche la parte in alto si muove. Spesso inoltre, se si muove una corda anche l'altra in qualche modo sente il movimento per via della consonanza e per il fatto che sono accordate secondo un unico accordo. E se il movimento si trasmette perfino da una lira all'altra per via della simpatia, allora nell'universo esisterà un'unica armonia, anche se costituita da opposti; in effetti essa è formata da elementi simili, tutti appartenenti ad una stessa natura ed opposti».

> «ὁ δὲ ἥλιος ἢ ἄλλο ἄστρον οὐκ ἐπαίει. καὶ γίνεται τὸ κατὰ τὴν εὐχὴν συμπαθοῦς μέρους μέρει γενομένου,

[271] Cfr. III, 1 (3) 7.

[272] Il riferimento è a Empedocle, 31 B 17 vv. 6-8 *Diels-Kranz, Die Frangmente der Vorsokratiker,* Griechisch und Deutsch von H. Diels. Herausgegeben von W. Kranz, 3 voll., Weidmann, Berlino 1951-1952², fr. 31, vv. 6-8 p. 39.

> ὥσπερ ἐν μιᾷ νευρᾷ τεταμένῃ· κινηθεῖσα γὰρ ἐκ τοῦ κάτω καὶ ἄνω ἔχει τὴν κίνησιν. πολλάκις δὲ καὶ ἄλλης κινηθείσης ἄλλη οἷον αἴσθησιν ἔχει κατὰ συμφωνίαν καὶ τῷ ὑπὸ μιᾷ ἡρμόσθαι ἁρμονίᾳ. εἰ δὲ καὶ ἐν ἄλλῃ λύρᾳ ἡ κίνησις ἀπ' ἄλλης ἔρχεται, ὅσον τὸ συμπαθές, καὶ ἐν τῷ παντὶ τοίνυν μία ἁρμονία, κἂν ἐξ ἐναντίων ᾖ· καὶ ἐξ ὁμοίων δέ ἐστι καὶ πάντων συγγενῶν καὶ τῶν ἐναντίων» (41, 1-9).

Isoliamo all'interno del nostro passo quattro nuove occorrenze del nostro termine:

i. la prima compare alla l. 41, 3 e designa il movimento di un'unica corda dello strumento, [scil. *νευρά*] *κινηθεῖσα γὰρ ἐκ τοῦ κάτω*; si tratta di un movimento *ἐκ τοῦ κάτω*;

ii. la seconda occorrenza la troviamo alla l. 41, 4: il nostro sostantivo designa il movimento che si è prodotto nella parte alta della corda, *ἄνω ἔχει τὴν κίνησιν*, pur se partito dal basso;

iii. la terza occorrenza la troviamo nuovamente alla l. 41, 4: il nostro verbo designa il movimento di un'altra corda in risposta al movimento di una prima, *ἄλλης κινηθείσης ἄλλη*; ciò avviene come fosse una sensazione, in virtù di consonanza e del loro accordo in un unica armonia;

iv. la quarta occorrenza compare alla l. 41, 6: il nostro sostantivo indica il movimento che viene trasmesso da una lira all'altra in virtù della simpatia, *ἐν ἄλλῃ λύρᾳ ἡ κίνησις ἀπ' ἄλλης ἔρχεται, ὅσον τὸ συμπαθές*.

Ancora una volta al passo riportato deve essere riconosciuta una forte valenza esplicativa; le quattro occorrenze di *κίνησις* rinvenibili vanno lette proprio in questo senso, come un tentativo di spiegare la simpatia e il legame che intercorre fra le parti dell'universo; preghiere e incantamenti operati dagli uomini acquisiscono un certo potere solo perché all'interno di una catena di relazioni simpatetiche: l'esempio delle corde della lira ha proprio lo scopo d'illustrare un tale meccanismo, mostrando il modo in cui si propaga il movimento in un sistema simpatetico.

Presa un'unica corda tesa, se si produce un movimento in basso, si determinerà anche un movimento nella parte alta della corda (41, 4). Inoltre, se si considerano due corde distinte, il movimento di una può coinvolgere l'altra, come se una percepisse le vibrazioni dell'altra in virtù di una sinfonia, *κατὰ συμφωνίαν* (41, 5) e poiché legate in un'unica armonia (41, 5-6). Ma il movimento non si propaga solo nella stessa corda o da corda a corda di uno stesso strumento, ma anche da uno strumento all'altro per il fatto che questi sono uniti simpateticamente (41, 7).

Allo stesso modo bisogna immaginare che accada nell'universo, in cui un influsso può interessare parti anche parti diverse e lontane, in virtù di quell'unica armonia del tutto, *ἐν τῷ παντὶ τοίνυν μία ἁρμονία* (41, 8), formata tanto da elementi simili quanto da quelli opposti che appartengono ad un tutto omogeneo.

Bisogna, pertanto, concludere che gli astri non ascoltano le preghiere (41, 1), né accolgono le sensazioni provenienti da quaggiù; neppure gli influssi che da essi derivano in risposta alle nostre preghiere sono il frutto di una scelta, bensì dipendono da un accordo

armonico e dall'unione simpatetica.

Per tale motivo gli astri non necessitano della memoria (42, 1).

6.2 L'immagine dell'anima come cerchio in movimento (10, 1-15-20)

L'universo è un tutto unitario proprio in virtù dell'anima che dà forma e vita a tutte le sue parti, di modo che tutto è retto dalla medesima armonia. Questo legame simpatetico che unisce le parti del tutto lo rende al contempo ordinato e intelligibile, di modo che a partire da una determinata conoscenza si perviene ad un'altra, dal causato è possibile risalire alla causa, dedurre il conseguente dal precedente. Ciò significa che è possibile cogliere non soltanto il legame delle realtà terrestri a quelle celesti, ma anche quello di queste ultime alle realtà intelligibili: i cieli, infatti, sono *κατὰ λόγον* (35, 12), cioè dipendono da quelle ragioni formali che l'anima contempla in sé nel suo principio, quelle stesse ragioni formali da cui derivano le ragioni seminali che ordinano questo cosmo (39, 3-10).

La realtà sensibile, dalla sfera terrestre a quella celeste, è dunque legata e ancorata a quella intelligibile per il tramite dell'anima; tutte le realtà dipendono nel loro essere e nella loro intelligibilità dalla realtà che le precede. L'immagine dei cerchi concentrinci ha proprio la valenza di esemplificare quest'ordine[273]:

> «Venerabile è un'anima siffatta, simile ad un cerchio che si adatta intorno al centro, prima superficie estesa dopo il centro, estensione inestesa; così infatti possiede ogni cosa. Se poi uno volesse considerare il bene come il centro, considererà l'intelletto come un cerchio immobile e l'anima come un cerchio mobile, mosso dal desiderio. L'intelletto infatti possiede e circonda il bene immediatamente mentre l'anima desidera il bene al di là dell'essere. La sfera dell'universo poi, che contiene l'anima così desiderante, si muove anch'essa spinta dal desiderio naturale. Ma il suo desiderio naturale come corpo è rivolto a ciò che rispetto ad esso è interno; il che significa abbracciarlo e girargli tutt'attorno, con se stesso; quindi muoversi in circolo».

> «σεμνὸν γάρ τι καὶ ἡ ψυχὴ ἡ τοιαύτη, οἷον κύκλος προσαρμόττων κέντρῳ εὐθὺς μετὰ κέντρον αὐξηθείς, διάστημα ἀδιάστατον· οὕτω γὰρ ἔχει ἕκαστα. εἰ δὲ τἀγαθόν τις κατὰ κέντρον τάξειε, τὸν νοῦν κατὰ κύκλον ἀκίνητον, ψυχὴν δὲ κατὰ

[273] In riferimento a questa metafora rimando allo studio di: J.-F. Pradeau, *L'imitation du principe*, *Plotin et la participation*, J. Vrin, Paris 2003, p. 51 e ss.; sul valore della metafora nell'argomentazione plotiniana: M. Di Pasquale Barbanti, *La Metafora in Plotino*, Bonanno, Catania 1981; R. Ferwerda, *La signification des images et des métaphores dans la pensée de Plotin*. J. B. Wolters, Groningen 1965; E. A. Moutsopoulos, *Le problème de l'imaginaire chez Plotin*, J. Vrin, Paris 1980; J.M. Charrue, *Plotin et l'image*, «Les études classiques», 73 (2005), pp. 39-66. Tramite questa immagine sono rappresentati non solo le analogie e le differenze fra i vari livelli si realtà ma anche come ognuna di queste abbia al proprio centro il primo principio come suo fondamento; per un approfondimento e un ampliamento su questi temi si veda: W. Beierwaltes, *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkunggeschichte*, V. Klostermann, Frankfurt 1985, trad. it.: *Pensare l'Uno. Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi*, introduzione di G. Reale, trad. di M.L. Gatti, Vita e Pensiero, Milano 1991; S. Lavecchia, *Una via che conduce al divino: la «homoiosis theo» nella filosofia di Platone*, pref. di Thomas Alexander Szlezák, Vita e Pensiero, Milano 2006.

κύκλον κινούμενον ἂν τάξειε, κινούμενον δὲ τῇ ἐφέσει. νοῦς γὰρ εὐθὺς καὶ ἔχει καὶ περιείληφεν, ἡ δὲ ψυχὴ τοῦ ἐπέκεινα ὄντος ἐφίεται. ἡ δὲ τοῦ παντὸς σφαῖρα τὴν ψυχὴν ἐκείνως ἐφιεμένην ἔχουσα ᾗ πέφυκεν ἐφίεσθαι κινεῖται. πέφυκε δὲ ᾗ σῶμα τοῦ οὗ ἐστιν ἔξω ἐφίεσθαι· τοῦτο δὲ περιπτύξασθαι καὶ περιελθεῖν πάντη ἑαυτῷ. καὶ κύκλῳ ἄρα» (16, 20-31).

Osserviamo nel nostro passo quattro nuove occorrenze di *κίνησις*:

i. la prima compare alla l. 24 e presenta una caratterizzazione metaforica dell'Intelligenza, espressa nei termini di un cerchio immobile, *νοῦν κατὰ κύκλον ἀκίνητον* (16, 24);

ii. alle ll. 24-25 è indicata una seconda caratterizzazione, questa volta dell'anima, rappresentata da un cerchio che contrariamente al primo è dotato di movimento, *ψυχὴν κατὰ κύκλον κινούμενον*;

iii. il moto del cerchio dell'anima ha la propria origine nel desiderio, *κινούμενον δὲ τῇ ἐφέσει* (16, 25);

iv. alla l. 16, 28 il verbo *κινέω* designa il movimento della sfera del tutto, un movimento che avviene secondo un desiderio naturale, [scil. *τοῦ παντὸς σφαῖρα*] *πέφυκεν ἐφίεσθαι κινεῖται*.

Il centro di questi cerchi è il bene ed è proprio il punto di riferimento che permette di comprendere la caratterizzazione e i rapporti fra le realtà che si dispongono intorno a questo centro. Infatti, l'Intelligenza è rappresentata dal cerchio più prossimo al bene, ha il possesso di questo, avvolgendolo, *νοῦς εὐθὺς καὶ ἔχει καὶ περιείληφεν* (16, 26); proprio perché l'Intelligenza ha immediatamente presso di sé il bene-centro, il cerchio che la rappresenta non necessita di movimento. L'anima invece desidera il bene che è oltre l'Intelligenza e pertanto si muove; insieme a questa va posta pure la sfera del tutto che si muove anch'essa di un moto naturale (16, 28-29). Ora, poiché la natura di quest'ultima realtà è quella del corpo, il suo desiderio è come se provenisse dall'esterno, per cui ambisce anch'essa al centro e al bene, lo circonda compiendo un giro intorno a sé, quindi percorre un'orbita circolare.

Questo schema concentrico acquisisce un certo potere esplicativo in relazione ai nessi fondativi e strutturali fra le realtà, esemplificando la natura del loro legame nei termini di una certa affinità e un certo possesso del principio da cui derivano, ma anche della differenza rispetto a questo. Ora, nelle realtà di lassù questa differenza non si esprime se non nel modo dell'alterità, mentre esteriorità e separazione locale, come ci ha mostrato il riferimento alla sfera del tutto, non appartengono che alle realtà di quaggiù[274].

Tuttavia l'anima è apparsa legata tanto al proprio principio quanto alla sfera del tutto: è necessario chiarire quale sia il rapporto dell'anima con quest'ultima realtà, il cui movimento ha una connotazione spaziale e temporale; dopo aver escluso che le anime degli astri siano capaci di memoria, la domanda è ora rivolta all'anima nella sua interezza; infatti, dal

[274] Su questi argomenti rimando alla lettura del capitolo dedicato allo scritto V, 1(10), *Le tre ipostasi originarie*.

momento che gli astri stanno sempre rivolti lassù e non hanno né coscienza né memoria del movimento percorso, si può dire altrettanto di quell'anima che invece ha propriamente a che fare con le realtà di quaggiù, perché è il loro principio ordinatore e loro guida?

La questione risulta ancora più complessa e spinosa se si considera che proprio il tempo intrattiene un certo legame con l'attività dell'anima perché deriva proprio da questa, *ὑποστάσει τὸν χρόνον περὶ τὴν τῆς ψυχῆς ἐνέργειαν καὶ ἐξ ἐκείνης* (15, 4)[275]. Ora, se il tempo possiede diversità e divisione (15, 8-9 e 15, 5-4) anche gli atti dell'anima da cui il tempo origina dovrebbero risultare divisibili e in successione, e di questo svolgimento l'anima dovrebbe avere ricordo.

Ora è proprio in virtù del legame dell'anima col suo principio, un legame che si costituisce al contempo nell'identità e nella differenza[276], che una tale considerazione viene esclusa; infatti, come l'Intelligenza è completamente avulsa dal prima e dal poi (19, 5-6) priva di ogni mutamento, e la sua è una vita unica nella dimensione dell'eterno (15, 2) così la realtà psichica, le nostre anime insieme a quella del tutto, sono *ἀίδιοι ψυχαί* (15, 17); il tempo viene dopo di queste, *χρόνος ὕστερος* (15, 18), insieme a quanto di temporale e spaziale contiene.

L'attività dell'anima dipende dalla saggezza dell'Intelligenza, una saggezza che permane stabilmente, *μενούσης φρονήσεως* (10, 12) e che è inalterabile, *οὐ τρεπομένης* (10, 13). Queste caratteristiche valgono dunque anche per l'attività psichica: questa, infatti non subisce deviazioni, come il cessare di rivolgersi all'Intelligenza o il cessare di dominare la realtà sensibile. E neppure la sua volontà è diversa dalla saggezza che l'anima stessa possiede per il suo legame con l'Intelligenza (12, 46). L'anima dunque permane uguale a se stessa (10, 26): se unica è l'anima, una è la sua azione, *μία ψυχὴ καὶ ἓν ἔργον* (10, 15), un'azione che non presenta né una successione temporale né la successione che è propria del ragionamento e del dubbio; infatti, non agisce progettando, calcolando di volta in volta, ma dispone di tutte le cose in una dimensione eterna (9, 1-2). Ciò significa che da un lato l'anima riproduce in immagini l'ordine intelligibile che contempla (10, 12); questo modello secondo cui l'anima produce permane in se stesso, ma non come un qualcosa di altro dall'anima, ma come un paradigma che l'anima ha in se stessa (12, 33-34); come esemplifica la metafora dei cerchi concentrici, l'anima non possiede il proprio principio come una realtà anteriore che deve raggiungere: il suo è un movimento vitale e non spaziale perché quella realtà è eternamente presente in lei. In questo senso, l'anima già conosce e non si mette in cerca di qualcosa, né ha bisogno di acquisire qualche conoscenza: la sua è una saggezza che si trova in una condizione di quiete (12, 17) perché possiede in sé il suo traguardo: infatti, la saggezza non le è estranea (12, 47), tant'è che produce senza ricorrere ad uno strumento acquisito (12, 48); l'anima possiede questa saggezza che è ragione formale, insieme di tutte le cose (11, 27).

Così mentre le ragioni formali nell'anima sono tutte insieme (16, 5-6) successione e separazione si realizzano quaggiù (16, 19); e mentre il principio è stabile, ciò che si genera è vario e multiforme: tutti i cambiamenti che intercorrono nello sviluppo biologico di un

[275] Cfr. III, 7 (45), 11-13.

[276] W. Beierwaltes, *Identität und Differenz*, V. Klostermann, Frankfurt 1980, trad. it.: *Identità e differenza*, introduzione di A. Bausola, trad. di S. Saini, Vita e Pensiero, Milano 1989; M. Ninci, *Un problema plotiniano: l'identità con l'uno e l'alterità da lui*, «Giornale Critico della Filosofia Italiana», 21 (2001), pp. 461-506.

medesimo vivente vanno ricondotti allo svolgimento di quella ragione seminale di cui dispone nella sua completezza (11, 23).

E questo dispiegarsi è un dispiegarsi naturale che muove internamente e dal principio; è questo l'ordine che la parte più estrema dell'anima, la natura, dispone nel tutto e nei singoli esseri (11, 1-2). La natura viene dopo la saggezza ed è un'immagine di questa (13, 3) e conserva la luce delle ragioni formali che contempla nell'anima (13, 5). Così come nel singolo vivente i processi sono molti e dispiegati nel tempo (11, 19) così anche nel tutto le parti si comportano come gli organi di un unico vivente e l'ordine naturale che le armonizza è simile a quello che regola i singoli germogli di un'intera pianta (11, 11).

In questo modo la saggezza dell'anima si riflette nella saggezza e nella stabilità del cosmo, saggezza varia e semplice nello stesso tempo, che determina la permanenza pur nel movimento di quest'unico grande vivente.

Ma se ciò da cui dipende l'attività dell'anima è questa stessa saggezza che l'anima possiede, non si può neppure sostenere che l'anima conosca i suoi atti in modo parziale e secondo il tempo: li conosce come la sua stessa unica vita (9, 3), una vita eterna e infinita (9, 17) e un unico atto che è rivolto al tutto. In questo modo l'anima genera e governa tutte le realtà con lo stesso ordine con cui dirige il moto orbitale.

Pertanto ciò che l'Intelligenza ha di suo l'anima invece lo riceve eternamente e la sua vita consiste in una comprensione eterna delle realtà che le appaiono; per questo l'anima non necessita di acquisire alcuno strumento, né di operare tramite calcolo e ragionamento: queste, infatti, costituirebbero per lei, insieme alla memoria, un'aggiunta e un qualcosa di esterno; invece, l'anima ha la capacità di prevedere il prodursi delle realtà perché per lei il pensiero del futuro in nulla è diverso da quello del presente (12, 27-28).

La natura, invece, non ha alcuna conoscenza ma si limita a creare trasferendo nella realtà materiale e corporea ciò che possiede: in ciò opera come un corpo caldo che dona la forma al corpo con cui è in contatto senza perdere il suo calore (13, 10-11); l'attività produttiva della natura non è in alcun modo frutto di deliberazione: questa né ha percezione o cognizione di sorta (13, 14), non ha rappresentazione e neanche memoria (13, 11-12).

6.3 Sul movimento e sull'anima della terra (22, 1-27, 37)

Dopo aver stabilito che all'anima dei cieli e a quella del tutto non appartiene in alcun modo la memoria, l'analisi gravita ora sulla sfera terrestre, per comprendere se anche la terra disponga di un'anima e di quali facoltà questa sia capace:

> «perché infatti potrebbero averla [scil. l'anima] i corpi ignei, e non il corpo terrestre? Sia questo che quelli sono corpi, e neppure gli astri possiedono muscoli, carne, sangue o umori, come non li possiede la terra; benché la terra sia più varia e composta da ogni genere di corpo. Se poi si obbietta che la terra si muove con difficoltà, questo si riferisce solo all'assenza del movimento locale».

> «διὰ τί γὰρ τὰ μὲν πύρινα δύναται, τὸ δὲ γήινον οὔ; σῶμα γὰρ ἑκάτερον καὶ οὐκ ἶνες οὐδὲ ἐκεῖ οὐδὲ σάρκες οὐδ' αἷμα οὐδὲ ὑγρόν·

καίτοι ἡ γῆ ποικιλώτερον καὶ ἐκ πάντων τῶν σωμάτων. εἰ δ' ὅτι δυσκίνητον, τοῦτο πρὸς τὸ μὴ κινεῖσθαι ἐκ τόπου λέγοι τις ἄν» (22, 22-27).

i. Nella sua prima occorrenza il nostro termine è qualificato come un *δυσκίνητον* (22, 26), cioè come un movimento che avviene con particolare difficoltà: si tratta della caratterizzazione del movimento della terra;
ii. la seconda occorrenza si ricollega alla prima: nuovamente a proposito della terra è fatto riferimento alla mancanza di un particolare tipo di movimento, quello locale: *μὴ κινεῖσθαι ἐκ τόπου* (22, 26).

La difficoltà di movimento della terra è collegata all'assenza di un moto locale. Che questa venga identificata come uno dei corpi più stabili e pesanti, meno inclini al movimento non risulta un dato nuovo: già nel ventiseiesimo scritto la terra risultava contrapposta al fuoco e alla sua estrema mobilità, nel confronto a quello che fra i corpi è il più stabile di tutti, *ἐπὶ τῶν σωμάτων μᾶλλον γῆς ἑστώσης*[277]; questo stesso confronto è presente nel passo riportato: la domanda riguarda il perché si conceda tanto facilmente un'anima ai corpi di natura ignea – probabilmente il riferimento è al corpo del cielo che è costituito principalmente di fuoco[278] – e non si debba invece concederla alla terra.

Ancora una volta il movimento è concepito come il fattore che denota un essere dotato di anima; tanto che l'assenza del movimento locale potrebbe indurre a credere che la terra non sia animata. In realtà va messa in evidenza una precisazione: le difficoltà di movimento sono riferite esclusivamente, nel caso della terra, al moto locale; si potrebbe ipotizzare che la terra disponga di ulteriori movimenti esenti, invece, da difficoltà.

Bisogna ammettere che anche il corpo terrestre possiede una propria anima e che è un vivente divino e dotato d'intelligenza; il passo riportato inizialmente è ripreso in maniera alquanto simile poche righe più avanti:

«ma se è così perché non dovremmo assegnare anche alla terra la facoltà di sentire? Ma quali sensazioni avrà? Perché non il tatto innanzitutto, di una parte rispetto all'altra – nel qual caso la sensazione è inviata al principio direttivo – e del tutto rispetto al fuoco e agli elementi? Se infatti, il corpo terrestre si muove con difficoltà non per questo è immobile. Saranno comunque sensazioni non di piccoli ma di grandi eventi. Per quale ragione? Perché all'anima che è nella terra non devono sfuggire i movimenti più grandi».

«εἰ δὲ τοῦτο, διὰ τί οὐ καὶ τὴν γῆν αἰσθάνεσθαι δώσομεν; ἀλλὰ ποίας αἰσθήσεις; ἢ διὰ τί οὐ πρῶτον ἁφὴν καὶ μέρει μέρους ἀναπεμπομένης ἐπὶ τὸ ἡγούμενον τῆς αἰσθήσεως καὶ τῷ ὅλῳ πυρὸς καὶ τῶν ἄλλων; καὶ γὰρ εἰ τὸ σῶμα δυσκίνητον οὔτι γε ἀκίνητον. ἀλλ' ἔσονται αἱ αἰσθήσεις οὐ τῶν μικρῶν, ἀλλὰ τῶν μεγάλων. ἀλλὰ διὰ τί; ἢ ὅτι ἀνάγκη ψυχῆς ἐνούσης τὰς κινήσεις τὰς μεγίστας

[277] III, 6 (26), 6, 39, rimando il lettore alle analisi svolte al capitolo quarto.

[278] Sulla natura ignea del cielo, come un fuoco che riluce ma non brucia si veda lo scritto II, 1 (40).

μὴ λανθάνειν» (26, 5-12).

i. Comune è l'utilizzo alla l. 9 del termine *δυσκίνητον* per designare il movimento della terra;

ii. la seconda occorrenza del nostro termine compare immediatamente dopo per negare completa immobilità della terra, *οὔτι γε ἀκίνητον* (26, 9);

iii. alla l. 26, 11 il nostro sostantivo designa dei movimenti di grossa portata che non devono sfuggire all'anima della terra, *ἀνάγκη ψυχῆς ἐνούσης τὰς κινήσεις τὰς μεγίστας μὴ λανθάνειν*.

Se già in precedenza era stata ammessa la presenza dell'anima nel corpo della terra, si aggiunge la questione ulteriore che qui va dibattuta e a cui queste righe mirano: quella di potere attribuire la capacità di sentire all'anima della terra; a questa ad esempio non possono sfuggire i moti più importanti (26,11).

La difficoltà del concedere alla terra una capacità sensitiva va incontro a due questioni da dirimere: occorre stabilire, da un lato, il valore e la necessità degli organi di senso nel processo percettivo, quindi ammettere la loro presenza nel corpo terrestre; dall'altro, il fine e l'utilità della sensazione per il corpo della terra. In riferimento al primo punto le ll. 23, 32-34 sanciscono la necessità degli organi di senso perché abbia luogo il processo percettivo. Il loro ruolo risulta, infatti, indispensabile dal momento che fungono da realtà intermedia e di raccordo, non solo fra l'oggetto esteriore e conosciuto e il soggetto conoscente, ma anche fra la realtà psichica intellegibile e quella sensibile. Sono infatti gli organi di senso a subire le affezioni, si fanno cioè simili all'oggetto colto perché presentano la medesima affezione e sono così capaci di accogliere quelle forme che poi l'anima riconosce. Gli organi di senso svolgerebbero, in questo modo, la funzione di "proporzione" che mette in relazione i due estremi, l'intellegibile e il sensibile, i *πάθη* e gli *εἴδε*[279]; sono infatti gli organi di senso a rendere possibile la sensazione cioè il coglimento da parte dell'anima delle qualità dei corpi nonché l'assunzione della loro forma (23,1-3). Tuttavia, la terra non possiede gli stessi organi che possediamo noi dal momento che una differenza negli organi si trova anche fra noi e gli animali. Bisogna invece concepire il sentire dell'anima della terra come un sentire simpatetico basato sulla reciproca sintonia fra le sue parti e il tutto (26,1-3). In riferimento al problema dell'utilità della sensazione per la terra anche in questo caso viene fornita una risposta che si basa su una distinzione rispetto agli altri viventi. In generale infatti si può dire che le sensazioni siano finalizzate all'utile perché quando un corpo patisce al di sopra di una certa intensità l'anima è messa in guardia da una tale affezione e scatena quindi un meccanismo di risposta (24, 4-8). Nel caso della terra la sensazione trova la sua utilità in quanto finalizzata alla buona disposizione di tutte le cose, e in modo particolare delle vicende umane (26,10-15). L'anima della terra ha dunque sensazione in un senso simpatetico, al fine di disporre tutte le sue parti secondo questa simpatia. Le piante possiedono un'immagine di quest'anima, appunto la facoltà vegetativa. La facoltà sensibile viene in un secondo tempo e non è più insieme al corpo ma lo domina; ancora oltre va posta il resto dell'anima e l'Intelligenza.

[279] Su questo argomento rimando alle considerazioni di E. K. Emilsson, *Plotinus on Sense-Perceprion...*, pp. 63 e ss.

6.4 Sul movimento delle facoltà psichiche (17, 1- 21, 21 e 28, 1-29, 55)

L'indagine si muove ora alla volta delle anime dei viventi particolari: queste, infatti, per quell'anima che condividono col tutto sono soggette alle medesime affezioni che interessano quel vivente unitario. Tuttavia, alcuni esseri sono parti di questo tutto in un senso speciale, perché partecipano anche di un'altra anima oltre a questa:

> «Ma come mai non sono così anche in noi i pensieri e i ragionamenti dell'anima, ma quaggiù sono nel tempo, connessi al dopo e alla ricerca? Forse perché molte sono le parti dell'anima che ci governano e si muovono, e non un unico principio dominante? Si ma anche perché una parte succede all'altra a seconda del bisogno e dell'occasione presente, e non è definita in sé ma sempre in relazione ad altro, a qualcosa di esterno; di conseguenza la nostra decisione è sempre diversa e relativa all'occasione, quando si presenta il bisogno e all'esterno accade ora quello ora questo».

> «ἀλλὰ πῶς οὐ καὶ ἐν ἡμῖν οὕτως αἱ νοήσεις αἱ τῆς ψυχῆς καὶ οἱ λόγοι, ἀλλ' ἐνταῦθα ἐν χρόνῳ καὶ τὸ ὕστερον καὶ αἱ ζητήσεις ὡδί; ἀρ' ὅτι πολλὰ ἃ ἄρχει καὶ κινεῖται, καὶ οὐχ ἓν κρατεῖ; ἢ καὶ ὅτι ἄλλο καὶ ἄλλο πρὸς τὴν χρείαν καὶ πρὸς τὸ παρὸν οὐχ ὡρισμένον ἐν αὐτῷ, ἀλλὰ πρὸς τὸ ἄλλο ἀεὶ καὶ ἄλλο ἔξω· ὅθεν ἄλλο τὸ βούλευμα καὶ πρὸς καιρόν, ὅτε ἡ χρεία πάρεστι καὶ συμβέβηκεν ἔξωθεν τουτί, εἶτα τουτί» (17, 1-8).

i. Il verbo *κινέω* compare alla l. 3 in riferimento all'anima umana, per distinguere le molte cose che la dominano e che la muovono, *πολλὰ ἃ ἄρχει καὶ κινεῖται* (17, 3).

L'anima, una volta scesa quaggiù è soggetta a numerose vicissitudini: un primo segno di questa discesa lo si può scorgere nella relazione di quest'anima al tempo e alla successione in cui i suoi ragionamenti e i suoi pensieri sono disposti: mentre lassù l'anima è rivolta eternamente al suo principio, quaggiù i ragionamenti dell'anima si svolgono in una dimensione temporale, non più nel modo della compiutezza e dell'eternità, ma nel modo della successione e della ricerca[280]. Questa temporalizzazione dei pensieri dell'anima è accompagnata dal marchio della molteplicità: qui, infatti, non è più un unico principio a dirigerla e orientarla, ma sono molte le cose che la muovono e che la dominano. Successione temporale e molteplicità si manifestano anche nelle parti dell'anima, la cui operatività si alterna secondo i bisogni e ciò che di volta in volta è presente; quelle facoltà che fronteggiano queste necessità sono definite in se stesse ma sempre in relazione ad altro, *πρὸς τὸ ἄλλο ἀεὶ* (17, 6). La volontà umana, dunque, è in continuo cambiamento, relativa a ciò che è presente e al bisogno, mentre all'esterno accade ora questo ora quello:

---

[280] La natura non conosce ma si limita a creare, *οὐδὲ οἶδε, μόνον δὲ ποιεῖ* (13, 7-8); l'anima che governa tutte le cose conosce tutte le cose in virtù della sua saggezza (12, 17); sono invece le anime che si spingono ancora oltre ad esercitare il ragionamento e l'acquisizione della conoscenza.

«infatti, poiché la molteplicità ci governa, necessariamente molteplici sono anche le immagini, acquisite dall'esterno, sempre nuove in una parte rispetto all'altra, e tali da impedire i movimenti e le attività di ogni altra parte. Quando infatti la parte desiderativa è eccitata, sopraggiunge l'immagine relativa, una specie di sensazione che annuncia e dichiara l'affezione, pretendendo che noi inseguiamo e ci procuriamo l'oggetto desiderato. Ma necessariamente un'altra parte dell'anima cade nel dubbio e non sa decidere se inseguire e procurarsi l'oggetto del desiderio oppure resistere. Anche la facoltà dell'impeto, incitandoci alla vendetta, si comporta allo stesso modo quando è eccitata, e in generale i bisogni del corpo e le passioni sono causa delle opinioni più diverse».

«καὶ γὰρ τῷ πολλὰ ἄρχειν ἀνάγκη πολλὰς καὶ τὰς φαντασίας εἶναι καὶ ἐπικτήτους καὶ καινὰς ἄλλου ἄλλῳ καὶ ἐμποδίους τοῖς αὐτοῦ ἑκάστου κινήμασι καὶ ἐνεργήμασιν. ὅταν γὰρ τὸ ἐπιθυμητικὸν κινηθῇ, ἦλθεν ἡ φαντασία τούτου οἷον αἴσθησις ἀπαγγελτικὴ καὶ μηνυτικὴ τοῦ πάθους ἀπαιτοῦσα συνέπεσθαι καὶ ἐκπορίζειν τὸ ἐπιθυμούμενον· τὸ δὲ ἐξ ἀνάγκης ἐν ἀπόρῳ συνεπόμενον καὶ πορίζον ἢ καὶ ἀντιτεῖνον γίνεται. καὶ ὁ θυμὸς δὲ εἰς ἄμυναν παρακαλῶν τὰ αὐτὰ ποιεῖ κινηθείς, καὶ αἱ τοῦ σώματος χρεῖαι καὶ τὰ πάθη ἄλλα ποιεῖ καὶ ἄλλα δοξάζειν » (17, 8-17).

Isoliamo nel nostro passo tre nuove occorrenze del nostro termine:

i. alla l. 10 il termine *κινήμασι* compare insieme a *ἐνεργήμασιν* (17, 10-11) per designare lo stato di quei movimenti e di quelle attività delle varie parti dell'anima che rimangono impedite, *ἐμποδίους* (17, 10)[281];

ii. alla l. 17, 11 il verbo *κινέω* designa il movimento della parte appetitiva dell'anima, *ἐπιθυμητικὸν κινηθῇ*; da questo movimento deriva una rappresentazione comunicativa della passione, *ἦλθεν ἡ φαντασία τούτου οἷον αἴσθησις ἀπαγγελτικὴ καὶ μηνυτικὴ τοῦ πάθους*;

iii. alla l. 17, 16 il verbo *κινέω* designa il movimento della facoltà irascibile, quando questa sia accesa da un monito di vendetta, *ὁ θυμὸς δὲ εἰς ἄμυναν παρακαλῶν τὰ αὐτὰ ποιεῖ κινηθείς*.

La causa dell'impedimento dei movimenti dell'anima sta nella molteplicità che, una volta giunta qui, la governa: si tratta di una molteplicità che, per così dire, filtra dall'esterno per il tramite di numerose immagini acquisite, *φαντασίας ἐπικτήτους* (17, 9). Alla l. 17, 11 il nostro termine designa l'operato della facoltà concupiscibile: quando questa è sollecitata si produce un'immagine dell'oggetto desiderato; oltre la facoltà sensitiva altre parti dell'anima rimangono coinvolte nei processi desiderativi, come ad esempio quelle che decidono se acconsentire o meno all'esigenza del desiderio. Quando è la facoltà irascibile ad essere mossa si verifica un processo analogo, esigendo non più l'ottenimento dell'oggetto desiderato ma la rivalsa.

[281] J. M. Dillon, H. J. Blumenthal, *Ennead*..., p. 370 rimanda a Platone, *Phaed*.,65 a.

La descrizione del processo desiderativo, così come quello dell'impeto, mostrano come l'anima risulti coinvolta in essi con varie facoltà; in questi casi rimangono dunque impedite quelle potenze dell'anima non necessarie all'espletamento del meccanismo desiderativo o dell'ira. Vi sono poi i bisogni e le affezioni del corpo che suscitano continuamente nuovi stati nell'anima e nuove opinioni; l'ignoranza del bene fa si che l'anima sia trascinata dappertutto; dal mischiarsi di tutte queste condizioni nascono ulteriori opinioni. Non è tuttavia la parte migliore dell'anima quella da cui scaturiscono opinioni differenti: queste interessano quella parte che è comune al corpo, caratterizzata dal dubbio e dall'instabilità, (17, 21).

> «sarà dunque conseguente pensare che anche i desideri corporei abbiano origine da questa natura comune e da si fatta natura corporea. Infatti non è al corpo in qualsiasi condizione si trovi che deve essere attribuita l'origine dell'appetito e dell'impulso, né all'anima per se stessa deve essere attribuita la ricerca dell'amaro e del dolce; piuttosto questo appartiene a ciò che è corpo e però non vuole essere soltanto corpo, ma ha acquisito movimenti più dell'anima stessa e per via di questa acquisizione è costretto a volgersi in più direzioni: perciò in uno stato desidera l'amaro, in un altro il dolce, e desidera inoltre essere raffreddato o riscaldato, mentre non gli importerebbe nulla se fosse una natura sola».

> «καὶ τῶν σωματικῶν δὲ ἐπιθυμιῶν τὴν ἀρχὴν ἐκ τοῦ οὕτω κοινοῦ καὶ τῆς τοιαύτης σωματικῆς φύσεως ἀκόλουθον τίθεσθαι γίνεσθαι. οὔτε γὰρ τῷ ὁπωσοῦν ἔχοντι σώματι δοτέον τὴν ἀρχὴν τῆς ὀρέξεως καὶ προθυμίας, οὔτε τῇ ψυχῇ αὐτῇ ἁλμυρῶν ἢ γλυκέων ζήτησιν, ἀλλὰ ὃ σῶμα μέν ἐστιν, ἐθέλει δὲ μὴ μόνον σῶμα εἶναι, ἀλλὰ καὶ κινήσεις ἐκτήσατο πλέον ἢ αὐτή, καὶ ἐπὶ πολλὰ διὰ τὴν ἐπίκτησιν ἠνάγκασται τρέπεσθαι· διὸ οὕτωσὶ μὲν ἔχον ἁλμυρῶν, οὕτωσὶ δὲ γλυκέων, καὶ ὑγραίνεσθαι καὶ θερμαίνεσθαι οὐδὲν αὐτῷ μελῆσαν, εἰ μόνον ἦν » (20, 1-10).

All'interno di questo passo troviamo una nuova occorrenza del termine *κινήσις*:

i. alla l. 20, 6 il nostro sostantivo designa i numerosi movimenti che acquisisce il corpo: un corpo che non rimane soltanto corpo, ma acquisisce una certa natura (20, 2), *μὴ μόνον σῶμα εἶναι, ἀλλὰ καὶ κινήσεις ἐκτήσατο πλέον*.

Qui il riferimento è ai movimenti del corpo, definiti come *πλέον* (20, 8) rispetto a quelli dell'anima. A tal proposito vanno menzionate alcune precisazioni fondamentali: il corpo che possiede tali movimenti presenta la caratteristica di non voler essere soltanto corpo (20, 6): infatti, poiché l'anima e il corpo considerato in sé, cioè privo di vita, sono due nature eterogenee e la loro unione non si realizza perfettamente, e nonostante la natura peggiore cerchi di estorcere qualcosa da quella migliore, non vi riesce totalmente, (18, 30); il risultato è così una terza natura, quella del composto o del corpo animato.

Il nostro passo si riferisce proprio al corpo così determinato, *τὸ τοιόνδε σῶμα* (18, 20)[282], quello animato dalla natura ovvero dalla parte inferiore dell'anima. È il corpo che non vuole rimanere soltanto corpo che acquisisce questa molteplicità di movimenti ed è proprio a causa di questa acquisizione che si rivolge a più direzioni: queste direzioni sono quelle del desiderio dell'amaro e del dolce dell'essere scaldato e raffreddato. Di tutte queste cose il corpo non avrebbe alcun interesse se fosse considerato semplicemente come una sola natura, soltanto come corpo; infatti, l'origine dell'appetito e dell'impulso, quindi dei movimenti che via via possiede o che lo interessano, non va ricondotta né all'anima per se stessa né al corpo, ma alla natura comune.

Anche ciò che riguarda piacere e godimento rientra, non nella proprietà esclusiva di un'anima o di un corpo, ma nella composizione dei due, *συναμφοτέρου* (18, 21). Certo bisogna specificare come nel provare dolore o piacere sia il corpo così determinato a subire un'affezione (19, 5) mentre è l'anima sensitiva ad avere una conoscenza priva di qualunque affezione *γνῶσιν ἀπαθῆ* (18, 10). E tuttavia il corpo da solo non potrebbe subire nessuna affezione.

Bisogna invece porre questa natura intermedia e comune perché il nostro "noi" coincide certamente con la nostra anima, ma anche il corpo non ci è estraneo ed è in qualche modo nostro a tal punto che ce ne prendiamo cura e non rimaniamo affatto indifferenti ai suoi piaceri e alla sue pene. Tutto ciò è chiaramente esemplificato nel riferimento al caso del dolore al dito: se il dito è dolente anche l'uomo prova questo dolore, perché quel dito gli appartiene. Questo esempio, tuttavia, non è importante solo per il fatto che testimonia del legame col corpo che è nostro e di cui condividiamo, nel senso suddetto, alcuni stati; ma testimonia anche dei ruoli distinti giocati dall'anima e dal corpo nel caso del sentire. Infatti è necessario che il patire attenga il corpo, mentre l'anima pur avvertendo e recependo il dolore non ne rimane affetta: se fosse l'anima a patire, poiché è tutta in tutto il corpo, *ἐν παντὶ ὅλη τῷ σώματι οὖσα* (19, 15) non sarebbe in grado di localizzare e determinare quel dato dolore. Così nel caso del desiderio, la parte vegetativa dell'anima apprende il desiderio chiaro che ha, tuttavia, la sua origine nel corpo; la sensazione invece apprende l'immagine in base alla quale ricerca o fugge l'oggetto desiderato. Pertanto l'origine del desiderio bisogna collocarla nel corpo così determinato che patisce: questo soffre e desidera il contrario di ciò che patisce; la natura invece si comporta come una madre, indovina i desideri del corpo, cerca di correggerli quindi si unisce al desiderio del corpo condividendolo. Che il corpo sia all'origine del desiderio è inoltre dimostrato dalla varietà dei desideri corporei in relazione alle diverse età che si attraversano o agli astati di malattia e di saluta che si alternano, mentre la facoltà concupiscibile rimane sempre identica. Perché il desiderio che è nel corpo si realizzi è necessario che si aggiunga la volontà di quel desiderio per il tramite del ragionamento. Anche la facoltà concupiscibile allo stesso modo non è immediatamente coinvolta e trascinata in tutto ciò che desidera il corpo, infatti lei non trae nessun vantaggio dal raggiungimento dell'oggetto del desiderio:

> «certamente, infatti, non spettano ad essa il cibo, oppure il caldo e

[282] Termine che abbiamo già riscontrato in III, 6 (26), 1; cfr. Aristotele, *Metaph.*, Z, 10 1035 b 14-16; cfr. H. J. Blumenthal, *Plotinus*..., p. 61 e ss.; cfr. C. I. Noble, *How Plotinus'Soul Animate his Body: The Argument for the Soul-Trace at* Ennead *4.4.18.1-9*, «Phronesis» 58 (2013), 249-279.

l'umido, né il sollievo dell'essere vuoto o la soddisfazione dell'essere pieno, ma tutto questo appartiene al corpo».

«οὐ γὰρ δὴ τῷ ἐπιθυμητικῷ ἡ τροφὴ ἢ θερμότης καὶ ὑγρότης [οὐδὲ κίνησις] οὐδὲ κούφισις κενουμένου οὐδὲ πλήρωσις μεστουμένου, ἀλλ' ἐκείνου πάντα» (21, 19-22)[283].

Lo stesso tenore argomentativo è riservato alle considerazioni in merito alla facoltà irascibile, *περὶ τοῦ θυμοειδοῦς* (28, 2). Il tentativo è quello di definire che cosa sia la facoltà irascibile, dove possa collocarsi il principio della sua attività, quale tipo di anima sia coinvolto negli stati d'ira:

«dunque, ammettiamo che la regione intorno al fegato sia l'origine del desiderio in quanto là è più attiva la facoltà vegetativa che imprime la traccia dell'anima al fegato e al resto del corpo: là si trova perché là ha origine la sua attività. Ma riguardo alla facoltà dell'impeto, dobbiamo chiederci che cosa sia in se stessa e da quale anima dipenda, inoltre se sia solo una sua traccia a produrre il movimento attorno al cuore o qualcos'altro appartenente al composto, o se in questo caso non sia una traccia ma la facoltà stessa che causa l'ira».

«ἔστω δὲ ὁ περὶ τὸ ἧπαρ τόπος τῆς ἐπιθυμίας ἀρχή, ὅτι τὸ φυτικὸν ἐκεῖ ἐνεργεῖ μάλιστα, ὃ τὸ ἴχνος τὸ ψυχικὸν τῷ ἥπατι καὶ τῷ σώματι παρέχει· ἐκεῖ δέ, ὅτι ἐκεῖ ἄρχεται ἡ ἐνέργεια. ἀλλὰ περὶ τοῦ θυμικοῦ τί τε αὐτὸ καὶ τίς ψυχή, καὶ εἰ ἀπ' αὐτοῦ ἴχνος περὶ τὴν καρδίαν ἢ ἄλλο τι τὴν κίνησιν εἰς συναμφότερον τελοῦν παρέχεται, ἢ ἐνταῦθα οὐκ ἴχνος, ἀλλ' αὐτὸ τὸ ὀργίζεσθαι παρέχεται» (28, 14-21).

Osserviamo nel passo una nuova occorrenza di *κίνησις*:

i. alla l. 28, 20 il nostro sostantivo designa il movimento che si verifica intorno al cuore e che confluisce nell'organismo, *περὶ τὴν καρδίαν τὴν κίνησιν*[284].

Del movimento intorno al cuore vengono individuate due possibili cause, o nell'anima irascibile in se stessa o in una sua traccia (*ἴχνος* l. 28, 19).

Come avremo modo di vedere e come anticipa il nostro passo, ciò che entra in gioco nella definizione della facoltà irascibile riguarda sia il suo *modus operandi*, sia il centro motore della sua attività; in particolar modo è necessario comprendere se questa facoltà

[283] Il movimento (l. 21, 21) insieme a nutrimento, riscaldamento, fluidità, sollievo dall'esser vuoto, soddisfazione dell'esser pieno, non interessano la facoltà desiderativa bensì la natura corporea; il passo, tuttavia, è oggetto di controversie testuali, in quanto [οὐδὲ κίνησις] è stato espunto da J. Igal, *Enéadas*, ad loc.; J. M. Dillon, H. J. Blumenthal, *Ennead*..., p. 386 indica come fonte del passo Platone, *Tim*., 64a-65b e sostiene che «the phrase […] excised, no dubt rightly by Igal can be seen as an "intelligent" gloss by a reader acquainted whit this passage of the Timaeus, where some attention is paid to "motion"».

[284] Rilevo la presenza di numerose traduzioni differenti del passo, cfr. la presente traduzione con A. H. Armstrong, *Plotinus*, ad loc., G. Reale, *Enneadi*..., ad loc., E. Bréhier, *Ennéades*, ad loc.

operi autonomamente o se invece – com'è il caso della facoltà concupiscibile – si trovi legata al concorso di altre facoltà. Per dirimere questa difficoltà si getta lo sguardo a quelli che sono gli ambiti a cui si rivolgono gli scatti d'ira: da un lato, questa è sollecitata dal patire del corpo, *πάσχη τὸ σῶμα μόνον* (28, 23), ma anche dagli oltraggi subiti da un nostro congiunto o, in generale, dalle azioni ingiuste. Gli atti irascibili chiamano dunque in causa il corpo ma anche la sensazione e una certa comprensione (28, 25-26). Il coinvolgimento del corpo nei processi d'impeto è riferito a una sua certa disposizione, *σωματικαῖς διαθέσεσιν* (28, 28-29), e in particolar modo allo stato del sangue e della bile, che ingenerano comportamenti irascibili in alcuni individui o negli animali.

Proprio dalla regione intorno al cuore si originerebbe quel tipo di sangue che ha a che vedere con l'attività irascibile:

> «E se uno stesso uomo è più irascibile quando è ammalato che quando è sano, o quando non ha toccato cibo che quando l'ha avuto, ciò rivela che l'ira o l'origine dell'ira appartiene ad un corpo determinato, e la bile o il sangue, come fossero principi animati, producono determinati movimenti, cosicché quando quel corpo è affetto, subito il sangue o la bile si agitano, quindi si produce una sensazione, l'immagine mette in contatto l'anima con la disposizione di quel determinato corpo, e l'anima si slancia contro la causa del dolore».

> «καὶ ὅταν οἱ αὐτοὶ νοσοῦντες μὲν ὀργιλώτεροι ἢ ὑγιαίνοντες, ἄγευστοι δὲ σιτίων ἢ λαβόντες, σώματος τοιοῦδε μηνύουσι τὰς ὀργὰς ἢ τὰς ἀρχὰς τῆς ὀργῆς εἶναι, καὶ τὴν χολὴν ἢ τὸ αἷμα οἷον ψυχοῦντα παρέχεσθαι τὰς τοιάσδε κινήσεις, ὥστε παθόντος τοῦ τοιοῦδε σώματος εὐθέως κινεῖσθαι τὸ αἷμα ἢ τὴν χολήν, αἰσθήσεως δὲ γενομένης τὴν φαντασίαν κοινώσασαν τὴν ψυχὴν τῇ τοιοῦδε σώματος διαθέσει ἤδη πρὸς τὸ ποιοῦν τὴν ἀλγηδόνα ἵεσθαι» (28, 35-43).

Isoliamo all'interno del nostro passo due nuove occorrenze del termine *κίνησις*:

i. la prima alla l. 28, 39: il nostro sostantivo è impiegato per indicare un certo tipo di movimenti prodotti dalla bile e dal sangue, *χολὴν ἢ αἷμα παρέχεσθαι τὰς τοιάσδε κινήσεις*; è interessante notare come questi movimenti siano, ancora una volta, associati alla caratteristica di essere *οἷον ψυχοῦντα*, in questo caso, da parte del sangue e alla bile[285];

ii. la seconda la troviamo alla l. 28, 40: il verbo *κινέω* indica i movimenti del sangue e della bile al patire del corpo così determinato, *παθόντος τοῦ τοιοῦδε σώματος εὐθέως κινεῖσθαι τὸ αἷμα ἢ τὴν χολήν*.

I movimenti che si producono nell'impeto hanno la propria origine nel sangue e nella bile che si comportano come se fossero animati: questi si mettono in moto quando il corpo subisce un'affezione; s'ingenera in questo modo un processo percettivo che culmina nella comunicazione all'anima, per il tramite della facoltà immaginativa, di questa disposizione

[285] Analogamente IV, 3 (27), 20, 41-46.

corporea, *σώματος διαθέσει* (28, 42); l'anima, quindi, si può scagliare contro la causa del dolore. Questo passo sancisce il ruolo dell'organismo negli stati d'irascibilità: questa ha, per così dire, una matrice che è *ἀλόγως* (28, 47) e che infine, tramite la rappresentazione, giunge alla ragione. Ma c'è anche l'impeto provocato dall'assistere a un'ingiustizia[286]: in questo caso il punto d'avvio sembrano essere le funzioni più alte dell'anima, *ἄνωθεν δὲ αὖ τὴν ψυχὴν τὴν λογισμῷ* (28, 43), ovvero, *ἀπὸ λόγου* (28, 48), per poi ridiscendere alla facoltà irascibile, in quelle parti predisposte agli attacchi di furore[287]. Entrambi questi tipi d'ira dipendono dalla facoltà vegetativa, *φυτικοῦ καὶ γεννητικοῦ* (28, 49-50), perché preparano il corpo come ad apprendere piacere e dolore rendendolo bilioso oppure aspro.

> «Trovandosi in un siffatto corpo la traccia dell'anima è mossa in questo modo dal dispiacere e dall'ira, e poiché ha subito un male cerca in qualche modo, a sua volta, di fare del male, e di rendere gli altri simili a sé. Una prova della consustanzialità di questa facoltà con quella traccia dell'anima è data dal fatto che, chi meno desidera i piaceri corporei e in generale disprezza il corpo è anche meno mosso dall'ira».

> «καὶ [τῷ] ἐν τοιούτῳ [εἶναι] ψυχῆς ἴχνος [τῷ ἐν τοιούτῳ εἶναι] τοιάδε κινεῖσθαι δυσχεραντικὰ καὶ ὀργίλα καὶ τῷ κεκακῶσθαι πρῶτον αὐτὸ κακοῦν πως ζητεῖν καὶ τὰ ἄλλα καὶ οἷον ὁμοιοῦν ἑαυτῷ. μαρτύριον δὲ τοῦ ὁμοούσιον εἶναι τοῦτο τῷ ἑτέρῳ ἴχνει ψυχῆς τὸ τοὺς ἧττον τῶν σωματικῶν ἡδέων ἐφιεμένους καὶ ὅλως σώματος καταφρονοῦντας ἧττον κινεῖσθαι πρὸς ὀργὰς [καὶ ἀλόγῳ ἀπαθείᾳ]» (28, 52-59).

Isoliamo nel nostro passo due nuove occorrenze del nostro termine:

i. la prima alla l. 28, 53: il verbo *κινέω* è riferito alla traccia dell'anima e indica il suo essere mossa in un certo modo da parte dell'ira e dell'irritazione, *ψυχῆς ἴχνος τοιάδε κινεῖσθαι δυσχεραντικὰ καὶ ὀργίλα*;

ii. la seconda la troviamo alla l. 28, 58: il nostro verbo compare nuovamente in relazione all'ira, per mettere in evidenza la relazione fra il corpo così determinato e facoltà irascibile: tanto più ci si allontana dal corpo e dai suoi piaceri, tanto meno si è mossi dall'ira, *ἧττον τῶν σωματικῶν ἡδέων ἐφιεμένους καὶ ὅλως σώματος καταφρονοῦντας ἧττον κινεῖσθαι πρὸς ὀργὰς*.

Qui il movimento è quello della traccia dell'anima, che reagisce alle cose spiacevoli e a quelle irritanti. Questa traccia dell'anima, cioè la facoltà vegetativa, condivide la medesima sostanza[288] della facoltà irascibile in ragione del fatto che là dove non si è avvezzi ai piaceri del corpo, e anzi quest'ultimo è tenuto in spregio, si è meno soggetti all'irascibilità. Il fatto che quegli esseri che dispongono unicamente della facoltà vegetativa, come le piante, non

---

[286] Cfr. III, 6 (26), 4, 6-13.

[287] J. M. Dillon, H. J. Blumenthal, *Ennead*..., sottolinea che «however *thymos* needs a sense-datum, and/or a mental image, to provoke it, and, as remarked above, the latter can just as well be provided by the reason (*logismos*), on the basis of its cognition of an insult or an outrage» p. 411.

[288] Sul termine rimando a Armstrong, *Plotinus*..., p. 219.

siano irascibili è dovuto, non al fatto che la facoltà vegetativa non abbia parte nei processi d'impeto, bensì alla mancanza del sangue e della bile e della facoltà sensitiva: se infatti la sensazione ci fosse si verrebbe a generare quell'impulso, *ὁρμή* (28, 63), diretto contro ciò che causa il danno. In merito alla divisione della parte irrazionale dell'anima nelle specie concupiscibile e irascibile, dove la prima è concepita come potenza vegetativa e la seconda come una traccia di questa, nel sangue, nella bile o nel composto, una tale distinzione va riferita ai loro *ὀρεκτικά* (28, 71) e non alla loro sostanza[289].

> «come mai dunque il corpo se è simile ad un oggetto riscaldato piuttosto che a uno illuminato, quando l'altra anima se ne va non conserva nulla di vitale? In effetti qualcosa resta per un po di tempo ma poi scompare rapidamente, come succede agli oggetti riscaldati che si allontanano dal fuoco. Lo testimoniano i capelli e le unghie che crescono sui corpi dei cadaveri, o gli animali che, anche divisi, continuano a muoversi per molto tempo: questo è probabilmente tutto ciò che resta della vita in loro».

> «πῶς οὖν, εἴπερ τῷ θερμανθέντι τὸ σῶμα ἔοικεν ἀλλ' οὐ τῷ φωτισθέντι, ἐξελθούσης τῆς ἄλλης ψυχῆς οὐδέν τι ζωτικὸν ἔχει; ἢ ἔχει ἐπ' ὀλίγον, ἀπομαραίνεται δὲ θᾶττον, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῶν θερμανθέντων ἀποστάντων τοῦ πυρός. μαρτυροῦσι δὲ καὶ τρίχες φυόμεναι ἐπὶ τῶν νεκρῶν σωμάτων καὶ ὄνυχες αὐξόμενοι καὶ ζῷα διαιρούμενα ἐπὶ πολὺ κινούμενα· τοῦτο γὰρ τὸ ἔτι ἐγκείμενον ἴσως» (29, 1-7).

Osserviamo nel passo una nuova occorrenza di κίνησις:

i. alla l. 29, 7 il verbo *κινέω* è riferito a quegli animali che hanno subito una decisiva menomazione e che, tuttavia continuano a muoversi a lungo, *ζῷα διαιρούμενα ἐπὶ πολὺ κινούμενα*[290].

Il nostro termine si riferisce in questo passo alla capacità di muoversi di alcuni animali che hanno subito una divisione del loro corpo: ebbene in questi viventi il movimento può protrarsi ancora per lungo tempo. Il nostro esempio è accompagnato da altri simili, come quello della crescita di unghie e dei capelli nei corpi morti.

Movimenti e crescita di alcune parti del corpo allorché sopraggiunta la morte, persistono come segno di una certa vita che permane in loro: il riferimento è a quel corpo così determinato, *τοιόνδε σῶμα*: questo piuttosto che essere simile a qualcosa d'illuminato e che si spegne non appena la luce lo abbandona, è simile ad un corpo riscaldato: infatti, riceve il calore e si riscalda, cioè trattiene in sé per un certo tempo la forma del calore; in questo senso il corpo continua a conservare una *traccia* di vita, come lo testimoniano

---

[289] J. M. Dillon, H. J. Blumenthal, *Ennead*..., sottolinea che «a division can only be made between two coordinate entities. In fact, both are "posterior" (*hystera*), as the correct division is between two varieties of appetition (*orexis*), each being a "trace" emananting from that substance which is the soul proper, and which is logically and ontologically prior to them both»; si veda inoltre H. J. Blumental, *Plotinus'*..., p. 38-40 e 58-64.

[290] Cfr. Aristotele, *De anim.*, I, 5, 411 b 19 ss.

movimento e crescita di alcune parti del cadavere. Allorché l'anima si separa dal corpo – quell'anima che è destinata a ricongiungersi con le realtà di lassù – anche l'anima vegetativa l'abbandona, nonostante una sua certa azione continui a manifestarsi per un certo tempo.

Il seguito della trattazione prosegue a domandarsi se quella vita che appartiene propriamente al corpo, una volta che l'abbandoni, cessi completamente di essere oppure quale sia la sua fine, se ritorni verso ciò da cui è stata prodotta. L'anima vegetativa non può distruggersi allorché l'anima superiore si separa dal corpo, perché questa preesisteva al corpo stesso che animava (29, 18). L'indagine si concentra, dunque, su quale sia il modo d'essere di questa particolare forma di anima, in grado di esprimere in qualche modo un residuo di forza vitale nel corpo morto. A tal proposito, vengono presi in esame gli esempi del colore e della forma di un corpo: questi al perire dei corpi spariscono; ma mentre la figura è un modo di essere[291], il colore somiglia piuttosto alla dolcezza: non svanisce qualora il corpo dolce venga meno: le qualità, *ποιότητας* (29, 29), come lo sono il colore o la dolcezza passano in altri corpi dove però possono risultare non percepibili (29, 27) perché i corpi che le ricevono non sono tali da consentire che le qualità sopraggiunte s'imprimano nella sensazione. Queste qualità dipendono dai principi razionali che sono alla base della costituzione dei corpi:

> «se, tuttavia, i corpi durano quando la luce resti unita a loro e non si separi, che cosa impedisce alla luce di spostarsi insieme ad essi – sia la luce che è aderente al corpo che quanto è unito ad essa – anche se non la vediamo andare via, come del resto non la vediamo arrivare?».

> «ἀλλ' αὕτη μὲν ἔστω ἡ ἀπορία ἐνθαδὶ κειμένη· μενόντων δὲ τῶν σωμάτων εἰ συνήρτηται καὶ οὐκ ἀποτέτμηται, τί κωλύει τὸ φῶς μετακινουμένου τοῦ σώματος συμμετακινεῖσθαι τό τε προσεχὲς καὶ εἴ τι τῷ προσεχεῖ συνήρτηται, κἂν μὴ ὁρᾶται ἀπιόν, ὥσπερ οὐδὲ προσιὸν φαίνεται;» (29, 40-45).

Osserviamo nel nostro passo due nuove occorrenze del nostro termine:

i. alla l. 29, 42 troviamo il verbo *μετακινέω*, riferito al corpo a al suo cambiamento, *μετακινουμένου τοῦ σώματος*;
ii. nel secondo caso, alla l. 29, 43 compare il verbo *συμμετακινέω* che designa lo spostamento congiunto della luce col corpo, *τὸ φῶς μετακινουμένου τοῦ σώματος συμμετακινεῖσθαι*.

Qui il nostro termine è riferito all'immagine della luce che non si separa dal corpo, questa infatti si muove insieme al corpo e gli è aderente. Questa metafora cerca d'indagare i rapporti fra le varie parti dell'anima, se ogni parte dell'anima sussiste da sé, o se invece nessuna parte dell'anima sussiste per sé e separata perché tutte non sono che un'unica anima, una e molteplice (29, 50). Questo stesso discorso vale anche per quella traccia dell'anima che è propria del corpo? In realtà neanche quest'anima può dissolversi[292], in

[291] L. Brisson, *Plotin*..., p. 263 n. 317 nota come la *skesis* costituisca nel pensiero stoico un sinonimo di *pos ekhon*, di cui l'esempio della mano aperta e chiusa illustra il modo di essere.

[292] Interessante il parallelo con IV, 7 (2), 14 messo in evidenza da J. M. Dillon, H. J. Blumenthal, *Ennead*...,

quanto non è separata dal resto dell'anima, ma segue la parte razionale dell'anima, la parte più alta. Le difficoltà sembrano restare aperte: perché se quest'anima è una specie di vita del corpo, si pone la stessa difficoltà che si presenta nel caso del riflesso della luce che cessa al cessare della luce stessa.

6.5 Ciò che influisce sull'uomo (43, 1-45, 52)

Collera e desiderio hanno dunque origine nel corpo, o meglio nel corpo così animato dalla natura, la parte inferiore dell'anima del mondo; ed è la facoltà vegetativa che presiede a queste funzioni. Queste considerazioni spiegano come tutti gli esseri siano legati insieme proprio in quanto partecipano di quest'anima.

Queste considerazioni spingono a domandarsi quale sia il ruolo e il potere dell'uomo in relazione agli influssi che provengono dal tutto e agli stessi incantesimi e forze magiche che talvolta interagiscono con gli eventi naturali.

Una risposta a tali questioni è fornita nella parte finale del nostro scritto. L'uomo per la parte più alta della sua anima è insensibile alle magie, *ἀπαθὴς* (43, 2), per la sua ragione è libero dai condizionamenti (43, 2-3); invece per quella parte più bassa, per quell'anima che condivide con l'universo e che è *ἄλογον* (43, 4) è esposto al patire:

> «Tutto ciò che è rivolto ad altro, infatti, subisce l'incantesimo dell'altro; questo a cui è rivolto lo incanta e lo attira; solo ciò che è rivolto verso se stesso, dunque, è libero da incantamenti. Per questa ragione, inoltre, ogni azione è soggetta ad incantesimi, e tale è tutta la vita dell'uomo pratico: egli è mosso infatti verso ciò che lo affascina».

> «πᾶν γὰρ τὸ πρὸς ἄλλο γοητεύεται ὑπ' ἄλλου· πρὸς ὃ γάρ ἐστιν, ἐκεῖνο γοητεύει καὶ ἄγει αὐτό· μόνον δὲ τὸ πρὸς αὐτὸ ἀγοήτευτον. διὸ καὶ πᾶσα πρᾶξις γεγοήτευται καὶ πᾶς ὁ τοῦ πρακτικοῦ βίος· κινεῖται γὰρ πρὸς ταῦτα ἃ θέλγει αὐτόν» (43, 16-20).

Osserviamo nel nostro passo una nuova occorrenza del nostro termine:

i. alla l. 43, 19 il verbo *κινέω* è riferito alla vita dell'uomo d'azione, mossa verso altro, verso ciò che lo incanta, *πρακτικοῦ βίος· κινεῖται γὰρ πρὸς ταῦτα ἃ θέλγει αὐτόν*;

Questo passo mette in aperto contrasto la figura dell'uomo saggio rispetto a quella dell'uomo pratico: quest'ultimo si muove verso ciò che lo attrae, ed è quindi passibile d'incantamento; ciò dipende dal fatto che tutto ciò che rientra nella sfera della *πρᾶξις* non è per sé, ma diretto ad altro, esponendosi così a quel sistema simpatetico di influssi, dell'agire e del patire, che lega insieme tutte le cose; in questo senso, ciò da cui cui l'uomo pratico è mosso e trascinato non sono realmente fatture e artifizi magici, bensì quello stesso legame

pp. 413-415.

che la sua natura intrattiene con tutte le altre cose. È solo quando ci rivolgiamo a noi stessi che siamo realmente liberi da incantamenti: l'uomo saggio si oppone agli influssi facendo appello alla parte più alta della sua anima, nel rivolgimento e nella contemplazione di sé (44, 1): e poiché ciò che è contemplato non è diverso da colui che contempla, l'uomo saggio realizza la propria vita e la propria azione perché la sua ragione non è soggetta a fallimento. L'uomo pratico invece non realizza la sua natura: non è più la ragione a determinare l'impulso, bensì quelle passioni che derivano dalla parte concupiscibile e irascibile dell'anima:

> «La cura dei figli e la preoccupazione per il matrimonio esercitano un'attrazione evidente, e così tutto ciò che alletta gli uomini riuscendo dolce ai loro desideri. Quanto alle azioni, quelle provocate dall'impeto hanno carattere irrazionale, e così quelle originate dai desideri, inoltre le azioni politiche e la brama delle cariche hanno come causa l'azione del potere che è in noi».

> «τέκνων μὲν γὰρ ἐπιμέλειαι καὶ πρὸς γάμον σπουδαὶ φανεραὰν τὴν ὁλκὴν ἔχουσιν, ὅσα τε ἀνθρώπους δελεάζει ἡδέα γινόμενα ταῖς ἐπιθυμίαις. πράξεις δὲ αἱ μὲν διὰ θυμὸν ἀλόγως κινοῦνται, αἱ δὲ δι' ἐπιθυμίας ὡσαύτως, πολιτεῖαι δὲ καὶ ἀρχῶν ὀρέξεις τὸ φίλαρχον τὸ ἐν ἡμῖν ἔχουσι προκαλούμενον» (44, 6-12).

i. Alla l. 44, 9-10 il verbo *κινέω* è impiegato per indicare la causa efficiente delle nostre azioni: alcune sono mosse dal *θυμός* e possono essere classificate come irrazionali, altre invece sono mosse dal desiderio, *πράξεις δὲ αἱ μὲν διὰ θυμὸν ἀλόγως κινοῦνται, αἱ δὲ δι' ἐπιθυμίας ὡσαύτως*.

Il nostro termine designa l'origine di alcune azioni, la cui radice è la parte irrazionale dell'anima; altre azioni seguono i bisogni naturali che rispondono all'accrescimento e alla conservazione della vita; tutte quelle azioni che riguardano solo un'immagine del vero sono suscettibili di forze attrattive, dei sortilegi della magia e della natura (44, 25-30). Le azioni belle sono invece quelle libere da ogni magia.

Ciascun essere col suo agire e il suo patire, con la sua natura e le sue disposizioni (45, 3) contribuisce al fine del tutto. Come ogni parte del singolo animale coadiuva l'organismo nel suo intero, secondo il ruolo e la funzione che le compete, così ogni parte dell'universo agisce sulle altre e a sua volta patisce, in base a ciò di cui è capace la sua natura ricettiva. Si produce in questo modo una sorta di sentire comune del tutto, *οἷον συναίσθησις παντὸς πρὸς πᾶν* (45, 8); questo sentire comune è la marca dell'unità di quest'universo, dove tutto ha un ordine e si compie secondo giustizia[293]: perfino lo stolto è condotto inconsapevolmente alla sua destinazione, mentre il saggio si reca nel posto dovuto prima ancora di mettersi in viaggio.

> «in un piccolo essere vivente piccoli sono i cambiamenti delle parti e le

[293] Un ordine, ricordiamolo, in cui vi è spazio per l'azione individuale, per il caso e la necessità, cfr. III, 1 (3).

forme di coscienza, e in esso le parti non possono esistere come esseri viventi, se non, forse, in certi animali e per poco tempo. Ma in quello in cui le distanze sono così grandi, in cui inoltre ogni parte ha libertà di movimento e gli esseri viventi sono molteplici, i movimenti e gli spostamenti devono essere più grandi».

«ἐν μὲν γὰρ ὀλίγῳ ζῴῳ σμικραὶ τῶν μερῶν αἱ μεταβολαὶ καὶ συναισθήσεις καὶ οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ τὰ μέρη ζῷα εἶναι, εἰ μή που ἐπὶ βραχὺ ἔν τισιν· ἐν δὲ τῷ ἐν ᾧ διαστάσεις τε τοσαῦται καὶ ἕκαστον τῶν ἐν αὐτῷ χάλασιν ἔχει καὶ ζῷά ἐστι πολλά, τὰς κινήσεις δεῖ καὶ τὰς μεταστάσεις μείζους εἶναι. ὁρῶμεν δὲ καὶ ἥλιον καὶ σελήνην καὶ τὰ ἄλλα ἄστρα ἐν τάξει μετατιθέμενα καὶ μετακινούμενα» (45, 33-39).

In questo passo troviamo due nuove occorrenze del nostro termine:

i. nel primo caso il riferimento è ai movimenti e ai cambiamenti per così dire, di grande portata che si manifestano in questo universo ricco di forme di vita varie e molteplici, *κινήσεις δεῖ καὶ τὰς μεταστάσεις μείζους εἶναι* (45, 38-39);

ii. alla l. 45, 39 troviamo un muovo impiego del verbo *μετακινέω*, impiegato insieme al verbo *μετατίθημι* per indicare la traslazione del sole, della luna e degli astri, secondo un certo ordine, *ἥλιον καὶ σελήνην καὶ τὰ ἄλλα ἄστρα ἐν τάξει μετατιθέμενα καὶ μετακινούμενα* (45, 39).

Un certo cambiamento va poi assegnato anche alle anime, perché queste non mantengono sempre il medesimo carattere, e ognuna in base a quanto ha subito e ha fatto si reca nel luogo che le spetta secondo l'armonia del tutto.

6.6 Ancora su memoria e movimento (1, 1-6, 3)

«Ma le anime che sono scese dall'intelligibile come ricordano? In realtà susciteranno in sé il ricordo delle stesse cose benché meno intenso rispetto a quelle che vengono da quaggiù; avranno infatti altre cose da ricordare, e il maggior tempo trascorso avrà prodotto il completo oblio di molte cose. E se invece rivolgendosi all'universo sensibile sono cadute quaggiù nel divenire, in che modo ricorderanno? In realtà non è necessario che precipitino fino in fondo. È possibile infatti per quelle che si sono mosse anche arrestarsi dopo un tratto e nulla impedisce loro di riemergere, prima di giungere all'ultimo luogo del divenire».

«ἀλλ' ὅταν ἐκ τοῦ νοητοῦ κατέλθωσι, πῶς; ἢ ἀνακινήσουσι τὴν μνήμην, ἐλαττόνως μέντοι ἢ ἐκεῖναι, τῶν αὐτῶν· ἄλλα τε γὰρ ἕξουσι μνημονεύειν, καὶ χρόνος πλείων λήθην παντελῆ πολλῶν πεποιηκὼς ἔσται. ἀλλ' εἰ τραπεῖσαι εἰς τὸν αἰσθητὸν κόσμον εἰς γένεσιν τῇδε πεσοῦνται, ποῖος τρόπος ἔσται τοῦ μνημονεύειν; ἢ οὐκ ἀνάγκη εἰς πᾶν βάθος πεσεῖν. ἔστι γὰρ κινηθείσας καὶ στῆναι ἐπί τι προελθούσας καὶ οὐδὲν δὲ κωλύει πάλιν ἐκδῦναι, πρὶν γενέσεως

ἐλθεῖν ἐπ' ἔσχατον τόπον»[294] (5, 22-31).

Incontriamo due nuove occorrenze di *κίνησις*:

i. alla l. 5, 23 il verbo *ἀνακινέω* è riferito alle anime che hanno compiuto la discesa, le quali in una certa misura sono capaci di fare memoria di ciò che, non completamente hanno abbandonato, [scil. *ψυχαί*] *ἀνακινήσουσι τὴν μνήμην* (5, 23-24);

ii. nel secondo caso, alla l. 5, 29 il verbo *κινέω* indica il movimento di discesa delle anime, movimento non necessitato e che può essere interrotto, [scil. *ψυχαί*] *κινηθείσας καὶ στῆναι ἐπί τι προελθούσας καὶ οὐδὲν δὲ κωλύει πάλιν ἐκδῦναι*.

Il passo riportato s'interroga su quelle anime che discendono e sui ricordi di quelle realtà che sono capaci di portare con sé. L'uso del verbo *κινέω* denota la capacità delle anime che abbandonano quella sfera di rivolgersi comunque a essa smuovendone e sollecitandone il ricordo. Così, mentre è escluso che l'anima possa fare esercizio di memoria degli accadimenti di quaggiù una volta che si trovi nell'intelligibile, così non è all'inverso: le anime discese sono capaci di ricordare la loro permanenza lassù.

Che l'anima muova al ricordo e che intraprenda un movimento di discesa sono entrambi due processi accomunati da una medesima condizione psichica e dal medesimo ambito di svolgimento, quello sensibile; infatti, la memoria è esercitata propriamente da quelle anime che mutano il luogo in cui si trovano e il proprio stato, *μετιούσας καὶ μεταβαλλούσας* (6, 1), ed è pertanto il segno e il risultato di un tale passaggio. Infatti, nell'intelligibile non vi è in alcun modo ricordo (1, 14)[295]: qui ogni atto di pensiero, *πᾶσα νόησις* (1, 12) quanto gli esseri di quassù sono *οὐκ ἐν χρόνῳ* (1, 13), in una dimensione eterna. L'intelletto coglie in atto tutte queste realtà insieme, realtà complessa, *ὄντος ποικίλου* (1, 22) e differenziata, *ἐν τῷ νῷ διήρηται* (1, 25); tuttavia una tale articolazione intelligibile non comporta in alcun modo una disposizione secondo il "prima" e il "dopo", né il pensiero che la coglie è dispiegato temporalmente: è corretto invece parlare di un certo ordine (1, 29) e di una realtà unitaria (1, 20): qui tutte le cose sono presenti, *ἕκαστον παρόν* (1, 15)[296], senza che che con ciò si verifichi alcun cambiamento, *οὐδὲ μετάβασις* (1, 15)[297].

Se si considera l'anima nella sua purezza nell'intelligibile la si troverà unicamente nella dimensione contemplativa delle realtà che la circondano: *ἐνεργεῖν* e *θεωρεῖν* (1, 2) escludono che l'anima possa interrompere una tale visione per dedicarsi ad attività differenti, siano queste traducibili anche solo nell'asserzione rivolta a un tale tipo di realtà o al ricordo di essa (1, 10). All'anima non appartiene alcun ricordo perché nulla trascorre in questa dimensione, *οὐδὲ διέξοδος*[298]: gli atti di pensiero molteplici e variegati con cui coglie

[294] Specifico che rispetto alla traduzione riportata considero *ἐκεῖναι* riferito alle anime che sono lassù.

[295] Come in IV, 3 (27) 25, 13-17.

[296] Come sottolinea L. Brisson, *Plotin*..., vol. IV, p. 245 n. 10 qui opera il legame fra ciò che è eternamente presente e una dimensione atemporale; cfr. Platone, *Tim.*, 37 C-38 C.

[297] Qui il riferimento è alla dialettica quale attività intellettiva che costituisce una tappa preliminare al θεωρεῖν; il processo dialettico non introduce alcuna transizione nell'intelligibile, che si presenta come una realtà in sé articolata che l'Intelligenza coglie attualmente e simultaneamente. Sulla dialettica plotiniana rimando allo scritti I, 3 (20).

[298] In riferimento all'utilizzo del termine διέξοδος e alla sua polivalenza nell'opera plotiniana il rinvio è a

quella realtà complessa, seguano anche un processo *diairetico* o sintetico, non costituiscono alcun mutamento: l'anima, infatti, coglie in modo unitario questa realtà unitaria, *ἐπιβολὴν ἀθρόαν ἀθρόων* (1, 20)[299]: gli atti di pensiero che rivolge a questa realtà sono come le molteplici sensazioni che affiorano nella visione di un volto in cui sono compresenti aspetti diversi. L'anima non coglie tutte le cose in un unico atto di pensiero, *οὐ κατὰ μίαν νόησιν πάντα* (1, 34), ma secondo atti molteplici e unitari[300] che appartengono a una facoltà stabile in se stessa.

In questa dimensione inoltre non vi è neppure il ricordo di sé, né in quanto individui contemplanti, né in quanto intelligenza né in quanto anima; e ciò perché la contemplazione non implica che ci si rivolga a sé come qualcosa di altro nel momento in cui si pensa, ma piuttosto che si disponga totalmente di sé, al punto che il proprio atto è teso a ciò che si contempla fino a divenire quell'oggetto stesso (2, 5-7). La metafora utilizzata è quella della materia plasmabile, che prende forma secondo ciò a cui è rivolta: l'anima coincide con quegli esseri (2, 25), perché si volge all'Intelligenza, *εἴπερ ἐπεστράφη* (2, 27), si unisce, *εἰς ἕνωσιν ἐλθεῖν τῷ νῷ* (2, 26), e si armonizza facendo tutt'uno con questa, *ἁρμοσθεῖσα ἥνωται* (2, 28-29).

Certo l'anima non si dissolve in questa unità, *οὐκ ἀπολλυμένη* (2, 29): infatti, è l'anima nella sua purezza che si mantiene salda presso l'Intelligenza, gode perciò stesso della sua stabilità (2, 18): si rivolge a quella in modo impassibile e nello stesso tempo ha percezione di sé, *ὁμοῦ ἔχουσα τὴν συναίσθησιν αὐτῆς* (2, 31): e nel rivolgersi a sé o all'Intelligenza non vi è alcun cambiamento, *οὐδὲ μεταβολὴν* (2, 20), perché si è fatta identica a quella ed entrambe sono una e due allo stesso tempo.

Tuttavia, per riprendere l'immagine utilizzata precedentemente, la materia è *κατὰ τὸ ὁρώμενον* (2, 8) e diviene ciò a cui è rivolta; così l'anima, per quella sua parte più pura si fa una con l'Intelligenza, ma per un altro verso si differenzia da essa perché non gode della medesima stabilità, *μὴ ὁμοίως μένον* (2, 19-20). Così, accanto a quell'anima che permane *καθαρῶς ἐν τῷ νοητῷ οὖσα* (2, 24) ve n'è un'altra che si distacca volendosi separare dall'unità; questa, nel desiderio di se stessa si prefigge di essere qualcosa di diverso e così facendo si protende verso il basso (3, 1-4); è di quest'anima che si può affermare che cambia il proprio stato e la propria posizione, e acquista la memoria.

È questa dimensione che apre lo spazio al potere della *μνήμη*, potere che non ricopre interamente una valenza positiva, essendo la capacità di ricordare il marchio inconfondibile di una separazione, che tuttavia non si compie mai interamente; infatti anche da quaggiù l'anima è capace di passare da queste realtà a quelle e di rintracciare quel legame che tramite l'Intelligenza la unisce al Bene[301]. Proprio a tal proposito emerge la forza ambivalente della memoria: questa infatti deve essere considerata sia come una percezione

---

O. Becker, *Plotin und das Problem der geistigen Aneignung*, De Gruyter, Berlino 1940.

[299] Come indica M. Casaglia, C. Guidelli, A. Linguiti, F. Moriani, *Plotino...*, p. 582, si tratta della contemplazione a livello intelligibile; *ἐπιβολὴ* risulta un termine derivato dalla filosofia ellenistica e impiegato per descrivere la percezione sensibile; cfr. Epicuro, *Epistola a Erodoto*, 69, 8 ss.

[300] Seguendo il testo proposto da H.S.², *Plotini …*, *ad loc.*

[301] Si concretizza in queste frasi «καίτοι καὶ σωμάτων μεταξὺ πολλαχῇ εἰς τὰ τρίτα ἀπὸ τῶν πρώτων ἡ ἄφιξις» (4, 3-4) il riferimento alla possibilità per l'anima di ricongiungersi con le realtà di lassù già a partire dalla vita terrena; su questo argomento si veda:

del ricordare, *αἰσθάνεσθαι ὅτι μνημονεύει* (4, 8), ma anche come un disporsi verso le affezioni e le visioni precedenti, *διακέηται κατὰ τὰ πρόσθεν παθήματα ἢ θεάματα* (4, 9-10): il contenuto della memoria, per così dire, nella sua duplice provenienza, sensibile e intellettuale, risulta intrinsecamente legato a certo orientamento dell'anima; in questo senso le rappresentazioni di cui si nutre la memoria[302], non costituiscono per l'anima un possesso (3, 8) quasi che si depositassero in essa delle impronte (4, 17)[303]: sono piuttosto una visione, e una disposizione dell'anima(4, 8)[304].

Ancora una volta potremmo affermare che l'anima è ciò che vede: tradotto al livello sensibile, che è e diviene ciò che ricorda (3, 6); eccola trascinata dall'una e dall'altra parte, perché la sua è una realtà intermedia e una posizione di confine fra la realtà intelligibile e quella di quaggiù (3, 11-12); così l'anima può rivolgersi al sensibile, *τὰ αἰςθητὰ ἴδῃ* (3, 9-8), e più è questa la visione a cui si rivolge e più s'inabissa: infatti così facendo possiede tutte le cose secondariamente e in modo imperfetto, ben lungi dal modo in cui le contempla originariamente. Certo, rievocando l'immagine iniziale, l'anima può sempre arrestare questo movimento in cui procede (5, 29), ovvero può invertire la direzione e "smuovere i ricordi" (5, 23) di ciò che ha contemplato lassù: infatti il pensare e l'avere rappresentazione non sono che ricordare, *τὸ μνημονεύειν ἢ νοεῖν ἢ φαντάζεσθαι* (3, 7). Così, quando l'anima era lassù possedeva attualmente quegli esseri che contemplava, mentre quaggiù deve ricorre alla memoria per portare in atto quelle realtà che non vede; se la memoria è capace di rievocare e risvegliare nell'anima il ricordo, di ciò che è eternamente presente in lei ma di cui non sempre è cosciente, bisogna invece considerare che sia un'altra la funzione che contempla queste realtà e che è risvegliata da esse[305]: ed è la stessa funzione che contemplava le realtà intelligibili anche lassù (5, 3).

Allora l'avere coscienza[306] è riconducibile alla memoria, e permette all'anima di distinguere fra ciò che acquisisce e ciò che è.

Così quando l'anima lascia le realtà di lassù e discende nel cielo la potenza mnemonica diventa attiva, e una volta qui è il ricordo, se ben orientato, che permette all'anima di muoverla e risvegliarla alla sua vera natura.

Allora "essere se stessi", secondo il senso più autentico, significa essere tutte le cose quando si pensa se stessi (2, 11); cogliere se stessi in atto è cogliere tutte le cose e se stessi nell'intuizione del tutto. Mentre il secondo significato dell'"essere se stessi", coincide con

---

[302] Sullo stretto legame fra memoria e immaginazione

[303]Il riferimento è ai *κείμενοι τύποι* (4, 17), ammettendo i quali si cadrebbe in grandi assurdità: in IV, 3 (27), 26, 29 viene ribadito che le impronte che l'anima accoglie sono prive di grandezza e non devono essere in alcun modo paragonate alle impronte dei sigilli sulla cera, o al materiale plasmato; come in III, 6 (26) 1, 15 e in IV, 3 (27), 26, 32 si tratta piuttosto di qualcosa di simile agli atti di pensiero.

[304] Come è riportato in H.S.², vol. II, p. 57.

[305] La formula utilizzata è quella delle linee 5, 4-5: «ἐγείρεται γὰρ τοῦτο οἷς ἐγείρεται, καὶ τοῦτό ἐστι τὸ ὁρῶν περὶ τῶν εἰρημένων»: mi domando se quella funzione che vede le realtà lassù e che quaggiù deve essere risvegliata per il tramite delle realtà che la memoria fa riaffiorare nell'anima, non sia, non semplicemente la *noesis* (che di per sé opera eternamente nell'anima e che dunque non ha bisogno di essere risvegliata) ma anche quella coscienza di sé che opera anche a livello intelligibile, e di cui si parla alle ll. 2, 31: « νόησιν ὁμοῦ ἔχουσα τὴν συναίσθησιν αὐτῆς».

[306] Sull'avere coscienza cfr. *supra* n. 227.

l'essere vuoto di queste realtà e non pensare affatto (2, 10), ed essere quel "se stessi" che discende e che ha bisogno di ricordare.

6.7 Conclusioni

Nella prima parte della nostra analisi, con particolare riferimento alla sezione 6, 4-8, 61 e 30, 1-42, 20 Sul movimento e sulla memoria degli astri, sono state individuate venticinque occorrenze di *κινήσις* (8, 11; 8, 22; 8, 27; 8, 28;8, 42; 8, 56, 57; 31, 12; 32, 52; 33, 8; 33, 28; 33, 31; 33, 39; 35, 56; 35, 58; 36, 17; 36, 18; 36, 21; 36, 22; 38, 1; 38, 3; 41, 3; 41, 4; 41, 4; 41, 6); il nostro termine è stato più volte utilizzato per descrivere il movimento dei cieli intorno ad uno stesso stesso punto, movimento locale di tipo speciale, perché spaziale solo accidentalmente, mentre in sé risulta piuttosto un moto vitale. Il movimento celeste è stato poi considerato in relazione al suo potere, *δύναμις*, che appartiene tanto alla natura degli astri considerati in se stessi quanto alle *scheseis* che questi compongono nelle figurazioni reciproche che dipendono dai loro movimenti. Gli astri hanno certamente degli influssi, agiscono sul tutto concepito come un unico vivente unitario, che grazie a quell'unica anima che lo forgia e lo vivifica in tutte le sue parti, è governato dall'armonia e dalla simpatia delle parti. Ciò permette di concepire il potere astrale all'interno di quella dinamica di influssi naturali che sono presenti nel tutto: ecco in realtà a cosa si deve la loro influenza sulle vicende umane, non ad una scelta ma a quella catena di azioni e passioni in cui è legato l'universo intero. È quella somiglianza irriducibile fra tutti gli esseri che rende possibile che parti non contigue dell'universo stiano in un rapporto simpatetico; somiglianza che comprende certo delle differenze ma che in ultima istanza è riconducibile a quell'unica ragione formale che diviene saggezza dell'anima nel cosmo. Il movimento è proprio ciò che caratterizza la vita di questo vivente unitario, la relazione reciproca delle sue parti legate da affinità ma anche da contesa, sopraffazione e distruzione; il modo in gli influssi si propagano in questo tutto unitario è quello del trasmettersi delle vibrazioni, non solo nella stessa corda, ma anche da corda a corda e da strumento a strumento. In questo modo nell'universo il potere di una parte può essere condiviso da altre parti, anche se lontane, perché condividono la partecipazione a quella medesima anima che è nel tutto; ciò è evidente anche nel caso dell'uomo che per il tramite del corpo riflette il legame simpatetico del tutto; il corpo infatti è capace di patire il dolore e piacere, di originare desiderio e collera proprio in virtù di quella natura che gli dona una traccia di vita. Ecco che il un corpo di questo tipo è coinvolto in una molteplicità di movimenti, e trascina l'anima nelle sue necessità.

Come si è messo in evidenza nella sezione dedicata al movimento delle facoltà psichiche, in cui sono state isolate quindici occorrenze di *κινήσις* (17, 3; 17, 10; 17, 11; 17, 16; 20, 6; 21, 19; 21, 19; 28, 20; 28, 39; 28, 40; 28, 53; 28, 59; 29, 7; 29, 43; 29, 44), alla stimolazione della facoltà concupiscibile e irascibile corrispondono certi meccanismi nel corpo, come il movimento del sangue intorno al cuore o della bile. Nessun corpo morto avrebbe potuto ingenerare questi moti; lo dimostra la difficoltà di attribuire un'anima alla terra, che invece va ammessa, a causa della sua natura stabile priva di movimento locale. Bisogna aggiungere che nel caso dell'anima umana, questa non consta solo di una facoltà vegetativa che la lega ai richiami del corpo, ma anche di un'altra anima che è quella che discende da lassù e che in questo movimento acquisisce memoria.

7 Sulle difficoltà relative all'anima o sulla visione III, IV, 5 (29)[307]

L'ultimo dei trattati sulle difficoltà relative all'anima ci propone cinque nuove occorrenze del nostro termine[308]; lo scritto è dedicato all'analisi del processo percettivo, all'interno del quale vista e udito hanno un ruolo privilegiato. In che modo la κίνησις s'inserisce all'interno di questo contesto argomentativo? Si tratta, forse, del riferimento al movimento del corpo intermedio, a cui la tradizione ha accordato un ruolo fondamentale? Qual'è il movimento che si deve ammettere nell'ambito della dinamica processuale?

7.1 Sul movimento del corpo intermedio (1, 1-6, 40).

Le prime due occorrenze di *κίνησις* che analizzeremo trovano il proprio utilizzo all'interno di una trattazione precedentemente rinviata e ora presa in esame[309]: in riferimento al processo sensitivo è necessario considerare e stabilire se si esplichi o meno in virtù del concorso di un corpo intermedio[310], *μεταξύ* (1, 2), che espleti una funzione mediatrice fra il percipiente e il percepito.

Questo problema ha la propria ragion d'essere in un dato che non deve restare implicito: la sensazione coinvolge l'anima, in un certo qual modo, in una relazione con "altro", ovvero con ciò che è esterno e corporeo; se l'anima dovesse afferrare unicamente ciò che è dentro di sé questo processo non potrebbe che ridursi a pensiero[311]; si deve, invece, affermare che la percezione dei sensibili consiste per l'anima nell'apprensione delle qualità insite nei corpi e nell'assunzione delle loro forme[312]. Tuttavia, non basta sostenere che l'anima nel processo sensitivo è in relazione ad "altro": se, infatti, l'anima volgendosi a ciò che è sensibile cercasse di coglierlo da sé sola, non potrebbe che averne una una comprensione intelligibile[313]. Per questa ragione è necessario che la percezione sensibile avvenga per il tramite del corpo, *διὰ σώματός* (1, 4)[314], senza il quale l'anima permane completamente in una dimensione intelligibile (1, 6).

Inoltre, bisogna tener conto della natura dell'anima, che è quella di un essere

---

[307] Sul titolo di IV, 5 (29) si veda Porfirio, *Vita di Plotino*, V, 24 e XXV, 21.

[308] In particolar modo: IV, 5 (29) 2, 39; 2, 44; 5, 2; 5, 15; 7, 7.

[309] Il riferimento è allo scritto precedente IV, 4 (28) 23.

[310] In riferimento ad un uso simile di *μεταξύ* cfr. Aristotele, *De anim.*, II 419 a 20, 421 b 9; 434 b 28; 435 b 16.

[311] L'espressione è quella utilizzata in IV, 4 (28) 23, 5-6: «ἐφ' ἑαυτῆς γὰρ τῶν ἐν αὐτῇ, καὶ μόνον νόησις».

[312] *Ivi,* 23, 1-3: «ὡς τὸ αἰσθάνεσθαι τῶν αἰσθητῶν ἐστι τῇ ψυχῇ ἢ τῷ ζῴῳ ἀντίληψις τὴν προσοῦσαν τοῖς σώμασι ποιότητα συνιείσης καὶ τὰ εἴδη αὐτῶν ἀποματτομένης».

[313] L'espressione a cui faccio riferimento è ancora una volta quella utilizzata nello scritto precedente alla l. 23, 14, «ἀλλὰ μόνη, κἂν εἰ οἷόν τε τῷ αἰσθητῷ ἐπιβάλλειν, τελευτήσει εἰς νοητοῦ σύνεσιν».

[314] Identica espressione la troviamo in IV, 4 (28) 23, 49: «ἀλλ' ὅτι ψυχῆς ἐν σώματι καὶ διὰ σώματος ἡ αἴσθησις» che può essere comparata a quella analoga proferita poche linee addietro, in cui il ruolo del corpo è specificato in riferimento alla funzione degli organi sensibili: 23, 33 «δι' ὀργάνων δεῖ σωματικῶν τὰς αἰσθήσεις γίνεσθαι».

impassibile[315]: pertanto è necessario, affinché si dia percezione di qualcos'altro, la presenza di una terza realtà capace di patire e di accogliere le forme: già nello scritto precedente questa funzione era stata affidata agli organi sensoriali; ora, tuttavia, è intrapresa una ricerca ulteriore per comprendere, in primo luogo, se gli organi sensoriali debbano stabilire un contatto fisico con ciò che è conosciuto[316] e, in secondo luogo, se, nel caso la percezione avvenga a distanza come nella vista, sia indispensabile la presenza di un corpo interposto, un mezzo che ponga in relazione l'organo visivo e il colore[317].

Nella visione di un oggetto posto a grande distanza, anche se ciò che sopraggiunge è una forma, ciò che l'anima vede fuori di sé non è altro che il colore e la figura[318]: bisogna, quindi, chiarire se la vista, o l'organo preposto, colga le qualità del sensibile per il tramite di un corpo intermedio.

I primi tre capitoli dello scritto sono dedicati all'esame della percezione visiva: la tesi dell'indispensabilità di un corpo intermedio al fine della visione viene esclusa prendendo in considerazione e confutando le dottrine di coloro che invece l'ammettono[319]: l'obbiettivo è quello mettere in evidenza come a questo non spetti alcun ruolo causale in un tale processo.

7.1.1 Sul ruolo del corpo intermedio nella vista (1, 1-3, 38)

Sintetizzo per chiarezza le posizioni di alcuni pensatori richiamate nel corso della trattazione a motivo dello spazio e del ruolo che concedono alla presenza di un corpo intermedio nella percezione visiva:

(a) l'affermazione che apre il trattato include nell'analisi tutti coloro che hanno ritenuto necessario il riferimento ad un corpo intermedio per spiegare il processo percettivo: fra questi, in particolare, coloro che hanno individuato il *μεταξύ* nell'aria o in un qualsiasi corpo diafano[320];

---

[315] Si veda in particolar modo III, 6 (26) 1-6.

[316] Il contatto fisico fra organo preposto e oggetto conosciuto è un dato assodato per quanto concerne il tatto, come mostrano le ll. 1, 13-15, mentre il problema si pone per la vista e l'udito in cui il contatto con l'oggetto percepito non è previsto: in che modo allora l'organo di senso arriva a cogliere suoni, colori e figure? Forse tramite un corpo intermedio? È proprio questo il terreno di scontro che verrà affrontato nei prossimi due paragrafi. Vale la pena ricordare le considerazioni di G. H. Clark, *Plotinus' Theory of Sensation*, «The Philosophical Review», 51 (1942) pp. 357-382, in part. pp. 359-360, secondo cui è proprio l'esame della visione a distanza l'argomento con cui è rigettata ogni possibilità che l'anima accolga nella sensazione un'impressione stampata in se stessa.

[317] Sono le due questioni lasciate in sospeso alla fine di IV, 4 (28) 23 che qui vengono analizzate; qui il termine colore costituisce un esempio di qualità del corpo, ed è quindi sinonimo di quella forma che l'anima coglie nella dinamica sensitiva; questo legame fra colore, qualità e forma è anticipato nella definizione riportata *supra* n. 251, mentre numerosi esempi sono forniti nelle nostre considerazioni su IV, 7 (2) 4, 30-34; IV, 4 (28) 29, 33-40; si veda inoltre II, 4 (12) 9, 7-12.

[318] IV, 4 (28) 23, 15-18: «ἐπεὶ καὶ τὸ ὁρατὸν ὅταν ψυχὴ πόρρωθεν ὁρᾷ, κἂν ὅτι μάλιστα εἶδος εἰς αὐτὴν ἥκῃ, ἀρχόμενον τὸ πρὸς αὐτὴν οἷον ἀμερὲς ὂν λήγει εἰς τὸ ὑποκείμενον χρῶμα καὶ σχῆμα, ὅσον ἐστὶν ἐκεῖ ὁρώσης».

[319] E. Bréhier, *Plotin. Ennéades*, IV, p. 57-58 suggerisce che il nostro pensatore faccia riferimento ad un materiale dossografico compatibile con quello di Aezio, *Plac*. IV 13, 2 Dox. Graec. p. 403 b 8 ss., Diels.

[320] Cfr. Aristotele, *De anima,* II, 7, 418 b 1-2: «πᾶν δὲ χρῶμα κινητικόν ἐστι τοῦ κατ' ἐνέργειαν διαφανοῦς,

(b) sono, poi, evocati coloro che hanno identificato nell'azione d'urto del corpo intermedio, *νύττοι* […] *τὸ μεταξὺ σῶμα* (1, 18), ciò che è determinante al fine della visione[321];

(c) alle ll. 2, 1-9 è individuata la posizione di coloro che riconducono il vedere a un contatto della luce dell'occhio col mezzo luminoso tramite il quale si realizza il coglimento dell'oggetto visto[322]; in un certo senso vicini a questi sono coloro che fanno derivare la vista da raggi visivi, *οἱ ἐκχέοντες δὲ τὰς ὄψεις* (2, 8); sia per i primi che per i secondi non risulterebbe necessaria la presenza di un corpo intermedio[323];

(d) vengono poi individuati coloro che sostengono che sia la resistenza dell'oggetto percepito all'origine della visione e introducono dunque la necessità di un corpo interposto, *οἱ δὲ τὴν ἔνστασιν αἰτιώμενοι δέοιντο ἂν πάντως τοῦ μεταξύ* (2, 11)[324];

(e) i difensori della dottrina delle immagini che passano nel vuoto, *οἱ δὲ τῶν εἰδώλων προστάται διὰ τοῦ κενοῦ λέγοντες* (2, 7-8), non ammettono in alcun modo la presenza di un corpo intermedio[325];

(f) vi sono poi coloro che riconducono l'atto del vedere al principio della simpatia, *ὅσοι δὲ συμπαθείᾳ τὸ ὁρᾶν λέγουσιν* (2, 15-16), sostengono che la vista diminuisca per l'interposizione di un corpo; questa sembra essere la posizione del nostro pensatore come dimostra il resto dell'argomentazione.

Senza pretendere di voler dare un volto ben definito agli autori di queste tesi, è importante notare come la *vis polemica* del nostro pensatore si sviluppi soprattutto in antitesi a tre punti fondamentali che così possono essere riassunti:

i. la necessità di un corpo intermedio al fine della visione;

ii. la capacità di patire da parte del mezzo;

iii. la sua capacità di trasferire l'affezione fino all'organo di senso[326].

καὶ τοῦτ' ἐστὶν αὐτοῦ ἡ φύσις»; in Aristotele, *De sensu et sensibili*, I 438 b 3-5 e III, 439 a 6 e ss.; in proposito si veda il commento di A. Merker, *La vision chez Platon et Aristote*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2003, pp. 136-166

[321] Il termine νύττοι sembra essere di estrazione stoica, SVF, II fr. 864, 866, come indica H. S.², vol. II, p. 116; A. H. Armstrong, *Plotinus...*, vol. 4, p. 283, n. 1; A. Greaser, *Plotinus and...*, pp. 46-47; mentre E. K. Emilsson, *Plotinus, On Sense- Perception...*, p. 39 sottolinea come «But, however Stoic this terme may be, its occurrence here fits badly its occurrencess in Stoic contexts».

[322] Sembrerebbe ricalcare la tesi di Platone, *Tim.*, 45 b-d.

[323] Su costoro cfr. Alessandro di Afrodisia, *Suppl. al De anim.*, 136-138.

[324] Costoro sarebbero gli accademici, cfr. Aezio, *Plac*. IV 13, 2 Dox. Graec. p. 403 b 8 ss., Diels.

[325] Cfr. Epicuro, *Lettera a Erodoto*, 46-50.

[326] Rimangono, dunque, per il momento, esclusi dalla *vis polemica* del nostro pensatore coloro che avevano fatto consistere il vedere in un contatto della luce con l'occhio, e i difensori della dottrina delle immagini che passano nel vuoto; mi sembra invece che l'analisi si concentri coloro che hanno fatto riferimento all'affezione del mezzo interposto e alla trasmissione progressiva di questa affezione, Aristotele e gli Stoici.

Sembrerebbe, infatti, che la parte del corpo interposto adiacente all'oggetto sensibile patisca, quindi che agisca sulla porzione successiva di aria che a suo volta patisce e così via fino al raggiungimento dell'organo preposto.

La non necessità di (1) è dimostrata mediante la confutazione di (2) e (3) nel modo che segue: contro (2) vengono mosse alcune considerazioni in merito alla natura del corpo interposto: non ogni corpo intermedio è adatto a facilitare e rendere possibile il passaggio delle affezioni recepibili dalla vista, com'è il caso di un corpo terroso che, invece, ostacola la visione; inoltre, non è possibile dimostrare che la funzione del corpo intermedio sia necessariamente quella di essere affetta: l'esempio del precipitare della pietra mette in evidenza come l'aria attraversata dal passaggio del corpo non per questo risulti affetta, ma semplicemente "scissa"[327].

Contro (3) mi sembra possano intendersi le affermazioni del passo che viene riportato in quanto oggetto della nostra indagine:

> «Poiché è irragionevole affermare che la pietra cade per lo spostamento reciproco dei corpi, se il suo movimento è secondo natura; allora anche il fuoco salirebbe in alto per effetto di uno spostamento reciproco: ma questo è assurdo, e il fuoco infatti per la velocità del proprio movimento precede lo spostamento dell'aria. Se poi qualcuno sostenesse che lo spostamento è reso più veloce dalla velocità del fuoco, comunque questo sarebbe un effetto accidentale, e non potrebbe essere la causa del movimento del fuoco verso l'alto. Anche negli alberi lo slancio verso l'alto vine dal tronco, non da urti esterni; e noi quando ci muoviamo tagliamo l'aria senza per questo essere spinti dalla massa che spostiamo: semplicemente l'aria che sta dietro di noi occupa lo spazio che abbiamo lasciato vuoto».

> «ἐπεὶ οὐδὲ τῇ ἀντιπεριστάσει εὔλογον κατὰ φύσιν οὔσης τῆς φορᾶς· ἐπεὶ οὕτω καὶ τὸ πῦρ ἄνω τῇ ἀντιπεριστάσει· ἀλλ' ἄτοπον· φθάνει γὰρ τὸ πῦρ τῇ αὐτοῦ κινήσει ταχείᾳ οὔσῃ τὴν ἀντιπερίστασιν τοῦ ἀέρος. εἰ δ' ὑπὸ τοῦ τάχους ταχύνεσθαί τις τὴν ἀντιπερίστασίν φησιν, ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκὸς ἂν γίνοιτο, οὐκ εἰς τὸ ἄνωθεν· ἐπεὶ καὶ ἀπὸ τῶν ξύλων ἡ ὁρμὴ πρὸς τὸ ἄνω οὐκ ὠθούντων· καὶ ἡμεῖς δὲ κινούμενοι τέμνομεν τὸν ἀέρα, καὶ οὐχ ἡ ἀντιπερίστασις ὠθεῖ, πληροῖ δὲ μόνον ἐφεπόμενος τὸ παρ' ἡμῶν κενούμενον» (IV, 5 (29) 2, 36-46).

Isoliamo due occorrenze del termine *κίνησις*:

i. la prima compare alla l. 39, e si riferisce alla velocità di movimento di cui dispone il fuoco, *τὸ πῦρ τῇ αὐτοῦ κινήσει ταχείᾳ οὔσῃ*;

ii. la seconda si trova, invece, alla l. 44 dove il verbo κινέω designa il movimento

[327] Entrambe le affermazioni mi sembrano coerenti con la posizione adottata dal nostro pensatore e che sarà esplicitata alla fine di questa sezione: infatti l'intermedio può essere d'impedimento e non risultare affetto in quanto non affine (1, 35-40), ma anche essere d'impedimento pur se di natura congenere, perché assorbirebbe l'affezione (2, 15-20).

con cui ciascuno di noi, ad esempio nel camminare, fende l'aria, *ἡμεῖς δὲ κινούμενοι τέμνομεν τὸν ἀέρα*[328].

Il movimento veloce del fuoco che sale verso l'alto, quello della pietra che precipita, il nostro camminare, tutti questi sono movimenti che non si espletano in virtù di uno spostamento reciproco dei corpi, o nello specifico dell'aria, *οὐχ ἡ ἀντιπερίστασις*[329] [scil.*τοῦ ἀέρος*] *ὠθεῖ*. Lo spostamento della pietra avviene *κατὰ φύσιν* (2, 37), e lo stesso si potrebbe ben dire del fuoco[330]; la crescita del tronco della pianta verso l'alto non dipende dall'urto esterno ma da un impulso che viene dal tronco; e nel nostro movimento l'aria spostata non ci spinge ad occupare un'altra posizione: al contrario l'aria che fendiamo va ad occupare lo spazio lasciato vuoto.

Mi sembra che in tutti questi esempi l'obbiettivo comune sia quello di mettere in evidenza come il movimento della pietra o del fuoco non sia il risultato di un fenomeno di compensazione dell'aria: non è il movimento e l'affezione progressiva dell'aria a causare la caduta del masso o lo spostamento del fuoco, al più il primo consegue ai secondi.

L'esempio dell'aria tagliata dal precipitare della pietra nega che la natura del corpo intermedio sia quella di essere affetta, mentre il caso del fuoco, della pianta e del camminare slegano l'affezione del mezzo interposto dalla presunta capacità causale attribuita da coloro che qui vengono combattuti.

Queste argomentazioni stanno a esemplificare come non vi sia alcuna necessità di affermare che nella visione l'aria rimanga affetta dal passaggio delle forme, così come l'aria non rimane affetta dal passaggio della pietra; di conseguenza non vi è neppure nessuna esigenza di concepire una loro trasmissione all'organo sensoriale in virtù di un'affezione iniziale del corpo intermedio, *προπαθεῖν* (2, 50)[331].

Le argomentazioni precedenti si condensano nella formulazione di una prima obiezione di stampo epistemologico che fa leva sul carattere fisico dell'affezione interposta: infatti, se il nostro sentire dipendesse dalla trasmissione di un'affezione precedente dell'aria, non si avrebbe la visione diretta dell'oggetto, bensì dell'aria; tuttavia ciò è valido solo nel caso della trasmissione per contatto, come quando si è riscaldati dal fuoco per il tramite dell'aria circostante. Ma questo non si verifica nella vista, come lo dimostra il fatto che non è percepito quell'oggetto sensibile posto a diretto contatto con l'occhio[332].

È fornita un'altra prova contro coloro che sostengono che la forma dell'oggetto sensibile sia colta dalla vista per il tramite del patire dell'aria e della trasmissione, *διαδόσει* (3, 3)[333]. Queste considerazioni colpiscono anche coloro che ritengono sia necessaria l'illuminazione

---

[328] Per un esempio simile, anche se in un altro contesto argomentativo IV, 4 (28) 8.

[329] Su questo termine cfr. Aristotele, *Phys*, VIII, 10, 267 a 15-20.

[330] Il fuoco è un elemento dotato di mobilità estrema, di leggerezza, il suo spostamento si attua verso l'alto: tutti questi aspetti risultano comprovati da numerosi riferimenti: si veda su questi aspetti III, 6 (26) 6, 36-41.

[331] Qui la pre-affezione è quella del corpo intermedio immediatamente prossimo all'oggetto sensibile e che per primo raccoglie l'affezione o l'impronta, cfr. 1, 23; il termine προπαθεῖν, come suggerisce M. Casaglia, C. Guidelli, A. Linguiti, F. Moriani, *Plotino*..., *ad loc*. sembra essere di estrazione stoica.

[332] L'esempio è di aristotele *De anim.*, II 7, 419 a 12-13.

[333] Cfr. *SVF* II fr. 882.

del corpo intermedio, come è dimostrato dal fatto che nel buio è comunque possibile vedere il fuoco e gli astri[334]: se vedessimo la luce degli astri per il tramite dell'aria affetta, ovvero illuminata, allora dovrebbe venire meno il buio ed esservi la luce, mentre noi vediamo questi corpi anche nell'oscurità. Non è neppure la luce delle stelle che illuminando la notte a rendere visibile il fuoco delle torri e quello delle sentinelle: infatti, anche nel buio più fitto del cielo queste sono comunque visibili.

Coloro, inoltre, che sostengono che la visione avviene per il tramite dell'affezione dell'aria vanno incontro ai problemi che derivano dalla stessa natura fisica (3, 28) dell'affezione del corpo interposto: questo, infatti, non consente di spiegare come l'occhio possa cogliere un oggetto nella sua interezza. Infatti, se una parte dell'oggetto visibile s'imprime su ogni singola parte dell'aria, l'occhio dovrebbe ricevere parti dell'oggetto visto della grandezza che la pupilla può accogliere. Ma dal momento che noi vediamo l'oggetto per intero, ogni parte dell'aria dovrebbe possedere la visione dell'oggetto intero; ma questo non rientra in alcun modo in un'affezione corporea, ma è invece indice di necessità ben più elevate relative all'anima e a quel vivente che è in simpatia con se stesso[335].

A completamento di queste argomentazioni che negano il ruolo causale del mezzo interposto nella vista, si aggiunge una considerazione semplice quanto essenziale, ovvero: il patire è già realizzato dall'organo naturalmente preposto, *ὀφθαλμός τὸ πεφυκὸς πάσχειν* (1, 28); sono, infatti, proprio gli organi di senso a realizzare quel difficile compito di mettere l'anima in contatto coi sensibili, *ψυχὴν συναφῇ γενομένην τοῖς αἰσθητοῖς* (1, 8); vale la pena ricordare quel ruolo "proporzionale" e "intermedio" a cui essi sono chiamati: l'affezione di cui sono capaci gli organi recettivi ha la caratteristica di conservare qualcosa di ciò che l'ha prodotta, e nello stesso tempo di non ridursi ad essa. È in questo modo che l'anima può realizzare una comunanza di conoscenza e di affezione, *κοινωνίαν τινὰ πρὸς αὐτὰ γνώσεως ἢ παθήματος ποιεῖσθαι* (1, 9-10); e la causa di ciò è ancora una volta la somiglianza: gli organi di senso sono capaci di rendersi simili tanto all'oggetto conosciuto in virtù del loro patire, sia con ciò che conosce: infatti, ciò che l'anima riceve è pur sempre una forma.

La somiglianza e l'affinità fra organo percipiente e oggetto conosciuto si realizza in virtù del fatto che tutto è parte del "tutto", di uno stesso vivente unitario; le parti di un tale vivente sono in grado di esercitare reciprocamente degli influssi in virtù della loro affinità (1, 36), di modo che ciò che è lontano è, a causa di questa simpatia, anche vicino. Se guardiamo alle parti di questo vivente, scorgeremo che, in un certo qual modo, l'unità del tutto si costituisce anche ad un livello corporeo, ovvero nei termini di una cera continuità, *συνεχὲς* (2, 29[336]: se, sul piano fisico, il tutto è unito e continuo, non può essere di certo negata la "presenza" di un corpo intermedio, e anzi per ciò stesso continua ad essere respinta l'ipotesi di un suo ruolo nel processo percettivo: il corpo interposto non patisce alcuna affezione se non risulta avere alcuna affinità (1, 37), oppure può addirittura risultare

---

[334] A mio parere rientrano in queste considerazioni, per un verso, Aristotele, *De anima*, II 419 a 10 e ss., in cui si sostiene che il colore muove l'aria, e da quest'ultima che ha un'estensione continua è mosso il sensorio; e indirettamente la tesi platonica di *Tim.*, 45 b-d.

[335] Un'argomentazione simile, soprattutto per il richiamo all'immagine del volto, è svolta in IV, 7 (2) 6, 20 e ss.

[336] Ma soprattutto in virtù dell'anima come ci ricorda IV, 4 (28) 32.

d'ostacolo o d'impaccio, *ἐμποδίζοι καὶ ἀμυδρὰν* (2, 17), quando di natura affine, perché capace di attenuare l'efficacia della simpatia; bisogna, invece, ammettere che il corpo intermedio può essere interessato accidentalmente dall'affezione in virtù della continuità del tutto: diversamente ogni cosa patirebbe ogni cosa. In questo universo vivente e unitario, invece, una parte influisce su un'altra ma non su un'altra ancora: e ciò per il fatto che tutte le cose sono interrelate, non semplicemente nell'affinità e nella somiglianza, ma in virtù di ciò che è responsabile di una tale affinità e somiglianza: tutte le cose hanno la ragione del loro patire comune in un principio di natura superiore, eterogeneo rispetto al corpo e impassibile, ovvero in quell'anima che dà forma e vivifica tutte le cose[337]; è in questo fondamento che la somiglianza e la differenza fra le parti del tutto trovano un unico principio che le genera e le sorregge[338]. Pertanto, è proprio facendo appello a questo tipo di simpatia del tutto che si può rendere conto di quella somiglianza che lega oggetto percepito e organo percipiente, *αἰσθάνεσθαι ὁπωσοῦν εἶναι, ὅτι συμπαθὲς τὸ ζῷον – τόδε τὸ πᾶν – ἑαυτῷ* (3, 19-20). Infatti, in questo vivente unitario percezione e sensazione sono *κατὰ τὸ ζῷον* (8, 20), cioè partecipano della sua omogeneità, *ὁμοίου μετέχει* (8, 21), omogeneità che caratterizza anche gli organi sensori, *ὄργανον ὅμοιον αὐτοῦ* (8, 21-22); di modo che la percezione risulterà dalla somiglianza di questi ultimi con l'oggetto colto; e ciò, in ultima istanza, è possibile solo grazie a quel principio di tutt'altra natura, che ha prodotto una tale somiglianza, *αὕτη* [scil. *ψυχή*] *αὐτὰ ὅμοια πεποίηκεν* (8, 28).

7.1.2 Il movimento dell'aria nella percezione uditiva (5, 1-6, 40).

Un'indagine simile a quella che è stata elaborata per la visione viene ora rivolta allo studio del processo uditivo; ci troviamo, dunque, difronte all'enunciazione delle teorie di altri pensatori in merito allo svolgimento della percezione uditiva. Il passo riportato sintetizza la prima di queste:

> «Quanto all'udito, in questo caso dobbiamo forse ammettere che l'aria è affetta e la parte vicino alla fonte sonora riceve da questa il primo movimento, quindi, poiché l'aria estesa fino all'orecchio è affetta sempre allo stesso modo, quel movimento raggiunge la percezione?».

> «περὶ δὲ τοῦ ἀκούειν ἄρα ἐνταῦθα συγχωρητέον, πάσχοντος τοῦ ἀέρος τὴν κίνησιν τὴν πρώτην τοῦ παρακειμένου ὑπὸ τοῦ τὸν ψόφον ποιοῦντος, τῷ τὸν μέχρι ἀκοῆς ἀέρα πάσχειν τὸ αὐτό οὕτως εἰς αἴσθησιν ἀφικνεῖσθαι;» (5, 1-4).

i. L'occorrenza di *κίνησις* rinvenuta compare alla l. 5, 2: il nostro sostantivo è riferito al movimento della parte d'aria affetta prospiciente alla fonte sonora,

[337] Su questo punto L. Brisson, *Plotin*..., vol. IV, notice p. 59 sottolinea che «l'âme qui fabrique le monde, qui anime et met en mouvement les choses ici-bas, reste soustraite aux affections des corps et ne déchoit jamais de son rang incorporel. Plotin n'entendait pas en effet concéder aux stoïciens que l'âme pût être en aucune façon corporelle ou immédiatement affectée par les corps».

[338] Come ben esplicitato in *Ivi*, 32-33.

quest'ultima produttrice di un tale movimento, *πάςχοντος τοῦ ἀέρος τὴν κίνησιν τὴν πρώτην τοῦ παρακειμένου ὑπὸ τοῦ τὸν ψόφον ποιοῦντος.*

Il contesto in cui compare il nostro termine è quello dell'illustrazione di una prima modalità esplicativa del processo uditivo; il primo movimento è responsabile del patire dell'aria circostante; la comunicazione progressiva dell'affezione dell'aria si propaga identicamente fino al raggiungimento dell'organo percettivo; ed è questo il modo in cui un'affezione giunge ad essere percepita[339].

La seconda modalità esplicativa a cui si fa riferimento è quella che attribuisce al corpo intermedio un ruolo del tutto accidentale, *κατὰ συμβεβηκὸς* (5, 5): una volta che il rumore si verifica, questo può essere percepito anche in assenza dell'aria[340].

Secondo la terza prospettiva, invece, sarebbe sufficiente che l'aria messa in vibrazione dal primo movimento, mentre il resto del mezzo può muoversi in modo differente, perché il suono si produca[341].

Solo la seconda di queste posizioni verrà fatta propria dal nostro pensatore, mentre le altre due devono confrontarsi con l'esigenza fondamentale della trattazione: ancora una volta il ruolo non causale del corpo interposto nella dinamica uditiva.

> «In questo caso sembra, infatti, che l'aria sia responsabile del suono: il suono non si produrrebbe proprio, quando due corpi si scontrano, se l'aria, colpita nel rapido incontro di questi corpi e spinta via, non trasmettesse la vibrazione all'aria vicina, fino alle orecchie e all'udito. Ma se l'aria è responsabile del suono e la vibrazione del trasporto del suono, come hanno origine le differenze di voce e di suono?».

> «ἐνταῦθα μὲν γὰρ δοκεῖ κύριος εἶναι ὁ ἀὴρ τοῦ ψόφου: μὴ γὰρ ἂν μηδὲ τὴν ἀρχὴν γενέσθαι ψόφον δύο σωμάτων συρραγέντων, εἰ μὴ ὁ ἀὴρ πληγεὶς ἐν τῇ ταχείᾳ συνόδῳ αὐτῶν καὶ ἐξωσθεὶς πλήξας ἔδωκε τῷ ἐφεξῆς μέχρις ὤτων καὶ ἀκοῆς. ἀλλ' εἰ ὁ ἀὴρ κύριος τοῦ ψόφου καὶ τούτου κινηθέντος ἡ πληγή, παρὰ τί ἂν εἶεν αἱ διαφοραὶ τῶν φωνῶν καὶ τῶν ψόφων;» (5, 10-16).

Alla l. 15 è isolata una nuova occorrenza del nostro termine:

i. alla l. 5, 17 il verbo *κινέω* è riferito al movimento del suono, *τούτου κινηθέντος* [scil. *τοῦ ψόφου*]; di tal movimento è responsabile l'urto, mentre del suono è responsabile l'aria.

---

[339] Sulla paternità di questa tesi due mi sembrano essere le ipotesi più plausibili. Una prima corrispondenza è quella con le argomentazioni di Aristotele, *De anim.*, II 419 a 25-30; 419 b 19-21; 420 a 1-10; e ciò in virtù di due elementi: da *De anim.* 419 a 25-30: l'identificazione dell'aria come mezzo che veicola il suono, quindi il legame fra movimento dell'aria e propagazione del suono; da *De anim.*, 420 a 4-3la propagazione del movimento in una estensione continua d'aria che giunge fino all'organo dell'udito. Per motivi non troppo differenti l'ipotesi potrebbe riversarsi su *SVF*, II fr. 872.

[340] Cfr. 5, 22-21, ipotesi che sarà adottata dal nostro pensatore.

[341] Cfr. *SVF*, II fr. 872.

Ora, non si comprende come, se è sempre l'aria ad essere responsabile del suono, siano prodotte le differenze nei vari suoni[342]. Seppure si possa addurre come concausa di questo fenomeno la differenza nei materiali che si urtano – ad esempio il bronzo che colpisce il bronzo fa un certo rumore, mentre un altro metallo ne produce un altro –, la causa del suono non può in alcun modo essere l'aria perché a discapito della varietà di questi suoni l'aria è sempre una e così l'urto che è in essa.

Ora, se anche si ammettesse che è l'urto a produrre il suono per l'impatto con l'aria, non per questo è l'aria in quanto tale a produrre il suono: l'aria infatti non risuona sempre, ma solo quando si verifica questa condizione, ovvero che l'aria al verificarsi dell'urto assomigli a un corpo solido che permane prima di disperdersi.

Perciò è sufficiente che due corpi collidano, e lo scontro e l'urto sono ciò che produce il suono che giunge ad essere percepito. A riprova di ciò quei suoni che si producono in assenza di aria, come quelli che hanno luogo nel corpo degli animali e sono causati dall'urto di una parte con l'altra: così accade quando sentiamo lo scricchiolio delle ossa allorché si tendono o si sfregano, scricchiolio che si produce in assenza di aria.

Le indagini sull'udito hanno lo stesso risvolto delle indagini sulla vista: non è necessario che s'interponga l'aria come intermedio perché sia prodotto un suono: il suono è da ricondurre all'urto di due corpi fra loro.

L'udito come la vista risulta una sorta di sensazione comune, *συναισθήσεώς* (5, 29-30) di un unico vivente con se stesso: infatti la natura dell'oggetto percepito non risulta differente dalla natura del soggetto percipiente.

7.2 Sul movimento della luce (7, 1-8, 39)

Alcune considerazioni in merito alla luce sono intercorse nella trattazione sulla visione, vale quindi la pena ricordarne i punti salienti che si ricollegano all'esame che riguarda le modalità in cui va concepita la trasmissione della luce.

In riferimento alla teoria di coloro che spiegano la visione attraverso il raccordo fra la luce dell'occhio e quella circostante fino al raggiungimento dell'oggetto visto[343], vengono enucleate alcune puntualizzazioni degne di nota: nell'ipotesi ammessa da questi pensatori il corpo intermedio, l'aria, non giocherebbe alcun ruolo nella percezione visiva, in quanto la vera funzione d'intermedio spetterebbe alla luce, mentre l'aria solo in quanto illuminata, quindi accidentalmente, potrebbe avere la funzione d'intermedio; inoltre la luce è definita come incapace di qualunque affezione, *φῶς ἂν εἴη μεταξὺ οὐ πάσχον* (4, 5) e incorporea, *οὐ σώματος* (4, 7).

---

[342] Cfr. Aristotele, *De anim.*, 419 b 5 ss.

[343] Ancora una volta il riferimento sembra essere Platone, *Tim.*, 45 b-d; L. Brisson, *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon, Un commentaire systématique du Timée de Platon,* Academia Verlag, Sankt Augustin 1994, p. 440 nota che «toute chose sensible […] est en mouvement. De ce fait elle a la puissance d'agir e de pâtir. De la chose sensible, considérée comme objet, émane une effluence qualitative; et de la chose sensible, cnsidérée comme sujet, vient un flux sensitif. Les deux rayons se rencontrent dans un espace intermédiaire, entre leur source d'origine. La rencontre et la fusion de ces deux énergies engendre un faisceau unique et continu d'énergie qui va de la surface de l'organe sentant à la surface de l'objet perçu».

Tralasciando il ruolo e il peso che la dottrina sopra illustrata può o meno esercitare nella concezione della dinamica visiva del nostro pensatore[344], mi limito a rilevare l'importanza che la luce ricopre nel processo visivo, quale vero intermedio, un *μεταξὺ* di tipo speciale.

Il carattere sostanziale della luce è messo in evidenza in primo luogo mostrano come la luce non dipenda, nel suo essere e nel suo profondersi, dall'aria. La luce non è *πάθημα* dell'aria, perché non ha bisogno di un sostrato a cui essere attribuita e in cui diffondersi (6, 6)[345]; non è neppure un attributo dell'aria, *οὐδ' ᾗ αὐτός* (6, 8), e ciò è comprovato dal fatto che la luce può appartenere a esseri totalmente diversi dall'aria, come corpi incandescenti o luminosi, o addirittura a certi materiali litici; la luce, inoltre, non è qualità, *ποιότης* (6, 11), di alcun corpo, ad esempio di quelli incandescenti e luminosi: anche in questo caso, infatti, il suo essere verrebbe a dipendere da un sostrato; e non è né un accidente, *οὐδὲ συμβεβηκός* (6, 20) né alterazione dell'aria, perché altrimenti l'aria dovrebbe cambiare il suo stato, e la stessa oscurità che talvolta la caratterizza dovrebbe tramutarsi in luce.

Tutte queste considerazioni esprimono la natura sostanziale della luce, il suo sussistere per sé: ciò spiega come anche la luce solare raggiunga i nostri occhi e si espanda ancor prima di raggiungere l'aria (4, 33-35). La luce è attività, *ἐνέργεια* (6, 14), che pur provenendo da un sostrato non si esaurisce in altro: per questo è paragonabile alla vita che è attività dell'anima e che resta tale pur comunicandosi a qualcos'altro, ad esempio al corpo[346].

Nonostante il carattere estremamente dinamico della luce, che si manifesta nel suo apparire e scomparire incessante, questa non si estingue, *ἀπόλλυσθαι* (7, 4), perché non si riversa totalmente in ciò a cui si dirige: è infatti un'attività che non scorre dalla sua fonte, ἐστιν ἐνέργεια οὐ ῥέουσα (7, 4), nel senso che, pur arrivando alle altre cose, non si disperde e non si estingue finché la sua fonte permane:

> «se poi la sorgente luminosa si sposta, anche la luce cambia luogo, non come una corrente che rifluisce o muta il suo corso, ma come l'attività che è propria di quella sorgente, e perciò le tiene dietro finché nulla glielo impedisce».

> «μετακινουμένου δὲ ἐν ἄλλῳ ἐστὶ τόπῳ οὐχ ὡς παλιρροίας ἢ μεταρροίας γενομένης, ἀλλ' ὡς τῆς ἐνεργείας ἐκείνου οὔσης καὶ παραγινομένης,εἰς ὅσον κωλύει οὐδέν» (7, 7-10).

i. Alla l. 7 troviamo l'uso del verbo *κινέω* in riferimento allo spostamento della fonte luminosa, *τοῦ φωτίζοντος μετακινουμένου*, che implica un mutamento di luogo anche per la luce che ha in questa fonte la sua origine.

Il mutamento locale della luce al muoversi della fonte non va inteso come se questa

---

[344] Per un ampio dibattito sulla questione rimando a: K. Reinhardt, *Kosmos und Sympathie: Neue Untersuchungen Über Posidonius*, Munich 1962, pp. 180 e ss.; G. H. Clark, *Plotinus' Theory of Sensatio*n..., pp. 357-382; E. K. Emilsson, *Plotinus on Sense-Perceprion...*, pp. 36 ss.

[345] Al contrario di quanto sostenuto da Aristotele, *De anim.*, 418 b, 9-10.

[346] Cfr. IV 4, 29, 9-20.

rifluisse verso la fonte o come se si verificasse un cambiamento nel suo scorrere; ma poiché la luce è un'attività di quella fonte l'accompagna finché qualcosa non lo impedisce. Ciò dipende dal carattere energico e dinamico della luce, in quanto atto[347]; a tal proposito vengono distinti due tipi di atto: da un lato, vi è l'attività interna all'essenza, come una fonte, una sorta di vita del corpo luminoso che sovrabbonda; dall'altro, vi è una seconda attività che deriva dalla prima e che tuttavia rimane inseparabile da essa, *οὐκ ἀφισταμένη* (7, 16). questa seconda attività si costituisce in un rapporto d'immagine con la prima immagine della prima, *εἴδωλον* (7, 16); ogni essere possiede un'attività che gli somiglia, al punto che quando c'è quello c'è anche quella, e finché quello si mantiene l'attività che ne deriva non smette di diffondersi secondo intensità differenti; alcune attività sono deboli e impercettibili, mentre altre sono più forti e in grado di raggiungere grandi distanze: di queste ultime bisogna credere che siano tanto presso la loro fonte quanto dove sono giunte; nello stesso modo la luce è tanto presso la sua fonte quanto presso ciò che raggiunge. Esiste dunque una luce interna al corpo che è sostanza e che corrisponde alla forma del corpo originariamente luminoso; esiste poi una luce che proviene da questi corpi e che corrisponde ad un'attività che è rivolta all'esterno. La relazione d'immagine, nonché l'inseparabilità dell'atto derivato dalla sua fonte, mette in luce come quest'attività incorporea sia capace di superare i limiti del corpo luminoso[348]; s'intravvede in questo modo quel legame dinamico che permette alla luce di proiettarsi a distanza ed esteriormente senza mai abbandonare il suo fondamento, il sole (7, 10-20)[349].

Ora, per comprendere come la luce appaia e scompaia senza tuttavia estinguersi, è necessario fare riferimento all'esempio dell'immagine riflessa nello specchio: questa va attribuita all'attività di chi si specchia ed è catturata da ciò che è capace di riceverla. Finché colui che si specchia è presente, è presente anche l'immagine riflessa nello specchio, ma allorché costui si allontana, non è l'attività stessa ad esaurirsi, ma è lo specchio a non avere più ciò che aveva prima. Questo paragone esplicativo si rivela estremamente interessante se trasposto all'anima: infatti, anche l'anima va intesa come un'attività derivata da una prima anima, *ἐνέργεια ἄλλης προτέρας* [scil. *ψυχῆς*] (7, 50); fintanto che quella prima anima permane saldamente, allora anche l'attività che proviene si mantiene, *μένει ἐφεξῆς ἐνέργεια* (7, 51); ora, ciò che deriva da questa attività, *ἐξ ἐνεργείας* (7, 52) è una certa vita del corpo, *σώματος οἰκείαν ἤδη ζωήν* (7, 53), una vita che il corpo mantiene solo fintanto che gli è prossima un'altra anima (7, 56). Un corpo perisce quando l'anima non è più parte o in prossimità di esso, *οὐκ ἐπαρκούσης, αὐτῷ οὔτε τῆς δούσης οὔτ᾽ εἴ τις παράκειται* (7, 59). tuttavia, in questo caso non è la vita a estinguersi, ma è come nel caso dell'oggetto riflesso che, semplicemente, si allontana e non è più in quel luogo.

---

[347] Su questo argomento rimando a R. Ferwarda, *La signification des images et des métaphores dans la pensée de Plotin*, J. B. Wolters, Groningen 1965; J. Y. Blandin, *Plotin ou l'image de la lumière. La dynamisation d'une métaphore traditionelle*, in: M. Fattal (éd), *Logos et langage chez plotin et avant Plotin*, L'Harmattan, Paris 2003, pp. 271-299.

[348] Il fondamento della natura sostanziale della luce fa ricorso alla dottrina della doppia attività che caratterizza ogni livello dell'essere; si veda su questo punto IV, 3 (27), 10, 30-37; V 1, 3, 6.

[349] Sulla luce legata alla teoria dei due atti si veda II, 1 (40) 7, 26-30 e V, 4 (7); in riferimento alla teoria dei due atti rimando a C. Rutten, *La doctrine des deux actes dans la philosophie de Plotin*, «Revue Philosophique» 146, 1 (1956) pp. 100-106.

7.3 Conclusioni

Le argomentazioni del nostro scritto mettono in evidenza il carattere fortemente problematico dell'attribuzione al corpo intermedio di una qualche funzione all'interno del processo percettivo, e in particolar modo quello che interessa la vista e l'udito.

L'esempio della *antiperistasi* dell'aria colloca il nostro contesto argomentativo all'interno di una prospettiva dinamica, dimensione in cui già il *Timeo* platonico si collocava, considerando l processo percettivo all'insegna del movimento di agire e patire.

Allo spostamento dell'aria (2, 36-46) non può essere attribuita alcuna causalità in relazione al movimento della pietra o del fuoco, risultandone al più una conseguenza; allo stesso modo, non è causa della vista né l'affezione dell'aria né il passaggio progressivo di tale affezione fino al raggiungimento dell'organo recettivo (5, 1-16). Nel caso dell'udito non è il primo movimento dell'aria, in maniera analoga a quanto è emerso nel caso della *pre-affezione*, a propagarsi in maniera costante fino alla facoltà sensibile.

La dinamica percettiva può essere spiegata unicamente in relazione alla simpatia del tutto basata su una somiglianza della parti – quindi anche dell'organo sensoriale e del suo oggetto – somiglianza che trova il proprio fondamento nell'operato psichico: in un principio incorporeo, di natura intelligibile; è l'anima, in ultima istanza a garantire quella omogeneità fra organo sensorio e oggetto percepito, quindi a spiegare il fenomeno della percezione sensibile. E se è vero che il vivente universale è un tutto unico anche dal punto di vista corporeo – tant'è che è un continuo – i corpi che s'interpongono nel processo percettivo possono fungere addirittura d'intralcio alla sensazione. In effetti, di intermedio si può parlare, a patto che non ci si riferisca in alcun modo a un corpo: la luce non è né qualità né affezione di qualcosa, né modificazione dell'aria, né il suo colore; la luce, impassibile, incorporea e imperitura, è attività dell'anima; in particolar modo è quell'attività che l'anima comunica al corpo: la luce, in questo senso, è come la vita e come un'attività che deriva dal sostrato, in grado di proiettarsi altrove, tuttavia essendo sempre dipendente dalla sua fonte, ovvero l'attività da cui proviene: si muove, infatti con essa (7, 7-10) e quando l'anima abbandona il corpo alla morte, anche la luce la segue: non si esaurisce col corpo ma semplicemente non si trova più dov'era prima.

8 Sul moto del cielo, II, 2 (14)[350]

All'interno dell'ottavo trattato preso in considerazione, II, 2 (14), sono venticinque le occorrenze di κίνησις *che sono state isolate e analizzate*[351]*; il tema trattato, come suggerisce il titolo stesso, è quello della natura del movimento celeste: qual'è la natura di questo movimento? Si tratta semplicemente di un moto locale? Da che cosa dipende la sua circolarità?Poiché il cielo è la realtà più divina coglibile con gli occhi di quaggiù, certamente la sua natura risulterà composta di anima ma anche di corpo*[352]*: la sua struttura va, pertanto, indagata per comprendere a cosa debba essere ricondotto il suo movimento circolare eterno intorno al centro dell'universo.*

8.1 Sul movimento circolare come misto (1, 1-51).

8.1.1 Se il moto circolare sia dovuto all'anima o al corpo del cielo.

All'interno di questa prima parte dello scritto (1, 1-51) verranno prese in considerazione le prime undici occorrenze del nostro termine: l'argomentazione procede analizzando il moto che è proprio del corpo e quello che è proprio dell'anima, per comprendere a quali di questi sia corretto attribuire il moto circolare del cielo.

> «Per quale ragione il cielo muove con moto circolare? Perché imita l'Intelletto. E a chi appartiene il movimento, all'anima o al corpo? E che cosa significa che l'anima è in se stessa ed è rivolta verso se stessa? O che è ansiosa di andare? O che esiste in se stessa in uno stato di discontinuità? O, ancora, che l'anima, muovendosi, porta il cielo con sé? Ma se l'anima lo porta con sé, non dovrebbe portarlo più, ma cessare di portarlo; cioè dovrebbe piuttosto arrestarlo, invece di muoverlo sempre circolarmente. O meglio, essa rimarrà immobile o, se anche si muove, non si muove certo di moto locale. Come imprime dunque un moto locale se si muove in un altro modo?».

> «διὰ τί κύκλῳ κινεῖται; ὅτι νοῦν μιμεῖται. καὶ τίνος ἡ κίνησις, ψυχῆς ἢ σώματος; τί οὖν ὅτι ψυχὴ ἐν αὐτῇ ἐστι καὶ πρὸς αὐτήν; ἢ σπεύδει ἰέναι; ἢ ἔστιν ἐν αὐτῇ οὐ συνεχεῖ οὖσα; ἢ φερομένη συμφέρει; ἀλλ' ἔδει συμφέρουσαν μηκέτι φέρειν, ἀλλ' ἐνηνοχέναι, τουτέστι στῆναι μᾶλλον ποιῆσαι καὶ μὴ ἀεὶ κύκλῳ. ἢ καὶ αὐτὴ στήσεται ἤ, εἰ κινεῖται, οὔτι γε τοπικῶς. πῶς οὖν τοπικῶς κινεῖ αὐτὴ ἄλλον τρόπον κινουμένη;» (II, 2 (14) 1, 1-8)[353].

[350] Sul titolo si veda Porfirio, *VP*, IV, 49 e XIV, 42.

[351] In particolar modo: II, 2 (14), 1, 1; 1, 2;1, 7; 1,8; 1, 8;1, 14; 1,15; 24; 1, 26; 1, 46; 1, 47; 2, 19; 2, 20; 2, 20; 2, 25;3, 6; 3, 11; 3, 11; 3, 12; 3, 13; 3, 15; 3, 16; 3, 20; 3, 21; 3, 22.

[352] Come sarà messo in evidenza dall'analisi di II, 1 (40).

[353] Le espressioni alla l. 2-3 «τί οὖν ὅτι ψυχὴ ἐν αὐτῇ ἐστι καὶ πρὸς αὐτήν; ἢ σπεύδει ἰέναι; ἢ ἔστιν ἐν αὐτῇ οὐ συνεχεῖ οὖσα;» possono assumere un significato differente se le si concepisce, non più in riferimento all'anima, ma a «ἡ κίνησις» della l. 2, in questo senso traduce R. Dufour, *Sur le mouvement*

Isoliamo nel nostro passo le prime cinque occorrenze del nostro termine:

i. la prima compare alla l. 11: il verbo *κινέω* compare all'interno della proposizione interrogativa che apre la trattazione: pur essendo il movimento riferito ad un soggetto indeterminato, dal resto della trattazione si evince che ciò del cui moto circolare si fa ricerca è proprio il cielo[354], *διὰ τί κύκλῳ κινεῖται* [scil. *οὐρανός* l. 41][355];

ii. la seconda compare alla l. 1, 2: il nostro sostantivo compare nuovamente all'interno di una proposizione interrogativa: del movimento ci si domanda l'appartenenza; due sono le possibilità escludentisi: o che sia movimento dell'anima o del corpo, *τίνος ἡ κίνησις, ψυχῆς ἢ σώματος;*;

iii. la terza la troviamo alla l. 1, 7: il verbo *κινέω* è riferito all'anima la quale, è immediatamente specificato, non si muove di moto locale, [scil. *ψυχή*] *κινεῖται, οὔτι γε τοπικῶς*;

iv. la quarta e la quinta occorrenza le troviamo all'interno di dell'ultima proposizione interrogativa, l. 1, 8: il primo utilizzo del verbo *κινέω* è riferito all'anima e alla sua capacità di muovere localmente; il secondo utilizzo del verbo costituisce la premessa della domanda, in quanto considera il movimento proprio dell'anima come un moto di tipo diverso, *πῶς οὖν τοπικῶς κινεῖ αὐτὴ* [scil. *ψυχή*] *ἄλλον τρόπον κινουμένη;*;

La linea con cui si apre lo scritto presenta la prima occorrenza del nostro termine che conduce al fulcro e al nodo concettuale di tutta la trattazione successiva: la domanda è quella che riguarda il moto circolare del cielo (1, 1).

L'indagine da intraprendere può essere concepita tanto nei termini della domanda che riguarda, *tout court*, il movimento del cielo, quanto sul modo in cui si esplica questo movimento, appunto la sua circolarità. Per quanto le due questioni possano apparire scontate, qui è in gioco proprio il tentativo di ridefinire questi concetti assegnandogli un solido fondamento, come traspare dalla risposta fornita immediatamente: il movimento circolare trova il suo perché nel fatto che il cielo imita l'Intelligenza, *ὅτι νοῦν μιμεῖται* (1, 1)[356]. Il motivo dell'assimilazione all'Intelligenza è lo stesso con cui si chiuderà la trattazione, elemento che fa presagire che il movimento celeste, lungi dall'essere semplicemente il movimento di un corpo, esige un piano esplicativo di natura differente. L'eco più importante è certamente quello che proviene dalle argomentazioni del *Timeo* platonico in

---

circulaire, in: L. Brisson, J.-F. Pradeau, *Plotin*..., vol. II, p. 315; ugualmente A. H. Armstrong, *Plotinus*..., vol. II p. 41; E. Bréhier, *Ennéades*..., p. 20 rende invece in questo modo il testo greco: «Τί οὖν ; Ὅτι ψυχὴ ἐν αὐτῇ ἐστι καὶ πρὸς αὐτήν ἀεὶ σπεύδει ἰέναι ; Ἢ ἔστιν ἐν αὐτῇ οὐ συνεχεῖ οὖσα ; »; secondo la traduzione di S. Mackenna, B. S. Page, *Plotinu's Enneads*, p. 84 : «Can we account for it on the ground that the Soul has itself at once for the centre and for the goal to which it must be ceaselessly moving; or that being self-centred it is not of unlimited extension [and consequently must move ceaselessly to be omnipresent], and that its revolution carries the material mass with it?»

[354] H. S.² vol. I p. 142 rimanda a: Platone, *Tim*. 34 a 4; Aristotele, *De anim*., I, 3 407 a 6-407 b 12.

[355] Come sottolinea R. Dufour, in: L. Brisson, J. Pradeau, *Plotin...*, vol. II, p. 320 n. 2, il soggetto della frase non è espresso nel testo greco: la parola cielo appare per la prima volta alla l. 41.

[356] H. S.² vol. I p. 142 rimanda ad Alessandro di Afrodisia, *Quaest.* II, 18 p. 63, 2 e 19 p. 63, 20.

cui il movimento di traslazione del cielo è ricondotto a quell'anima distesa in esso da parte a parte, capace di quel movimento che soprattutto conviene all'intelligenza e alla saggezza[357].

La domanda che segue a queste indaga la paternità di un tale movimento, che può essere ricondotto o all'anima o al corpo (1, 1-2); posto, infatti, che il cielo sia corpo dotato di un'anima divina[358], per poter far fronte a questa questione è necessario interrogarsi innanzitutto sul ruolo dell'anima rispetto al movimento del cielo.

A proposito, quindi, del movimento celeste è necessario domandarsi quale significato assegnare alle seguenti espressioni:

i. l'anima è in se stessa e verso se stessa, *τί οὖν ὅτι ψυχὴ ἐν αὐτῇ ἐστι καὶ πρὸς αὐτήν;* (1, 2-3)[359];

ii. che l'anima è desiderosa di fuggire, *ἢ σπεύδει ἰέναι;* (1, 3);

iii. che l'anima è in se stessa ma non in modo continuo, *ἢ ἔστιν ἐν αὐτῇ οὐ συνεχεῖ οὖσα;* (1, 3).

Se si riconducesse il moto celeste a quello locale dell'anima, *φερομένη συμφέρει*; (1, 4) si dovrebbe far fronte a questa difficoltà: infatti, è peculiarità del moto psichico implicare tanto il movimento quanto la stasi; in questo senso, il corpo del cielo, una volta mosso non dovrebbe muoversi più, *ἀλλ' ἔδει συμφέρουσαν μηκέτι φέρειν, ἀλλ' ἐνηνοχέναι, τουτέστι στῆναι* (1, 4-6)[360]. Tuttavia questa condizione di movimento e arresto, come potrebbe rendere ragione del movimento circolare eterno (1, 6)?

Alla l. 7 il verbo *κινέω* è utilizzato insieme al verbo *ἵστημι* per descrivere le due condizioni che appartengono all'anima e che mettono in luce quanto appena descritto: sia che l'anima sia ferma o in movimento, *στήσεται ἢ κινεῖται* (1, 7), in entrambi i casi di stasi e movimento, non si deve intendere ciò in una dimensione spaziale, *οὔτι τοπικῶς* (1, 7). La riconduzione del moto celeste a uno di natura eterogenea, appunto psichica, porta a un'ulteriore complicazione: bisogna, in questo caso, poter spiegare come un movimento che non avviene nello spazio dia, invece, origine a un moto locale.

Questa prima parte della trattazione traccia, dunque, l'ordine di problemi che si devono affrontare per poter comprendere la natura del moto celeste; è interessante notare come la problematica del moto celeste venga immediatamente riportata, certo nei termini delle difficoltà da dirimere, al ruolo esercitato dall'anima.

Per tentare di sciogliere questi problemi l'argomentazione si rivolge, quindi, all'esame della peculiarità del moto celeste: la circolarità, infatti, potrebbe rappresentare la chiave concettuale che permette di spiegarne la natura.

---

[357] Mi riferisco in particolar modo a Platone, *Tim.*, 34 A 1- B 9; ma anche *id.*, *Leg.*, X 897 C-898 B.

[358] Si veda a questo proposito II, 1 (40).

[359] Su questa espressione si veda quanto riportato *supra*, n. 347.

[360] A mio parere viene qui fatto cenno a quella caratteristica dell'anima di essere al contempo in movimento e in quiete, caratterista che le deriva dal suo rapporto con l'Intelligenza; a questo argomento dedico la terza parte del presente lavoro.

8.1.2 Il moto del cielo è un misto.

La trattazione prosegue quindi ad analizzare il moto circolare del cielo per comprendere se le sue caratteristiche possano ricondurre al suo fondamento; da queste, come si vedrà fra poco, traspare come sia proprio l'anima ad avere un ruolo centrale nel movimento del corpo del cielo:

> «Forse il moto circolare non è un moto locale, ma, se lo è, lo è solo in modo accidentale. E allora, quale specie di moto è? È un movimento autocosciente, autointellettivo e vitale, che in nessuna parte è al di fuori o altrove, per cui c'è la necessità di abbracciare tutto. È, in effetti, la parte dominante dell'essere vivente quella che lo abbraccia e lo unifica. Ma se rimanesse ferma non lo abbraccerebbe così da infondergli la vita, né se avesse un corpo conserverebbe ciò che è dentro di lei: infatti la vita del corpo è movimento. Se dunque il moto è anche locale, allora si muoverà come potrà e non come anima soltanto, ma come corpo dotato di anima e come un essere vivente».

> «ἢ ἴσως οὐδὲ τοπικὴ κύκλῳ, ἀλλ' εἰ ἄρα, κατὰ συμβεβηκός. ποία οὖν τις; εἰς ὑτὴν συναισθητικὴ καὶ συννοητικὴ καὶ ζωτικὴ καὶ οὐδαμοῦ ἔξω οὐδ' ἄλλοθι. καὶ τὸ πάντα δεῖν περιλαμβάνειν; τοῦ γὰρ ζῴου τὸ κύριον περιληπτικὸν καὶ ποιοῦν ἕν. οὐ περιλήψεται δὲ ζωτικῶς, εἰ μένοι, οὐδὲ σώσει τὰ ἔνδον σῶμα ἔχον· καὶ γὰρ σώματος ζωὴ κίνησις. εἰ οὖν καὶ τοπική, ὡς δυνήσεται κινήσεται καὶ οὐχ ὡς ψυχὴ μόνον, ἀλλ' ὡς σῶμα ἔμψυχον καὶ ὡς ζῷον» (1, 8-16).

Isoliamo nel nostro passo due nuove occorrenze del nostro termine:

i. alla l. 1, 14 il sostantivo *κίνησις* viene impiegato per denotare la vita del corpo: *σώματος ζωὴ κίνησις* (1, 14)[361];

ii. alla l. 1, 15 il verbo *κινέω* designa il moto del cielo, un movimento che avviene come possibile, cioè non solo un movimento psichico, ma il movimento di un corpo animato e di un vivente, *ὡς δυνήσεται κινήσεται καὶ οὐχ ὡς ψυχὴ μόνον, ἀλλ᾽ ὡς σῶμα ἔμψυχον καὶ ὡς ζῷον* [scil. *οὐρανός* l. 41].

L'affermazione di l. 1, 14, certamente di carattere generale, è qui riferita al corpo del tutto, cioè al vivente che abbraccia tutte le cose e non ha nulla fuori di sé[362]; è il corpo dell'universo racchiuso dalla sfera celeste che possiede movimento e vita; è la proprio la parte dominante del vivente ad avvolgerlo e a rendere uno il tutto, *περιληπτικὸν καὶ ποιοῦν ἕν* (1, 12); di modo che il moto circolare del cielo può essere considerato un moto spaziale e di tipo fisico solo in un senso improprio e accidentale, *κατὰ συμβεβηκός* (1, 9)[363].

---

[361] Sul movimento come vita del corpo: III, 6 (26) 6, 36-41 e 49-53; IV, 3 (27) 20, 41-46.

[362] A questo vivente totale è stata dedicata un'ampia trattazione in IV, 4 (28) 32 e ss.

[363] Il parallelo di queste espressioni potrebbe essere rinvenuto in Aristotele, *De anim.*, I, 406 b 6-15, in cui viene prefigurata l'ipotesi, per rigettarla, che l'anima si muova o accidentalmente (κατὰ συμβεβηκὸς) o da se stessa (καθ' αὐτὸ).

Soffermiamoci su questa caratterizzazione del moto celeste come un moto accidentale di tipo fisico: già in IV, 4 (28) 8, 36-37 era stata impiegata la medesima espressione per descrivere il moto celeste; lì il problema discusso era quello della possibilità di assegnare o meno memoria agli astri in virtù della considerazione dei loro spazi di percorrenza, delle orbite tracciate, quale segno del giorno e della notte, del prima e del poi. Ebbene, proprio queste orbite tracciate dagli astri erano definite come "κατὰ συμβεβηκός"; il loro moto, – vale la pena di ricordarlo per quanto seguirà –, era descritto come un movimento attorno a un unico punto (8, 42-43), non di tipo locale, bensì vitale (8, 43). Qui allo stesso modo il moto fisico del cielo è relegato ad un piano accidentale e improprio, mentre propriamente è definito come un movimento autocosciente, autointellettivo e vitale, *συναισθητικὴ καὶ συννοητικὴ καὶ ζωτικὴ* [scil. *κίνησις*] (1, 10); un movimento che non risulta esteriore o altrove, ma racchiude in sé tutte le cose, *πάντα δεῖν περιλαμβάνειν* (1, 11)[364]. Ora, per quanto improprio e accidentale anche il moto locale del cielo assume una certa funzione e una certa valenza: se il cielo stesse fermo, *εἰ μένοι* (1, 13), ovvero se possedesse un moto soltanto vitale ma non locale, non potrebbe avvolgere il tutto per infondergli la vita: infatti, come si è detto, la vita del corpo è movimento, e il cielo, che pure è dotato di un corpo, se stesse fermo non potrebbe conservare ciò che racchiude.

Per questo è necessario che il cielo si muova secondo il movimento che è possibile, *δυνήσεται κινήσεται* (1, 16): non di un moto esclusivamente vitale, ma anche locale, *τοπική* (1, 15), come un corpo animato e vivo, *ὡς σῶμα ἔμψυχον καὶ ὡς ζῷον* (1, 16).

In questo senso il suo movimento è un misto, *ὥστε εἶναι μικτὴν* (1, 16) risultante tanto dal corpo quanto dall'anima; il movimento circolare del cielo è ciò in cui si condensano entrambe le sue componenti: il corpo, infatti, per sua natura si muove spazialmente in linea retta, *σώματος εὐθὺ φερομένου* (1, 17)[365], mentre all'anima spetta il ruolo di arrestarlo, *ψυχῆς κατεχούσης* (1, 18); è interessante notare come la forza psichica assolva alla funzione di "arresto in senso spaziale", quasi a evidenziare che la dimensione psichica è altra da quella spaziale e corporea: rispetto al movimento nella dimensione sensibile e al fluire di tutte le cose, l'anima può essere concepita come immobile, perché il suo è un movimento di tipo diverso, un movimento che richiede piuttosto la stabilità[366].

Il moto circolare del cielo risulta allora da queste due forze, una dinamica che appartiene alla componente corporea, l'altra, soltanto localmente ferma, *ἐκ δ' ἀμφοῖν γενομένου φερομένου τε καὶ μένοντος* (1, 18-19)[367].

---

[364] Cfr. Platone, *Tim.*, 32 c-33a; Aristotele, *De caelo,* I, 9, 279 A 5-17.

[365] Sul movimento in linea retta dei corpi, cfr. Aristotele, *De caelo*, I, 2, 268 b 20-269 a 7.

[366] Su questo particolare aspetto della stabilità psichica in riferimento a una dimensione spaziale si esprime anche IV, 4 (28) 8, 41-45, in cui sempre a proposito degli astri il loro moto vitale risulta esteriormente in quiete: «ζωήν τε τὴν αὐτὴν ἔχοντα, ὅπου καὶ τὸ τοπικὸν αὐτοῖς περὶ ταὐτόν, ὡς μὴ τοπικόν, ἀλλὰ ζωτικὸν τὸ κίνημα εἶναι ζῴου ἑνὸς εἰς αὐτὸ ἐνεργοῦντος ἐν στάσει μὲν ὡς πρὸς τὸ ἔξω, κινήσει δὲ τῇ ἐν αὐτῷ ζωῇ ἀιδίῳ οὔσῃ».

[367] Sul fatto che il moto rotatorio combini il movimento con la quiete concordano sia Platone, *Resp.*, IV 436 d-e, che Aristotele, *Phys.*, VIII 9, 265 B 1-8. G. Reale, *Enneadi...*, ad. Loc., rimanda a Platone, *Tim.*, 34 a 1-7; R. Dufour, *Plotin..., ad loc.*, sostiene che l'anima come essere immobile è presente in V, 1 (10), 4, 11-12.

8.1.3 Il movimento locale come risultato della forza attrattiva dell'anima

Una volta esplicitato come il moto del cielo possa essere ricondotto, da un lato, ad una componente corporea che esplica una traslazione rettilinea, dall'altro ad una forza psichica che ne determina l'arresto, una volta raggiunto questo guadagno argomentativo bisogna ancora spiegare come questo carattere misto del moto del cielo si concretizzi in un moto di tipo circolare.

Per rendere ragione di come ciò accada l'argomentazione procede al vaglio critico di tre possibili posizioni esplicative; nella prima di queste compare il nostro termine:

> «In realtà il fuoco si muove in modo rettilineo finché giunge al posto destinatogli. Perché come è giunto al luogo del suo destino così sembra arrestarsi naturalmente, o procedere fino a quel luogo destinatogli. Perché allora non rimane fermo una volta giunto al cielo? Non è forse perché la natura del fuoco è quella di essere in movimento? Certo, se non si muovesse circolarmente si disperderebbe in una traiettoria rettilinea; perciò deve muoversi circolarmente. Questo però è opera della Provvidenza. Ma c'è qualcosa nel fuoco che deriva dalla Provvidenza, cosicché se esso giunge lassù, si muove da se stesso circolarmene».

> «ἢ εὐθυπορεῖ, ως ἂν ἥκῃ εἰς τὸ οὗ τέτακται· ὡς γὰρ ἂν ταχθῇ, οὕτω δοκεῖ καὶ ἑστάναι κατὰ φύσιν καὶ φέρεσθαι εἰς ὃ ἐτάχθη. διὰ τί οὖν οὐ μένει ἐλθόν; ἆρα ὅτι ἡ φύσις τῷ πυρὶ ἐν κινήσει; εἰ οὖν μὴ κύκλῳ, σκεδασθήσεται ἐπ' εὐθύ· δεῖ ἄρα κύκλῳ. ἀἈλλὰ τοῦτο προνοίας· ἀλλ' ἐν αὐτῷ παρὰ τῆς προνοίας· ὥστε, εἰ ἐκεῖ γένοιτο, κύκλῳ κινεῖσθαι ἐξ αὐτοῦ» (1, 20-27).

Osserviamo due nuove occorrenze di *κίνησις*:

i. la prima alla l. 1, 24: il nostro sostantivo è impiegato all'interno di una proposizione interrogativa che verte sulla condizione naturale del fuoco, appunto quella di essere in movimento, *ἆρα, ὅτι ἡ φύσις τῷ πυρὶ ἐν κινήσει;*[368];

ii. la seconda alla l. 1, 26: il verbo *κινέω* è riferito al movimento del fuoco, il quale da se stesso si muove di moto circolare, [scil. *πῦρ*] *κύκλῳ κινεῖσθαι ἐξ αὐτοῦ*.

Il passo riportato fa trasparire una prima difficoltà strettamente connessa alla necessità di comprendere come il moto celeste, risultante dal misto di due forze differenti, abbia come esito un moto circolare. Infatti, se del fuoco, il corpo del cielo[369], si sostiene che parimenti a ogni altro corpo si sposta localmente in linea retta, *παντὸς εὐθυποροῦντος* (1, 20)[370], una volta giunto lassù nella sua sede prestabilita dovrebbe arrestarsi.

[368] Sul movimento del fuoco abbiamo già notato l'espressione di III, 6 (26) 6, 36-41: la sua estrema leggerezza e mobilità lo allontanavano in misura maggiore rispetto agli altri elementi dalla natura corporea.

[369] Sul fuoco come corpo del cielo il riferimento è a Platone, *Tim*. 40 a e ss.

[370] È una ripresa di Aristotele, *De caelo,* I 2, 268 b 20-269 a 7.

La prima occorrenza del nostro termine ha proprio la funzione di spiegare come ciò non accada: infatti, la condizione naturale del fuoco è quella di essere in movimento; ciò fa sì che una volta lassù il fuoco non si arresti, e per evitare di disperdersi in linea retta – giacché prosegue nel suo movimento – è costretto a ruotare, *δεῖ ἄρα κύκλῳ* (1, 25).

Si tratta dunque di rendere ragione di come il fuoco possa passare da un movimento rettilineo *per natura* a un movimento circolare; a questo scopo sono dunque fornite tre modalità esplicative.

La prima è quella che spiega il passaggio al movimento circolare del fuoco una volta che sia giunto lassù, come un movimento spontaneo del fuoco stesso: *κύκλῳ κινεῖσθαι ἐξ αὐτοῦ* (1, 26-27). Il fuoco passerebbe, da se stesso, a una condizione di movimento circolare, e ciò in virtù di quella Provvidenza che ha inscritta in se stesso[371].

La seconda ipotesi considera il passaggio dal movimento rettilineo del fuoco ad un movimento circolare in relazione al fatto che quest'ultimo giunge nell'ultimo luogo possibile, oltre il quale non è dato avanzare, ed è per questo che ripiega circolarmente. Il cielo, infatti, è l'estremità che cinge il cosmo, e poiché il fuoco non può né arrestarsi (1, 23) né proseguire oltre perché non vi è nulla in cui proseguire, non gli rimane che correre in questo luogo in cui è. Ora, poiché il fuoco è giunto quassù, nella corsa che intraprende per deviazione al suo andamento rettilineo, non occupa un luogo che prima non occupava, perché il luogo in cui è non è altro che se stesso, e dunque non è destinato a star fermo ma in movimento, *οὐχ ἵνα μένῃ γεγενημένος, ἀλλ᾽ ἵνα φέροιτο* (1, 30-31). Il fuoco, dunque, una volta giunto lassù, in se stesso, inizierebbe a ruotare circolarmente. Ora, se il centro di un cerchio è immobile per natura, ciò che è esterno al centro ed è alle estremità, deve ruotare attorno al centro, *περὶ τὸ κέντρον* (1, 33-34); in caso contrario si avrebbe un unico grande cerchio immobile[372]. La disposizione di una rotazione attorno al centro vale tanto per il vivente quanto per i corpi naturali; così il fuoco, una volta in se stesso tenderebbe verso il proprio centro, senza collassare su di esso, soddisfa il suo desiderio ruotandogli attorno.

Secondo la terza ipotesi, invece, è l'anima a imprimere al fuoco una rotazione, *ψυχὴ περιάγοι* (1, 37-38):

> «l'anima lo attrae eternamente verso se stessa e attraendolo sempre lo muove continuamente, e non lo muove in direzione di un altro luogo ma verso se stessa, nello stesso luogo: e lo conduce non in modo rettilineo ma circolarmente: così gli permette di possederla là dove esso giunge. Ora, se l'anima rimanesse immobile come se fosse soltanto in

---

[371] Il termine utilizzato è *προνοίας* (1, 26), termine di estrazione certamente stoica. È possibile che qui il nostro pensatore strappi al contesto stoico questo termine per intenderlo, invece, in un'accezione trasfigurata e in una dimensione spiritualistica, intendendolo cioé come quell'anima che provvede ed è regola e ragione di tutte le cose? A questo proposito cfr. III, 2 (47) e III, 3 (48). Oppure potrebbe trattarsi di una critica interna allo stoicismo, dal momento che sembra che questa opzione venga lasciata cadere nel seguito della trattazione; cfr. su questo punto E. Bréhier, *Ennéades*..., p. 18. Sul rapporto fra causa fisica e causa psichica in relazione al moto celeste, nonché il ruolo giocato dalla Provvidenza rimando all'analisi di A. Linguiti, *Il cielo di Plotino*, in: M. Bonazzi, F. Trabattoni, *Platone e la tradizione platonica*, Cisalpino, Milano 2003, pp. 251-264.

[372] Questa argomentazione data per scontato nel testo deve essere concepita alla luce della concezione sferica dell'universo che il nostro pensatore deve ancora una volta a Platone, Timeo ?

un punto dove ciascuna cosa è ferma, allora anche il cielo rimarrebbe fermo. Se dunque l'anima non sarà soltanto lì, in un punto qualsiasi, il cielo si muoverà dappertutto, e non fuori dall'anima, quindi si muoverà circolarmente».

«μᾶλλον δὲ αὐτὴ πρὸς αὑτὴν ἄγουσα ἀεὶ ἐν τῷ ἀεὶ ἄγειν ἀεὶ κινεῖ, καὶ οὐκ ἀλλαχοῦ κινοῦσα ἀλλὰ πρὸς αὑτὴν ἐν τῷ αὐτῷ, οὐκ ἐπ' εὐθὺ ἀλλὰ κύκλῳ ἄγουσα δίδωσιν αὐτῷ οὗ ἐὰν ἥκῃ ἐκεῖ ἔχειν αὐτήν. εἰ δὲ μένοι, ὡς ἐκεῖ οὔσης μόνον, οὗ ἕκαστον μένει, στήσεται. εἰ οὖν μὴ ἐκεῖ μόνον ὁπουοῦν, πανταχοῦ οἰσθήσεται καὶ οὐκ ἔξω· κύκλῳ ἄρα» (1, 45-51).

Osserviamo due nuove occorrenze del nostro termine:

i. alla l. 1, 46 il verbo *κινέω* compare insieme al verbo *ἄγω* per indicare il potere che l'anima esercita sul cielo; ci troviamo difronte a un medesimo costrutto: [scil. *ψυχή*] *ἀεὶ ἄγειν ἀεὶ κινεῖ*, l'anima attrae sempre e muove sempre il corpo del cielo;

ii. alla l. 1, 47 il verbo *κινέω* compare nuovamente, questa volta riferito all'anima movente: questa mette in atto la sua forza motrice, non verso un altro luogo, bensì verso se stessa e nello stesso luogo, [scil. *ψυχή*] *οὐκ ἀλλαχοῦ κινοῦσα ἀλλὰ πρὸς αὑτὴν ἐν τῷ αὐτῷ*.

La prima occorrenza del nostro termine mette in luce il potere esercitato dall'anima sul cielo: si tratta di un potere insieme attrattivo e cinetico, per cui l'anima sempre attrae e sempre muove il corpo del cielo; interessante il parallelo fra le ll. 1, 46 e 47: l'anima attrae il cielo verso se stessa, *πρὸς αὑτὴν ἄγουσα ἀεὶ* (1, 46) e muove verso se stessa, *κινοῦσα πρὸς αὑτὴν* (1, 47); è in virtù di questa forza dinamico-attrattiva dell'anima, rivolta a se stessa, che può essere spiegato il movimento del cielo, non diretto altrove, ma *ἐν τῷ αὐτῷ* (1, 47); un'identica espressione era stata impiegata nelle battute iniziali dello scritto, in cui in relazione al problema della paternità del moto celeste, l'anima veniva descritta come *ψυχὴ ἐν αὐτῇ ἐστι καὶ πρὸς αὐτήν* (1, 2-3): allora è l'essere dell'anima in se stessa e rivolta a se stessa, la sua tensione attrattiva verso se stessa, il suo movimento rivolto a se, sono la chiave di volta per comprendere il moto del corpo del cielo che si muove in se stesso, si muove verso l'anima, quindi in circolo. Infatti, l'anima universale è ovunque diffusa, *πανταχοῦ οὖσα ἡ ψυχὴ ὅλη* (1, 39-40)[373], ed è nel tutto senza essere divisa in parti, e dona questa caratteristica al cielo pervadendolo e attraversandolo completamente. Il fuoco, mosso e attratto da una simile natura, potrebbe continuare ad espletare un moto rettilineo solo se, una volta giunto lassù, la natura dell'anima giacesse ferma in un luogo, raggiunto il quale il fuoco potrebbe possederla (1, 43 e 49). Ma poiché l'anima è dovunque nel cielo, il fuoco celeste la insegue dovunque ed è suo destino raggiungerla sempre, essere sempre presso di essa. Quindi si muove circolarmente[374]. Ecco spiegato il motivo per cui il movimento circolare non implica per il fuoco il subire un'azione contro natura: al contrario segue un

[373] Sull'anima dovunque diffusa senza essere divisa in parti si veda, *supra*, n. 202.

[374] Sulle fonti di questa argomentazione rimando alle osservazioni di A. Falcon, *Corpi e movimenti*, Bibliopolis, Napoli 2001, pp. 121-183.

ordine naturale che dipende dall'anima del tutto; quest'ultima esercita il proprio potere attrattivo e dinamico senza alcuna fatica (1, 38), stando rivolta a sé, presente interamente e dovunque alla natura del corpo, muove il corpo del cielo dovunque, ovvero verso se stessa; è proprio questo essere "verso se stessa" dell'anima che va indagato per comprendere il moto circolare cielo.

8.2 Movimento dell'anima, movimento del fuoco celeste (2, 1-27)

Il cielo, dunque, continua a girare circolarmente perché eternamente in cerca e perennemente presso l'anima; questa pur essendo dappertutto non è ferma in nessun luogo: il suo essere rivolta verso se stessa è immediatamente tradotto in un movimento di conversione e nel potere di disporsi attorno a un centro, *περὶ αὐτόν* (2, 15), ovvero di muoversi circolarmente attorno a esso. Il centro per l'anima è ciò da cui hanno origine lei e tutte le realtà; invece, quando questo termine si usa in riferimento ai corpi, allora ha un significato soltanto analogico, perché s'intende in un senso locale, come il centro di un corpo o il punto attorno a cui ruota una sfera.

Per l'anima il centro non è altro che quel dio da cui tutte le cose dipendono (2, 14): non riuscendo ad essere presso di lui, gli si dispone attorno, *οὐκ ἔστι πρὸς αὐτόν, περὶ αὐτόν* (2, 15) cingendolo e avvolgendolo col suo amore.

Ci si potrebbe domandare se a questo riguardo esista una differenza fra l'anima del tutto e le nostre anime, e in questo senso, una differenza fra il movimento del tutto e le singole parti (2, 1-2):

> «E perché non tutte le anime si comportano così? Ciascuna anima si comporta così nel luogo che occupa. E perché allora non si comportano così anche i nostri corpi? Per il fatto che ad essi è collegato il movimento rettilineo, perché i nostri impulsi sono diretti verso altre cose, e perché la parte sferica che è in noi non ruota bene perché è terrestre. Il cielo in cambio va dietro al dio perché è sottile e di grande mobilità. Perché poi dovrebbe fermarsi quando l'anima si muove, qualunque sia il suo movimento?».

> «πῶς οὖν οὐ πᾶσαι ὕτως; ἢ ἑκάστη ὅπου ἐστὶν οὕτως. διὰ τί οὖν οὐ καὶ τὰ ὡματα ἡμῶν οὕτως; ὅτι τὸ εὐθύπορον προσήρτηται καὶ πρὸς ἄλλα αἱ ὁρμαὶ καὶ τὸ σφαιροειδὲς ἡμῶν οὐκ εὔτροχον· γεηρὸν γάρ· ἐκεῖ δὲ συνέπεται λεπτὸν καὶ εὐκίνητον· διὰ τί γὰρ ἂν καὶ σταίη ἡντινοῦν κίνησιν τῆς ψυχῆς κινουμένης;» (2, 15-20).

Rileviamo tre nuove occorrenze del termine *κίνησις*:

i. alla l. 2, 19 l'aggettivo *εὐκίνητον* è impiegato per caratterizzare l'estrema mobilità del cielo: leggerezza e mobilità sono ciò che permette al cielo di mettersi al seguito dell'anima, *ἐκεῖ δὲ συνέπεται λεπτὸν καὶ εὐκίνητον*;

ii. alla l. 2, 20 le ulteriori due occorrenze del nostro termine si riferisco al movimento dell'anima, *ἡντινοῦν κίνησιν τῆς ψυχῆς κινουμένης*.

Il passo mette in evidenza come anche le singole anime, in realtà, si comportino come l'anima del tutto, aspirino cioè al proprio centro; tuttavia ciò che fa la differenza è il luogo che occupano, il loro essersi spinte troppo quaggiù, fino a calarsi quasi completamente nel corpo che vivificano, quasi dimenticandosi di se stesse[375]. Anche il nostro corpo, pur essendo la sua natura quella del moto rettilineo – poiché composto di elementi che hanno naturalmente questo moto – si dirige verso tutt'altre direzioni perché sottostà a molteplici impulsi; in questo senso anche il fuoco di quaggiù non è scorrevole a motivo della sua natura terrestre. Al contrario, il corpo celeste risulta sottile e dotato di estrema mobilità (1, 19): sono queste caratteristiche, non presenti allo stesso modo nel fuoco che è ancora quaggiù, a renderlo adatto a intraprendere quel cammino intorno al dio. Inoltre, se l'anima si muove, qualunque tipo di movimento espleti – certamente di natura vitale e psichica – il fuoco celeste a fronte della sua attrazione per l'anima non potrebbe certo fermarsi.

È per questi motivi che:

> «Platone attribuisce agli astri non soltanto il moto sferico solidale alla rotazione dell'universo, ma anche una rotazione di ciascuno di essi intorno al proprio centro; perché ciascun astro, dovunque sia, abbraccia dio e gioisce, e non per riflessione, ma per necessità naturale».

> «καὶ πλάτων δὲ τοῖς ἄστροις οὐ μόνον τὴν μετὰ τοῦ ὅλου σφαιρικὴν κίνησιν, ἀλλὰ καὶ ἑκάστῳ δίδωσι τὴν περὶ τὸ κέντρον αὐτῶν· ἕκαστον γάρ, οὗ ἐστι, περιειληφὸς τὸν θεὸν ἀγάλλεται οὐ λογισμῷ ἀλλὰ φυσικαῖς ἀνάγκαις» (2, 23-27).

Isoliamo una nuova occorrenza del nostro termine:

i. alla l. 2, 25 il nostro sostantivo è impiegato per designare il moto sferico del tutto, *τὴν μετὰ τοῦ ὅλου σφαιρικὴν κίνησιν*.

In quest'ultimo passo troviamo un riferimento alle teorie espresse dal maestro Platone, in particolar modo in *Timeo* 40 a-b[376], in cui vengono attribuiti agli astri due tipi di movimenti differenti: un primo movimento che è quello che gli astri svolgono insieme al movimento sferico del tutto (2, 24-25); mentre il secondo movimento è quello per cui ciascuno di essi gira intorno al proprio centro, *ἀλλὰ καὶ ἑκάστῳ δίδωσι τὴν* [scil. *κίνησιν*] *περὶ τὸ κέντρον αὐτῶν* (2, 25-26).

Questi movimenti rappresentano il modo in cui gli astri cingono e abbracciano dio, gioendone; questo accade non secondo un calcolo razionale, *οὐ λογισμῷ*, ma secondo delle necessità che sono di tipo naturale, *ἀλλὰ φυσικαῖς ἀνάγκαις* (2, 27): infatti la natura che anima il tutto non agisce calcolando o deliberando, ma porta a compimento tutte le cose per il tramite di quelle ragioni formali che le derivano, dal suo avvolgersi intorno a quel centro di lassù, per cui contempla e possiede in sé il proprio principio[377].

---

[375] Il che renderebbe le anime dimentiche della propria origine, con la quale tuttavia non perdono mai l'originario contatto.

[376] H. S.², vol. I, p. 145 indica il riferimento a Platone, *Tim.*, 40 a 8-b2.

[377] Cfr. IV, 4 (28) 10-13.

8.3 Il moto del cielo imita l'Intelligenza (3, 1-22)

L'attrazione del cielo verso l'anima, da cui dipende il suo eterno movimento di rotazione attorno al centro dell'universo riceve, all'interno di quest'ultima parte della trattazione, una vera e propria giustificazione sulla base delle potenze psichiche che avvolgono e ordinano il tutto:

> «C'è un'ultima potenza dell'anima che proviene dalla terra ed è intrecciata per intero con l'universo; c'è poi una potenza che ha per natura propria la percezione ed è provvista di ragione opinante, si mantiene in alto nelle sfere celesti, è in contatto con la prima e le conferisce da se stessa la potenza capace di renderla più viva. La potenza inferiore viene quindi mossa da quella superiore, che la avvolge circolarmente e si appoggia su tutto quanto si innalza verso le sfere. Dunque, mentre la potenza superiore avvolge circolarmente quella inferiore, questa s'inclina e si volge verso essa, e volgendosi fa ruotare il corpo a cui è intrecciata».

> «ἔστω δὲ καὶ ὧδε· τῆς ψυχῆς ἡ μέν τις δύναμις ἡ ἐσχάτη ἀπὸ γῆς ἀρξαμένη καὶ δι' ὅλου διαπλεκεῖσά ἐστιν, ἡ δὲ αἰσθάνεσθαι πεφυκυῖα καὶ ἡ λόγον δοξαστικὸν δεχομένη πρὸς τὸ ἄνω ἐν ταῖς σφαίραις ἑαυτὴν ἔχει ἐποχουμένη καὶ τῇ προτέρᾳ καὶ δύναμιν διδοῦσα παρ' αὐτῆς εἰς τὸ ποιεῖν ζωτικωτέραν. κινεῖται οὖν ὑπ' αὐτῆς κύκλῳ περιεχούσης καὶ ἐφιδρυμένης παντὶ ὅσον αὐτῆς εἰς τὰς σφαίρας ἀνέδραμε. κύκλῳ οὖν ἐκείνης περιεχούσης συννεύουσα ἐπιστρέφεται πρὸς αὐτήν, ἡ δὲ ἐπιστροφὴ αὐτῆς περιάγει τὸ σῶμα, ἐν ᾧ ἐμπέπλεκται» (3, 1-10).

i. Alla l. 6 del passo riportato troviamo una nuova occorrenza del nostro termine: il verbo *κινέω* è riferito ad una specifica potenza psichica: si tratta di quell'anima che viene per ultima, che origina dalla terra, *ἐσχάτη ἀπὸ γῆς ἀρξαμένη* (3, 2), e che è intrecciata attraverso il tutto, *δι' ὅλου διαπλεκεῖσά ἐστιν* (3, 2-3)[378]; questa potenza è mossa da un'altra, *κινεῖται οὖν ὑπ' αὐτῆς*, che la avvolge circolarmente, *κύκλῳ περιεχούσης* (3, 7).

È la potenza vegetativa ad essere mossa ad opera di un'altra potenza psichica, la cui natura è auto-sensitiva e capace di opinione ragionevole: questa potenza si mantiene in alto, nelle sfere celesti, domina la prima anima e le conferisce la capacità di renderla più viva. È quest'anima sensitiva, appoggiata su quell'altra che giunge fino alle sfere celesti, ad abbracciare il tutto circolarmente, *κύκλῳ περιεχούσης* (3, 7), e in questo modo a muovere la prima; la potenza vegetativa, attratta da questo avvolgimento rotatorio, si volge a quell'anima, e in questo suo rivolgimento trascina con sé il corpo a cui è intrecciata, *περιάγει τὸ σῶμα, ἐν ᾧ ἐμπέπλεκται* (3, 10).

---

[378] Sull'anima vegetativa si faccia riferimento a quanto emerso nei trattati IV, 3 (27), e IV, 4 (28). Inoltre l'espressione «διαπλέκειν» è una ripresa di Platone, *Tim*. 36 e 3, dove è usata per semplificare il modo in cui l'anima è intrecciata all'intero universo.

È solo in virtù del legame della potenza vegetativa con quella superiore, legame che è conversione dell'anima verso se stessa, movimento di avvolgimento dell'anima, che l'anima trascina con sé il corpo in questo movimento attrattivo verso se stessa.

Così come illustra l'esempio del movimento delle parti della sfera:

> «infatti in una sfera, se una specifica parte si muove in un qualunque modo, qualora essa soltanto sia mossa, scuote il corpo di cui è parte e imprime il movimento alla sfera».

> «ἑκάστου γὰρ μορίου κἂν ὁπωσοῦν κινηθέντος ἐν σφαίρᾳ, εἰ μόνον κινοῖτο, ἔσεισεν ἐν ᾧ ἐστι καὶ τῇ σφαίρᾳ κίνησις γίνεται» (3, 10-12).

Tutte e tre le occorrenze che rileviamo in questo passo sono impiegate nel paragone esplicativo del movimento della sfera:

i. alla l. 3, 11 il verbo *κινέω* designa il movimento di una parte, non importa quale, di una sfera, *μορίου κἂν ὁπωσοῦν κινηθέντος ἐν σφαίρᾳ* (3, 10-11);

ii. alla l. 3, 12 il nostro verbo è impiegato per designare il movimento di una parte della sfera, nel caso specifico il solo movimento di questa parte, [scil. *μόριος*] *εἰ μόνον κινοῖτο*;

iii. la terza alla l. 3, 12: il nostro sostantivo è utilizzato per designare il movimento che si genera in tutta la sfera ad opera del movimento di quell'unica parte, *ἔσεισεν ἐν ᾧ ἐστι καὶ τῇ σφαίρᾳ κίνησις γίνεται*.

L'esempio della sfera mette in evidenza come sia sufficiente il movimento, non importa di che natura, di una parte perché la sfera nella sua interezza prenda a muoversi. Allo stesso modo, preso un unico essere vivente – com'è il nostro cosmo – il movimento di una sua "parte" – l'anima – ha il potere di ingenerare il movimento dell'animale nella sua interezza[379].

Rimane ancora da spiegare come il movimento dell'anima, che certamente è un movimento di altro tipo (1, 8), possa ingenerare il movimento del tutto che è anche corporeo; a questo proposito è fornito un ulteriore esempio che integra quello del movimento della sfera e che riguarda il modo in cui l'anima, che pure è dotata di un movimento diverso da quello del corpo, è capace di produrre in esso dei movimenti fisici e locali:

> «perché anche nei nostri corpi, quando l'anima si muove in modo diverso dal corpo, come nei momenti di gioia e alla vista di un bene, si produce un moto del corpo che è anche un moto locale».

[379] L'esempio della sfera, ma ancor più quello del cielo, richiedono, per poter essere spiegati che nessuna delle parti sia separata dall'altra nel tutto. Vale però la pena di ricordare che la stessa continuità che è presente nel tutti (IV, 5 (29) 2) dipende da un'unità di altro tipo, ovvero quella che l'anima conferisce all'intero universo.

> «καὶ γὰρ ἐπὶ τῶν σωμάτων τῶν ἡμετέρων τῆς ψυχῆς ἄλλως κινουμένης, οἷον ἐν χαραῖς καὶ τῷ φανέντι ἀγαθῷ, τοῦ σώματος ἡ κίνησις καὶ τοπικὴ γίνεται» (3, 12-15).

All'interno di questo passo isoliamo due nuove occorrenze del nostro termine:

i. la prima compare alla l. 3, 13 a indicare il movimento dell'anima, *ψυχῆς κινουμένης* (3, 13-14), caratterizzato dall'avverbio *ἄλλως* (3, 14), come un movimento di altro tipo;

ii. la seconda compare alla l. 3, 15: il nostro sostantivo designa il movimento del corpo di tipo locale, *σώματος ἡ κίνησις καὶ τοπικὴ*, movimento che si genera in corrispondenza di alcuni stati psichici emotivi.

Il nostro passo è esemplificativo del modo in cui nel nostro corpo si producono dei movimenti di tipo fisico in corrispondenza dei movimenti dell'anima, movimenti di tutt'altro tipo: la menzione degli stati di gioia o l'annunciarsi di un bene ci riconducono a quei moti dell'anima, in questo caso particolare di natura emotiva, che hanno ricevuto larga attenzione in III, 6 (26) 1-5[380] in cui era contraddistinti da un'espressione analoga a quella sopra menzionata "ἄλλος τρόπος κινήσεως ἢ ἐνεργείας"[381]: sono movimenti che l'anima compie da se stessa, corrispondono alla sua stessa attività: movimenti capaci, poi, di tradursi nel movimento locale che ha luogo nel corpo, *τοῦ σώματος ἡ κίνησις καὶ τοπικὴ γίνεται* (3, 14-15).

Pertanto, anche la spiegazione del movimento celeste in relazione a quello psichico deve essere compreso guardando a ciò che accade anche nei nostri corpi, i quali presentano dei movimenti di tipo fisico e locale che originano da un movimento che è tutt'altro che fisico e locale.

> «Perciò l'anima nel cielo si trova nel bene e manifesta una maggiore sensibilità, si muove verso il bene e scuote il corpo spazialmente, com'è naturale che avvenga lassù. La potenza sensitiva poi una volta che ha ricevuto il bene dall'alto ed ha goduto della propria gioia, persegue il bene che è dappertutto ed è portata dappertutto».

> «ἐκεῖ δὴ ἐν ἀγαθῷ γινομένη ψυχὴ καὶ αἰσθητικωτέρα γενομένη κινεῖται πρὸς τὸ ἀγαθὸν καὶ σείει ὡς πέφυκεν ἐκεῖ τοπικῶς τὸ σῶμα. ἥ τε αἰσθητικὴ ἀπὸ τοῦ ἄνω αὖ καὶ αὐτὴ τὸ ἀγαθὸν λαβοῦσα καὶ τὰ αὐτῆς ἡσθεῖσα διώκουσα αὐτὸ ὂν πανταχοῦ πρὸς τὸ πανταχοῦ συμφέρεται» (3, 15-20).

Isoliamo nel nostro passo una nuova occorrenza del nostro termine:

i. alla l. 16 il verbo *κινέω* compare in riferimento a quell'anima che è maggiormente sensitiva *ψυχὴ αἰσθητικωτέρα* (3, 16 cfr. 3, 3): il suo è un movimento verso il bene, *ψυχὴ κινεῖται πρὸς τὸ ἀγαθὸν*;

---

[380] Ma anche, in special modo, IV, 3 (27) 20-28 e IV, 4 (28) 28.

[381] III, 6 (26) 4, 41.

L'anima lassù nel cielo è presso il bene e si muove verso di esso: si tratta dell'anima sensitiva che si volge a se stessa verso il proprio centro (il bene), e compiendo questo movimento avvolge quell'anima inferiore, che proviene dalla terra ed è intrecciata all'intero universo; di modo che proprio in virtù di questo legame fra l'anima superiore la potenza vegetativa, il corpo del cielo che avvolge il tutto è scosso e trascinato naturalmente in un moto di tipo locale, *σείει ὡς πέφυκεν ἐκεῖ τοπικῶς τὸ σῶμα* (3, 17). In questo senso, il movimento dell'anima sensitiva è un movimento "di altro tipo", un movimento vitale e desiderativo, di tensione verso il proprio centro: e poiché il bene è dovunque diffuso quell'anima è costretta a muoversi dovunque, [scil. *ἀγαθὸν*] *αὐτὸ ὂν πανταχοῦ πρὸς τὸ πανταχοῦ συμφέρεται*; questo si traduce, per il tramite della potenza vegetativa nel movimento di tipo fisico e spaziale del cielo.

> «è questo il modo in cui si muove l'intelletto, infatti si muove e insieme sta fermo, poiché si muove intorno a se stesso. Così dunque anche l'universo si muove circolarmente e insieme sta fermo».

> «ὁ δὲ νοῦς οὕτω κινεῖται·ἕστηκε ἀρ καὶ κινεῖται· περὶ αὐτὸν γάρ. οὕτως οὖν καὶ τὸ πᾶντῷ κύκλῳ κινεῖται ἅμα καὶ ἕστηκεν» (3, 20-23).

Osserviamo le ultime tre occorrenze del termine che compaiono nello scritto:

i. la prima alla l. 3, 20: il verbo *κινέω* è impiegato per descrivere il movimento dell'intelligenza, *νοῦς κινεῖται*;

ii. alla l. 3, 21 il verbo *κινέω* è nuovamente impiegato per descrivere il movimento dell'intelligenza che, tuttavia è insieme anche un permanere, [scil. *νοῦς*] *ἕστηκε καὶ κινεῖται*;

iii. alla l. 3, 22 il verbo *κινέω* è utilizzato in riferimento al movimento del tutto, il quale si muove circolarmente e insieme sta fermo, *τὸ πᾶν τῷ κύκλῳ κινεῖται ἅμα καὶ ἕστηκεν*.

Il disporsi dell'anima intorno al proprio centro è concepito, da un lato, come un movimento che risponde alla ricerca e al desiderio del bene che si trova dovunque e spinge l'anima in questo avvolgimento; dall'altro lato, l'anima è detta essere già presso il bene, per cui il suo movimento è al contempo un permanere e una stabilità.

Alla l. 20 del passo riportato il nostro termine sancisce che questo stesso movimento dell'anima è quello che appartiene all'Intelligenza, *νοῦς οὕτω κινεῖται* (3, 20): anche l'Intelligenza, infatti, si muove e sta ferma, *ἕστηκε καὶ κινεῖται* (3, 20-21)[382], e ciò in virtù del fatto che anche questa è disposta attorno al proprio centro, *περὶ αὐτὸν* (3, 21), desiderandolo e possedendolo eternamente.

Analogamente all'Intelligenza e all'anima si muove anche l'universo, *οὕτως τὸ πᾶν* (3, 21), che a quest'ultima risulta intrecciato: il suo è in questo senso un movimento che imita quello dell'Intelligenza (1, 1 e 3, 22), un movimento che è anche una stasi, appunto un

[382] Su questa caratterizzazione dell'Intelligenza rimando all'analisi dei trattati "Sui generi dell'essere" VI, 1 (42); VI, 2 (43); VI, 3 (44) e alle considerazioni che li verranno sviluppate.

movimento circolare eterno.

8.4 Conclusioni

L'immagine che meglio potrebbe esprimere l'argomentazione con cui si conclude lo scritto è sicuramente quella dei cerchi concentrici che abbiamo avuto modo di analizzare nella considerazione del ventottesimo scritto, IV, 4 (28); in quell'occasione l'Intelligenza veniva rappresentata come un cerchio immobile disposto intorno al proprio centro, possedendolo; l'anima, quindi, come un cerchio mosso, si disponeva attorno a quella, aspirando al bene che è al di là dell'Intelligenza; la sfera del tutto che conteneva un un'anima così desiderante, si muoveva anch'essa spinta da un desiderio naturale, *πέφυκεν ἐφίεσθαι κινεῖται* (IV, 4 (28), 16, 28-29), abbracciando e girando tutt'intorno al proprio centro, che nel caso del corpo è come il centro di una sfera, un centro quindi che è interno all'universo e intorno al quale quest'ultimo espleta un moto circolare.

Certo, in quel luogo si trattava di mostrare il legame fra le realtà, esemplificandolo in quel nesso di affinità e differenza rispetto al principio; ciò spiega come l'Intelligenza, realtà più prossima all'origine venga rappresentata come un cerchio immobile, mentre l'anima aspiri a quella col proprio movimento e per il tramite dell'Intelligenza.

Nel nostro scritto la prospettiva adottata è quella della possibilità di rendere ragione del moto circolare ed eterno del cielo; ed è proprio in questo movimento che va cercato il legame fondamentale col proprio principio. Il moto circolare, infatti, è quell'unico movimento locale che manifesta come la parte più divina del cosmo sensibile sia in grado di aspirare e tendere a quel dio che lo anima e lo rende vivo, consentendogli non solo il movimento, ma questo particolare tipo di movimento: la rotazione celeste eterna è il riflesso di quel movimento psichico, vitale e intellettivo, con cui l'anima cerca e possiede il proprio centro o il proprio principio.

Il moto circolare eterno del cielo deve essere concepito considerando, e soprattutto ridefinendo, queste due prospettive: da un lato è il moto di un corpo, del fuoco celeste, che una volta giunto lassù, superata la "gravità" terrestre, manifesta ancor più spiccatamente le sue qualità di essere un corpo estremamente mobile e sottile. D'altra parte, senza l'intervento della forza psichica questo moto del corpo da sé solo non può rendere ragione della peculiarità del moto celeste, ovvero delle sua circolarità. Infatti il fuoco naturalmente procede di moto rettilineo.

Tre sono i tentativi di esplicitare come questo passaggio dal moto rettilineo e naturale a quello circolare possa avvenire: o il fuoco è da se stesso – per il tramite di quella Provvidenza che inscrive in esso le regole del suo agire – capace di muoversi circolarmente; o giunto lassù in quel luogo oltre il quale non ve ne è un altro giunge in se stesso, quindi rivolto a sé e al proprio centro intraprende la rotazione del tutto; oppure è l'anima a muoverlo, non trascinandolo in un moto meccanico e spaziale, che in alcun modo appartiene alla sua natura, ma attraendolo eternamente.

Se si fa riferimento alla definizione iniziale dello scritto in cui il moto celeste è concepito come il movimento di un corpo animato e vivo, sarà evidente la necessità di considerare questi tre tentativi di esplicazione del moto celeste in relazione al principio psichico. La rotazione del fuoco celeste lungi dall'essere il risultato di una forza progettuale e

calcolatrice, è invece il risultato di quella necessità naturale (2, 27), che alberga nel fuoco stesso; infatti, è in virtù di quell'anima che proviene dalla terra, che il cielo acquisisce il proprio movimento: questa potenza psichica è intrecciata al tutto, lo rende uno e lo avvolge nel proprio movimento; a sua volta quest'anima riceve il proprio movimento grazie a quell'anima sensitiva, che sta più in alto e che l'avvolge nel proprio movimento che è al contempo forza attrattiva verso se stessa, desiderio e tensione verso il proprio centro; desiderio verso il bene. Certo nel caso del grande vivente animato il centro può essere tracciato come in relazione al corpo geometrico di una sfera, mentre nel caso dell'anima il centro è la fonte e l'origine di tutte le cose, che è ancora al di là dell'Intelligenza. Anche l'anima avvolge il proprio centro, un centro che è tutt'altro che collocabile spazialmente, che anzi è dovunque; l'anima mossa dal desiderio del proprio principio, tenta di raggiungerlo dappertutto; e tuttavia, è già sempre presso di esso, immobile. Si comprende in questo modo come l'anima sia un'estensione inestesa (IV, 4 (28), 16): estesa dovunque in cerca del proprio centro, inestesa perché da sempre presso di esso.

Anche il fuoco si pone in cerca del proprio oggetto di desiderio, si muove, quindi, e raggiunge l'anima eternamente.

Rispetto a questo movimento circolare eterno di natura vitale, autoconoscitiva e sensitiva, *συναισθητικὴ καὶ συννοητικὴ καὶ ζωτικὴ* (2, 10), lo spostamento spaziale del cielo risulta di natura accidentale e concomitante: come quando non ci si prefigge di fendere l'aria allorché si cammina (IV, 4 (28), 8), così il cielo non si prefigge una traslazione quando il desiderio lo trascina alla volta dell'anima.

Se si considera il movimento dell'anima in relazione a una prospettiva spaziale, la sua è piuttosto un'immobilità e una stasi, perché il suo è un movimento di natura vitale; ed ecco che localmente la forza espressa dall'anima è piuttosto quella dell'arresto rispetto al procedere in linea retta dal fuoco; l'anima, invece, muove il fuoco eternamente come quella realtà di cui il desiderio si mette in cerca.

Il fuoco celeste attratto da quell'anima che avvolge il tutto, si volge a questa, imitando in una dimensione spaziale, il suo movimento e la sua immobilità: il suo moto è una tensione verso l'anima che è dappertutto, ma poiché la possiede sempre il suo è un moto e un raggiungimento eterno.

9 Sul cielo, II, 1 (40)[383]

Nel nono trattato preso in considerazione, II, 1 (40), sono due le occorrenze di κίνησις *che sono state prese in considerazione*[384]*; il tema centrale della trattazione è quello dell'eternità del cosmo: se non ci sono dubbi che la permanenza dell'universo sia da concepire nei termini di "ciò che sempre è stato e sempre sarà", rimane, tuttavia, da spiegare in che modo questa eternità si realizzi; non è forse vero che una parte di questo "tutto" è soggetta a continua trasformazione delle parti, tant'è che per la sua componente corporea risulta mortale e distruttibile? E la parte più divina del cosmo, il cielo, non è forse anch'essa provvista di corpo? E non risulterà, per questa sua componente materiale, soggetta a cambiamento e distruzione? È evidente da queste considerazioni come l'eternità dell'universo risulti strettamente connessa al modo di permanere delle sue parti; la chiave per assolvere al compito che si prefigge lo scritto – quello di mostrare come sia concepibile l'eternità del cosmo nella sua interezza – è certamente inscritta nell'eternità del cielo: è scrutando il moto circolare e vitale del cielo che si può cogliere la vera causa della permanenza siffatta del tutto.*

9.1 Eternità del cosmo, eternità del cielo, eternità della sfera terrestre: posizione del problema (1, 1-3,12).

In che modo, dunque, il movimento acquista un qualche ruolo all'interno della trattazione finalizzata alla considerazione dell'eternità del cosmo, che sempre è stato e sempre sarà, *κόσμον ἀεὶ λέγοντες καὶ πρόσθεν εἶναι καὶ ἔσεσθαι* (1, 1-2)[385]?

In relazione all'eternità del cosmo è importante soffermarsi su due considerazioni fondamentali. In primo luogo, è necessario stabilire quale tipo di eternità debba essere attribuita all'universo: non si tratta di un tipo di eternità secondo la forma, *κατ'εἶδος* (1, 19), che ben si confà alla permanenza degli esseri nella sfera sublunare, bensì di un'eternità individuale, *κατὰ τὸ τόδε* (1, 9)[386]; questa distinzione, oltre che richiamarsi nel contenuto e nella forma all'ampio dibattito tradizionale, permette di concepire quella dell'universo come un'eternità che lo riguarda tanto nella sua interezza quanto nelle sue parti, eternità che vale tanto in riferimento alla forma, quanto in riferimento al corpo. In secondo luogo, se è vero

---

[383]All'interno di Porfirio, *VP*, IV, 47 e XIV, 40, il titolo riportato è *περὶ τοῦ κόσμου*, titolo attestato anche in Simplicio, Commentario al *De caelo* I 2, 12, 3 e in Filopono, *De aeternitate mundi*, XIII, 14; pare quindi che lo scritto sia stato nominato con entrambi i titoli, nell'antichità come tutt'oggi. Per uno studio più approfondito, oltre il celebre scritto di P. Henry, *Les états du texte de Plotin*, Desclée de Brower, Paris 1938, rimando al commentario R. Dufour, *Plotin. Sur le ciel. Ennéade II, 1 (40)*, J. Vrin, Paris 2003, p. 17-24.

[384] In particolar modo: II, 1 (40) 3, 20; 4, 14; 6, 54; non ho riservato all'ultima occorrenza uno spazio di trattazione, considerando l'espressione in oggetto (ἀλλὰ κινήσομεν τὸ πᾶν ζῷον ἐκ πάντων τὴν σύστασιν ἔχειν) in riferimento al mutamento del pensiero o di un punto vista, espressione che, a mio parere, richiama un ambito differente di utilizzo del nostro termine e che troppo discosta dalla presente trattazione incentrata sull'eternità del cosmo.

[385] Come indica H. S.² il riferimento è a Platone, *Tim*., 41 b 4.

[386] Si tratta della distinzione fra l'eternità numericamente individua e quella secondo la specie, distinzione resa tramite espressioni come *ἓν ἀριθμῷ* o *κατὰ τὸ τόδε* (1, 9-11) di contro all'eternità *κατὰ τὸ εἶδος*; medesimo linguaggio sottende a questo tipo di distinzione in Aristotele, *Metaph*. 1016 b 31-36; Id., *De generatione animalium*, II, 1, 731 b 31-732 a 1; si veda su questo punto il commento di J. W. Wilberding, *Plotinu's Cosmology. A study of Ennead II.1 (40)*, Oxford University Press, New York 2006, p. 105.

che da un lato va distinta l'eternità dell'universo da quella della sfera terrestre, dall'altro lato è anche necessario distinguerla dall'eternità propria delle realtà intelligibili: il cosmo non ha, infatti, la medesima autosufficienza di quelle realtà. In questo senso, l'eternità del cosmo sensibile, che sempre è stato e sempre sarà, necessita comunque di una causa del proprio essere e delle propria sussistenza, causa che non precede l'essere del cosmo in un senso meramente temporale, bensì secondo un ordine di tipo ontologico.

Queste considerazioni avvicinano il nostro scritto a una possibile lettura del *Timeo* platonico: il cosmo, pur non avendo un inizio temporale, non può prescindere dal principio che lo pone e lo mantiene in essere[387].

Pertanto, se si vuole realmente comprendere e dimostrare l'eternità del cosmo, l'argomentazione non può esimersi dalla ricerca della causa di questa eternità, causa che deve soddisfare le due istanze sopra menzionate.

Vengono, quindi, richiamate alcune argomentazioni che furono fornite in precedenza nel tentativo di rispondere dell'eternità del cosmo. La prima individua tale causa nella volontà divina, *βούλησιν τοῦ θεοῦ* (1, 2): il richiamo al Timeo sembra anche in questo caso esplicito[388]; tuttavia, questa giustificazione oltre che mancare di chiarezza non sembra neppure in grado di rispondere della permanenza dell'universo nella sua individualità. Infatti, esattamente come accade nel caso dell'avvicendarsi degli elementi o nella distruzione dei viventi di quaggiù, la volontà divina posta difronte alla natura effimera e transeunte del corpo (1, 8) risulta incapace di conservare il cosmo eternamente se non secondo la specie, imponendo e conservando sempre un identica forma in ciò che è soggetto a continua trasformazione. In questo modo, tanto gli esseri di quaggiù quanto quelli di natura celeste – quindi il cosmo tutto –, in nulla differirebbero secondo un tale tipo di eternità.

La seconda argomentazione che viene ricordata è quella che accomuna l'incorruttibilità del cosmo a quella della sfera celeste in virtù di questo secondo motivo: il cielo, come il cosmo, è incorruttibile, *μὴ φθαρῆναι* (1, 16) in quanto racchiude ogni realtà (1, 12-13) e non vi è nulla d'altro in cui possa trasformarsi o che dall'esterno possa distruggerlo. Quest'argomento porge il fianco a due possibili considerazioni: infatti, vale unicamente per ciò che non ha altro al di fuori di sé: lascia, per così dire, estraneo a questa eternità le parti, come ad esempio gli astri, che hanno qualcosa al di fuori in cui possono sempre mutare. In questo caso, se al sole e agli altri corpi celesti si vuole assegnare un'eternità questa sarebbe soltanto un'eternità secondo la forma, che, in questo modo, spetterebbe anche all'universo

---

[387] Potrebbe essere questa una possibile lettura che il nostro pensatore attribuisce allo scritto platonico: Timeo nel suo discorso sostiene che «ora, per quanto concerne tutto il cielo o il mondo [...] bisogna considerare ciò che fin da principio si deve esaminare riguardo ad ogni cosa, ossia se fu sempre, non avendo mai alcun principio di generazione, oppure se fu generato cominciando da qualche principio. Esso fu generato. Infatti è visibile e tangibile ed ha un corpo; ma tutte le cose di questo tipo sono sensibili, e le cose sensibili si apprendono con l'opinione mediante la sensazione, ed è risultato che sono generate e in divenire. E ciò che è generato abbiamo detto che è necessario che sia generato da una causa», Platone, *Tim.*, 28 b 3-c-7; da quanto detto non è necessario che il cosmo abbia un inizio temporale, ma una causa che ne risponda in un senso ontologico: tale causa è secondo il nostro pensatore l'anima che lo genera e lo mantiene nell'essere (cfr. III, 2 (47) 2-3 e IV, 8 (6) 7); su questo punto R. Dufour, *Plotin. Sur le ciel...*, p. 74 e ss.

[388] Cfr. Platone, *Tim.*, 29 c-30 a e 41 b 4-6.

tutto; in secondo luogo bisogna pur considerare l'ipotesi che l'universo si distrugga in se stesso. Pertanto, anche quest'argomento non sembra sufficiente a spiegare la permanenza individuale del cosmo.

L'obbiettivo della trattazione è proprio quello di mostrare la causa della permanenza individuale dell'universo, capace di rendere anche ragione della distinzione fra la parte sublunare del cosmo che permane secondo la forma e della sfera celeste a cui spetta, invece, la permanenza secondo il numero[389].

Due sono gli ostacoli principali di cui deve rispondere un tale asserto: a) il primo è quello della natura corporea del cielo: in che modo questo può conservare il suo essere numericamente individuato, dal momento che è provvisto di un corpo la cui natura è un continuo fluire (2, 6)? Ciò vale a maggior ragione se si sostiene, contrariamente a quanto hanno fatto alcuni, che il corpo celeste è costituito dagli stessi elementi che formano i viventi del nostro mondo (2, 15)[390]; in questo caso, come rendere ragione del fatto che il cielo sussiste eternamente, mentre così non è per la sfera terrestre? b) il secondo problema riguarda, invece, la natura delle parti, le quali costitutivamente sono soggette ad affezione e a distruzione[391].

La risposta a queste questioni può essere trovata unicamente nella natura stessa del vivente: col termine *ζῷον*, infatti, si fa riferimento all'unione di un'anima a una natura corporea, *συγκειμένου ἐκ ψυχῆς καὶ τῆς σώματος φύσεως* (2, 17)[392]. Poiché il cielo va considerato in quanto vivente, la causa della sua eternità individuale va ricercata o in una delle sue componenti, l'anima o il corpo, o in entrambe; se il corpo fosse di per sé incorruttibile il vivente non necessiterebbe affatto di un'anima: ciò basta a candidare l'anima come ciò in cui va ricercata la causa dell'incorruttibilità del cielo; e dal momento che si tratta della permanenza "secondo il numero", è necessario provare che la costituzione del corpo non si oppone all'unione del composto e alla sua stabilità e che non c'è disarmonia nelle realtà che stanno insieme secondo un vincolo naturale, *κατὰ φύσιν* (2, 27), quindi che la materia stessa si predispone a quella volontà di perfezione.

9.1.1 Il movimento del corpo del cielo: l'eternità del cielo (3, 1-30)

Una immediata esemplificazione di come possa agire questa causa, nonché dell'apporto sinergico del corpo, viene fornita in relazione al movimento del cielo:

> «Il fuoco, poi, è acuto e rapido, poiché non può rimanere quaggiù, proprio come la terra non può rimanere in alto; ora, quando giunge là dove bisogna che si arresti, non si deve credere che esso, stabilitosi così nel suo luogo proprio, non cerchi, al pari degli altri elementi, di

[389] Secondo la concezione comunemente diffusa nell'antichità, gli astri sono considerati come dèi immortali a cui non spetta la stessa sorte delle realtà di quaggiù. Su questo punto si veda quanto già affermato negli scritti IV, (27) 3 e IV, 4 (28).

[390] In riferimento a questo secondo punto la polemica è diretta al quinto corpo ammesso da Aristotele, *De caelo* I, 3.

[391] Come dimostrano IV, (28) 32, 26 e 43, 12.

[392] *Ivi*, 32.

collocarsi su entrambi i lati. Certo, non potrebbe andare più in alto poiché oltre non c'è più nulla; d'altra parte non è nella sua natura andare in basso. Non gli rimane allora che essere docile e farsi attirare dall'anima, in forza di un'attrazione naturale, per vivere une vita felice in un luogo meraviglioso, e muoversi. E se qualcuno temesse che precipiti, si rassicuri: il movimento circolare dell'anima previene ogni tendenza all'inclinazione, come un principio che dominando lo sostenga».

«πῦρ δὲ ὀξὺ μὲν καὶ ταχὺ τῷ μὴ ὧδε μένειν, ὥσπερ καὶ γῆ τῷ μὴ ἄνω· γενόμενον δὲ ἐκεῖ, οὗ στῆναι δεῖ, οὕτοι δεῖν νομίζειν οὕτως ἔχειν ἐν τῷ οἰκείῳ ἱδρυμένον, ὡς μὴ καὶ αὐτὸ ὥσπερ καὶ τὰ ἄλλα στάσιν ἐπ' ἄμφω ζητεῖν. ἀνωτέρω μὲν γὰρ οὐκ ἂν φέροιτο οὐδὲν γὰρ ἔτι· κάτω δ' οὐ πέφυκε. λείπεται δὲ αὐτῷ εὐαγώγῳ τε εἶναι καὶ κατὰ φυσικὴν ὁλκὴν ἑλκομένῳ ὑπὸ ψυχῆς πρὸς τὸ ζῆν εὖ μάλα ἐν καλῷ τόπῳ κινεῖσθαι ἐν τῇ ψυχῇ. καὶ γάρ, εἴ τῳ φόβος μὴ πέσῃ, θαρρεῖν δεῖ· φθάνει γὰρ ἡ τῆς ψυχῆς περιαγωγὴ πᾶσαν νεῦσιν, ὡς κρατοῦσαν ἀνέχειν» (II, 1 (40) 3, 13-22).

Alla l. 20 compare una nuova occorrenza del verbo *κινέω*:

i. il riferimento è al corpo del cielo, il fuoco, che si muove all'interno dell'anima, *κινεῖσθαι ἐν τῇ ψυχῇ* (3, 20).

Cosa significa l'espressione secondo cui il il fuoco si muove all'interno dell'anima?

Per comprenderla appieno è necessario soffermarci, in un primo tempo, sul movimento che il fuoco compie, mentre successivamente è opportuno chiarire a cosa faccia riferimento la designazione dell'anima come ciò in cui il fuoco compie il proprio moto.

In riferimento al primo punto, il trattato precedentemente analizzato, II, 2 (14), risulta estremamente utile, perché fornisce preziose caratterizzazioni in relazione al moto del cielo[393]. Da questo scritto si apprende come la rivoluzione celeste costituisca il movimento di un corpo animato e vivo, *ἔμψυχον καὶ ὡς ζῷον*[394]; l'aspetto spaziale del moto celeste non può essere colto prescindendo dall'aspetto vitale che lo caratterizza: è un movimento *συναισθητική, συννοητική, ζωτική*[395]. A queste determinazioni potremmo aggiungere che si tratta di un movimento compiuto in se stesso, perché in nessun caso fuoriesce da sé, *οὐδαμοῦ ἔξω οὐδ' ἄλλοθι*[396]; quest'ultimo risulta essere un punto fondamentale se si considera che nel presente scritto la prova dell'eternità individuale del cielo si basa proprio su tale compiutezza.

---

[393] R. Dufour, *Plotin. Sur le ciel...*, p. 98 n. 1 nota che «L'opinion de Plotin sur la composition du ciel n'a presque pas varié du traité 14 au traité 40. La seule différence notable est l'admission, dans le traité 40, d'un feu spécial dans le ciel. Plotin finira en effet par affirmer que les astres ne se composent pas du même feu que celui qui existe ici-bas (7, 33-43)»; si veda ugualmente *Id.*, *Sur le monde*, in: L. Brisson, J. F. Pradeau, *Plotin*..., vol. VI p. 353 n. 33. Su questo punto si vedano inoltre le analisi di A. Linguiti, *Il cielo*..., p. 255 ss.

[394] Come si legge in II, (14) 2, 1, 16.

[395] *Ivi*, 1, 10.

[396] *Ivi*, 1, 11.

Per comprendere come il moto celeste permanga in se stesso è necessario considerarlo, non tanto per quell'aspetto concomitante del suo spostamento locale, ma per ciò che è propriamente, ovvero un moto vitale, che risulta sia dalla componente corporea ma soprattutto di quella psichica.

Tenuto conto di ciò è possibile tentare di chiarire il secondo punto prospettato: l'espressione secondo cui il fuoco compie il proprio movimento nell'anima richiama proprio quest'aspetto vitale del moto celeste: il fuoco è condotto a una vita migliore, *πρὸς τὸ ζῆν εὖ μάλα*, in un luogo meraviglioso, cioè l'anima, in cui esplica il proprio movimento vitale, *ἐν καλῷ τόπῳ κινεῖσθαι ἐν τῇ ψυχῇ* (3, 19-20). Queste considerazioni possono essere integrate proprio facendo riferimento allo scritto 14 (II, 2), dove il movimento del corpo del cielo è ricondotto a quell'anima proveniente dalla terra e intrecciata all'intero universo: questa, a sua volta, è in se stessa e rivolta a se stessa grazie a quell'anima di natura sensitiva che l'avvolge nel proprio movimento attrattivo, di tensione intorno al proprio centro; in questo modo, il moto del cielo si costituisce come il risultato di questa forza attrattiva e dinamica dell'anima, per il desiderio della quale il fuoco si muove in circolo alla volta dell'anima ovunque diffusa[397]; certo, non va tralasciata quella dimensione "accidentale" che assegna alla rivoluzione celeste un risvolto locale: si tratta, infatti, di un movimento che avviene in un certo spazio fisico, come designato dalle espressioni "ἐκεῖ"(3, 14) o "ἐν τῷ οἰκείῳ"(3, 15); specialmente quest'ultima espressione si richiama al linguaggio utilizzato per designare il luogo naturale degli elementi, quelli qui citati sono la terra (3, 13) e il fuoco.

Mi sembra, quindi, corretto ipotizzare che qui sia in gioco una certa valenza analogica di ciò che si può intendere col termine "luogo": il luogo del cielo è, dal punto di vista spaziale, la regione celeste, ben separata e non mista a quella sublunare e che non ha nulla al di fuori di sé; propriamente parlando, però, ciò in cui il cielo compie il proprio movimento è l'anima, o forse sarebbe più corretto dire, il movimento dell'anima. Infatti, rivolgendoci ancora a 14 (II, 2), è il movimento d'amore che l'anima compie intorno al bene a trascinare il corpo del cielo in un moto circolare, un moto che è a sua volta tensione verso il proprio centro[398]. È ricordando queste considerazioni che bisogna intendere l'espressione secondo cui il cielo si muove nell'anima. Così come accade anche a noi che i movimenti della nostra anima, per quanto di altra natura, siano capaci di ingenerare un moto fisico, allo stesso modo non bisogna considerare come completamente slegati i due sensi di "luogo" in cui al fuoco spetta il proprio movimento[399]; è, quindi, opportuno esaminare come il cielo si

---

[397] *Ivi*, 1, 39-40.

[398] Si faccia particolare riferimento all'espressione che designa l'anima come il luogo del corpo dl cielo, *Ivi*, 1, 45-49: «μᾶλλον δὲ αὐτὴ πρὸς αὑτὴν ἄγουσα ἀεὶ ἐν τῷ ἀεὶ ἄγειν ἀεὶ κινεῖ, καὶ οὐκ ἀλλαχοῦ κινοῦσα ἀλλὰ πρὸς αὑτὴν ἐν τῷ αὐτῷ, οὐκ ἐπ' εὐθὺ ἀλλὰ κύκλῳ ἄγουσα δίδωσιν αὐτῷ οὗ ἐὰν ἥκῃ ἐκεῖ ἔχειν αὐτήν». Anche in IV, 7 (2), 4, 7 troviamo un'espressione simile a quella del nostro trattato per indicare che il corpo si trova nell'anima o meglio nella potenza dell'anima: «ὅπου τὰ σώματα ἱδρύσουσιν, ὡς ἄρα δεῖ ταῦτα ἐν ψυχῆς δυνάμεσιν ἱδρῦσθαι».

[399] Si faccia particolare riferimento all'espressione che designa l'anima come il luogo del corpo dl cielo, *Ivi*, 1, 45-49: «μᾶλλον δὲ αὐτὴ πρὸς αὑτὴν ἄγουσα ἀεὶ ἐν τῷ ἀεὶ ἄγειν ἀεὶ κινεῖ, καὶ οὐκ ἀλλαχοῦ κινοῦσα ἀλλὰ πρὸς αὑτὴν ἐν τῷ αὐτῷ, οὐκ ἐπ' εὐθὺ ἀλλὰ κύκλῳ ἄγουσα δίδωσιν αὐτῷ οὗ ἐὰν ἥκῃ ἐκεῖ ἔχειν αὐτήν». Anche in IV, 7 (2), 4, 7 troviamo un'espressione simile a quella del nostro trattato per indicare che il corpo si trova nell'anima o meglio nella potenza dell'anima: «ὅπου τὰ σώματα ἱδρύσουσιν, ὡς ἄρα δεῖ ταῦτα ἐν ψυχῆς δυνάμεσιν ἱδρῦσθαι».

comporti in entrambi.

Per quanto riguarda l'accezione in senso spaziale del "luogo" in cui il fuoco viene a trovarsi, questo una volta giunto qui dove deve arrestarsi, si comporta alla stregua degli altri elementi: cerca, cioè, una stasi fra le due tendenze che gli sono intrinseche, *στάσιν ἐπ' ἄμφω ζητεῖν* (3, 16): quella di muoversi ulteriormente verso l'alto, che non può essere soddisfatta in quanto non vi è un altro luogo in cui procedere, e l'impossibilità di muovere verso il basso, in quanto tendenza del tutto contraria alla sua natura. Poiché la condizione naturale del fuoco è quella di essere in movimento[400], la stasi fra queste forze opposte coincide con l'abbandono del fuoco nell'anima, in quella vita ottima e in quel luogo meraviglioso. Quest'abbandono è un abbandono al movimento psichico, quel moto circolare con cui l'anima avvolge il tutto, *ψυχῆς περιαγωγὴ* (3, 21): con questo movimento l'anima domina e sorregge il moto celeste, impedendogli di precipitare o di assumere una qualunque inclinazione.

Ecco il cuore della dimostrazione dell'eternità individuale del cielo: è l'anima col suo movimento a rendere il moto celeste compiuto in se stesso, impedendogli di scorrere via: *μὴ ἀπορρέοι* (3, 26). Sono, dunque, vane le credenze di coloro che pongono la necessità del nutrimento della sfera celeste, *οὐδὲν δεῖ τρέφεσθαι* (3, 26): se nulla scorre via da lassù, nulla è necessario che vi giunga: se il fuoco né si spegne né discende da lassù non vi è bisogno dell'accensione di un nuovo fuoco[401].

Il nostro passo sembra rispondere all'esigenza precedentemente formulata: mostra, infatti, il ruolo fondamentale dell'anima quale causa dell'eternità individuale del cielo: è l'anima col suo movimento a sorreggere il fuoco nel suo moto circolare, impedendogli di disperdersi; ma mostra, altresì, il ruolo cooperativo del corpo del cielo: il fuoco si abbandona al moto psichico secondo un legame naturale, *κατὰ φυσικὴν* (3, 19), potremmo aggiungere, in virtù della sua stessa costituzione che lo rende docile (3, 19), mobile e sottile, *ὀξὺ μὲν καὶ ταχὺ* (3, 13). Inoltre, il fuoco da se stesso non compie alcuna inclinazione verso il basso, e dunque permane lassù, nel proprio luogo, senza alcuna tendenza contraria, *οὐκ ἀντιτεῖνον μένει* (3, 23): il suo farsi trascinare dall'anima in un moto circolare non esprime un movimento contrario alla sua natura e al suo moto ascensivo: rappresenta, invece, l'esito naturale, da un lato della sua impossibilità a procedere o a discendere, dall'altro della sua naturale tendenza al movimento che è la vita del corpo stesso.

9.1.2 La vera causa dell'eternità del cosmo: l'anima (4, 1-5, 23)

L'argomento secondo cui gli astri non necessitano di alcuna nutrizione è risultato di fondamentale importanza per comprendere l'eternità individuale del cosmo; non solo: se lo si analizza ancor più accuratamente si scorgerà in esso la chiave per cogliere adeguatamente

---

[400] Come suggerisce ancora una volta II, 2 (14) 1, 24.

[401] L'argomento della nutrizione degli astri sembra giocare un ruolo importante nella dimostrazione dell'eternità individuale del cielo e, come avremmo modo di vedere, in senso analogo anche per la dimostrazione dell'eternità del cosmo; si tratta di una teoria estremamente diffusa nell'antichità di cui certamente, i portavoce più noti risultano essere Cleante e Crisippo: si vedano a tal proposito *SVF* II, frr. 652, 663, 677, 690. Per un'analisi più dettagliata a riguardo si veda J. W. Wilberding, *Plotinu's Cosmology...*, p. 152 ss.

anche la differenza fra le realtà sublunari e quelle celesti, perché permette di comprendere il loro differente modo di permanere. Si prendano ad esempio le parti del nostro corpo, *ἡμέτερα μέρη* (3, 24): queste non riescono a tenersi salde nella figura in cui sono racchiuse ed esigono apporti differenti per potersi sostentare, come testimonia la necessità di alimentarsi continuamente. Un ricambio costante sopraggiunge nei nostri corpi per tutta la durata della nostra vita, continuo ricambio corporeo che certamente consente alla nostra esistenza di esprimersi secondo una durata, ma che inevitabilmente porta al deterioramento e alla distruzione[402].

Durata secondo la specie nella sfera terrestre, eternità numericamente individuata del cosmo e del cielo, si basano in ultima istanza sulla possibilità o meno di assicurare la permanenza del costituente corporeo; e la causa più importante, *κυριωτάτην αἰτίαν* (4, 7), la ragione ultima che determina tale condizione è, appunto, l'anima.

> «Ma la questione più importante è che, posta nell'anima a continuazione delle realtà migliori e muovendosi con una potenza meravigliosa, come può qualcuna delle cose che una volta furono disposte in lei fuggire verso il non essere? Ritenere poi che l'anima, che proviene da Dio non sia più forte di ogni vincolo, è proprio degli uomini che non hanno conoscenza delle cause che tengono unite tutte le cose. Poiché certo è assurdo che l'anima, se ha potuto mantenere unito il cielo per un certo tempo, per quanto breve sia, non lo mantenga per sempre».

> «τὸ δὲ δὴ μέγιστον, τὴν ψυχὴν ἐφεξῆς τοῖς ἀρίστοις κειμένην, δυνάμει θαυμαστῇ κινουμένην πῶς ἐκφεύξεταί τι αὐτὴν εἰς τὸ μὴ εἶναι τῶν ἅπαξ ἐν αὐτῇ τεθέντων; μὴ παντὸς δὲ δεσμοῦ οἴεσθαι κρείττονα εἶναι ἐκ θεοῦ ὡρμημένην, ἀνθρώπων ἀπείρων ἐστὶν αἰτίας τῆς συνεχούσης τὰ πάντα. ἄτοπον γὰρ τὴν καὶ ὁποσονοῦν χρόνον δυνηθεῖσαν συνέχειν μὴ καὶ ἀεὶ ποιεῖν τοῦτο» (4, 14-20).

i. Alla l. 14 il verbo *κινέω* si riferisce al movimento dell'anima, *ψυχὴν κινουμένην*; è importante sottolineare le difficoltà insite nella traduzione del passo che dipendono da un complesso lavoro di ricostruzione filologica del testo che sembra assumere connotazioni differenti in alcuni manoscritti[403]. Semplificando, il problema maggiormente discusso sembra essere quello della posizione dei due participi, nel nostro testo riportati alle ll. 14 e 15:

   (a) *τὴν ψυχὴν ἐφεξῆς τοῖς ἀρίστοις κειμένην*;

   (b) [scil. *τὴν ψυχὴν*] *δυνάμει θαυμαστῇ κινουμένην*;

La questione non è di secondaria importanza se si pensa al differente significato che si

[402] Come anche in IV, 7 (2), 1.

[403] Si faccia riferimento a P. Henry, H. R. Schwyzer, *Plotini...*, *ad loc.*, *editio minor* e *maior* nonché gli *Addenda ad textum*, p. 305; una ricostruzione dell'annoso problema è riportata dettagliatamente nel commentario di J. W. Wilberding, *Plotinu's Cosmology...*, p. 164-165. Cfr. E. Bréhier, *Ennéades*, vol. II, p. 10 e R. Beutler W. Theiler, *Plotins...*, *ad loc.*

ottiene dall'inversione dei due participi: nel caso dell'interesse della nostra trattazione ciò risulta ancor più decisivo dal momento che è in gioco il ruolo svolto dal movimento psichico, che verrebbe a coincidere in un caso col movimento dell'anima verso le realtà da cui proviene (*τὴν ψυχὴν ἐφεξῆς τοῖς ἀρίστοις κινουμένην*), nell'altro con quel potere meraviglioso con cui l'anima impedisce ogni dispersione dalla sfera celeste. Infatti, se si adotta il testo riportato il movimento dell'anima risulta caratterizzato da una potenza meravigliosa proprio in virtù della sua permanenza a seguito delle realtà migliori. Quest'anima deriva, infatti, da quel dio, *ἐκ θεοῦ* (4, 17), ed è la causa di quel legame che tiene insieme l'universo, *αἰτίας τῆς συνεχούσης τὰ πάντα* (4, 18). Ancora una volta è l'origine o il saldo ancoraggio al proprio principio che determina il potere dell'anima: quest'anima capace di tenere legato insieme il tutto, *παντὸς δὲ δεσμοῦ* (4, 16-17), e di muovere il cielo, altro non è se non l'anima del mondo, capace di una simile impresa poiché permane saldamente in quell'anima ancor più divina, eternamente immersa nella contemplazione del principio[404]. Se l'anima del mondo ha questo straordinario potere, nessuno degli esseri che sono in lei – non fa eccezione il corpo del cielo che si muove in lei – fugge da essa per finire nel non essere. È proprio quest'anima ad assicurare che nulla scorra via dal cielo. Ora, se l'anima realizza questo legame tenendo unito il cielo, non vi sono ragioni per non asserire che lo mantiene per sempre dal momento che il legame che istituisce e mantiene è lo stesso ordine naturale inscritto nella natura dell'universo e nella buona disposizione degli esseri; per questo non può neppure darsi l'ipotesi che l'anima possa ad un certo punto mutare il proprio volere: questa ipotesi potrebbe valere solo se l'anima esercitasse un legame non naturale che richiede l'esercizio della forza (4, 20)[405]; al contrario, l'anima mantiene questo legame senza fatica o patimento, proprio perché si tratta di un legame naturale, *κατὰ φύσιν* (4, 21)[406].

Il nostro passo ha messo in evidenza come l'anima sia la causa ricercata fin dalle prime linee della trattazione, capace di rendere ragione tanto dell'eternità numerica o individua del cielo, quanto di quella dell'universo tutto. Ma quest'anima è anche la causa dell'unità del tutto, ovvero dell'eternità dell'universo. Lungo tutta la trattazione le argomentazioni riguardanti l'eternità individuale del cielo sembrano scorrere di pari passo a quelle riguardanti l'eternità del cosmo, tutte facenti perno su un identico assunto chiave: così come l'eternità del cielo è possibile in virtù di quel principio che evita la dispersione del suo corpo, allo stesso modo vale per l'universo tutto. Certamente, da un lato, la materia e il corpo dell'universo sono caratterizzati da un continuo fluire, ma è anche vero che questo continuo fluire si realizza solo interiormente e non è in nessun caso rivolto all'esterno, *ῥεῖ*

---

[404] Qui il riferimento è all'anima ipostatica che non discende mai da lassù e contempla eternamente gli esseri intelligibili: è grazie a questa contemplazione che l'anima del mondo può procedere nel suo operato, dando forma e vita alle realtà di quaggiù per il tramite delle ragioni formali; su questo argomento rimando a quanto detto nelle trattazioni precedenti.

[405] In II, 2 (14) 1, 38 il potere che l'anima – in particolar modo quell'anima sensitiva – esercita sul corpo del cielo lo esercita senza fatico. R. Dufour nel suo commentario sostiene che la facilità con cui l'anima governa il cosmo e l'impossibilità che questa muti ad un certo momento il proprio volere, siano argomentazioni legate alla polemica contro la dottrina gnostica: argomentazioni simili, infatti, sono presenti nel tretatreesimo scritto; si veda su questo punto R. Dufour, *Plotin...*, p. 113.

[406] L'argomento sembra richiamare le considerazioni di Aristotele, *De caelo*, II, 286 b 23-26, secondo cui la permanenza di un dato essere risulta conforme alla sua natura.

ἐν αὐτῷ· ῥεῖ γὰρ οὐκ ἔξω (3, 3). È in questo modo che corpo e materia dell'universo realizzano quel legame naturale accordandosi a quella volontà di perfezione: per quell'essere che nulla ha fuori di sé la natura corporea non può che accordarsi con l'anima per mantenere l'identità del vivente e la sua stabilità (3, 10-12). Proprio come il movimento del fuoco celeste è nell'anima e in forza del suo movimento permane, allo stesso modo la continua trasformazione che caratterizza il cosmo è tutta interna ad esso e non fluisce.

In questo modo, l'universo rimane tale, *μένον τὸ αὐτὸ* (3, 4), né si accresce né diminuisce, quindi neanche invecchia; nello stesso modo il cielo non si nutre, quindi non è soggetto a aumento o diminuzione, non invecchia ma è eterno; senza contare quanto disposto da quel principio secondo cui ciò che non ha avuto inizio non può avere neanche una fine (4, 25)[407].

Così se anche nel cosmo avviene una continua trasformazione, gli elementi che lo compongono permangono eternamente, di modo che la natura del vivente nel suo complesso non muta, *μεταβάλλει αὐτῶν οὐκ ἠλλοίωσε τὴν τοῦ ὅλου ζῴου φύσιν* (3, 8-9 e 4, 29).

L'eternità individuale del cosmo risulta, in questo modo, strettamente connessa a quella del cielo (3, 30): poiché quest'ultimo racchiude in sé tutte le cose, e poiché nulla scorre via da esso (3, 26) le realtà interne al cosmo non si disperdono, ma mutano in un flusso che si mantiene tutto interiore. Dunque, nonostante la continua trasformazione il tutto si mantiene perché in ultima istanza si mantiene la causa del cambiamento, *μεταβολῆς αἰτία* (4, 30).

Da quanto detto emerge che l'anima nello stesso tempo è a) causa della continua trasformazione degli elementi nella regione sublunare, ovvero della sua eternità secondo la specie; b) causa dell'eternità del cielo considerato nel suo corpo e nella sua forma; c) causa dell'eternità individuale del cosmo nella sua interezza.

Se è chiaro che l'anima è *αἰτία* in riferimento alle tre istanze appena considerate, in quanto col suo mirabile potere è capace d'istituire il legame che porta in essere e mantiene tutte le cose, rimane ora da considerare questo aspetto: come un identico principio è capace di garantire la differenza fra l'eternità delle realtà di quaggiù e quella invece dei cieli e del tutto? È necessario comprendere in che modo e per quale motivo le parti di lassù permangano sempre mentre quaggiù elementi e viventi siano soggetti a continua trasformazione (5, 1-3).

Per spiegare tutto ciò è necessario rivolgersi e indagare quella natura divina attraverso il richiamo esegetico al *Timeo* platonico[408]. È, infatti, lo stesso Platone a stabilire una differenza fra quelle parti di lassù, il cielo, e i viventi di quaggiù; tale differenza risiede proprio nella loro origine: infatti, le realtà celesti sono generate dal dio, *παρὰ θεοῦ γεγένηται* (5, 2-3), mentre quelle di quaggiù sono realtà che derivano dagli dèi a loro volta originati da quel dio. Ora, soltanto ciò che deriva direttamente dal dio non è passibile di morte.

Questo riferimento alla pagina platonica è utilizzato dal nostro pensatore per distinguere una gerarchia di anime[409]: vi sono quelle anime che procedono direttamente da

---

[407] Cfr. Aristotele, *De caelo* I, 280 a 13.

[408] Platone, *Tim.*, 69 C 3-5.

[409] Si tratta ovviamente di un'unica anima che espleta potenze differenti, come si è visto in IV, 9 (8) 2. Rimando su questo argomento a J. Blumenthal, *Plotinus...*, p. 20 e ss.

quell'artefice, *ἐφεξῆς τῷ δημιουργῷ* (5, 5)[410] – si tratta dell'anima del cielo e le nostre anime, *ψυχὴν τὴν οὐρανίαν, καὶ τὰς ἡμετέρας* (5, 6) – e vi è un'altra anima che non ha la propria origine direttamente da quel dio ma è un'immagine che proviene dall'anima celeste, *οὐρανίας ἴνδαλμα* (5, 6-7)[411].

Il ruolo di quest'anima che deriva da quella del mondo è quello di produrre i viventi terrestri: il legame di quest'anima con la terra e gli animali terrestri ricorda l'espressione utilizzata nel trattato precedentemente analizzato, in cui si faceva riferimento ad un'anima che traeva origine dalla terra e che tendeva fino alle sfere celesti[412]. Si potrebbe, in questo senso, ipotizzare che quest'anima meno potente della prima coincida con l'orlo estremo dell'anima del mondo, ovvero con l'anima vegetativa. La relazione fondamentale fra queste due anime si esprime proprio nel tentativo dell'anima vegetativa di imitare l'operato dell'anima del mondo: ora, poiché quest'anima non ha la stessa potenza di quella da cui deriva, essendone un'imitazione, non è capace di esercitare il suo stesso potere; inoltre, anche la qualità dei corpi di quaggiù è inferiore a quella dei corpi di lassù, esattamente come è differente il luogo in cui opera e gli elementi di cui si serve. Questi due fattori discriminati – minore potere dell'anima vegetativa, "materiale e condizioni" di qualità inferiore – permettono di spiegare perché i cieli permangono individualmente nel tutto e nelle parti, mentre così non è per la realtà di quaggiù: la sfera terrestre, in virtù dell'operato della Natura può al più imitare l'eternità delle realtà di lassù, ma non riuscendovi appieno realizza una permanenza che è soltanto secondo la forma.

L'uomo, in quanto essere di quaggiù è soggetto al deterioramento e alla morte di quel corpo terrestre, forgiato dall'anima vegetativa e datogli in sorte dell'anima del cielo; tuttavia, per quell'anima da cui non dipende affatto la sua esistenza ma il suo essere se stesso, ha parte della vita eterna che spetta alle realtà di lassù.

9.1.3 Sul ruolo del corpo nell'eternità del cielo (6, 1-8, 28)

Se all'anima spetta il ruolo di causa in riferimento all'eternità del cielo e dell'universo nella sua interezza, è comunque necessario che un certo ruolo – quello appunto di servire questa causa – , spetti in qualche misura anche al corpo (2, 24).

Come abbiamo avuto modo di appurare, nel caso della realtà sublunare il corpo, gli elementi di cui l'anima vegetativa si serve e il luogo in cui si trova ad operare costituiscono una certa discriminante in relazione all'esito dell'eternità secondo la specie della regione terreste.

In maniera analogamente contraria, quell'anima che è causa dell'eternità individuale del cielo, oltre ad essere detentrice di un potere maggiore in quanto immediatamente prossima all'artefice, opera con corpi che sono puri e superiori, *σωμάτων καθαρῶν καὶ πάντως*

[410] In riferimento all'artefice gli scritti plotiniani oscillano attribuendo talvolta la funzione demiurgica all'Intelligenza (ad esempio: V, (10) 1, 8, 5), talaltra all'Anima ipostasi; nello scritto mi sembra che il riferimento coincida con quest'ultimo caso; si veda a questo proposito R. Dufour, *Plotin...*, p. 116 e J. W. Wilberding, *Plotinu's Cosmology...*, p. 175.

[411] Sull'uso del termine *ἴνδαλμα* per designare un'immagine dell'anima del tutto si vedano le importanti considerazioni di J. W. Wilberding, *Plotinu's Cosmology...*, p. 178-179.

[412] II, 2 (14) 3, 1-6.

ἀμεινόνων (4, 8).

Ma che cosa s'intende col fatto che questi corpi abbiano una natura migliore?

Quest'affermazione sembra suggerire una certa differenza – quand'anche una gerarchia – fra il corpo del cielo e i corpi di quaggiù. Eppure ciò sembra stridere rispetto alle considerazioni espletate in relazione al primo passo analizzato: lì infatti, il comportamento del fuoco che giunge lassù nella regione celeste, risultava del tutto simile al comportamento degli altri elementi. Il fuoco celeste, giunto nel proprio luogo naturale, arresta il proprio movimento come esito dell'impossibilità di soddisfare due opposte tendenze: quella di salire e quella di discendere. In ciò il suo comportamento non differiva da quello degli altri elementi.

Ma vi è anche un secondo tratto di analogia fra il fuoco e gli altri elementi che complica ulteriormente la questione. Si faccia riferimento alle prime parti della trattazione: quando viene formulata la permanenza eterna del cielo e del cosmo considerati nella loro totalità come ciò che racchiude il tutto, "le parti" come gli astri e il sole facevano difetto a questa prova di eternità (1, 17): la loro permanenza era equiparata a quella del fuoco e degli altri elementi per i quali è ammessa soltanto un'eternità *κατ᾽εἶδος* (1, 19). Queste considerazioni riportano alla mente quelle del primo trattato analizzato, IV, 7 (2), 11, 1-9: in quell'occasione, a proposito della natura immortale dell'anima, veniva considerata la vita che l'anima possiede per sé come una proprietà intrinseca, di contro a quella vita che invece viene ricevuta in maniera avventizia esteriore e temporanea. A questa distinzione seguiva l'esempio del fuoco e del calore: anche se il calore non costituisce una proprietà avventizia del fuoco è destinato a estinguersi insieme a ciò che nel corpo del fuoco è combustibile: la materia. E ciò risultava valido tanto in relazione a quel fuoco adoperato per scaldarsi quanto in relazione all'elemento fuoco, anch'esso costituito di forma e di materia[413].

Se il corpo del cielo si comporta come tutti gli altri corpi, i quali nella propria parte materiale sono soggetti a distruzione, come potrebbe il cielo permanere secondo il numero? Come conciliare queste affermazioni col fatto che nulla entra o fuoriesce dal cielo, cioè che nulla nel cielo si consuma o si estingue e dunque nulla dev'essere reintegrato?

Un'altra osservazione merita di essere tenuta in conto, ovvero che lo stesso assunto dell'eternità individuale del cielo, concepito in qualche modo come una regione completamente stagna e avulsa da quella terrestre impone di ripensare il corpo del cielo come ad un corpo differente da quelli di quaggiù.

Per rispondere a queste questioni di fondamentale importanza al corpo del cielo viene dedicata una specifica trattazione che segue quest'ordine argomentativo: bisogna innanzitutto esaminare se il fuoco sia l'unico elemento presente nella regione celeste, per poi analizzare se qualcosa del cielo filtri quaggiù, quindi vedere se il cielo è soggetto a cambiamento.

Nonostante i nostri sensi, il tatto oltre che la vista, attestino come gli astri siano composti principalmente di fuoco, la ragione impone un riesame della questione. Anche la tradizione tramanda che nel Timeo platonico due siano i caratteri necessari che gli astri devono possedere: la "visibilità" e la "stabilità" dipendono dalla composizione degli astri di fuoco e terra, e la composizione stessa degli elementi fra loro sarebbe da ricondurre all'aria e

[413] Rimando alle considerazioni espletate in riferimento a questo scritto nella prima parte di questo lavoro.

all'acqua che in qualche modo fungerebbero come da collanti. Quest'azione sinergica degli elementi sembra risultare necessaria all'essere di tutti e di ciascuno, tanto da considerare l'ipotesi che nessuno degli elementi si dia in se stesso nel suo stato originario, ma tutti siano costitutivamente misti l'uno con l'altro.

Viene quindi dimostrato come queste affermazioni incorrano in un ginepraio di aporie; se si sostiene, infatti, che la terra per esistere necessiti dell'acqua che funge da agente collante, non si comprende cosa l'acqua dovrebbe amalgamare dato che la terra di per sé sembra non sussistere – ma sussiste solo con l'azione dell'acqua. Non sembra neppure che la terra richieda la presenza dell'aria o quella del fuoco per risultare visibile dato che basta la luce per assolvere a quest'ultimo compito.

Da queste considerazioni è possibile ammettere che tutti gli elementi concorrano alla composizione del vivente solo nella sfera terrestre, mentre al moto di rivoluzione celeste un corpo terroso non sarebbe che d'impaccio, tanto in riferimento alla sua mobilità, quanto in riferimento alla sua visibilità (6, 55-60).

Tutto ciò sembra trovare conferma in altre fonti platoniche che testimoniano come gli astri, in particolare il sole, siano composti esclusivamente di fuoco (7, 19-24). Inoltre, è sempre considerando le parole del maestro Platone che si possono rilevare delle differenze rispetto al fuoco.

Sono quindi distinte tre specie differenti del fuoco (7, 24-25):

i. il fuoco sublunare, la fiamma;
ii. un fuoco celeste che corrisponderebbe a una luce corporea;
iii. una luce incorporea che non brucia affatto.

È da quel fuoco celeste che deriva quella luce incorporea che permea anche le realtà di quaggiù (7, 26-30)[414].

Ora il fuoco celeste per natura permane nel cielo (7, 33-35), natura che non è fatta per scendere spontaneamente da dove si trova e non vi è nulla che possa trascinarla a viva forza verso il basso (8, 1-5). Al contrario il fuoco terrestre non si comporta in questo modo: poiché si muove verso l'alto fino a giungere ai confini del mondo sublunare; una volta giunto qui incontra un'enorme massa d'aria che ne provoca l'estinzione. E poiché nel salire lassù è composto di parti di terra non può andare più in alto della sfera della luna (7, 36-39). Arrivato qui la fiamma si assottiglia, e l'unico splendore di cui brilla è quello della luce celeste.

Così il fuoco terrestre non ha alcuna possibilità di agire su quello celeste; quest'ultimo per natura non è portato a discendere da lassù. In questo modo il cielo per natura non necessita di un altro corpo per sussistere né per compiere il proprio movimento di rotazione intorno al centro dell'universo a cui adempie naturalmente e in virtù di quella potenza psichica che lo sorregge.

Gli astri non necessitano perciò di nutrimento, il loro corpo e l'anima che li vivificano si distinguono nel modo che abbiamo visto dai corpi e da quell'anima che presiede agli esseri

[414] A tal proposito si faccia riferimento a IV, (29) 5, 4 e 7.

di quaggiù.

9.2 Conclusioni

Il quarantesimo scritto ha dimostrato l'eternità del cosmo, che oltre a non avere né un inizio né una fine, mantiene la permanenza del proprio essere tanto in relazione alla forma quanto in relazione al corpo.

Come abbiamo avuto modo di osservare un tale tipo di eternità per potersi dare necessità dell'eternità numericamente individua del cielo: proprio perché nulla scorre via dalla sfera celeste, il cosmo può essere pensato come ciò che racchiude ogni essere, che non ha altra realtà al di fuori di sé in cui trasformarsi (1, 10-15 e 3, 1-10).

Le argomentazioni che riguardano l'eternità del cielo sono quelle che maggiormente hanno dimostrato l'applicazione di quel principio secondo cui in ogni vivente è l'anima a decidere del suo essere, mentre al corpo spetta un ruolo ausiliare che consiste nel mettersi a disposizione di quella natura. Le due occorrenze del verbo *κινέω* rilevate mettono in evidenza come, proprio in riferimento al movimento celeste, l'anima del tutto realizzi il suo potere meraviglioso, *δυνάμει θαυμαστῇ κινουμένην* (4, 15) sorreggendo col proprio movimento il moto circolare del cielo: è in questo modo che quest'anima avvolge il tutto in un circolo – facendo del cielo un essere completo in se stesso non soggetto a dispersione o deterioramento –, e muove quell'altra anima strettamente intrecciata ai viventi terrestri, in un moto vitale di conversione. Per comprendere quanto sia fondamentale questo potere è sufficiente ricordare quell'espressione secondo cui tutto ciò che fuoriesce da quest'anima finisce nel non essere (4, 15-16). È solo in virtù di quel legame con quell'artefice da cui ha origine che quest'anima può mantenere il corpo del cielo, impedendogli di scorrere via; è il movimento di quest'anima a incidere nella natura del fuoco quell'esigenza naturale che lo sottrae alla stasi a cui giunge per condurlo a una vita migliore, una vita che si attua in un moto circolare e vitale a cui il fuoco docilmente si abbandona. È quest'anima che tiene insieme il cielo e il tutto, imponendo quel legame naturale che determina l'eternità del cosmo e del cielo; ed è sempre da quest'anima che deriva quell'altra natura capace di rendere conto della dimensione transeunte e meno durevole della sfera terrestre: tuttavia, anche in questo caso nulla perisce, perché è immutabile la causa della trasformazione.

10 Sull'eternità e il tempo, III, 7 (45)[415]

Il quarantacinquesimo scritto, III, 7 (45), dedicato all'analisi di eternità e tempo, e ci pone difronte a ben centoventuno occorrenze del nostro termine[416]; questa presenza cospicua è indice dell'importanza che il movimento riveste in relazione al tema trattato; ma in che modo la κίνησις risulta legata a due ambiti tanto eterogenei come quello dell'eternità e del tempo? E qual'è la sua vera rilevanza rispetto a ciascuno di essi?

Sarebbe superficiale rispondere a questa domanda basandosi semplicemente sul dato della ripartizione di queste occorrenze: infatti, sono soltanto cinque le occorrenze del termine che s'incontrano nella ricerca sull'eternità (1-6), mentre tutte le altre sono relative alla parte dedicata al tempo (7-13). Questo dato non può fuorviare: infatti, è solo indagando la natura del modello che si può pervenire alla comprensione dell'immagine; se per comprendere il tempo è necessario prima rivolgersi all'eternità, allora per comprendere il significato e la valenza che il movimento riveste in relazione alla sfera temporale è necessario prima cogliere quale sia il suo significato in relazione all'eternità.

10.1 Parte prima. Movimento e Tempo (7, 1-13, 69)

Le condizioni di possibilità della ricerca che si sta per intraprendere sono due; la prima riguarda il soggetto che opera l'indagine: è solo in virtù di un'affinità "strutturale" e originaria che ci è possibile porci la domanda e arrivare alla comprensione della natura dell'eterno a partire dalla nostra condizione temporale (5, 1-15 e 6, 1-10). La seconda condizione di possibilità riguarda l'oggetto della nostra ricerca: se è una natura affine a permettere la conoscenza dell'eterno, non vale l'inverso: non è in virtù della nostra dimensione temporale che conosciamo il tempo; per quanto eternità e tempo siano *ἕτερον* (1, 1), poiché il primo riguarda ciò che è sempre mentre l'altro ciò che diviene, è anche necessario ammettere che fra loro vi sia una certa somiglianza, *ὁμοιότητα* (1, 24).

Tenendo a mente queste premesse fondamentali e tenuto conto dell'ambito tematico della trattazione fin qui svolta, focalizzeremo la nostra attenzione dapprima su quella parte della riflessione plotiniana dedicata alla confutazione delle *δόξαι* erronee sul tempo (7, 10) per poi procedere all'unica possibile comprensione del tempo, analizzandolo nella sua relazione con l'eternità[417].

---

[415] Sul titolo si veda Porfirio, *VP*, V, 45 e XXIV, 73.

[416] In particolare sono centotredici le occorrenze rinvenute: III, 7, 2, 21; 2, 26; 3, 9; 4, 32; 7, 19; 7, 19; 7, 20; 7, 22; 7, 23; 7, 24; 7, 25; 7, 25; 8, 1; 8, 2; 8, 3; 8, 5; 8, 6; 8, 7; 8, 9; 8, 12; 8, 15; 8, 15; 8, 20; 8, 23; 8, 24; 8, 25; 8, 31; 8, 32; 8, 35; 8, 37; 8, 40; 8, 44; 8, 45; 8, 48; 8, 48; 8, 50; 8, 52; 8, 54; 8, 54; 8, 55; 8, 58; 8, 60; 8, 62; 8, 63; 8, 65; 9, 1; 9, 4; 9, 11; 9, 20; 9, 25; 9, 26, 9, 27; 9, 29; 9, 31, 9, 33; 9, 36; 9, 37; 9, 39; 9, 41; 9, 43; 9, 45; 9, 51; 9, 52; 9, 56; 9, 60; 9, 67; 9, 72; 10, 1; 10, 7; 10, 13; 10, 15; 11, 17; 11, 19; 11, 28; 11, 28; 11, 33; 11, 35; 11, 44; 11, 50; 11, 51; 12, 17; 12, 21; 12, 35; 12, 40, 12, 41; 12, 43; 12, 46; 12, 52; 12, 53; 12, 58; 12, 60; 13, 3; 13, 6; 13, 6; 13, 7; 13, 8, 13, 9; 13, 9; 13, 10; 13, 11; 13, 25; 13, 31; 13, 33; 13, 34; 13, 36; 13, 38; 13, 54; 13, 57; 13, 57; 13, 58; 13, 59; 13, 60; 13, 61; 13, 62.

[417] In riferimento a questo scritto faccio riferimento a: W. Beierwaltes, *Plotin. Über Ewigkeit und Zeit* (Enneade III 7), V. Klostermann, Frankfurt 1967, trad. it.: *Eternità e tempo, Enneade III 7*. Saggio introduttivo, testo con traduzione e commentario, introduzione di G. Reale, trad. di A. Trotta, Vita e Pensiero, Milano 1995; M. Guyot, *Traité 45* (III, 7) *L'éternité et le temps*, in: L. Brisson, J. F. Pradeau. (Dir.) *Plotin...*, Vol. 8, pp.

10.1.1 Ciò che il tempo non è: prospetto dossografico e analisi del problema.

Nonostante eternità e tempo, per la loro vicinanza all'essere umano, costituiscano tematiche di larga fruizione, la loro natura rimane difficile da afferrare veramente (1, 5-10); così molti fra gli antichi e venerabili pensatori si sono cimentati nel tentativo di comprenderli e definirli. Punto d'avvio, – e come si vedrà anche di ritorno –, della ricerca è che qualcuno fra i *παλαιοί* è giunto a cogliere il vero, *τὸ ἀληθὲς* (1, 14). Ancora una volta, lungi da poter essere inteso come sterile esercizio esegetico delle teorie espresse dal divino Platone, la ricerca in cui ci conduce il nostro pensatore è un avventuroso percorso alla comprensione della nostra vera dimensione, un viaggio fatto di *ἀνάβασις* e *κατάβασις* e di numerosi punti di contrasto con quelle dottrine che possono deviare dal corretto modo di pensare; sono, infatti, sempre le concrezioni a velare il nucleo originario.

La trattazione sul tempo si articola dapprima in un momento negativo, una *pars destruens* in cui vengono confutate le erronee *δόξαι* sul tempo. L'ottica in cui devono essere colte queste complesse critiche è l'errore comune che contro di esse viene rivendicato: l'aver analizzato il tempo solo in relazione al divenire e al movimento fisico non ha permesso di coglierne la sua vera natura[418].

Il primo passo che riportiamo ci offre una sorta di prospetto dossografico delle dottrine che verranno confutate; queste vengono presentate non in relazione ad un criterio cronologico, ma in maniera logica a partire dal concetto di movimento che acquisisce un significato fondamentale in relazione al tema trattato.

> «Per prima cosa forse è opportuno dividere in tre le tesi sul tempo; perché il tempo o è il cosiddetto movimento, o è definibile come ciò che è mosso, oppure è qualcosa che appartiene al movimento. Asserire, infatti, che esso è quiete o ciò che è in quiete, oppure qualcosa che alla quiete appartiene, ci porterebbe assai distanti dalla nozione del tempo che non è mai identico a sé. Ora, tra coloro che lo equiparano al movimento alcuni sembrerebbero voler dire che esso è ogni movimento, altri che è il movimento dell'universo. Quelli poi che lo definiscono come ciò che è mosso sembrano riferirsi alla sfera dell'universo. Tra quelli, infine, che lo giudicano come qualcosa che appartiene al movimento, alcuni lo definiscono estensione del movimento, altri misura del movimento, altri ancora, in generale, conseguenza di esso, riferendosi sia ad ogni tipo di movimento che a quello ordinato».

> «τριχῇ δ' ἴσως διαιρετέον τοὺς λεγομένους περὶ αὐτοῦ λόγους τὴν πρώτην. ἢ

15-126; F. Ferrari, *Plotino. L'eternità e il tempo,* intr. di M. Vegetti, Egea, Milano 1991; J.E. McGuire, S. K. Strange, *An Annotated Translation of Plotinus Ennead III 7: On Eternity and Time*, «Ancient Philosophy», 8, 2, 1988, pp. 251-271; Id., *Plotinus on the Nature of Eternity and Time*, in: L. P. Schrenk (ed.), *Aristotle in Late Antiquity*, Washington D. C. 1994, pp. 22-55; R. Chiaradonna, *Il tempo Misura del movimento? Plotino e Aristotele (*Enn. III 7 [45]*)* in: M. Bonazzi, F. Trabattoni, *Platone e la tradizione*..., pp. 223-250.

[418] È curioso notare insieme a A. Smith, *Eternity and Time*, in: L. P. Gerson, *Cambridge Companion to Plotinus*, pp. 196-216, come in un accezione diversa, anche secondo Plotino il tempo è identico al movimento.

γὰρ κίνησις ἡ λεγομένη, ἢ τὸ κινούμενον λέγοι ἄν, ἢ κινήσεώς τι τὸν χρόνον· τὸ γὰρ στάσιν ἢ τὸ ἑστηκὸς ἢ στάσεώς τι λέγειν παντάπασι πόρρω τῆς ἐννοίας ἂν εἴη τοῦ χρόνου οὐδαμῇ τοῦ αὐτοῦ ὄντος. τῶν δὲ κίνησιν λεγόντων οἱ μὲν πᾶσαν κίνησιν ἂν λέγοιεν, οἱ δὲ τὴν τοῦ παντός· οἱ δὲ τὸ κινούμενον λέγοντες τὴν τοῦ παντὸς ἂν σφαῖραν λέγοιεν· οἱ δὲ κινήσεώς τι ἢ διάστημα κινήσεως, οἱ δὲ μέτρον, οἱ δ' ὅλως παρακολουθοῦν αὐτῇ· καὶ ἢ πάσης ἢ τῆς τεταγμένης» (III, 7 (45) 7, 17-27).

Le otto nuove occorrenze del nostro termine ci introducono ai tre grandi filoni dossografici che definiscono il tempo in relazione al movimento; la relazione fra tempo e movimento sembra giustificata sulla base dell'esclusione dell'associazione di tempo e stasi, e ciò in virtù della peculiarità della natura temporale di non permanere mai identica[419]: ciò porta ad escludere dal decalogo che sta per essere formulato, la teoria di coloro che riferiscono che il tempo consista nella quiete, o che sia ciò che è in quiete o qualcosa della quiete[420]. Si tengono presenti le posizioni di coloro che ritengono che il tempo possa essere definito in relazione al movimento secondo queste tre differenti modalità:

1. il primo è un caso di identità fra tempo e movimento, [scil. *χρόνος*] *κίνησις ἡ λεγομένη* (7, 19)[421];
   - 1.1. fra coloro che identificano tempo e movimento vi sono quelli che fanno coincidere il tempo con ogni forma di movimento, *κίνησιν λεγόντων οἱ μὲν πᾶσαν κίνησιν* (7, 22-23);
   - 1.2. altri, invece, lo identificano col movimento del tutto, *οἱ δὲ τὴν* [scil. *κίνησιν*] *τοῦ παντός* (7, 23-24).
2. nel secondo caso il participio medio passivo indica che il tempo può essere identificato con ciò che viene mosso, *τὸ κινούμενον* (7, 19);
   - 2.1. costoro farebbero riferimento alla sfera del tutto, *οἱ δὲ τὸ κινούμενον λέγοντες τὴν τοῦ παντὸς* [scil. *κίνησις*] (7, 24).
3. nel terzo caso il tempo è concepito come qualcosa del movimento, *κινήσεώς τι τὸν χρόνον* (7, 20),
   - 3.1. fra coloro che considerano il tempo come qualcosa del movimento alcuni lo identificano come l'intervallo del movimento, *οἱ δὲ κινήσεώς τι ἢ διάστημα κινήσεως* (7, 25);
   - 3.2. altri come la misura del movimento, *οἱ δὲ μέτρον* (7, 26);
   - 3.3. altri ancora come una conseguenza del movimento, *παρακολουθοῦν αὐτῇ* (7, 27), sia di qualsiasi movimento o del movimento ordinato.Il tempo non è identico al movimento

[419] Come in Aristotele, *Phys.*, IV 10-11.

[420] È possibile che vi sia dietro questa enunciazione un riferimento a coloro che facevano consideravano il tempo in relazione alla quiete, fra questi forse il riferimento può essere ai Megarici o ai Diodorei.

[421] J.E. McGuire, Steven K. Strange, *An Annotated…*, pp. 250-260.

10.1.1.1 Analisi del primo filone dossografico: contro l'identità di tempo e movimento (8, 1-20)

Una prima testimonianza di quelle dottrine che identificano tempo e movimento ce la fornisce Aristotele, il quale fa riferimento alla teoria di alcuni che concepivano il tempo come movimento del tutto[422]. Come vedremo, questo risulta solo un aspetto parziale della dottrina a cui qui si rifà il nostro pensatore; ciò ha portato a ipotizzare che l'obbiettivo polemico ravvisato nella riflessione plotiniana possa, ancora una volta, risalire ad ambiente stoico[423].

> «Movimento non può essere, sia che si prendano tutti i movimenti e da tutti se ne faccia uno, sia che si prenda il movimento ordinato. I suddetti movimenti sono infatti entrambi nel tempo. Se poi qualche movimento non fosse nel tempo, ancor più sarebbe distante dall'essere tempo, essendo una cosa quella in cui avviene il movimento, un'altra il movimento stesso. Sebbene altri argomenti siano addotti, e lo siano stati anche in passato, basta questo e l'osservazione che il movimento potrebbe estinguersi e interrompersi, il tempo no».

> «κίνησιν μὲν οὐχ οἷόν τε οὔτε τὰς συμπάσας λαμβάνοντι κινήσεις καὶ οἷον μίαν ἐκ πασῶν ποιοῦντι, οὔτε τὴν τεταγμένην· ἐν χρόνῳ γὰρ ἡ κίνησις ἑκατέρα ἡ λεγομένη -. εἰ δέ τις μὴ ἐν χρόνῳ, πολὺ μᾶλλον ἂν ἀπείη τοῦ χρόνος εἶναι -, ὡς ἄλλου ὄντος τοῦ ἐν ᾧ ἡ κίνησις, ἄλλου τῆς κινήσεως αὐτῆς οὔσης. καὶ ἄλλων λεγομένω καὶ λεχθέντων ἂν ἀρκεῖ τοῦτο καὶ ὅτι κίνησις μὲν ἂν καὶ παύσαιτο καὶ διαλίποι , χρόνος δὲ οὔ» (8, 1-8).

La prima occorrenza del nostro termine sancisce di netto il punto di vista del nostro pensatore in merito alle opinioni da analizzare: il tempo non può essere movimento, *κίνησιν μὲν οὐχ* [scil. *χρόνος*] (8, 1).

Ciò vale sia nel caso che con movimento s'intendano i *συμπάσας κινήσεις*, ovvero tutti i movimenti, anche quelli qualitativamente differenti, riconducibili tutti ad unico (tab. 1.1); ma la negazione di identità fra tempo e movimento vale anche nel caso in cui con quest'ultimo ci si riferisca al moto regolare, *τὴν τεταγμένην* [scil. *κίνησιν*] (8, 3).

I ragionamenti che sottendono alla negazione dell'identità di tempo e movimento sono due e possono essere così esplicitati: in primo luogo, vale questa distinzione: una cosa è "ciò in cui è" il movimento, *ἐν ᾧ ἡ κίνησις* (8, 5) mentre altra cosa è riferirsi al movimento in sé, *κινήσεως αὐτῆς οὔσης* (8, 5-6): infatti, ciascuno di questi movimenti è nel tempo, *ἐν χρόνῳ ἡ κίνησις ἑκατέρα* (8, 4) e non può dunque essere il tempo[424]; in secondo luogo, se si considera la natura del movimento, lo si può concepire come una realtà discontinua che può incorrere nell'arresto e quindi cessare, *κίνησις παύσαιτο καὶ διαλίποι* (8, 7-8), mentre

---

[422] Cfr. Aristotele,*Phys.*, IV 14, 223 b 21-23.

[423] H. S.² vol. I, p. 347 indica il riferimento a: *SVF* II, fr. 514; cfr. R. Brague, *Pour en finir avec le temps, image mobile de l'éternité* (Platon, *Timée*, 37 d), in: *id.*, *Du temps chez Platon et Aristote*, PUF, Paris 1982, pp. 11-71.

[424] Fanno eco a queste argomentazioni le pagine di Aristotele, *Phys.*, IV, 10, 218 b 8-20; IV, 12, 221 a 1-30.

così non è per il tempo che comprende tanto il movimento quanto la stasi; inoltre, mentre il movimento è una realtà circoscritta, che può avere un inizio e una fine, così non è per il tempo.

Tali motivi, che ricorreranno spesso nel seguito della trattazione, sono sufficienti a mettere in evidenza la non coincidenza fra tempo e movimento[425].

Anche la posizione di coloro che considerano il tempo coincidente col moto di rivoluzione celeste (tab. 1.2), pur sfuggendo al secondo tipo di argomentazione sopra elencata, ricadono inevitabilmente nella prima:

> «E se qualcuno replicasse che il movimento dell'universo non s'interrompe, la risposta sarebbe che anche questo movimento, se si riferisce alla rivoluzione circolare dei cieli, si muoverà in circolo fino al punto di partenza in un tempo determinato, che non è il tempo in cui si compie la metà del tragitto; uno dei tempi sarebbe allora la metà, l'altro il doppio, pur essendo entrambi movimenti dell'universo: l'uno che va da e verso il medesimo punto, l'altro che va verso la metà. Dire poi che il movimento della sfera esterna è il più rapido e veloce conferma la tesi secondo cui il suo movimento è diverso dal tempo. Che essa sia il movimento più veloce di tutti è evidente perché in un tempo minore compie la distanza maggiore, di fatto la distanza massima. Gli altri corpi sono invece più lenti, perché in un tempo maggiore compiono solo una parte della distanza».

> «εἰ δὲ τὴν τοῦ παντὸςκίνησιν μὴ διαλείπειν τις λέγοι, ἀλλὰ καὶ αὕτη, εἴπερ τὴνπεριφορὰν λέγοι, ἐν χρόνῳ τινὶ· καὶ αὕτη περιφέροιτο ἂν εἰς τὸαὐτό, οὐκ ἐν ᾧ τὸ ἥμισυ ἤνυσται, καὶ ὁ μὲν ἂν εἴη ἥμισυς, ὁ δὲδιπλάσιος, κινήσεως τοῦ παντὸς οὔσης ἑκατέρας, τῆς τεεὶς τὸ αὐτὸ ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ καὶ τῆς εἰς τὸ ἥμισυ ἡκούσης. καὶ τὸ ὀξυτάτην δὲ καὶ ταχίστην λέγειν τὴν τῆς ἐξωτάτης σφαίρας κίνησιν μαρτυρεῖ τῷ λόγῳ, ὡς ἕτερον ἡ κίνησις αὐτῆς καὶ ὁ χρόνος. ταχίστη γὰρ πασῶν δηλονότι τῷ ἐλάττονι χρόνῳ τὸ μεῖζον καὶ τὸ μέγιστον διάστημα ἀνύειν· τὰ δ' ἄλλα βραδύτερα τῷ ἐν πλείονι ἂν καὶ μέρος αὐτοῦ» (8, 8-19).

Per contravvenire al ragionamento precedentemente espresso alcuni pensatori hanno fatto riferimento alla *κίνησις τοῦ παντὸς* (8, 8-9), concependola come un *μὴ διαλείπειν* (8, 9).

Contro costoro valgono le seguenti argomentazioni: se col movimento del tutto si fa riferimento alla *περιφορὰν* (8, 10), ebbene bisogna notare che questo è pur sempre un movimento che avviene in un certo tempo: infatti, sono movimenti sia il moto di rivoluzione completo sia la sua metà, e il secondo avviene nella metà del tempo rispetto al primo[426]. Vale dunque nuovamente la distinzione di ll. 8, 5-6, fra "ciò in cui" e "ciò che è" il

[425] *Ivi*, IV 12, 221 b 8-27 .

[426] *Ivi*, IV, 10, 218 b 1-5.

movimento[427].

Ancora un'evidenza della differenza fra tempo e moto celeste consiste nella constatazione della velocità del moto della sfera esterna (8, 15), la quale è capace di percorrere la maggiore distanza possibile in un tempo ristretto; se si considerano le altre rivoluzioni astrali, queste percorrono distanze più brevi in tempi maggiori; ora, la possibilità di definire "lenti" e "veloci" i vari moti celesti non sarebbe possibile se non si distinguesse il movimento e i tempi impiegati per compierli[428]: ciò dimostra, ancora una volta, che tutti questi movimenti sono nel tempo, e pertanto è impossibile che tempo e movimento coincidano.

10.1.1.2 Analisi del secondo filone dossografico: il tempo non è identico al mosso (8, 20-22)

> «Se pertanto neppure il movimento della sfera è tempo, tanto meno lo sarà la sfera stessa, che si supponeva essere il tempo per il fatto che è in movimento»

> «εἰ τοίνυν μηδὲ ἡ κίνησις τῆς σφαίρας χρόνος, σχολῇ γ' ἂν ἡ σφαῖρα αὐτή ἢ ἐκ τοῦ κινεῖσθαι ὑπενοήθη χρόνος εἶναι» (8, 20-22).

Avendo precedentemente dimostrato come le rivoluzioni dei vari astri hanno tempi differenti e tutte sono nel tempo, non vi è nessuna logica nel voler sostenere che il tempo coincide con la *σφαῖρα αὐτή* (8, 21)[429]. Per cui neppure la sfera delle stelle fisse – che proprio a titolo del suo movimento, *ἐκ τοῦ κινεῖσθαι* (8, 21) è stata definita tempo – può assurgere in se stessa a una tale identificazione.

10.1.1.3 Analisi del terzo filone dossografico: il tempo non è qualcosa del movimento (8,24-10,17)

10.1.1.3.1 Il tempo non è intervallo del movimento (8, 23-69)

Vengono qui prese in considerazione il terzo gruppo di teorie che riguardano il tempo:

> «Il tempo, allora, è forse qualcosa che appartiene al movimento? Se è l'estensione del movimento, intanto questa non è la stessa per ogni movimento, neppure per quelli uniformi. Il movimento, anche quello locale, è infatti più veloce e più lento; e le estensioni corrispondenti sarebbero misurate entrambe da una cosa distinta, che sarebbe definita

[427] Argomentazioni simili le ritroviamo in *Ivi,* 10, 218 a 30-33-218 b 13-14; 222 b 6 e ss; questo passo assume una notevole importanza se lo si considera in relazione alle interpretazioni del *Timeo* platonico fornite da Eudemo, Teofrasto e Alessandro di Afrodisia, i quali riconducevano il tempo al moto celeste: su questo argomento rimando a R. Sorabji, *Time, Creation and the Continuum*, *Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*, London 1983; R. Brague, *Du temps chez Platon et Aristote,* Paris 1982.

[428] Cfr. Aristotele, *Phys.*, IV, 10, 218 b 5-29.

[429] H. S.², vol. I, p. 347 rimanda al confronto con Aristotele, *Phys.*, IV 10, 218 a 34; si veda inoltre Simplicio, *In Phys.* 700, 19 che riconduce questa teoria ai Pitagorici, in particolar modo ad Archita.

più correttamente 'tempo'. Ebbene, l'estensione di quale dei due movimenti è il tempo, o meglio, di quale dei movimenti, dato che questi sono infiniti? Se fosse l'estensione del movimento ordinato, non varrebbe neppure per tutti movimenti di questo genere, dal momento che sono molti e vi sarebbero allora molti tempi insieme».

«ἆρ' οὖν κινήσεώς τι; ἰ μὲν διάστημα, πρῶτον μὲν οὐ πάσης κινήσεως τὸ αὐτό, οὐδὲ τῆς ὁμοειδοῦς· θᾶττον γὰρ καὶ βραδύτερον ἡ κίνησις καὶ ἡ ἐν τόπῳ. καὶ εἶεν ἂν ἄμφω μετρούμεναι αἱ διαστάσεις ἑνὶ ἑτέρῳ, ὃ δὴ ὀρθότερον ἄν τις εἴποι χρόνον. ποτέρας δὴ αὐτῶν τὸ διάστημα χρόνος, μᾶλλον δὲ τίνος αὐτῶν ἀπείρων οὐσῶν; εἰ δὲ τῆς τεταγμένης, οὐ πάσης μὲν οὐδὲ τῆς τοιαύτης· πολλαὶ γὰρ αὗται ὥστε καὶ πολλοὶ χρόνοι ἅμα ἔσονται» (8, 23-30).

L'occorrenza di *κίνησις* alla l. 23 ci conduce al cuore del filone argomentativo che occupa gran parte della trattazione inerente alla confutazione delle errate dottrine sul tempo.

Sono prese in considerazione quelle teorie che definiscono il tempo come qualcosa del movimento, *κινήσεώς τι* (8, 23)[430].

Viene analizzata una prima specificazione di questa teoria, verosimilmente di appartenenza stoica[431]: secondo alcuni il tempo dovrebbe essere considerato come *διάστημα κινήσεως* (8, 23), intendendo con questa espressione l'estensione o la distanza coperta dal movimento[432]. Il passo riportato ci introduce alla prima parte della critica plotiniana che è rivolta a coloro che hanno identificato il tempo con l'intervallo del movimento, quest'ultimo inteso come il moto fisico (8, 23-30).

La prima difficoltà a cui va incontro tale teoria è il fatto che il tempo non può essere identico per tutti i movimenti, [scil. *χρόνος*] *οὐ πάσης κινήσεως* (8, 23-24), né per quelli affini quantitativamente, né per quelli della stessa specie, *οὐδὲ τῆς ὁμοειδοῦς* [scil. *κινήσεως*] (8, 24). L'esempio più semplice da addurre è quello del moto locale, *κίνησις ἐν τόπῳ* (8, 25), in cui si verificano moti più lenti e più veloci. In questo caso, quale fra questi intervalli, quello più lento o quello più veloce, dovrebbe secondo costoro dirsi tempo? O ancora: se i movimenti sono infiniti, *ἀπείρων* (8, 28), a questi dovranno corrispondere tempi infiniti, e non si può quindi discernere a quale estensione il tempo corrisponda. Per uscire da questa *impasse* si dovrebbe definire il tempo come ciò che misura questi intervalli, *μετρούμεναι* (8, 26), al prezzo, però, di concepirlo come qualcosa di diverso da questi.

Invece, a chi di costoro, ribattesse che il tempo consiste, non in tutti i movimenti, ma specificamente nell'intervallo del movimento regolare, *τεταγμένης* [scil. *κινήσεώς*] (8, 29),

---

[430] È l'espressione che troviamo in Aristotele, *Phys.*, IV 10, 219 a 3, in cui se il tempo non è movimento ma neppure è separato da questo, allora è qualcosa di esso.

[431] Come indica anche H. S.², vol. I, p. 437, è la definizione zenoniana di tempo: *SVF*, I, fr. 93 e II fr. 510. Su questi argomenti rimando a: V. Goldschmidt, *Le sysrème stoïcien de l'idée du temps*, Paris 1953; S. Sambursky, *Physics of the Stoics*, London 1959.

[432] Cfr. Armstrong, *Plotinus..., ad loc.*

anche in questo caso, poiché molti sono i movimenti regolari, molti sarebbero anche i tempi; ancora una volta non sarebbe possibile dire a quale di questi intervalli di movimento il tempo corrisponda. Inoltre, contro chi sostiene che il tempo coincida con l'estensione di uno specifico movimento regolare, quello dell'universo, *τοῦ παντὸς διάστημα* (8, 30-31)[433] bisogna vagliare un'ulteriore ipotesi:

> «E se il tempo fosse l'estensione del movimento dell'universo, se con ciò s'intendesse l'estensione interna al movimento stesso, che cos'altro sarebbe mai se non il movimento? Sarebbe questo, è chiaro, però di una quantità determinata. Ma delle due l'una: o tale quantità sarà misurata dallo spazio, poiché lo spazio percorso è una certa quantità ed essa sarà l'estensione – questa però non è tempo ma spazio -, oppure, ad avere un'estensione sarà il movimento stesso, in virtù della sua continuità e per il fatto che non s'interrompe subito ma progredisce incessantemente. Questo, però, sarà l'ammontare del movimento; e se qualcuno, guardando al movimento, dichiarasse che ve ne è molto, come se si dicesse che c'è molto calore, neppure in questo caso ci sarebbe manifestazione o percezione del tempo, ma soltanto ancora e poi ancora movimento, come fosse acqua che scorre ancora e poi ancora, e inoltre l'estensione che in ciò viene osservata».

> «εἰ δὲ τῆς τοῦ παντὸς διάστημα, εἰ μὲν τὸ ἐν αὐτῇ τῇ κινήσει διάστημα,τί ἂν ἄλλο ἢ ἡ κίνησις ἂν εἴη; τοσήδε μέντοι· τὸ δὲ τοσόνδε τοῦτο ἤτοι τῷ τόπῳ, ὅτι τοσόσδε ὂν διεξῆλθε, μετρηθήσεται, καὶ τὸ διάστημα τοῦτο ἔσται· τοῦτο δὲ οὐ χρόνος, ἀλλὰ τόπος· ἢ αὐτὴ ἡ κίνησις τῇ συνεχείᾳ αὐτῆς καὶ τῷ μὴ εὐθὺς πεπαῦσθαι, ἀλλ' ἐπιλαμβάνειν ἀεί, τὸ διάστημα ἕξει. ἀλλὰ τοῦτο τὸ πολὺ τῆς κινήσεως ἂν εἴη· καὶ εἰ μὲν εἰς αὐτήν τις βλέπων ἀποφανεῖται πολλήν, ὥσπερ ἂν εἴ τις πολὺ τὸ θερμὸν λέγοι, οὐδ' ἐνταῦθα χρόνος φανεῖται οὐδὲ προσπίπτει, ἀλλὰ κίνησις πάλιν καὶ πάλιν, ὡσπερεὶ ὕδωρ ῥέον πάλιν καὶ πάλιν, καὶ τὸ ἐπ' αὐτῷ διάστημα θεωρούμενον » (8, 30-42).

La prima esplicita occorrenza del nostro termine all'interno del passo introduce al primo modo in cui può essere inteso il *τοῦ παντὸς διάστημα*: posto che il tempo sia l'estensione del moto universale, si prenda l'espressione "intervallo del movimento" come quella estensione intrinseca al movimento stesso: *ἐν αὐτῇ τῇ κινήσει διάστημα* (8, 31); in questo caso l'estensione del movimento non è distinguibile dal movimento stesso.

Si rivolgono contro queste affermazioni le obiezioni sviluppate precedentemente: poiché il movimento è nel tempo e non può essere il tempo, anche l'estensione che in nulla differisce dal movimento sarà nel tempo e non s'identificherà con esso.

Inoltre, se l'estensione del moto universale consiste in una quantità, *τοσήδε* (8, 32) si verificheranno i casi seguenti: o questa quantità coincide con lo spazio percorso, e ciò non

[433] Aristotele ci riferisce che la tesi senza menzionarne i sostenitori, *Phys.* IV, 10, 218 a 14, che sono verosimilmente alcuni platonici. Teofrasto, Eudemo, Alessandro di Afrodisia la riferiscono a Platone; Simplicio, *In Phys*. 700, 18, attribuisce questa teoria a Crisippo, cfr. *SVF* II, 510.

risulta affatto essere il tempo ma il luogo; oppure, tale quantità corrisponderà ad un aumento incrementale della mole del movimento in virtù della sua natura continua, *αὐτὴ ἡ κίνησις τῇ συνεχείᾳ αὐτῆς* (8, 35), e della inesauribilità del moto universale[434]. Ebbene, difronte a queste considerazioni si potrebbe rispondere in questi termini: come nel caso dell'innalzamento della temperatura ciò a cui si assiste non è tempo bensì una molteplicità di moto, *πολὺ τῆς κινήσεως* (8, 37), un movimento che è "di nuovo e poi di nuovo", *κίνησις πάλιν καὶ πάλιν* (8, 40-41), del tutto simile allo scorrere incessante dell'acqua, *ῥέον πάλιν καὶ πάλιν* (8, 41).

> «e questo "ancora e poi ancora" sarà un numero, come il due o il tre, mentre l'estensione riguarda la mole. Il tempo sarà allora una quantità molteplice di movimento come il numero dieci o come l'estensione che si manifesta, per così dire, nella mole del movimento: estensione che non contiene alcuna notizia di tempo, ma che sarà questa determinata quantità che si compie nel tempo; e il tempo, in realtà, non sarà dovunque, ma nel movimento in quanto suo sostrato. Ecco che ancora una volta torniamo a definire il tempo come movimento»

> «καὶ τὸ μὲν πάλιν καὶ πάλιν ἔσται ἀριθμός, ὥσπερ δυὰς ἢ τριάς, τὸ δὲ διάστημα τοῦὄγκου. οὕτως οὖν καὶ πλῆθος κινήσεως ὡς δεκάς, ἢ ὡςτὸ ἐπιφαινόμενον τῷ οἷον ὄγκῳ τῆς κινήσεως διάστημα, ὃ οὐκ ἔχει ἔννοιαν χρόνου, ἀλλ' ἔσται τὸ τοσόνδε τοῦτο γενόμενον ἐν χρόνῳ, ἢ ὁ χρόνος οὐκ ἔσται πανταχοῦ, ἀλλ' ἐν ὑποκειμένῳ τῇ κινήσει, συμβαίνει τε πάλιν αὖ κίνησιν τὸν χρόνον λέγειν» (8, 42-49).

L'esempio dell'acqua che scorre incessantemente porta ad una comprensione delle espressioni «πάλιν καὶ πάλιν» e «διάστημα» nei termini della quantità: nel primo caso l'"ancora e poi ancora" non è altro che *ἀριθμός,* ovvero il numero che definisce la reiterazione del movimento, mentre l'estensione corrisponde alla sua massa[435].

Ebbene, se si considera il tempo in modo analogo, come una molteplicità numerabile di movimento, *οὕτως οὖν καὶ πλῆθος κινήσεως ὡς δεκάς* (8, 44), oppure come l'estensione che appare nella massa del movimento, *τὸ ἐπιφαινόμενον τῷ οἷον ὄγκῳ τῆς κινήσεως διάστημα* (8, 45), ancora una volta non saremo giunti alla definizione del tempo, bensì al generarsi di una certa quantità nel tempo. Inoltre, se si concepisce il tempo come quantità del movimento, riducendolo al suo sostrato e fondamento, *ἐν ὑποκειμένῳ τῇ κινήσει* (8, 47-48), si priverebbe il tempo della sua dimensione onnicomprensiva[436]: questo abbraccia parimenti le cose mosse come quelle che non si muovono più[437].

---

[434] Questi esempi non si possono comprendere se non in virtù del concetto stoico di mistione universale, su questo argomento rimando al cap. 1 n.

[435] M. Guyot, *Traité 45....*, p. 104 n. 293 fa notare come l'estensione della massa sia una quantità continua (grandezza) mentre il numero che definisce la quantità dell'acqua è discreto.

[436] Cfr. Aristetele, *Phys.* IV 10, 218 b 13.

[437] Anche in questo caso vengono fatte valere le due argomentazioni esposte alle ll 8, 1-8: quella riguardante la distinzione fra ciò che è il movimento e ciò in cui è il movimento, e quella riguardante la

«l'estensione non è infatti al di fuori del movimento, ma è invece movimento non istantaneo. Ma in che cosa il non istantaneo differisce dall'istantaneo, se non per il fatto di essere nel tempo. Ne consegue che il movimento esteso e la sua estensione non sono essi stessi tempo, ma esistono nel tempo».

«οὐ γὰρ ἔξω αὐτῆς τὸ διάστημα, ἀλλὰ κίνησις οὐκ ἀθρόα· τὸ δὲ μὴ ἀθρόα εἰς τὸ ἀθρόον ἐν χρόνῳ. τὸ μὴ ἀθρόον τίνι διοίσει τοῦ ἀθρόως; ἢ τῷ ἐν χρόνῳ ὥστε ἡ διεστῶσα κίνησις καὶ τὸ διάστημα αὐτῆς οὐκ αὐτὸ χρόνος, ἀλλ' ἐν χρόνῳ. τὸ μὴ ἀθρόον τίνι διοίσει τοῦ ἀθρόως; ἢ τῷ ἐν χρόνῳ ὥστε ἡ διεστῶσα κίνησις καὶ τὸ διάστημα αὐτῆς οὐκ αὐτὸ χρόνος, ἀλλ' ἐν χρόνῳ» (8, 49-53).

Poiché l'estensione non è altro che una quantità intrinseca alla *κίνησις οὐκ ἀθρόα* (8, 49-50), ovvero intrinseca ad un movimento continuo e dispiegato nel tempo, il tempo tornerà a coincidere con *ciò in cui è* il movimento e non col movimento stesso; infatti, poiché la differenza fra un moto puntuale o istantaneo e un moto continuo è proprio il fatto che quest'ultimo è esteso nel tempo, *ἐν χρόνῳ* (8, 50), allora l'estensione del movimento non è mai tempo ma sempre nel tempo.

La posizione degli Stoici che considerano il tempo come estensione intrinseca al movimento stesso, non permette di distinguere fra movimento istantaneo e movimento non istantaneo, distinzione che agli occhi del Nostro pensatore coinvolge quella fra movimento intelligibile e movimento sensibile. Poiché un movimento di natura intelligibile, estraneo alla natura del tempo, deve darsi, è chiaro che solo un certo tipo di movimento è sottomesso al tempo, appunto il movimento esteso e continuo.

«ma se qualcuno sostenesse che il tempo è l'estensione del movimento, intendendo non l'estensione del movimento stesso, ma il tratto lungo il quale si coestende il movimento stesso, come correndo parallelamente ad esso, non sarebbe stato detto che cos'è».

«εἰ δὲ τὸ διάστημα τῆς κινήσεως λέγοι τις χρόνον, οὐ τὸ αὐτῆς τῆς κινήσεως, ἀλλὰ παρ' ὃ αὐτὴ ἡ κίνησις τὴν παράτασιν ἔχοι οἷον συμπαραθέουσα ἐκείνῳ, τί δὲ τοῦτό ἐστιν οὐκ εἴρηται. δῆλον γάρ, ὅτι τοῦτ' ἐστὶν ὁ χρόνος, ἐν ᾧ γέγονεν ἡ κίνησις» (8, 53-58).

Viene ora vagliata l'alternativa che concepisce *διάστημα* non più come intervallo intrinseco al movimento stesso, ll. 31-50, bensì in un'accezione estrinseca; il tempo non è più considerato come "estensione di movimento", *οὐ αὐτῆς τῆς κινήσεως* (8, 54), ma come intervallo esteriore al movimento, come quel tragitto considerato separatamente rispetto al movimento a cui è coesteso, *κίνησις τὴν παράτασιν ἔχοι* (8, 56). In questo caso non si può

natura del tempo che comprende tanto ciò che in moto quanto ciò che è in quiete.

che ricadere nell'errore di ridurre il tempo a spazio (8, 35 e 66), fraintendendo così la vera natura del tempo.

Inoltre, anche ponendo queste premesse sembra imporsi una evidenza, ovvero che il tempo è ciò in cui si realizza il movimento, *δῆλον γάρ, ὅτι τοῦτ᾽ ἐστὶν ὁ χρόνος, ἐν ᾧ γέγονεν ἡ κίνησις* (8, 57-58).

> «E infatti chiaro che il tempo è ciò in cui il movimento è avvenuto, ma proprio questo era quello che fin dall'inizio con il nostro ragionamento andavamo cercando, la natura essenziale del tempo; è un caso simile, persino identico a quello di colui che, interrogato sull'essenza del tempo, rispondesse che è l'estensione del movimento nel tempo. Che cos'è allora questa estensione che tu chiami tempo ponendolo fuori dall'estensione del movimento? Ma di nuovo, chi pone l'estensione del movimento nel movimento stesso non saprà dove porre l'estensione della quiete. Perché per il lasso di tempo in cui una cosa si muove, un'altra potrebbe stare ferma, e si potrebbe dire che il tempo di tutt'e due è il medesimo, come qualcosa evidentemente distinta da entrambe. Che cos'è dunque questa estensione e quale natura possiede? Perché spaziale proprio non può essere dal momento che anche questo carattere è estrinseco al movimento».

> «τοῦτο δ' ἦν ὃ ἐξ ἀρχῆς ἐζήτει ὁ λόγος, τί ὤν ἐστι χρόνος· ἐπεὶ ὅμοιόν τε γίνεται καὶ ταὐτὸν οἷον εἴ τις ἐρωτηθεὶς τί ἐστι χρόνος, λέγοι κινήσεως διάστημα ἐν χρόνῳ τί οὖν ἐστι τοῦτο τὸ διάστημα, ὃ δὴ χρόνον καλεῖς τῆς κινήσεως τοῦ οἰκείου διαστήματος ἔξω τιθέμενος; καὶ γὰρ αὖ καὶ ἐν αὐτῇ ὁ τιθέμενος τῇ κινήσει τὸ διάστημα τὴν τῆς ἠρεμίας διάστασιν ποῖ θήσεται, ἄπορος ἔσται. ὅσον γὰρ κινεῖταί τι, τοσοῦτον ἂν σταίη καὶ ἄλλο, καὶ εἴποις ἂν τὸν χρόνον ἑκατέρου τὸν αὐτὸν εἶναι, ὡς ἄλλον δηλονότι ἀμφοῖν ὄντα. τί οὖν ἐστι καὶ τίνα φύσιν ἔχει τοῦτο τὸ διάστημα; ἐπείπερ τοπικὸν οὐχ οἷόν τε· ἐπεὶ καὶ τοῦτό γε ἔξωθέν ἐστιν» (8, 58-69).

I tentativi di definire il tempo nei termini di *διάστημα*, si sono rivelati inefficaci: in tutti i casi si è dimostrato come ogni estensione di movimento sia sempre nel tempo e non il tempo stesso, *κινήσεως διάστημα ἐν χρόνῳ* (8, 59-60); chi invece ha cercato di concepire l'intervallo di tempo e l'intervallo di movimento come entità separate ha inevitabilmente finito per ritrovarle legate, *χρόνον καλεῖς τῆς κινήσεως τοῦ οἰκείου διαστήματος ἔξω τιθέμενος* (8, 61-62). Tuttavia il tempo non può essere ridotto al movimento o a qualcosa di esso, *τῇ κινήσει τὸ διάστημα* (8, 63), in quanto anche la quiete rivendica una sua estensione temporale: il tempo, infatti, dovrebbe abbracciare entrambe, movimento e cessazione del movimento[438].

[438] Cfr. Aristotele, *Phys*., IV 12, 221 10-15; cfr. supra n. 23.

10.1.1.3.2 Il tempo non è misura del movimento.

Nell'ambito delle teorie che definiscono il tempo come qualcosa del movimento, viene ora analizzata la tesi di coloro che definiscono il tempo come *misura* del movimento: è evidente che ci troviamo difronte alla critica plotiniana alla definizione aristotelica di tempo[439].

> «Bisogna ora esaminare come il tempo possa essere numero o misura del movimento – misura è preferibile dal momento che il movimento è continuo. Per prima cosa c'è da chiedersi anche qui, come nel caso dell'estensione del movimento, come possa essere misura di ogni movimento se qualcuno sostenesse che riguarda ogni movimento».

> «ἀριθμὸς δὲ κινήσεως ἢ μέτρον - βέλτιον γὰρ οὕτω συνεχοῦς οὔσης - πῶς, σκεπτέον. πρῶτον μὲν οὖν καὶ ἐνταῦθα τὸ πάσης ὁμοίως ἀπορητέον, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τοῦ διαστήματος τῆς κινήσεως, εἴ τις τῆς πάσης εἶναι ἐλέγετο» (9, 1-4).

Il passo riportato apre la nuova fase della trattazione; isoliamo due occorrenze di *κίνησις* che vi compaiono: la prima è rinvenibile alla l. 1 ed esplicita il tema che si sta per affrontare: è oggetto della trattazione quella teoria che concepisce il tempo come numero o misura del movimento, *ἀριθμὸς δὲ κινήσεως ἢ μέτρον* (9, 1)[440]. Notiamo la sottile polemica implicita in queste prime righe e che sarà sviluppata nel resto della trattazione: *μέτρον* sembra essere il termine più adeguato a esprimere la natura continua del movimento, *συνεχής* (9, 2): *ἀριθμὸς* per la sua natura discreta finirà, invece, per far ricadere in un ginepraio di aporie[441].

Sia dunque presa la definizione aristotelica di tempo come misura del movimento: la prima difficoltà che si riscontra è quella già incontrata alle ll. 8, 25-30, *ἐπὶ τοῦ διαστήματος τῆς κινήσεως* (9, 3-4): ovvero, la difficoltà di individuare il tempo come unica misura di tutti i *πάσης κινήσεως* (9, 4). Anche in questo caso vale la medesima osservazione: come può essere il tempo la misura tanto dei movimenti regolari quanto di quelli irregolari e non uniformi, *τὴν ἄτακτον καὶ ἀνώμαλον* (9, 5)[442]?

---

[439] *Ivi*, IV, 10-14.

[440] *Ivi*, IV, 11, 219 b 2.

[441] Sui riferimenti alla definizione aristotelica di tempo come "misura" o come "numero" del movimento, si veda rispettivamente: Aristotele, *Phys.*, 220 b 32-221 a 1; 221 b 7; 220 a 24-26; 221 b 2 e 11; 223 a 33. L'obbiezione che muove Plotino in questo passo fa eco a ciò che Simplicio, *In. Phys.*, 789 2-4 attribuisce a Stratone di Lampasco, come indica R. Chiaradonna, *Il tempo misura...*, p. 231 ss.

[442] Nell'ottica dello Stagirita il tempo è una determinazione universale del movimento, e in quanto tale può essere numero tanto dei movimenti regolari quanto di quelli irregolari, in quanto tutti questi movimenti ricadono in una comune unità di misura, cfr. Aristotele, *Phys.*, IV 14, 223 b 6-12. Anche in questo caso, la questione è un'eco di un dibattito precedente e aveva trovato soluzioni disparate come quelle di Eudemo (Simplicio, *In Phys.*, 717, 7-14) o Alessandro di Afrodisia (*De tempore*, 10). Su questi argomenti rimando all'analisi di S. K. Strange, *Plotinus...*, p. 43. Sul termine *ἀνώμαλον* cfr. Platone, *Leg.*, V 625 d. Il moto ἄτακτον è invece quello che non consente di individuare unità ripetibili in base a cui misurare: se il

A ciò si aggiunga che se anche fosse possibile individuare una tale misura, il tempo risulterebbe simile a quel numero con cui vengono contati "cavalli e buoi"[443], o a quella misura con cui si misurano "solidi e liquidi"[444]; ebbene, con ciò verrebbe indicato unicamente quell'ambito che il tempo di volta in volta numera – movimento in un caso, cavalli e buoi in altri – senza tuttavia cogliere in alcun modo la vera essenza del tempo[445]:

> «Se poi il tempo è una misura di questo genere, abbiamo già detto di che cosa sia misura, ossia dei movimenti, non ancora, però, che cosa esso sia in sé»

> «εἰ δὴ τοιοῦτον μέτρον,τίνων μέν ἐστιν ὁ χρόνος εἴρηται, ὅτι κινήσεων, αὐτὸς δὲ ὅ ἐστιν οὔπω εἴρηται» (9, 10-12).

A ciò si aggiunge un'altra osservazione: se il numero può essere di "buoi e di cavalli" e la misura è "di solidi e liquidi", così come di movimenti regolari e irregolari, allora quel numero e quella misura a cui qui si fa riferimento sono tali da essere anche separatamente da ciò che numerano o misurano: come il dieci o come il cubito sono tali a prescindere da ciò a cui si applicano; ciò è una riconferma del fatto che anche il tempo in quanto numero e misura deve possedere questa natura indipendente e per sé, ovvero un'essenza separata da ciò che è misurato; insomma, deve essere concepito innanzitutto nella sua funzione di numerante piuttosto che di numerato; invece, sostenere che il tempo è numero del movimento non fa che renderlo una realtà relativa al movimento, oscurandone completamente la sostanza[446].

Da queste considerazioni sorge un'ulteriore aporia: sostenendo che il tempo è numero, in che modo potremmo differenziare il tempo dal quel dieci, considerato separatamente dai dieci buoi? Se il tempo fosse questo *μοναδικός* (9, 17) sarebbe davvero arduo spiegare come una realtà discreta[447] possa essere misura di ciò che è continuo, il movimento.

Se, per sfuggire a ciò si dirà che il tempo è una misura continua, allora verrà a coincidere

---

movimento regolare del tutto è assunto come misura originaria del tempo, nell'ottica del nostro pensatore non è possibile non è possibile che sia sempre questa misura a calcolare i moti irregolari; tuttavia, qui l'insistenza è sul fatto che anche se questa misura e questo numero si dessero, i peripatetici sarebbero ancora ben lontani dall'aver detto qualcosa sulla natura del tempo.

[443] Esempio ripreso da Aristotele, *Phys*., IV 14, 223 b 4-6; cfr. Sesto empirico, *Dispute Pirroniane*, III 20, 156-157.

[444] Su questo esempio il parallelo è con Platone, *Leg.*, V, 746 e.

[445] Su questa argomentazione cfr. Plutarco, *Questioni platoniche* 8, 4.

[446] Anche in questo caso il rimando ad argomentazioni della tradizione risulta evidente: infatti, già Aspasio e Alessandro avevano intravisto una simile prospettiva, per cui il tempo, piuttosto che essere concepito come "numero concreto" poteva più correttamente essere interpretato come "numero astratto", cfr. Simplicio, *In Phys.*, 714 31-34. Nell'argomentazione plotiniana il retroterra concettuale di questo passo è certamente costituito dalla teoria dei numeri ideali, ontologicamente anteriori rispetto al numero concreto: cfr. VI, 6 (36).

[447] Per il numero inteso come astratto, composto di unità discrete cfr. Platone, *Phil.*, 56 d-e; Aristotele, *Metaph*. I 1, 1052 b 20.

con una determinata quantità come la grandezza di un cubito[448].

> «Sarà pertanto grandezza come una linea che scorre, è chiaro, insieme al movimento. Ma essa, scorrendo insieme, in che modo misurerà ciò insieme a cui scorre? Perché mai a misurare dovrà essere una cosa piuttosto che un'altra? Ed è meglio e più plausibile stabilire che non vale per ogni movimento, ma solo per quello insieme a cui scorre. Ora, questo deve essere continuo, altrimenti si arresterà la linea che scorre insieme ad esso. Non bisogna però assumere il misuratore come esterno o separato, ma concepire il movimento misurato nel suo insieme. E chi sarà il misuratore? Misurato sarà il movimento, misuratrice la grandezza. Quale di essi sarà tempo? Il movimento misurato oppure la grandezza misuratrice? Il tempo sarà infatti o il movimento misurato dalla grandezza, o la grandezza misuratrice, oppure ciò che utilizza la grandezza, come quella di un cubito, per misurare la quantità di movimento».

> «μέγεθος τοίνυν ἔσται, οἷον γραμμὴ συνθέουσα δηλονότι κινήσει. ἀλλ' αὕτη συνθέουσα πῶς μετρήσει τὸ ᾧ συνθεῖ. τί γὰρ μᾶλλον ὁποτερονοῦν θάτερον; καὶ βέλτιον τίθεσθαι καὶ πιθανώτερον οὐκ ἐπὶ πάσης, ἀλλ' ᾗ συνθεῖ; τοῦτο δὲ συνεχὲς δεῖ εἶναι, ἢ ἐφέξει ἡ συνθέουσα. ἀλλ' οὐκ ἔξωθεν δεῖ τὸ μετροῦν λαμβάνειν οὐδὲ χωρίς, ἀλλὰ ὁμοῦ κίνησιν μεμετρημένην. καὶ τί τὸ μετροῦν ἔσται; ἢ μεμετρημένη μὲν ἡ κίνησις ἔσται, μεμετρηκὸς δ' ἔσται μέγεθος. καὶ ποῖον αὐτῶν ὁ χρόνος ἔσται; ἡ κίνησις ἡ μεμετρημένη, ἢ τὸ μέγεθος τὸ μετρῆσαν; ἢ γὰρ ἡ κίνησις ἔσται ἡ μεμετρημένη ὑπὸ τοῦ μεγέθους ὁ χρόνος, ἢ τὸ μέγεθος τὸ μετρῆσαν, ἢ τὸ τῷ μεγέθει χρησάμενον, ὥσπερ τῷ πήχει πρὸς τὸ μετρῆσαι ὅση ἡ κίνησις» (9, 19-31).

Posto il tempo come un *συνεχὲς μέτρον*, questo può essere concepito come una certa quantità che va via via determinandosi in relazione al movimento misurato; la prima occorrenza di *κίνησις* ha una funzione esplicativa: il tempo può essere paragonato a una linea che scorre parallela al movimento, *οἷον γραμμὴ συνθέουσα κινήσει* (9, 19-20).

Ecco la prima obbiezione a questa concezione: se il tempo di volta in volta è attuato come una certa quantità in base al movimento, in che modo potrà essere "ciò che lo misura"? Infatti, è necessario che l'unità di misura sia data precedentemente – e non posteriormente – a ciò che deve misurare. Ancora: se il tempo è una certa grandezza, uguale alla grandezza del movimento che l'ha determinato, perché non assumere indipendentemente l'una o l'altra come unità di misura? Potrebbe essere il movimento a misurare il tempo: eppure, ciò dovrebbe essere impossibile per chi asserisce che il tempo è misura del movimento[449]. Inoltre, se il tempo consegue al movimento che lo determina,

[448] L'argomentazione plotiniana non tiene conto del fatto che per Aristotele il tempo è numero del movimento nel senso di ciò che è numerato e non nel senso di strumento per cui numeriamo.

[449] Mentre secondo Aristotele vi è un senso in cui ciò è possibile, *Phys.*, IV, 12, 220 b 14-20: «Non solo possiamo misurare il movimento con il tempo, ma anche il tempo con il movimento, per il fatto che si

allora si otterranno tanti tempi quanti sono i movimenti che di volta in volta si dispiegano; inoltre, è necessario che il movimento sia eterno altrimenti anche il tempo che lo misura dovrebbe a un certo punto arrestarsi e avere una durata limitata, il che è impossibile[450]. A ciò si aggiunge che, assumendo una simile concezione in cui il tempo è determinato come la linea tracciata dal movimento, sarebbe difficile stabilire in cosa dovrebbe consistere il tempo: se col movimento misurato, *κίνησις μεμετρημένη* (9,29), o con la grandezza che misura, *μέγεθος μετρῆσαν* (9, 30) o con ciò che si serve di una unità di misura per misurare, come nel caso dell'anima, *χρησάμενον τῷ πήχει πρὸς τὸ μετρῆσαι ὅση ἡ κίνησις* (9, 31)[451].

Inoltre, va ricordato che il tempo è, innanzitutto, misura del movimento continuo, *συνεχὲς* (9, 23), tutto insieme, *ὁμοῦ κίνησιν* (9, 25), e potremmo anticipare, uniforme:

> «In tutti questi casi, però, occorre presupporre – cosa che abbiamo detto essere più plausibile – il movimento uniforme; perché senza uniformità e soprattutto senza un movimento unico che è quello dell'universo diviene più ardua la spiegazione di chi sostiene che il tempo sia una qualche misura».

> «ἀλλ' ἐπὶ μὲν πάντων τούτων ὑποθέσθαι, ὅπερ εἴπομεν πιθανώτερονεἶναι, τὴν ὁμαλὴν κίνησιν ἄνευ γὰρ ὁμαλότητος καὶ προσέτι μιᾶς καὶ τῆς τοῦ ὅλου ἀπορώτερον τὸ τοῦ λόγου τῷ θεμένῳ ὁπωσοῦν μέτρον γίνεται» (9, 31-35).

Tuttavia, anche in riferimento al movimento regolare e eterno del cielo si devo analizzare le tre opzioni sopra esposte; l'analisi plotiniana prende le mosse dalla prima, dal caso che il tempo coincida con il *μεμετρημένη κίνησις* (9, 26):

> «Ebbene, se il tempo è un movimento misurato, e misurato in termini di quantità, allora, così come accadeva per il movimento che, se doveva essere misurato, non poteva esserlo da se stesso ma da qualcos'altro, così pure è necessario che se il movimento dovrà avere una misura distinta da se stesso – e proprio per questo avevamo bisogno di una misura continua per misurarlo -, vi sia allo stesso modo una misura per la grandezza stessa, affinché il movimento, una volta che la cosa per la quale è misurato abbia assunto una quantità determinata, possa essere misurato. Il tempo sarà allora il numero della grandezza che

determinano a vicenda: il tempo definisce il movimento in quanto ne è il numero, mentre il movimento definisce il tempo. E possiamo dire che il tempo è tanto o poco perché lo misuriamo sulla base del movimento, così come anche misuriamo il numero sulla base della realtà numerata: ad esempio, con un solo cavallo misuriamo il numero dei cavalli».

[450] Interpreto in questo modo l'espressione di difficile traduzione «τοῦτο δὲ συνεχὲς δεῖ εἶναι, ἢ ἐφέξει ἡ συνθέουσα»: il movimento deve possedere una durata continua (eterna) altrimenti la linea che a questo si accompagna, il tempo, dovrebbe cessare; il che è impossibile, perché il tempo non si conclude con l'arresto del moto, ma comprende in sé anche la stasi: è un'eco dell'argomentazione delle ll. 8, 1-8. Il tempo, inoltre, ha a proprio fondamento l'eternità, e pertanto non può in alcun modo estinguarsi.

[451] Non seguo quindi l'interpretazione di W. Beierwaltes, *Eternità e tempo...*, p. 230; che considera tutti questi casi nell'ottica del movimento uniforme del cielo; ritengo invece più plausibile l'opinione di M. Guyot, *Traité 45...*, p. 308 n. 329.

accompagna il movimento non la grandezza che scorre insieme al movimento. Ma quale altro numero potrebbe essere se non quello astratto?»

«εἰ δὲ δὴ μεμετρημένη κίνησις ὁ χρόνος καὶ ὑπὸ τοῦ ποσοῦ μεμετρημένη, ὥσπερ τὴν κίνησιν, εἰ ἔδει μεμετρῆσθαι, οὐχὶ ὑπ' αὐτῆς ἔδει μεμετρῆσθαι, ἀλλ' ἑτέρῳ, οὕτως ἀνάγκη, εἴπερ μέτρον ἕξει ἄλλο ἡ κίνησις παρ' αὐτήν, καὶ διὰ τοῦτο ἐδεήθημεν τοῦ συνεχοῦς μέτρου εἰς μέτρησιν αὐτῆς, τὸν αὐτὸν τρόπον δεῖ καὶ τῷ μεγέθει αὐτῷ μέτρου, ἵν' [ᾖ] ἡ κίνησις, τοσοῦδε γεγενημένου τοῦ καθ' ὃ μετρεῖται ὅση, μετρηθῇ. καὶ ὁ ἀριθμὸς τοῦ μεγέθους ἔσται τῇ κινήσει παρομαρτοῦντος ἐκεῖνος ὁ χρόνος, ἀλλ' οὐ τὸ μέγεθος τὸ συνθέον τῇ κινήσει. οὗτος δὲ τίς ἂν εἴη ἢ ὁ μοναδικός;» (9, 35-45).

Si vaglia ora l'ipotesi che concepisce il tempo come *μεμετρημένη κίνησις* (9, 35-36), un movimento misurato secondo una certa quantità o grandezza. In questo caso il tempo sarebbe una certa quantità di movimento, ovvero una grandezza intrinseca al movimento; tuttavia, il movimento non può essere misura di se stesso, *κίνησιν οὐχὶ ὑπ' αὐτῆς ἔδει μεμετρῆσθαι* (9, 37-38); sarà quindi necessario considerare *μέτρον* e *κίνησις* come due realtà distinte, *μέτρον ἄλλο ἡ κίνησις παρ' αὐτήν* (9, 38-39), così come è necessario che vi sia un *μέτρον* adatto alla misurazione del moto, che sia quindi *συνεχοῦς μέτρου* (9, 40).

Ma anche la grandezza che ci dice la quantità del movimento è necessario che abbia una misura: in questo modo è possibile che il movimento sia quantificato, *κίνησις τοσοῦδε* (9, 41), ed è quantificato perché la grandezza che lo misura è misurata nella sua quantità. Ma ciò che misura la grandezza, che a sua volta misura il movimento, non è che l' *ἀριθμὸς*.

Di qui si combatte contro un'ulteriore definizione: il tempo è quel numero che accompagna il movimento, *ἀριθμὸς τοῦ μεγέθους ἔσται τοῦ τῇ κινήσει παρομαρτοῦντος ἐκεῖνος ὁ χρόνος* (9, 43-44). Tuttavia, se il tempo non si è rivelato essere la grandezza che scorre insieme al movimento, *οὐ τὸ μέγεθος τὸ συνθέον τῇ κινήσει* (9, 44-45), ma piuttosto come *μοναδικός* (9, 45, cfr. 9, 17), in che modo una quantità discreta potrà essere misura del movimento quale realtà continua? Anche ammesso che questo numero possa misurare il movimento continuo, tutto ciò che si avrebbe è una determinata quantità di tempo, *τοσόνδε χρόνον* (9, 49), e non si scoprirebbe il tempo nella sua essenza, ovvero come misurante, *οὐ χρόνον εὑρήσει μετροῦντα* (9, 47).

Infatti, una cosa è parlare del tempo, un'altra è parlare di questo dato tempo: bisogna infatti prima comprendere cosa sia il tempo per comprendere ciò che è questo dato tempo.

«Ma il tempo è il numero che misura il movimento essendo esterno al movimento, allo stesso modo in cui il dieci che si applica ai cavalli non viene considerato insieme ai cavalli. Allora non è stato spiegato cosa sia questo numero che, come il dieci, è quello che è prima di misurare. Forse è il numero che misura secondo il prima e il poi scorrendo al lato del movimento»

«ἀλλ' ὁ ἀριθμὸς ὁ μετρήσας τὴν κίνησιν ἔξωθεν τῆς κινήσεως ὁ χρόνος, οἷον ἡ δεκὰς ἐπὶ τῶν ἵππων οὐ μετὰ τῶν ἵππων λαμβανόμενος. τίς οὖν οὗτος ὁ ἀριθμός, οὐκ εἴρηται, ὃς πρὸ τοῦ μετρεῖν ἐστιν ὅπερ ἐστίν, ὥσπερ ἡ δεκάς. ἢ οὗτος, ὃς κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον τῆς κινήσεως παραθέων ἐμέτρησεν. ἀλλ' οὗτος ὁ κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον οὔπω δῆλος ὅστις ἐστίν. ἀλλ' οὖν κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον μετρῶν εἴτε σημείῳ εἴθ' ὁτῳοῦν ἄλλῳ πάντως κατὰ χρόνον μετρήσει. ἔσται οὖν ὁ χρόνος οὗτος ὁ μετρῶν τὴν κίνησιν τῷ προτέρῳ καὶ ὑστέρῳ ἐχόμενος τοῦ χρόνου καὶ ἐφαπτόμενος, ἵνα μετρῇ» (9, 51-61).

Se il tempo si è rivelato essere, *ἀριθμὸς ὁ μετρήσας τὴν κίνησιν* (9, 51), deve anche essere considerato come "esterno" al movimento stesso, *ἔξωθεν τῆς κινήσεως* (9, 52); che cosa significhi questo "essere esterno" viene chiarito mediante un esempio: così come il numero che misura dieci cavalli va certamente considerato in riferimento ai cavalli non per questo è insieme ai dieci cavalli; "esterno" in questo caso significa "indipendente" e "separato": il numero infatti ha una realtà in sé, è "numerante" ancor prima di essere "numerato"[452].

In effetti, di questo numero che è ancora prima di misurare, *πρὸ τοῦ μετρεῖν ἐστιν* (9, 54) ancora non è stata chiarita la sua realtà.

Viene quindi presa in considerazione una nuova definizione di tempo: questo scorrendo insieme al movimento, [scil. *χρόνος*] *τῆς κινήσεως παραθέων ἐμέτρησεν* (9, 56) lo misura secondo il prima e il poi: è analizzata la celebre definizione aristotelica di tempo come numero del movimento secondo il prima e il poi[453]. Ma anche in questo caso sul numero non vi è chiarezza: tutto ciò che è possibile dedurre da questa definizione è che il tempo è un numero che si serve di un riferimento[454] per misurare secondo il "prima" e il "dopo": ma "prima" e "dopo" sono già delle nozioni temporali, di modo che secondo questa ingannevole definizione il tempo sarebbe un numero che misura secondo il tempo! Infatti, o "prima" e "poi" si prendono in un'accezione spaziale, e costituiscono, ad esempio, l'inizio di uno stadio[455]; oppure si prendono secondo un'accezione temporale: allora il "prima" è il tempo che arriva fino all'"adesso", e il "dopo" è il tempo che parte da ora in poi, (9, 65)[456]. Pertanto, il tempo è qualcosa di diverso dal numero che misura secondo il prima e il poi il movimento, qualsiasi movimento anche quello regolare.

---

[452] Seguo quindi A. H. Armstrong, *Plotinus...*, vol. III, pag. 332 che sostiene che il numero abbia un'esistenza sostanziale separata, anteriore rispetto a ciò di cui è numero, come concepito in in VI, 6 (34) 5.

[453] Aristotele, *Phys*., IV 11, 219 a 33- 219 b 3.

[454] Il termine utilizzato è σημεῖον; per un'accurata trattazione di questo termine rimando a E. Cattanei, *Il destino monastico e diastico del punto Euclideo. Un dibattito millenario che sorge tra Platone e Aristotele,* in: M. Migliori, *Gigantomachia. Convergenze e divergenze fra Platone e Aristotele,* Morcelliana, Brescia 2002.

[455] Secondo l'osservazione di W. Beierwaltes, *Eternità e tempo...*, p. 232 questa accezione spaziale allontanerebbe ancora di più dalla comprensione del tempo, alienazione di tempo nello spazio.

[456] Mi domando se qui sia possibile intendere l'attimo, contrariamente a quanto ipotizzato da Aristotele, come una parte del tempo: l'espressione ἐφαπτόμενος pur se riferita a ciò che "arriva fino ad adesso e dall'adesso comincia", sembra essere termine che indica un'aderenza e una contiguità delle parti del tempo, parti che hanno come proprio estremo o limite l'"adesso".

> «E perché, poi, attraverso l'aggiunta di un numero, sia esso misurato o misuratore – lo stesso numero può essere infatti sia misurato che misuratore – perché, dicevamo, la presenza del tempo sarà determinata dalla presenza del numero, mentre non vi sarà tempo pur essendoci movimento, al quale appartengono interamente il prima e il poi? Equivale a sostenere che una grandezza non è grande quanto è, se non vi è nessuno che percepisce questo "quanto"»

> «ἄλλο τοίνυν ἀριθμοῦ τοῦ κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον μετροῦντος τὴν κίνησιν οὐ μόνον ἡντινοῦν, ἀλλὰ καὶ τὴν τεταγμένην, ὁ χρόνος. ἔπειτα διὰ τί ἀριθμοῦ μὲν προσγεγενημένου εἴτε κατὰ τὸ μεμετρημένον εἴτε κατὰ τὸ μετροῦν· ἔστι γὰρ αὖ τὸν αὐτὸν καὶ μετροῦντα καὶ μεμετρημένον εἶναι - ἀλλ' οὖν διὰ τί ἀριθμοῦ μὲν γενομένου χρόνος ἔσται, κινήσεως δὲ οὔσης καὶ τοῦ προτέρου πάντως ὑπάρχοντος περὶ αὐτὴν καὶ τοῦ ὑστέρου οὐκ ἔσται χρόνος; ὥσπερ ἂν εἴ τις λέγοι τὸ μέγεθος μὴ εἶναι ὅσον ἐστίν, εἰ μή τις τὸ ὅσον ἐστὶ τοῦτο λάβοι » (9, 66-75).

All'interno di questo passo emerge la domanda su quale sia la necessità di pensare il numero, oltre al tempo e al movimento che comprende "prima" e "poi". L'aggiunta del numero a tempo e movimento – poiché il numero è tanto ciò che è numerato, ma anche e prima, ciò che è numerante – sembra imporre che l'esistenza del tempo dipenda da un soggetto misurante e numerante. Il tempo sembra essere relativo al soggetto che lo percepisce, così come chiarito dall'esempio assurdo della grandezza.

Inoltre, poiché la definizione dell'istante ha dimostrato l'infinità del tempo, a maggior ragione come potrebbe il numero – realtà finita[457] – misurare un tempo che è infinito?

Questa operazione potrebbe essere fatta solo ritagliando un frammento di tempo e limitandosi a misurare quello, nel quale il tempo è già presente. Pur essendo l'anima principio del tempo, quest'ultimo non dipende da un'anima che lo misura: il tempo, infatti, ha la sua grandezza anche se non lo si misura.

10.1.1.3.3 Il tempo non è conseguenza del movimento

Si prenda ora in considerazione una nuova *δόξα*, probabilmente riferibile agli epicurei[458], che vede il tempo come una "ciò che si accompagna" al movimento:

> «Definirlo poi "conseguenza del movimento" non spiega che cosa sia, né l'affermazione ha un qualche contenuto, se prima non si chiarisce che cosa è la cosa che consegue. Il tempo, infatti, potrebbe forse essere proprio questo; ma allora occorre stabilire se tale conseguenza è posteriore, contemporanea o anteriore, ammesso che una conseguenza di tal genere esista. Qualunque sia la risposta si sostiene che essa è nel

[457] Cfr. VI, 6 (36) 18, 1.

[458] H. S.², vol. I, p. 347 indica; Epicuro,fr. 264 Usener, e Crisisppo, *SVF*, II, fr. 509.

tempo; se è così il tempo sarà conseguenza di un movimento nel tempo»

«τὸ δὲ παρακολούθημα λέγειν τῆς κινήσεως, τί ποτε τοῦτό ἐστιν οὐκ ἔστι διδάσκοντος οὐδὲ εἴρηκέ τι, πρὶν εἰπεῖν τί ἐστι τοῦτο τὸ παρακολουθοῦν· ἐκεῖνο γὰρ ἂν ἴσως εἴη ὁ χρόνος. ἐπισκεπτέον δὲ τὸ παρακολούθημα τοῦτο εἴτε ὕστερον εἴτε ἅμα εἴτε πρότερον, εἴπερ τι ἔστι τοιοῦτον παρακολούθημα· ὅπως γὰρ ἂν λέγηται, ἐν χρόνῳ λέγεται. εἰ τοῦτο, ἔσται ὁ χρόνος παρακολούθημα κινήσεως ἐν χρόνῳ» (10, 1-8).

Analizziamo le prime due occorrenze del nostro termine rinvenute nel nostro passo: alla l. 1, *παρακολούθηματῆς κινήσεως*, rappresenta quella definizione di tempo fornita da alcuni pensatori, che fanno del tempo una realtà concomitante al movimento; la seconda occorrenza del nostro termine la troviamo alla l. 8, in cui si assiste ad una correzione della formula inizialmente espressa: *χρόνος παρακολούθημα κινήσεως ἐν χρόνῳ* (10, 8-9); in tale correzione traspare il nucleo concettuale della critica plotiniana: qualunque accezione si voglia attribuire al termine *παρακολούθημα*, sia esso antecedente, concomitante o conseguente, in ogni caso non può che essere qualcosa che è nel tempo. Da qui l'accusa di voler definire viziosamente il tempo come un effetto del movimento nel tempo.

«E poiché un esame, benché rapido, delle loro posizioni è stato fatto, ed è possibile ribattere con quanto già detto a chi giudica il tempo misura del movimento dell'universo, utilizzando tutti gli argomenti ora esposti circa la tesi del tempo come misura del movimento – eccettuato, infatti quello della irregolarità, andranno bene tutti gli altri argomenti addotti contro di loro -; ebbene, sembra logico dire a questo punto che cosa si deve ritenere che sia il tempo»

«ἀλλ' ἐπειδὴ οὐ τί μή ἐστι ζητοῦμεν ἀλλὰ τί ἐστιν, εἴρηταί τε πολλὰ πολλοῖς τοῖς πρὸ ἡμῶν καθ' ἑκάστην θέσιν, ἃ εἴ τις διεξίοι, ἱστορίαν μᾶλλον ἂν ποιοῖτο, ὅσον τε ἐξ ἐπιδρομῆς εἴρηταί τι περὶ αὐτῶν, ἔστι δὲ καὶ πρὸς τὸν λέγοντα μέτρον κινήσεως τοῦ παντὸς ἐκ τῶν ἤδη εἰρημένων ἀντιλέγειν τά τε ἄλλα ὅσα νῦν περὶ μέτρου κινήσεως εἴρηται - χωρὶς γὰρ τῆς ἀνωμαλίας πάντα τὰ ἄλλα ἃ καὶ πρὸς αὐτούς, ἁρμόσει - εἴη ἂν ἀκόλουθον εἰπεῖν, τί ποτε δεῖ νομίζειν τὸν χρόνον εἶναι» (10, 9-17).

Alla l. 13 viene fatto riferimento alla teoria di coloro che definiscono il tempo come *μέτρον κινήσεως τοῦ παντὸς*, una posizione dagli studiosi generalmente attribuita al commentatore Alessandro di Afrodiasia[459]; ebbene, contro coloro che identificano il tempo col moto regolare del tutto, devono essere fatte valere le stesse considerazioni che sono state

[459] Come indica M. Guyot, *Traité 45...*, p. 111 n. 362, il riferimento è all'opera di Alessandro sul tempo, in R. W. Sharples, *Alexander of Aphrodisia on Time*, «Phronesis», 17, 1982, p. 62.

fatte allorché si analizzava la teoria aristotelica del tempo come misura del movimento (9, 14-15), lasciando da parte le considerazioni che vertevano sui moti irregolari.

Una volta confutate le teorie di coloro che hanno voluto concepire il tempo soltanto in relazione al moto sensibile, incapaci per questo di giungere ad un'adeguata comprensione, è ora giunto il momento di cogliere la vera natura del tempo.

10.2 Pars construens della trattazione sul tempo (11-13)

10.2.1 Tempo vita dell'anima

Per poter arrivare ad un'adeguata comprensione del tempo è necessario, dunque, compiere un'ascesa, *δεῖ ἀναγαγεῖν* (11, 1), alla ricerca delle origini del tempo.

Infatti, l'essere del tempo può essere colto unicamente in relazione al suo principio, ed è per questo che è necessario risalire a quando il tempo non c'era.

Prima del tempo, ovvero, prima che un "prima" ci fosse, tutto giaceva in una vita imperturbabile, *ἀτρεμῆ*, tutta intera e infinita, *ὁμοῦ πᾶσαν καὶ ἄπειρον*, priva di qualunque inclinazione, *ἀκλινῆ* (11, 3-4). Il tempo che ancora non era tale era presso il proprio principio, era nell'eternità, era quella stessa eternità. Certo, non è quassù che va ricercato il tempo anche se l'eternità risulta di fondamentale importanza per la comprensione del tempo: quest'ultimo ha, infatti, con la prima una sorta di affinità "strutturale". Per questo motivo non è a uno degli esseri di lassù che va posta la domanda sul tempo: il breve *excursus* in cui è il tempo a rendere conto del proprio inizio testimonia in modo esemplare di quella valenza ontologica e non cronologica che è qui necessario conferire al termine "causa": solo così è possibile scorgere il legame e al contempo l'alterità fra principio e principiato.

Prima di essere tale il tempo giaceva in se stesso, raccolto in se stesso e nell'essere, in quella tranquillità assoluta: le espressioni usate dal tempo sono, *ἐν ἐκείνῳ καὶ αὐτὸς ἡσυχίαν* (11, 14), che esprimono la dimensione precedente al tempo, l'eternità. Il seguito del racconto di *Chronos* ci rivela a che cosa può essere attribuita la sua nascita:

> «Ma vi era una natura irrequieta desiderosa di governare se stessa e di appartenere a sé che scelse di ricercare qualcosa di più rispetto al suo stato presente e quindi si mise in movimento, e così prese a muoversi anche lui. Noi, muovendoci sempre in direzione di quel che viene dopo, verso ciò che è successivo, che non è identico ma di volta in volta diverso, e avendo compiuto un lungo tratto del cammino abbiamo fatto del tempo un'immagine dell'eternità»

> «φύσεως δὲ πολυπράγμονος καὶ ἄρχειν αὐτῆς βουλομένης καὶ εἶναι αὐτῆς καὶ τὸ πλέον τοῦ παρόντος ζητεῖν ἑλομένης ἐκινήθη μὲν αὐτή, ἐκινήθη δὲ καὶ αὐτός, καὶ εἰς τὸ ἔπειτα ἀεὶ καὶ τὸ ὕστερον καὶ οὐ ταὐτόν, ἀλλ' ἕτερον εἶθ' ἕτερον κινούμενοι, μῆκός τι τῆς πορείας ποιησάμενοι αἰῶνος εἰκόνα τὸν χρόνον εἰργάσμεθα» (11, 15-20).

Il nostro passo presenta tre nuove occorrenze di *κίνησις*:

i. le prime due compaiono alla l. 17 secondo una forma correlativa, *ἐκινήθη μὲν αὐτή, ἐκινήθη δὲ καὶ αὐτός* (11, 17); nel primo caso il verbo *κινέω* si riferisce ad *αὐτή*, ovvero al *φύσεως* di l. 15: una natura irrequieta, *πολυπράγμονος*, autonoma, *ἄρχειν αὐτῆς*, con la smania di voler appartenere a se stessa, *βουλομένης εἶναι αὐτῆς* (11, 15-16), si mette in cerca di qualcosa di ulteriore rispetto a ciò che al momento le era presente; soltanto alla l. 11, 20 a questa natura viene dato il nome di anima; nel secondo caso il verbo *κινέω* è riferito a *αὐτός*, ovvero a *χρόνος* (11, 14);

ii. alla l. 11, 9 il verbo *κινέω* è questa volta utilizzato in riferimento a noi stessi: il nostro movimento è caratterizzato da un dirigersi "sempre" verso il dopo, verso ciò che non è mai uguale, ma altro e poi altro, *ἀεὶ καὶ τὸ ὕστερον καὶ οὐ ταὐτόν, ἀλλ' ἕτερον εἶθ' ἕτερον κινούμενοι* (11, 16-17); interessante il parallelo fra il verbo *κινέω* e i due verbi utilizzati successivamente, *ποιέω* e *ἐργάζομαι*: il nostro movimento verso ciò che è non è mai identico si traduce nell'azione di avanzamento in tale direzione, *μῆκός τι τῆς πορείας ποιησάμενοι* (11, 9), che corrisponde alla produzione del tempo come un'immagine mobile dell'eternità, *αἰῶνος εἰκόνα τὸν χρόνον εἰργάσμεθα* (11, 20).

Le prime due occorrenze del nostro termine mettono in evidenza la corrispondenza fra caratterizzazione dell'anima e il tempo, fra movimento dell'anima e movimento del tempo; tutta la terminologia che riguarda la natura psichica in queste righe risulta apertamente in contrasto con quella precedentemente utilizzata a proposito dell'eternità, caratterizzata da perfetta unità e tranquillità. Ciò è un'evidente esemplificazione del distacco che l'anima intraprende rispetto al suo principio: l'anima che desidera essere altra rispetto a ciò da cui ha origine si mette dunque in moto; e a questo movimento psichico corrisponde un altro movimento, *ἐκινήθη δὲ καὶ αὐτός* (11, 17), ovvero il movimento del tempo. Il movimento psichico segna il superamento della sfera eterna e l'inizio di quella temporale; il distacco da ciò che è indivisibile, tutto insieme ed eternamente compiuto, a ciò che è molteplice e in un continuo divenire. Si tratta del passaggio dall'intelligibile al sensibile messo in atto dall'anima e in particolar modo dalla sua potenza inquieta, *δύναμις οὐχ ἥσυχος* (11, 21), potenza produttiva del tempo e del mondo sensibile; il tempo va, dunque, ricondotto all'attività dell'anima. Il nostro movimento, quello delle anime particolari, è segno di un avanzamento ulteriore in tale direzione, realizzando il tempo come un'immagine dell'eterno; l'eco è quello del *Timeo* platonico[460], ed evidenzia quel legame di somiglianza e differenza che lega il tempo al proprio principio; come per l'eterno anche nel tempo è presente il "sempre", certo soltanto in un'accezione che è quella del ripetersi incessante di ciò che è diverso; questa relazione nella differenza ha il proprio fondamento nella natura psichica, a sua volta caratterizzata da identità e differenza rispetto al principio: tale differenza è esemplificata nella potenza inquieta dell'anima (11, 21), espressione che mette in evidenza una disposizione psichica contraria all'immutabilità di lassù: è proprio questo carattere dell'anima a contenere in germe quell'aspetto di affinità strutturale fra tempo ed eternità a cui sopra si faceva riferimento; è infatti, l'anima a voler trasferire sempre in altro,

[460] Cfr. Platone, *Tim.*, 37 d 5; una ripresa terminologicamente più aderente la troviamo in 13, 24-25.

ἀεὶ μεταφέρειν (11, 22), ciò che ha contemplato lassù, a voler scandire in un "di nuovo e poi di nuovo" ciò che lassù è *ἀθρόον πᾶν παρεῖναι* (11, 22-23).

> «Proprio come un principio razionale, dispiegandosi da un seme immobile crede di avanzare verso un qualcosa di più, cancellando però di fatto questo di più con la divisione, e invece di mantenere in sé la sua unità la dissipa fuori di sé allorquando procede verso una estensione più debole, così pure l'anima producendo il mondo sensibile a imitazione di quello intelligibile, un mondo che non si muove secondo il movimento di lassù, ma secondo un movimento che di quello vuol essere immagine»

> «ὥσπερ δ' ἐκ σπέρματος ἡσύχου ξελίττων αὐτὸν ὁ λόγος διέξοδον εἰς πολύ, ὡς οἴεται, οιεῖ, ἀφανίζων τὸ πολὺ τῷ μερισμῷ, καὶ ἀνθ' ἑνὸς ἐν αὐτῷοὐκ ἐν αὐτῷ τὸ ἓν δαπανῶν εἰς μῆκος ἀσθενέστερον πρόεισιν, οὕτω δὴ καὶ αὐτὴ κόσμον ποιοῦσα αἰσθητὸν μιμήσει ἐκείνου κινούμενον κίνησιν οὐ τὴν ἐκεῖ, ὁμοίαν δὲ τῇ ἐκεῖ καὶ ἐθέλουσαν εἰκόνα ἐκείνης εἶναι» (11, 23-29).

Isoliamo nel nostro passo due muove occorrenze del nostro termine:

i. entrambe compaiono alla l. 28: il verbo *κινέω* è riferito al *κόσμον αἰσθητὸν* (11, 27): il nostro sostantivo contraddistingue il movimento del cosmo sensibile in opposizione al movimento di lassù; questa distinzione fra movimento del cosmo sensibile e quello di lassù è anche segno di una relazione di tipo mimetico prodotta dall'anima, *αὐτὴ κόσμον ποιοῦσα αἰσθητὸν μιμήσει ἐκείνου κινούμενον κίνησιν οὐ τὴν* [scil. *κίνησιν*] *ἐκεῖ* (11, 28).

Proprio in questo paragone va rinvenuto il risultato della volontà psichica di voler trasferire continuamente in altro ciò che contempla lassù: il movimento del cosmo sensibile è la cifra emblematica di quella relazione mimetica che l'anima instaura fra l'archetipo e prodotto-immagine: similmente al cosmo di lassù, il cosmo di quaggiù si muove e tuttavia questi movimenti risultano differenti; certo, tale alterità non riguarda unicamente l'aspetto dinamico del cosmo sensibile bensì il suo essere stesso. Le ragioni di tale diversità vengono espresse mediante il ricorso all'esempio del seme; infatti, anche la ragione formale originariamente giaceva nell'unità e nell'immobilità del seme: l'utilizzo delle espressioni come *ἑνὸς* e *ἥσυχος* rende efficacemente il tentativo di paragonare questa condizione originaria a quella dell'eternità. Partendo da questa condizione, la ragione formale si sviluppa nella pluralità, dispiegando quell'unità primordiale e rendendola divisa nell'esteriorizzazione del corpo. Questa distensione dell'unità nella molteplicità corrisponde a una perdita di vigore che si manifesta nel passaggio da quell'unità originaria, in cui tutte le cose sono insieme, alla sua esteriorizzazione nelle parti molteplici e divise del corpo[461].

L'esempio della ragione seminale è utilizzato come modello per esemplificare questo passaggio dall'unità eternamente perfetta e completa dell'Intelligenza – per il tramite della ragione che deriva da essa – all'universo sensibile, quale immagine molteplice e divisa di

[461] Su queste espressioni si faccia riferimento al cap. 1, n 8.

quell'unità originaria. L'anima, come ragione formale dell'Intelligenza si separa dall'eterna imperturbabilità di lassù, e produce qualcosa che è *εἰκόνα* (11, 29) rispetto al modello; in questo senso, il tempo manifesta in rapporto all'eternità un indebolimento dell'unità che corrisponde ad un allontanamento dall'archetipo.

È importante sottolineare che il primo aspetto di questa relazione fra "modello-immagine" è proprio la differenza nel movimento di lassù e di quaggiù: la ragione di ciò va cercata, ancora una volta, nel rapporto che il tempo intrattiene col movimento.

> «L'anima dunque per prima cosa temporalizzò se stessa, producendo il tempo al posto dell'eternità; poi impose al mondo venuto ad esistere la soggezione al tempo giacché l'aveva prodotto tutto nel tempo e nel tempo aveva incluso tutti suoi processi; il mondo sensibile, infatti, muovendosi all'interno dell'anima – dato che per questo universo non vi è altro luogo all'infuori dell'anima – si muoveva anche nel tempo di essa»

> «πρῶτον μὲν ἑαυτὴν ἐχρόνωσεν ἀντὶ τοῦ αἰῶνος τοῦτον ποιήσασα· ἔπειτα δὲ καὶ τῷ γενομένῳ ἔδωκε δουλεύειν χρόνῳ, ἐν χρόνῳ αὐτὸν πάντα ποιήσασα εἶναι, τὰς τούτου διεξόδους ἁπάσας ἐν αὐτῷ περιλαβοῦσα· ἐν ἐκείνῃ γὰρ κινούμενος - οὐ γάρ τις αὐτοῦ τοῦδε τοῦ παντὸς τόπος ἢ ψυχή - καὶ ἐν τῷ ἐκείνης αὖ ἐκινεῖτο χρόνῳ» (11, 29-35).

Osserviamo due nuove occorrenze del nostro termine:

i. alla l. 11, 33 rileviamo il participio *κινούμενος* il cui soggetto viene esplicitato nel *παντὸς* della linea successiva: il movimento del tutto è caratterizzato dal suo esplicarsi nell'anima, [scil. *ψυχῇ*] *ἐν ἐκείνῃ γὰρ κινούμενος* (11, 33);

ii. alla l. 11, 35 il verbo *κινέω* è nuovamente riferito a *παντὸς* di l. 11, 34: questa volta il movimento del tutto è caratterizzato dal suo esplicarsi nel tempo, nel tempo che è dell'anima, *ἐν τῷ ἐκείνης αὖ ἐκινεῖτο χρόνῳ*.

La prima occorrenza del nostro termine mette in evidenza che il luogo, *τόπος*, in cui l'universo sensibile esplica il proprio movimento è l'anima; si tratta di un'affermazione ricorrente e che abbiamo osservato da vicino nei due scritti analizzati precedentemente a questo, in cui il moto del cielo e l'universo si esplicavano nell'anima[462].

La seconda occorrenza del nostro termine non costituisce una correzione a questo assunto, ma anzi un'ulteriore specificazione: proprio perché il cosmo si muove nell'anima si muove anche nel nel tempo che è "ἐκείνης", dell'anima.

Una volta di più il tempo appare intrinsecamente legato alla dimensione psichica. Ma in che modo? L'anima, nella sua volontà di differenziarsi dal proprio principio, traduce ciò che lassù è *ἀθρόον* (11, 22), presenza simultanea di tutte le cose nell'identità di pensiero ed essere, nello sviluppo e nella progressione del pensiero; l'anima trasferisce l'unità originaria di lassù in un pensiero sempre diverso, *διανοίας ἑτέρας* (11, 38), pone in progressione i suoi

[462] Cfr. su questo punto la trattazione riservata a II, 1 (40) , II, 2 (14), IV, 3 (27), IV, 4 (28).

atti, *ἐνέργειαν αὐτῆς παρεχομένη ἄλλην μετ' ἄλλην* (11, 35-36), generando in questo modo la successione, *ἐφεξῆς* (11, 39).

Ecco il modo in cui l'anima *temporalizza* se stessa, *ἑαυτὴν ἐχρόνωσεν* (11, 30) e porta in essere ciò che prima non c'era, quindi, genera il tempo al posto dell'eternità e la realtà sensibile. Dunque, il tempo ha nell'eternità il proprio principio, ma l'anima è la sua origine: tempo e anima nono sono che un'unica natura; è l'attività generatrice dell'anima a dispiegare nel sensibile le realtà che contempla nell'intelligibile, traducendo nella molteplicità e nella successione ciò che contempla in se stessa, temporalizzando i suoi atti e dando vita al cosmo sensibile. Il dispiegamento della simultaneità intuitiva del pensiero noetico nella successione del pensiero discorsivo dell'anima: ecco cosa è il tempo: un'immagine mobile dell'eternità, *παράδειγμα αἰῶνος καὶ εἰκόνα κινητήν* (13, 24-25)[463]. Questa è la formula con cui il maestro Platone ha descritto il tempo, formula che qui ritroviamo rivestita di un profondo significato. Vediamo in che modo:

> «Se pertanto qualcuno definisse il tempo come un movimento di transizione da un modo di vita ad un altro, non direbbe qualcosa di sensato?»

> «εἰ οὖν χρόνον τις λέγοι ψυχῆς ἐν κινήσει μεταβατικῇ ἐξ ἄλλου εἰς ἄλλον βίον ζωὴν εἶναι, ἆρ' ἂν δοκοῖ τι λέγειν;» (11, 43-45).

Isoliamo una nuova occorrenza del nostro termine:

i. alla l. 11, 44 il nostro sostantivo è utilizzato per designare la vita dell'anima come un movimento di svolgimento da una forma di vita all'altra, *χρόνον* […] *ψυχῆς ἐν κινήσει μεταβατικῇ ἐξ ἄλλου εἰς ἄλλον βίον ζωὴν*.

La vita dell'anima è espressa nei termini di un passaggio continuo da una forma di vita a un'altra: si tratta della successione degli atti psichici molteplici e differenziati: questo è il tempo: non più la vita di lassù, *ἐν στάσει καὶ τῷ αὐτῷ καὶ ὡσαύτως καὶ ἄπειρος ἤδη* (11, 45-46) bensì una *διάστασις ζωῆς* (11, 41) e una *ζωὴ ἄλλη* (11, 40), la vita stessa dell'anima:

> «Al mosto del movimento intellettuale vi è quello di una qualche parte dell'anima»

> «καὶ ἀντὶ κινήσεως νοερᾶς ψυχῆς τινος μέρους κίνησιν» (11, 50-51).

Isoliamo due nuove occorrenze del nostro termine:

i. la prima alla l. 11, 50: il nostro sostantivo è impiegato per indicare i movimenti di lassù, *κινήσεως νοερᾶς*;

ii. Alla l. 11, 51 il riferimento è a un certo movimento di una parte dell'anima, *ψυχῆς τινος μέρους κίνησιν*.

[463] Cfr. Platone, *Tim.*, 37 d 5.

Le due occorrenze del nostro termine sono legate da un rapporto di opposizione (ἀντὶ, 11, 50), opposizione che scandisce il passaggio dalla dimensione eterna a quella temporale, dall'intelligibile al sensibile; lo scarto fra questi due piani dell'essere è messo, ancora una volta, in evidenza nel riferimento al movimento: infatti, al posto della *κινήσεως νοερᾶς* (11, 50) del moto intelligibile vi sarà la il movimento di una parte dell'anima che scandisce i propri atti, *ψυχῆς τινος μέρους κίνησιν* (11, 50-51); al posto della identità e della fissità vi sarà ciò che non permane e che si attua in modi sempre diversi, *ἄλλο καὶ ἄλλο ἐνεργοῦν* (11, 52); al posto di ciò che è inesteso e uno vi sarà un'immagine dell'unità nel continuo, *εἴδωλον τοῦ ἑνὸς τὸ ἐν συνεχείᾳ ἕν* (11, 53-54); al posto di un infinito che è già sempre nella sua interezza, un infinito sempre in progressione, *ἄπειρον πρὸς τὸ ἐφεξῆς ἀεί* (11, 54-55); al posto della simultaneità del tutto, *ἀθρόον ὅλου* (11, 55), parti sempre in via di costituzione; al posto dell'eternità, il tempo come attività incessante dell'anima, *συνεχὲς τὸ τῆς ἐνεργείας* (12, 3).

E così come l'eternità non è in altro luogo se non lassù, così il tempo non è che *ἐνόντα καὶ συνόντα* (11, 62) dell'anima.

10.2.2 Tempo e moto cosmico (12, 1-13, 69)

10.2.2.1 Tempo rivelato (12, 1-61)

Una volta messo in luce quale sia la vera natura del tempo è possibile inquadrare in un ottica corretta anche il rapporto del tempo col movimento del cosmo sensibile; il proseguo della riflessione sembra costituire una sorta di risposta alle dottrine dei filosofi passati in rassegna, che avevano correlato il tempo al moto cosmico:

> «Perché non esisterebbe neppure la sfera celeste, alla quale il tempo non appartiene in modo originario, dato che anch'essa è nel tempo e si muove nel tempo; e anche se la sfera si fermasse con l'anima che continuasse ad agire, potremmo misurare la durata del suo arresto fino a quando l'anima resta fuori dall'eternità. Se poi il tempo si annulla quando l'anima abbandona questa attività e ritorna all'unità, allora è chiaro che a generare il tempo sono l'inizio di questo movimento verso le cose di quaggiù e questo tipo di vita dell'anima»

> «ἐπεὶ οὐδ' ἂν ἡ σφαῖρα αὐτὴ εἴη, ᾗ οὐ πρώτως ὑπάρχει· [χρόνος] ἐν χρόνῳ γὰρ καὶ αὕτη καὶ ἔστι καὶ κινεῖται, κἂν στῇ, ἐκείνης ἐνεργούσης, ὅση ἡ στάσις αὐτῆς, μετρήσομεν, ἕως ἐκείνη τοῦ αἰῶνός ἐστιν ἔξω. εἰ οὖν ἀποστάσης ἐκείνης καὶ ἑνωθείσης ἀνῄρηται χρόνος, δῆλον ὅτι ἡ ταύτης ἀρχὴ πρὸς ταῦτα κινήσεως καὶ οὗτος ὁ βίος τὸν χρόνον γεννᾷ. διὸ καὶ εἴρηται ἅμα τῷδε τῷ παντὶ γεγονέναι» (12, 15-22).

Osserviamo nel nostro passo due ulteriori occorrenze di *κίνησις*:

i. alla l. 12, 17 il verbo *κινέω* designa il movimento della sfera celeste, la quale,

riprendendo l'espressione di l. 11, 35 è nel tempo e si muove nel tempo, *σφαῖρα* […] *ἐν χρόνῳ* […] *κινεῖται*;

ii. alla l. 12, 21 il nostro sostantivo designa un movimento verso le realtà sensibili, il cui principio è da rintracciare nell'attività dell'anima, *ταύτης ἀρχὴ πρὸς ταῦτα κινήσεως*.

Il passo mette in evidenza il rapporto fra la sfera celeste e il tempo: s'inserisce, dunque, all'interno di quel dibattito tradizionale che è stato oggetto della *pars destruens* della trattazione, per preparare il terreno a una corretta comprensione del rapporto fra tempo e moto e moto regolare del cielo.

È precisato che la sfera celeste non può esistere a prescindere dal tempo, perché proprio nel tempo il cielo espleta il proprio movimento regolare; a mio parere, viene qui fatta valere l'argomentazione più volte ritorta contro gli avversari, ovvero la distinzione fra il tempo e ciò che è nel tempo, e ciò per mettere in evidenza come il tempo non rimanga contraddistinto dal moto celeste: infatti, se anche quest'ultimo dovesse arrestarsi sarebbe comunque possibile misurare l'entità (tempo) del suo arresto[464]. Il tempo non è vincolato al moto celeste, non dipende da esso: il tempo e tutta la realtà sensibile dipendono dall'attività dell'anima, ἐκείνης ἐνεργούσης (12, 18), un'attività che non è quella per cui l'anima rimane in se stessa e verso se stessa, οὐ πρὸς αὐτὴν οὐδ' ἐν αὐτῇ (12, 7)[465], bensì l'attività di una potenza produttrice e generatrice, *ἐν ποιήσει καὶ γενέσει* (12, 7-8). È a partire da questo movimento psichico verso le cose sensibili, *πρὸς ταῦτα κινήσεως* (12, 21) che vengono generati il tempo e la realtà sensibile; e quest'ultima è nel tempo, in quanto il tempo è proprio l'estendersi della vita dell'anima, la progressione stessa dei suoi atti che generano e danno forma alla realtà di quaggiù. Proprio in quanto l'anima è saldamente ancorata al principio, la sua è la vita di un'anima che è *ἀεὶ οὔσης ἐστὶν ἐνέργεια* (12, 6-7), vita che possiede ininterrottamente. In virtù di questa comune dipendenza nell'origine, tempo e realtà sensibile sono nati insieme (12, 23)[466].

Cerchiamo ora di comprendere perché il moto astrale ha giocato un ruolo fondamentale in relazione al tempo:

> «E poi, osservando la quantità di tempo che intercorre fra un alba e l'altra fu possibile ottenere, dal momento che la specie di movimento su cui ci basiamo è uniforme, la quantità dell'estensione temporale. Ed è di questa che ci serviamo come misura; misura del tempo, però, giacché il tempo stesso non è misura. Come potrebbe infatti misurare? E misurando, che potrebbe dire? Che la tal cosa è grande quanto me che sono di questa dimensione? Chi è dunque quest'io? Ciò in base a cui avviene la misurazione. Non esiste dunque per misurare anche se non è una misura? Il movimento dell'universo sarà quindi misurato secondo il tempo, e il tempo non sarà per sua essenza misura del

[464] Plotino ritorce, in questo senso, contro Aristotele la sua stessa argomentazione di *Phys*., IV 12, 221 b 7.

[465] In II, 2 (14) abbiamo trovato questa identica espressione per spiegare il moto vitale del cielo: era il movimento dell'anima intorno al proprio centro, ovvero il suo stare in se stessa e presso se stessa, che avvolgendo l'anima vegetativa intrecciata al cosmo, trascinava il moto del tutto in un moto vitale e di desiderio, un moto che imita quello dell'intelligenza.

[466] Cfr. Platone, *Tim*., 38 b 6-7.

movimento, ma con l'essere prima qualche altra cosa fornirà accidentalmente indicazione della quantità del movimento. E prendendo un singolo movimento che si compie in una determinata quantità di tempo e contandolo più volte arriveremo alla nozione della quantità del tempo trascorso»

«εἶθ' ὅσον τὸ ἀπ' ἀνατολῆς εἰς τὸ πάλιν λαμβάνουσιν ἦν ὅσον χρόνου διάστημα, ὁμαλοῦ ὄντος τοῦ τῆς κινήσεως εἴδους ὅτῳ ἐπερειδόμεθα, ἔχειν καὶ οἷον μέτρῳ χρώμεθα τῷ τοιούτῳ· μέτρῳ δὲ τοῦ χρόνου οὐ γὰρ ὁ χρόνος αὐτὸς μέτρον. πῶς γὰρ ἂν καὶ μετροῖ καὶ τί ἂν λέγοι μετρῶν τοσοῦτον εἶναι, ὅσον ἐγὼ τοσόνδε; τίς οὖν ὁ ;ἐγώ; ἢ καθ' ὃν ἡ μέτρησις. οὐκοῦν ὤν, ἵνα μετρῇ, καὶ μὴ μέτρον ἡ οὖν κίνησις ἡ τοῦ παντὸς μετρουμένη κατὰ χρόνον ἔσται, καὶ ὁ χρόνος οὐ μέτρον ἔσται κινήσεως κατὰ τὸ τί ἐστιν, ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκὸς ὢν ἄλλο τι πρότερον παρέξει δήλωσιν τοῦ ὁπόση ἡ κίνησις. καὶ ἡ κίνησις δὲ ληφθεῖσα ἡ μία ἐν τοσῷδε χρόνῳ πολλάκις ἀριθμουμένη εἰς ἔννοιαν ἄξει τοῦ ὁπόσος παρελήλυθεν» (12, 33-45).

Analizziamo cinque nuove occorrenze del nostro termine:

i. la prima la troviamo alla l. 12, 35: il nostro sostantivo designa un particolare *εἶδος* del movimento, quello di tipo uniforme, *ὁμαλοῦ ὄντος τοῦ τῆς κινήσεως εἴδους*;

ii. alla l. 12, 40 il nostro termine designa il movimento del tutto misurato secondo il tempo, *κίνησις ἡ τοῦ παντὸς μετρουμένη κατὰ χρόνον ἔσται*;

iii. alla l. 12, 41 il nostro sostantivo è impiegato nella negazione della definizione del tempo concepito in quanto tale come misura del movimento, *χρόνος οὐ μέτρον ἔσται κινήσεως κατὰ τὸ τί ἐστιν*;

iv. alla l. 12, 43 il nostro sostantivo è specificato in senso quantitativo: è la quantità di movimento ad essere misurata accidentalmente dal tempo, [scil. *χρόνος μέτρον*] *κατὰ συμβεβηκὸς* […] *ὁπόση ἡ κίνησις*;

v. alla l. 12, 43 il riferimento è a al movimento preso nella sua unità e che si sviluppa in una certa unità di tempo, assunto come unità di misura del tempo, *κίνησις ληφθεῖσα ἡ μία ἐν τοσῷδε χρόνῳ πολλάκις ἀριθμουμένη εἰς ἔννοιαν ἄξει τοῦ ὁπόσος παρελήλυθεν*.

Se il tempo è la vita stessa dell'anima perché il movimento regolare, *ὁμαλοῦ κινήσεως* (11, 35), il moto di rivoluzione astrale, ha rivestito così grande importanza presso gli antichi in relazione al problema del tempo? Anche Platone, difatti, aveva chiamato tempo le *ἄστρων φορὰς* (12, 26); ebbene, un qualche ruolo al moto celeste va assegnato, ma sempre secondo le affermazioni del divino Platone, intendendo questo moto come ciò che scandisce il tempo[467] e ne costituisce la misura visibile, *μέτρον ἐναργές* (12, 28)[468]. Infatti, è proprio

[467] Platone, *Tim*., 38 c 6;

[468] *Ivi*, 39 b 2.

questo il moto che ci consente di rivelare una certa estensione di tempo, *ὅσον χρόνου διάστημα* (12, 34), quella in cui questo moto si compie; data la regolarità del ripetersi di questo moto si è potuto utilizzarlo come uno strumento, assumendo l'intervallo di tempo che va da un'alba all'altra come misura del tempo. Dunque, in se stesso il tempo non è misura, *οὐ γὰρ ὁ χρόνος αὐτὸς μέτρον* (12, 37): lo diviene accidentalmente e solo di una certa quantità di movimento: anzi è proprio il movimento, in quanto delimita e rende visibile un certo tempo, a misurarlo. È possibile applicare l'unità di misura temporale individuata al movimento del tutto, che in questo senso, risulta misurato dal tempo (12, 40-41); è il ripetersi della rivoluzione astrale che permette di individuare il numero di volte in cui l'unità di misura temporale si ripete, e in questo modo di individuare il quanto del tempo trascorso[469].

> «Cosicché, non sarebbe infondata la spiegazione di chi affermasse che il movimento e la rivoluzione celeste in qualche modo misurano, per quanto è possibile, il tempo, dato che la rivoluzione mostra, attraverso la sua estensione, l'estensione del tempo che non sarebbe possibile afferrare o comprendere altrimenti»

> «ὥστε τὴν κίνησιν καὶ τὴν περιφορὰν εἴ τις λέγοι τρόπον τινὰ μετρεῖν τὸν χρόνον, ὅσον οἷόν τε, ὡς δηλοῦσαν ἐν τῷ αὐτῆς τοσῷδε τὸ τοσόνδε τοῦ χρόνου, οὐκ ὂν λαβεῖν οὐδὲ συνεῖναι ἄλλως, οὐκ ἄτοπος τῆς δηλώσεως» (12, 45-49).

i. Il nostro sostantivo è in questo passo utilizzato insieme alla *περιφορά* per indicare il moto celeste, che in qualche modo secondo alcuni misura il tempo, *κίνησιν καὶ τὴν περιφορὰν εἴ τις λέγοι τρόπον τινὰ μετρεῖν τὸν χρόνον* (12, 46-47).

Il fatto che si assuma un'unità di movimento, come il moto celeste (12, 46), a cui corrisponde una certa estensione di tempo, e si faccia di questa l'unità di misura del tempo, ha semplicemente la funzione di manifestare una certa quantità di tempo, *ὡς δηλοῦσαν* (12, 47), ma non di porlo in essere. Senza l'applicazione di un tale strumento, il tempo rimarrebbe celato e impossibile da cogliere; fermo restando che la misura rimane un aspetto accidentale del tempo.

> «ed è in questo senso che il tempo è misura del movimento, in quanto misurato da un movimento definito e distinto da esso, dal momento che ne è misurato. Perché se in quanto misuratore era diverso, allora è diverso anche in quanto misurato, ma misurato accidentalmente. Definirlo così equivale a sostenere che la grandezza è ciò che viene misurato da un cubito, senza dire che cos'è la grandezza stessa con una definizione della grandezza; è come se qualcuno, non sapendo spiegare cos'è il movimento stesso a causa della sua indeterminazione, affermasse che è ciò che viene misurato dallo spazio. Dopo aver preso, infatti, lo spazio percorso dal movimento, direbbe che il movimento è grande tanto quanto questo spazio».

[469] Platone, *Tim.*, 39 b-c; *id.*, *Epinomide*, 978 d 2-4; Aristotele, *Phys.*, V 5, 229 b 15.

> «ἀλλὰ δηλωθείς καὶ οὕτω τὸ μέτρον τῆς κινήσεως, τὸ μετρηθὲν ὑπὸ κινήσεως ὡρισμένης καὶ μετρούμενον ὑπὸ ταύτης, ἄλλο ὂν αὐτῆς· ἐπεὶ καὶ εἰ μετροῦν ἄλλο ἦν, καὶ ᾗ μετρούμενον ἕτερον, μετρούμενον δὲ κατὰ συμβεβηκός. καὶ οὕτως ἂν ἐλέγετο, ὡς εἰ τὸ μετρούμενον ὑπὸ πήχεως λέγοι τις τὸ μέγεθος εἶναι ὅ τί ποτ' ἐστὶν ἐκεῖνο μὴ λέγων, μέγεθος ὁριζόμενος, καὶ οἷον εἴ τις τὴν κίνησιν αὐτὴν οὐ δυνάμενος τῷ ἀόριστον εἶναι δηλῶσαι λέγοι τὸ μετρούμενον ὑπὸ τόπου λαβὼν γὰρ τόπον τις, ὃν ἐπεξῆλθεν ἡ κίνησις, τοσαύτην ἂν εἶπεν εἶναι, ὅσος ὁ τόπος » (12, 51-61).

Isoliamo quattro nuove occorrenze del nostro termine:

i. alla l. 12, 52 il nostro sostantivo compare nuovamente nella definizione del tempo come misura del movimento, [scil. *χρόνος*] *τὸ μέτρον τῆς κινήσεως*;
ii. alla l. 12, 53 il riferimento è ad un movimento compiuto come ciò che è capace di misurare il tempo, *τὸ μετρηθὲν ὑπὸ κινήσεως ὡρισμένης*;
iii. alla l. 12, 58 il riferimento è al movimento in se stesso, *κίνησιν αὐτὴν*, che rimane *ἀόριστον*;
iv. alla l. 12, 60 il nostro sostantivo designa il movimento che ha una certa grandezza spaziale, *λαβὼν γὰρ τόπον τις, ὃν ἐπεξῆλθεν ἡ κίνησις τοσαύτην*.

Appare chiaro che quando si concepisce il tempo come *μέτρον τῆς κινήσεως* (12, 52), così come hanno fatto alcuni, si deve intendere questa affermazione specificando che il tempo che misura che è, in realtà, preliminarmente misurato da un moto definito e compiuto, il moto celeste che grazie alla sua regolarità individua un certo lasso temporale che assumiamo come misura del movimento; ebbene, sia che il tempo sia misurato o misurante, poiché queste costituiscono determinazioni accidentali, non ci consentono di scoprirne la natura. Così come il tempo rimane celato nella sua essenza, e ciò che si manifesta è soltanto una certa estensione, allo stesso modo anche il movimento in se stesso è *ἀόριστον* (12, 58), e la sua essenza non si manifesta nella quantità o nella estensione dello spazio percorso.

Il tempo e il movimento, seppure ne individuiamo un aspetto quantitativo a cui possiamo dare una misura e un'estensione rimangono in se stessi altro dalla loro manifestazione fenomenica.

10.2.2.2 Immagine mobile dell'eternità (13, 1-69)

È il movimento dell'anima ad essere all'origine del tempo, mentre l'aspetto fenomenico del tempo è rivelato accidentalmente tramite il moto di rivoluzione celeste, quest'ultima assunta come unità di misura del tempo:

> «La rivoluzione celeste manifesta, dunque, il tempo nel quale essa si trova. Occorre invece che il tempo medesimo non abbia alcun luogo in cui esistere, ma che prima di tutto sia per se stesso quello che è, vale a dire, ciò ciò in cui le altre cose si muovono e stanno in quiete in modo uniforme e ordinato; può manifestarsi e mostrarsi al nostro pensiero – non certo generarsi – in qualcosa di ordinato, sia questo in quiete o in

movimento, meglio tuttavia se in movimento. Il movimento più della quiete induce infatti alla conoscenza e alla progressiva formazione del concetto di tempo; e la durata di ciò che è stato in movimento è più facilmente conoscibile di quella di ciò che è stato in quiete. Per questa ragioni alcuni furono indotti a sostenere che il tempo è misura del movimento anziché dire che è misurato dal movimento e aggiungere che cos'è quello che viene misurato dal movimento»

«χρόνον οὖν ἡ περιφορὰ δηλοῖ, ἐν ᾧ αὐτή. δεῖ δὲ αὐτὸν τὸν χρόνον μηκέτι τὸ ἐν ᾧ ἔχειν, ἀλλὰ πρῶτον αὐτὸν εἶναι ὅς ἐστιν, ἐν ᾧ τὰ ἄλλα κινεῖται καὶ ἕστηκεν ὁμαλῶς καὶ τεταγμένως, καὶ παρὰ μέν τινος τεταγμένου ἐμφαίνεσθαι καὶ προφαίνεσθαι εἰς ἔννοιαν, οὐ μέντοι γίνεσθαι, εἴτε ἑστῶτος εἴτε κινουμένου, μᾶλλον μέντοι κινουμένου μᾶλλον γὰρ κινεῖ εἰς γνώρισιν καὶ μετάβασιν ἐπὶ τὸν χρόνον ἡ κίνησις ἤπερ ἡ στάσις καὶ γνωριμώτερον τὸ ὁπόσον κεκίνηταί τι ἢ ὅσον ἕστηκε. διὸ καὶ κινήσεως ἠνέχθησαν εἰς τὸ εἰπεῖν μέτρον ἀντὶ τοῦ εἰπεῖν κινήσει μετρούμενον, εἶτα προσθεῖναι τί ὂν κινήσει μετρεῖται καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκὸς γινόμενον περί τι αὐτοῦ εἰπεῖν καὶ ταῦτα ἐνηλλαγμένως» (13, 1-13).

Osserviamo nel nostro passo nove occorrenze del nostro termine:

i. alla l. 13, 3 il verbo *κινέω* è riferito a ciò che è nel tempo, e che in esso si muove o si arresta ordinatamente e regolarmente, *ἐν ᾧ τὰ ἄλλα κινεῖται καὶ ἕστηκεν ὁμαλῶς καὶ τεταγμένως*[470];

ii. alla l. 13, 6 entrambe le occorrenze del verbo *κινέω* sono riferite a ciò in cui maggiormente si manifesta il tempo, ovvero in ciò che è in movimento, [scil. *χρόνος*] *παρὰ μέν τινος τεταγμένου ἐμφαίνεσθαι καὶ προφαίνεσθαι* […] *εἴτε ἑστῶτος εἴτε κινουμένου, μᾶλλον μέντοι κινουμένου*[471];

iii. alla l. 13, 7 il verbo *κινέω* è riferito alla *κίνησις* di l. 13, 8: il movimento o ciò che è in moto, maggiormente rispetto alla stasi, muove alla conoscenza del processo temporale, *μᾶλλον γὰρ κινεῖ εἰς γνώρισιν καὶ μετάβασιν ἐπὶ τὸν χρόνον ἡ κίνησις ἤπερ ἡ στάσις*;

iv. alla l. 13, 9 il verbo *κινέω* è impiegato per indicare ciò che è mosso, il quale risulta maggiormente efficace nella conoscenza dell'intervallo temporale rispetto a ciò che è fermo, *καὶ γνωριμώτερον τὸ ὁπόσον κεκίνηταί τι ἢ ὅσον ἕστηκε*;

v. alla l. 13, 9 il nostro sostantivo è nuovamente impiegato nella definizione del

[470] Mi sembra interessante notare che in VI, 3 (44) 3, 1-5 troviamo una formula simile in riferimento al tempo che insieme al luogo è concepito come quella forma accidentale in cui rientrano le altre cose: «τῶν δὲ συμβεβηκότων τὰ μὲν ἐν αὐτοῖς, τὰ δὲ αὐτὰ ἐν ἐκείνοις, τὰ δὲ ἐνεργήματα αὐτῶν, τὰ δὲ πάθη, τὰ δὲ παρακολουθήματα»; qui, tuttavia, sembra essere il tempo nella sua essenza ad essere ciò in cui le altre cose esistono; su questo argomento si veda *infra*, c. 14.

[471] Si tratta anche in questo caso di un riferimento ad Aristotele, *Phys*. IV 12, 221 b 16-23.

tempo come misura del movimento: *κινήσεως* […] *μέτρον* [scil. *χρόνος*][472];

vi. alla l. 13, 10 il nostro sostantivo è impiegato per delineare la dottrina da adottare, in contrapposizione a quella sopra esposta (*ἀντὶ*): ovvero, che il tempo è misurato dal movimento, [scil. *χρόνος*] *κινήσει μετρούμενον*;

Sebbene sia alla *περιφορὰ* che va attribuito il potere di manifestare quel lasso di tempo in cui si svolge, da ciò non bisogna concludere alla troppo facile asserzione della dipendenza del tempo dal movimento; anzi, il tempo ha una realtà in sé, ed è nel tempo che vanno comprese le cose che si muovono e quelle che stanno in quiete (13, 3); dunque anche il moto regolare del cielo è nel tempo, e seppure è a partire da questo moto che il tempo si rivela – e in generale più nelle cose in moto che in quelle ferme (13, 6) – da ciò non si deve dedurre che il tempo si genera a partire da questa realtà. Il riferimento polemico è ancora una volta lo Stagirita che avendo definito il tempo come misura del movimento ha, da un lato, invertito l'ordine causale, in quanto è il movimento a misurare un intervallo di tempo; dall'altro, non ha distinto che il tempo misurato dal movimento ha uno statuto meramente accidentale. Ciò significa che il tempo ha una propria natura che in sé non dipende dal moto di rivoluzione celeste, nonostante attraverso accidentalmente si manifesta; a questo miravano le affermazioni Platone quando sostiene che il tempo e il cielo sono nati insieme[473]:

> «Ma quando Platone vuole mostrare la sua essenza, afferma che è nato insieme al cielo, secondo il modello che è l'eternità, di cui è l'immagine mobile, dato che il tempo non permane quieto, perché quieta non permane neppure la vita insieme alla quale esso scorre, tenendone il passo. Ed è nato insieme al cielo, perché una vita di tal genere produce anche il cielo ed è un'unica vita quella che crea il cielo e il tempo».

> «τὴν μέντοι οὐσίαν αὐτοῦ δηλῶσαι θέλων ἅμα οὐρανῷ φησι γεγονέναι κατὰ παράδειγμα αἰῶνος καὶ εἰκόνα κινητήν, ὅτι μὴ μένει μηδ' ὁ χρόνος τῆς ζωῆς οὐ μενούσης, ᾗ συνθεῖ καὶ συντρέχει· ἅμα οὐρανῷ δέ, ὅτι ζωὴ ἡ τοιαύτη καὶ τὸν οὐρανὸν ποιεῖ καὶ μία ζωὴ οὐρανὸν καὶ χρόνον ἐργάζεται» (13, 23-28).

Isoliamo nel nostro passo una nuova occorrenza del nostro termine:

i. alla l. 13, 25 il verbo *κινέω* è riferito al tempo, il quale si costituisce sul paradigma dell'eternità, *κατὰ παράδειγμα αἰῶνος* (13, 24), come una sua immagine mobile, *εἰκόνα κινητήν*; il riferimento è a Platone, *Timeo*, 38 b 6-c 2, 37 d 5[474].

Se il moto celeste rivela accidentalmente una certa estensione di tempo, il suo aspetto

---

[472] Aristotele, *Phys.*, IV 10, 212 a 5-6.

[473] Cfr. Platone, *Tim.*, 38 b 6.

[474] In riferimento al dibattito sull'esegesi di questo passo del Timeo rimando a R. Brague, *Du temps...*, p.24 e ss.

fenomenico, la vera essenza del tempo va cercata nel suo paradigma, nel suo essere "secondo l'eternità", un'immagine mobile dell'eterno. Il carattere di affinità del tempo all'eternità va inquadrato nel suo non permanere, *μὴ μένει* (13, 25) che va ricollegato a quella vita che l'accompagna e che è allo stesso modo inarrestabile; infatti quella dell'anima è un attività incessante (12, 8), rivolta ad altro, generativa e produttiva; ed è da questa vita, da questa attività e movimento dell'anima che ha origine il tempo e il cielo e quanto esso racchiude, *μία ζωὴ οὐρανὸν καὶ χρόνον ἐργάζεται* (13, 27-28). ciò è dimostrato dal fatto che se l'anima tornasse a guardare solo lassù, se tornasse a quell'unità, *ἐπιστραφείσης* (13, 28) il tempo e il cosmo cesserebbero di esistere.

> «sarebbe del tutto assurdo se qualcuno, prendendo in considerazione il prima e il poi di questo movimento, sostenesse che esso è tempo perché è qualcosa che esiste, mentre al movimento più vero che possiede il prima e il poi , negasse l'esistenza: attribuirebbe infatti a un movimento inanimato un prima e un poi e un tempo che scorre al suo fianco, non assegnando invece un prima e un poi al movimento in rapporto al quale, per imitazione, è venuto ad esistere il movimento inanimato. Il prima e il poi devono a quel primo movimento la loro esistenza originaria, perché si tratta di un movimento spontaneo, che così come genera ciascuno dei suoi atti, così genera anche la loro successione, e insieme alla generazioni di questi atti determina anche la transizione dell'uno all'altro»

> «εἰ δέ τις τῆσδε μὲν τῆς κινήσεως τὸ πρότερον καὶ τὸ ὕστερον λαμβάνων χρόνον λέγοι - εἶναι γάρ τι τοῦτο - τῆς δ' ἀληθεστέρας κινήσεως τὸ πρότερον καὶ τὸ ὕστερον ἐχούσης μὴ λέγοι τι εἶναι, ἀτοπώτατος ἂν εἴη, κινήσει μὲν ἀψύχῳ διδοὺς ἔχειν τὸ πρότερον καὶ ὕστερον καὶ χρόνον παρ' αὐτήν, κινήσει δέ, καθ' ἣν καὶ αὕτη ὑφέστηκε κατὰ μίμησιν, μὴ διδοὺς τοῦτο, παρ' ἧς καὶ τὸ πρότερον καὶ τὸ ὕστερον πρώτως ὑπέστη αὐτουργοῦ οὔσης κινήσεως καὶ ὥσπερ τὰς ἐνεργείας αὐτῆς ἑκάστας γεννώσης, οὕτω καὶ τὸ ἐφεξῆς, καὶ ἅμα τῇ γεννήσει καὶ τὴν μετάβασιν αὐτῶν.» (13, 30-40).

Isoliamo cinque nuove occorrenze del nostro termine:

i. alla l. 13, 31 il nostro sostantivo designa il movimento di quaggiù, *τῆσδε μὲν τῆς κινήσεως*, posto in aperta contrapposizione ad un movimento definito come più vero, *ἀληθεστέρας κινήσεως* (l. 13, 33); entrambi questi movimenti sono secondo il prima e il poi, ma la differenza fra i due verrà chiarita solo successivamente;

ii. alla l., 13, 34 il riferimento è ad un movimento privo di anima, *κινήσει ἀψύχῳ*, a cui verrebbero attribuiti il prima e il poi;

iii. alla l. 13, 38 il riferimento è ad un movimento spontaneo, *αὐτουργοῦ οὔσης κινήσεως*, che genera ciascuno dei suoi atti e la loro successione.

Il passo riportato sancisce in maniera chiara il rapporto tra il movimento sensibile e il movimento psichico quale suo principio, precisando ulteriormente quale sia la natura del tempo. Se si assegna una certa realtà a questo nostro movimento, *τῆσδε κινήσεως* (13, 31), al movimento sensibile dell'universo – così come dimostra la lunga schiera di pensatori menzionati – a maggior ragione non sarà possibile negare l'essere a quel movimento che è ancor più vero, *ἀληθεστέρας κινήσεως* (13, 33), e che è causa del moto di quaggiù.

È interessante notare come il legame fra due movimenti eterogenei può essere colto, anche in questo caso, nella relazione mimetica del primo rispetto al secondo: infatti, così come si rinviene un "prima" e un "poi" in questo tempo inanimato, *κινήσει ἀψύχῳ* (13, 35), a maggior ragione sarà scandito da un "prima" e un "poi" quel movimento che è all'origine di questo (13, 36); tuttavia "prima e poi" nei due casi hanno un significato omonimo: in riferimento al movimento di quaggiù hanno una valenza temporale, mentre in riferimento all'anima con "prima" e il "poi" s'intende la successione intemporale dei suoi atti, che altro non è se non il movimento spontaneo dell'anima, *αὐτουργοῦ οὔσης κινήσεως* (13, 38), che pensa discorsivamente ciò che lassù è un'unità[475], ovvero un movimento spontaneo con cui l'anima genera ciascuno dei suoi atti, ponendoli in successione, generando la loro progressione e trasformazione. Proprio questo movimento è il tempo, il succedersi di questi atti psichici; questo dato può essere tradotto nella perdita dell'unità da parte dell'anima (12, 23-25); il tempo è il risultato di un movimento psichico dispersivo dell'originaria unità intelligibile: è in questo senso che il tempo è connaturale all'anima piuttosto che al cielo e alla realtà diveniente[476].

> «Ma perché allora riconduciamo questo movimento dell'universo all'ambito di quel movimento dell'anima e diciamo che è nel tempo, mentre non diciamo lo stesso per il movimento dell'anima che si compie in sé in un processo perpetuo? Perché ciò che precede il movimento dell'anima è eternità, che non scorre parallelamente ad esso, né si estende per la sua lunghezza. Il movimento dell'anima fu, dunque, il primo ad entrare nel tempo, lo generò e nella sua attività lo possiede».

> «διὰ τί οὖν ταύτην μὲν τὴν κίνησιν τὴν τοῦ παντὸς ἀνάγομεν εἰς περιοχὴν ἐκείνης καὶ ἐν χρόνῳ φαμέν, οὐχὶ δέ γε καὶ τὴν τῆς ψυχῆς κίνησιν τὴν ἐν αὐτῇ ἐν διεξόδῳ οὖσαν ἀιδίῳ; ἢ ὅτι τὸ πρὸ ταύτης ἐστὶν αἰὼν οὐ συμπαραθέων οὐδὲ συμπαρατείνων αὐτῇ. πρώτη οὖν αὕτη εἰς χρόνον καὶ χρόνον ἐγέννησε καὶ σὺν τῇ ἐνεργείᾳ αὑτῆς ἔχει» (13, 41-47).

Isoliamo nel nostro passo due nuove occorrenze del nostro termine:

---

[475] W. Beierwaltes, *Eternità....*, p. 275 sottolinea sottolinea che «il prima e il poi del fondamento, cioè dell'anima, non esistono nel senso della mutevolezza temporale, ma nel senso della successione temporale che non muta, successione che è il carattere fondamentale del pensiero discorsivo dell'anima […]. A causa della successione l'anima è in se stessa διάστημα e in forza dell'archetipo ἀδιάστατον».

[476] In questo senso diversamente da Platone, *Tim.*, 38 b 6-c 2.

i. la prima alla l. 13, 41 il nostro sostantivo è impiegato per designare il movimento dell'universo, *κίνησιν τὴν τοῦ παντὸς*; questo movimento è quello che avviene nel tempo e che noi riconduciamo all'anima;

ii. la seconda è alla l. 13, 43 il nostro sostantivo è utilizzato in riferimento al movimento dell'anima, *ψυχῆς κίνησιν*, caratterizzato nei termini di uno sviluppo eterno, *ἐν αὐτῇ ἐν διεξόδῳ οὖσαν ἀιδίῳ*.

Se la *κίνησιν τοῦ παντὸς* (13, 41) è nel tempo in quanto trova il suo fondamento nel movimento psichico, il movimento dell'anima da cui origina il tempo stesso, il cosmo e il moto del cielo, non ha un carattere temporale; va piuttosto inteso come una progressione eterna, che "anteriormente" a sé solo l'eternità; inoltre, il tempo è dappertutto perché il suo principio, l'anima, è dovunque diffuso nel cosmo come in noi stessi.

> «quando si prende in considerazione la distanza che un uomo in movimento ha percorso, si prende in considerazione anche la quantità di movimento prodotto, per esempio dalle gambe, bisogna osservare che anche la mozione presente in lui prima di questo movimento era della medesima estensione, supposto almeno che abbia mantenuto il movimento del corpo per una quantità altrettanto grande di tempo. Di conseguenza, il movimento del corpo durante un tempo determinato deve essere ricondotto a un movimento della medesima durata – esso infatti ne è la causa – e al tempo dello stesso, e questo movimento al movimento dell'anima disposto per estensioni uguali»

> «ἀλλὰ πρὸς τοὺς τοιούτους ἄλλος τρόπος λόγων. ἐκεῖνο δὲ ἐνθυμεῖσθαι δεῖ πρὸς ἅπασι τοῖς εἰρημένοις, ὡς, ὅταν τις τὸν κινούμενον ἄνθρωπον λαμβάνῃ ὅσον προελήλυθε, καὶ τὴν κίνησιν λαμβάνει ὅση, καὶ ὅταν τὴν κίνησιν οἷον τὴν διὰ σκελῶν, ὁράτω καὶ τὸ πρὸ τῆς κινήσεως ταύτης ἐν αὐτῷ κίνημα ὅτι τοσοῦτον ἦν, εἴ γε ἐπὶ τοσοῦτον συνεῖχε τὴν κίνησιν τοῦ σώματος. τὸ μὲν δὴ σῶμα τὸ κινούμενον τὸν τοσόνδε χρόνον ἀνάξει ἐπὶ τὴν κίνησιν τὴν τοσήνδε - αὕτη γὰρ αἰτία - καὶ τὸν χρόνον ταύτης, ταύτην δὲ ἐπὶ τὴν τῆς ψυχῆς κίνησιν, ἥτις τὰ ἴσα διειστήκει» (13, 52-62).

Mettiamo in evidenza dieci nuove occorrenze del nostro termine:

i. la prima alla l. 13, 54: il verbo *κινέω* è riferito all'uomo in movimento, di cui si vuole conoscere l'avanzamento, *κινούμενον ἄνθρωπον λαμβάνῃ ὅσον προελήλυθε*;

ii. la seconda alla l. 13, 55: il nostro sostantivo è impiegato per caratterizzare il movimento dotato di una certa quantità, *κίνησιν λαμβάνει ὅση*;

iii. la terza la troviamo alla l. 13, 56 in cui il termine *κίνησις* è impiegato per specificare quanto detto sopra, indicando il movimento prodotto dagli arti, *κίνησιν οἷον τὴν διὰ σκελῶν*;

iv. la quarta e la quinta le troviamo alla l. 13, 57: il riferimento è ad un movimento che deve trovarsi nell'uomo prima dell'espletazione del movimento per il tramite delle gambe, *πρὸ τῆς κινήσεως ταύτης ἐν αὐτῷ κίνημα*;

v. la sesta occorrenza alla l. 13, 58 spiega che il movimento che viene prima di quello prodotto dalle gambe deve avere la stessa estensione di quello corporeo, *ἐπὶ τοσοῦτον συνεῖχε τὴν κίνησιν τοῦ σώματος*;

vi. la settima e l'ottava le troviamo alle ll. 59-60: nel primo caso il verbo *κινέω* fa riferimento al moto di un corpo, movimento che ha una certa estensione temporale e che deve poter essere ricondotto ad una causa, cioè ad un movimento di pari estensione e al suo tempo, *σῶμα τὸ κινούμενον τὸν τοσόνδε χρόνον ἀνάξει ἐπὶ τὴν κίνησιν τὴν τοσήνδε*;

vii. le ultime due occorrenze del nostro termine le troviamo alle ll. 61 e 62, ed in entrambi i casi è fatto riferimento al movimento dell'anima, *ψυχῆς κίνησιν*.

Il nostro passo prende in considerazione l'esempio dell'uomo che cammina, *κινούμενον ἄνθρωπον*, che mette in evidenza come il tempo prodotto dalle gambe nel camminare possa essere determinato in una certa estensione spaziale e temporale solo se riportato ad un altro movimento, quello che ci fornisce l'unità di misura del tempo; anche quest'ultimo movimento va ricondotto alla sua causa, ovvero al movimento psichico. Questo esempio mette in evidenza il legame necessario fra movimento spaziale e tempo psicologico, fra tempo misurabile che appartiene al movimento dei corpi, e tempo dell'anima, quale causa del tempo manifesto e del movimento che lo misura. È messo così in evidenza il rapporto fra queste diverse entità, poiché la loro origine risiede nell'unità dell'anima e nel moto originario di questa; quest'ultimo va ricondotto a una realtà che è inestesa e atemporale.

10.3 Parte seconda. Movimento e eternità (1-6)

Una volta analizzata la natura del tempo in se stessa e chiarito il suo rapporto col movimento sensibile è ora necessario indagare il principio del tempo stesso, quell'eternità che riguarda la natura che è sempre. Anche in questo caso va riproposta la premessa che era stata fatta valere per il tempo: anche l'essere dell'eternità potrà essere colto adeguatamente solo in relazione al proprio fondamento e alla propria origine.

10.3.1 l'eternità non è identica alla stasi intelligibile.

In primo luogo l'analisi procede a chiarire quale sia il rapporto fra eternità e sostanza intelligibile, se il loro essere coincida totalmente (2, 1-19) o solo per un qualche aspetto (2, 20-38).

Nel primo caso le ragioni che porterebbero a propendere un'identità fra eternità e *νοητὴν οὐσίαν* possono essere rinvenute nella loro natura venerabile, *σέμνον*, e nel loro carattere di *περιεκτικὰ* (2, 10), ovvero realtà atte a comprendere e a comprendere le stesse realtà intelligibili. Tuttavia il fatto che due realtà siano accomunate da un medesimo predicato non implica la loro identità; e ancor di più il fatto che una si predichi dell'altra, per cui l'eternità è intorno alla natura intelligibile, in essa o presente ad essa dispone a favore della loro differenza; tanto più che la sostanza intelligibile è conoscibile sia nella sua interezza sia nelle sue parti mentre nell'eternità l'intero è presente simultaneamente.

Se è vero che una stretta relazione fra eternità e sostanza intelligibile sussiste è ora chiaro che non è possibile definire questo legame nei termini di una semplice identità. Si passa dunque ad esaminare se l'eternità possa coincidere con la stabilità di lassù; ed è proprio in riferimento a questo aspetto, ovvero alla stabilità, che il nostro termine è chiamato in causa:

> «Si deve allora dire che l'eternità esiste in virtù della quiete di lassù, così come quaggiù dicono che il tempo esiste secondo il movimento? Qualcuno potrebbe ragionevolmente domandarsi se questi vogliono dire che l'eternità è identica alla quiete, o se invece non la intendano in senso assoluto e pensano piuttosto che sia identica alla quiete inerente alla sostanza. Se infatti è identica alla quiete per prima cosa non potremmo dire eterna la quiete, allo stesso modo in cui non diciamo neppure eterna l'eternità: l'eterno è infatti ciò che partecipa dell'eternità. E poi come sarà eterno il movimento? In questo caso sarebbe infatti anche in quiete».

> «ἀλλ' ἄρα κατὰ τὴν στάσιν φατέον τὴν ἐκεῖ τὸν αἰῶνα εἶναι, ὥσπερ ἐνταῦθα τὸν χρόνον κατὰ τὴν κίνησίν φασιν; ἀλλ' εἰκότως ἄν τις τὸν αἰῶνα ζητήσειε πότερα ταὐτὸν τῇ στάσει λέγοντες ἢ οὐχ ἁπλῶς, ἀλλὰ τῇ στάσει τῇ περὶ τὴν οὐσίαν. εἰ μὲν γὰρ τῇ στάσει ταὐτόν, πρῶτον μὲν οὐκ ἐροῦμεν αἰώνιον τὴν στάσιν, ὥσπερ οὐδὲ τὸν αἰῶνα αἰώνιον· τὸ γὰρ αἰώνιον τὸ μετέχον αἰῶνος. ἔπειτα ἡ κίνησις πῶς αἰώνιον; οὕτω γὰρ ἂν καὶ στάσιμον εἴη» (2, 20-27).

i. Alla l. 21 il termine *κίνησις* è riferito alle realtà di quaggiù, *ἐνταῦθα* (2, 21) ed è concepito come ciò secondo cui è il tempo: *τὸν χρόνον κατὰ τὴν κίνησίν* (2, 21).

Come abbiamo ampiamente illustrato, che il tempo sia secondo il movimento è posizione errata ma estremamente diffusa; questo comune modo di pensare è spesso inversamente attribuito alla sfera intelligibile: così come qui il tempo è secondo il movimento, lassù l'eternità dovrebbe essere secondo la stasi.

Ma è veramente possibile rivendicare per lassù un'eternità che è soltanto in funzione della stabilità? Questa considerazione sembrerebbe evidenziare unicamente un divario fra lassù e quaggiù, fra eternità e tempo, fra stasi e moto; ma se lassù l'eternità coincide unicamente con la stabilità, in che modo il tempo che è secondo il movimento, può essere un'immagine dell'eterno?

La seconda occorrenza del nostro termine compare alla l. 26: adesso il tentativo è quello di concepire l'eternità identica, non più alla stabilità in senso assoluto, ma alla stabilità che è propria della sostanza. Ora, poiché nella sostanza intelligibile moto e quiete ma anche gli altri generi dell'essere[477] si coimplicano nell'unità del pensiero e dell'essere, se l'eterno venisse a identificarsi con la stabilità della sostanza allora anche il movimento, che è eterno, sarebbe identico alla quiete stessa (26-27); è evidente che ciò non può in alcun modo darsi poiché il rapporto fra i generi dell'essere, in questo caso il rapporto fra moto e quiete, non

[477] Su questo argomento si vedano gli scritti VI 1-3 (42-44) che seguiranno in questa analisi.

consiste in una mera identità ma deve essere al contrario concepito come un rapporto di inerenza dinamica. Insomma, se sembra chiaro che una stretta relazione fra eternità e sostanza intelligibile vi sia, tuttavia, come emerge dal nostro passo, tale relazione non può essere una mera identità; bisogna quindi cercare di capire come possa definirsi una tale relazione. Per poter veramente comprendere quale sia la natura dell'eternità e il suo rapporto con la sostanza intelligibile si deve dunque tener conto di queste distinzioni:

(a) da un lato è necessario distinguere il sempre, *τὸ ἀεί* (2, 28), che è nella sfera temporale da quel sempre a cui si fa riferimento quando si parla di eternità;

(b) e in secondo luogo è necessario non identificare l'eternità con la stabilità della sostanza, perché in questo modo non si fa altro che escludere dal "sempre" tutti gli altri generi dell'essere.

Se non si vuole ridurre l'eternità a tempo è necessario concepire l'eternità come inestesa, *ἀδιάστατον* (2, 32); se si vuole includere nell'eternità tutti i generi dell'essere è necessario pensare l'eternità come una unità, *ἑνί* (2, 32). La stabilità in quanto tale non include né il concetto di unità né quello di inestensione.

Per questi motivi non ci si può limitare a pensare l'eterno come stasi (2, 31) anche se l'eterno partecipa della stasi, ma non è la stasi in sé (2, 35-36).

10.3.2 Definizione dell'eternità.

Una volta elaborate queste precisazioni è fornita la prima definizione di eternità che chiarisce il modo in cui possono essere intesi i rapporti fra eternità e sostanza intelligibile:

> «L'eternità deve forse esistere per una qualche unità, per un'intellezione unitaria composta, però da elementi molteplici? Si, come pure è una natura che accompagna gli esseri di lassù, o esiste insieme ad essi, o in essi si manifesta. Ed occorre che tutti questi esseri s'identifichino con quella natura che, pur essendo una, ha molteplici potenzialità ed è molte cose. Chi sa penetrare con lo sguardo questa potenza molteplice la chiama sostanza per un motivo preciso, per il fatto di essere una sorta di sostrato; chiama poi movimento ciò grazie a cui lì vede vita, e quiete il suo essere del tutto immutabile; parla poi di "diverso" e di "identico" perché questi due insieme sono una cosa sola»

> «ἆρά γε καθ' ἕν τι δεῖ, ἀλλὰ ἐκ πολλῶν συνηθροισμένην τινὰ νόησιν, ἢ καὶ φύσιν εἴτ' ἐπακολουθοῦσαν τοῖς ἐκεῖ εἴτε συνοῦσαν εἴτ' ἐνορωμένην, πάντα δὲ ταῦτα ἐκείνην μίαν μὲν οὖσαν, πολλὰ δὲ δυναμένην καὶ πολλὰ οὖσαν; καὶ ὅ γε τὴν πολλὴν δύναμιν εἰσαθρήσας κατὰ μὲν τοδὶ τὸ οἷον ὑποκείμενον λέγει οὐσίαν, εἶτα κίνησιν τοῦτο, καθ' ὃ ζωὴν ὁρᾷ, εἶτα στάσιν τὸ πάντη ὡσαύτως, θάτερον δὲ καὶ ταὐτόν, ᾗ ταῦτα ὁμοῦ ἕν» (3, 4-11).

Isoliamo una nuova occorrenza del nostro termine:

alla l. 3, 9 il nostro sostantivo è impiegato per designare, come vedremo, il movimento di lassù che è collegato alla vita stessa dell'Intelligenza, *κίνησιν τοῦτο, καθ' ὃ ζωὴν*;

L'eternità può essere compresa come quella potenza multiforme che è ad un tempo unità originaria e molteplice che può essere colta nei suoi vari aspetti; questi sono esemplificati nella ripresa e nell'articolazione dei cinque generi sommi del *Sofista* platonico[478]: l'eternità è una multiforme potenza che può essere detta sostanza quando se ne mette a fuoco il carattere di sostrato; può essere detta movimento, quando se ne coglie il carattere vitale, quiete se si pensa alla sua stabilità, ma anche diversità e identità in quanto questi caratteri costituiscono una unità. In questo senso l'eternità è sia un'unità, *ἕν* (3, 4), sia pensiero, *νόησιν* (3, 5) che racchiude molti elementi; l'eternità è quella natura che sussiste e sta insieme alle realtà di lassù e traspare in esse; una natura che nella sua unità è identica a tali realtà, una e insieme potenza di molte cose. L'eternità è quella vita unica, *ζωὴν μόνην* (3, 12) che abbraccia la diversità di quegli esseri, è attività inesauribile, *τὸ ἄπαυστον* (3, 13), identità che non può mai essere altro, è pensiero e vita che non trascendono mai in altro; è quella vita che permane in sé e che contiene tutte le cose nel modo di ciò che è sempre presente: *ζωὴν μένουσαν ἐν τῷ αὐτῷ ἀεὶ παρὸν τὸ πᾶν ἔχουσαν* (3, 16-17).

Questa prima definizione dell'eternità mette in rilievo l'aspetto dinamico e vitale che è proprio della realtà intelligibile, in cui vita e movimento non comportano in nessun modo temporalità, bensì un presente eterno che corrisponde a una natura inestesa.

E infatti la vita di lassù comprende tutto insieme, *ἅμα τὰ πάντα* (3, 18), come fosse una perfezione indivisibile, *τέλος ἀμερές* (3, 19), un punto che non scorre in altro ma permane in sé identico e immutabile, *μένοντος ἐν τῷ αὐτῷ ἐν αὑτῷ καὶ οὐ μὴ μεταβάλλοντος* (3, 20-21); non a caso l'eternità è definita anche dal maestro Platone proprio come un permanere nell'unità[479]; questa vita rimane sempre nel presente: nulla di essa va nel passato o attende di essere: in questo senso l'eternità è tutto ciò che è (3, 23).

Per questo motivo non la si può definire sostrato ma è ciò che viene da esso, quasi come un riverbero identico a ciò che già è in essere.

L'eternità non può essere nulla di diverso da ciò che già è: non esiste un origine da cui l'eternità sia partita per poi giungere allo stato attuale, perché è sempre stata ciò che è ora; e neppure c'è il pericolo che essa diventi qualcosa d'altro nel futuro.

Questa natura inestesa dell'eternità – per cui non è mai diventata né mai diventerà – coincide con la natura di ciò che semplicemente è e si costituisce come un saldo possesso dell'essere.

L'eternità e vita che è nell'essere e verso l'essere, *περὶ τὸ ὂν ἐν τῷ εἶναι* (3, 36-37), una vita piena e dappertutto inestesa, *πλήρης ἀδιάστατος* (3, 37).

Non si deve pensare che questa inerisca alla sostanza intelligibile come un attributo, come qualcosa che le si aggiunge dal di fuori; al contrario il rapporto fra eternità e sostanza intelligibile va pensato come identità relazionale che si articola in questi termini: l'eternità deriva dalla sostanza intelligibile, è con essa e in essa (4, 2-3), e ciò nello stesso modo in cui

---

[478] Si veda VI, 2 (43).

[479] Platone, *Tim.* 37 d 6

gli esseri intelligibili derivano dall'essere e sono con l'essere (4, 4-5). L'eternità deriva dalla sostanza intelligibile in quanto questa è il fondamento del suo rifulgere (4, 4 cfr. 3, 24); è nella sostanza intelligibile in modo essenziale, come ciò che permane presso il proprio principio; l'eternità è con la sostanza intelligibile (4, 2) facendo si che questa possa costituirsi come una unità e una totalità libera dal tempo. L'universo intelligibile è un tutto, *πᾶν* (4, 9), non in quanto somma delle parti – il che lo renderebbe al pari di una realtà sensibile del rango delle realtà divisibili – ma in quanto è il tutto a generare le parti.

E inoltre, se è vero che alcune realtà sono situate in una certa parte dell'essere generale, altre sono invece nel tutto, e ciò fa sì che ogni singolo elemento si esso stesso la totalità.

Questa autentica totalità noetica non è un tutto solo nel senso di essere tutte le cose, ma deve possedere il tutto in modo tale che non manchi nulla: è un tutto che possiede immediatamente se stesso come "tutto" in ogni sua parte e ha immediatamente presente ogni singolo senza aver bisogno di parti. È un tutto che non manca di nulla, di nessuno dei suoi elementi, perché è già sempre un tutto: nulla può accadere a questa realtà perché non subisce affezione: nulla può esserle accaduto e nulla mai le accadrà.

Queste considerazioni spingono l'analisi ad un confronto ulteriore e incrociato con le realtà generate ed il cosmo:

> «Sembra, infatti, che l'essenza per le cose generate, consista nell'esistere dal momento iniziale della generazione fino al momento in cui giungono al termine estremo del loro tempo, laddove cessano di esistere. Questo sembra essere il loro "è", e se qualcuno glielo sottrae ne risulta diminuita la durata della loro vita, e così pure il loro essere. Ed anche all'universo sensibile occorre un punto di riferimento futuro, per esistervi così. Per questo si affanna verso il futuro e non vuole rimanere fermo, e trae a sé l'essere compiendo un'azione dopo l'altra e muovendosi in circolo per una sorta di aspirazione alla sostanza. E così abbiamo anche scoperto la causa del suo movimento che si affanna in questo modo per esistere eternamente in virtù di ciò che verrà ad esistere»

> «κινδυνεύει γὰρ τοῖς μὲν γενητοῖς ἡ οὐσία εἶναι τὸ ἐκ τοῦ ἐξ ἀρχῆς εἶναι τῆς γενέσεως, μέχριπερ ἂν εἰς ἔσχατον ἥκῃ τοῦ χρόνου, ἐν ᾧ μηκέτ' ἐστί τοῦτο δὴ τὸ 6ἔστιν6 εἶναι, καί, εἴ τις τοῦτο παρέλοιτο, ἠλαττῶσθαι ὁ βίος· ὥστε καὶ τὸ εἶναι. καὶ τῷ παντὶ δεῖ, εἰς ὅπερ οὕτως ἔσται. διὸ καὶ σπεύδει πρὸς τὸ μέλλον εἶναι καὶ στῆναι οὐ θέλει ἕλκον τὸ εἶναι αὑτῷ ἐν τῷ τι ἄλλο καὶ ἄλλο ποιεῖν καὶ κινεῖσθαι κύκλῳ ἐφέσει τινὶ οὐσίας· ὥστε εἶναι ἡμῖν εὑρημένον καὶ τὸ αἴτιον τῆς κινήσεως τῆς οὕτω σπευδούσης ἐπὶ τὸ ἀεὶ εἶναι τῷ μέλλοντι» (4, 24-34).

Isoliamo due nuove occorrenze del nostro termine.

i. alla l. 4, 31 il verbo *κινέω* designa il movimento cosmico come un movimento locale e ciclico che corrisponde ad un movimento di tipo diverso, definito nei termini di amore per la sostanza, *κινεῖσθαι κύκλῳ ἐφέσει τινὶ οὐσίας* (4, 31);

ii. alla l. 4, 32 il riferimento è alla causa di un tale movimento, nei termini di una tensione a essere sempre attraverso il futuro, *αἴτιον τῆς κινήσεως τῆς οὕτω σπευδούσης ἐπὶ τὸ ἀεὶ εἶναι τῷ μέλλοντι*.

Anche il cosmo sensibile può essere definito un tutto: però oltre ad essere un tutto nei termini di una somma delle realtà che comprende, non si può dire che non sia manchevole di nulla poiché le realtà in esso si avvicendano costantemente: e alcune sono state mentre altre saranno; certo, anche il nostro cosmo è per sempre ma solo in una continua corsa verso il futuro: il movimento cosmico è designato come un movimento locale e ciclico che corrisponde ad un movimento di tipo diverso, definito nei termini di amore per la sostanza, *κινεῖσθαι κύκλῳ ἐφέσει τινὶ οὐσίας* (4, 31): è un moto temporale che ha una durata eterna: è uno spingersi sempre in avanti verso il futuro e verso l'essere, ed è in questo tipo di movimento che l'universo è per sempre; la sua vita non è allora una vita completa ma si attua in una tensione costante verso il futuro.

Un confronto fra il cosmo noetico e il cosmo di quaggiù mette in evidenza come alla realtà compiuta e perfetta, nel tutto come in ogni parte, spetti un'eternità intesa come "essere sempre presente", mentre al cosmo di quaggiù spetta un'eternità che è una continua progressione verso il futuro; ciò consente di mettere in luce una diversa valenza del nostro termine: mentre per il cosmo sensibile il movimento ha un carattere locale, è un movimento esteso temporalmente nel passato, nel presente e nel futuro[480], anche se questa estensione è terna; lassù invece il movimento ha un'accezione unicamente vitale, una vita che in nessun modo trascorre, ma è un movimento che già da sempre è nell'unità di pensiero ed essere, una vita unica e completa a cui sono già da sempre presenti tutte le realtà.

Mentre a livello noetico l'eternità rende compiuta e perfetta l'inerenza dinamica di pensiero ed essere, del tutto e delle parti, al livello del cosmo sensibile la differenziazione delle parti rispetto al tutto si traduce in una discrepanza della durata del tutto rispetto alle parti; se al movimento cosmico appartiene una estensione temporale eterna, le realtà che questo cosmo accoglie hanno, invece, una durata limitata: il loro essere dura da un momento iniziale fino a un certo termine: si riduce al loro "è" presente, un presente che va costantemente acquisito grazie al futuro, e che tuttavia non potrà essere acquisito per sempre. Lassù invece quell'"è" non ha alcuna durata o estensione, ma è tale da sempre e per sempre; quelle realtà non vanno in cerca del futuro perché sono l'intero e possiedono la vita eternamente.

Proprio questa conformazione dell'essere e questa natura corrispondono all'eternità: *αἰὼν γὰρ ἀπὸ τοῦ ἀεὶ ὄντος* (4, 43-44).

L'eternità è una realtà venerabile e identica proprio a questo Dio che si mostra e si rivela quale è: un essere imperturbabile e identico, che permane saldamente nella vita (5, 21-22). Non bisogna stupirsi per il fatto che questo Dio sia composto da elementi molteplici, perché ciascuno di essi è potenza e molteplicità infinita, là dove l'infinito non implica mancanza. Sarebbe a un passo dalla definizione corretta colui che volesse definire l'eternità come una vita già infinita che non si disperde, perché l'eternità è priva di passato e di futuro. Il "sempre" che spetta a questa realtà non consiste in una sorta di più e più ancora, quasi fosse un processo inesauribile, o come una estensione che si protrae sempre; il "sempre" a cui qui

[480] D'altra parte, come sottolineato in II, 2 (40) è anche e primariamente un moto vitale

si fa riferimento è quello raccolto nel concetto di potenza inestesa che non ha bisogno di nulla al di fuori di ciò che possiede, perché possiede tutto, perché intera e completa in ogni sua parte.

10.4 Conclusioni

Questa natura perpetua dotata di una bellezza straordinaria è presso l'Uno, *περὶ τὸ ἓν* (6, 2), proviene dall'Uno ed è rivolta ad esso, *ἀπ᾽ ἐκείνου καὶ πρὸς ἐκεῖνο* (6, 2), non se ne distanzia mai ma permane sempre presso l'Uno; è nell'Uno e vive in conformità ad esso. Ecco il vero significato espresso nel *Timeo* platonico con la formula secondo cui "l'eterno permane nell'unità", non solo nel senso che è essa a condurre se stessa verso l'unità in rapporto a sé, ma anche nel senso che è la vita sempre identica, *ζωὴ ὡσαύτως* (6, 8) dell'essere che sta intorno all'Uno: il permanere in questa condizione è l'essere dell'eternità. Così come l'eternità può essere colta pienamente solo nel suo fondamento, così anche il tempo ha rivelato la sua vera natura nell'anima. Il tempo ci si è rivelato nella sua vera natura, come movimento e vita dell'anima: un movimento verso altro, un volgere lo sguardo dal proprio principio per tradurlo in altro e in altro. Il tempo è questo movimento dell'anima, la successione dei suoi atti, la distensione temporale della sua vita. Ecco il tempo come immagine mobile dell'eternità. Nel tempo si esplica il movimento del nostro cosmo, e già questo basterebbe per rispondere ai *παλαιοί* che hanno fatto dipendere il primo dal secondo, senza rendersi conto che il "prima" e il "poi" del tempo e del movimento cosmico sono innanzitutto "prima" e "poi" della discorsività psichica. Tempo e cosmo sensibile hanno il loro comune fondamento nella realtà di lassù, nel cosmo noetico che riluce di una vita eterna; sono entrambi *εἰκόνα* di una medesima realtà, il che permette che il tempo sia rivelato nel movimento astrale e che quest'ultimo sia misurato dal tempo. È il moto circolare cielo a esprimere nel suo amore per la sostanza, l'elemento del tempo più prossimo all'eternità: la sua durata è infatti per sempre. A noi, invece, non rimane che un certo tempo, durante il quale è bene ricordarci che anche il movimento sensibile che i nostri passi sono in grado di compiere è espressione del movimento e degli atti dell'anima, e conserva pur nella sua diversità, un'affinità col fondamento del suo e del nostro stesso essere.

11 *Cos'è l'essere vivente, cos'è l'uomo, I, 1 (53)*[481]

Il cinquatatreesimo trattato, I, 1 (53) si apre con l'indagine sui cosiddetti πάθη[482]*: qual'è il reale soggetto del piacere e del dolore, della paura e del coraggio, dei desideri e delle avversioni? Le passioni appartengono, forse, all'anima? Oppure all'anima che si serve del corpo? Forse bisogna attribuirle a una terza realtà composta da entrambi, intesa in due modi, o come una mescolanza o come ciò che risulta da una mescolanza (1, 2-4)? La ricerca che ci accingiamo a intraprendere tenta di inquadrare l'essere umano nella sua completezza e nella sua complessità, deve rendere ragione di un'ampia ed eterogenea gamma di capacità: dalle emozioni al sentire, all'opinare e al pensare. In che modo il movimento risulti implicato in questo tipo d'indagine è suggerito da altri luoghi della nostra indagine*[483]*; vediamo in che modo procede ora la ricerca.*

11.1 Πάθη: m*ovimenti dell'anima o movimenti del corpo? (1, 1-6-16)*

Stabilire quale sia il soggetto a cui vanno attribuiti i *πάθη* è il fulcro da cui scaturisce tutta la trattazione perché è una questione che implica una profonda riflessione in merito alla costituzione del vivente e quindi del rapporto che l'anima intrattiene col corpo; se considerassimo l'anima in se stessa, da sola (2, 1-30), non ci troveremo difronte a questo tipo di problematica: l'anima ci apparirebbe come identica alla sua stessa essenza, un *εἶδός* (2, 6) a cui sono connaturali solo un certo tipo di atti, *συμφυᾶ ἔχον τὴν ἐνέργειαν ἐν ἑαυτῷ* (2, 8-9), quali ad esempio il pensiero; l'anima nella sua semplicità risulterebbe un essere autonomo, eternamente stabile nella propria sostanza, un essere immortale e imperituro[484], estraneo a qualsiasi affezione e quindi a quei *πάθη* che qui si tenta di analizzare.

I *πάθη* andranno pertanto ricercati nella relazione che l'anima intrattiene col corpo: una loro valida considerazione e attribuzione implica una definizione corretta del modo in cui deve essere concepito il rapporto *ψυχὴ-σῶμα*; all'interno di questo orizzonte concettuale è esclusa la prospettiva che inquadra un tale rapporto nei termini della relazione fra lo strumento e ciò che ne fa utilizzo (3, 1-15)[485]; e ciò in virtù del fatto che questo modello

---

[481] Sul titolo del trattato rimando a Porfirio, *VP*, IV, 17-19 e XXVI 18-19; Qui di seguito riportate le otto occorrenze rinvenute e analizzate nel trattato: 5, 21; 5, 26; 5, 34; 6, 3; 6, 16; 6, 15; 13, 3; 13, 4.

[482] In questo modo elencati in 1, 1-2: «ἡδοναὶ καὶ λῦπαι φόβοι τε καὶ θάρρη ἐπιθυμίαι τε καὶ ἀποστροφαὶ καὶ τὸ ἀλγεῖν τίνος ἂν εἶεν»; H. S.². Vol. 1 p. 43, indica come fonti di questo passo Platone, *Resp.* 429 c-d; *Phaed.*, 83 B; *Tim.*, 69 d; Aristotele, *De anim.* I, 4, 408 b 2; G. Aubri, *Plotin, Traité 53, I, 1.* Les Éditions du Cerf, Paris 2004, p. 73 n. 1 aggiunge il riferimento a Platone, *Leg.*, X 897 a, insieme ad Aristotele, Retorica, II, 1, 1378 a 19, insime alla classificazione degli Stoici (dolore, paura, desiderio, piacere) in *SVF*, III fr. 394; C. Marzolo, *Plotino, Cos'è il vivente e cos'è l'uomo I 1 [53],* Pisa University Press, Pisa 2015, p. 82, aggiunge a questa lista di riferimenti, fra gli altri, quello ad Alessandro di Afrodisia, *De Anima*, 12, 9-12, riferimento alla cui importanza J. F. Pradeau, *Traité 53 (I, 1), Qu'est-ce que le vivant?*, in: L. Brisson, J. F. Pradeau, *Plotin...*, vol. IX, pp. 169-236, dedica le pp. 201-203 n. 2.

[483] In riferimento a questa questione mi riferisco a *Enn*. IV, 9 (8), 2; III, 6 (26), 1-5; IV, 3 (27), 28; IV, 4 (28) 18.

[484] Una medesima espressione l'abbiamo trovata in IV, 7 (2), 11, un richiamo a Platone, *Phaed.*, 88 B 5. Su questo punto si veda il c. 2 della presente analisi.

[485] L'anima è considerata come *ἐν σώματι* (3, 1), e come ciò che si avvale del corpo come di uno strumento: questa non risulterà afflitta dai mali che investono lo strumento, né rimarrà imbrigliata nei dolori di ciò di cui si prende cura (3, 10), dal momento che lo strumento e chi fa uso dello strumento devono porsi in

esplicativo lascia le due realtà in questione come separate[486]; e finché anima e corpo saranno concepiti secondo questa rigida separazione non sarà possibile spiegare in che modo "noi" desideriamo, sentiamo etc.; va incontro a obiezioni analoghe il modello esplicativo della mescolanza (3, 19)[487].

Si passa, quindi, alla considerazione del composto di anima e corpo, il *συναμφότερον*[488], per tentare di capire se questo possa essere inteso come il corretto modo di intendere il vivente, e se sia ad esso che vanno attribuiti i *πάθη* (5, 8); in realtà anche questo modo di concepire il vivente risulterà insufficiente, sia per rendere ragione della dinamica affettiva, sia per spiegare il modo in cui due realtà tanto eterogenee come anima e corpo possano risultare implicate in tale processo; ciò è messo in evidenza proprio chiamando in causa il movimento:

> «Infatti è possibile che tale opinione sia presente senza che ne segua assolutamente una sensazione di dolore, né di ira, nel caso in cui si manifesti in noi l'opinione di essere tenuti in scarsa considerazione; ed è possibile che il desiderio non si ecciti pur essendo presente l'opinione di un bene. Come possono allora queste affezioni essere comuni al corpo e all'anima? Forse perché il desiderio appartiene alla facoltà desiderativa, la collera a quella irascibile e, in generale, l'inclinazione verso qualcosa a quella appetitiva? Ma così le affezioni non sono più comuni, bensì appartengono soltanto all'anima. Oppure, esse appartengono al corpo, poiché il sangue e la bile devono infiammarsi ed il corpo deve disporsi in un determinato modo per suscitare il desiderio, come accade nell'eccitazione sessuale»

> «καὶ γὰρ καὶ δυνατὸν τῆς δόξης παρούσης μὴ πάντως ἐπιγίνεσθαι τὸ λυπεῖσθαι, μηδ' αὖ τὸ ὀργίζεσθαι δόξης τοῦ ὀλιγωρεῖσθαι γενομένης, μηδ' αὖ ἀγαθοῦ δόξης κινεῖσθαι τὴν ὄρεξιν. πῶς οὖν κοινὰ ταῦτα; ἤ, ὅτι καὶ ἡ ἐπιθυμία τοῦ ἐπιθυμητικοῦ καὶ ὁ θυμὸς τοῦ θυμικοῦ καὶ ὅλως τοῦ ὀρεκτικοῦ ἡ ἐπί τι ἔκτασις. ἀλλ' οὕτως οὐκέτι κοινὰ ἔσται, ἀλλὰ τῆς ψυχῆς μόνης· ἢ καὶ τοῦ σώματος, ὅτι δεῖ αἷμα καὶ χολὴν ζέσαι καί πως διατεθὲν τὸ σῶμα τὴν ὄρεξιν κινῆσαι, οἷον ἐπὶ ἀφροδισίων» (5, 25-36).

Isoliamo all'interno del nostro passo due occorrenze del nostro termine:

i. la prima compare alla l. 5, 21: il verbo *κινέω* è riferito al movimento del desiderio in relazione all'opinione, nella fattispecie del bene; si tratta, tuttavia di un caso in

---

quanto tali come due realtà separate.

[486] Il ragionamento sembra essere supportato sulla base del richiamo a Platone, *Alcib.*, I 129 E 11-130 A 1; cfr. IV, 7 (2), 1.

[487] Il terzo caso è quello in cui l'anima risulta mescolata al corpo, *ἐμέμικτο* (3, 19): di tale mescolanza vengono distinte varie accezioni: si potrebbe trattare di una vera e propria fusione, *κρᾶσίς* (3, 19), o di una coestensione di anima e corpo, *διαπλακεῖσα* (3, 19) o ancora, la si potrebbe intendere nel senso di una forma immanente alla materia, o che le si unisce, come un nocchiero nella nave.

[488] Su questo termine rimando alla nota esplicativa di J. F. Pradeau, *Traité 53...*, p. 212 n. 34, p. 225 n. 76.

cui tale corrispettività non si dà, com'è evidente dalla negazione che introduce il periodo: *μηδ' αὖ ἀγαθοῦ δόξης κινεῖσθαι τὴν ὄρεξιν*;

ii. le seconda alla l. 5, 26, in cui troviamo nuovamente il nostro verbo riferito al desiderio, in questo secondo caso suscitato, però, da un certa disposizione corporea, *πως διατεθὲν τὸ σῶμα τὴν ὄρεξιν κινῆσαι*;

Il nostro passo fa emergere come la concezione del vivente nei termini di *συναμφότερον* abbia il proprio limite nel modello dicotomico che presuppone; la prima occorrenza che abbiamo evidenziato fa parte di un elenco di casi simili volto a mostrare una mancanza di correlazione fra "stati" psichici e "stati" affettivi: nel caso si verifichi un'opinione in riferimento ad un male, non necessariamente a questa deve corrispondere un'emozione di dolore, *δόξης παρούσης μὴ πάντως ἐπιγίνεσθαι τὸ λυπεῖσθαι* (5, 18-19)[489]; non necessariamente all'opinione di essere disprezzati corrisponde il generarsi dell'ira, *μηδ' αὖ τὸ ὀργίζεσθαι δόξης τοῦ ὀλιγωρεῖσθαι γενομένης* (5, 19-20)[490]; così come l'opinione di un bene non necessariamente muove il desiderio, *μηδ' αὖ ἀγαθοῦ δόξης κινεῖσθαι τὴν ὄρεξιν* (5, 20-21)[491].

Secondo gli esempi riportati, alcune capacità psichiche sembrerebbero svincolate da altre, inferiori, che presiedono al processo affettivo; desiderio, ira, e tensione verso qualcosa vengono ricondotte interamente a certe facoltà psichiche, come la parte irascibile, appetitiva o desiderativa[492], *ἐπιθυμία τοῦ ἐπιθυμητικοῦ καὶ ὁ θυμὸς τοῦ θυμικοῦ καὶ ὅλως τοῦ ὀρεκτικοῦ ἡ ἐπί τι ἔκστασις* (5, 22-23). Ciò non permette di spiegare due punti fondamentali: in primo luogo, non permette di cogliere l'interazione fra stati affettivi e opinioni o giudizi, che invece possono essere correlati (2, 25), come quando un pensiero nefasto suscita paura; in secondo luogo, riconducendo l'affettività interamente alle facoltà psichiche non permette di spiegare in che modo un'emozione possa tradursi, ad esempio, nel rossore del volto, o in che modo un dolore fisico possa essere percepito dall'anima:

> «Ma quando l'uomo desidera i piaceri sessuali, sarà si, un uomo che desidera, però sarà anche la sua facoltà desiderativa a desiderare, sia pure in modo diverso. E come? Forse è l'uomo che inizia a desiderare, e la facoltà desiderativa viene subito dopo? Ma, in generale, come ha potuto desiderare l'uomo senza che sia stata eccitata la facoltà desiderativa? È forse la facoltà desiderativa quella che inizia? Ma da dove inizierà se il corpo non è stato prima disposto in una determinata maniera?»

> «ἀλλὰ ὀρεγομένου ἀφροδισίων τοῦ ἀνθρώπου ἔσται μὲν ὁ ἄνθρωπος ὁ ἐπιθυμῶν, ἔσται δὲ ἄλλως καὶ τὸ ἐπιθυμητικὸν ἐπιθυμοῦν. καὶ πῶς; ἆρα ἄρξει μὲν ὁ ἄνθρωπος τῆς ἐπιθυμίας, ἐπακολουθήσει δὲ τὸ ἐπιθυμητικόν; ἀλλὰ

[489] Esempi simili li abbiamo trovati in III, 6 (26) 3, 12-16.

[490] Un esempio analogo in IV, 3 (28) 28, 9-16; IV, 4 (28) 28, 52-59.

[491] Cfr. II, 2 (14) 3, 12-15.

[492] In un caso si tratta dello *ὀρεκτικόν* (5, 21-26) nell'altro il riferimento è allo *ἐπιθῡμητικός* (5, 34), su questo punto rimando alle considerazioni di...

πῶς ὅλως ἐπεθύμησεν ὁ ἄνθρωπος μὴ τοῦ ἐπιθυμητικοῦ κεκινημένου; ἀλλ' ἄρξει τὸ ἐπιθυμητικόν. ἀλλὰ τοῦ σώματος μὴ πρότερον οὑτωσὶ διατεθέντος πόθεν ἄρξεται;» (5, 29-35).

Isoliamo all'interno del passo una nuova occorrenza del nostro termine:

i. alla l. 5, 34 il verbo *κινέω* è riferito alla facoltà desiderativa, *ἐπιθυμητικοῦ κεκινημένου* (5, 33-34); è proprio il movimento di questa facoltà a innescare il desiderio nell'uomo[493].

Il nostro passo mette in evidenza l'impossibilità di spiegare il desiderio sessuale là dove non vi sia una certa correlazione fra funzioni psichiche e corporee; infatti, quando l'uomo desidera, il suo desiderio deve essere ricondotto al movimento della facoltà desiderativa *ἐπιθυμητικοῦ κεκινημένου* (5, 33-34), ma anche a un certo movimento del corpo; insomma, poiché non si tratta del desiderio del bene che attiene unicamente all'anima (5, 27), ma si tratta di un desiderio che dipende dall'appetito della carne, il ribollire del sangue e della bile e la disposizione del corpo (5, 35)[494] dovranno giocare un ruolo effettivo in questo tipo di dinamica affettiva in cui sono coinvolte anche le facoltà psichiche.

Insomma, l'esplicazione del vivente nei termini di un *συναμφότερον*, se vuole conservare l'eterogeneità fra i due componenti e lasciare l'anima nella sua impassibilità, non può che tradursi in una mancanza di funzioni comuni, *οὐκέτι κοινὰ* (5, 24): attribuendo le affezioni o soltanto all'anima o soltanto al corpo, non sarà possibile spiegare la gamma variegata di stati affettivi che necessitano di un coinvolgimento sia delle funzioni psichiche che di quelle corporee (5, 34), lasciando insoluta la dinamica affettiva nella sua totalità.

«Ma forse è meglio dire, in generale, che tali facoltà, con la loro sola presenza, fanno agire coloro che le possiedono, mentre le stesse facoltà restano immobili, pur comunicando il potere di agire ai loro possessori. Ma se è così, è possibile che quando il vivente è soggetto a patire, la causa della vita, che dà la vita al composto, resti impassibile, dato che le affezioni e le attività appartengono al loro possessore»

«ἀλλ' ἴσως βέλτιον εἰπεῖν καθόλου τῷ παρεῖναι τὰς δυνάμεις τὰ ἔχοντα εἶναι τὰ ἐνεργοῦντα κατ' αὐτάς, αὐτὰς δὲ ἀκινήτους εἶναι χορηγούσας τὸ δύνασθαι τοῖς ἔχουσιν. ἀλλ' εἰ τοῦτό ἐστι, πάσχοντος τοῦ ζῴου τὴν αἰτίαν τοῦ ζῆν τῷ συναμφοτέρῳ δοῦσαν αὑτὴν ἀπαθῆ εἶναι τῶν παθῶν καὶ τῶν ἐνεργειῶν τοῦ ἔχοντος ὄντων» (6, 1-7).

Isoliamo all'interno del nostro passo una nuova occorrenza del nostro termine:

i. alla l. 6, 3 troviamo il nostro termine preceduto dall'alfa privativo riferito alle

[493] Analogamente IV, 3 (27) 28, 3-6.

[494] Queste affermazioni ricordano quelle riportate in IV (28), 4, 28 35-43, in si faceva riferimento proprio all'organo ematico e quello biliare per spiegare i movimenti della facoltà irascibile; il riferimento è ad Aristotele, *De anim.*, I 1, 403 a 30-32.

δυνάμεις dell'anima: queste sono immobili, *αὐτὰς δὲ ἀκινήτους εἶναι* (6, 3).

Il nostro passo si costituisce come un tentativo di salvaguardare l'eterogeneità dell'anima rispetto al corpo, proprio a fronte della necessità di un coinvolgimento di entrambi nella dinamica affettiva; in che modo l'anima o le potenze psichiche, permanendo nella propria impassibilità, sono in grado di agire in relazione alle passioni e al corpo? Ecco la risposta a questo interrogativo: le facoltà psichiche interessate in questi processi agiscano unicamente in virtù della loro presenza, *τῷ παρεῖναι* (6, 1)[495], restando in se stesse immobili, *ἀκινήτους* (6, 3), ovvero immuni da ogni cambiamento e impassibili, e rendendo, invece, ciò che le possiede atto ad agire e patire. Il riferimento alle facoltà dell'anima come immobili sembra essere un richiamo a quanto Aristotele sostiene in *De Anima* I, 4, 408 a 34 b 11 in cui vengono considerate le affezioni dell'anima nei termini di movimenti; lo Stagirita conclude che non necessariamente l'anima si muove, ma sarà invece in grado di produrre dei movimenti[496]. Riprendendo la terminologia aristotelica, potremmo dire che le facoltà psichiche agiscono come una sorta di movente immobile: agiscono e muovono restando immobili e impassibili, con la loro semplice presenza; tuttavia, il quarto trattato analizzato, III, 6 (26) 4, impone di pensare l'immobilità dell'anima (o delle sue potenze), come una immobilità in riferimento ai movimenti fisici, mentre in se stessa muove di un tipo di movimento diverso[497].

La preoccupazione del Nostro pensatore è quella di salvaguardare la trascendenza, l'immobilità e l'impassibilità dell'anima la cui natura è intelligibile, e dall'altra parte di rendere conto delle passioni del vivente nel suo complesso; ad agire e patire è proprio il composto vivente che possiede determinate facoltà, mentre queste rimangono immutabili e immobili; tuttavia, come vedremo, questa conclusione necessita di un'importante specificazione: infatti, se questa fosse la parola definitiva del nostro pensatore non sarebbe realmente possibile spiegare in che modo il corpo animato sia capace di patire e sentire, né sarebbe possibile comprendere in quale maniera la nostra anima possa partecipare di ciò che accade al corpo:

> «E tuttavia se la sensazione è un movimento che attraverso il corpo termina nell'anima, com'è che non percepirà l'anima? Ebbene, quando la facoltà sensitiva è presente, sarà il composto a percepire quel che percepisce. Ma se quella facoltà non viene eccitata, come potrà ancora percepire il composto, se non si mette nel conto l'anima e la facoltà dell'anima?»

> «ἀλλ' εἰ ἡ αἴσθησις διὰ σώματος κίνησις οὖσα εἰς ψυχὴν τελευτᾷ, πῶς ἡ ψυχὴ οὐκ αἰσθήσεται; ἢ τῆς δυνάμεως τῆς αἰσθητικῆς παρούσης τῷ ταύτην παρεῖναι αἰσθήσεται [ὅ] τι αἰσθήσεται τὸ συναμφότερον. ἀλλ' εἰ ἡ δύναμις μὴ κινήσεται, πῶς ἔτι τὸ συναμφότερον μὴ συναριθμουμένης ψυχῆς μηδὲ τῆς ψυχικῆς δυνάμεως;» (6, 10-16).

[495] Una medesima espressione l'abbiamo trovata in III, 6 (26), 4, 34-41.

[496] Come indica dettagliatamente C. Marzolo, *Plotino...*, p. 125-126.

[497] L'espressione di III, 6 (26) 4, 40-41 «ἄλλος τρόπος κινήσεως ἢ ἐνεργείας» e di II, 2 (14) 3, 12 «ψυχῆς ἄλλως κινουμένης»

Siamo difronte a due nuove occorrenze del nostro termine:

i. la prima si trova alla l. 6, 16: il riferimento è al movimento del corpo, qui definito come sensazione che giunge all'anima, *αἴσθησις διὰ σώματος κίνησις οὖσα εἰς ψυχὴν τελευτᾷ*;
ii. la seconda occorrenza la troviamo alla l. 6, 15: il verbo *κινέω*, preceduto da negazione, è riferito alla potenza psichica, *δύναμις μὴ κινήσεται*; il richiamo è alla l. 6, 4 in cui veniva prospettata l'immobilità delle facoltà psichiche, quindi l'impassibilità dell'anima, mentre era deputato il vivente ad essere soggetto delle passioni.

Il passo che stiamo analizzato ci pone difronte al problema che dovrà essere oggetto di soluzione: posto che l'anima sia immobile e impassibile e che sia il composto vivente a patire e in generale ad avere sensazione, in che modo il movimento del corpo che corrisponde alla sensazione potrà interessare l'anima? Infatti, il composto coglie le sensazioni solo in quanto in esso vi è quella facoltà che lo mette in grado di sentire; e tuttavia una tale facoltà risulta immobile in riferimento al movimento del corpo che corrisponde al sentire. In che modo, quindi potrà sentire il corpo se ciò che gli permette di sentire è immobile? Insomma, lo stesso movimento corporeo che corrisponde alla sensazione, per poter essere spiegato necessita di un corpo vivente e quindi animato; rimane da spiegare in che modo un'anima immobile e impassibile possa esercitare un qualche ruolo nella dinamica percettiva e in generale affettiva.

11.1.1 I movimenti del vivente (7, 1-13, 8)

La soluzione a queste questioni è fornita tramite la precisazione del modo in cui si deve considerare l'anima e conseguentemente il composto: l'anima va concepita in due modi: sia come separata, come l'utilizzatore dello strumento, completamente avulsa dal corpo, *τὸ μὲν κεχωρισμένον, ὅπερ τὸ χρώμενον* (3, 22), sia come mista ad esso, *τὸ δὲ μεμιγμένον* (3, 22); è questa seconda anima ad entrare in gioco nella composizione e generazione del vivente; quest'ultimo, a sua volta, va considerato in termini differenti: la sua natura deve essere pensata come la costituzione di un qualcosa di diverso, *ζῴου φύσιν ἕτερόν τι* (7, 5), che trae la sua origine a partire da un certo corpo, *τοῦ σώματος τοῦ τοιούτου* (7, 3) e da una sorta di luce che deriva dall'anima, *τινος οἷον φωτὸς τοῦ παρ' αὐτὴν* (7, 4)[498]; queste due componenti non si danno se non nella relazione che origina il vivente: si tratta dunque di un certo corpo, quello capace di essere un corpo vivente[499], e di una certa anima, ovvero di un riflesso di essa atta a vivificare il corpo; la natura del composto vivente risulta "altra": "altra" rispetto all'anima concepita in sé stessa, "altra" dal corpo, là dove fosse mai possibile, concepito a prescindere dall'anima; la sua origine può essere rinvenuta nella spiegazione di quella distinzione posta dal divino Platone, fra quella sostanza indivisibile che viene dall'alto e quella che, invece, si divide nei corpi[500]; l'espressione *περὶ τὰ σώματα*

[498] Difficoltà interpretative di queste righe rimando alle considerazioni di C. Marzolo, *Plotino...*, p. 128 e ss.

[499] La formula utilizzata a più riprese "realtà naturale organica potenzialmente dotata di vita" (4, 25) che richiama Aristotele, *De anim.*, II 412 b 13-15.

[500] Il riferimento è a Platone, *Tim.* 35 A 1-4; cfr. IV (21) 2.

μεριστῆς (8, 12) va intesa facendo riferimento a quell'anima che permanendo in se stessa dona un immagine di sé, *μένουσα μὲν αὐτή, εἴδωλα δὲ αὐτῆς διδοῦσα* (8, 17), ed è tramite questo riflesso di sé che è presente al corpo, appunto illuminandolo e donandogli la vita[501], *φαντάζεται τοῖς σώμασι παρεῖναι ἐλλάμπουσα εἰς αὐτὰ καὶ ζῷα* (8, 15-16); dunque, la composizione del vivente non impone l'implicazione dell'anima nella sua totalità, bensì di un'immagine di sé che l'anima restando in se stessa dona al corpo e si combina con esso; ciò permette di salvaguardare la trascendenza dell'anima, il suo permanere separata e impassibile e, allo stesso tempo, di rendere conto del movimento e della vita del corpo; certo, in questo caso si tratta di una vita "altra" e di "altri atti", *ἄλλη οὖν ζωὴ καὶ ἄλλαι ἐνέργειαι* (12-17), che non sono quelli propri dell'anima ma del suo riflesso nel corpo che vive, sente e patisce. Infatti, è il composto vivente a sentire e in generale a patire (7, 1 e 6).

Il riconoscimento e la considerazione del reale soggetto delle affezioni permette di sciogliere le aporie sopra presentate e di spiegare in che modo l'anima possa restare impassibile in tutti quei processi affettivi e percettivi che sembrano presupporla e coinvolgerla. Un primo esempio è fornito dalla illustrazione della dinamica sensitiva: in questo caso è messo in evidenza come sia il corpo animato a percepire i dati sensibili, mentre l'anima coglie le impressioni che si generano da quella sensazione (7, 10-11): l'anima rimane quindi impassibile perché i *τύποι* con cui ha a che fare sono entità di natura intelligibile, *νοητὰ ἤδη ταῦτα* (7, 12): quest'ultima è una sensazione più vera, interna, che corrisponde ad una condizione di impassibilità, in quanto consiste esclusivamente in uno stato contemplativo, nel coglimento delle pure forme, *εἰδῶν μόνων ἀπαθῶς εἶναι θεωρίαν* (7, 14); mentre il sentire del corpo animato è esterno ed è solo un'immagine di quell'altra sensazione[502]. Sono proprio quelle forme pure a costituire l'oggetto dei ragionamenti, delle opinioni e delle intellezioni, funzioni proprie dell'anima che non dipendono dal potere astrattivo della sensazione, ma costituiscono un possesso originario ed eterno di cui l'anima dispone.

In questo senso la sostanza umana, ciò a cui ci riferiamo quando diciamo "noi", risulta articolata in una molteplicità di elementi, coinvolta in una molteplicità di funzioni di vario livello: in questo modo, riconosciamo come una parte di noi stessi quel vivente di cui condividiamo sensazioni e passioni (10, 3), che corrisponde a un *μικτὸν* (7, 19) e alla nostra parte bestiale, *θηρίον* (7, 21 e 11, 7); ma noi siamo anche e prima di tutto *ἄνθρωπος ἀληθὴς*

---

[501] Come si legge in 8, 18-23.

[502] Su questi due tipi di sensazione rimando a: H. J. Blumenthal, *Plotinus'...,* p. 71 e ss.; E. K. Emilsson, *Plotinus...,* p. 114 e ss.e in particolar modo p. 117 dove nota «the soul's perception, as contrasted with that of the organism, is a power of apprehension that belongs to the soul without any involvement of the body. The objects of this power are internal intelligible entities that may result from sense perception more precisely […] sense perception is the generation of such representation in the soul»; si veda, inoltre, G. Aubry, *Plotin...,* p. 208 e ss.; C. Marzolo, *Plotino...,* p. 134 ss.; J. F. Pradeau, *Traité 53...,* p. 218-219 n. 58 nota come la preoccupazione di questi interpreti, quella di spigare in che modo i contenuti intelligibili con cui l'anima ha a che fare provengono da impressioni corporee, perda di vista la vera prospettiva del nostro pensatore, secondo cui «le corps qualifié qui est affecté n'est justement pas selon Plotin une réalité seulement corporelle, c'est-à-dire simplement matérielle […]. L'âme a donc conféré au corps sa puissance sensitive, qui est le reflet de sa puissance perceptive: elle perçoit dans le corps les modifications de sa configuration rationelle (sensation), qui sont les images des intelligibles qu'elle perçoit au moyen de la "perception" intellective qui est antilēpsis».

(7, 20 e 10, 7), ovvero la nostra anima razionale, *λογικῇ ψυχῇ* (7, 22): i ragionamenti sono propriamente gli atti dell'anima che implicano una certa forma di coscienza di quello stabile possesso dell'intelligibile, che ricollega l'anima all'Intelligenza e a quel Dio che è ancora al di là (8, 10-11); tuttavia, va detto che di quello stabile possesso non sempre siamo capaci di disporre (9, 15)[503]: quando alla mercé della parte peggiore formuliamo ragionamenti falsi, o siamo artefici del male che spesso anche subiamo (9, 1-7); in questo modo, il problema dell'errore o del male si trova strettamente connesso al problema dei *πάθη*: ancora una volta a giocare un ruolo determinante sembra essere il composto vivente a giocare un ruolo determinante; infatti, è necessario distinguere il vero uomo da quell'uomo che è nel composto: è quest'ultimo implicato nelle passioni e nell'errore, in quanto la causa dell'errore è, non l'ombra, bensì ciò che è illuminato da quel riflesso dell'anima, ovvero il corpo (12, 25-26); l'immagine dell'anima agisce sul corpo ed è quest'ultimo ad essere realmente implicato in tali processi. Questa distinzione permette al Nostro pensatore di di risolvere il problema del male, non attribuendolo all'anima la cui natura rimane perfetta e intelligibile, bensì al corpo che riceve un riflesso di quest'anima[504].

Pertanto, l'anima deve essere considerata sia in se stessa sia come il Glauco nel mare[505]: la considereremo con le sue incrostazioni e le aggiunte, nella molteplicità delle sue funzioni che talvolta, essendo in relazione col composto, la fanno prigioniera del male e dell'errore; tuttavia l'anima, tolte le incrostazione, apparirà nella sua semplicità, identica alla sua stessa essenza (12, 7):

> «E chi ha promosso questa indagine su tali cose, noi o l'anima? Noi, ma per mezzo dell'anima. E che cosa significa "per mezzo dell'anima"? Forse abbiamo indagato perché abbiamo un anima? No, ma in quanto siamo anima. E dunque non si muoverà l'anima? Ebbe, noi dobbiamo concederle questa specie di movimento, che non sia il movimento dei corpi,, ma sia la sua propria vita. E l'intellezione è nostra nel senso che l'anima è intellettuale e l'intellezione è la sua vita superiore, sia quando l'anima pensa sia quando l'intelletto agisce in noi. Perché l'intelletto è una parte di noi e ad esso noi ascendiamo»

> «τὸ δὲ ἐπισκεψάμενος περὶ τούτων ἡμεῖς ἢ ἡ ψυχή; ἢ ἡμεῖς, ἀλλὰ τῇ ψυχῇ· τὸ δὲ τῇ ψυχῇ πῶς; αρα τῷ ἔχειν ἐπεσκέψατο. ἢ ᾗ ψυχή. οὐκοῦν κινήσεται; ἢ κίνησιν τὴν τοιαύτην δοτέον αὐτῇ, ἣ μὴ σωμάτων, ἀλλ' ἔστιν αὐτῆς ζωή. καὶ ἡ νόησις δὲ ἡμῶν οὕτω, ὅτι

[503] In quanto in un certo senso l'Intelligenza è nostra e anche comune: «ἢ καὶ κοινὸν πάντων καὶ ἴδιον: κοινὸν μέν, ὅτι ἀμέριστος καὶ εἷς καὶ πανταχοῦ ὁ αὐτός, ἴδιον δέ, ὅτι ἔχει καὶ ἕκαστος αὐτὸν ὅλον ἐν ψυχῇ τῇ πρώτῃ» (8, 3-6); si veda su questo punto V, 1 (10), 10; cfr. Platone, *Teet*., 198 D 1.

[504] Contro il pericolo di rendere l'anima responsabile del male e dell'errore la polemica antignostica condotta in scritti come II, 9 (33), come suggerisce M. Fattal, *Plotin chez Augustin. Plotin face aux Gnostiques*, L'Harmattan, Paris 2007; Id., *Image et production du monde chez Plotin : une critique de l'image gnostique*, in *Id., Image, Mythe, Logos et Raison*, L'Harmattan, Paris 2009; V. Cilento, *Paideia antignostica. Ricostruzione di un unico scritto da Enneadi III 8, V8, V 5, II 9*, Le Monnier, Firenze 1971.

[505] Il riferimento è a Platone, *Resp.* X, 611 b 5; su questo punto si vedano le considerazioni di T.A. Szlezák, *Platone...*, p. 170 e ss.

καὶ νοερὰ ἡ ψυχὴ καὶ ζωὴ κρείττων ἡ νόησις, καὶ ὅταν ψυχὴ νοῇ, καὶ ὅταν νοῦς ἐνεργῇ εἰς ἡμᾶς· μέρος γὰρ καὶ οὗτος ἡμῶν καὶ πρὸς τοῦτον ἄνιμεν» (13, 1-8).

Isoliamo nel nostro passo due nuove occorrenze del nostro termine:

i. la prima alla l. 13, 3: il verbo *κινέω* è introdotto da una negazione ed è riferito all'anima: la domanda riguarda la possibilità di considerare l'anima come immobile, *οὐκοῦν κινήσεται* [scil. *ψυχὴ*];
ii. la seconda alla l. 13, 4 e costituisce la risposta all'interrogativo posto sopra: il nostro sostantivo è riferito all'anima, la quale risulta dotata di un certo movimento, *κίνησιν τὴν τοιαύτην δοτέον αὐτῇ* [scil. *ψυχὴ*].

Il nostro passo sembra così rispondere a quanto detto in l. 6, 3 in cui le facoltà psichiche venivano concepite come immobili per garantire l'impassibilità dell'anima a fronte dei movimenti e delle passioni del corpo; qui assistiamo a una specificazione della immobilità delle facoltà dell'anima: queste risultano si immobili rispetto alla forma di movimento e di vita che è propria del corpo, quindi ad esempio, in relazione alla modificazione del sangue e della bile o a una certa disposizione corporea; tuttavia all'anima e alle sue facoltà deve essere concessa una certa forma di movimento, che consiste, per le varie potenze nell'esplicazione dei propri atti, e per l'anima considerata nella sua semplicità, in quell'atto che corrisponde alla forma di vita migliore, il pensare, *ψυχὴ καὶ ζωὴ κρείττων ἡ νόησις* (13, 6); tale pensare è segno di quella parte che è in noi e che eternamente agisce in noi, di cui non sempre siamo coscienti data quella molteplicità di elementi da cui l'anima che ha a che fare col corpo è coinvolta; una parte che è nostra[506] e a cui nel contempo dobbiamo tendere. Dunque, il movimento dell'anima è di natura eterogenea rispetto a quello del corpo, e costituisce la sua propria vita, un movimento contemplativo e di conversione verso il proprio principio.

11.2 Conclusioni

Il nostro scritto ci propone otto nuove occorrenze del nostro termine: la prime tre raccolgono il problema fondamentale attorno a cui ruota la trattazione e mostrano come in alcuni casi il processo desiderativo presupponga il coinvolgimento non solo della κίνησις della facoltà appetitiva dell'anima (5, 31 e 36), ma anche di un certo movimento corporeo, sia quest'ultimo l'origine o il riflesso di uno stato desiderativo.

Analoghe considerazioni valgono in riferimento alla dinamica percettiva, che necessita per essere spiegata di una certa corrispondenza fra il movimento o il patire degli organi corporei e la sua ricezione nell'anima.

Ora, finché non si distingue fra movimenti dell'anima e movimenti del corpo, e finché non si fornisce una corretta elaborazione di ciò che si deve intendere con "vivente", perché sia assicurata l'impassibilità dell'anima è necessario concepire le sue facoltà come immobili. Il che però non permette di dare pienamente ragione della dinamica percettiva: infatti, in qualche modo anche noi sentiamo quando è il nostro corpo a sentire, e alcuni ragionamenti e opinioni risultano in un certo modo connessi alla sensazione: infatti "noi" siamo anche

[506] Cfr. supra, n. 16.

questo corpo che sente, che desidera e che patisce. Tuttavia, l'anima rimane in se stessa "altra" da quel composto che vivifica tramite il riverbero della sua immagine; e "altra" rimane la sua vita e i suoi movimenti; certo l'anima sarà immobile rispetto al movimento del corpo, ma in movimento se consideriamo la sua propria vita, la migliore a cui possa attingere, ovvero l'atto del pensiero, in cui afferra il proprio nucleo originario, al di là di tutto ciò che le si è aggiunto nella discesa da lassù.

Parte seconda

Nella seconda parte della mia analisi prenderò in considerazione tutte le occorrenze di κίνησις *che compaiono all'interno del lungo scritto – diviso da Porfirio per esigenze di ordine redazionale – "Sui generi dell'essere", dedicato alla tematizzazione dei generi dell'essere che è realmente – indicato nella riflessione del nostro autore nella seconda ipostasi intelligibile, il Nous –, e successivamente dei generi di quell'essere che non è veramente tale e che diviene; come avremo modo di vedere, la* κίνησις *si costituisce in quest'ultimo caso solo come un genere in senso omonimo e analogo rispetto al genere del movimento di lassù. Il primo scritto che analizzeremo costituisce la* pars destruens *dell'argomentazione plotiniana: verranno sottoposte al vaglio critico la dottrina delle* Categorie *di Aristotele (cc. 2- 24) e quella degli Stoici (cc. 25-30), in quanto nessuna delle due è riuscita nell'impresa di individuare i generi dell'essere autentico. Ai fini della presente ricerca mi sono concentrata sul primo versante delle critica (cc. 2-24); in merito a ciò va rilevato innanzitutto che " l'Aristotele criticato da Plotino non è il nostro Aristotele, aporetico e dialettico, e nemmeno – ovviamente – l'Aristotele della critica della prima metà del secolo ventesimo, in progressiva evoluzione e conquista di una sua autonomia da Platone; è l'Aristotele sistematizzato dei commentatori peripatetici del II e III secolo"*[507]*. I vari riferimenti alle* Categorie *che lo svolgimento della riflessione impone non hanno la pretesa di richiamare la "questione aperta" delle Categorie, al cui ampio dibattito interpretativo mi limito esclusivamente ad accennare*[508]*; non affronto il problema che in alcuni luoghi la stessa trattazione plotiniana fa emergere, quello della formulazione di alcuni concetti e tesi, ripresi poi in vario modo in altre opere dello Stagirita. Anche il riferimento al dibattito fra i commentatori della tradizione medioplatonica e neoplatonica, non sono altro che cenni che rimandano a studi più approfonditi*[509]*. Allo stesso modo nei confronti del riferimento esegetico più imponente al centro delle riflessioni di VI, 2 (43), in merito al cui ampio dibattito faccio sovente riferimento nelle note. Analoghe considerazioni vanno fatte in riferimento all'ultimo scritto.*

---

[507] Come osserva C. Natali, *La critica di Plotino ai concetti di attualità e movimento in Aristotele*, in: C. Natali, S. Maso, *Antiaristotelismo*, Adolf M. Hakkert, Amsterdam 1999, pp. 211-250, nello specifico p. 213; su questo argomento rimando inoltre alla *notice* di E. Bréhier, *Ennéades...*, VI prima parte, pp. 7-58; L. Brisson, *Traités 42-44. Sur les genres de l'être, I, II et III,* in: L. Brisson, J. F. Pradeau, *Plotin...*, vol. VII, pp. 15-69.

[508] Cfr. F. A. Trendelenburg, *Die Kategorienlehre des Aristoteles*, Berlin 1944, trad. it., *La dottrina delle Categorie inAristotele*. Con in appendice la prolusione accademica del 1833 «De Aristotelis categoriis» Pref. di G. Reale, saggio integr. di V. Cicero, Vita e pensiero, Milano 1994; H. Bonitz, Uber die Kategorienlehre des Aristoteles, in Sitzungsberichte der Kaiserlichen der Akademie der Wissenschaften, Wien 1853, pp. 591-645; trad. it. di V. Cicero, *Sulle categorie di introduzione*, Vita e Pensiero, Milano 1995.

[509] Rimando alle considerazione e all'informazione bibliografica di R. Chiaradonna, *Sostanza, movimento analogia, Plotino critico di Aristotele*, Bibliopolis, Napoli 2002, pp. 15-54.

12 ΠΕΡΊ ΤΩΝ ΓΕΝΩΝ ΤΟΝ ΟΝΤΟΣ ΠΡΩΤΟΝ, VI, 1 (42)[510]

«E se con la danza uno volesse raffigurarsi il moto dei cieli, questa sarebbe o quella danza che prevede momenti di pausa, e questa sarebbe perfetta solo quando è completa, cioè eseguita dall'inizio alla fine, mentre ogni suo passaggio sarebbe in sé imperfetto; oppure quella forma di danza che è sempre costante e che sempre è perfetta. Se è perfetta non ha bisogno né di un tempo né di un luogo in cui compiersi». IV, 4, 8, 46-50

Inizia con questo scritto l'analisi che verte sugli esseri, su quanti siano e quale sia la loro natura[511]*; quella che qui si rievoca è una ricerca antica che già molti fra i* παλαιοί *intrapresero, sostenendo che l'essere fosse «ἕν», altri lo concepirono come «*ὡρισμένα*», talaltri addirittura come «*ἄπειρα*»*[512]*; qui, tuttavia l'interesse è per quei pensatori più vicini al nostro, che sulla base di un accurato studio giunsero alla conclusione che l'essere ha un numero di* γένη ὁριζόμένα *(1, 6-7)*[513]*; allora, indicare quanti e quali siano questi generi è il punto fisso che ha di mira tutta la trattazione; quest'ultima, tuttavia, non può che iniziare con una* pars destruens *se è vero che tanto i Peripatetici quanto gli Stoici, anche loro hanno indicato un numero finito di generi dell'essere. Comprendere gli errori che costoro hanno commesso è, come vedremo, il presupposto fondamentale per l'esposizione di una corretta teoria dei generi dell'essere, e ciò soprattutto in riferimento a quel genere che per la nostra analisi riveste maggiore importanza.*

12.1 Critica alla categoria della sostanza (1, 1-3, 23)

Il primo passo che analizziamo fa parte della sezione che il nostro pensatore dedica a coloro che hanno individuato nel numero di dieci i *γένη* dell'essere (1, 11); vediamo in che modo, in relazione alla dottrina aristotelica della sostanza, soprattutto quella esposta nelle

---

[510] Sul titolo si veda Porfirio, *VP*, V, 51-54 e XXVI, 13. Riporto qui di seguito le sessantanove occorrenze del nostro termine: VI 1, 1, 16; 3, 16; 3, 15; 3, 16; 4, 5; 4, 3; 5, 1; 5, 8; 10, 62; 15, 13; 15, 15; 15, 16; 15, 22; 16, 1; 16, 3; 16, 12; 16,13; 16, 13; 16, 15; 16, 16; 16, 17; 16, 17; 16, 21; 16, 22; 16, 24; 16, 26; 16, 32; 16, 36; 17, 4; 17, 4; 17, 8; 17, 1; 17, 13; 17, 16; 17, 16; 17, 17; 18, 3; 18, 4; 18, 7; 18, 4; 18, 9; 18, 20; 18, 22; 19, 3; 19, 5; 19, 6; 19, 6; 19, 8; 19, 13; 19, 17; 19, 18; 19, 20; 20, 2; 20, 3; 20, 4; 20, 11; 20, 16; 21, 12; 21, 14; 21, 15; 22, 1; 22, 3; 22, 5; 22, 12; 22, 17; 22, 17; 22, 18; 22, 21; 22, 21.

[511] Con questa formula è ripresa l'impostazione di Platone, *Soph*., 242 c 5-6; Aristotele, *Phys*., I 2, 184 b 15 ss.

[512] La fonte di questo passo che apre il nostro scritto è generalmente indicata in Aristotele, *Metaph*., I 3, 983 b 18- 984 a 8; ma anche *Phys*., I 184b 22-24; M. Isnardi Parente, *Plotino. Enneadi, VI 1-3,* Loffredo, Napoli 1996, p. 225 sottolinea come in riferimento all'essere come uno, il riferimento plotiniano si discosti dall'analisi aristotelica di queste pagine per riferirsi, invece, al temuto filosofo di Elea, di cui è soprattutto Platone nel dialogo omonimo a darci notizia.

[513] Se, infatti, contro il pericolo della soluzione unitarista si era già espresso Platone nel *Sofista*, attuando il parricidio, anche la soluzione dell'illimitata molteplicità dell'essere deve essere scartata, se l'essere deve essere conoscibile; cfr. Aristotele, *Phys*. I 187 b 7; *Metaph*., II 3, 994 b 28. Ma anche Platone, *Tim*. 53 c ss; *Phil.* 16 a -b.

Categorie[514], compaia il riferimento al nostro termine:

> «Orbene siano allora congeneri tutte le cosiddette sostanze, e posseggano qualcosa che le distingue dagli altri generi. Che cosa sono "questo qualcosa" e il "questo", e il "sostrato" e l'attributo che sta sopra il sostrato, il non essere in qualcos'altro come in un sostrato, oppure il non essere in dipendenza di altro, così come il bianco è una qualità del corpo, la quantità dipende dalla sostanza, il tempo è un qualcosa che dipende dal movimento e il movimento dalla cosa mossa? Ma la sostanza seconda si predica di qualcos'altro. Si ma l'essere predicato di un altro va inteso qui diversamente, nel senso di un genere immanente e immanente come parte costitutiva, come il "qualcosa" di quello; il bianco, invece, è predicato di un altro perché è in un altro».

> «συγγενεῖς μὲν δὴ οὕτως ἔστωσαν πᾶσαι αἱ λεγόμεναι οὐσίαι ἔχουσαί τι παρὰ τὰ ἄλλα γένη. τί ἄρα γε αὐτὸ τοῦτο τὸ τὶ καὶ τὸ τόδε καὶ τὸ ὑποκείμενον καὶ μὴ ἐπικείμενον μηδ' ἐν ἄλλῳ ὡς ἐν ὑποκειμένῳ μηδὲ ὅ ἐστιν ἄλλου ὄν, οἷον λευκὸν ποιότης σώματος καὶ ποσὸν οὐσίας, καὶ χρόνος κινήσεώς τι καὶ κίνησις τοῦ κινουμένου; ἀλλ' ἡ δευτέρα οὐσία κατ' ἄλλου. ἢ ἄλλον τρόπον τὸ κατ' ἄλλου ἐνταῦθα, ὡς γένος ἐνυπάρχον καὶ ἐνυπάρχον ὡς μέρος καὶ τὸ τὶ ἐκείνου· τὸ δὲ λευκὸν κατ' ἄλλου, ὅτι ἐν ἄλλῳ.» (VI, 1 (42) 3, 10-19).

All'interno del nostro passo isoliamo tre nuove occorrenze del termine *κίνησις*:

i. la prima alla l. 3, 16 ci ripropone la formula utilizzata ampiamente nel quarantacinquesimo trattato, in riferimento alla definizione aristotelica del tempo come qualcosa del movimento, *χρόνος κινήσεώς τι*[515];

ii. le altre due occorrenze compaiono alla l. 3, 17 nella formula *κίνησις τοῦ κινουμένου*, e indicano l'inerenza del movimento (sostantivo, *κίνησις*) a ciò che è "mosso", indicato dal participio *κινουμένου*.

Qual'è il senso che acquisiscono queste due occorrenze? Notiamo, innanzitutto, che le due proposizioni suddette sono correlate alle altre due che precedono da un comune costrutto grammaticale che indica una relazione di "appartenenza": il bianco è una qualità del corpo, *λευκὸν ποιότης σώματος* (3, 14-15), la quantità è della sostanza, *ποσὸν οὐσίας* (3, 15), il tempo è qualcosa del movimento, *χρόνος κινήσεώς τι* (3, 16), il movimento è del mosso, *κίνησις τοῦ κινουμένου* (3, 17); la particella "οἷον" che introduce queste quattro proposizioni testimonia del loro valore esemplificativo: sono, tuttavia, esempi contrari di

---

[514] Che nel resto dell'analisi cito nella traduzione italiana di D. Pesce (a cura di), *Le Categorie di Aristotele*, Liviana, Padova 1966.

[515] Questa è la formula che ritroviamo ampiamente in III, 7 (45) 9, e fa riferimento all'analisi aristotelica di tempo esposta in *Phys.*, IV, 10-14. Mi sembra dunque evidente che i riferimenti al tempo, al movimento e alla cosa mossa vanno tutti intesi nell'ottica Aristotelica, e quindi in riferimento ad un piano sensibile, non si tratta del tempo o del movimento così come sono risultati nell'indagine plotiniana.

quanto si tenta di afferrare nelle righe immediatamente precedenti, alle ll. 12-14. L'appartenenza indicata da queste quattro espressioni è ciò che viene escluso con le formule: «τὶ», «τόδε» e «ὑποκείμενον». Il "certo", il "questo" e il "sostrato" ci riconducono al contesto argomentativo richiamato e criticato, quello della definizione aristotelica di sostanza operata nel quinto capitolo del libro delle *Categorie*. In particolar modo il "certo" e il "questo"[516] sono le modalità con cui Aristotele designa il carattere determinato della sostanza (un certo uomo...quest'uomo qui...Socrate), carattere determinato a cui consegue l'impossibilità di predicare il "certo" e il "questo" di qualunque altra cosa; invece il "sostrato" designa un'altra caratteristica della sostanza, quella di essere il soggetto di inerenza di tutte le altre cose[517]. Le formule utilizzate dallo Stagirita, «τὶ», «τόδε» e «ὑποκείμενον», designerebbero l'autonomia della sostanza; le espressioni che qui fanno da corollario all'indipendenza della sostanza sono: il "non inerire a", *μὴ ἐπικείμενον* (3, 13)[518], il "non essere in altro come in un sostrato", *μηδ' ἐν ἄλλῳ ὡς ἐν ὑποκειμένῳ* (3, 13-14), il "non essere in dipendenza di altro", *μηδὲ ὅ ἐστιν ἄλλου ὄν* (13, 14). Con queste espressioni viene a mio parere richiamato quel criterio aristotelico fondamentale, enunciato nelle *Categorie*, che stabilisce l'appartenenza di un ente alla categoria della sostanza in base alla sua *perseità*, alla sua indipendenza, ovvero al suo "non essere in un soggetto".

Allora: la qualità del corpo, la quantità della sostanza, il tempo che è qualcosa del movimento e il movimento che è del mobile, sono tutte esemplificazione di un'inerenza e di un'appartenenza ad un soggetto; detto in altri termini, le nostre quattro proposizioni esemplificano casi di realtà che hanno la propria esistenza nella loro inerenza alla sostanza, mentre quest'ultima non è in altro.

Ci si può a questo punto domandare se i quattro esempi riportati siano tutti testimonianza di un unica modalità di inerenza, o se designano rapporti differenti: infatti, mentre il caso della qualità e della quantità suggeriscono l'inerenza accidentale ad un determinato soggetto, l'esempio dell'appartenenza del tempo al movimento e del movimento al mosso sembrano essere più problematiche: infatti, il tempo esprime una proprietà del movimento, il quale a sua volta costituisce una caratteristica essenziale del mobile[519].

Perché il nostro pensatore insiste su questi argomenti? Qual'è il suo obbiettivo nel ripercorrere la definizione aristotelica di "sostanza"? Ebbene, il motivo va rinvenuto in ciò

---

[516] Aristotele, *Cat.*, 3 b 10-23. La formula «τόδε τὶ» compare in Aristotele, *Metaph.*, IV 8, 1017 b 25; V 1, 1049 a 29; VI 7, 1049 a 35; al contrario M. Isnardi Parente, *Plotino...*, p. 235, sottolinea il fatto che «Plotino accomuni con il «τὶ» il «τόδε» è un chiaro accostamento dell'*Epistola VII* a quello di *Tim.* 49 d-e , ove le due realtà contrapposte , la permanente e la transeunte, vengono espresse nella forma di τόδε καὶ τοῦτο da un lato, τοιοῦτο, nell'altra»; cfr. Wurm, *Substanz und Qualität...*, p. 161; L. Brisson, *Traités 42-44...*, p. 255 n. 42-44, riferisce invece le espressioni che qui compaiono a Aristotele, *Mataph.* VII 3, 128 b 32-35-129 a 1-7; allo stesso modo E. Bréhier, *Ennéades...*, VI *parte prima*, p. 61.

[517] Come indica E. Berti, Aristotele. *Dalla dialettica alla filosofia prima. Con saggi integrativi*, Bompiani, Milano 2004, p. 304; il riferimento è Aristotele, *Cat.*, 5, 3 a 7 - 3 b 9.

[518] Sulla traduzione di questa espressione ci sono molte differenze, come rileva e mette in evidenza M. Isnardi Parente, *Plotino...*, p. 235.

[519] Cfr. Aristotele, *Fisica* III 200 b 32-33: le quattro proposizioni esemplificative mi sembrano, in questo senso, riflettere la problematica posta nelle linee successive del passo riportato.

che il nostro pensatore cerca nella definizione aristotelica, ovvero una *συγγενής* (3, 10), di ciò che rientra nella "sostanza"; questo potremmo definirlo come il primo *modus operandi* della critica plotiniana alla dottrina aristotelica delle categorie: rivendicare un'unità fittizia di ciò che rientra in un certo genere, in questo caso nel genere della sostanza.

Una specificazione dell'accusa di equivocità mossa nei confronti della categoria aristotelica di sostanza può essere colta nelle espressioni richiamate nel passo plotiniano: queste, infatti, designano un particolare tipo di sostanza: ciò che è determinato e che è soggetto di inerenza e di predicazione di tutte le altre cose non può che essere la sostanza prima[520]; a tal proposito la rimostranza del nostro pensatore sembra essere questa: in che modo la *δευτέρα οὐσία* rientra nel novero della sostanza? Infatti, i generi e le specie pur essendo sostanze seconde si "dicono di" un soggetto: Socrate è, infatti, un uomo! Dunque, la sostanza seconda, non è soggetto primo di predicazione e tuttavia è sussunta nella stessa categoria di ciò di cui si predica; la contraddizione, agli occhi del Neoplatonico, sembra suonare in questi termini: si dicono sostanza insieme l'individuo e l'universale, il soggetto di ogni inerenza e predicazione e ciò che è predicato. Contro quest'accusa di indebita confusione di realtà troppo eterogenee nel novero della sostanza, un Peripatetico potrebbe rispondere che il vero criterio fondamentale che stabilisce la differenza fra ciò che è sostanza e ciò che non lo è, è "il non essere in un soggetto". In base a questa considerazione, secondo la definizione aristotelica la sostanza prima è ciò che né è in un sostrato né si dice di alcun soggetto, mentre la sostanza seconda non è in un sostrato ma si dice di un soggetto, ne esprime una determinazione essenziale.

Eppure il seguito della riflessione plotiniana sembra voler incrinare anche quest'ultimo baluardo peripatetico: viene sviluppata un'argomentazione per certi versi analoga a quella ben nota all'ambiente esegetico della tradizione che aveva messo in dubbio la validità della distinzione peripatetica fra accidenti ed essenza[521]. Il proseguo del nostro passo ricorda la distinzione aristotelica in ambito predicativo: il "dirsi di" «κατ' ἄλλου» (3, 17), non ha sempre il medesimo significato: un conto è la predicazione essenziale, come quando si dice che Socrate è un uomo, un conto è la predicazione di ciò che inerisce al soggetto come un suo accidente: infatti, il bianco si "dice di" un certo uomo in quanto gli inerisce, *λευκὸν κατ' ἄλλου, ὅτι ἐν ἄλλῳ* (3, 19); nel primo caso la specie "si dice" dell'individuo pur se non gli è inerente, mentre nel secondo caso la qualità si dice del soggetto in quanto è in quello, dipende da esso ed è un suo accidente[522]. Intanto, – così suona la critica plotiniana – anche la sostanza seconda sembra dipendere in maniera sostanziale dalla prima, dal momento che la

---

[520] In riferimento alla sostanza prima cfr. E. Berti, *Il concetto di "sostanza prima" nel libro Z della Metafisica di Aristotele*, «Rivista di filosofia» 80, (1989) pp. 3-23.

[521] Lucio e Nicostrato avevano già formulato quest'accusa, come riferisce Simplicio, *In Cat.*, 73, 15-75 e Desippo, *In Cat.*, 42, 11. Su questi argomenti rimando a: A. C. Lloyd, *Genus, Species and Ordered Series in Aristotle*, «Phronesis» 7, (1962), pp. 67-90; P. Aubenque, *Plotin et Dexippe, exégètes des catégories d'Aristote*, in: Ch. Rutten, A. Motte (éds.) *Aristotelica. Mélanges offerts à Marcel De Corte*, Bruxelles-Liège 1985, pp. 7-40; R. Chiaradonna, *Essence et prédication chez Porphyre et Plotin*, «Revue des Sciences philosophiques et théologiques» 82 (1998) pp. 577-606; J. Ellis, *Alexander's Defense of Aristotle's Categories*, «Phronesis» 39 (1994, pp. 68-89.

[522] Cfr. Aristotele, *Cat.* I a 16- b 5.

πρώτη οὐσία è ciò a cui la sostanza seconda si riferisce[523]. Ecco la formula che sembra racchiudere il nocciolo della critica plotiniana: «ὡς γένος ἐνυπάρχον καὶ ἐνυπάρχον ὡς μέρος καὶ τὸ «τὶ» ἐκείνου» (3, 18), il genere è immanente e immanente come parte costitutiva dell'essenza, del qualcosa di quello. I termini utilizzati, «ἐνυπάρχον ὡς μέρος» richiamano ancora una volta una distinzione su cui insiste lo stesso Aristotele, fra ciò che deve intendersi con «ἐν ὑποκείμενῳ» e ciò che deve intendersi con «ἐν τῳ ὑπάρχειν»: questa seconda espressione, molto spesso facilmente sovrapposta alla prima, viene specificata nel testo aristotelico come un "appartenere a" o un "far parte di" e utilizzata in riferimento alle sostanze: è possibile concepire alcune sostanze come parti di altre sostanze; e le parti, seppure ineriscono alla sostanza di cui sono parti, non per questo vanno concepite come "accidenti", ma pur sempre come sostanza. Ora, poiché il genere "uomo" è detto di Socrate, e dal momento che non costituisce un attributo accidentale come "il bianco", sarà detto della sostanza, non in maniera estrinseca, ma appunto in quanto parte costitutiva di essa, come la sua essenza: le parti della sostanza sono, infatti, a loro volta sostanza. Così come la sostanza prima è parte della specie uomo, anche il genere animale non si trova separato da ciascun soggetto che designa e a cui inerisce[524]. Ma allora, ancora una volta – a ciò vuole riferirsi il Nostro pensatore – si dichiara sostanza ciò che non inerisce a nient'altro e, al contempo, ciò che inerisce a tutte le cose.

Il complesso nucleo concettuale che qui abbiamo ampiamente analizzato si ricollega ai due punti fondamentali su cui insiste la critica plotiniana: da un lato, mi sembra si possa scorgere una velata critica a quell'oscillazione aristotelica nel conferimento del "primato" di sostanza agli individui nello scritto più antico, e poi alla "forma" nel libro Z della *Metafisica*[525]. Un'insistenza analoga la ritroviamo poche righe sopra, quando alle ll. 2, 8-11, il nostro pensatore denuncia la "magmaticità" di ciò che lo Stagirita chiama di volta in volta sostanza: sono sostanza la forma, la materia e il composto dei due[526]: in questo caso risulta difficile comprendere quale sia il tratto comune a determinazioni così eterogenee, e Aristotele si sarebbe limitato a elencare delle distinzioni di cui non è stato capace di addurre alcuna giustificazione. A ciò va aggiunto che se anche fosse possibile individuare una collezione di proprietà comuni, *συνάγοι* (3, 20), questa non potrebbe mai fondare l'unità autentica che, nell'ottica plotiniana deve essere propria del genere ancor prima di questa stessa collezione; né il rinvenimento di queste proprietà comuni può costituire una

---

[523] Come in VI 1, 2, 12-15: «αἱ δὲ πρῶται λεγόμεναι οὐσίαι πρὸς τὰς δευτέρας τί ἂν ἔχοιεν κοινόν, ὁπότε παρὰ τῶν προτέρων ἔχουσιν αἱ δεύτεραι τὸ οὐσίαι λέγεσθαι;».

[524] Ancora una volta Simplicio attribuisce questa critica a Lucio e Nicostrato, *In Cat.*, 48, 1 ss.

[525] Cfr. Aristotele, *Metaph.*, VII 1029, a 29: su questo scritto cfr. supra n. 8; il libro delle *Categorie* conferisce il primato della sostanza secondo il primato della predicazione; in *Metafisica Z* il primato della sostanza è conferito in riferimento alla causalità: causa della determinazione degli individui è la loro determinazione specifica che li fa rientrare tutti nella medesima specie. Le due posizioni non costituiscono necessariamente un contrasto, quanto una differenza nella prospettiva. Su questi argomenti rimando alle analisi di: A. C. Lloyd, *Aristotle's Principle of individuation*, «Mind» 79, 1970, pp.; J. H. Lesher, *Aristotle on Form, Substance and Universals. A dilemma,* «Phronesis» 16, 1971, pp. 169-178; G. Reale, *La polivocità della concezione aristotelica della sostanza*, in: AA. VV., *Scritti in onore di C. Giacon*, Antenore, Padova 1972, pp. 17-40.

[526] Cfr. Aristotele, *Categorie*, 2 b 17-18.

definizione del genere, e tanto meno portare alla sua reale conoscenza. Altrettanto vale se ci si vuol riferire in maniera univoca, con lo stesso termine "sostanza" tanto alla realtà sensibile, *τὴν ὕλην, τὸ εἶδος, τὸ ἐξ ἀμφοῖν* (3, 2), quanto a quella intelligibile, *νοητὴν οὐσίαν* (3, 2); viene, infatti, messo in evidenza come non sia possibile individuare un genere comune al sensibile a all'intelligibile, poiché questo dovrebbe essere una realtà né corporea né incorporea (2, 2-4); e inoltre, considerato che non si dà un genere comune e separato per realtà che per natura si trovano in un rapporto di anteriorità e posteriorità, da ciò risulta chiaro che i Peripatetici hanno tralasciato di analizzare nei loro discorsi ciò che è sostanza nel senso autentico.

Questi profili critici enucleati – mancanza di unità reale del *γένος* e impossibilità di trovare un *κοινόν* fra sostanza sensibile e sostanza intelligibile – saranno, in modo di volta in volta analogo, rivolti all'analisi delle varie categorie.

12.2 Critica alla categoria della quantità (4, 1-5, 27)

In linea con l'analisi aristotelica, la seconda categoria oggetto di trattazione è quella della quantità: lì il movimento rientrava nella quantità in maniera derivata, in riferimento al tempo, in quanto è quest'ultimo che permette di quantificare la durata in cui un certo moto si compie[527]. Anche il nostro pensatore ripercorre il legame fra movimento e tempo, ma come si vedrà, questo è proprio lo spunto critico da cui parte l'analisi del nostro pensatore:

> «Dicono che la prima quantità è il numero; poi ogni grandezza continua, luogo e tempo. E riferiscono a ciò tutte le altre cose che chiamano quantità, e dicono quantità il movimento per il fatto che lo è il tempo, sebbene forse sia viceversa il tempo a trarre la sua continuità dal movimento. Ora, se essi dicono che il continuo è quantità perché è continuo, allora il discreto non sarebbe quantità. Se, invece, il continuo è quantità per accidente, che cosa sarà l'essere quantitativo comune a entrambi?».

> «ἀριθμὸν δὴ πρῶτον ποσὸν λέγουσι καὶ τὸ συνεχὲς ἅπαν μέγεθος καὶ τόπον καὶ χρόνον, τὰ δ' ἄλλα εἰς ταῦτα ἀναφέρουσιν, ὅσα ποσὰ λέγουσι, καὶ τὴν κίνησιν ποσὸν τῷ τὸν χρόνον, καίτοι ἴσως ἀνάπαλιν τοῦ χρόνου τὸ συνεχὲς παρὰ τῆς κινήσεως λαβόντος. εἰ μὲν δὴ τὸ συνεχὲς ᾗ συνεχὲς ποσὸν φήσουσιν εἶναι, τὸ διωρισμένον οὐκ ἂν εἴη ποσόν: εἰ δὲ κατὰ συμβεβηκὸς τὸ συνεχές, τί κοινὸν ἀμφοτέροις ἔσται τὸ ποσοῖς εἶναι;» (4, 1-8).

Isoliamo nel passo riportato due occorrenze del nostro temine:

i. alla l. 4, 3 il movimento è definito *ποσὸν* in virtù del tempo, *κίνησιν ποσὸν τῷ* [scil. *ἀναφέρουσιν*] *τὸν χρόνον* (4, 3-4); si tratta del riferimento ad Aristotele, *Categorie* 6, 5 b 2-5, in cui il "movimento", insieme all'"azione" rientra

[527] Cfr. Aristotele, *Cat.*, 6, 5 b 1-5.

accidentalmente nella categoria della quantità, in virtù del tempo che esprime il suo numero;

ii. alla l. 4, 6 compare la seconda occorrenza di *κίνησις*: l'espressione *παρὰ τῆς κινήσεως* capovolge l'ordine causale sopra descritto: come riportano le riflessioni ampiamente sviluppate in III, 7 (45) 12, nell'ottica del Nostro pensatore la relazione fra tempo e movimento posta dallo Stagirita va ribaltata in quanto è il movimento (nella sua accezione primaria, il moto celeste) a determinare il tempo; nel nostro passo, dunque la correzione della teoria aristotelica avviene in questo senso: non è il movimento a rientrare, seppure in modo derivato, nella categoria della quantità grazie al tempo, ma semmai il contrario: il tempo può dirsi quantità accidentalmente, in virtù del movimento che lo determina e che gli conferisce la sua caratteristica di essere "συνεχὲς".

Ora, se anche è il movimento a conferire la caratteristica di "continuo" al tempo, facendolo così rientrare, in quanto grandezza, nella categoria della quantità, ciò non basta a dirimere un'aporia ancor più grande: il problema di spiegare a che titolo "discreto" e "continuo" facciano parte del genere della quantità e, ancor di più, quale sia il *κοινὸν* che tiene insieme realtà tanto eterogenee.

Nelle *Categorie* si legge che sono quantità tanto quelle discrete, ad esempio il numero e il discorso, quanto quelle continue, come la linea, la superficie, il corpo, e anche il tempo e il luogo; la quantità discreta è caratterizzata dal fatto che non esiste alcun limite comune attraverso il quale le sue parti possano congiungersi, mentre al continuo spettano caratteristiche opposte. A tal proposito, il punto su cui la riflessione plotiniana insiste è proprio il fatto che non è sufficiente elencare quali realtà rientrino nel genere della quantità, ma è altresì necessario spiegare perché queste realtà vi rientrino. Se si fosse fornito un tale tipo di spiegazione, ci si sarebbe accorti che "numero" e "grandezze continue" non sono quantità allo stesso titolo (4, 10). Piuttosto che di "limite comune delle parti", il nostro pensatore discerne quantità discrete e continue in riferimento a ciò che è propriamente quantità, *καθ' αὑτό* (4, 17), rispetto a ciò che lo è *κατὰ συμβεβηκὸς* (4, 16); la linea, la superficie e il solido sono propriamente grandezze, mentre vengono dette quantità quando è il numero a quantificarle; il corpo naturale lo diviene quando è oggetto di misurazione; tre buoi dovrebbero risultare nell'ottica dello Stagirita innanzitutto "sostanza", mentre sono quantità in un senso secondario: solo in quanto li si numera. Anche il luogo è definito, in questo senso, quantità solo accidentalmente (4, 15).

Da quanto detto emerge che nella prospettiva plotiniana è solo il numero a rientrare a pieno titolo nella quantità: è il numero a definire e limitare il "quanto" del continuo che caratterizza le grandezze; una superficie può essere quantificata solo se ha una certa determinatezza, ad esempio se è racchiusa da tre o quattro linee; la linea a sua volta può essere quantità solo se è una linea determinata, cioè quantificabile in virtù del numero. Allo stesso modo dicasi per le altre grandezze, il luogo e il tempo[528]; emerge in questo modo la funzione fondamentale del numero: senza un numero che *de-termina* e quantifica di nessuna

[528] Una formulazione precedente di questa critica la ritroviamo già fra i Medioplatonici Lucio e Nicostrato, come ci riferisce Simplicio, *In Cat.*, 127, 30-33.

grandezza potrebbe dirsi il "quanto".

A proposito del numero è necessario fare questa distinzione: da un lato, ciò che è *καθ' ὑτοὺς ἀριθμούς*, e che in quanto tale è detto *οὐσία* (4, 24); dall'altro, quei numeri che invece servono per misurare, *καθ' οὓς ἀριθμοῦμεν*, che non sono *μονάδας*[529], bensì partecipano delle cose che si contano, e sono quei numeri grazie ai quali si contano i dieci buoi. Ebbene, se è l'unità numerica che definisce ciascuna cosa, mentre il numero permette di contare le realtà, bisogna considerare che è soltanto l'anima a numerare il molteplice: e in questa sua operazione si limita a dire quanti siano gli oggetti contati, prescindendo dalla loro essenza e dalle loro qualità.

La quantità, dunque, è propria sia del numero *καθ' αὑτόν* sia del numero che immanente alle cose, *μετέχουσι* (4, 42); mentre le cose che partecipano del numero sono dette impropriamente quantità. In questo caso non siamo difronte a un genere, ma a una categoria, ovvero a un'unità soltanto fattuale o predicativa, che comprende realtà che sono quantità in senso primario e in senso secondario[530].

Allora, il movimento e il tempo (sensibili) rientrerebbero nella categoria della quantità in un senso secondario, solo in virtù del numero che le determina.

> «In che modo il discorso, il tempo e il movimento sono quantità? Innanzitutto, se vuoi, prendiamo in esame il discorso. Poiché è discorso è di una certa quantità – difatti viene misurato –, in quanto discorso, tuttavia non è quantità. È infatti qualcosa di significativo, come il nome e il verbo. La sua materia, come per nome e verbo è l'aria. Infatti è formato da quelli. Ma il discorso è piuttosto l'impatto, e non semplicemente l'impatto ma l'impronta che ne risulta e che dà, per così dire forma all'aria. È perciò piuttosto azione e azione significativa. Certo, più ragionevolmente si potrebbe considerare questo movimento secondo l'impatto come azione, e il movimento corrispondente come passione, oppure considerare ciascun movimento l'azione di una cosa e la passione di un'altra, oppure un'azione sul sostrato e un'affezione nel sostrato. Se però la voce non fosse considerata solo secondo l'impatto, ma anche secondo l'aria, allora ci sarebbero due categorie e non una sola, derivanti dall'azione significativa».

> «ὁ δὲ λόγος καὶ ὁ χρόνος καὶ ἡ κίνησις πῶς; πρῶτον δὲ περὶ τοῦ λόγου, εἰ βούλει [μετρεῖται μὲν γάρ]. ἀλλὰ λόγος ὢν τοσόσδε ἐστί[ν] - [μετρεῖται μὲν γάρ] - ᾗ δὲ λόγος, οὐ ποσόν: σημαντικὸν γάρ, ὥσπερ τὸ ὄνομα καὶ τὸ ῥῆμα. ὕλη δ' αὐτοῦ ὁ ἀήρ, ὥσπερ καὶ τούτων· καὶ γὰρ σύγκειται ἐξ αὐτῶν· ἡ δὲ πληγὴ μᾶλλον ὁ λόγος, καὶ οὐχ ἡ πληγὴ ἁπλῶς, ἀλλ' ἡ τύπωσις ἡ γιγνομένη, ὥσπερ μορφοῦσα· μᾶλλον οὖν ποίησις καὶ ποίησις σημαντική. τὴν δὴ κίνησιν ταύτην κατὰ τὴν

[529] Inteso nell'ottica di Platone, *Phil.*, 15 c.

[530] Questa distinzione viene annunciata già in VI 1, 1, 17 e verrà menzionata a più riprese durante la trattazione; su questo argomento rimando a: Ch. Rutten, *Les Catégories du monde sensible dans les Ennéeades de Plotin*, Liège-Paris 1961; K. Wurm, *Substanz...*, p. 134.

πληγὴν ποίησιν μᾶλλον ἂν εὐλόγως τις θεῖτο, τὴν δὲ ἀντικειμένως πάθος, ἢ ἑκάστην ἄλλου μὲν ποίησιν, ἄλλου δὲ πάθος, ἢ ποίησιν εἰς τὸ ὑποκείμενον πάθημα δ' ἐν τῷ ὑποκειμένῳ. εἰ δὲ μὴ κατὰ τὴν πληγὴν ἡ φωνή, ἀλλὰ καὶ κατὰ τὸν ἀέρα, δύο ἂν εἴη καὶ οὐ μία ἡ κατηγορία ἐκ τῆς σημαντικῆς, εἰ [τὸ σημαντικὸν ταύτης, τὸ δὲ] συσσημαντικὸν ἐκείνης τῆς κατηγορίας» (5, 1-15).

Mettiamo in evidenza due nuove occorrenze del nostro termine:

i. la prima occorrenza di *κίνησις* va rilevata alla l. 5, 1: in continuità e ad esplicitazione del discorso precedentemente svolto, l'analisi si concentra adesso sulla comprensione di come *λόγος, χρόνος* e *κίνησις* rientrino nella categoria della quantità; la polemica è, ancora una volta, diretta contro la teoria aristotelica che aveva incluso allo stesso titolo e nello stesso genere realtà disparate[531];

ii. la seconda compare alla l. 5, 8 all'interno dell'analisi riguardante il discorso e riferita alla percussione dell'aria da parte della voce, definita, appunto, in termini di movimento, *κίνησιν ταύτην κατὰ τὴν πληγὴν ποίησιν* (5, 8).

La trattazione prende proprio avvio dal discorso; il motivo per cui lo Stagirita includeva il discorso fra le quantità (discrete) è il fatto che il discorso che si esprime con la voce può essere misurato in sillabe. Il nostro pensatore trae spunto da queste riflessioni per sostenere che il discorso può essere considerato quantità solo se lo si concepisce nella sua lunghezza: misurandolo può rientrare, in virtù del numero, nella quantità (5, 2-3). Tuttavia, se lo si considera in quanto tale, non sarà quantità, bensì *σημαντικὸν* (5, 4): questo è composto di una certa forma, "nome" e "verbo", e da una materia, l'aria. In questo caso il discorso sarebbe piuttosto un urto[532] dell'aria, capace di generare in essa un'impronta[533] e di comunicarle una figura. In questo senso il discorso sarebbe un'azione dotata di senso, *ποίησις σημαντική* (5, 8) e rientrerebbe nella categoria dell'agire e del patire. La percussione dell'aria da parte della voce è qui definita come "movimento" e considerato sotto questi due rispetti: come un agire produttivo se si considera *κατὰ τὴν πληγὴν ποίησιν*, oppure come un patire se si considera il movimento della materia nella sua opposizione all'urto. Viene esplicitato ulteriormente un parallelo interessante che costituirà gran parte della trattazione successiva: è possibile definire ciascun movimento, [scil. *κίνησιν* di l. 8] *ἑκάστην*, nei termini di *ποίησιν* e *πάθος*; insomma, se si considera il discorso come percussione della voce, allora lo si considera nel suo movimento e questo non sarà quantità bensì un agire sul sostrato e un patire del sostrato. Se si considera il discorso in relazione all'aria quale sua materia, allora la categoria a cui va ricondotto non sarà più una ma due: da un lato il significante, *σημαντικῆς*, l'urto dell'aria, appartiene alla categoria del patire, mentre il

[531] Cfr. Aristotele, *Cat.*, 4 b 32-33

[532] M. Isnardi Parente, *Plotino...*, p. 242 nota che Plotino «dà una versione aristotelizzante della stoica definizione della voce come ἀὴρ πεπληγμένος […] anche se le radici di questa definizione stoica sono da cercarsi in Archita […] in Platone [...]».

[533] Termine che rimanda agli Stoici, *SVF* I, fr. 58, come indica M. Isnardi Parente, *Plotino...*, p. 242, ma anche a *SVF* II, frr. 53-56.

significato, *συσσημαντικὸν* (5, 13-14), l'affezione prodotta dall'urto, apparterrebbe a quella dell'agire[534].

Tutti questi rispetti secondo cui viene osservato il discorso hanno la funzione di mettere in evidenza come, in sensi secondari e derivati il discorso possa rientrare in molteplici e disparate categorie, ma non appartiene propriamente alla categoria della quantità; ciò a testimonianza del fatto che l'unica realtà propriamente riconducibile al "quanto" è, ancora una volta, il numero. Mi sembra interessante notare che l'analisi annunciata a proposito del movimento (l. 5, 1) non compare nel resto della riflessione sulla "quantità"; tuttavia si fa cenno al legame del movimento con le categorie dell'agire e del patire, e ciò costituisce un anticipo di ciò che nelle pagine successive riceverà notevole attenzione.

Per quanto concerne il tempo, questo lo si può analizzare o in quanto *μετροῦν* (5, 15), e in questo caso bisognerebbe spiegare se il misurante è l'anima o l'istante; oppure lo si può considerare come *μετρούμενον*, come una certa quantità di tempo, allora rientrerà in maniera secondaria nella categoria della quantità: bisogna infatti precisare che la misura non è altro che un carattere concomitante rispetto al tempo che ha tutt'altra natura, *φύσις ἄλλη* (5, 18)[535]. Da queste considerazioni, la riflessione plotiniana muove ad un'accusa ben più pesante: se il tempo viene ammesso nella categoria della quantità in quanto "misurato", allora tutto ciò che è quantificato, persino ciò che gli aristotelici definiscono "sostanza" - un individuo di un certo peso o di una certa statura –, dovrebbe rientrare nella categoria della quantità. E ciò dovrebbe essere inaccettabile.

Anche l'analisi della categoria della quantità ha dimostrato come in essa vengano sussunte realtà troppo disparate ed eterogenee, mentre è soltanto il numero ad essere propriamente quantità.

12.3 Critica alla dottrina della categoria della qualità (10, 1-12, 53)

L'analisi prosegue ora ponendo al vaglio critico la categoria della qualità: il punto nodale risulta, ancora una volta, quello di comprendere che cosa essa sia e in che modo il qualificato possa dirsi tale: *ποιότητα, ἀφ' ἧς ὁ λεγόμενος ποιός* (10, 1); come si osserva, l'incipit della trattazione plotiniana dichiara il proprio obbiettivo polemico, il capitolo ottavo delle *Categorie*, confermando, altresì, la linea critica finora adottata: è necessario stabilire se la qualità abbia una unità meramente nominale o se si possa attribuirle l'unità propria del genere.

Vediamo in che modo il nostro termine rientra all'interno di questo dibattito:

> «Se qualità è secondo conformazione, carattere e principio razionale, in che modo dobbiamo intendere i casi di incapacità e bruttezza? Dobbiamo forse considerarli principi razionali incompleti, come nel caso del brutto? Che senso ha attribuire il principio razionale nella malattia? Anche in questo caso abbiamo un principio razionale rimosso, quello della salute. O forse non tutto è contenuto in un

[534] Cfr. Simplicio, *In Cat.*, 131, 8-10.

[535] Come viene ampiamente dimostrato in III, 7 [45] la vera natura del tempo non è altro che vita dell'anima, successione dei suoi atti.

principio razionale, ma è sufficiente che l'elemento comune, oltre a consistere in una certa predisposizione, sia fuori della sostanza; ciò che sopravviene, dopo la sostanza è allora la qualità del sostrato».

«ἀλλ' εἰ κατὰ τὴν μόρφωσιν καὶ χαρακτῆρα καὶ λόγον, πῶς τὰ κατὰ ἀδυναμίαν καὶ αἴσχη; ἢ λόγους ἀτελεῖς λεκτέον, οἷον ἐν τῷ αἰσχρῷ. καὶ ἐν τῇ νόσῳ πῶς ὁ λόγος; ἢ καὶ ἐνταῦθα λόγον κινούμενον τὸν τῆς ὑγιείας. ἢ οὐκ ἐν λόγῳ πάντα, ἀλλὰ ἀρκεῖ τὸ κοινὸν παρὰ τό πως διακεῖσθαι εἶναι ἔξωθεν τῆς οὐσίας, καὶ τὸ ἐπιγιγνόμενον μετὰ τὴν οὐσίαν ποιότης τοῦ ὑποκειμένου» (10, 59-65).

Rileviamo all'interno del passo un'occorrenza del termine *κίνησις* :

i. alla l. 10, 62 il participio medio passivo ha come proprio soggetto la ragione formale della salute, *λόγον κινούμενον τὸν τῆς ὑγιείας* (10, 62), e designerebbe il momento privativo della salute che coincide con la malattia. Si tratterebbe, dunque, di un movimento secondo la qualità, l'alterazione.

Il ricorso al movimento di alterazione costituisce un tentativo di offrire una risposta in relazione allo statuto della *ἀδυναμίαν* e della *αἴσχη* (10, 60): per spiegare incapacità e bruttezza non si deve fare riferimento ad un *λόγους ἀτελεῖς* (10, 60), bensì ad un movimento qualitativo, appunto la rimozione della qualità della salute.

Il problema della possibilità di spiegare la *ἀδυναμίαν*[536] nasce e in relazione al tentativo di cogliere l'elemento comune, *κοινὸν* (10, 5), alle varie specie della qualità nella *δύναμις*; lo Stagirita aveva fatto riferimento ad una molteplicità dei significati della qualità, perché molte erano le specie della qualità, come ad esempio, l'abito (*ἕξις*), la disposizione (*διάθεσις*), le qualità passive (*πᾰθητική ποιότης*), la figura, (*σχῆμα*), la forma (*μορφή*), ma anche determinazioni come sottile, spesso e fine (*λεπτόν, παχύ, ἰσχνόν*) (10, 5-7); è chiaro che, ancora una volta, la polemica plotiniana insiste sull'impossibilità che via sia una reale unità del genere della qualità così concepito. Se anche, infatti, si volesse concedere che il *κοινὸν* di tutte queste molteplici e varie specificazioni della qualità sia costituito dalla ragione (*λόγος*) e dalla capacità attiva (*δύναμις*) che esse conferiscono al soggetto che le possiede, ebbene questo elemento comune si rivela comunque insufficiente: sia perché *σχῆμα* e *μορφή* non sembrano avere alcun potere, sia perché la *δύναμις* non può rendere ragione delle *ἀδυναμίαι* (10, 10), come bruttezza, malattia, impotenza.

Un primo tentativo è quello di spiegare queste realtà in termini di privazione di una forma, *στερήσεις* (10, 40): tuttavia, ciò non risulta sufficiente, dal momento che anche ciò che è brutto o la malattia stessa sembrano avere un qualche potere, e perciò non è corretto parlare di privazione in senso assoluto; si potrebbe allora pensare di concepirle, così come suggerisce Aristotele, come ciò a cui le cose si dispongono (10, 50): forza e debolezza sarebbero entrambe ricondotte a una tale disposizione, e la qualità non sarebbe altro che una disposizione che dal di fuori si aggiunge alla sostanza, *ἐπὶ τῇ οὐσίᾳ μετὰ τὴν οὐσίαν*

[536] Cfr. Aristotele, *Cat.*, 9 a 20, 25, in cui vengono concepite le impotenze fisiche come caratterizzazioni qualitative.

(10, 51). Ciò è dimostrato anche nel caso del triangolo che può essere inteso, non solo in senso assoluto, ma anche come quella qualità che inerisce ad una data realtà conferendogli la forma. Ciò richiama un'ulteriore distinzione fra quelle "potenze" che sono proprie della sostanza, *ἐνέργειαι τῶν οὐσιῶν* (10, 13) e quelle, invece, che sono qualità e che si aggiungono posteriormente alla sostanza, *ποιότης δύναμις προστιθεῖσα ταῖς οὐσίαις* (10, 19-20). Pertanto "potenze" è un termine omonimo, non adatto ad essere elemento comune della qualità e delle sue svariate specie[537].

12.4 Critica alla categoria dell'agire (15, 1-22, 34)

12.4.1 Movimento come atto completo (15, 1-16, 37)

> «Ma l'agire mostra meglio che vi è anche l'agente, mentre non lo fa l'azione; agire vuol dire essere in una determinata azione, cioè in quella in atto. Così sarebbe piuttosto l'atto la categoria che si dice da considerarsi inerente alla sostanza, così come nell'altro caso la qualità. E se questo atto riguarda la sostanza come movimento, anche il movimento degli esseri è un genere unico. Perché la qualità sarà allora qualcosa di unitario che riguarda la sostanza, e qualcosa di unitario saranno la quantità, ed anche il relativo in virtù del rapporto di una cosa con l'altra, e invece il movimento, che è movimento che riguarda la sostanza, non deve costituire anch'esso un genere unitario?».

> «ἐμφαίνει δὲ μᾶλλον τὸ ποιεῖν καὶ τὸν ποιοῦντα, ἡ δὲ ποίησις οὔ· καὶ τὸ ποιεῖν ἐν ποιήσει εἶναί τινι, τοῦτο δὲ ἐνεργείᾳ. ὥστε ἐνέργειαν μᾶλλον εἶναι τὴν κατηγορίαν, ἣ περὶ τὴν οὐσίαν λέγεται θεωρεῖσθαι, ὡς ἐκεῖ ποιότης. καὶ [εἰ] αὐτὴ περὶ τὴν οὐσίαν ὥσπερ κίνησις, καὶ ἓν γένος ἡ κίνησις τῶν ὄντων. διὰ τί γὰρ ποιότης μὲν ἕν τι περὶ τὴν οὐσίαν, καὶ ποσότης ἕν τι, καὶ πρός τι διὰ τὴν σχέσιν ἄλλου πρὸς ἄλλο, κινήσεως δὲ περὶ τὴν οὐσίαν οὔσης οὐκ ἔσται τι καὶ κίνησις ἓν γένος;» (15, 9-16)[538].

Concentriamoci su quattro occorrenze del nostro termine rinvenibili nel passo riportato:

i. alla l. 15, 12 il sostantivo *κίνησις* è preceduto dalla particella *ὥσπερ*, ad esemplificare la valenza chiarificatoria che deve essere attribuita al movimento: ricollegando *ὥσπερ κίνησις* alla sua espressione di riferimento, «αὐτὴ περὶ τὴν οὐσίαν» risulta chiaro che il movimento è il modo in cui deve essere inteso l'atto che inerisce alla sostanza: l'*ἐνέργεια* a cui qui si fa riferimento è nel senso del movimento, vale a dire che l'atto non deve essere inteso come un'azione

[537] Su questa questione rinvio a II, 6 (17); su questo argomento rimando alle considerazioni di M. Fattal, *Ricerche...*, p. 202 e ss.

[538] Cfr. Simplicio, *In Cat.*, 301 20-302, 4. N. Vamvoukakis, *Les catégories aristoteliciennes d'action et de passion vues par Simplicius*, in: P. Aubenque (éd.) *Concepts et catégories dans la pensée antique*, Paris 1980.

compiuta, bensì "al modo del movimento", come ciò che si sta compiendo, come ciò che è "in corso di...";

ii. alla l. 15, 13 il nostro sostantivo è concepito come genere unitario degli esseri: *ἓν γένος ἡ κίνησις τῶν ὄντων*; si tratta della conseguenza logica della proposizione precedentemente espressa: se l'*ἐνέργεια* è *περὶ τὴν οὐσίαν ὥσπερ κίνησις*, allora anche il movimento deve costituirsi come genere unitario degli esseri, in quanto anche il movimento inerisce alla sostanza;

iii. alla l. 15, 15 troviamo la conferma tramite esplicita formulazione di quanto avanzato alla l. 15, 13: *κινήσεως περὶ τὴν οὐσίαν*, il movimento è inerente alla sostanza;

iv. l'espressione sopra riportata è dal punto di vista del costrutto simile alle due che la precedono e rispetto alle quali «κινήσεως περὶ τὴν οὐσίαν» appare come motivo determinante dell'inclusione del movimento fra i generi dell'essere: così come la qualità è unitaria e riguarda la sostanza, *ποιότης ἕν περὶ τὴν οὐσίαν* (15, 13-14), e se la quantità costituisce un'unità, *ποσότης ἕν τι* (15, 14), e se il relativo è ugualmente unitario in quanto una realtà si relaziona ad un'altra, *πρός τι διὰ τὴν σχέσιν ἄλλου πρὸς ἄλλο* (15, 14-15), allora anche il movimento in quanto *περὶ τὴν οὐσίαν*, si costituirà come un genere unitario, *κίνησις ἓν γένος* (15, 16).

In queste espressioni va individuato il motivo dominante con cui si costruisce la critica plotiniana alla categoria aristotelica dell'agire[539]: in primo luogo, viene riproposto il criterio secondo cui i Peripatetici avevano fatto del *ποιεῖν* una categoria a sé stante: in base a "ciò che è in relazione alla sostanza", *περὶ τὴν οὐσίαν* (15, 2), viene individuato il *γένος* corrispondente: ad esempio il *ποσότης* di cui il *ποσὸν* costituisce il genere, oppure il *ποιότητος* di cui il *ποιόν* è *γένος*, quindi la *ποίησις* di cui il *ποιεῖν* è genere.

In secondo luogo, viene messa in atto un'accurata puntualizzazione a proposito del *ποιεῖν*: così come avveniva anche nel caso della qualità, in cui la qualificazione della sostanza rinviava ad un genere a sé stante, anche l'agire, in quanto si predica della sostanza deve essere ricondotto ad un genere. Infatti, poiché l'agire è ciò che si riferisce al soggetto sostanziale, sarà l'azione, *ποίησις*, l'autentica candidata a genere a cui va ricondotto l'agire che attiene la sostanza. È a questo punto che l'analisi plotiniana introduce un'importante distinzione: poiché agire significa "essere nel corso di una certa azione", *τὸ ποιεῖν ἐν ποιήσει εἶναί τινι* (15, 9-10), non è l'azione, bensì l'atto ad essere il genere che attiene la sostanza, *ἐνέργειαν μᾶλλον εἶναι τὴν κατηγορίαν, ἣ περὶ τὴν οὐσίαν* (15, 10-11)[540].

In terzo luogo, è compiuto il passo decisivo, mettendo in evidenza la connotazione

[539] Aristotele, *Cat.* 9, 11 b 1 e ss.

[540] Queste argomentazioni contro cui espone Plotino non fanno parte del testo aristotelico che si interrompe bruscamente: come rileva E. Bréhier, *Plotin...*, p. 78, il testo di ll. 2-6 compare in Simplicio, *In Cat.* 301 20-302, 4, come spiegazione della teoria peripatetica sull'agire: è possibile che Plotino faccia qui riferimento all'opera di un commentatore a cui anche Simplicio si riferisce. Su questa distinzione introdotta da Plotino rimando alle analisi di C. Natali, S. Maso, (a cura di) *Antiaristotelismo,* Hakkert, Amsterdam 1999, pp. 211-229. D. P. Taormina, *Jamblique critique de Plotin et de Porphyre. Quatre études*, Vrin, Paris 1999; R. Chiaradonna, *Sostanza, movimento analogia, Plotino critico di aristotele,* Bibliopolis, Napoli 2002.

dell'atto come *ὥσπερ κίνησις*: l'*ἐνέργεια* è nel senso del movimento, come ciò che si sta compiendo; e poiché anche il movimento inerisce alla sostanza *κινήσεως περὶ τὴν οὐσίαν* (15, 15), ed è proprio del movimento dei veri esseri che qui si sta parlando, come dimostra l'impiego della formula del Sofista platonico, «ἡ κίνησις τῶν ὄντων»[541], allora anche del movimento deve potersi dare un *γένος ἓν*. Questo è propriamente il nodo fondamentale del rimprovero che Plotino muove al pensiero aristotelico: quello di non aver incluso il movimento fra i generi dell'essere.

Il seguito della trattazione si concentrerà proprio sul movimento e sul suo rapporto con l'*ἐνέργεια*, nonché sulla difesa della necessità di porre la *κίνησις* come "genere" dell'essere.

> «Ma se qualcuno dicesse che il movimento è attività imperfetta, nulla ci vieterebbe di anteporre l'attività e di subordinare a essa, come specie, il movimento, giacché è imperfetto, indicando come predicato l'attività, ma aggiungendo "imperfetta". Difatti "imperfetto" viene detto del movimento non perché non sia attività – anzi è attività sotto ogni riguardo – ma perché si presenta come un di nuovo e poi di nuovo, non al fine di giungere all'atto – lo è già infatti – ma per realizzare qualcosa di diverso e successivo».

> «εἰ δέ τις λέγοι τὴν κίνησιν ἀτελῆ ἐνέργειαν εἶναι, οὐδὲν ἐκώλυε τὴν μὲν ἐνέργειαν προτάττειν, εἶδος δὲ τὴν κίνησιν ὡς ἀτελῆ οὖσαν ὑποβάλλειν, κατηγοροῦντά γε αὐτῆς τὴν ἐνέργειαν, προστιθέντα δὲ τὸ ἀτελές. τὸ γὰρ ἀτελὲς λέγεται περὶ αὐτῆς, οὐχ ὅτι οὐδὲ ἐνέργεια, ἀλλὰ ἐνέργεια μὲν πάντως, ἔχει δὲ καὶ τὸ πάλιν καὶ πάλιν, οὐχ ἵνα ἀφίκηται εἰς ἐνέργειαν - ἔστι γὰρ ἤδη - ἀλλ' ἵνα ἐργάσηταί τι, ὃ ἕτερόν ἐστι μετ' αὐτήν» (16, 1-8).

Isoliamo all'interno del passo riportato due nuove occorrenze di *κίνησις*:

i. alla l. 16, 1 il movimento è concepito come atto incompleto, *κίνησιν ἀτελῆ ἐνέργειαν*: è la ripresa della celebre definizione aristotelica di movimento che ritroviamo in *Fisica* III, 201 b 31-32, e in *Metafisica* K 1066 a 20-21[542];

ii. alla l. 16, 3 seguendo l'intuizione aristotelica della *κίνησις* come *ἀτελῆ ἐνέργειαν*, il nostro sostantivo può essere considerato come determinazione specifica, *εἶδος* (16, 2) del genere dell'*ἐνέργεια*: il movimento sarebbe dunque un atto, la cui differenza specifica è l'incompletezza.

In riferimento alla definizione aristotelica del movimento esposta nel terzo libro della *Fisica* è necessario osservare quanto segue: qui la natura del movimento è concepita nei termini di "indefinito", perché non è possibile porlo né semplicemente nella potenza delle

---

[541] Cfr. Platone, *Sofista* 254 D 4.

[542] Sulla dubbia appartenenza dell'opera nel corpus aristotelicum rimando a P. Aubenque, *Sur l'inautenticité du livre K de la Métaphisique,* in: P. Moraux, *J. Wiesner, Zweifelhaftes im Corpus Aristotelicum: Studien zu einigen Dubia*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1983, pp. 318-344.

cose che sono, né semplicemente nell'atto: né si muove il bronzo che è statua in potenza, né si muove il bronzo ormai divenuto statua in atto; eppure, è proprio in questo ambito che va posto il movimento: va, cioè, cercato nel passaggio dal bronzo alla statua bell'e fatta ad opera di un certo motore; movimento è il passaggio dalla potenza all'atto, passaggio che viene definito come un certo atto, appunto un atto incompleto, perché incompleto è ciò che può e di cui è l'atto[543].

È proprio questa la concezione che il nostro pensatore ha qui in mente: questa, infatti, costituisce la possibile obiezione al guadagno raggiunto alle ll. 15, 9-16: una volta assimilato l'atto al movimento, bisogna tenere conto di ciò che può essere rimproverato a questa assunzione, di non aver considerato ciò che distingue il movimento dall'atto, il fatto che il movimento sia un atto imperfetto. La strategia qui messa in atto sembra dunque quella di voler sfuggire ad un accusa banale, quella di aver tralasciato una delle più importanti concezioni sul movimento; per questo la definizione dei Peripatetici della *κίνησις* come *ἀτελῆ ἐνέργειαν* è qui espressamente considerata.

Una prima risposta a questo argomento viene fornita "dall'interno", restando nello stesso orizzonte concettuale e terminologico degli avversari: in base alla definizione aristotelica per genere e differenza, il movimento risulterebbe una specificazione all'interno del genere dell'*ἐνέργεια*, ulteriormente specificato dalla differenza «ἀτελὲς»; ebbene, anche in questo caso è sancito un legame essenziale fra movimento e atto: l'atto è predicato essenzialmente del movimento, mentre l'incompletezza risulta una differenza specifica.

A ciò si aggiunge un'ulteriore precisazione: in riferimento all'incompletezza che riguarda il movimento, *ἀτελὲς λέγεται περὶ αὐτῆς* (16, 4-5), questa non spetta al movimento in quanto atto – che atto lo è pienamente, *ἀλλὰ ἐνέργεια πάντως* (16, 5-6) –; l'incompletezza spetta al movimento in quanto "di nuovo e poi di nuovo": l'espressione utilizzata è «πάλιν καὶ πάλιν» (16, 6) affatto nuova alla tradizione filosofica cui il nostro pensatore in vario modo fa riferimento: la formula compare in Fisica V 4, 227 b 15-17, ed è altresì attestata in ambiente Stoico[544]; segnalo, inoltre, che l'espressione è utilizzata nel trattato cronologicamente posteriore a questi, e in riferimento alla polemica antistoica sul tempo. Vale la pena di soffermarci su questo punto, perché in quell'occasione abbiamo rilevato due occorrenze di questa formula: la prima espressamente riferita al movimento e, nello specifico, impiegata per esprimere il *τοσήδε* del movimento (III, 7 (45) 8, 32) nei termini di aumento incrementale della mole del movimento, in virtù della sua natura continua (III, 7(45) 8, 35); il tempo come estensione del movimento, ben lungi da cogliere la vera natura del tempo, si riduceva a una molteplicità di moto, *τὸ πολὺ τῆς κινήσεως* (III, 7 (45) 8, 37), ovvero ad un movimento reiterato, *ἀλλὰ κίνησις πάλιν καὶ πάλιν* (III, 7 (45) 8,

---

[543] Sulla definizione aristotelica rimando a: L. A. Kosman, *Aristotle's Definition of Motion*, «Phronesis» 14 (1969) pp. 44-62; M. Ugaglia, *Aristotele, Fisica III,* Carocci, Roma 2003; J. Ackrill, *Aristotle's Distinction Between Energeia and Kinesis*, in: R. Bambrough (ed.), *New Essays on Plato and Aristotle*, Oxford 1977, pp. 142-162; M. Burnyeat, *Kinēsis vs. Energheia: A Much-Read Passage in (but not of) Aristotle's Metaphysics*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy» 34 (2008) pp. 219-292. Per un'analisi di questo passo si veda R. Chiaradonna, *Energheia et kinêsis chez Plotin et Aristote* (Enn. VI 1, [42], 16. 4-19, in: M. Crubellier, A. Jaulin et alii (ed.), *Dunamis : autour de la puissance chez Aristote*, Peeters, Louvain-La-Neuve, 2008, p. 471-491.

[544] Cfr. *SVF*, II fr.161; un'altra attestazione ci proviene da Simplicio, *In Cat.* 307 1 ss.

40-41); la seconda occorrenza aveva una funzione esplicativa, quella di spiegare la ricorsività del movimento nel paragone con lo scorrere incessante dell'acqua, *ῥέον πάλιν καὶ πάλιν* (III, 7 (45) 8, 41)[545]. Il movimento reiterato sembra dunque essere l'istanza quantitativa e fenomenica del movimento[546].

Ora, il ragionamento che conduce il nostro pensatore sembra essere questo: la formula dello Stagirita non vale se si considera il movimento in se stesso: questo è, infatti, già pienamente atto; è valida, però, si considera il movimento in relazione ad un dato fine, a ciò che viene prodotto dal movimento, *ἐργάσηταί τι* (16, 8), che è altro e successivo rispetto ad esso, *ἕτερόν ἐστι μετ' αὐτήν* (16, 8): in questo caso, infatti, si considera il movimento nella sua ripetitività, nella sua estensione e nel suo aspetto quantitativo: il movimento che si dispiega in relazione ad un dato fine può essere "incompleto", mentre a completarsi è il *πρᾶγμα* a cui il movimento mirava.

La formula aristotelica sembra, dunque, non tanto rigettata quanto ri-utilizzata in un senso differente, per differenziare due aspetti eterogenei della *κίνησις*: il movimento in se stesso, da un lato, e il movimento che ha uno svolgimento colto in relazione a un certo fine, dall'altro.

Ma vediamo in che modo viene ulteriormente specificato ciò che può considerarsi imperfetto nel movimento, secondo l'esempio che viene fornito nel seguente passo:

> «E allora non è il movimento che giunge a compimento ma il fatto a cui mirava: per esempio, il cammino era cammino fin dal principio. Ma se si dovesse percorrere uno stadio e non si fosse ancora giunti a percorrerlo, quel che è rimasto non apparterrebbe né al cammino né al movimento, ma a quella determinata quantità di cammino. Era già cammino, però di una certa estensione, e movimento. Chi si muove, infatti, ha già compiuto un movimento, e chi taglia ha già tagliato».

> «καὶ οὐκ αὐτὴ τελειοῦται τότε, ἀλλὰ τὸ πρᾶγμα οὗ ἐστοχάζετο· οἷον βάδισις ἐξ ἀρχῆς βάδισις ἦν. εἰ δ' ἔδει στάδιον διανύσαι, οὔπω δὲ ἦν διανύσας, τὸ ἐλλεῖπον οὐ τῆς βαδίσεως οὐδὲ τῆς κινήσεως ἦν, ἀλλὰ τῆς ποσῆς βαδίσεως· βάδισις δὲ ἦν καὶ ὁποσηοῦν καὶ κίνησις ἤδη· ὁ γοῦν κινούμενος καὶ ἤδη κεκίνηται , καὶ ὁ τέμνων ἤδη ἔτεμε» (16, 8-14).

Nel passo rileviamo cinque occorrenze del nostro termine:

i. la prima alla l. 16, 8 si riferisce implicitamente al nostro termine il pronome dimostrativo: *οὐκ αὐτὴ* [scil. *κίνησις*] *τελειοῦται*, non è il movimento a compiersi, bensì il *πρᾶγμα* prefigurato; il movimento tendente ad un determinato fine è concepito nel suo aspetto ricorsivo, nel suo "scorrere" e secondo questa prospettiva permane un movimento incompleto;

ii. considerato una certa quantità di percorso, lunga ad esempio uno stadio, e

[545] Per una più ampia trattazione rimando a *supra* c. 10.

[546] Cfr. R. Chiaradonna, *Energeia et Kinêsis chez Plotin et Aristote* (Enn. VI 1, [42], 16, 4-19), pp. 471-491.

trovandoci a metà di questo, il tratto che rimane da percorrere non appartiene né al camminare, né al movimento: *οὐ τῆς βαδίσεως οὐδὲ τῆς κινήσεως* (16, 11-12);

iii. il tratto dello stadio da percorrere va piuttosto ricondotto a una *certa quantità* di cammino (e di movimento), *ἀλλὰ τῆς ποσῆς βαδίσεως* (16, 12); allora il cammino, prima ancora di essere un certo tratto di cammino da percorrere è movimento: *βάδισις δὲ ἦν καὶ ὁποσηοῦν καὶ κίνησις ἤδη* (16, 12-13);

iv. a conferma di ciò l'espressione sintetizzata nelle due ultime occorrenze del termine: ciò che si muove si è già mosso, *κινούμενος καὶ ἤδη κεκίνηται* (16, 13-14), così come chi taglia ha già tagliato; queste considerazioni che richiamano quelle di Aristotele, *Phys*., VI 6, 237 a 1 ss., possono essere interpretate come un riferimento a quel moto che in se stesso è concluso e compiuto, e che "precede" (ontologicamente) un certa estensione di movimento, così come l'azione del tagliare può essere considerata nei suoi vari istanti, in ognuno dei quali l'atto del tagliare è completo in se stesso.

La riflessione ci viene in soccorso con l'esempio, mutuato dall'orizzonte aristotelico, del camminare[547]: la *βάδισις* fin dall'inizio è tale e rimane in se stessa; tuttavia posso considerare il camminare in relazione ad un dato percorso, e considerare sia il cammino che ho già compiuto nei termini della distanza percorsa, sia il cammino da compiere nei termini della distanza che rimane da compiere. Rispetto alla distanza da percorrere comunemente si potrebbe pensare che il cammino è incompleto, ma è proprio qui che interviene la sottile distinzione: infatti, la parte mancante del tragitto non è né movimento né cammino, bensì una *certa quantità* di cammino, *ποσῆς βαδίσεως* (16, 12). Ecco esplicitata la differenza annunciata prima: quella fra "movimento" e "una certa quantità di movimento": mentre moto e cammino non sono manchevoli, ciò che invece può essere manchevole è l'aspetto quantitativo del cammino e del movimento. Questo conferma la distinzione precedentemente annunciata: mentre movimento e cammino di per sé sono completi, ad essere incompleta è una certa quantità di movimento, ovvero il movimento nel suo aspetto fenomenico ed empirico: «βάδισις δὲ ἦν καὶ ὁποσηοῦν καὶ κίνησις ἤδη», il cammino nel suo aspetto quantitativo, prima di essere tale, è movimento.

Vi è, dunque, da un lato un movimento e un cammino considerati in quanto tali e questi sono "atto" a tutti gli effetti; vi è poi il movimento considerato nella sua quantità, nel suo scorrere e nella sua distensione temporale, che perviene a compimento nel raggiungimento di un *τέλος* estrinseco; tuttavia, va notato che è posta una relazione fra questi: il movimento fenomenico è già (*ἤδη*) moto in sé, il che sottolinea non un'indebita confusione fra i due o una relazione meramente di tipo temporale, bensì una dipendenza ontologica del movimento che ha un'espressione quantitativa e spazio-temporale (incompiuto), rispetto alla movimento nella sua vera natura (compiuto).

Vediamo come tutto ciò trova riscontro nelle linee che seguono immediatamente:

> «E proprio come il cosiddetto atto non ha bisogno di tempo, così neppure il movimento, se non il movimento che ha una determinata estensione; e se l'atto avviene in assenza di tempo, allora anche il

[547] Su questo esempio, Aristotele, *Metaph*. IX 6, 1048 b 28 ss.; *Eth. Nic.*, X 3, 1174 a 29 ss.

movimento in quanto movimento in senso generale. Ma se il movimento, per il fatto che ha acquisito la continuità, deve avvenire totalmente nel tempo, allora anche la vista che non interrompe il vedere dovrebbe avvenire nella continuità e nel tempo».

«καὶ ὡς ἡ λεγομένη ἐνέργεια οὐ δεῖται χρόνου, οὕτως οὐδ' ἡ κίνησις, ἀλλ' ἡ εἰς τοσοῦτον κίνησις· καὶ εἰ ἐν ἀχρόνῳ ἡ ἐνέργεια, καὶ ἡ κίνησις ᾗ ὅλως κίνησις. εἰ δ' ὅτι τὸ συνεχὲς προσλαβοῦσα πάντως ἐν χρόνῳ, καὶ ἡ ὅρασις μὴ διαλείπουσα τὸ ὁρᾶν ἐν συνεχείᾳ ἂν εἴη καὶ ἐν χρόνῳ» (16, 14-19).

All'interno di questo passo ritorna il riferimento alla *ἐνέργεια* che anche inizialmente aveva rappresentato il punto di partenza dell'analisi del movimento:

i. il movimento non necessita del tempo, *οὐδ' ἡ κίνησις* [scil. *δεῖται χρόνου*] (16, 14-15), e per questo tratto è assimilato alla *ἐνέργεια οὐ δεῖται χρόνου* (16, 14);

ii. è, invece, un altro tipo di movimento che si svolge nel tempo, ovvero il movimento che ha una certa quantità, *τοσοῦτον κίνησις* (16, 16).

iii. continuando il paragone: se l'atto è *ἐν ἀχρόνῳ*, lo stesso deve dirsi del movimento, e in particolar modo del movimento considerato, non nella sua estensione, bensì in senso assoluto, *ὅλως κίνησις* (16, 17)[548].

Dunque, il movimento in se stesso è una realtà atemporale, mentre la sua espressione fenomenica, il movimento quantitativo e continuo, *συνεχὲς* (16, 17), è *ἐν χρόνῳ*. Vale la pena di ricordare che una distinzione identica sottendeva alle espressioni rinvenute un III, 7 (45) 8, 50-52[549], in cui il *διάστημα* a cui facevano riferimento gli Stoici veniva definito nei termini di una *κίνησις οὐκ ἀθρόα*, ovvero di un movimento esteso nel tempo, che si contrapponeva a quello *ἀθρόον*, istantaneo, non temporale.

L'esempio a conclusione del nostro passo, che dovrebbe avere una funzione esplicativa, è stato spesso oggetto di dibattito in merito alle difficoltà di traduzione, e conseguentemente d'interpretazione, che presenta[550]: «ἡ ὅρασις μὴ διαλείπουσα τὸ ὁρᾶν ἐν συνεχείᾳ ἂν εἴη καὶ ἐν χρόνῳ» (16, 18-19)[551]. Se si volesse considerare il movimento come una realtà che è soltanto e completamente nel tempo, *πάντως ἐν χρόνῳ* (16, 18), allora lo

[548] Sul passaggio dalla completezza dell'atto (non raggiunta nel tempo ma tale in riferimento alla stessa natura dell'*ἐνέργεια*) al suo essere intemporale rimando alle osservazioni di R. Chiaradonna, *Sostanza...*, p. 183 e ss.

[549] La formula è più estesa di quella che io ho riportato perché si tratta del passaggio nel tempo da un moto non concentrato a un moto concentrato, ovvero del passaggio, dal temporale all'intemporale che è nel tempo. Ed è importante nel caso dell'esempio della vista/contemplazione: pur essendo in una dimensione temporale e pur esplicitandosi nel pensiero che pensa, c'è dentro di noi un pensiero che pensa sempre e che è causa del pensare. Si tratta del passaggio da una dimensione orizzontale a quella verticale, non è uno spostamento di piani, da uno inferiore a uno inferiore, bensì nel piano orizzontale emerge un aspetto verticale se si considerano gli istanti che sono *ἀθρόα*.

[550] Su questo punto mi rifaccio alle considerazioni di M. Isnardi Parente, *Plotino...*, p. 279.

[551] Cfr. Aristotele, *Metaph.*, IX 6, 1048 b 33; *Phys.*, III 2, 201 b 33-35; *De Anim*. III 7, 431 a 6-7.

stesso dovrebbe dirsi della *ὅρασις*; insomma sarebbe assurdo voler far rientrare nel tempo tutto ciò che non si interrompe, prima fra tutte le visione, e soprattutto quella visione che è intellezione, quindi espressione di un atto che, pur svolgendosi nel tempo non si compie nella sua estensione temporale (è compiuto in se stesso). A parer mio gli aspetti più importanti di questo paragone risiedono, *in primis*, nella natura dell'atto del vedere, che differentemente dal movimento non si presta ad essere considerata nel suo aspetto fenomenico, ma è più simile ad un atto contemplativo di cui anche noi che siamo quaggiù, in un certo modo, esercitiamo; e in secondo luogo è importante il riferimento al carattere di «μὴ διαλείπουσα» dell'atto della visione, che non può subire interruzioni o intervalli: ebbene, anche il moto celeste è senza intervallo[552], tuttavia in questo secondo caso il "non arrestarsi" ha una valenza empirica del moto eterno del cielo che è "continuo" e spaziale; nel caso dell'atto della visione, la sua non interruzione non può essere concepita come afferente alla sua continuità spaziale o estensione, ma va invece concepita come eterna in una dimensione puntuale e concentrata.

Ma vediamo in che modo l'analisi prosegue a esplicitare queste difficili argomentazioni:

> «Ne è una prova anche l'insensato ragionamento per il quale è sempre possibile prendere una parte di qualsiasi movimento, per il quale non esiste né un inizio del tempo in cui e da cui sia incominciato, né un inizio del movimento stesso, ma è sempre possibile continuare a suddividerlo andando verso l'origine; di modo che risulterebbe che un movimento che è appena iniziato sarebbe in moto da tempo infinito, ed esso stesso sarebbe infinito rispetto al suo inizio. Ciò si verifica per il fatto di separare l'atto dal movimento e di dire che l'atto avviene in assenza di tempo, mentre il movimento ha bisogno di tempo, e non solo il movimento che ha un'estensione; ma costoro sono costretti ad affermare che la sua natura è in generale quantitativa, sebbene ammettano essi stessi che la quantità è presente nel movimento solo accidentalmente, sia che abbia la durata di un giorno oppure di qualsiasi altro tempo».

> «μαρτυρεῖ δὲ τούτῳ καὶ ἡ ἀλογία ἡ λέγουσα ἀεὶ οἷόν τε εἶναι λαμβάνειν ἡστινοσοῦν κινήσεως καὶ μὴ εἶναι μήτε τοῦ χρόνου ἀρχὴν ἐν ᾧ καὶ ἀφ' οὗ ἤρξατο μήτε αὐτῆς ἀρχὴν τῆς κινήσεως, ἀλλ' εἶναι αὐτὴν διαιρεῖν ἐπὶ τὸ ἄνω: ὥστε ἐξ ἀπείρου συμβαίνοι ἂν τοῦ χρόνου κεκινῆσθαι τὴν ἄρτι ἀρξαμένην καὶ αὐτὴν ἄπειρον εἰς τὸ ἀρξάμενον εἶναι. τοῦτο γὰρ συμβαίνει διὰ τὸ χωρίζειν ἐνέργειαν κινήσεως καὶ τὴν μὲν ἐν ἀχρόνῳ φάσκειν γενέσθαι, τὴν δὲ χρόνου δεῖσθαι λέγειν μὴ τὴν τόσην μόνον, ἀλλ' ὅλως τὴν φύσιν αὐτῆς ἀναγκάζεσθαι ποσὴν λέγειν καίτοι ὁμολογοῦντας καὶ αὐτοὺς κατὰ συμβεβηκὸς τὸ ποσὸν αὐτῇ παρεῖναι, εἰ ἡμερησία εἴη ἢ ὁποσουοῦν χρόνου» (16, 19-31).

Il nostro passo enuclea quel ragionamento insensato e aporetico su cui lo Stagirita

[552] Cfr. III, 7 (45) 8, 9.

riflette in *Fisica* VI 5, 235 a 13 ss.:

i. alla l. 16, 19 viene fatto riferimento a una qualsiasi estensione di movimento, *ἡστινοσοῦν κινήσεως*, di cui non è fornito né un inizio temporale, né un inizio nel movimento stesso, *μήτε αὐτῆς ἀρχὴν τῆς κινήσεως* (16, 22);

ii. questa estensione di movimento risulta sempre divisibile andando verso la sua origine, *ἀλλ᾽ εἶναι αὐτὴν διαιρεῖν ἐπὶ τὸ ἄνω* (16, 22-23); la possibilità di dividere sempre una certa quantità di movimento si modella sulla base della divisibilità del tempo e dell'estensione del luogo in cui un certo movimento si compie. Da qui deriverebbe la condizione "assurda" e di per sé irrisolvibile: se si può dividere all'infinito una certa quantità di moto, allora anche un moto appena iniziato sarebbe in moto da tempo infinito, *ὥστε ἐξ ἀπείρου συμβαίνοι ἂν τοῦ χρόνου κεκινῆσθαι τὴν ἄρτι ἀρξαμένην* (16, 23-24); e inoltre, il moto sarebbe infinito anche rispetto alla sua origine, *αὐτὴν ἄπειρον εἰς τὸ ἀρξάμενον εἶναι* (16, 24);

iii. la ragione di una tale assurdità sta nell'aver separato "movimento" e "atto", *διὰ τὸ χωρίζειν ἐνέργειαν κινήσεως* (16, 25-26) e nell'aver sostenuto che il movimento necessita del tempo, *τὴν* [scil. *κίνησιν*] *δὲ χρόνου δεῖσθαι* (17, 27)[553];

iv. tale distinzione fra *κίνησις* ed *ἐνέργεια* è stata fatta valere non solo in riferimento al movimento nella sua espressione quantitativa, *μὴ τὴν* [scil. *κίνησιν*] *τόσην μόνον* (17, 28), ma in riferimento al movimento di per sé, *ἀλλ᾽ ὅλως* (16, 28);

v. alle ll. 16, 29-30 compare l'ultimo richiamo sottinteso al nostro termine: *κατὰ συμβεβηκὸς τὸ ποσὸν αὐτῇ παρεῖναι*: nonostante abbiano incluso il movimento nella quantità, attribuendo questo carattere alla sua natura, essi stessi hanno riconosciuto che la quantità è presente nel movimento solo accidentalmente[554].

Insomma, l'"assurdo" riportato nel nostro passo sembra insistere sul pericolo di relegare il movimento nella sua natura alla quantità: se la natura del movimento è modellata su quella del tempo o dello spazio in cui si compie, quindi concepita alla stregua di una grandezza sempre divisibile, si incapperà in quel ginepraio di aporie da cui lo stesso Aristotele non è riuscito a uscire; queste aporie riguardano, non il movimento in se stesso che ha la stessa natura dell'atto, bensì il suo aspetto fenomenico e concomitante; il riferimento al *κατὰ συμβεβηκὸς* delle ll. 16, 29-30 non suona affatto nuovo alla nostra analisi[555]: così come in III, 7 (45) è rivendicata la natura propria del tempo, una natura in se stessa intemporale, di fianco ad un aspetto concomitante, quello che si rivela nel moto celeste e si lascia quantificare, allo stesso modo la *κίνησις* nella sua vera natura è, proprio

---

[553] Cfr. Simplicio, *In Cat.*, 9, 304, 32-33 che attribuisce questa posizione a Teofrasto.

[554] M. Isnardi Parente, *Plotino...*, p. 280 sottolinea che «sembra che Plotino sottoponga a critica *Phys.* 235 a 18, anche se là si parla di qualità "per accidens"; ma sulla lezione del testo tradito ha già avanzato le sue riserve il Ross, *Arist. Phys.*, in app. («an τόπου καὶ τοῦ ποσοῦ?») e Plotino potrebbe anche aver avuto sott'occhio un testo diverso».

[555] Ma in realtà ha un'origine molto più lontana già nei passi di *Enneade* IV, 3 (27).

come l'atto, atemporale, mentre solo in un senso secondario e accidentale questa vera natura acquisisce un aspetto fenomenico: è questo ultimo il movimento che quantifichiamo, numeriamo e dividiamo all'infinito, che consideriamo erroneamente incompleto rapportandolo a ciò che ad esso consegue.

> «Come dunque l'atto si realizza nell'assenza di tempo, così nulla impedisce che anche il movimento abbia origine nell'assenza di tempo, e che il tempo sopraggiunga, invece, quando diviene di una determinata grandezza; dal momento che in assenza di tempo sono ammessi cambiamenti, come quando si dice "come se non avvenisse cambiamento immediato". Se dunque vi è cambiamento, perché non dovrebbe esserci anche movimento? Ma cambiamento è inteso qui non come cambiamento avvenuto: difatti non ci sarebbe bisogno di esso in un cambiamento già avvenuto».

> «ὥσπερ οὖν ἐνέργεια ἐν ἀχρόνῳ, οὕτως οὐδὲν κωλύει καὶ κίνησιν ἦρχθαι ἐν ἀχρόνῳ, ὁ δὲ χρόνος τῷ τοσήνδε γεγονέναι. ἐπεὶ καὶ μεταβολαὶ ἐν ἀχρόνῳ ὁμολογοῦνται γίγνεσθαι ἐν τῷ λέγεσθαι ὥσπερ οὐ καὶ ἀθρόας γιγνομένης μεταβολῆς. εἰ οὖν μεταβολή, διὰ τί οὐχὶ καὶ κίνησις; εἴληπται δὲ μεταβολὴ οὐκ ἐν τῷ μεταβεβληκέναι: οὐ γὰρ τῆς ἐν τῷ μεταβεβληκέναι ἐδεῖτο» (16, 31-37).

Isoliamo nel passo due nuove occorrenze del nostro termine:

1. alla l. 16, 32 è sancita l'origine del movimento nell'assenza di tempo, *κίνησιν ἦρχθαι ἐν ἀχρόνῳ*, ancora una volta grazie all'ancoraggio del movimento all'atto, *ὥσπερ οὖν ἐνέργεια ἐν ἀχρόνῳ* (16, 31);
2. alla l. 16, 36 il movimento è paragonato alla *ἀθρόας γιγνομένης μεταβολῆς* (16, 34-35): se si ammette un cambiamento istantaneo, per quale motivo ciò non deve valere per il movimento, *εἰ μεταβολή, διὰ τί οὐχὶ καὶ κίνησις;*? A proposito della *μεταβολή*, viene ripresa la discussione di Aristotele, *Phys.*, I 3, 186 a 15-16, dove è ammessa la possibilità di un cambiamento istantaneo; tuttavia il reale contesto della trattazione aristotelica sembra tralasciato nella considerazione del nostro pensatore, per dare unicamente risalto al fatto che se per il cambiamento si ammette una dimensione atemporale, a maggior ragione ciò deve valere nei confronti del movimento; senza entrare nel merito della correttezza della polemica che qui Plotino svolge, il suo interesse è quello, ancora una volta, di riaffermare il legame di atto e movimento entrambi concepiti come *ἐν ἀχρόνῳ* (16, 32), mentre il movimento fisico è nel tempo e ha una certa quantità.

Questo passo insiste sulla natura atemporale del movimento in virtù della sua identità con l'atto posta nelle linee iniziali del paragrafo; a rafforzare l'idea che la vera natura della *κίνησις* sia *ἐν ἀχρόνῳ*, l'estrapolazione indebita della considerazione aristotelica sul cambiamento istantaneo; interessante dal nostro punto di vista è ciò che viene puntualizzato a proposito della *ἀθρόας μεταβολῆς*: con questo termine, infatti, non

s'intende il cambiamento avvenuto e compiuto, per intenderci la statua in atto: in quest'ultima, infatti, non c'è traccia di alcun mutamento o movimento[556]. Pertanto con mutamento o movimento istantaneo si devono escludere:

(a) tanto quel passaggio dalla potenza all'atto, dal bronzo alla statua ormai scolpita, perché questo movimento è quello quantitativo, è un certo movimento che consideriamo in relazione ad A (statua in potenza) e a B (statua in atto), e a questa quantità di movimento possiamo dare una connotazione temporale, dandogli da denominazione di incompleto; ma dobbiamo escludere anche (b) il risultato a cui il movimento quantitativo porta, la statua bella e costruita B, che può persino avere una connotazione istantanea, ma in essa non vi è alcuna traccia di movimento.

Attraverso queste considerazioni è rivendicata la natura propria del movimento, una natura atemporale, che attiene alla sostanza e all'essere e che rivendica la sua considerazione come genere dell'essere.

12.4.2 Movimento come genere (17, 1-22, 34)

Dopo aver ribadito, nelle analisi precedenti, lo stretto rapporto di *κίνησις* con *ἐνέργεια*, chiarendo altresì come il movimento sia in se stesso atto incompleto e "manchevole" solo nel suo aspetto fenomenico, è giunto il momento di dimostrare e rivendicare la natura del movimento come genere:

> «Ma se qualcuno dice che né l'atto né il movimento hanno bisogno di per se stessi di un genere unico, ma sono da ricondurre al relativo, dal momento che l'atto appartiene a ciò che è potenzialmente attivo, mentre il movimento a ciò che è potenzialmente mobile o mosso, bisogna allora rispondere che è la relazione stessa a generare i relativi e che essi non si generano, invece, dalla semplice affermazione che una cosa è in rapporto con un'altra».

> «εἰ δέ τις λέγοι μήτε τὴν ἐνέργειαν μήτε τὴν κίνησιν γένους δεῖσθαι καθ' αὑτά, ἀλλ' εἰς τὸ πρός τι ἀνάγειν τῷ τὴν μὲν ἐνέργειαν τοῦ δυνάμει εἶναι ἐνεργητικοῦ, τὴν δὲ τοῦ δυνάμει κινητικοῦ ἢ κινητοῦ, λεκτέον ὡς τὰ μὲν πρός τι αὐτὴ ἡ σχέσις ἐγέννα, ἀλλ' οὐ τῷ πρὸς ἕτερον μόνον λέγεσθαι» (17, 1-6).

Osserviamo all'interno del passo due nuove occorrenze del nostro termine:

i. la prima è alla l. 17, 1: il movimento appare ancora una volta associato all'atto, come dimostra anche il medesimo costrutto della frase: *μήτε τὴν ἐνέργειαν μήτε τὴν κίνησιν γένους δεῖσθαι καθ' αὑτά*: né l'atto, né il movimento costituiscono in se stessi un genere; il riferimento, come fa intendere il *τις λέγοι* della l. 17, 1 con

[556] R. Chiaradonna, *Sostanza...*, p. 187-188, nota che «In primo luogo, egli assimila – così come prima aveva assimilato l'indipendenza dell'*ἐνέργεια* dal tempo alla sua extratemporalità – l'esistenza dei mutamenti istantanei asseriti da Aristotele, all'esistenza dei mutamenti senza tempo».

cui è aperta la frase, è ancora una volta l'opera dello Stagirita, che li aveva ricondotti alle categorie del *πρός τι*;

ii. alla l. 17, 4 tre riferimenti alla *κίνησις* esemplificano il modo in cui il movimento è ricondotto alla categoria del relativo: *τὴν* [scil. *κίνησιν*] *δὲ τοῦ δυνάμει κινητικοῦ ἢ κινητοῦ*, il movimento è di ciò che è mobile in potenza o del mosso; una medesima costruzione la riscontriamo alla linea precedente a proposito dell'atto: *ἐνέργειαν τοῦ δυνάμει εἶναι ἐνεργητικοῦ* (17, 3), l'atto è di ciò che è attivo in potenza. Il richiamo di queste due formule è ad Aristotele, *Categorie* 7, 6 a 25 ss., in cui vengono definite relative "tutte quelle cose che, ciò che sono, lo si dicono essere di altre cose o in qualsiasi altro modo, ma sempre in relazione ad altro"[557].

La conclusione del passo costituisce una sintesi del nucleo fondamentale della critica rivolta alla categoria del relativo in VI, 1 (42) 6-9, ed è in questo modo fornita una risposta alla problematica sollevata: possono essere intesi come *πρός τι* solo quelle realtà che sono poste in essere dalla relazione; al contrario quelle realtà che hanno esistenza propria, *ὑπόστασις* (17, 6) ma possono dirsi anche di altro, come l'atto o il movimento, non possono essere annoverati propriamente fra i relativi[558], in quanto prima di "essere in relazione a..." sono ciò che sono nella loro natura.

Pertanto, atto e movimento non rientrano fra i relativi. Questo passo ha la specifica funzione di "aprire la strada" alla costruzione concettuale della rivendicazione di una realtà a sé stante e separata del movimento come genere.

> «Questo atto, dunque, ovvero movimento e abito, pur appartenendo ad altro non perde la sua priorità rispetto al relativo e la possibilità di essere pensato in se stesso; altrimenti in questo modo tutte le cose sarebbero relative. In assoluto, infatti, una qualsiasi cosa è in relazione a qualche altra, così come avviene anche per l'anima».

> «αὕτη τοίνυν ἡ ἐνέργεια καὶ ἡ κίνησις καὶ ἡ ἕξις δὲ ἑτέρου οὖσα οὐκ ἀφήιρηται τὸ πρὸ τοῦ πρός τι εἶναί τε καὶ νοεῖσθαι καθ' αὑτά: ἢ οὕτω πάντα ἔσται πρός τι: πάντως γὰρ ἔχει ὁτιοῦν σχέσιν πρὸς ὁτιοῦν, ὡς καὶ ἐπὶ τῆς ψυχῆς» (17, 8-12).

Il passo riportato insiste nuovamente sul motivo per cui *κίνησις* e *ἐνέργεια* non possono essere ricondotti alla categoria dei relativi, prefigurando, in caso contrario, uno scenario problematico per gli stessi sostenitori delle dieci categorie:

i. alla l. 17, 8 viene specificato come *κίνησις* insieme a *ἐνέργεια* ed *ἕξις*[559] pur

[557] Mi sembra importante sottolineare l'uso del genitivo nelle due espressioni plotiniane che si richiama al testo aristotelico; sull'importanza di questo costrutto nell'opera aristotelica insiste D. Pesce, *Aristotele. Le Categorie…*, p. 59, n. 3.

[558] Cfr. c. 7, 25-26.

[559] L'abito non compare precedentemente nella trattazione sul movimento, invece viene discusso

essendo "di altro" o inerenti ad altro, prima ancora di essere *πρός τι* sono in se stessi, *καθ' αὑτά* e come tali possono essere concepiti, *νοεῖσθαι* (17, 10).

Senza discriminare ciò che è posto in essere dalla relazione e ciò "è" ancor prima della relazione, si incorrerebbe nel problema di ampissima portata, perché tutto sarebbe relativo dal momento che tutte le cose sono in relazione con tutte le altre, prima fra tutte la nostra anima.

> «E perché la stessa azione e l'agire non dovrebbero ricondursi alla relazione? In ogni caso, infatti, lo saranno il movimento e l'atto. Ma se riferiranno l'azione al relativo, ponendo però l'agire come un genere unico, perché non dovranno riferire al relativo anche il movimento, ponendo l'essere mosso come genere unico per poi ripartirlo, in quanto uno, nelle specie dell'agire e del patire, invece di ammettere come fanno ora, due generi, quello dell'agire e del patire?».

> «αὐτή τε ἡ ποίησις καὶ τὸ ποιεῖν διὰ τί εἰς τὸ πρός τι οὐκ ἀναχθήσεται; ἢ γὰρ κίνησις ἢ ἐνέργεια πάντως ἔσται. εἰ δὲ τὴν μὲν ποίησιν εἰς τὸ πρός τι ἀνάξουσι, τὸ δὲ ποιεῖν ἓν γένος θήσονται, διὰ τί οὐ καὶ τὴν μὲν κίνησιν εἰς τὸ πρός τι, τὸ δὲ κινεῖσθαι ἕν τι γένος θήσονται καὶ διαιρήσονται τὸ κινεῖσθαι ὡς ἓν διχῇ ἐν εἴδεσι τοῦ ποιεῖν καὶ τοῦ πάσχειν, ἀλλ' οὐχ ὡς νῦν τὸ μὲν ποιεῖν λέγουσι, τὸ δὲ πάσχειν;» (17, 12-19).

Se movimento e atto in quanto si riferiscono a ciò che è mobile in potenza o mosso, allo stesso modo anche la *ποίησις* e il *ποιεῖν*, poiché si riferiscono a qualcosa dovranno ricadere fra i relativi: la logica di questo ragionamento va fatta valere contro l'operato dello Stagirita che ha posto la prima come *περὶ τὴν οὐσίαν* (15, 1-10) e il secondo come *γένος* insieme al patire.

Rinveniamo le quattro occorrenze di *κίνησις* che compaiono all'interno di questo passo fortemente polemico:

i. alla l. 17, 13, *κίνησις* ed *ἐνέργεια* figurano come ricondotte ai relativi, *κίνησις ἢ ἐνέργεια πάντως ἔσται*, e ciò in virtù delle ragioni sopra esposte; tuttavia, se anche azione e agire sono riferiti a qualcosa, anche questi dovrebbero rientrare nei *πρός τι;* così invece non è perché dell'agire si dà il genere;

ii. può darsi, allora, che soltanto l'azione sia stata ricondotta dallo Stagirita ai *πρός τι*, mentre l'agire sia stato concepito come genere unico; sorge dunque un'obiezione: perché allo stesso modo non si è fatto col movimento, riconducendo il movimento – che è sempre di un mobile o di un mosso – ai relativi, *κίνησιν εἰς τὸ πρός τι*, e facendo dell'"essere mosso" un genere, *κινεῖσθαι ἕν τι γένος θήσονται* (17, 16)? Se, infatti, la *κίνησις* è sempre "riferita

---

ampiamente ai cap. 11-12; qui l'ἕξις è un perfetto esempio di ciò che sembra soltanto in relazione ad altro mentre invece ha una propria natura che precede la relazione.

a", ciò che è in movimento, il soggetto in movimento, non è relativo a nulla;

iii. una volta individuato il genere della *κινεῖσθαι* a questo sarebbe spettato di essere diviso nelle due specie dell'agire e del patire[560].

Il passo mostra una forte *verve* polemica nei confronti della concezione aristotelica, che agli occhi del Nostro pensatore, ingiustamente lascia il movimento fuori dai generi dell'essere; le varie occorrenze di *κίνησις* sopra riportate costituiscono una forte provocazione nei confronti del metodo dello Stagirita nel considerare agire e patire come due generi, escludendo invece il movimento.

> «Ma dobbiamo indagare se vorranno sostenere che nell'agire alcune azioni sono atto ed altre invece movimento, definendo atto quelle che accadono all'improvviso e movimento le altre, come per esempio il tagliare – il tagliare avviene infatti nel tempo – o se sono entrambe movimento o accompagnate da movimento; se poi tutte le azioni sono relative al patire, oppure alcune di esse sono anche indipendenti, come per esempio il camminare e il parlare; se, infine, tutte quelle relative al patire sono movimenti, mentre quelle indipendenti atto, oppure se in ciascuna di esse vi sia l'uno e l'altro. Essi potrebbero, dunque, dire che il camminare che è indipendente, è movimento, mentre il pensiero, che pure non possiede passività, atto».

> «ἐπισκεπτέον δέ, εἰ ἐν τῷ ποιεῖν τὰς μὲν ἐνεργείας φήσουσι, τὰς δὲ κινήσεις, τὰς μὲν ἐνεργείας λέγοντες εἶναι τὰς ἀθρόας, τὰς δὲ κινήσεις, οἷον τὸ τέμνειν - ἐν χρόνῳ γὰρ τὸ τέμνειν - ἢ πάσας κινήσεις ἢ μετὰ κινήσεως, καὶ εἰ πάσας πρὸς τὸ πάσχειν τὰς ποιήσεις ἤ τινας καὶ ἀπολύτους, οἷον τὸ βαδίζειν καὶ τὸ λέγειν, καὶ εἰ τὰς πρὸς τὸ πάσχειν πάσας κινήσεις, τὰς δ' ἀπολύτους ἐνεργείας, ἢ ἐν ἑκατέροις ἑκάτερον. τὸ γοῦν βαδίζειν ἀπολελυμένον ὂν κίνησιν ἂν εἴποιεν, τὸ δὲ νοεῖν οὐκ ἔχον τὸ πάσχον καὶ αὐτὸ ἐνέργειαν, οἶμαι» (18, 1-10).

Continuano in questo passo tutte le critiche che Plotino muove alla categoria aristotelica dell'agire; la prima accusa sembra muovere contro la pretesa semplicità di questa categoria, per dimostrare che col termine "agire" e "azioni" si indicano realtà molteplici ed eterogenee:

i. è innanzitutto necessario esaminare se al genere del patire vengano ricondotti tanto gli atti quanto i movimenti, *ἐν τῷ ποιεῖν τὰς μὲν ἐνεργείας φήσουσι, τὰς δὲ κινήσεις* (18, 1-2), e considerare altresì se i primi vi rientrano in virtù del loro carattere di *ἀθρόας* (18, 3), mentre i movimenti in quanto *ἐν χρόνῳ*, ad esempio il tagliare si svolge nel tempo, *τὰς δὲ κινήσεις, οἷον τὸ τέμνειν – ἐν χρόνῳ γὰρ τὸ τέμνειν* (18, 3-4);

ii. oppure, nel genere dell'agire è necessario far rientrare tutti i movimenti *πάσας*

[560] Anche nel *Sofista* platonico (248 a ss.) appare il legame fra movimento e agire /patire.

κινήσεις (18, 7), e non solo quelli che avvengo nel tempo come il tagliare;

iii. insieme ai movimenti bisogna porvi anche ciò che da essi consegue, *μετὰ κινήσεως* (18, 4): seguendo gli esempi precedenti, la statua di bronzo bell'e fatta.

Sia che si presenti il primo quadro concettuale o il secondo la categoria dell'agire risulterebbe in entrambi i casi estremamente diversificata; una medesima eterogeneità è rinvenuta anche a proposito delle *ποιήσεις*:

i. la prima suddivisione che riguarda le azioni si prospetta in questo modo: queste sono sia quelle relative al patire, *πρὸς τὸ πάσχειν* (18, 5), sia quelle "assolute", *ἀπολύτους* (18, 6)[561], che non trapassono in altro, come il camminare o il parlare;

ii. le azioni del primo tipo possono essere definite movimenti, *τὰς πρὸς τὸ πάσχειν πάσας κινήσεις* (18, 6-7), mentre le azioni intransitive "atto";

iii. l'ultima opzione è quella sintetizzata nella formula *ἐν ἑκατέροις ἑκάτερον* (18, 8): tanto fra le azioni che implicano un patire, quanto fra quelle assolute si trovano sia atti che movimenti; il movimento, secondo quest'ultima opzione, non sarebbe più legato alle azioni a cui corrisponde un patire; così l'azione del camminare, che non transita in altro è un movimento *βαδίζειν ἀπολελυμένον ὂν κίνησιν ἂν εἴποιεν* (18, 8-9), così come il pensare che non è legato al patire risulta un atto, *νοεῖν οὐκ ἔχον τὸ πάσχον καὶ αὐτὸ ἐνέργειαν* (18, 9-10).

La proposizione che chiude il passo risulta di fondamentale importanza dal momento che fa riferimento ad atti e movimenti "assoluti": ebbene, sarebbe assurdo volerli ricondurre alla categoria del relativo adducendo delle ragioni come "il pensiero è in relazione al pensato", *πρὸς τὸ νοητόν* (18, 12); allo stesso modo dovrebbe dirsi della sensazione che è *πρὸς τὸ αἰσθητόν* (18, 13). Tuttavia proprio il caso della sensazione, mostra che pur essendo *παρὰ τὴν σχέσιν*, è ancor prima o atto o affezione *ἐνέργεια ἢ πάθος* (18, 17); se anche la sensazione ha mostrato che la sua natura è altro prima ancora di essere riferita a qualcosa, allo stesso modo deve dirsi dell'atto e del movimento, e di questi sarà rivendicata una volta di più l'indipendenza dalla categoria del relativo:

> «Se dunque la passività oltre ad appartenere a qualcosa ed essere causata da qualcosa, è un che di diverso, allora lo è anche l'atto. Certo anche il camminare, che di per sé ha la proprietà di appartenere a qualcosa – appartiene infatti ai piedi – e di essere causato da qualcosa, ha la proprietà di essere movimento. Anche il pensiero, pertanto, oltre ad essere relativo, dovrebbe avere la proprietà di essere o movimento o atto».

> «εἰ οὖν τὸ πάθος παρὰ τό τινος εἶναι καὶ ὑπό τινος ἔστι τι ἕτερον, καὶ ἡ ἐνέργεια. ἡ δὲ δὴ βάδισις ἔχουσα καὶ αὐτὴ τό τινος εἶναι καὶ ποδῶν εἶναι καὶ ὑπό τινος ἔχει τὸ κίνησις εἶναι. ἔχοι ἂν οὖν καὶ ἡ νόησις παρὰ τὸ πρός τι τὸ ἢ κίνησις εἶναι ἢ ἐνέργεια» (18,17-22).

[561] Su questo termine si vedano le considerazioni di M. Isnardi Parente, *Plotino*..., p. 283.

Se la sensazione che pure è relativa al suo oggetto, è prima di tutto "atto" e "passione", allora anche quest'ultimo che è patire di qualcosa e causato da qualcosa, *παρὰ τό τινος καὶ ὑπό τινος ἔστι*, è ancor prima altro, *τι ἕτερον* (18, 18); e allo stesso modo deve valere per l'atto.

i. Alla l. 20 analoghe considerazioni vengono riservate alla *βάδισις*: anche il camminare che è un'azione che non trapassa in altro e che non implica il patire di qualcosa, appartiene a qualcosa, ovvero ai piedi ed è causato da qualcosa; tuttavia non per questo lo si riconduce al relativo, bensì al movimento, *τὸ κίνησις εἶναι* (18, 20-21);

ii. se ciò vale per il camminare, a maggior ragione dovrà valere per la *νόησις*: questa, come si è detto, è relativa al pensato, e tuttavia è primariamente o movimento o atto, *κίνησις εἶναι ἢ ἐνέργεια* (18, 22).

Con ciò si è dimostrato come la relazione sia ineliminabile dall'essere in ogni sua forma, e non appartenga in forma privilegiata al patire: ogni realtà è relativa a qualcosa, tuttavia, le realtà vanno colte in se stesse e nella loro essenza, e azioni come il camminare o atti come la contemplazione rimandano al movimento.

> «Dobbiamo ora esaminare se alcuni atti sembreranno incompiuti non avendo acquisito un'aggiunta di tempo, cosicché saranno ricondotti nel medesimo genere dei movimenti, come per esempio il vivere e la vita. Infatti, il vivere di ciascun uomo è in un tempo compiuto e la sua felicità è un'attività non racchiusa in un momento indivisibile, ma un'attività come essi ritengono che sia anche il movimento. Cosicchè vanno considerati entrambi movimenti; e il movimento è un che di unitario e di genere unico, dato che noi osserviamo che nella sostanza, accanto alla quantità, si trova la quantità, e che ad essa appartiene anche il movimento».

> «ἐπισκεπτέον δέ, εἰ καί τινες ἐνέργειαι δόξουσιν ἀτελεῖς εἶναι μὴ προσλαβοῦσαι χρόνον, ὥστε εἰς ταὐτὸν ταῖς κινήσεσιν ἐλθεῖν, οἷον τὸ ζῆν καὶ ἡ ζωή. ἐν χρόνῳ γὰρ τελείῳ τὸ ζῆν ἑκάστου καὶ ἡ εὐδαιμονία ἐνέργεια οὐκ ἐν ἀμερεῖ, ἀλλὰ οἷον ἀξιοῦσι καὶ τὴν κίνησιν εἶναι. Ὥστε κινήσεις ἄμφω λεκτέον, καὶ ἕν τι τὴν κίνησιν καὶ γένος ἕν θεωροῦντας παρὰ τὸ ποσὸν τὸ ἐν, τῇ οὐσίᾳ καὶ τὸ ποιὸν καὶ κίνησιν οὖσαν περὶ αὐτήν» (19, 1-8).

Isoliamo all'interno del nostro passo cinque nuove occorrenze del nostro termine:

i. alla l. 19, 3 il nostro termine è accostato alle *ἐνέργειαι ἀτελεῖς*: è fatta menzione di quegli atti che si compiono soltanto nel tempo, e che per questo aspetto sono simili ai movimenti incompleti di cui si faceva menzione sopra, *ὥστε εἰς ταὐτὸν ταῖς κινήσεσιν ἐλθεῖν* (19, 2-3);

ii. esempi di questi atti incompleti sono il vivere e la vita, *οἷον τὸ ζῆν καὶ ἡ ζωή* (19, 3): infatti, la vita di ogni uomo si compie nella durata temporale, *ἐν χρόνῳ γὰρ τελείῳ τὸ ζῆν* (19, 3-4); se poi si considera la vita tesa al bene supremo,

εὐδαιμονία, vita e agire tesi al fine ultimo, anche questo atto sarà *ἐνέργεια οὐκ ἐν ἀμερεῖ* (19, 4-5), un atto che necessita di uno svolgimento. Il vivere, dunque, comporta il proprio compimento nella durata, così come la felicità è un atto non privo di parti: «ἐν χρόνῳ» e «οὐκ ἐν ἀμερεῖ» sembrano qui utilizzati come sinonimi, indicando l'estensione temporale che accomuna questi atti al movimento come atto incompleto, *οἷον ἀξιοῦσι καὶ τὴν κίνησιν εἶναι* (19, 5)[562];

iii. se il vivere e il vivere bene sono stati entrambi ricondotti al movimento, *κινήσεις ἄμφω λεκτέον* (19, 6), allora al movimento deve essere riconosciuta una certa unità, *ἕν τι τὴν κίνησιν*, e dovrà essere concepito come un genere unico, *καὶ γένος ἕν* (19, 6);

iv. l'ultima occorrenza di *κίνησις* compare nel nostro passo alla l. 19, 8: l'espressione *κίνησιν οὖσαν περὶ αὐτήν*, sancisce l'inerenza del movimento alla sostanza (cfr. 15, 1-10) e legittima la sua considerazione nei termini di un *γένος*, esattamente come *ποσὸν* e *ποιὸν* sono detti *ἐν τῇ οὐσίᾳ*, così il movimento, quello che abbiamo detto esprimersi temporalmente, rivendica una sua unità generica.

Insomma, anche se si considera il movimento così come concepito dai Peripatetici, nella sua estensione temporale e nel suo aspetto quantitativo, anche a questo movimento deve essere attribuita un'unità generica, quanto meno a livello sensibile: la sua unità è resa evidente dal fatto che a questo movimento vengono ricondotti "il vivere" e "il vivere una vita buona"; la scelta di queste due *ἐνέργειαι* assimilate alla *κίνησις* non sembra affatto casuale: soprattutto la felicità è esempio di una *ἐνέργεια* compiuta in se stessa e che tuttavia implica l'esercizio costante della prassi e di una vita che si svolge nel tempo, tesa al fine supremo. In questo senso, ancora una volta, l'assimilazione fra atto e movimento gioca un ruolo fondamentale per comprendere come il movimento possa assurgere all'essere e all'unità del genere.

Del movimento, quale categoria del sensibile, si passa ora a distinguere le specie:

> «e se vuoi possiamo distinguere movimenti corporei e movimenti dell'anima, oppure movimenti che si originano da soli e movimenti che sono prodotti nei mobili da altri, oppure movimenti che provengono da se stessi e movimenti che provengono da altri, e possiamo dire che quelli che provengono da se stessi sono azioni, sia quelli diretti verso altre cose che quelli indipendenti, mentre quelli che provengono da altri sono passioni».

> «καί εἰ βούλει τὰς μὲν σωματικάς, τὰς δὲ ψυχικάς, ἢ τὰς μὲν παρ' αὐτῶν, τὰς δὲ ὑπ' ἄλλων εἰς αὐτά, ἢ τὰς μὲν ἐξ αὐτῶν, τὰς δὲ ἐξ ἄλλων, καὶ τὰς μὲν ἐξ αὐτῶν ποιήσεις εἴτε εἰς ἄλλα εἴτε ἀπολελυμένας, τὰς δὲ ἐξ ἄλλων πείσεις» (19, 8-12).

[562] Mi sembra importante notare che la prassi etica e politica acquisisce una doppia valenza nella riflessione aristotelica: è sia attività che ha in se stessa il proprio fine (*Metaph*. VIII, 1048 b 18-28) sia movimento che si pone in vista di un fine (*Eth. Eud*. I 2, 1214 b 17-21; II 3, 1220 b 21-27; *Eth. Nic.* VI 2, 1139 a 31-33). L'azione morale è attività che ha il suo fine in se stessa, ma in quanto movimento tende al successo e al buon risultato.

Segnalo che nel passo riportato non compaiono occorrenze esplicite del nostro termine, tuttavia i vari articoli che incontriamo le sottintendono: le sottoponiamo così ad analisi:

i. analizziamo alla linea 19, 8-9 le prime due proposizioni correlate: *τὰς μὲν σωματικάς, τὰς δὲ ψυχικάς* [scil. *κινήσεις*] (19, 8-9): nell'ambito della *κίνησις* sensibile vengono distinti movimenti del corpo e movimenti dell'anima;

ii. un'ulteriore distinzione può essere quella fra movimenti spontanei e movimenti indotti dall'esterno, *τὰς μὲν παρ' αὐτῶν, τὰς δὲ ὑπ' ἄλλων εἰς αὐτά* (19, 9-10);

iii. altri movimenti sono quelli che originano da sé e quelli che originano da altro, *ἢ τὰς μὲν ἐξ αὐτῶν, τὰς δὲ ἐξ ἄλλων* (19, 10), e i primi sono azioni, *τὰς μὲν ἐξ αὐτῶν ποιήσεις* (19, 11), sia che transitino in altro, sia che siano "assoluti", *εἴτε εἰς ἄλλα εἴτε ἀπολελυμένας* (19, 11-12); mentre il secondo tipo di movimenti, quelli che originano da altro sono "passioni", *τὰς δὲ ἐξ ἄλλων πείσεις* (19, 12).

Mi sembra interessante notare come in questo caso la discriminante fra "agire" e "patire" non venga fatta risalire alla distinzione fra movimenti psichici e movimenti corporei, bensì dipenda dalla causa del movimento[563]: tutti i movimenti *ἐξ αὐτῶν* sono azioni: e sono azioni sia quei movimenti che si esauriscono in sé, come il camminare o la danza, sia quelli che hanno un effetto in altro come il tagliare. Le passioni sono movimenti che provengono da altro, come ad esempio l'essere tagliato.

> «e ancora, i movimenti diretti ad altre cose sono identici ai movimenti provocati da altre cose: il taglio, infatti, quello che proviene da chi taglia e quello che si verifica in ciò che viene tagliato, è uno, ma il tagliare e l'essere tagliato sono diversi. Ma forse il taglio che proviene da chi taglia non è uno con il taglio che si verifica in ciò che è tagliato, bensì il tagliare consiste nel fatto che da tale atto e movimento nasce un movimento diverso, successivo, per esempio il provare dolore: infatti vi è patire anche in questo».

> «καίτοι καὶ αἱ εἰς ἄλλα κινήσεις αἱ αὐταὶ ταῖς ἐξ ἄλλων: ἡ γὰρ τμῆσις, ἥ τε παρὰ τοῦ τέμνοντος ἥ τε ἐν τῷ τεμνομένῳ, μία, ἀλλὰ τὸ τέμνειν ἕτερον καὶ τὸ τέμνεσθαι. τάχα δὲ οὐδὲ μία ἡ τμῆσις ἡ ἀπὸ τοῦ τέμνοντος καὶ ἡ ἐν τῷ τεμνομένῳ, ἀλλ' ἔστι τὸ τέμνειν τὸ ἐκ τῆς τοιᾶσδε ἐνεργείας καὶ κινήσεως ἑτέραν ἐν τῷ τεμνομένῳ διάδοχον κίνησιν γίγνεσθαι. ἢ ἴσως οὐ κατ' αὐτὸ τὸ τέμνεσθαι τὸ διάφορον, ἀλλὰ κατ' ἄλλο τὸ ἐπιγιγνόμενον κίνημα, οἷον τὸ ἀλγεῖν: καὶ γὰρ τὸ πάσχειν ἐν τούτῳ» (19, 12-20).

Alla diairesis della *κίνησις* sensibile vengono aggiunte le seguenti considerazioni:

i. i movimenti diretti ad altro, sono identici ai movimenti originati da altro, *εἰς ἄλλα κινήσεις αἱ αὐταὶ ταῖς ἐξ ἄλλων* (19, 12-13); per comprendere ciò è fornito un esempio: il taglio è sia *παρὰ τοῦ τέμνοντος*, proveniente da chi taglia e che

[563] Come suggerisce M. Isnardi Parente, *Plotino...*, p. 285.

dirige la sua azione verso altro, sia *ἐν τῷ τεμνομένῳ*, sia in ciò che è tagliato e che ha subito un movimento originato da altro; il taglio, *τμῆσις*, è un unico movimento, in cui, tuttavia, è possibile distinguere sia l'atto che porta a compimento il movimento – e ciò ricade nell'ambito dell'azione – sia ciò che subisce il movimento e che viene tagliato – ambito del patire –;

ii. è corretta in questo modo la considerazione dell'unità del *τμῆσις*: il tagliare e l'esser tagliato possono non essere un movimento unico, *οὐδὲ μία* (19, 15); infatti, dal movimento e dall'atto del tagliare, *ἐκ τῆς τοιᾶσδε ἐνεργείας καὶ κινήσεως* (19, 17) proviene un movimento che non è semplicemente quello corrispettivo dell'essere tagliato, *οὐ κατ᾽ αὐτὸ τὸ τέμνεσθαι τὸ διάφορον* (19, 18-19), ma un movimento diverso e successivo che si genera in ciò che è tagliato, *ἑτέραν ἐν τῷ τεμνομένῳ διάδοχον κίνησιν γίγνεσθαι* (19, 17-18);

iii. questo moto ulteriore che si genera nel "tagliato" corrisponde a provare dolore, *τὸ ἐπιγιγνόμενον κίνημα, οἷον τὸ ἀλγεῖν* (19, 19-20).

A queste considerazioni se ne aggiungono altre in merito all'agire: questo viene indicato come duplice perché, da un lato può essere considerato come non inerente ad altro – la danza che è fine a se stessa –, dall'altro come inerente ad altro, come ad esempio l'atto del tagliare che produce un effetto nella cosa tagliata, ciò che viene detto "patire" da parte di ciò che è tagliato; anche del patire possiamo individuare un'ambivalenza: da un lato patire è il movimento che si produce in altro, ad esempio l'incisione nella tavoletta di cera[564] ad opera di un agente (lo scolaro che scrive); vi è poi il patire come movimento sopraggiunto e che indica la sofferenza prodotta a seguito di un subire. A proposito di quest'ultimo senso del patire (soffrire), va rilevato quanto consegue dall'esempio del camminare: se si volesse considerare l'effetto dell'azione del camminare, come le impronte impresse sulla sabbia in cui si è passati, in questo caso l'affezione del suolo non costituisce un patire nel senso del "dolore": infatti, perché il dolore si verifichi è necessario un "corpo dotato di vita", *σώματος ζῴου* (19, 31), ovvero di anima atta a recepire e provare il dolore; e in questo senso anche il movimento sopraggiunto (dolore) implica un patire e al contempo un agire poiché il sentire è attività dell'anima.

Mi sembra di poter individuare in queste complesse e difficili argomentazioni il tentativo di ricondurre le categorie dell'agire e del patire sotto l'unico genere del movimento; mi sembra inoltre che di agire e patire venga messo in evidenza il carattere correlativo quando questi facciano parte di un unico movimento, e per questo motivo andrebbero piuttosto inquadrate nei relativi.

> «Ma ammesso pure che l'affezione non sia opposta, tuttavia, essendo diversa dall'agire, non rientra nel medesimo genere dell'azione. Ora, se entrambi sono movimenti, rientrano in uno stesso genere, come per esempio l'alterazione è un movimento in rapporto alla qualità».

[564] Sull'uso di questo esempio cfr. Dexippo, *In Cat.* 9, 2 che lo attribuisce ad Alessandro di Afrodisia.

«ἀλλ' ἔστω μὴ ἀντίθετον ὅμως δὲ ἕτερον ὂν τοῦ ποιεῖν οὐκ ἐν τῷ αὐτῷ γένει τῇ ποιήσει. ἤ, εἰ κινήσεις ἄμφω, ἐν τῷ αὐτῷ, οἷον ἀλλοίωσις κίνησις κατὰ τὸ ποιόν. ἆρ' οὖν, ὅταν μὲν ἀπὸ τοῦ ποιοῦν[τος ἡ κίνησις ἡ κατὰ τὸ ποιὸν] ἴῃ» (20, 1-5)[565].

Rileviamo all'interno del nostro passo tre nuove occorrenze del nostro termine:

i. la prima alla l. 20, 2 si riferisce alla riconduzione dell'agire e del patire al movimento, e in particolare al movimento in quanto genere: anche se si dovesse ammettere che non vi è "corrispettività" fra agire e patire, fra tagliare e tagliato, questi risultando *ἕτερον* (20, 1), non apparterrebbero alla categoria dell'azione; sono, invece, entrambi sussumibili nell'unità generica del movimento, *κινήσεις ἄμφω, ἐν τῷ αὐτῷ* (20, 2-3);

ii. la seconda occorrenza del termine è rinvenibile alla l. 3: si tratta del caso dell' *ἀλλοίωσις*, ovvero del movimento secondo la qualità; questo esempio, che si richiama alle riflessioni di Aristotele, *Phys.*, V 3, 226 a 26, ha la funzione di esplicitare in che modo due realtà diverse sono sussunte nel medesimo genere della *κίνησις*;

iii. la terza occorrenza del termine compare alla l. 4 nuovamente in riferimento al movimento di alterazione;

Se agire e patire non sono più corrispettivi è necessario domandarsi se ogni azione che proviene da un agente sia un agire, ed è propriamente se l'agente non subisce alcuna azione che si può parlare di agire, mentre se subisce gli effetti del suo stesso agire su altro, allora non si tratta più di azione; in realtà vi sono azioni a cui ineriscono agire e patire:

«Ora niente impedisce all'agente anche di patire. Se, dunque, il patire è in rapporto alla medesima cosa, per esempio lo strofinare, perché è agire piuttosto che patire? Certo, dal momento che viene strofinato patisce anche. Forse allora dovremmo ammettere che, poiché reciprocamente mosso, vi siano in esso due movimenti? E come possono essere due? Ma è proprio uno solo. E come può uno stesso movimento essere azione e passione? In questo senso: è azione in quanto proviene da un'altra cosa, ma è passione dal momento che agisce su un altro pur rimanendo lo stesso. Ma diremo che è un altro movimento? E come può il movimento di alterazione porre il paziente in uno stato differente e l'agente rimanere impassibile a quell'alterazione? Come, infatti, potrebbe patire ciò che agisce in altro? Forse che allora il fatto che il movimento si verifichi in altro provoca il patire, che non era patire dal punto di vista dell'agente?».

«ἢ οὐδὲν κωλύει ποιοῦντα καὶ πάσχειν. εἰ οὖν, κατὰ ταὐτὸ τὸ πάσχειν, οἷον τὸ τρίβειν, διὰ τί ποιεῖν μᾶλλον ἢ πάσχειν;

[565] Accettando la correzione proposta da J. Igal, *Sobre Plotini Opera III de P. Henry y H. R. Schwyzer,* «Emerita» 1975, pp. 169-196.

ἤ, ὅτι ἀντιτρίβεται, καὶ πάσχει. ἆρ' οὖν, ὅτι ἀντικινεῖται, καὶ δύο κινήσεις φήσομεν περὶ αὐτόν; καὶ πῶς δύο; ἀλλὰ μία. καὶ πῶς ἡ αὐτὴ καὶ ποίησις καὶ πεῖσις; ἢ οὕτω μὲν ποίησις τῷ ἀπ' ἄλλου, εἰς ἄλλον δὲ πεῖσις ἡ αὐτὴ οὖσα. ἀλλὰ ἄλλην φήσομεν; καὶ πῶς ἄλλο τι διατίθησι τὸν πάσχοντα ἀλλοιοῦσα καὶ ὁ ποιῶν ἀπαθὴς ἐκείνου; πῶς γὰρ ἂν πάθοι ὃ ποιεῖ ἐν ἄλλῳ; ἆρ' οὖν τὸ ἐν ἄλλῳ τὴν κίνησιν εἶναι ποιεῖ τὸ πάσχειν, ὃ ἦν οὐ πάσχειν κατὰ τὸν ποιοῦντα;» (20, 7-17).

Osserviamo all'interno del nostro passo tre nuove occorrenze del nostro termine:

i. alla l. 20, 9 col termine *ἀντικινεῖται* si fa riferimento ad un movimento riflessivo, come ad esempio lo strofinare in cui agire e patire ineriscono alla stessa azione;

ii. la seconda occorrenza del termine alla l. 20, 10 si pone il problema di considerare l'agire e il patire che ineriscono all'azione dello sfregare come due movimenti convergenti, *δύο κινήσεις φήσομεν περὶ αὐτόν*; in realtà sembrerebbe che si tratti di un movimento unico, appunto il movimento dello strofinare, che è insieme azione e passione. In che modo? È azione per il fatto che è il movimento che proviene da un agente; è passione per il fatto che agisce su un altro pur restando lo stesso.

iii. Nel caso dell'alterazione, bisogna considerare che l'agente agisce in altro e che è questo movimento prodotto in altro, *τὸ ἐν ἄλλῳ τὴν κίνησιν* (20, 16), a generare l'affezione, non nell'agente ma in altro, nel corpo.

Dopo aver preso in considerazione il movimento riflessivo o inverso e l'ipotesi che questo possa essere un movimento unico ma internamente duplice, si ritorna alla posizione precedente: agire e patire costituiscono due movimenti distinti e contrapposti, e ciò sulla base del fatto che l'agire è contraddistinto dal soggetto da cui proviene l'azione, mentre il soggetto del patire è un altro. Se si adottasse la posizione espressa con l'esempio dell' *ἀντικινεῖται* si arriverebbe a conseguenze assurde: il primo esempio è quello della realizzazione di una proprietà essenziale del cigno, il suo essere bianco: sarebbe assurdo sostenere che il cigno nel realizzare il suo colore "subisce"; in realtà l'agire appartiene alla ragione formale e il patire al corpo. Esempio analogo quello della crescita del cigno, ma ancora più espliciti sono quelli dell'apprendere e del vedere[566]. Non è lo stesso soggetto ad essere attivo e passivo, ma un movimento appartiene alla ragione o alla forma, un altro movimento è invece in ciò che subisce.

«Forse per il fatto che dei due movimenti, l'uno è diretto da se stesso verso un altro, mentre l'altro, il patire, è in altro e proviene da un altro? Che cosa accade, dunque, se proviene da se stesso, ma non è diretto verso un altro, come per esempio il pensare e l'opinare? E che dire dello scaldarsi che deriva da una riflessione propria o dall'adirarsi in seguito ad un opinione, pur non provenendo niente dall'esterno? È forse

[566] L'apprendere e il vedere comportano l'attività dell'anima, come spiegato ampiamente in

l'agire, sia in se stesso, sia diretto verso un altro, un movimento che nasce da se stesso? E che cosa è allora la bramosia e ogni tipo di desiderio, se il desiderio deriva il suo movimento dall'oggetto desiderato? A meno che uno voglia prendere in considerazione non l'oggetto da cui ha avuto origine il movimento, ma solo ciò che si è destato dopo l'oggetto. In che cosa differisce allora il desiderare dal ricevere un colpo o dall'essere urtato o gettato a terra?».

«ἆρα τῷ τὸ μὲν εἰς ἄλλον παρ' αὐτοῦ, τὸ δὲ ἀφ' ἑτέρου ἐν ἄλλῳ τὸ πάσχειν; τί οὖν, εἰ ἐξ αὐτοῦ μέν, μὴ εἰς ἄλλον δέ, οἷον τὸ νοεῖν, τὸ δοξάζειν; τὸ δὲ θερμανθῆναι παρ' αὐτοῦ διανοηθέντος ἢ θυμωθέντος ἐκ δόξης μηδενὸς ἔξωθεν προσελθόντος; ἢ τὸ μὲν ποιεῖν εἴτε ἐν αὐτῷ εἴτε εἰς ἄλλον τι ὄν κίνημα ἐξ αὐτοῦ; ἡ οὖν ἐπιθυμία τί καὶ πᾶσα ὄρεξις, εἰ ἡ ὄρεξις κινεῖται ἀπὸ τοῦ ὀρεκτοῦ; εἰ μή τις μὴ προσποιοῖτο ἀφ' οὗ κεκίνηται, ὅτι δὲ μετ' ἐκεῖνο ἐγήγερται. τί οὖν διαφέρει τοῦ πεπλῆχθαι ἢ ὠσθέντα κατενεχθῆναι;» (21, 7-16).

All'interno di questo passo prendiamo in considerazione tre nuove occorrenze del nostro termine:

i. alla l. 12 il riferimento è a un movimento autonomo, *κίνημα ἐξ αὐτοῦ*, che è tale in quanto proviene dall'agente, un movimento che può ricadere su di sé o che può essere diretto ad altro, *εἴτε ἐν αὐτῷ εἴτε εἰς ἄλλον τι ὄν* (21, 12); questo è il movimento in cui consiste il *ποιεῖν*. Esempi di un movimento *ἐξ αὐτοῦ* che proviene da se stesso e non è diretto ad altro sono, come si dice poche righe sopra, il *νοεῖν* e il *δοξάζειν* (21, 9-10); questi possono avere effetto su se stessi, quando ad esempio in seguito ad un pensiero ci si scalda, o in seguito ad un opinione monti la rabbia;

ii. la seconda occorrenza del nostro termine compare alla linea successiva: si è ancora nell'ambito del *ποιεῖν* quando sono coinvolte facoltà psichiche preposte a funzioni inferiori, come l'*ἐπιθυμία* e ogni tipo di desiderio, *πᾶσα ὄρεξις* (21, 13)? Si tratta ancora di un *κίνημα ἐξ αὐτοῦ* se queste facoltà si dicono mosse non da se stesse ma dall'oggetto del desiderio, *κινεῖται ἀπὸ τοῦ ὀρεκτοῦ* (21, 14)? A queste domande si potrebbe rispondere facendo riferimento alle considerazioni di III, 6 (26) 1-4 in cui il desiderio, la rabbia etc. venivano considerati come atti e movimenti dell'anima, e secondo cui l'oggetto del desiderio è pur sempre l'oggetto sentito e percepito e in tale sensazione l'anima non è se non attiva, mentre affetto è sempre il corpo, e il patire si manifesta nei movimenti di quest'ultimo;

iii. l'analisi continua con un'ulteriore domanda: se si prescindesse dall'oggetto esterno che muove il desiderio, *εἰ μή τις μὴ προσποιοῖτο ἀφ' οὗ κεκίνηται* (21, 14-15), e invece si considerasse solo ciò che di successivo viene risvegliato, quello che tale atto-movimento delle facoltà psichiche suscita nel corpo, in che

> modo si può dire di essere su un piano differente rispetto all'essere urtati, all'essere colpiti, o all'essere spinti? Infatti in tutti questi casi, un soggetto agisce urtando e un altro subisce l'urto; nel colpire si fa riferimento all'atto quanto al patire; nell'essere spinti, c'è tanto l'atto di spingere quanto quello di essere spinti. In che modo, allora nel caso del desiderio si parla di atto? Non sarebbe anche corretto parlare nello stesso tempo di patire?

Tutti questi sono, infatti, movimenti dell'anima che ricadono sul soggetto stesso e in cui "una parte" di tale soggetto patisce. Forse è più corretto istituire una differenza fra i desideri: non tutti sono *ἀπὸ τοῦ ὀρεκτοῦ*: alcuni dei desideri sono "azioni", *ποιήσεις*, poiché dipendono dall'intelligenza, mentre altri sono costrizioni e passioni, *ὁλκὰς οὔσας πείσεις* (21, 18).

Si passa quindi a vagliare un'ipotesi differente, ovvero che il patire debba essere ricondotto a ciò che, sia esso dipendente dal soggetto stesso o da altro, non va nella direzione della realizzazione della sostanza, *μὴ εἰς οὐσίαν ἄγουσαν*, (21, 21) e che anzi la peggiora. Però anche in questo caso il patire non sarebbe del tutto chiaro: si possono, infatti, fare alcuni esempi problematici: lo scaldarsi, è un'alterazione che va sia nella direzione del miglioramento dell'essenza, sia nella direzione opposta; e in questo caso il patire sarà uguale al non patire. L'alterazione, il movimento qualitativo del riscaldarsi, ha un duplice senso: il riscaldarsi porta a compimento la sostanza anche se un'altra parte patisce, il corpo. Ad esempio la statua perviene a compimento della propria essenza quando il bronzo viene scaldato, ed è questo cioè la materia della statua a subire; mentre la statua nella sua sostanza non subisce alcun riscaldamento, lo subisce solo in senso accidentale in quanto la materia di cui è composta si riscalda. Alla perfezione dell'essenza della statua contribuisce anche il patire del bronzo, contribuisce anche ciò che è in direzione del peggioramento. E anche se il bronzo, riscaldandosi non andrebbe nella direzione del peggioramento ma del miglioramento, ebbene, anche in questo caso subisce. Ergo compimento o miglioramento dell'essenza non costituiscono lo spartiacque fra agire e patire. Allora il patire si dovrà dire in due sensi: a) come ciò che contribuisce o non contribuisce al miglioramento dell'essenza; b) come ciò che non consiste in nessuno di questi due.

Mi sembra importante sottolineare che sia nel caso della ricerca della definizione del patire nella provenienza del movimento, sia nel caso della definizione come miglioramento/peggioramento dell'essenza, è emerso come queste due definizioni non siano soddisfacenti perché in entrambi i casi si è distinto nello stesso soggetto ciò che agisce e ciò che patisce, ciò che va nella direzione del miglioramento e ciò che va nella direzione del suo peggioramento.

Agire e patire rimangono ancora legati secondo queste definizioni.

> «Il patire si genera, dunque, per il fatto di avere in sé un qualsivoglia movimento di alterazione; e l'agire, sia per il fatto di avere in sé un movimento indipendente che trae origine da se stesso, sia per il fatto di avere un movimento che, partendo da se stesso termina in un altro; un movimento che prende le mosse da ciò che è detto agire. Certo, c'è movimento in entrambi i casi, ma la differenza che distingue l'agire dal patire fa sì che l'agire, in quanto agire si mantenga privo di passioni, e

che il patire consista invece nel trovarsi in uno stato diverso dal precedente; l'essenza del paziente non arreca nessun contributo alla formazione della propria essenza, ma qualora venga ad esistere una qualche essenza, contribuisce all'essenza di qualcosa che è diverso dal paziente».

«οὐκοῦν γίγνεται τὸ πάσχειν τῷ ἔχειν ἐν αὐτῷ κίνησιν [τὴν ἀλλοίωσιν] τὴν κατὰ τὸ ἀλλοιοῦσθαι ὁπωσοῦν: καὶ τὸ ποιεῖν ἢ ἔχειν ἐν αὐτῷ κίνησιν τὴν ἀπόλυτον παρ' αὐτοῦ ἢ τὴν τελευτῶσαν εἰς ἄλλο ἀπ' αὐτοῦ, ὁρμωμένην ἀπὸ τοῦ λεγομένου ποιεῖν. καὶ κίνησις μὲν ἐπ' ἀμφοῖν, ἡ δὲ διαφορὰ ἡ διαιροῦσα τὸ ποιεῖν καὶ τὸ πάσχειν τὸ μὲν ποιεῖν, καθόσον ποιεῖν, ἀπαθὲς τηροῦσα, τὸ δὲ πάσχειν ἐν τῷ διατίθεσθαι ἑτέρως ἢ πρότερον εἶχε, τῆς τοῦ πάσχοντος οὐσίας οὐδὲν εἰς οὐσίαν προσλαμβανούσης, ἀλλὰ ἄλλου ὄντος τοῦ πάσχοντος, ὅταν τις οὐσία γίνηται» (22, 1-10).

All'interno del passo rinveniamo tre nuove occorrenze del nostro termine:

i. la prima compare alla l. 21, 1: il patire viene questa volta definito nei termini di ciò che accoglie in sé un movimento nel senso di un qualunque tipo di alterazione, *τῷ ἔχειν ἐν αὐτῷ κίνησιν τὴν ἀλλοίωσιν τὴν κατὰ τὸ ἀλλοιοῦσθαι ὁπωσοῦν* (22, 1-2);

ii. al contrario l'agire è l'avere in sé un movimento che non transita verso altro, *ἔχειν ἐν αὐτῷ κίνησιν τὴν ἀπόλυτον παρ' αὐτοῦ* (22, 3), oppure un movimento che originando da sé è diretto verso altro, *τὴν* [scil. *κίνησιν*] *τελευτῶσαν εἰς ἄλλο ἀπ' αὐτοῦ* (22, 4);

iii. la terza esplicita occorrenza del nostro termine sancisce ancora una volta come "agire" e "patire" rientrino come sue specie nel genere del movimento: *κίνησις μὲν ἐπ' ἀμφοῖν* (22, 5), mentre ciò in cui si differenziano è che l'agire è esente da ogni tipo di affezione, mentre nel patire si manifesta una disposizione differente che prima non c'era: *ἐν τῷ διατίθεσθαι ἑτέρως ἢ πρότερον εἶχε* (22, 7-8), non implicando un mutamento sostanziale dell'oggetto che patisce, altrimenti non sia avrebbe un patire, bensì un oggetto completamente differente: per tornare alle linee iniziali è un mutamento nelle qualità, non nella sostanza.

Infatti, pur essendo lo stesso movimento, da un punto di vista sarà agire, dall'altro patire, poiché questo è disposto così di modo che c'è la possibilità che entrambi siano relativi tutte le volte in cui l'agire sia relativo al patire, se la stessa cosa da un lato è agire, dall'altro patire. E ciascuno dei due è considerato non in sé stesso, ma l'uno con chi agisce e l'altro con chi patisce: questo muove e quest'altro è mosso, e ciascuno è due categorie».

«γίνεται τοίνυν τὸ αὐτὸ ἐν σχέσει τινὶ ποιεῖν, ἐν ἄλλῃ δὲ πάσχειν:

παρὰ μὲν γὰρ τῷδε θεωρούμενον ποιεῖν ἔσται, κίνησις οὖσα ἡ αὐτή, παρὰ δὲ τῷδε πάσχειν, ὅτι τάδε οὗτος διατίθεται: ὥστε κινδυνεύειν ἄμφω πρός τι εἶναι, ὅσα τοῦ ποιεῖν πρὸς τὸ πάσχειν, εἰ μὲν παρὰ τούτῳ τὸ αὐτό, ποιεῖν, εἰ δὲ παρὰ τῷδε, πάσχειν. καὶ θεωρούμενον ἑκάτερον οὐ καθ' αὑτό, ἀλλὰ μετὰ τοῦ ποιοῦντος καὶ πάσχοντος: οὗτος κινεῖ καὶ οὗτος κινεῖται, καὶ δύο κατηγορίαι ἑκάτερον» (22, 10-18).

Osserviamo le tre nuove occorrenze del nostro termine:

i. del movimento che non rimane in se stesso ma transita in altro, lo si può cogliere secondo differenti rispetti: può essere *ποιεῖν ἐν σχέσει τινὶ* (22, 10) e può essere *πάσχειν ἐν ἄλλῃ* [scil. *σχέσει*] (22, 11). In questo senso, uno stesso movimento, *κίνησις οὖσα ἡ αὐτή* (22, 12), può essere colto tanto come "agire", tanto come "patire" che ha una certa disposizione; così in quel movimento transitivo, in cui l'agire è in rapporto col patire, agire e patire possono essere ricondotti alla categoria del relativo: questi non vengono considerati in se stessi, *οὐ καθ' αὑτό* (22, 16), ma il primo in relazione al soggetto agente, il secondo in relazione al soggetto paziente;

ii. così in uno stesso e unico movimento transitivo, si possono distinguere ciò che agisce e muove e ciò che subisce il movimento, ed è mosso, *οὗτος κινεῖ καὶ οὗτος κινεῖται* (22, 17).

Il tentativo di questo passo è quello di evidenziare che considerare il movimento come relazione non farebbe altro che distruggere l'unità del genere; seguendo questo esempio assurdo il movimento potrebbe disporsi anche sotto un'altra forma categoriale:

«inoltre, questo conferisce movimento a quello, mentre quest'altro lo riceve, di modo che vi sono il prendere, il dare, la relazione. Oppure, se chi ha ricevuto "ha" come quando si dice "avere un colore" perché non dovrebbe anche "avere un movimento"? E il movimento indipendente, quello del camminare per esempio, ha un cammino e il movimento di pensare ha un pensiero».

«καὶ οὗτος δίδωσι τῷδε κίνησιν, οὗτος δὲ λαμβάνει, ὥστε λῆψις καὶ δόσις καὶ πρός τι. ἢ εἰ ἔχει ὁ λαβών, ὥσπερ λέγεται ἔχειν χρῶμα, διὰ τί οὐ καὶ ἔχει κίνησιν; καὶ ἡ ἀπόλυτος κίνησις, οἷον ἡ τοῦ βαδίζειν, ἔχει βάδισιν, καὶ ἔχει δὲ νόησιν» (22, 18-22).

Rinveniamo nel passo le ultime tre occorrenze:

i. la metafora del movimento unico che secondo due rispetti differenti può essere colto come "movente" o come "mosso", può tradursi in un "dare" e in un "prendere" il movimento: *οὗτος δίδωσι τῷδε κίνησιν* (22, 18) *οὗτος δὲ λαμβάνει* (22, 19);

ii. in particolar modo, rispetto a chi riceve il movimento, potremmo dire che questo lo acquisisce, *ἔχει κίνησιν* (22, 21) facendo ricadere questo movimento in un'ulteriore forma categoriale, quella dell'avere;

iii. e lo stesso dovrebbe valere per il movimento autonomo, *ἀπόλυτος κίνησις* (22, 21) che non ricade su altro, perché possiede in se il movimento, e il camminare ha il camminare, così il pensare ha il pensare.

Il riferimento al *τὸ προνοεῖν* (22, 23) ci pone difronte ad ancora un altro caso: la previsione è diretta ad altro ed è in funzione di altro, *εἰς ἄλλο γὰρ καὶ περὶ ἄλλου* (22, 24), dovrebbe rientrare nella categoria della relazione, considerando il prevedere come un agire e l'essere previsto come un subire; neanche il pensare è un agire dal momento che non è propriamente diretto a qualcosa ma vi gira intorno, περὶ αὐτοῦ (22, 27): in questo modo il prevedere non sarebbe né azione né passione.

Ciò mostra come non tutti gli atti siano azioni o forme dell'agire, *οὐδὲ δεῖ πάσας ἐνεργείας ποιήσεις λέγειν οὐδὲ ποιεῖν τι* (22, 27-28); saranno azioni accidentalmente, *κατὰ συμβεβηκὸς δὲ ἡ ποίησις* (22, 28-29): il camminare produce-realizza delle impronte, o potremmo aggiungere, realizza un certo percorso di uno stadio, *εἰ βαδίζων ἴχνη εἰργάσατο*[567] questa non è un'azione; infatti ha prodotto delle impronte in quanto qualcos'altro, agisce accidentalmente quando produce delle impronte, e lo stesso atto è accidentale perché non aveva questo fine (così come la quantità del movimento è accidentale), *τὴν ἐνέργειαν κατὰ συμβεβηκός, ὅτι μὴ πρὸς τοῦτο ἑώρα* (22, 31-32); ciò è ancor più eviente quando attribuiamo l'agire, *ποιεῖν*, alle realtà inanimate *τῶν ἀψύχων* (22, 33): infatti noi diciamo che il fuoco riscalda, *τὸ πῦρ θερμαίνειν*, mentre il fuoco sortisce l'effetto del riscaldare non in quanto questo è il fine del suo agire ma in quanto partecipa delle ragioni formali e delle potenze incorporee (e quindi l'effetto o il fine prodotto, ovvero il riscaldare, non era l'obbiettivo del fuoco, ma rispetto alla sua natura e alle sue potenze-*logoi*, l'effetto del riscaldare è *κατὰ συμβεβηκός*, concomitante; e ciò è come quando si dice che il farmaco realizza il suo effetto: il farmaco non ha di mira la guarigione, ma l'effetto della guarigione si produce in modo concomitante all'essenza del farmaco.

12.5 Conclusioni

L'esempio del fuoco mostra come la produzione di calore costituisca un effetto concomitante: il fuoco, in quanto realtà inanimata non si prefigge il fine della produzione del calore, ma il riscaldare è un atto concomitante alla sua essenza. Queste affermazioni rendono esplicito come il dominio dell'atto e dell'azione non siano sovrapponibili. Allo stesso modo rispetto al camminare sarà concomitante il produrre delle orme sulla sabbia; così, quando ci muoviamo non ci prefiggiamo di fendere l'aria che pure fendiamo (IV, (28) 4, 8, 20-23); e se nel nostro spostamento non abbiamo alcun itinerario, trovarci in un luogo piuttosto che in un altro sarebbe del tutto accidentale (IV, 4 (28) 8, 23-25); e ancora, se non ci

[567] Questo stesso termine è utilizzato in 16, 8 per esplicare la produzione di ciò che è altro e ulteriore rispetto al movimento: ciò che è concomitante rispetto al movimento: la statua completata, o la casa costruita.

prefiggessimo di spostarci in un certo tempo ma solo di muoverci, non rappresenteremo il passare del tempo (IV, 4 (28) 8, 25-27).

Queste argomentazioni, a mio avviso strettamente affini a quelle che concludono la trattazione sul movimento in VI, 1 (42) 16-22, avevano una precisa funzione in quello scritto: la necessità di giustificare il fatto che gli astri non abbiano memoria dei loro tragitti, in virtù del fatto che la loro *πάροδος* è *κατὰ συμβεβηκός* (IV, 4 (28) 8 37-38). Viene, infatti, spiegato in analogia con gli esempi sopra riportati, che gli astri non hanno in alcun modo di mira di percorrere il tragitto che poi di fatto percorrono eternamente. Il loro moto era quindi descritto propriamente in termini di un moto vitale e accidentalmente come un moto locale. Così, se si volesse paragonare il moto celeste ad una danza, questo paragone potrebbe essere intrapreso secondo due rispetti: o considerandola una danza perfetta (compiuta) nell'intero, ovvero nel suo compimento dall'inizio alla fine, tale che le parti risulterebbero però incomplete, *ἀτελὴς δὲ ἡ ἐν μέρει ἑκάστη* (IV, 4 (28) 8, 48); oppure, la si può considerare perfetta in se stessa, e in questo senso "sempre perfetta", a prescindere dalla sua realizzazione in uno spazio e in un tempo.

Il primo modo di concepire la danza è quello che nel nostro trattato emerge come un movimento fenomenico, quantificabile, esteso nello spazio e nel tempo; il secondo tipo è, invece, movimento in senso proprio, attualità inestesa che esula dallo spazio e dal tempo seppure presenta una manifestazione empirica concomitante, coglibile nella sua reiterazione, ovvero nel suo aspetto quantitativo e fisico. Ed è proprio il tempo a rivelare il "quanto" del movimento: certo, anche il tempo come misura è solo *κατὰ συμβεβηκός* (III, 7 (45) 12, 42) mentre la sua vera natura è "altra". Così come la vera natura del tempo necessitava della sua origine per essere colta, così anche per cogliere appieno la natura del movimento è necessario spostarsi dal piano fattuale a quello dei veri esseri; ed è questo il vero guadagno della critica plotiniana alle categorie aristoteliche.

13 ΠΕΡΊ ΤΩ[illegible]Ν ΓΕΝΩΝ ΤΟΝ ΟΝΤΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟΝ, VI, 2 (43)[568]

«È questo il modo in cui si muove l'Intelletto, infatti si muove e insieme sta fermo, poiché si muove intorno a se stesso. Così, dunque, anche l'universo si muove circolarmente e insieme sta fermo» II 2, 3, 20-23.

Una volta escluso che una corretta interpretazione della natura dell'essere possa essere rintracciata nella dottrina dei Peripatetici o degli Stoici, l'analisi può proseguire in virtù del suo stesso presupposto: è implicito alla dichiarazione di adesione all'opinione platonica il superamento del monismo parmenideo[569]*, il che permette di tracciare le coordinate della ricerca nei termini di un'indagine «περὶ τοῦ ὄντος ἢ τῶν ὄντων» (1, 16); traspare lo sfondo esegetico su cui si muoverà la riflessione, anche se il Sofista risulterà costantemente intrecciato ad altri motivi della tradizione platonica, quali parti integranti del pensiero del nostro autore; precisazione necessaria è che l'analisi su quell'essere che si chiama "divenire" e "non essere"*[570] *sarà intrapresa separatamente da quella che qui si sta per affrontare; sono, infatti, «διελέσθαι» quell'essere che è soltanto immagine e che è oggetto di opinione e quell'essere che, invece, è ἀληθῶς (1, 28) e a cui si addice il "sempre", di modo che l'autenticità della sua natura non può mai venir meno. Quali saranno, a proposito del movimento, gli sviluppi dei guadagni dell'indagine precedente? Qual'è il ruolo che la* κίνησις *acquisisce all'interno di un orizzonte concettuale fortemente mutato rispetto a quello precedente, e improntato all'esegesi? In che modo è concepito il movimento nell'indagine che verte su ciò che è veramente?*

13.1 Il Movimento dell'Intelligenza uni-molteplice (1, 1-6, 21)

L'impostazione dell'indagine secondo cui l'essere non è in alcun modo uno (2, 1) ci trasporta nell'antro di una riflessione elaborata costantemente sull'esegesi del *Sofista* platonico[571], esegesi collaudata e armonizzata sulla base di continui riferimenti ad altri dialoghi di Platone, che nell'intento del Nostro autore coadiuvano nell'esplicazione del tema

---

[568] Sul titolo si veda Porfirio, *VP*, V, 55-54 e XXVI, 13. Qui di seguito riporto tutte le sessantadue occorrenze che compaiono nello scritto: VI, 2, 3, 25; 4, 9; 6, 16; 7, 5; 7, 6; 7, 9; 7, 16; 7, 21; 7, 22; 7, 24; 7, 27; 7, 28; 7, 28; 7, 29; 7, 29; 7, 31; 7, 34; 7, 35; 7, 42; 7, 37; 7, 37; 7, 43; 7, 43; 7, 44; 8, 12; 8, 22; 8, 22; 8, 23; 8, 24; 8, 25; 8, 25; 8, 27; 8, 27; 8, 29; 8, 30; 8, 33; 8, 45; 9, 18; 13, 3; 13, 3; 13, 23; 13, 24; 13, 24; 13, 24; 13, 25; 13, 30; 15, 3; 15, 5; 15, 6; 15, 8; 15, 12; 16, 8; 16, 9; 16, 9; 16, 10; 17, 29; 18, 7; 18, 8; 18, 10; 19, 11; 19, 11.

[569] Cfr. Platone, *Soph.*, 244 b-245 e.

[570] Il termine utilizzato è «τῷ μὴ ὄντι» che riflette, non tanto del non essere (come diverso) di cui tratta il *Sofista*, piuttosto del non essere inteso come "divenire" a cui si fa riferimento in Platone, *Tim.*, 28 a 3-4.

[571] Su questo argomento, K. H. Volkmann-Schluck, *Plotin als Interpret der Ontologie Platos*, Frankfurt a. M. 1957; O. Hoppe, *Die Gene in Plotins Enn. VI 2. Interpretationen zur Quelle, Tradition un Bedeutung der ΠΡΩΤΑ ΓΕΝΗ bei Plotin*, diss. Göttingen, 1966; P. Aubenque, M. Narcy (édit), *Études sur le Sophiste de Platon,* Napoli 1991; J. M. Charrue, Plotin..., pp. 205-229; T. A. Szlezák, Platone e Aristotele..., soprattutto pp. 67-123.

trattato[572].

Il guadagno del parricidio si concretizza, in quest'ottica, nella possibilità di conoscere la natura e il numero dell'essere, essere che è definito come *ἓν ἅμα καὶ πολλὰ* (2, 2), unità multiforme, *ποικίλον ἓν* (2, 3), unificazione del molteplice (2, 2)[573].

Vediamo, dunque, qual'è la natura dell'essere che è in senso proprio:

> «In generale, non è forse neppure da dire che l'uno è causa degli altri, ma piuttosto gli altri sono parti dell'uno e suoi quasi suoi elementi, e tutti un'unica natura, frazionata dai nostri pensieri; mentre l'uno, per mirabile potenza, è uno in tutto, e appare come molti e diventa molti, come quando mosso dalla pienezza intellettuale della propria natura, fa che l'uno non sia uno».

> «ὅλως δὲ ἴσως οὐδὲ τὸ ἓν φατέον αἴτιον τοῖς ἄλλοις εἶναι, ἀλλ' οἷον μέρη αὐτοῦ καὶ οἷον στοιχεῖα αὐτοῦ καὶ πάντα μίαν φύσιν μεριζομένην ταῖς ἡμῶν ἐπινοίαις, αὐτὸ δὲ εἶναι ὑπὸ δυνάμεως θαυμαστῆς ἓν εἰς πάντα, καὶ φαινόμενον πολλὰ καὶ γινόμενον πολλά, οἷον ὅταν κινηθῇ κατὰ τὸ πολύνουν τῆς φύσεως, ποιεῖν τὸ ἓν μὴ ἓν εἶναι» (3, 20-26).

Analizziamo la prima occorrenza del nostro termine che compare nello scritto:

i. alla l. 3, 25 il verbo *κινέω* è riferito allo *ἓν* che compare in 3, 24: il movimento di quest'uno avviene in virtù della sua *δύναμις θαυμαστή*, e si esprime nei termini di un "mostrare e generare il molteplice", *φαινόμενον πολλὰ καὶ γινόμενον πολλά* (3, 24-25), molteplice che deriva dalla sua stessa natura; è possibile intravvedere in queste righe l'azione dispiegante del movimento, attraverso cui si sviluppa la pienezza e la ricchezza della natura dell'Intelligenza, *οἷον ὅταν κινηθῇ κατὰ τὸ πολύνουν*[574], un movimento responsabile, quindi, del passaggio dall'uno alla molteplicità.

Risulta, in questo modo, delineato l'ambito su cui verterà l'indagine: quello dell'essere vero e dell'Intelligenza; si tratta di comprendere il numero, o per meglio dire, l'ordine e la

---

[572] Sull'importanza del pensiero platonico nella filosofia plotiniana, oltre alla nota riportata sopra, si vedano gli studi di: A. H. Armstrong, *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*, Cambridge, 1940, p. 26 ss.; R. Harder, *Quelle Oder Tradition*, in: E. R. Doddos (et alii) *Les sources de Plotin*, Fondation Hardt, Vandoeuvers-Geneève 1957, pp. 327-332; *Id., Tradition and Personal Achievement in the Philosophy of Plotinus* «Journal of Roman Studies», 50 (1960), pp. 1-7; T. A. Szlezák, *Platone...*, pp. 9-13.

[573] Per questo modo di definire l'Intelligenza il riferimento è a Platone, *Parmenide*, 145 a 2 ss. Per uno sguardo generale su queste riprese si veda, J. M. Charrue, *Plotin...*, pp. 43-115; V. Cilento, *Parmenide in Plotino*, «Giornale critico della filosofia italiana» 43, 1964, pp. 196; su questi temi E. R. Dodds, *The Parmenides of Plato and The Origin of Neoplatonic One*, «Classical Quarterly», 22, 1928, pp. 129-142.

[574] In riferimento al termine «πολύνουν» che qui considero rimando a J. Igal, *Sobre Plotini...*, pp. 169-196, accettata in H. -S²; cfr. V. Cilento, *Plotino..., Ad loc.*, L. Brisson, *Traité 43. Sur les genres de l'être II*, in: L. Brisson, J. F. Pradeau, *Plotin...*, pp. 139-186, in particolare p. 206, n. 35.

struttura dell'essere, quindi di capire in che modo la sua unità possa essere molteplice[575].

Il nostro passo fa emergere due ordini di problemi strettamente connessi: è necessario, da un lato, individuare la struttura dell'unità molteplice dell'Intelligenza, dall'altro, deve essere spiegato in che modo l'unità del molteplice si realizza; va tenuto, ovviamente, conto del fatto che l'unità di cui qui si parla è di natura intelligibile, ed è l'unità più prossima a quella assoluta.

La prima questione, esplicitamente posta nella prima parte del trattato, costituisce il nodo concettuale attorno a cui si sviluppa tutta l'analisi dello scritto: per poter spiegare la natura "uni-molteplice" dell'Intelligenza è necessaria la tematizzazione di una pluralità di generi a statuto speciale (*γένη/ἀρχὰι*), distinti nel pensiero e tuttavia convergenti in un'unica natura, *συντελεῖν ἅπαντα εἰς μίαν φύσιν* (2, 8-9), a formare il cosmo intelligibile, *ἐκ πάντων τῷ νοητῷ κόσμῳ* (2, 9) e il vero essere. A questi generi sono ascritte due funzioni ben precise: da un lato, costituiscono l'architettura del cosmo noetico, la cui molteplicità è articolata secondo quest'ordine: *γένη/ἀρχὰι*, al di sotto dei quali si pongono altri generi, *γένη ἐλάττω*, specie, *εἴδη*, e individui, *ἄτομα* (l. 2, 7-8 e 2, 14)[576]. Ma questi generi "speciali" non sono solo lo "scheletro" del cosmo intelligibile: sono anche principi, *ἀρχαὶ*, responsabili della molteplicità articolata dell'Intelligenza; responsabili, dunque, della proliferazione del molteplice e al contempo del suo ordine, ovvero, dell'unità e dell'integrità del cosmo noetico. Se l'articolazione del molteplice a cui fanno capo i *γένη/ἀρχαὶ* sembra ricalcata sulla riflessione aristotelica[577], l'identità di questi generi, la loro interazione e il loro essere principi, si richiama piuttosto al modello del *Sofista* platonico, attestando una volta di più l'originalità dell'interpretazione plotiniana. Va notato che è proprio questo secondo frangente che, in questo scritto, maggiormente interessa il nostro pensatore: non tanto la preoccupazione di descrivere le varie articolazioni della molteplicità noetica, quanto di mettere in luce come *γένη/ἀρχαὶ* assicurino, nella loro interazione reciproca, il grado massimo di unità del molteplice.

Questo nucleo tematico è quello che domina gran parte della trattazione; strettamente collegata a questa questione è il rapporto che l'unità dell'Intelligenza intrattiene col principio Assoluto; infatti, se l'Uno che è al di là dell'essere, *ἐπέκεινα τὸ ἕν* (3, 7)[578], non può essere in alcun modo predicato dell'essere, né può essere annoverato fra le cose che sono in quanto, piuttosto, né è l'origine e la potenza produttiva, tuttavia, è proprio in virtù di quest'Uno che ogni essere è, ovvero, ha la propria unità. Insomma, si può parlare, da un

---

[575] Improntati a questi stessi temi: V, (7) 4; V, (10) 1; V, (24) 6; V, (32) 5; V, (49) 3. Anticipo qui che l'intento esegetico che anima il Nostro autore va inquadrato all'interno di un orizzonte concettuale ben diverso da quello in cui sono immerse le argomentazioni del Sofista platonico, queste ultime da ricondurre a motivo dominante del dialogo, quello della possibilità di dire il falso; qui, invece, la rielaborazione plotiniana è votata alla descrizione della seconda ipostasi intelligibile; su queste differenze insisterò nel corso della trattazione. Rimando oltre a supra n. 561 e 562 al lavoro di M. I. Santa Cruz, *L'exégèse Plotinienne des 'MEGISTA GENE' du Sophiste de Platon*, in: J. J. Cleary (ed.), *The Perennial...*, pp. 105-118.

[576] Cfr. Aristotele, *Metaph.* XI, 1059 b 26; *Top.*, 143 a 6.

[577] Cfr. Aristotele, *Metaph.* XI, 1059 b 26 ss.; *Top.*, 143 a 36 ss.

[578] Cfr. Platone, *Resp.* VI 509 b; su questa ripresa si faccia riferimento a M. Isnardi Parente, *Introduzione a Plotino*, Laterza 1984, pp. 97-98; J. M. Charrue, *Plotin...*, pp.231-258.

lato, dell'Uno che è principio di tutte le cose, il quale è causa "esterna", cioè al di là dell'essere e dell'Intelligenza; ma c'è anche un'unità che è propria di tutta la realtà noetica, *ἓν εἰς πάντα* (3, 24), che permette di dire "una" l'Intelligenza pur nella sua molteplicità, che permette di dire "uno" il genere, pur nella pluralità di generi e di determinazioni specifiche che questi comprendono. In questo senso l'Uno-principio, proprio rimanendo al di la di tutto, si manifesta in maniera di volta in volta analoga ai vari livelli di realtà; è, dunque, necessario comprendere, perché sia correttamente analizzato il tema conduttore dell'indagine, in che modo si costituisca l'unità dell'Intelligenza[579].

> «Supponiamo di voler conoscere la natura del corpo, ovvero quale sia la natura del corpo stesso in questo universo. Una volta inteso, per una parte qualsiasi di questo nostro universo – un sasso per esempio –, da un lato quale ne sia il sostrato, dall'altro il quanto e il quale, in altri termini, la grandezza e, per esempio, il calore, non saremmo autorizzati a dire, anche rispetto ad ogni altro corpo, che nella natura del corpo, qualcosa funge da sostanza, qualcosa da quantità, qualcosa da qualità, certo tutte quante unite insieme ma distinte col ragionamento, e le tre cose sarebbero un unico corpo? Se poi anche il suo movimento si presentasse come connaturato alla struttura del corpo, dovremmo aggiungere anche il movimento nel novero, e allora si darebbe che quattro componenti sono uno».

> «εἰ τὴν σώματος φύσιν ἰδεῖν ἐβουλόμεθα, οἷόν τί ἐστιν ἐν τῷδε τῷ ὅλῳ ἡ τοῦ σώματος αὐτοῦ φύσις, ἆρ' οὐ καταμαθόντες ἐπί τινος τῶν μερῶν αὐτοῦ, ὡς ἔστι τὸ μὲν ὡς ὑποκείμενον αὐτοῦ, οἷον ἐπὶ λίθου, τὸ δὲ ὁπόσον αὐτοῦ, τὸ μέγεθος, τὸ δὲ ὁποῖον, οἷον τὸ χρῶμα, καὶ ἐπὶ παντὸς ἄλλου σώματος εἴποιμεν ἄν, ὡς ἐν τῇ σώματος φύσει τὸ μέν ἐστιν οἷον οὐσία, τὸ δέ ἐστι ποσόν, τὸ δὲ ποιόν, ὁμοῦ μὲν πάντα, τῷ δὲ λόγῳ διαιρεθέντα εἰς τρία, καὶ σῶμα ἂν ἦν ἓν τὰ τρία; εἰ δὲ καὶ κίνησις αὐτοῦ παρῆν σύμφυτος τῇ συστάσει, καὶ τοῦτο ἂν συνηριθμήσαμεν, καὶ τὰ τέτταρα ἦν ἂν ἕν» (4, 1-11)[580].

Isoliamo all'interno del nostro passo una nuova occorrenza del nostro termine:

i. alla l. 4, 9 il movimento viene indicato come elemento connaturato alla struttura del corpo, *κίνησις αὐτοῦ παρῆν σύμφυτος τῇ συστάσει*, e rientra così nel novero di quelle categorie in cui si articola la sostanza sensibile: la *κίνησις* figura come il quarto carattere, che insieme agli altri tre (sostrato, *ὑποκείμενον*, quantità, *ὁπόσον* e qualità, *ὁποῖον*) contribuisce a formare la natura e l'unità del corpo.

---

[579] Si preannuncia già a partire da queste righe il problema fondamentale della trattazione: se l'"uno-che-è", cioè l'unità dell'essere con cui s'identifica l'Intelligenza, possa avere un ruolo speciale rispetto agli altri generi, se cioè si costituisca come un genere trasversale, che riassorbe in sé gli altri generi detti appunto dell'essere. Saranno numerose le oscillazione che nel resto della trattazione incontreremo a riguardo.

[580] Su questo passo cfr. K. H. Volkmann-Schluck, *Plotins als interpret der Ontologie Platos*, p. 101 ss.; O. Hoppe, *Die Gene...*, p. 94 ss.

Il secondo passo in esame, che sembra costituire una digressione rispetto al tema annunciato, si dimostra un valido esempio per mettere in luce alcuni punti attinenti alla nostra indagine e che verranno pienamente sviluppati più avanti: viene, infatti, anticipato il tema dell'analisi che verrà sviluppata in VI, 3 (44), il cui oggetto sono proprio le categorie della realtà sensibile: il fatto che alcune di queste si dicano in maniera omonima rispetto ai generi di lassù mette in risalto l'ancoraggio dell'universo sensibile a quello intelligibile sulla base della relazione mimetica. Inoltre, il caso del corpo di cui è esemplificata la natura "una e molteplice", viene qui bruscamente interposto alla trattazione sui generi dell'intelligibile, in quanto esempio estremamente efficace per operare un confronto con un'altra natura, anch'essa dotata di unità e molteplicità, quella dell'Intelligenza. Insomma, deve essere rimarcata l'omonimia con ci si riferisce, da un lato, all'unità e molteplicità del corpo, dall'altro, all'unità e molteplicità dell'Intelligenza; in questo senso, bisogna considerare che nel divenire non solo le realtà sono separate e distinte fra loro, *χωρὶς καὶ τὸ διεστηκότα ἀπ' ἀλλήλων εἶναι* (4, 16), ma anche lo stesso corpo è *ἓν καὶ πολλὰ* (4, 19), sia nel senso della suddivisione – dal momento che è dotato di estensione risulta infinitamente divisibile e dunque soggetto a distruzione –, sia nel senso della separazione, *χωρίζεται* (4, 21), in quanto in esso colore, conformazione etc. rimangono pur sempre caratteri distinti.

Pertanto, l'analisi a cui ci si appresta implica il superamento del livello di "unità e molteplicità" che riguarda i corpi sensibili e il divenire, nonché del tipo di conoscenza che utilizziamo in riferimento a queste realtà, *δι' αἰσθήσεως* (4, 15). È necessario, invece, giungere al livello della *οὐσίας νοητῆς* e dei *ἐκεῖ γενῶν καὶ ἀρχῶν* (4, 13): il che non implica un passaggio dal molteplice alla mera unità, ma il passaggio ad un tipo di unità nel molteplice differente e "superiore", *μᾶλλον ἕν* (4, 17), capace di suscitare stupore per come questa unità sia una e molteplice a un tempo, *τὸ θαῦμα πῶς πολλὰ καὶ ἓν τὸ οὕτως ἕν* (4, 18); non è un caso che il medesimo termine sia impiegato per designare la mirabile potenza dello *ἓν εἰς πάντα* (3, 24), e la meraviglia che suscita il coglimento di una tale unità nel molteplice[581].

Di questo percorso straordinario, tappa obbligata è l'anima: certo, se consideriamo quest'ultima rispetto alla realtà cui è prossima, essendo il corpo composto, molteplice e vario, *πολυειδὲς καὶ σύνθετον καὶ ποικίλον* (4, 25), l'anima non può che risultare ad un primo sguardo[582] come la realtà più semplice: apparirà, infatti, unica «μίαν», inestesa «ἀδιάστατον», priva di grandezza «ἀμεγέθη» e «ἁπλούστατον»; il monito, tuttavia è a non fermarsi a questo primo guadagno della riflessione: infatti, anche l'anima considerata in se stessa si manifesta come una certa forma di unità del molteplice, *ἓν τοῦτο πολλά ἐστι* (4, 30), certo non al modo dei corpi come un composto di molte cose, *οὐ σύνθετον ἓν ἐκ πολλῶν* (4, 31), bensì come un'unica natura per innumerevoli realtà, *ἀλλὰ μία φύσις πολλά* (4, 32). Questa formula risulta di fondamentale importanza e vale la pena chiederci quale sia il suo significato. Il senso di questa espressione viene specificato alcune linee dopo nella formula «πολλὰ μὲν δὴ οὕτω τοῦτο τὸ ἓν ἐξ ὧν εἰς ἄλλα ποιεῖ δεδειγμένον» (5, 14-15), in cui la natura una e molteplice dell'anima è considerata innanzitutto in relazione alla sua

[581] La formula utilizzata è quella di Platone, *Phil.*, 14 c 8.

[582] Sintetizzo in questo modo l'espressione utilizzata nel testo greco «ὡς δόξει τῇ πρώτῃ τῆς διανοίας ἐπιβολῇ», sul cui significato rimando alle osservazioni di M. Isnardi Parente, *Plotino...*, p. 341

capacità produttiva, quindi in relazione alle cose che vengono dopo di lei. Infatti, alla l. 5, 4 i molteplici caratteri che sono riscontrabili nei corpi (*χρώμασι καὶ σχήμασι καὶ μεγέθεσι καὶ εἴδεσι μερῶν καὶ ἄλλο ἄλλοθι*, l. 5, 3-4) hanno tutti la loro origine *ἐξ ἑνός*[583], da un unità che non è quella assoluta, bensì dall'anima, la cui unità e il cui essere sono definiti superiori rispetto a ciò che da essa deriva. L'unità-molteplicità dell'anima è posta come superiore rispetto all'unità-molteplicità dei corpi, ed è dalla prima che deriva la seconda. È proprio questo il senso della formula che compare alle ll. 4, 31-32: l'anima è *μία φύσις πολλά* innanzitutto come *κεφάλαιον τῶν λόγων* (5, 12): la sostanza dell'anima è potenza delle ragioni formali, οὐσία δύναμις τῶν λόγων (5, 14), che si esplicano come i suoi atti sostanziali, *ἐνέργεια αὐτῆς κατ' οὐσίαν ἐνεργούσης οἱ λόγοι* (5, 5, 13): è questo il modo in cui è prodotta, *ποιεῖ* (5, 15), la molteplicità della realtà sensibile e la molteplicità inerente al corpo singolo; molteplicità che trova il suo fondamento nelle ragioni formali e nell'anima[584]. La variegata molteplicità del sensibile è ricondotta all'unità, *ἐκ πλήθους ἑνός* (5, 9), ovvero all'anima in quanto principio produttore di questa stessa realtà; l'anima è pertanto *πλῆθος ἕν* (5, 10) in quanto compendio delle ragioni formali del divenire, *πλῆθος οἱ λόγοι τῶν γινομένων* (5, 11).

Dunque, il primo modo qui esemplificato dell'unità-molteplicità dell'anima, è quello che riguarda la sua capacità produttiva, produzione che acquista il proprio significato in relazione alle realtà divenienti; tuttavia, si può considerare anche quella parte dell'anima che non produce, *μὴ ποιοῦσαν* (5, 16), non rivolta verso la realtà sensibile bensì verso il proprio principio: ebbene, anche qui si troveranno una molteplicità di potenze, *πολλὰς καὶ ἐνταῦθα εὑρήσει δυνάμεις* (5, 17). Insomma, anche quell'anima che non è implicata nella produzione e nell'ordinamento del sensibile si presenta come una unità molteplice: in essa, infatti, dimoreranno l'insieme delle forme che contempla nel proprio principio[585]. Questa sintesi *eidetica* appartiene propriamente all'anima e ne contraddistingue la natura nei termini di un'identità sostanziale di essere e vita. Bisogna fare attenzione a non concepire l'essere dell'anima sulla scorta di quello sensibile, come una sostanza le cui determinazioni specifiche risultano accidentali; al contrario l'anima è unicamente al modo della sostanza, e nulla di ciò che è le proviene del di fuori (5, 26): non bisogna pensare che da un lato vi sia l'essere e dall'altro tutto ciò che completa la sostanza dell'anima: questa possiede il proprio essere non come qualcosa di estrinseco, bensì come una fonte e una sorgente, come se stessa e come vita.

Questa unità-molteplicità dell'anima per essere realmente compresa va analizzata alla luce di un grado ulteriore di unità nel molteplice costituito dallo stesso principio da cui l'anima deriva; così come per comprendere la molteplicità del corpo si è dovuti risalire alla molteplicità delle ragioni formali dell'anima, e da queste all'unità dell'essere e della vita che costituiscono la sostanza stessa dell'anima, allo stesso modo per comprendere l'unità-molteplicità dell'anima è necessario risalire all'unità-molteplicità dell'Intelligenza, e in questo senso si dirige l'analisi plotiniana attraverso un brusco passaggio ad un livello ipostatico ulteriore:

---

[583] È emendazione del testo proposta da Theiler, *ad loc.*,e accettata da H. S.

[584] Su questi temi rimando a, *supra*, cc. 5-7.

[585] Cfr. Aristotele, *De an.*, III 429 a 26-27.

«O piuttosto: uno e molti, dove i molti sono tutti quelli che si manifestano dentro l'uno e dove quest'uno, preso per sé, è sì uno, ma rispetto alle altre cose viene ad essere molti. Uno che è, dunque, ma anche che si fa, in una specie di movimento, molteplice. Intero quest'uno, ma molti allorché prende a guardare se stesso. È un po come se non si rassegnasse quest'anima una ad essere uno, lei cui è dato essere tutto, quel tutto che poi in effetti è. La contemplazione è ciò che è richiesto per il manifestarsi dell'uno come molti, la condizione perché ci sia il pensiero. Se l'anima apparisse come uno, non penserebbe l'uno, già lo sarebbe».

«ἢ ἓν καὶ πολλὰ καὶ τοσαῦτα, ὅσα ἐμφαίνεται ἐν τῷ ἑνί: καὶ ἓν ἑαυτῷ, πρὸς δὲ τὰ ἄλλα πολλά: καὶ ἓν μὲν ὄν ποιοῦν δὲ ἑαυτὸ ἐν τῇ οἷον κινήσει πολλά: καὶ ὅλον ἕν οἷον δὲ θεωρεῖν ἐπιχειροῦν ἑαυτὸ πολλά ὥσπερ γὰρ οὐκ ἀνέχεται ἑαυτοῦ τὸ ὂν ἓν εἶναι πάντα δυνάμενον, ὅσα ἐστίν. ἡ δὲ θεωρία αἰτία τοῦ φανῆναι αὐτὸ πολλά, ἵνα νοήσῃ: ἐὰν γὰρ ἓν φανῇ, οὐκ ἐνόησεν, ἀλλ' ἔστιν ἤδη ἐκεῖνο» (6, 13-20).

Evidenziamo all'interno del nostro passo una nuova occorrenza del nostro termine:

i. alla l. 6, 16 è fatto riferimento a una specie di movimento, *οἷον κινήσει*, con cui è designato il passaggio dall'unità alla molteplicità nei termini di una produzione (*ποιοῦν*) del molteplice; questa espressione si ricollega sia terminologicamente che dal punto di vista del contenuto a quella che abbiamo incontrato nel nostro primo passo: «οἷον ὅταν κινηθῇ καὶ τὸ πολύνουν τῆς φύσεως» (3, 25-26). In entrambi i passi è la *κίνησις* ad acquisire un ruolo determinante nella produzione del molteplice. In che modo debba essere inteso questo movimento responsabile del passaggio dall'uno al molteplice è subito specificato con un'espressione affine a quella considerata precedentemente: il passaggio da un *ὅλον ἕν* ai *πολλά* è una sorta di contemplazione di sé, *οἷον δὲ θεωρεῖν ἑαυτὸ* (6, 16-17), ed è questa la *αἰτία* della manifestazione del molteplice.

A mio parere, il movimento contemplativo a cui qui si fa riferimento costituisce il momento della deduzione del molteplice a livello noetico, certamente trasponibile al livello successivo dell'anima che coglie in se stessa il proprio principio[586].

Questi primi tre passi che abbiamo analizzato ci hanno permesso di mettere in luce l'aspetto preliminare dell'indagine che stiamo per affrontare, ovvero la natura uni-molteplice dell'Intelligenza: il movimento si è configurato come movimento dell'Intelligenza o movimento contemplativo responsabile della deduzione del molteplice, e

[586] Sono qui propensa a distanziarmi dalla traduzione proposta, concependo un innalzamento di livello nell'analisi: il movimento a cui qui si fa riferimento è il movimento noetico di autocontemplazione in cui la molteplicità si determina; a ciò mi conduce non solo la somiglianza di espressioni col primo passo analizzato, ma anche il resto della trattazione che segue. Traduzioni affini a quella che riporto sono: M. Isnardi Parente, *Plotino*..., ad loc.; R. Radice, *Plotino*..., ad loc. cfr. L. Brisson, *Plotin*..., pp. 147-148; E. Bréhier, *Ennéades*..., pp. 102-103.

questo sarà il tema che ci accingiamo ad analizzare nelle pagine che seguono (7-22); il secondo passo ha invece messo in evidenza come il movimento costituisca una delle categorie del sensibile, il che rappresenta propriamente l'oggetto del prossimo scritto. Prima di comprendere la relazione fra la *κίνησις* a livello intelligibile e quella a livello sensibile, è quindi opportuno comprendere in che modo il movimento compaia in relazione alla natura dell'Intelligenza.

Ed è proprio a questo che ora ci apprestiamo.

13.2 Movimento, Essere, Quiete (7, 1-45)

13.2.1 Essere e Movimento (7, 1-24)

Entriamo, dunque, nel vivo della trattazione che concerne i *γένη*/*ἀρχαὶ*, tratteggiati sul modello del *Sofista* di Platone, ma che riflettono della straordinaria originalità del nostro pensatore; verranno quindi presentati a) l'essere (*οὐσία* o *ὄν*)[587], b) il movimento, c) la quiete, d) l'identico, e) il diverso. È interessante notare come in questa *pars construens* della trattazione, fortemente caratterizzata da un'impostazione esegetica, vengano continuamente tirate le fila del ragionamento sulla base della critica precedentemente disposta nei confronti delle categorie aristoteliche; ciò è ancor più evidente in riferimento al genere del movimento che stiamo per osservare:

> «Quali e quante sono le cose viste nell'anima? Dal momento che abbiamo trovato nell'anima essenza e vita insieme, essenza che risulta un che di comune a tutte le anime, così come comune è la vita, che è anche nell'intelletto; introdotti, dunque, tanto l'intelletto quanto la vita che gli è propria, verremo a porre come comune ad ogni vita il movimento, che è un genere determinato. E porremo come due generi l'essenza e il movimento, cioè la prima espressione della vita».

> «τίνα οὖν ἐστι καὶ πόσα τὰ ἐνορώμενα; ἐπειδὴ ἐν ψυχῇ εὕρομεν οὐσίαν ἅμα καὶ ζωήν - καὶ τοῦτο κοινὸν ἡ οὐσία ἐπὶ πάσης ψυχῆς, κοινὸν δὲ καὶ ἡ ζωή ζωὴ δὲ καὶ ἐν νῷ - ἐπεισαγαγόντες καὶ τὸν νοῦν καὶ τὴν τούτου ζωήν, κοινὸν τὸ ἐπὶ πάσῃ ζωῇ τὴν κίνησιν ἕν τι γένος θησόμεθα. οὐσίαν δὲ καὶ κίνησιν τὴν πρώτην ζωὴν οὖσαν δύο γένη θησόμεθα» (7, 1-7).

Isoliamo nel nostro passo due nuove occorrenze del nostro termine:

i. la prima compare alla l. 7, 5: *κίνησιν ἕν τι γένος θησόμεθα*, il movimento deve essere posto come genere unico, in quanto elemento comune di ogni tipo di vita, *κοινὸν ἐπὶ πάσῃ ζωῇ* (7, 7, 5);

[587] Su questo punto, G. Nebel, *Terminologische Untersuchungen*, «Hermes» 1930, 65, pp. 422-445; J. M. Charrue, *Plotin...*, p. 213.

ii. alla linea immediatamente successiva il movimento viene definito come prima forma di vita, *κίνησιν τὴν πρώτην ζωὴν* (7, 6), e va concepito insieme alla sostanza come genere, *οὐσίαν δὲ καὶ κίνησιν δύο γένη θησόμεθα* (7, 6).

La posizione della *κίνησις* come *γένος* sembra costituire l'esito ormai assodato della riflessione precedentemente condotta in VI, 1, 15-22: il movimento è il *κοινὸν* di ogni forma di vita, sia di quella vita che si configura a livello intelligibile, propria all'Intelligenza e all'anima, sia di quella vita che è soltanto immagine della prima e che si nell'ambito delle realtà sensibili[588]. Queste considerazioni rievocano quelle di VI, 1 (42) 19, in cui la vita veniva concepita come una *ἀτελῆ ἐνέργεια*, capace di trovare il proprio compimento unicamente nel tempo in cui si svolge; al contrario, qui il riferimento è a una *πρώτην ζωὴν*, che è archetipo di quella di quaggiù, che, come vedremo, possiede eternamente la propria perfezione. Il movimento intelligibile è questa vita "prima", la vita a livello intelligibile.

Da quanto detto emerge questa prima considerazione: se il movimento è *κοινὸν* della vita di lassù quanto di quella di quaggiù, ciò significa che la *κίνησις* inizia a configurarsi genere sia delle realtà intelligibili, e in senso omonimo, delle realtà sensibili; una medesima sorte spetta alla *οὐσία*, anch'essa identificata come comune a tutte le anime e all'Intelligenza, e in una maniera derivata e secondaria, comune anche alla realtà sensibile. Tuttavia è necessario focalizzare l'attenzione anche su un altro aspetto: la tematizzazione del movimento come *γένος* e il suo stretto legame con la vita, oltre a riportarci alla mente le pagine fortemente polemiche dello scritto precedente, va innanzitutto inquadrata all'interno del prospetto esegetico plotiniano: è uno fra i passi più discussi del *Sofista* platonico che qui sembra giocare un ruolo fondamentale. Si tratta della celebre sezione, *Soph*. 248 e 7- 249 a 5[589], in cui vita e movimento, insieme all'anima e all'intelligenza vengono concepiti come presenti al «παντελῶς ὄν». Senza voler entrare nel merito del difficile passo platonico, né tanto meno nel complesso tentativo di ripercorrerne l'interpretazione plotiniana, mi limito qui a mettere in evidenza come già all'interno dello scritto platonico movimento e vita[590], ma anche anima e conoscenza, risultino strettamente connessi, tanto che nel passo plotiniano questo legame appare ormai assodato.

Se, ancora seguendo il *Sofista*, movimento ed essere vanno posti come due generi della realtà intelligibile (e omonimamente del sensibile), è necessario delucidare il modo in cui si configura il loro rapporto:

> «Anche se essenza e movimento sono in effetti uno, con il pensiero è, però, possibile separarli, scoprendo l'uno come non uno. Se così non fosse non ci sarebbe proprio modo di separarli. Bada, però, che anche nelle altre cose movimento o vita sono chiaramente separati dall'essere, anche se non nell'essere che è essere per davvero, ma nell'ombra o

---

[588] Com'è stato messo in evidenza in numerosi passi: III, 6, 6, 49: «ἡ δὲ κίνησις ὥσπερ τις ζωὴ οὖσα ἐν τοῖς σώμασιν» , si veda inoltre II, (14) 2, 12-15; IV, (27) 3, 20, 41-46; su questo tema P. Hadot, *Porfirio e Vittorino*, Vita e pensiero, Milano 1993, p. 222 e ss.

[589] Un'ampia bibliografia e trattazione è dedicata a questo argomento da G. Movia, *Apparenze essere e verità. Commentario storico-filosofico al Sofista di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1991.

[590] Cfr. *Phaedr*. 245 c.

nell'omonimo dell'essere. Come nella raffigurazione di un uomo sono molti gli aspetti che non si riesce a rendere, e, soprattutto, sfugge il principale di questi aspetti, vale a dire la vita, così nelle cose sensibili l'essere viene ad essere ombra dell'essere, scisso com'è da ciò che è essere in grado massimo, ciò che nell'archetipo era vita. È a partire da qui che è dato separare dalla vita l'essere e dall'essere la vita».

«καὶ γὰρ εἰ ἕν, χωρίζει αὐτὰ τῇ νοήσει ὁ ἓν οὐχ ἓν εὑρών: ἢ οὐκ ἂν ἠδυνήθη χωρίσαι. ὅρα δὲ καὶ ἐν ἄλλοις σαφῶς τοῦ εἶναι τὴν κίνησιν ἢ τὴν ζωὴν χωριζομένην, εἰ καὶ μὴ ἐν τῷ ἀληθινῷ εἶναι, ἀλλὰ τῇ σκιᾷ καὶ τῷ ὁμωνύμῳ τοῦ εἶναι. ὡς γὰρ ἐν τῇ εἰκόνι τοῦ ἀνθρώπου πολλὰ ἐλλείπει καὶ μάλιστα τὸ κύριον, ἡ ζωή, οὕτω καὶ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς τὸ εἶναι σκιὰ τοῦ εἶναι ἀφῃρημένον τοῦ μάλιστα εἶναι, ὃ ἐν τῷ ἀρχετύπῳ ἦν ζωή. ἀλλ' οὖν ἔσχομεν ἐντεῦθεν χωρίσαι τοῦ ζῆν τὸ εἶναι καὶ τοῦ εἶναι τὸ ζῆν» (7, 7-15).

Concentriamoci su due ulteriori occorrenze che presenta il nostro passo:

i. alla l. 7, 7, troviamo un riferimento implicito ai due generi appena distinti: dopo averli definiti come *δύο γένη* (7, 6), viene asserito che in realtà questi due generi formano un'unità *ἕν* (7, 7), separabile solo nel pensiero, *χωρίζει αὐτὰ* [scil. *οὐσίαν δὲ καὶ κίνησιν*] *τῇ νοήσει*;

ii. alla l. 7, 9 il riferimento è al movimento (e vita) e all'essere che risultano separati in un senso più forte: *εἶναι τὴν κίνησιν ἢ τὴν ζωὴν χωριζομένην*: a specificare questa affermazione il fatto che ciò vale in riferimento a quell'essere che non si dice propriamente tale, ma che è ombra e omonimo del vero essere.

Il nostro passo mette in evidenza la differenza nella relazione fra movimento ed essere al livello intelligibile e al livello sensibile; infatti, quando ci riferiamo in senso proprio a questi due generi, il "due" bisogna porlo come "uno": l'unità profonda di essere e movimento può essere "divisa" solamente nel pensiero che è capace di considerare separatamente un genere dall'altro. A livello sensibile, invece, la separazione che prima era soltanto astrazione del pensiero, diviene concreta, in quanto, come abbiamo osservato anche inizialmente, essere, movimento e vita costituiscono tre caratteri separati (cfr. 4, 1-13 e 5, 1-5). L'esempio adottato risulta estremamente efficace: anche un dipinto che ritrae perfettamente un uomo, non per questo riesce a rappresentarne la vita; sono così messi in luce due aspetti fondamentali: da un lato, il riferimento al dipinto deve essere inteso come esemplificativo dello *status* della realtà sensibile, mera "immagine" della realtà intelligibile; dall'altro, l'esempio porta la nostra attenzione sul fatto che quaggiù si diano forme di essere (ad esempio gli artefatti) in cui il carattere della vita non compare: è un caso che potremmo definire "estremo", volto ad esemplificare come nell'essere "non veritiero" che ha lo statuto dell'ombra questi caratteri non costituiscano più l'unità profonda che costituiscono lassù, ma implicano separazione e divisione.

L'esortazione, forse implicita, è quella a prendere le distanze dal comune modo con cui "noi" siamo abituati a concepire "essere" "movimento" e "vita", appunto il modo delle

realtà divenienti; questo, collocandoci una volta di più nello spirito del *Sofista* platonico, ci porta a considerare il rapporto fra l'essere che è veramente e l'essere che è soltanto immagine: il riferimento al dipinto ci spinge nell'antro più buio del falso, costringendoci a pensare un essere (l'immagine ritratta) che è privo di movimento e di vita.

Dopo questa cautela argomentativa l'analisi si sposta nuovamente nell'ambito intelligibile:

> «Di ciò che è vi sono diverse specie e un genere. Il movimento non va posto né sotto né sopra l'essere, va posto con ciò che è, perciò l'abbiamo trovato sì nell'essere, ma non come in un soggetto: il movimento è attività dell'essere e non si danno né movimento senza essere, né essere senza movimento, se non concettualmente, e le due nature sono una sola. L'essere è atto, non potenza. Ammettiamo pure di considerarli separatamente: nondimeno il movimento si manifesterebbe nell'essere e l'essere nel movimento. Un po come nell'uno-essere, in cui l'uno preso separatamente ha l'essere e l'essere preso separatamente ha l'uno, ma ugualmente la ragione è autorizzata a dire che sono due e che ciascun aspetto è un uno, ma doppio».

> «ὄντος μὲν δὴ εἴδη πολλὰ καὶ γένος: κίνησις δὲ οὔτε ὑπὸ τὸ ὂν τακτέα οὔτ' ἐπὶ τῷ ὄντι, ἀλλὰ μετὰ τοῦ ὄντος, εὑρεθεῖσα ἐν αὐτῷ οὐχ ὡς ἐν ὑποκειμένῳ: ἐνέργεια γὰρ αὐτοῦ καὶ οὐδέτερον ἄνευ τοῦ ἑτέρου ἢ ἐπινοίᾳ, καὶ αἱ δύο φύσεις μία: καὶ γὰρ ἐνεργείᾳ τὸ ὄν, οὐ δυνάμει. καὶ εἰ χωρὶς μέντοι ἑκάτερον λάβοις, καὶ ἐν τῷ ὄντι κίνησις φανήσεται καὶ ἐν τῇ κινήσει τὸ ὄν, οἷον καὶ ἐπὶ τοῦ ἑνὸς ὄντος ἑκάτερον χωρὶς εἶχε θάτερον, ἀλλ' ὅμως ἡ διάνοια δύο φησὶ καὶ εἶδος ἑκάτερον διπλοῦν ἕν» (7, 16-24).

Isoliamo tre nuove occorrenze del nostro termine:

i. la prima compare alla l. 7, 16: *κίνησις οὔτε ὑπὸ τὸ ὂν τακτέα οὔτ᾽ ἐπὶ τῷ ὄντι*, il movimento in quanto genere non deve essere considerato né al di sopra (*οὔτε ὑπὸ τὸ ὂν*) né al di sotto del genere dell'essere (*οὔτ᾽ ἐπὶ τῷ ὄντι*) ;

ii. la seconda e la terza occorrenza le troviamo alle ll. 7, 21-22, e sono espresse in un costrutto correlativo: *ἐν τῷ ὄντι κίνησις φανήσεται*, come nell'essere appare il movimento, allo stesso modo nel movimento traspare l'essere, *καὶ ἐν τῇ κινήσει τὸ ὄν*; queste espressioni suggellano il modo in cui queste due nature costituiscano un'unità, tant'è che se anche le si considerasse separate, l'una si manifesterebbe nell'altra e viceversa.

Il nostro passo ci introduce a quello che sarà il vero tema dominante della trattazione: l'analisi e la descrizione dei generi dell'essere, e in particolare, il modo in cui deve essere concepita la relazione fra i *γένη*/*ἀρχαὶ*.

L'inizio del passo illustra la struttura dello *ὄντος γένος* come composto di *εἴδη πολλὰ* (7, 16); a ciò segue immediatamente il riferimento al genere della *κίνησις*: questo non va

posto né al di sopra del genere *ὄν*, né al di sotto di esso, fra le sue specie; la non sovraordinazione o la non subordinazione del movimento all'essere non deve indurre ad attribuire al movimento una natura accidentale, quasi che quest'ultimo inerisse all'essere come in un sostrato, *οὐχ ὡς ἐν ὑποκειμένῳ* (7, 18)[591]. Con queste affermazioni viene, dunque, escluso che il rapporto fra i due generi possa essere concepito gerarchicamente, e ciò secondo due significati ben precisi: né secondo l'ordine che intercorre fra il *γένος* e i suoi *εἴδη*, né nei termini di una inerenza accidentale. Al contrario, fra *κίνησις* e *ὄν* sussiste un rapporto di comunanza ed equipollenza, sono due generi distinti in un'unica natura sostanziale scindibile solo nel pensiero; in questo senso, il movimento è insieme all'essere, *μετὰ τοῦ ὄντος* (7, 17), e nell'essere *ἐν αὐτῷ* (7, 18). Ancora una volta, la riflessione plotiniana sembra improntata, o quanto meno supportata, da quella «γένη πρὸς ἄλληλα κατὰ ταὐτὰ μείξεως» che tenta di stabilire la trasversalità di alcune idee rispetto ad altre (*Soph*. 253 b-c)[592].

È all'insegna di questo quadro concettuale e delle cautele argomentative sopra esposte che può essere asserito uno dei guadagni più forti della critica condotta nel precedente scritto contro le categorie aristoteliche: il movimento è definito come atto dell'essere, *ἐνέργεια αὐτοῦ* (7, 18)[593]. L'identificazione fra movimento e atto, proposta e costruita a partire da VI, 1 (42) 15, trova ora piena conferma nella delineazione dei generi a livello intelligibile: la *κίνησις* è la stessa *ἐνέργεια* dell'essere, e poiché l'essere è in atto e non in potenza, *ἐνεργείᾳ τὸ ὄν, οὐ δυνάμει* (7, 20)[594], ciò permette di stabilire un nesso sostanziale fra i due generi, senza ridurre l'uno all'altro. Così, l'uno non è senza l'altro se non nel pensiero, *οὐδέτερον ἄνευ τοῦ ἑτέρου ἢ ἐπινοίᾳ* (7, 19), e queste due nature non sono che una, *δύο φύσεις μία* (7, 19-20); così, dove si cerca l'essere si trova il movimento, e dove si cerca il movimento lì si trova anche l'essere (7, 21-22). L'implicazione reciproca di movimento ed essere trova conferma nell'*ἑνὸς ὄντος* tematizzato nel Parmenide[595] e discusso in altri luoghi[596]: nell'essere si troverà l'uno e nell'uno si troverà l'essere; questi non sono che un'unica realtà separabile solo nel pensiero[597].

Sono, dunque, due i guadagni che emergono dalla precedente trattazione di VI, 1 (42) 16-22: il primo è la possibilità di considerare il movimento come *γένος*, il che si traduce a livello intelligibile nella possibilità di considerare il movimento non come un attributo

---

[591] L'espressione utilizzata è quella che è stata ampiamente discussa in VI, 1 (42) 5, in cui si faceva riferimento all'inerenza degli accidenti rispetto alla sostanza. Il riferimento a questa espressione e soprattutto la sua negazione, vietano di fare quell'indebita confusione che già era stata fatta da alcuni e qui viene espressamente negata: il rapporto fra i generi dell'essere e movimento non deve essere pensato nello stesso modo in cui era concepito il rapporto fra la categoria della sostanza e le altre.

[592] Su questo argomento rimando alle analisi e all'ampia bibliografia di G. Movia, *Apparenze...*, p. 335 ss.

[593] Il movimento come atto cfr. VI, 1, 16-22; su questi passi, K. H. Volkmann-Schluck, *Plotins...*, pp.96 ss.

[594] Si veda A. C. Lloyd, *Neo-Platonic Logic and Aristotelian Logic I*, «Phronesis» 1, 1955, pp. 58-72.

[595] Platone, *Parm.*, 142 d 1. Cfr. supra, n. 6.

[596] *Enn*. V, (10) 1.

[597] Con la differenza messa in luce nei paragrafi successivi, che fra essere e movimento il rapporto è quello fra due generi, mentre non può dirsi altrettanto fra l'essere e l'uno, l'uno infatti non costituisce un genere (9-11).

dell'essere ma come una natura distinta e tuttavia unica insieme all'essere e ai restanti generi; è ripresa, inoltre, l'associazione del movimento all'atto: il movimento non è qualcosa dell'essere, ma è il suo atto, e l'essere è essenzialmente atto; il che permette di stabilire un rapporto sostanziale e di compartecipazione bidirezionale fra l'essere e il movimento.

13.2.2 Essere, Movimento e Quiete (7, 24-45)

> «Ora che il movimento si è mostrato nella sua connessione con l'essere, non però stravolgendone la natura, ma piuttosto andando a perfezionarla, e sempre rimanendo una simile natura nel movimento così descritto, la mancata introduzione della nozione di quiete sarebbe di gran lunga più assurda del negare all'essere il movimento: la nozione e il concetto di quiete, nella connessione con l'essere, sono molto più a portata di mano di quelli riguardanti il movimento. È nell'essere che si trova ciò che è "secondo lo stesso e in un certo modo", ed ha una sola definizione».

> «κινήσεως δὲ περὶ τὸ ὂν φανείσης οὐκ ἐξιστάσης τὴν ἐκείνου φύσιν, μᾶλλον δ' ἐν τῷ εἶναι οἷον τέλειον ποιούσης, ἀεί τε τῆς τοιαύτης φύσεως ἐν τῷ οὕτω κινεῖσθαι μενούσης, εἴ τις μὴ στάσιν ἐπεισάγοι, ἀτοπώτερος ἂν εἴη τοῦ μὴ κίνησιν διδόντος: προχειροτέρα γὰρ ἡ τῆς στάσεως περὶ τὸ ὂν ἔννοια καὶ νόησις τῆς περὶ τὴν κίνησιν οὔσης: τὸ γὰρ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως καὶ ἕνα λόγον ἔχον ἐκεῖ» (7, 24-31).

Analizziamo le quattro nuove occorrenze che ci presenta il nostro passo:

i. la prima compare alla l. 7, 24: l'espressione *κινήσεως περὶ τὸ ὂν* mette in luce il rapporto sopra menzionato di essere e movimento: il movimento è nell'essere, non come una determinazione estrinseca e accidentale, bensì secondo un legame sostanziale; il movimento è atto e perfezionamento dell'essere e non ne intacca la natura;

ii. la seconda occorrenza del nostro termine la troviamo alla l. 7, 27: il rapporto fra essere e movimento viene suggellato nella sua stabilità e sostanzialità dalle espressioni *ἀεί* e *μενούσης*: il rapporto fra movimento ed essere, non è in alcun modo accidentale, bensì "è sempre", di modo che l'essere permane eternamente in movimento, *ἐν τῷ οὕτω κινεῖσθαι μενούσης;*

iii. nonostante (e anzi proprio perché) l'essere permanga eternamente nel movimento sarebbe ben assurdo non voler aggiungere la quiete fra i generi; non accettare la quiete fra i generi dell'essere sarebbe ancor più assurdo che escludere il movimento: *ἀτοπώτερος ἂν εἴη τοῦ μὴ κίνησιν διδόντος* (7, 27-28): questa espressione sancisce l'equipollenza del terzo genere introdotto, la quiete:

iv. la quarta occorrenza del termine la troviamo ala l. 7, 29 nella forma di un comparativo, a sancire l'evidenza dell'inclusione della quiete fra i generi

dell'essere: infatti, secondo il concetto e il pensiero, *ἔννοια καὶ νόησις* (7, 29), è la stabilità ad essere più facilmente concepibile fra i generi dell'essere, piuttosto che non il movimento. Pertanto, se a buon diritto il movimento è stato posto fra i generi dell'essere a maggior ragione ciò dovrà valere per la quiete; a rafforzare questa evidenza, una citazione del *Sofista* platonico secondo cui l'essere che è veramente è «κατὰ ταὐτὰ» e «ὡσαύτως»[598].

Il nostro passo ribadisce ancora una volta il rapporto che si deve porre fra movimento ed essere: il movimento non è estraneo alla natura dell'essere, al contrario è ciò che ne produce la perfezione, *οἷον τέλειον ποιούσης* (7, 25-26): s'intende con ciò sottolineare il rapporto sostanziale fra movimento ed essere, una perfezione che il movimento non realizza nel tempo, ma che è sempre: l'essere di lassù, infatti, è sostanzialmente atto. In questo quadro concettuale appare chiaro come l'introduzione del genere della quiete sia necessaria dal momento che lo stesso movimento "permane" ed è "sempre" nell'essere, e dunque è un movimento che implica e presuppone la stabilità.

> «Sia dunque anche la quiete un genere, diverso dal movimento, poiché ne sembra il contrario. Che poi la quiete sia diversa dall'essere sarebbe chiaro per molte vie e, tra le altre, questa: se la quiete fosse lo stesso che l'essere, certo non lo sarebbe a maggior titolo che il movimento. Perché la quiete dovrebbe essere lo stesso che l'essere e il movimento invece no, quel movimento che pure è la vita, l'attività dell'essere, dell'essenza e dell'essere stesso?».

> «ἔστω δὴ καὶ στάσις ἓν γένος ἕτερον ὂν κινήσεως, ὅπου καὶ ἐναντίον ἂν φανείη. τοῦ δὲ ὄντος ὡς ἕτερον, πολλαχῇ δῆλον ἂν εἴη καὶ διότι, εἰ τῷ ὄντι ταὐτὸν εἴη, οὐ μᾶλλον τῆς κινήσεως ταὐτὸ τῷ ὄντι. διὰ τί γὰρ ἡ μὲν στάσις τῷ ὄντι ταὐτόν, ἡ δὲ κίνησις οὔ, ζωή τις αὐτοῦ καὶ ἐνέργεια καὶ τῆς οὐσίας καὶ αὐτοῦ τοῦ εἶναι;» (7, 31-36).

Analizziamo in questo passo tre nuove occorrenze del nostro termine:

i. alla l. 7, 31 il genere del movimento è distinto da quello della quiete: *στάσις ἓν γένος ἕτερον ὂν κινήσεως*; tale distinzione passa per *ἕτερον* che in questo modo inizia ad essere implicato fra i generi dell'essere; tuttavia la relazione fra i due generi viene esplicitata come una "sorta" di relazione di contrarietà: *ἐναντίον* (7, 32) secondo *Soph.* 251 d ss.[599];

ii. Alla l. 7, 34 viene sottolineato, in contrasto con quanto dichiarato alle ll. 7, 25-30, che il movimento ha maggiore affinità con l'essere che non la quiete, *οὐ μᾶλλον τῆς κινήσεως ταὐτὸ τῷ ὄντι*.

---

[598] Rispettivamente, Platone, *Soph.* 248 a 11 e 251 c 8.

[599] Come avremo modo di vedere la contrarietà fra movimento e quiete, diversamente da quanto affermato nel dialogo, è qui resa soltanto apparente: qui si tratta di una contrarietà soltanto apparente fra i due generi che permette una implicazione reciproca fra i due generi e non una mutua esclusione come nel Sofista; si veda M. I. Santa Cruz, *L'exégèse...*, p. 111 e ss.

iii. l'ultima occorrenza del nostro termine in questo passo compare alla l. 7, 35: il movimento è caratterizzato come *ζωή* e *ἐνέργεια* dell'essere e della sostanza. Se il movimento, quale vita e atto dell'essere non si identifica con questo, ma rimane "altro" rispetto ad esso, allo stesso modo si dovrà dire della quiete: questa non s'identifica con l'essere ma rimane altro rispetto ad esso.

Il passo risulta particolarmente interessante perché stabilisce la posizione del genere della quiete fra i generi dell'essere, *ἔστω δὴ καὶ στάσις ἓν γένος* (7, 31); questa operazione implica che sia immediatamente attuata una riflessione sui rapporti che intercorrono fra i generi finora menzionati; il primo tipo di rapporto ad essere chiamato in causa ed esplicitato è quello fra quiete e movimento: movimento e quiete sono innanzitutto *ἕτερον* (7, 31): questa loro alterità non è smentita, bensì confermata, dall'affermazione della linea successiva, secondo cui i due generi sarebbero *ὅπου καὶ ἐναντίον ἂν φανείη* (7, 32). La contrarietà dei due generi tematizzata in *Sofista* 250 a 8 è qui consapevolmente ridotta ad una "apparenza" di contrarietà e infine risolta nei termini dell'alterità (7, 32); ma *ἕτερον* è anche il rapporto che intercorre fra quiete ed essere, e ciò è curiosamente dimostrato per negazione, tramite il quarto genere che inizia a farsi strada, *ταὐτὸν* (7, 33): il genere della quiete va concepito come diverso da quello dell'essere, poiché se quiete ed essere fossero identici, allora anche movimento ed essere dovrebbe esser tali; ma ciò non è possibile dal momento che la *κίνησις* è distinta dall'essere, ne è la vita, *ζωή*, vita che coincide con la sua attività sostanziale, *ἐνέργεια καὶ τῆς οὐσίας* (7, 35-36). Mi sembra che il ragionamento riecheggi fortemente le argomentazioni di *Soph.* 250 b 5-10, in cui l'essere figura come un *τρίτον*, rimanendo *ἕτερον* rispetto a *κίνησις* e *στάσις*: il dialogo apre, in questo modo, ad un significato dell'essere che non è quello di identità bensì di partecipazione; ed è proprio questa partecipazione che il Nostro pensatore cerca di mettere qui in atto, riadattando un rapporto di contrarietà e di incomunicabilità in un rapporto di compartecipazione e implicazione reciproca per il tramite della partecipazione del movimento e della quiete all'essere.

Al momento, dunque, l'analisi ha appena raggiunto questo traguardo: movimento e quiete sono diversi tra loro e ciascuno è diverso dall'essere.

> «A suo tempo avevamo separato il movimento dall'essere, ed il movimento era risultato per un verso lo stesso che l'essere, per un altro no, per cui fino ad un certo punto ne avevamo discusso come di due cose che non erano la stessa, e poi avevamo potuto tornare a parlarne come di una cosa sola. Nello stesso modo separiamo anche la quiete dall'essere, per poi tornare a non separarla affatto: si separa con il pensiero tanto da porla come un genere ulteriore negli esseri. Se noi riduciamo assolutamente ad uno quiete ed essere, sostenendo che quiete ed essere non differiscono in nulla, e ripetiamo poi l'operazione questa volta con l'essere e il movimento, allora, per il tramite dell'essere, ridurremo ad identità quiete e movimento, e quiete e movimento per noi saranno una cosa sola».

«ἀλλ' ὥσπερ ἐχωρίζομεν τὴν κίνησιν αὐτοῦ ὡς ταὐτόν τε καὶ οὐ

> ταὐτὸν αὐτῷ καὶ ὡς δύο ἄμφω ἐλέγομεν καὶ αὖ ἕν, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ τὴν στάσιν χωριοῦμεν αὐτοῦ καὶ αὖ οὐ χωριοῦμεν τοσοῦτον χωρίζοντες τῷ νῷ, ὅσον ἄλλο γένος θέσθαι ἐν τοῖς οὖσιν. ἢ εἰ συνάγοιμεν πάντη εἰς ἓν τὴν στάσιν καὶ τὸ ὂν μηδὲν μηδαμῇ διαφέρειν λέγοντες, τό τε ὂν τῇ κινήσει ὡσαύτως, τὴν στάσιν καὶ τὴν κίνησιν διὰ μέσου τοῦ ὄντος εἰς ταὐτὸν συνάξομεν, καὶ ἔσται ἡμῖν ἡ κίνησις καὶ ἡ στάσις ἕν» (7, 36-45).

Isoliamo nel passo quattro nuove occorrenze del nostro termine:

i. la prima compare alla l. 7, 37: il primo riferimento è alla separazione del movimento dall'essere, *ἐχωρίζομεν τὴν κίνησιν αὐτοῦ*; il riferimento è alle linee 7, 5-10, in cui movimento ed essere erano stati separati in quanto due generi distinti: tuttavia, questa distinzione implicava già una loro unità. Questa loro iniziale relazione di distinzione e al contempo di unità, viene rielaborata nelle linee successive del nostro passo introducendo e facendo largo uso del quarto genere prima annunciato: infatti, essere e movimento si dimostrano identici e non identici: *ὡς ταὐτόν τε καὶ οὐ ταὐτὸν αὐτῷ καὶ ὡς δύο ἄμφω ἐλέγομεν καὶ αὖ ἕν* (7, 37-38);

ii. la relazione di distinzione fra essere e movimento viene riproposta fra i due generi della quiete e del movimento: *στάσιν χωριοῦμεν αὐτοῦ* [scil. *κινήσεως*]: anche in questo caso la separazione si trasforma in una "non separazione", *οὐ χωριοῦμεν τοσοῦτον* (7, 39-40). A questo proposito mi sembra interessante notare come, sia alle ll. 7, 5-10 che qui, la separazione dei generi volta ad individuare la loro natura è operata dal pensiero: in queste linee si dice, infatti: *χωρίζοντες τῷ νῷ, ὅσον ἄλλο γένος θέσθαι ἐν τοῖς οὖσιν* (7, 40-41); così come prima: *χωρίζει αὐτὰ τῇ νοήσει* (7, 7): questo fatto tutt'altro che trascurabile ci riporta al primo passo e al terzo analizzati in cui il momento esplicativo del molteplice era stato concepito nei termini di "certo movimento del pensiero";

iii. un'ulteriore occorrenza del nostro termine compare alla l. 7, 42, *τό τε ὂν τῇ κινήσει ὡσαύτως*: è ipotizzato, per renderne manifeste le implicazioni insostenibili, il toglimento di qualunque alterità fra movimento ed essere; identica operazione ipotetica viene applicata alla quiete;

iv. è riportato il risultato dell'operazione sopra descritta: se il movimento è identico all'essere, e ugualmente vale per la quiete, allora movimento e quiete verrebbero a coincidere proprio nell'essere, *τὴν στάσιν καὶ τὴν κίνησιν διὰ μέσου τοῦ ὄντος εἰς ταὐτὸν συνάξομεν* (7, 43-44);

v. conseguenza estrema: *κίνησις καὶ ἡ στάσις ἕν* (7, 45) i due generi verrebbero ad essere uno, verrebbero a coincidere con l'essere.

Nel nucleo concettuale di queste linee è ravvisata, a mio parere, la posizione di *Soph.* 249 d 3-4, in cui viene esplicitato come sia necessario uscire dall'*impasse* secondo cui tutte le cose immobili come quelle che in movimento "sono"; il superamento di questa *αγνοία* è

possibile lasciando quiete e movimento come realtà massimamente contrarie che intrattengono con l'essere una relazione partecipativa e non di identità; la trattazione plotiniana ripercorre questo ragionamento, e anzi sfrutta proprio quella relazione predicativa e partecipativa all'essere, che costituisce il guadagno dell'analisi platonica, per strutturare le relazioni fra tutti i generi in termini di alterità nell'identità; l'essere non coincide né con la quiete né col movimento, ma è altro rispetto a entrambi; è in questo modo posta una relazione reciproca e bidirezionale fra i generi, ricavata dalla riflessione platonica eppure estranea ad essa.

13.2.3 L'unità del pensiero (8, 1-49)

> «Invece essere, movimento e quiete conviene porli come tre generi, se è vero che l'intelletto ciascuno lo pensa separatamente. L'intelletto insieme li pensa e li pone, se pensa, ed essi esistono se l'intelletto li ha pensati. L'essere delle cose che è accompagnato da materia non è nell'intelletto. Ma di cose immateriali ce ne sono e l'essere delle cose immateriale, se pensate, è nel loro essere pensate».

> «ἀλλὰ χρὴ τρία ταῦτα τίθεσθαι, εἴπερ ὁ νοῦς χωρὶς ἕκαστον νοεῖ: ἅμα δὲ νοεῖ καὶ τίθησιν, εἴπερ νοεῖ, καὶ ἔστιν, εἴπερ νενόηται. οἷς μὲν γὰρ τὸ εἶναι μετὰ ὕλης ἐστί, τούτων οὐκ ἐν τῷ νῷ τὸ εἶναι: [ἀλλ' ἔστιν ἄυλα] ἃ δ' ἔστιν ἄυλα, εἰ νενόηται, τοῦτ' ἔστιν αὐτοῖς τὸ εἶναι. ἴδε δὲ νοῦν καὶ καθαρὸν καὶ βλέψον εἰς αὐτὸν ἀτενίσας, μὴ ὄμμασι τούτοις δεδορκώς» (8, 1-6).

All'interno del passo sopra riportato compare un riferimento indiretto al nostro termine:

3. l'espressione alla l. 8, 1, *τρία ταῦτα τίθεσθαι*, è riferita ai tre generi sopra menzionati e di cui è stata fornita esplicita analisi: l'essere, il movimento e la stasi vanno posti come "tre" generi in quanto il *νοῦς* li pensa come *χωρὶς*;

Alla distinzione dei tre generi ad opera del pensiero viene immediatamente fatto seguire il loro essere insieme, *ἅμα*, nuovamente ad opera del pensiero; complementare a queste due funzioni del pensiero, che discerne e riunisce, ve ne è una terza: proprio in quanto queste realtà sono pensate sono poste anche in essere, *ἔστιν, εἴπερ νενόηται* (8, 2-3); infatti, lassù non si danno realtà materiali, ma solo «*ἄϋλα*» il cui essere consiste nell'essere pensate, *ἔστιν ἄϋλα, εἰ νενόηται* (8, 4-5)[600].

A queste considerazioni fa seguito la descrizione dell'Intelligenza concepita nella sua purezza (*καθαρὸν*): è il focolare dell'essenza, *οὐσίας ἑστίαν* (8, 7), una fiamma vigile che permane in se stessa e si divide, *ὡς ἕστηκεν ἐν αὐτῷ καὶ ὡς διέστηκεν* (8, 9), il luogo di tutti gli esseri, *ὁμοῦ ὄντα* (8, 9), in cui la vita permane saldamente, *ζωὴν μένουσαν* (8, 9), e il pensiero che non si attua nel futuro, *νόησιν οὐκ ἐνεργοῦσαν εἰς τὸ μέλλον* (8, 9). Mi sembra

[600] Similmente a Aristotele, *Metaph.* XII, 1072 b 21, 1074 b 24-35.

importante sottolineare il ruolo che il movimento assume in relazione a tale descrizione: il movimento è, infatti, la stessa *ζωὴν μένουσαν*, dal momento che lo si è descritto come *πρώτην ζωὴν* (7, 7); ancora più affine terminologicamente è l'espressione di l. 7, 27 riferita al movimento del pensiero che permane "sempre", (*ἀεί τε τῆς τοιαύτης φύσεως ἐν τῷ οὕτω κινεῖσθαι μενούσης*), espressione che sembra complementare a quella di l 8, 9 secondo cui il pensiero non si attua nel futuro (*νόησιν οὐκ ἐνεργοῦσαν εἰς τὸ μέλλον*); insomma, il movimento del pensiero a cui qui si fa riferimento è un movimento che non si dispiega nel tempo per arrivare a compiersi in un futuro, ma è già compiuto, *ἀλλ' εἰς τὸ ἤδη* (8, 9-10), e lo è già e sempre già, *ἤδη καὶ ἀεὶ ἤδη* (8, 10)[601]: è un movimento sempre attuato nel presente, *τὸ παρὸν ἀεί* (8, 10), e in questo senso, un movimento al contempo dinamico e immutabile, quindi simile al pensiero che è raccolto in se stesso e non esce fuori di sé:

> «è nell'atto del pensare che attività e movimento sono; è in quel "se stesso" pensato che sono essenza ed essere. Essendo, l'Intelletto intende anche se stesso come essere, e pensa come essere anche ciò su cui, per così dire, si fonda. L'attività dell'Intelletto nei riguardi di sé medesimo non è essenza; l'essere è invece ciò verso cui muove e da cui viene l'attività. L'essere, infatti, è ciò che è visto, non la visione; e tuttavia anche la visione ha l'essere, perché è essere ciò da cui procede e ciò cui mira. Come essere in atto e non in potenza, l'Intelletto ritorna a congiungere ciò che gli si presenta come "due", cioè di fatto non separa: fa di sé quello e di quello sé».

> «ἐν μὲν οὖν τῷ νοεῖν ἡ ἐνέργεια καὶ ἡ κίνησις, ἐν δὲ τῷ ἑαυτὸν ἡ οὐσία καὶ τὸ ὄν: ὧν γὰρ νοεῖ καὶ ὄντα ἑαυτόν, καὶ εἰς ὃ οἷον ἐπερείδετο, ὄν. ἡ μὲν γὰρ ἐνέργεια ἡ εἰς αὐτὸν οὐκ οὐσία, εἰς ὃ δὲ καὶ ἀφ' οὗ, τὸ ὄν: τὸ γὰρ βλεπόμενον τὸ ὄν, οὐχ ἡ βλέψις: ἔχει δὲ καὶ αὕτη τὸ εἶναι, ὅτι ἀφ' οὗ καὶ εἰς ὅν, ὄν. ἐνεργείᾳ δὲ ὄν, οὐ δυνάμει, συνάπτει πάλιν αὖ τὰ δύο καὶ οὐ χωρίζει, ἀλλὰ ποιεῖ ἑαυτὸν ἐκεῖνο κἀκεῖνο ἑαυτόν» (8, 1-18).

Osserviamo nel nostro passo una nuova occorrenza del nostro termine:

i. alla l. 8, 12: *ἐν τῷ νοεῖν ἡ ἐνέργεια καὶ ἡ κίνησις*, viene sancito il legame a cui sopra si accennava: il pensiero è, infatti, movimento e atto, mentre nel "pensare se stesso" del pensiero, nella sua autoconoscenza, si trovano la sostanza e l'essere, *οὐσία καὶ τὸ ὄν* (8, 12).

Nel pensiero che è eternamente raccolto in se stesso, *νοῶν ἐν ἑαυτῷ* (8, 11) è possibile cogliere tanto un aspetto dinamico, del «νοεῖν» come «ἐνέργεια» e come «κίνησις», sia un aspetto statico, in quanto il pensiero pensa se stesso, *ἑαυτὸν* (8, 12), e si coglie come essere e sostanza, *οὐσία καὶ τὸ ὄν* (8, 12). Ci troviamo, dunque, nell'operazione di "distinzione" che

[601] Su questa parte dello scritto rimando alle analisi di L. Brisson, *De quelle façon Plotin interprèt-il les cinq genres du Sophiste?* (*Ennéade* VI 2 [43], 8), in P. Aubenque, M. Narcy, *Études...*, pp. 449-473. In riferimento a questa espressione R. Chiaradonna, *Movimento dell'intelletto e movimento dell'anima in Plotino* (*Enn.* VI 2 [43], 8.10), in: F. Alesse, F. Aronadio, C. Dalfino, L. Simeoni, E. Spinelli (eds), *Anthrôpinê sophia. Studi di filologia e storiografia filosofica in memoria di Gabriele Giannantoni,* Bibliopolis Napoli 2008, pp. 497-450.

attua il pensiero: il che ci permette di distinguere il suo "atto" (*κίνησις/ἐνέργεια*) dalla sostanza che ne è il fondamento, *ἐνέργεια ἡ εἰς αὐτὸν οὐκ οὐσία* (8, 14); l'essere che distinguiamo dal pensiero è il punto di partenza e insieme il punto di tensione del movimento intellettivo; detto in altri termini: l'essere è ciò che è colto dalla vista, *βλεπόμενον τὸ ὄν* (8, 15), mentre la visone corrisponde al movimento intenzionale del pensiero. Tuttavia, appena il pensiero opera la distinzione immediatamente anche riunisce: infatti, anche la visione, ovvero il pensiero (*κίνησις/ἐνέργεια*), "è": è lo stesso pensiero a porre la differenza fra "pensato" e "pensante" (visto e visione) e immediatamente a superarla nella auto-contemplazione. E la ragione fondamentale sta nel carattere attuale – e potremmo aggiungere "eternamente" attuale – di questo auto-coglimento: si tratta, infatti, di una dimensione avulsa da qualsiasi potenzialità, e di un essere che è sostanzialmente in atto, *ἐνεργείᾳ δὲ ὄν, οὐ δυνάμει* (8, 16-17 cfr. 7, 20). Il movimento che abbiamo distinto dall'essere nella forza intenzionale del pensiero, ci è riapparso nell'attualità dell'essere (come in 7, 19-24), così come l'essere si è manifestato quale essere della visione e del pensiero; risulta, in questo modo, operante quel legame sostanziale fra essere e movimento, che si costituisce nella loro reciproca implicanza e compartecipazione.

> «Tra tutte l'essere è la cosa più saldamente fondata ed è riferendosi all'essere che tutto il resto consegue stabilità. È l'essere ciò che fa sussistere la quiete, cioè l'essere ha la quiete non da qualcosa di avventizio, ma in se stesso. Del resto sono quiete tanto lo stato in cui il pensiero perviene, pur non dandosi di ciò inizio, quanto quello da cui prende le mosse, pur non staccandosene affatto. Né il movimento procede dal movimento né verso il movimento. Ancora: l'idea rientra nella quiete in quanto limite dell'intelletto, l'intelletto è invece movimento dell'idea».

> «ὃ δὲ τὸ πάντων ἑδραιότατον καὶ περὶ ὃ τὰ ἄλλα, τὴν στάσιν ὑπεστήσατο καὶ ἔχει οὐκ ἐπακτόν, ἀλλ' ἐξ αὐτοῦ καὶ ἐν αὐτῷ. ἔστι δὲ καὶ εἰς ὃ λήγει ἡ νόησις οὐκ ἀρξαμένη στάσις, καὶ ἀφ' οὗ ὥρμηται οὐχ ὁρμήσασα στάσις: οὐ γὰρ ἐκ κινήσεως κίνησις οὐδ' εἰς κίνησιν. ἔτι δὲ ἡ μὲν ἰδέα ἐν στάσει πέρας οὖσα νοῦ, ὁ δὲ νοῦς αὐτῆς ἡ κίνησις» (8, 18-24).

Isoliamo all'interno del nostro passo quattro nuove occorrenze del nostro termine:

i. le prime tre le troviamo in un'unica proposizione alle ll. 8, 22-23: la *κίνησις* non è né proveniente dal movimento, *ἐκ κινήσεως*, né diretta al movimento, *εἰς κίνησιν*; al contrario il movimento del pensiero è, come si legge alla l. 16, *ἀφ' οὗ καὶ εἰς ὅν*;

ii. la quarta occorrenza del nostro termine la troviamo alla l. 8, 24: viene fatto riferimento al pensiero come movimento dell'idea, *νοῦς αὐτῆς ἡ κίνησις*, là dove l'idea rappresenta il limite del pensiero, *ἰδέα πέρας οὖσα νοῦ* (8, 22-23)[602].

[602] M. Isnardi Parente, *Plotino...*, p. 355 osserva che «Per indicare il momento statico Plotino si avvale un concetto di origine pitagorica già largamente noto all'Accademia antica e ad Aristotele, quello di *πέρας*,

Il passo che stiamo analizzando apre il rapporto di reciproca implicanza, che prima abbiamo visto operare fra essere e movimento, alla quiete: le prime tre occorrenze di *κίνησις* mettono in evidenza come il movimento abbia la propria origine e il proprio punto d'arrivo nell'essere: quest'ultimo, in quanto punto di partenza e punto d'arrivo del pensiero, è colto nel suo aspetto di stabilità sostanziale, *πάντων ἑδραιότατον* (8, 18-19), il fondamento immutabile a cui tutte le cose tendono, *περὶ ὃ τὰ ἄλλα* (8, 19 cfr. VI, 1, 15); la prospettiva adottata è quella in cui l'essere è colto come "oggetto" del movimento intenzionale del pensiero: è l'essere intravisto nel suo legame sostanziale con la stasi, *ἐξ αὐτοῦ καὶ ἐν αὐτῷ* (8, 20). Si tratta della riproposizione dell'operazione di "distinzione" che attua il pensiero (come in 8, 10-15): il pensiero (*κίνησις/ἐνέργεια*) è nuovamente distinto dal suo fondamento (*οὐσία*), solo che stavolta è messo in luce il legame sostanziale dell'essere con il terzo genere, la stasi. Come prima, posta la distinzione è dato anche il suo superamento nell'unità: infatti, il legame dell'essere (quiete) non si costituisce ad un certo momento come l'esito dell'acquietarsi del pensiero: al contrario, quest'essere è *οὐκ ἀρξαμένη*, e rappresenta ciò in cui il pensiero giunge ed è giunto già da sempre; allo stesso modo, è anche il punto di partenza da cui non parte mai, un inizio da cui il pensiero non si distanzia mai: questo perché quello del pensiero non è né un movimento temporale, né un movimento spaziale: non parte "prima da qui" per giungere "poi lì": l'essere colto nel suo aspetto immutabile è il punto di partenza e il punto d'arrivo del pensiero, il che significa che il pensiero è già da sempre presso l'essere, e già da sempre in quiete.

In questo modo è data prova della possibilità di combinazione reciproca fra fra movimento e quiete in virtù della loro partecipazione all'essere, là dove questi generi restavano *ἄμεικτα* nel dialogo platonico (*Soph*. 251 d 6).

Questo stesso legame va trasposto al rapporto fra l'Intelligenza e le singole determinazioni noetiche; in questo senso, l'idea è tanto quiete quanto movimento, è quiete in quanto limite dell'Intelligenza, ciò a cui l'Intelligenza tende e ciò presso cui è eternamente; è movimento, in quanto pensiero e pensato coincidono nell'attualità del pensiero che fa essere "questo quello" e "quello questo"(*ποιεῖ ἑαυτὸν ἐκεῖνο κἀκεῖνο ἑαυτόν*, 8, 18). Il movimento costituisce, dunque, al pari della stabilità, un aspetto essenziale di ogni *ὄντα*; siamo difronte, ancora una volta, ad uno scarto estremamente originale della riflessione plotiniana, per cui in virtù della coincidenza di pensiero ed essere, ovvero della compartecipazione reciproca e bidirezionale di essere, movimento e quiete (e come vedremo degli altri due generi) ogni singola determinazione del cosmo noetico è al contempo essere e pensiero, punto di partenza e di arresto (stasi) e forza dinamica (movimento) in un eterno presente.

> «Ne segue che tutto è essere, movimento e quiete e che proprio questi sono i generi che pervadono ogni ordine di cose. Ne segue, ancora, che tutto ciò che viene dopo o è un essere o è una quiete o è un movimento.

"limite" o "momento di arresto", trasponendolo dal linguaggio matematico (cfr. Arist. *Metaph*., III 1002 b 10 sgg., VII, 1028 b 16 sgg., XIV, 1090 b 5 sgg. e altrove) a un uso più generico, come del resto lo stesso Aristotele aveva fatto altrove, parlando, ad es., dell'attimo come *πέρας χρόνου* (*Phys*. IV, 222 a 13). Il concretarsi della singola forma ideale è dunque un momento di sosta nel movimento del Noûs, una *στάσις* nella *κίνησις*».

Essere, movimento e quiete sono proprio i tre generi che vede colui che vede, nell'atto in cui coglie la natura dell'essere, e l'essere che vede lo vede passando per l'essere che è in lui, e così per il resto: il movimento dell'essere per il movimento che è in lui, la quiete per la quiete, armonizzando questi a quelli e si capisce che le realtà dell'ordine dell'essere si presentino tutte insieme, quasi mescolate, e l'intelletto le confonda, quando ancora non abbia applicato il discernimento; però, poi, col prenderne le distanze, con l'indugio e il dare a ciascuno il suo, l'essere, la quiete e il movimento si lasciano vedere e si vedono come tre, cioè ciascuno come uno».

«ὥστε ὂν πάντα καὶ κίνησις καὶ στάσις, καὶ δι' ὅλων ὄντα γένη, καὶ ἕκαστον τῶν ὕστερόν τι ὂν καί τις στάσις καί τις κίνησις. τρία δὴ ταῦτα ἰδών τις, ἐν προσβολῇ τῆς τοῦ ὄντος φύσεως γεγενημένος, καὶ τῷ παρ' αὑτῷ ὄντι τὸ ὂν καὶ τοῖς ἄλλοις ἰδὼν τὰ ἄλλα, τὴν κίνησιν τὴν ἐν αὐτῷ τῇ ἐν ἑαυτῷ κινήσει, καὶ τῇ στάσει τὴν στάσιν, καὶ ταῦτα ἐκείνοις ἐφαρμόσας, ὁμοῦ μὲν γενομένοις καὶ οἷον συγκεχυμένοις συμμίξας οὐ διακρίνων, οἷον δ' ὀλίγον διαστήσας καὶ ἐπισχὼν καὶ διακρίνας εἰσιδὼν ὂν καὶ στάσιν καὶ κίνησιν, τρία ταῦτα καὶ ἕκαστον ἕν» (8, 25-34).

Isoliamo nel passo cinque nuove occorrenze del nostro termine:

i. la prima compare alla l. 8, 25: tutto ciò che è non è che essere, movimento e quiete: *ὂν πάντα καὶ κίνησις καὶ στάσις*; ciò rende questi generi trasversali rispetto a tutto l'universo noetico. La formula è quella ampiamente utilizzata nel *Sofista*[603] platonico, per cui essere, moto e quiete sarebbero, *δι' ὅλων ὄντα γένη* (8, 25-26);

ii. la seconda occorrenza del termine esprime la prima istanza della trasversalità di questi generi; infatti, ciascuno dei generi successivi a questi sarà essere, movimento e stasi, *ἕκαστον τῶν ὕστερόν τι ὂν καί τις στάσις καί τις κίνησις* (8, 26-27);

iii. ritorna un momento "disgiuntivo" nella riflessione: i generi che si possono scorgere nella natura dell'essere sono tre, *τρία ταῦτα ἰδών* (8, 27); questi tre generi possono essere colti in maniera corrispettiva: l'essere è visibile tramite l'essere che è in noi, *παρ' αὑτῷ ὄντι τὸ ὂν* (8, 28), il movimento in virtù del movimento che è in noi, *κίνησιν τὴν ἐν αὐτῷ τῇ ἐν ἑαυτῷ κινήσει* (8, 29-30), la quiete in virtù della quiete che è in noi, *τῇ στάσει τὴν στάσιν* (8, 30);

iv. dapprima scorgeremo le realtà di lassù come *ὁμοῦ* e *συγκεχυμένοις συμμίξας* (8, 31), ma interponendo una certa distanza e il discernimento torneranno tre, *ὂν καὶ στάσιν καὶ κίνησιν*, tre realtà distinte, formanti un'unità, *τρία ταῦτα καὶ ἕκαστον ἕν* (8, 33-34).

[603] Mi riferisco in particolar modo alla sezione di *Soph.*, 253 a 1- 255 c 10

Viene in questo modo "ereditato" e riproposto il problema della trasversalità di alcune idee, problema che già nel *Sofista* rimaneva aperto. Qui una soluzione è adombrata nel nesso essenziale e reciproco che viene posto fra essere, movimento e quiete: la possibilità di poter distingue e riunire nel pensiero questi tre generi, fa emergere i restanti due: l'identico, *ταὐτόν*, in quanto ogni genere è identico all'altro nell'unità del pensiero; il diverso, *θάτερον* (8, 39), poiché ciascuno di essi è altro rispetto agli altri generi.

I generi che vanno posti sono dunque cinque, e sono questi i generi che si estendono trasversalmente a tutta la realtà noetica[604], di modo che ogni *ὄντα* sarà al contempo essere, movimento, quiete, identico e diverso.

> «E sono generi primi perché niente potrai predicarne che rientri nella loro definizione essenziale. È vero che di loro potrai dire che sono – non per nulla sono esseri -, ma l'essere non lo dirai di loro come genere. Non sono come esseri particolari. Identico discorso vale per il movimento e per la quiete che, difatti, non sono specie dell'essere. Vale la distinzione fra esseri che sono specie dell'essere e esseri che, invece, partecipano dell'essere. Rovesciando la questione: non è nemmeno che l'essere partecipi dell'identico e del diverso come di suoi generi, perché questi eventuali generi né lo superano né rispetto a lui sono primi».

> «καὶ πρῶτα δὲ γένη, ὅτι μηδὲν αὐτῶν κατηγορήσεις ἐν τῷ τί ἐστι. τὸ γὰρ ὂν κατηγορήσεις αὐτῶν: ὄντα γάρ: ἀλλ' οὐχ ὡς γένος: οὐ γὰρ ὅπερ ὄν τι. οὐδ' αὖ τῆς κινήσεως οὐδὲ τῆς στάσεως: οὐ γὰρ εἴδη τοῦ ὄντος: ὄντα γὰρ τὰ μὲν ὡς εἴδη αὐτοῦ, τὰ δὲ μετέχοντα αὐτοῦ. οὐδ' αὖ τὸ ὂν μετέχον τούτων ὡς γενῶν αὐτοῦ: οὐδὲ γὰρ ἐπαναβέβηκεν αὐτῷ οὐδὲ πρότερα τοῦ ὄντος» (8, 43-49).

Isoliamo una nuova occorrenza del nostro termine:

i. il movimento è richiamato alla l. 8, 45 in quanto *πρῶτα γένη*, che in quanto tale non va concepito come *οὐδ' αὖ τῆς κινήσεως* […] *εἴδη τοῦ ὄντος*;

Se il movimento, così come gli altri generi emersi dalla trattazione, è genere primo, di esso non si potrà predicare nulla come sua essenza specifica, *μηδὲν αὐτῶν κατηγορήσεις ἐν τῷ τί ἐστι* (8, 43-44); certo, di essi si predica l'essere, dal momento che "sono", ma l'essere non costituisce un loro genere; ciò significa che l'essere non costituisce il *τί ἐστι* di questi generi che intrattengono con lo *ὄν* un legame partecipativo, *μετέχοντα*, di comunicazione e implicazione reciproca. Ciò in accordo con quella esigenza espressa inizialmente di considerare i *πρῶτα γένη* secondo un rapporto di equipollenza; tuttavia al problema che investe il dialogo platonico non sfuggirà neanche la riflessione del nostro pensatore, in cui il ruolo mediatore dell'essere rispetto agli altri generi si fa via via più evidente nel corso della trattazione.

---

[604] Contrariamente a quanto accade nel *Sofista*, in cui solo l'Essere, l'Identico e il Diverso sono pervasivi di tutta la realtà noetica, mentre quiete e movimento si escludono reciprocamente; cfr. G. Movia, *Apparenze*..., p. 478.

13.2.4 Ciò che non rientra fra i generi primi (9, 1-18, 17)

L'argomentazione plotiniana prosegue ora a vagliare l'ipotesi che oltre a questi cinque generi che sono stati individuati se ne possano porre degli altri; saranno tutti rifiutati quei tentativi volti ad includere nel novero dei *πρῶτα γένη* l'uno (§ 9-12), le categorie aristoteliche, come la qualità, la quantità e il relativo (§ 13-16), il bene, il bello, le virtù e la scienza (§ 17-18).

Passiamo, quindi, all'analisi della prima di queste esclusioni e vediamo in che modo la *κίνησις* vi compaia:

> «Supponiamo che qualcuno proponga che l'uno dell'essere, l'uno del movimento e l'uno degli altri generi siano un che di comune, riportando ad una medesima cosa l'essere e l'uno. Basta rifarsi all'argomento secondo cui l'essere non poteva risultare genere degli altri generi, per il fatto che quei generi erano esseri si, ma non come è essere l'essere: in un altro modo, un uno comune ai generi non si darà, perché l'uno sarà uno in senso primo, i generi in altro senso».

> «εἰ δέ τις λέγοι τὸ ἐπὶ τῷ ὄντι ἓν καὶ τὸ ἐπὶ κινήσει ἓν καὶ τοῖς ἄλλοις κοινὸν εἶναι, εἰς μὲν ταὐτὸν ἄγων τὸ ὂν καὶ τὸ ἕν, ἐν ᾧ λόγῳ τὸ ὂν οὐκ ἐποίει τῶν ἄλλων γένος, ὅτι μὴ ὅπερ ὄν τι, ἀλλ' ἕτερον τρόπον ὄντα, οὕτως οὐδὲ τὸ ἓν κοινὸν ἐπ' αὐτῶν ἔσται, ἀλλὰ τὸ μὲν πρώτως, τὰ δὲ ἄλλως» (9, 18-22).

Osserviamo all'interno del passo una nuova occorrenza del nostro termine:

i. il movimento compare all'interno del passo alla l. 9, 18: il riferimento è all'uno che è nel movimento, *ἐπὶ κινήσει ἓν*; insieme all'uno che caratterizza la *κίνησις* vi è anche l'uno che riguarda l'essere e gli altri generi (9, 19): s'intende, dunque, l'unità che caratterizza la natura del genere in quanto tale.

Viene ribadita quella esclusione, anticipata all'inizio della trattazione (3, 10-15) e comprovata nella lunga sezione riguardante l'illustrazione dalla mutua partecipazione dei *πρῶτα γένη*, dell'ipotesi del genere unico: anche se l'uno si predica di ognuno di questi generi, costituendosi come un loro *κοινὸν*, non per questo va considerato come genere inclusivo di questi. È il medesimo pericolo individuato e scongiurato nelle argomentazioni precedenti: infatti, si è già dimostrato come questo "uno-che-è" e che coincide con l'essere, non dà origine agli altri generi, *οὐκ ἐποίει τῶν ἄλλων γένος* (9, 20) e dunque non si costituisce come un genere superiore ad essi: infatti, benché di movimento, stasi etc. si predichi l'unità (sono uno come genere) e l'essere (diciamo, infatti, che "sono"), "uno" ed "essere" si predicano di questi generi in un modo differente, *ἕτερον τρόπον ὄντα* (9, 21); e ciò significa che movimento, quiete identico e diverso "sono" ma non sono il genere dell'essere; inoltre, ciascuno di questi, considerato come genere, è anche "uno", ma non così uno da essere "uno" soltanto: sono, infatti, unità del molteplice. Diremmo allora che l'uno non è genere, ma accompagna, *συνόν* (9, 28), le realtà "prime" senza assorbirle nella propria

essenza[605]. Se il genere è per natura "unità e molteplicità" (10, 14), sia l'uno che il molteplice non possono costituire un genere né a livello dei *πρῶτα* né a livello degli *ὕστερα*, dal momento che fra questi ultimi si trova soltanto molteplicità (10, 13); l'uno potrebbe essere genere solo facendosi numero[606], cioè divenendo un "uno molteplice"; l'uno numerico, inoltre, non può costituire neppure il genere dei numeri, in quanto è immanente ad essi, *ἐνυπάρχειν* (10, 17): può esserne principio ma non genere, dal momento che il genere si accompagna a una certa complessità, mentre così non è per il principio. Queste considerazioni servono a esemplificare il caso di una realtà inerente, e quindi comune a molte, ma che non per questo ne costituisce il genere: il punto che è immanente alla linea, suo elemento costitutivo e *κοινὸν* non per questo ne è il genere.

Vale dunque la seguente osservazione, che vedremo operare nelle successive riflessioni: il *κοινὸν* perché costituisca un *γένος* deve soddisfare due condizioni: da un lato, deve essere, «ἓν» *ἐν πολλοῖς* (10, 38), dall'altro, deve produrre delle specie nella sua stessa essenza, *εἴδη ποιεῖν καὶ ἐν τῷ τί ἐστι* (10, 39).

Questo problema risulta di grande importanza se si considera che l'uno è presente alla realtà nei suoi vari livelli; così come l'essere si dice in senso omonimo, così vale per l'uno: l'uno si dice in senso omonimo per le realtà di lassù e per queste di quaggiù, e sempre fra le realtà sensibili alcune manifestano l'unità in un certo modo e altre in un altro modo ancora: vi è una certa unità in un esercito o in un coro, un'altra in una nave, un'altra ancora nell'individuo (11, 6-10). Ora, l'uno che è nell'essere non gli è immanente come l'uno numerico è immanente ai numeri (10, 17), e se è vero che lo diciamo come comune all'essere, non per questo ne costituisce il genere: se è vero che l'uno si dà nei molti, la seconda condizione non risulta soddisfatta: perché dell'essere e degli altri generi si danno delle specie, ma dell'uno no.

Passiamo, quindi, all'esclusione delle categorie aristoteliche dal novero dei *πρῶτα γένη*:

> «Ora, come mai il quanto non rientra fra i generi primi?, e il quale nemmeno? Il quanto non è genere primo con gli altri, per il fatto che quelli sono contemporaneamente insieme all'essere. Così il movimento è insieme all'essere come attività dell'essere, perché dell'essere è la vita. Anche la quiete rientra nell'essenza stessa. E l'essere diversi e medesimi è tanto più associato all'essere, al movimento e alla quiete che questi si colgono con un unico sguardo».

---

[605] La questione investe anche l'Uno inteso come principio assoluto: le ragioni per cui l'Uno che è *πάντως ἕν* non può essere incluso fra i generi primi sono così asserite: quest'uno non si predica di nulla e pertanto non è genere (9, 7-8); è *ἀδιάφορον* e per tanto non può produrre, *ποιήσειεν εἴδη*, e un genere che non comprendende specie non può essere considerato tale (9, 10); se si volesse dividere quest'uno, la molteplicità annienterebbe il suo essere stesso, *ἀπολεῖ ἑαυτό*; se qualcosa gli si volesse aggiungere, le differenze, queste cancellerebbero l'unità precedente.

[606] Sulle varie accezioni che riveste il numero nella trattazione plotiniana rimando allo scritto VI, (34) 6, e alle considerazioni di: C. Maggi, *Plotino. Sui numeri*, VI 6 [34], Università degli Studî Suor Orsola Benincasa , Napoli 2009; A. Charles-Saget, *L'architecture du divin, mathématique et philosophie chez Plotin et Proclus*, Les Belles Lettres, Paris 1982.

«νῦν δέ, πῶς τὸ ποσὸν οὐκ ἐν τοῖς γένεσι τοῖς πρώτοις, καὶ αὖ τὸ ποιόν; ἢ ποσὸν μὲν οὐ πρῶτον μετὰ τῶν ἄλλων, ὅτι ἐκεῖνα μὲν ἅμα μετὰ τοῦ ὄντος. κίνησις γὰρ μετὰ τοῦ ὄντος ἐνέργεια ὄντος ζωὴ αὐτοῦ οὖσα: καὶ στάσις ἐν αὐτῇ τῇ οὐσίᾳ συνεισήει: μᾶλλον δὲ συνῆν τὸ εἶναι τούτοις ἑτέροις καὶ τοῖς αὐτοῖς, ὥστε συνορᾶσθαι καὶ ταῦτα» (13, 1-7).

Osserviamo all'interno del nostro passo un'occorrenza esplicita e un riferimento implicito al nostro termine:

i. la prima compare alla l. 13, 3 per ribadire la posizione del genere del movimento come: a) «*μετὰ τοῦ ὄντος*», genere che è insieme all'essere, si accompagna ad esso, non vigendo fra i due un rapporto gerarchico, ma di co-appartenenza reciproca; b) «*ἐνέργεια ὄντος*», il movimento è atto dell'essere, come si è visto "atto sostanziale" dal momento che l'essere è in atto e non in potenza; c) «*ζωὴ αὐτοῦ οὖσα*», vita stessa dell'essere, vita "prima", che non fuoriesce perché non trapassa da un istante all'altro o da un punto all'altro, ma permane ed è "sempre già";

ii. il secondo riferimento lo troviamo alla l. 13, 6-7, nell'espressione *συνορᾶσθαι ταῦτα*: essere, movimento, quiete, identico e diverso si lasciano cogliere tutti insieme perché sono insieme all'essere, *συνῆν τὸ εἶναι* (13, 5).

Il nostro passo tende a ribadire le analisi precedentemente svolte in riferimento ai generi che abbiamo definito "primi": è ribadito il rapporto reciproca implicanza e di equipollenza di questi generi rispetto all'essere. Il motivo di questa insistenza è contenuto nelle linee iniziali del passo: si tratta della possibilità che per *ποσὸν* e *ποιόν*, ovvero per le categorie aristoteliche analizzate nello scritto precedente, possa essere rivendicata una inclusione fra i *πρῶτα γένη*.

Mettiamo in evidenza due punti fondamentali: il primo è che l'esclusione di "quantità", "qualità" etc., dal novero dei generi primi è difesa proprio sulla base di quel rapporto di compenetrazione e comunanza reciproca che accomuna unicamente i *πρῶτα γένη* e che è stata ampiamente messa in luce nelle argomentazioni precedenti; il secondo punto riguarda l'inclusione di queste categorie o meglio "generi" nel novero delle realtà intelligibili, inclusione necessitata dal fatto che sul piano sensibile sono riscontrabili la quantità, la qualità etc., cosmo sensibile che deve risultare modellato e ordinato sulla base del proprio archetipo e quindi sul modello intelligibile.

Si inizia a delineare in questo modo la struttura dell'universo noetico, struttura in cui i generi primi iniziano ad avere un ruolo e una funzione, che in un certo senso li distingue della restante molteplicità noetica.

La prima analisi è rivolta alla "quantità" il cui rapporto con numero e grandezza era stato già adombrato nella precedente trattazione (VI, 1 (42) 4): poiché la quantità coincide con il numero, è proprio l'*ἀριθμὸς* il primo ad essere escluso dal novero dei generi primi (13, 10): il numero, infatti, è successivo a se stesso, e successivo rispetto a quello che lo

precede, tanto da disporsi nell'ordine sequenziale[607]; allo stesso modo la grandezza va esclusa dai generi primi, in quanto ancora ulteriore rispetto al numero e maggiormente composita, poiché il numero è incluso in essa. Poiché la quantità è *κοινὸν* del numero e della grandezza, e queste si sono rivelate nel modo che abbiamo descritto, allora la quantità andrà concepita *γένος ὕστερον*.

> «Ma se l'essere una certa quantità è comune al numero e alla grandezza, allora o il numero è primo e la grandezza procede dal numero o, in generale, il numero consiste di una mescolanza di movimento e di quiete, e la grandezza viene ad essere un certo movimento o qualcosa che si origina dal movimento dato che il movimento procede verso l'indeterminato, mentre la quiete nella sospensione del processo produce l'unità. Ma avremo da indagare in seguito sulla generazione del numero e della grandezza, e, di più, sulla loro esistenza reale o di pensiero. Perché forse il numero potrebbe anche rientrare fra i primi generi, ma la grandezza viene dopo nella composizione. E poi il numero è proprio delle cose stabili, la grandezza di quelle in movimento».

> «ἀλλ' εἰ κοινὸν ἐπ' ἀριθμοῦ καὶ μεγέθους τὸ ὅσον, ἢ ὁ ἀριθμὸς πρῶτος τὸ δὲ μέγεθος ἀπ' ἐκείνου ἢ ὅλως ὁ μὲν ἀριθμὸς ἐν μίξει κινήσεως καὶ στάσεως, τὸ δὲ μέγεθος κίνησίς τις ἢ ἐκ κινήσεως, τῆς μὲν κινήσεως εἰς ἀόριστον προϊούσης, τῆς δὲ στάσεως ἐν τῇ ἐποχῇ τοῦ προϊόντος μονάδα ποιούσης. ἀλλὰ περὶ γενέσεως ἀριθμοῦ καὶ μεγέθους, μᾶλλον δὲ ὑποστάσεως ὕστερον καὶ ἐπινοίας θεωρητέον. τάχα γὰρ ὁ μὲν ἀριθμὸς ἐν τοῖς πρώτοις γένεσι, τὸ δὲ μέγεθος ὕστερον ἐν συνθέσει: καὶ ὁ μὲν ἀριθμὸς ἑστώτων, τὸ δὲ μέγεθος ἐν κινήσει.» (13, 21-30).

All'interno di questo passo isoliamo cinque nuove occorrenze del nostro termine:

i. la prima la troviamo alla l. 13, 23: *ἀριθμὸς ἐν μίξει κινήσεως καὶ στάσεως*, la natura del numero risulterebbe un misto di movimento e quiete; è possibile cogliere all'interno di questa concezione un riflesso del platonismo pitagorizzante che il nostro autore riconduce ai generi del *Sofista* platonico[608];

ii. altre due occorrenze compaiono alla l. 13, 24: è la volta di spiegare l'origine della grandezza che viene ricondotta al movimento: questa è, infatti, o un certo movimento o un qualcosa di esso, *τὸ μέγεθος κίνησίς τις ἢ ἐκ κινήσεως*;

iii. alla l. 13, 25 il riferimento è ad un movimento che procede indefinitamente *κινήσεως εἰς ἀόριστον προϊούσης*; tale movimento trova il proprio arresto nella stasi, e ha come esito la produzione dell'unità, *μονάδα* (13, 26); questo processo

[607] Non mi è chiaro se qui il riferimento sia ai numeri ideali o ai numeri matematici, così come non mi è chiaro quali siano le ragioni dell'esclusione del numero dal novero dei generi primi: la sua esclusione ha a che fare col rapporto di anteriorità-posterità? In VI 1, 1 si dice che non può esservi genere comune dell'anteriore e del posteriore. Cfr. VI, (34) 6, supra n. 38.

[608] Rimando alle considerazioni di M. Isnardi Parente, *Plotino...*, p. 379.

all'infinito e il suo arresto, riguarda tanto il numero che viene prodotto (quale risultato di tale processo), tanto la grandezza che presuppone il numero;

iv. alla l. 13, 30 è generalizzato il ragionamento illustrato precedentemente: mentre il numero, in cui il fattore produttivo determinante è il genere della quiete, è riferito alle realtà stabili, la grandezza per ragioni analoghe è affine (è propria delle) alle realtà in movimento.

Le occorrenze che abbiamo osservato nel nostro passo ricollegano il genere della quantità, che è comune a numero e grandezza, a due dei *πρῶτα γένη, κίνησις e στάσις;* il quanto, dunque, che è un genere successivo viene ricondotto ai primi, *εἴς τι ἀνακτέον τῶν πρώτων* (13, 18-19); senza entrare nel merito della concezione plotiniana di numero o di grandezza[609], mi limito qui a evidenziare come nel nostro passo venga fornita prova del modo in cui i *πρῶτα γένη* siano anche *ἀρχαὶ* e ad essi vada ricondotta l'ulteriore deduzione del molteplice intelligibile. Il richiamo alle formule del platonismo pitagorizzante si costituisce all'interno dell'esegesi del dialogo platonico: l'*ἀριθμὸς* ha la sua origine nella *μίξις* di *κίνησις* e *στάσις*, il che ci riporta alle riflessioni platoniche del *Sofista*, in cui è affermata la mescolanza di alcune idee con altre; ma anche alle riflessioni del *Filebo*, in cui l'essere è concepito come una sintesi o un misto, risultato dell'azione dei due principi; il *μέγεθος* viene invece ricondotto ad un certo movimento o a qualcosa del movimento, *κίνησίς τις ἢ ἐκ κινήσεως* (13, 24); la grandezza quantificata, che possiede, dunque, numero, necessita della cooperazione di *κίνησις* e *στάσις*: mentre il movimento è colto nella sua tensione indefinita, alla stasi è assegnato il ruolo sospendere questo processo, di costituire il "momento" d'arresto di tale movimento, il che ci riporta alle considerazioni precedenti in cui la stabilità corrispondeva al "ciò da cui e verso cui" da sempre procede il pensiero.

Anche la qualità viene esclusa dai generi primi, in quanto anch'essa è posteriore e successiva alla sostanza, *ὕστερον καὶ μετὰ τὴν οὐσίαν* (14, 2)[610]; infatti, questa non contribuisce alla completezza della sostanza, ma è un qualcosa che le si aggiunge dal di fuori e che rientra nel novero delle affezioni[611]. Ad essere, invece, *οὐσίας συμπληρωτικὰ* (14, 15) quei generi che ne costituiscono la stessa attività e che sono complemento essenziale della sostanza:

> «I quattro genere come completano la sostanza, pur non facendone una sostanza qualitativamente segnata? Non la rendono una certa sostanza, infatti. Che l'essere sia un genere primo si è detto, ed è chiaro che egualmente lo sono movimento, quiete, identico e diverso. È poi forse lampante che il movimento non produce qualità di per sé, ma sarà più chiaro quando ne avremmo discusso».

---

[609] Cfr. *supra* n. 38.

[610] Sui problemi che presenta la porzione del testo riguardante la qualità cfr. P. Henry, *Études plotiniennes*, T. I, pp. 244-265; il testo, infatti, dalle ll. 2-5 e 11-14 lo ritroviamo in Simplicio, *In categ.*, 241, 17-20.

[611] Argomentazioni molto simili le abbiamo trovate in VI 1, 1, 10.

> «πῶς οὖν τὰ τέτταρα γένη συμπληροῖ τὴν οὐσίαν οὔπω ποιὰν οὐσίαν ποιοῦντα; οὐδὲ γὰρ τινά. ὅτι μὲν οὖν τὸ ὂν πρῶτον, εἴρηται, καὶ ὡς ἡ κίνησις οὐκ ἂν εἴη ἄλλο οὐδ' ἡ στάσις οὐδὲ θάτερον οὐδὲ ταὐτόν, δῆλον: καὶ ὅτι οὐ ποιότητα ἐνεργάζεται ἡ κίνησις αὕτη ἴσως μὲν φανερόν, λεχθὲν δὲ μᾶλλον ποιήσει σαφέστερον» (15, 1-6).

Osserviamo all'interno del passo due nuove esplicite occorrenze del nostro termine.

i. la prima alla l. 15, 3 il movimento è richiamato in quanto *πρῶτον*, insieme a essere, quiete, identico e diverso, *τὸ ὂν* […] *ὡς ἡ κίνησις* […] *ἡ στάσις* [...] *θάτερον ταὐτόν*; questi ultimi "quattro" sono *γένη συμπληροῖ τὴν οὐσίαν*, e in questa loro funzione "completante" senso distinti (*τὰ τέτταρα*) rispetto alla loro stessa sostanza: sono, infatti, *ἐν ταῖς οὐσίαις ἐνεργείας* (14, 17);

ii. alla l. 15, 5, viene nuovamente richiamato il genere del movimento per specificare nuovamente il suo rapporto con la *οὐσία* nei termini di un *οὐ ποιότητα ἐνεργάζεται ἡ κίνησις*: il movimento, così come gli altri generi, in quanto attuazione e piena realizzazione della sostanza dell'essere, non produce qualificazione della sostanza; ciò richiama 14, 15-16 in cui è fatto riferimento alla distinzione fra la qualità che sopraggiunge esteriormente alla sostanza, e la qualità in senso omonimo quale attuazione dell'essenza.

I generi primi a cui si fa riferimento, e in particolare i primi quattro che qui vengono isolati, devono essere intesi in relazione all'essere nel senso delle *ὁμωνύμως ποιὰ* (14, 15-16), intrattengono cioè un rapporto essenziale e non estrinseco con l'essere. La messa in luce del rapporto o della funzione che questi generi intrattengono rispetto alla sostanza denota una oscillazione, intrinseca a tutta la trattazione precedente, in merito alla reale possibilità di considerare equipollenti i *πρῶτα γένη*.

> «se il movimento è attività della sostanza, come in atto lo sono l'essere e, in generale, i primi generi, allora il movimento non potrebbe essere accidente. Piuttosto, come atto dell'essere in atto, bisognerebbe dire che il movimento è la sostanza stessa, non certo un complemento. Così che il movimento non cada in un genere posteriore né nella qualità, ma è ordinato come contemporaneo: non è che l'essere è e poi è mosso, è e poi sta».

> «εἰ γὰρ ἡ κίνησις ἐνέργειά ἐστιν αὐτῆς, ἐνεργείᾳ δὲ τὸ ὂν καὶ ὅλως τὰ πρῶτα, οὐκ ἂν συμβεβηκὸς εἴη ἡ κίνησις, ἀλλ' ἐνέργεια οὖσα ἐνεργείᾳ ὄντος οὐδ' ἂν συμπληρωτικὸν ἔτι λέγοιτο, ἀλλ' αὐτή: ὥστε οὐκ ἐμβέβηκεν εἰς ὕστερόν τι οὐδ' εἰς ποιότητα, ἀλλ' εἰς τὸ ἅμα τέτακται. οὐ γὰρ ἔστιν ὄν, εἶτα κεκίνηται, οὐδὲ ἔστιν ὄν, εἶτα ἔστη: οὐδὲ πάθος ἡ στάσις» (15, 6-13).

Analizziamo le tre nuove occorrenze che incontriamo in questo passo:

i. alla l. 15, 6 viene ribadito che il genere *κίνησις* è atto della sostanza (7, 17), e che

in atto sono tutti gli altri generi che abbiamo detto essere *πρῶτα*;

ii. per questo motivo alla l. 15, 8 il movimento è caratterizzato come *οὐκ συμβεβηκὸς κίνησις*: proprio in quanto *ἐνέργεια* dell'essere;

iii. alla l. 15, 13 troviamo il verbo *κινέω* ad esprimere l'identità di livello fra i generi primi, chiarendo ulteriormente che il movimento (come gli altri generi) non può essere considerato come accidentale rispetto alla natura dell'essere: non bisogna, infatti, prima porre l'essere e dopo l'essere il suo movimento, *οὐ γὰρ ἔστιν ὄν, εἶτα κεκίνηται,* ma il movimento e l'essere vanno considerati insieme, dal momento che il loro è un rapporto reciproco e sostanziale (cfr. 7, 19-24).

Il passo chiarisce nuovamente il modo in cui deve essere inteso il rapporto fra il genere del movimento (e gli altri generi) e l'essere: il movimento non determina qualitativamente l'essere perché non è una qualità che si aggiunge esternamente o successivamente alla sostanza; la formula secondo cui il movimento non è accidentale ha proprio la funzione di far comprendere come il movimento sia connaturato all'essere, esprimendone la stessa completezza e realizzazione, ovvero quel carattere fondamentale dell'essere (e dei *πρῶτα)* di essere in atto. Il movimento non è concomitante rispetto all'essere, ma è espressione della sua stessa attualità; se il movimento fosse estrinseco e successivo rispetto all'essere, l'essere stesso non sarebbe più tale, perché sarebbe "potenziale". È solo in questo modo che si può veramente comprendere il legame fra i generi primi: è all'insegna di queste ulteriori precisazioni che viene "corretta" l'affermazione precedente, secondo cui cui i *τέτταρα γένη* andrebbero concepiti come *οὐσίας συμπληρωτικὰ*: il nostro pensatore è qui conscio che una tale affermazione contiene il germe della discrepanza fra i quattro generi e l'essere, di cui quei "quattro" sono generi; per questo poche linee dopo è precisato che il movimento, come gli altri generi, non deve essere considerato complemento della sostanza, così come si era detto prima, bensì la sostanza stessa: *οὐδ' ἂν συμπληρωτικὸν ἔτι λέγοιτο, ἀλλ' αὐτή* (15, 9-10). Per non incorrere nelle insidie che comporta il linguaggio, è necessario considerare questi generi come identici all'essere, cioè sullo stesso piano dell'essere, *εἰς τὸ ἅμα τέτακται* (15, 11), e tuttavia non identici ad esso, non riassorbiti in esso. Considerazioni analoghe valgono per la quiete, che allo stesso modo non deve essere considerata una qualità dell'essere, così come l'identico e il diverso ne mettono in luce la intrinseca unità e molteplicità.

Ancora una volta è ribadito l'assetto dei *πρῶτα* – assetto che tuttavia inizia a presentare delle difficoltà –, e la necessità di guardare più in basso se si vogliono considerare dei generi ulteriori.

Anche il «πρός τι», in quanto estrinseco ad ogni sostanzialità è escluso dal novero dei generi[612], insieme al "dove" e al "quando"; il dove, infatti, si manifesta nella sua natura composita e complessa, essendo *ἄλλο ἐν ἄλλῳ* (16, 4), complessità che non si adatta al genere a cui spetta pur sempre anche l'unità; per le medesime ragioni il luogo deve essere escluso *tout court* dalla realtà intelligibile, *οὐδὲ τόπος ἐκεῖ* (16, 5).

[612] L'espressione utilizzata è «πρός τι» παραφυάδι ἐοικὸς (16, 1) che è ripresa di *Eth. Nic.*, I, 1096 a 21 ss.; sull'origine di questa espressione rimando alle considerazione di M. Isnardi Parente, *Plotino*..., p. 380 ss.

Al tempo è, invece, concessa una riflessione prima di essere escluso anch'esso dalle realtà di lassù:

> «Se lassù il tempo ci sia, bisogna indagarlo. Ma forse è più no che si. Se il tempo è "misura", ma non misura e basta, bensì "misura del movimento", allora si ha due, cioè l'intero è composto e posteriore al movimento, per cui il tempo non può essere nella divisione, là dove è il movimento. Agire e patire sono nel movimento, bisogna allora indagare se il patire sia lassù. Anche l'agire è due. Ugualmente il patire: dunque non è semplice nessuno dei due».

> «ὅ τε χρόνος εἰ ἐκεῖ, σκεπτέον· μᾶλλον δὲ ἴσως οὔ. εἰ δὲ καὶ μέτρον καὶ οὐχ ἁπλῶς μέτρον, ἀλλὰ κινήσεως, δύο καὶ σύνθετον τὸ ὅλον καὶ κινήσεως ὕστερον, ὥστε οὐχ ὅπου κίνησις ἐν ἴσῃ διαιρέσει. τὸ δὲ ποιεῖν καὶ τὸ πάσχειν ἐν κινήσει, εἰ ἄρα ἐκεῖ τὸ πάσχειν· καὶ τὸ ποιεῖν δὲ δύο· ὁμοίως καὶ τὸ πάσχειν· οὐδέτερον οὖν ἁπλοῦν» (16, 6-12).

Il passo ci presenta quattro nuove occorrenze di κίνησις:

iv. alla l. 16, 8 è fatto riferimento alla definizione aristotelica del tempo come misura del movimento, *μέτρον κινήσεως*[613], definizione che verrà analizzata ampiamente nello scritto successivo a questi e che è stato già oggetto della nostra analisi[614];

v. alla l. 16, 9 troviamo altre due occorrenze del nostro termine: il tempo è *κινήσεως ὕστερον*: il tempo è successivo al movimento in quanto dipende dalla *κίνησίς* e ne è, appunto, la misura; in ragione di questa complessità il tempo non può essere ammesso fra i *πρῶτα γένη*, né posto nello stesso ordine in cui è il pensiero, *ὥστε οὐχ ὅπου κίνησις ἐν ἴσῃ διαιρέσει*;

vi. alla l. 16, è fatto riferimento all'agire e al patire che sono nel movimento, «ποιεῖν» *καὶ τὸ* «πάσχειν» *ἐν κινήσει*; il richiamo è certamente alle analisi che sono state svolte in VI, 1 (42) 17-18; è immediatamente specificato che al livello noetico non si dà in alcun modo il patire[615].

Il tempo considerato in queste righe è quello tematizzato nelle pagine della Fisica aristotelica, già esaminate in questa sede e a cui rimando; in generale è possibile dire che è escluso dalle realtà intelligibili il tempo considerato nel suo aspetto accidentale, mentre il tempo nella sua vera natura, cioè come eterno, è manifestazione della stessa sostanza intelligibile; l'agire è ricondotto al movimento, mentre il patire è escluso totalmente dalle realtà di lassù[616]; stessa considerazione per il luogo, per l'avere e il giacere che risultano ancora più complessi.

---

[613] Cfr. Aristotele, *Phys*., IV, 12, 220 b 32.

[614] Mi riferisco a *Enn*. III, (45) 7, 9; della presente trattazione rimando a supra c. 10.

[615] Cfr. Platone, *Soph*. 248 e in cui una certa forma di patire viene concessa.

[616] Contrariamente a quanto lasciano intendere alcune pagine del Sofista platonico 248 a ss.

Ma che cosa dire di quelle realtà che hanno una certa affinità con l'intelligibile in quanto si richiamano a valori ideali: il bene, il bello, la virtù, la scienza andranno inclusi nel novero dei primi?

L'analisi, dunque, prende in considerazione il bene per comprendere in che modo lo si debba intendere e quali siano i suoi rapporti con i *πρῶτα γένη*:

> «Ma se il bene è l'uno, l'uno nell'essere – non esitiamo a dire che la sua naturale attività verso l'Uno, questa è il suo bene – allora il bene per l'essere sarà l'attività verso il Bene. E questo è la vita dell'essere. Movimento, cioè, che è già uno dei generi»

> «εἰ μέντοι τὸ ἀγαθὸν τὸ ἓν τὸ ἐν τῷ ὄντι - μὴ ὀκνοῖμεν λέγειν τὴν ἐνέργειαν αὐτοῦ τὴν κατὰ φύσιν πρὸς τὸ ἓν τοῦτο εἶναι τὸ ἀγαθὸν αὐτοῦ, ἵν' ἐκεῖθεν ἀγαθοειδὲς ᾖ - ἔσται τὸ ἀγαθὸν τούτῳ ἐνέργεια πρὸς τὸ ἀγαθόν: τοῦτο δὲ ἡ ζωὴ αὐτοῦ: τοῦτο δὲ ἡ κίνησις, ἣ ἤδη ἐστὶν ἕν τι τῶν γενῶν» (17, 25-30).

All'interno del passo mettiamo in evidenza una nuova occorrenza del nostro termine:

i. alla l. 17, 29 il riferimento è al movimento in quella veste di genere che è stata già ampiamente tematizzata, *ἡ κίνησις ἣ ἤδη ἐστὶν ἕν τι τῶν γενῶν;* il movimento è ancora una volta concepito come vita dell'essere, *ζωὴ αὐτοῦ* (17, 29) e come attività, un'attività che in questo contesto trova un'importante specificazione: si tratta, infatti di una *ἐνέργεια πρὸς τὸ ἀγαθόν* (17, 28): il genere della κίνησις in quanto attività rivolta e tendente al bene è vita dell'essere.

Il contesto all'interno del quale vengono formulate queste considerazioni è, come si diceva sopra, quello di stabilire se il bene rientri nel novero dei generi primi; tale esclusione non risulta immediata come nell'argomentazione riguardante le categorie aristoteliche, perché qui ci troviamo difronte a tutt'altro livello argomentativo.

Il Bene, quello a cui lo stesso Platone si era avvicinato cautamente riferendosi ad esso col termine «*ἀγαθοῦ φύσιν*»[617], questo Bene che è *πρῶτον* (17, 10), in quanto al di là dell'essere[618] e ineffabile, non può in alcun modo rientrare fra i generi poiché li precede, *πρὸ οὐσίας δὲ ἐκεῖνο* (17, 7).

Ora, poiché anche la natura dell'essere è "bene" e poiché il Bene è inerente all'essere, e si lascia cogliere in tutte le parti della sostanza, nell'essere e nei vari esseri, e dal momento che i generi sono ciò che di comune (*κοινόν*) appare in molteplici realtà, questo non autorizza a considerare il bene che si manifesta nell'essere come un genere? Questa possibilità è da escludere in virtù delle due condizioni sopra menzionate: un *κοινόν* per rientrare fra i generi deve dare luogo alla produzione di determinazioni specifiche; così non è nel caso del

[617] Platone, *Phil.*, 60 b 10.

[618] Platone, *Resp.*, 509 b 9.

bene o dell'uno che sempre si accompagnano all'essere: l'uno-bene è presente ai vari livelli di realtà in un modo sempre analogo in base al modo in cui le varie nature sono in grado di accoglierlo; certo, ciò non significa che il bene debba essere concepito come "qualità" dell'essere intelligibile: al contrario, il bene è presente in modo essenziale nell'essere di lassù, tanto che l'atto dell'essere è un atto rivolto all'uno, *πρὸς τὸ ἓν* (17, 26), che lo caratterizza come *ἀγαθοειδὲς* (17, 28), un atto rivolto al bene che è la vita stessa dell'essere.

Un discorso analogo va fatto nei riguardi del bello: se si fa riferimento al bello in senso primo e assoluto, allora questo non rientra fra i generi; mentre, se si fa riferimento al bello come ciò che si riflette sull'idea e che riluce poi nelle altre cose, ci si renderà conto che il bello si trova in forma diversa negli esseri. Certo la bellezza è intrinseca all'essenza stessa della sostanza, e in questo senso coincide con l'essenza stessa dell'intelligenza.

> «Se invece il bello è in relazione a noi che guardiamo, questo tipo di passione è pure un agire, questa attività è movimento, movimento anche se attività verso quel bello».

> «εἰ δὲ πρὸς ἡμᾶς τοὺς ὁρῶντας τῷ τοιόνδε πάθος ποιεῖν ἐστι, τοῦτο τὸ ἐνεργεῖν κίνησις, καὶ εἰ πρὸς ἐκεῖνο ἡ ἐνέργεια, κίνησις» (18, 5-8).

Isoliamo nel passo due nuove occorrenze del termine:

i. alle ll. 18, 7-8 il movimento è concepito come atto, s'intende quel movimento che deriva dall'agire in corrispondenza di un'affezione suscitata dal processo percettivo mediante il quale si coglie il bello sensibile; non si tratta qui del movimento come genere dell'essere, ma di quei movimenti che sono "atti" dell'anima, in questo caso il coglimento attivo da parte dell'anima del bello in corrispondenza di un processo di sensazione.

A mio parere il movimento a cui si fa riferimento in questo passo è la *κίνησίς* come atto dell'anima, nonostante quest'attività (movimento) sia concomitante ad un processo percettivo, quello del vedere e del cogliere il bello con gli occhi sensibili, che rimanda ad un livello sensibile, qui siamo ancora nell'ambito della *κίνησίς* intelligibile, che si esprime, come abbiamo largamente dimostrato, a livello psichico.

Per quanto concerne la scienza valgono considerazioni analoghe:

> «Del resto anche la scienza è automovimento, essendo visione dell'essere, ed è attività, non abito. Tant'è che essa cade sotto il movimento, sotto la quiete se vuoi o sotto entrambi. Come misto se sotto entrambi».

> «ἔστι δὲ καὶ ἡ ἐπιστήμη αὐτοκίνησις ὄψις οὖσα οὖ ὄντος καὶ ἐνέργεια, ἀλλ' οὐχ ἕξις· ὥστε καὶ αὐτὴ ὑπὸ τὴν κίνησιν, εἰ δὲ βούλει, ὑπὸ τὴν στάσιν, ἢ καὶ ὑπ' ἄμφω· εἰ δὲ ὑπ' ἄμφω, ὡς μικτόν εἰ τοῦτο ὕστερον τὸ μικτόν» (18, 8-11).

Troviamo in questo passo due nuove occorrenze del nostro termine:

i. alla l. 18, 8 troviamo il temine *αὐτοκίνησις* che si riferisce alla scienza: questo movimento intelligibile è *ἐνέργεια* dell'Intelligenza che si dirige verso l'essere.
ii. Alla 18, 10 il nostro termine compare nuovamente nel ruolo di genere: la scienza in quanto automovimento può essere ricondotta al genere del movimento, o al genere della quiete si si considera l'aspetto statico di questo movimento.

Sembra in ogni caso che la scienza non rientri nei generi primi; lo stesso vale per la giustizia, la virtù e la temperanza che vanno collocate fra le realtà seconde.

13.2.5 Deduzione del molteplice (19, 1-22, 46)

Una volta stabilito quali siano i generi che sono stati chiamati primi, e dopo aver illustrati quali sono i rapporti in cui vanno concepiti, è giunto il momento di comprendere in che modo questi generi siano anche principi, e siano capaci di dare luogo all'articolazione noetica in termini di generi ulteriori, specie e individui.

È ancora una volta al rapporto fra questi generi che dobbiamo guardare se vogliamo comprendere in che modo si dia la deduzione del molteplice:

> «Proprio essendo insieme, producono l'essere che è costituito da tutti i generi. Allora, come sono gli altri dopo ciò che è costituito da tutti generi? Come essendo tutti generi producono le specie? Come produce il movimento le specie del movimento?».

> «ἀλλὰ ἅμα γινόμενα τοῦτο δὴ ἐποίει τὸ ἐκ πάντων. πῶς οὖν τὰ ἄλλα ἐστὶ μετὰ τὸ ἐκ πάντων; καὶ πῶς γένη πάντα ὄντα εἴδη ποιεῖ; πῶς δὲ ἡ κίνησις εἴδη κινήσεως καὶ ἡ στάσις καὶ τὰ ἄλλα;» (19, 9-12).

Isoliamo nel nostro passo due nuove occorrenze del nostro termine:

i. le troviamo entrambe alla l. 19, 11, nel primo caso il riferimento è al genere del movimento, nel secondo caso alle determinazioni specifiche che rientrano in quel genere: la domanda riguarda proprio la possibilità di spiegare la deduzione delle specie del genere *κίνησις*, gli *εἴδη κινήσεως*, a partire dal movimento stesso.

In realtà la molteplicità noetica per poter esser spiegata necessita proprio il concorso dei cinque generi primi, i quali aggiungendosi e combinandosi sono in grado di produrre l'essere che è formato da tutti i generi, *προστιθεμένων καὶ συνδυαζομένων καὶ ἅμα γινομένων* (19, 7-8). Il concorso degli altri generi risulta necessario, dal momento che l'essere riceve le differenze dal di fuori (19, 3-4); se, infatti, fosse il genere a produrre da se stesso le sue specie, verrebbe a identificarsi con questa stessa molteplicità. Al contrario il genere deve essere considerato sia in se stesso, puro, *καθαρὸν* (19, 16), sia nelle specie in cui si articola, quindi misto, *μιγνύμενον* (19, 15).

In realtà nel resto della trattazione non assisteremo a una vera e propria esplicazione

della deduzione del molteplice; l'attenzione rimane tutta focalizzata, come nel resto della trattazione, sulla necessità di chiarire i rapporti fra l'Intelligenza e la molteplicità noetica, ovvero sulla necessità di chiarire come "tutto ciò che è" possa costituirsi come il grado più forte di unità nel molteplice; ciò che è in gioco è la possibilità di concepire i *πρῶτα γένη* come *ἀρχαὶ*, e al contempo nella loro complessità di *γένη*. Per comprendere una tale unità, in cui le parti e il tutto si compenetrano profondamente, è utilizzata la terminologica del "genere" e delle "specie", mutuata dalla riflessione aristotelica: il rapporto fra l'Intelligenza universale e le intelligenze particolari viene esplicitato in analogia col rapporto che intercorre fra la scienza universale e quelle particolari, rapporto che per poter essere compreso richiede il riferimento a quella particolare accezione potenza che ci presenta la trattazione plotiniana. La scienza universale non è nessuna delle scienze particolari, ma in potenza le è tutte, mentre in atto è la singola nozione; così le scienze particolari si trovano in potenza in quella universale. La singola scienza è in atto se stessa e in potenza l'intero della scienza. Allo stesso modo gli intelletti particolari contenuti nell'Intelligenza, e l'Intelligenza è contenuta in essi: infatti, l'Intelligenza universale è potenza di quelle particolari, in quanto le pone in essere nel pensiero, mentre ogni intelligenza particolare è in atto se stessa e in potenza l'intero. L'Intelligenza, in questo modo viene prima delle Intelligenze particolari, in quanto è potenza di queste, ed è potenzialmente contenuta in ciascuna di queste. Questo ci consente di preservare l'integrità dell'intelligenza e di considerare ogni intelligenza in se stessa. In questo stesso modo vanno considerati i rapporti fra il genere e le specie: il genere è potenza di tutte le specie che comprende e che sono in lui latenti, ma non è nessuna di queste in atto. Il genere è se stesso in atto (viene prima delle specie) e potenza delle specie che sono lui.

13.3 Conclusioni

Lo scritto che abbiamo analizzato porta a compimento i guadagni della trattazione precedente, in cui la critica alle categorie aristoteliche porta, fra gli altri, all'esito della costituzione della *κίνησις* come un *γένος*; assistiamo qui allo sviluppo ulteriore di questa analisi, in cui il movimento si costituisce come uno dei generi intelligibile, e anzi proprio uno dei *πρῶτα γένη*; questi generi a statuto speciale costituiscono la ragione dell'articolazione della realtà noetica ulteriore, e la sua stessa origine. Fra tutti è proprio il movimento che viene individuato come responsabile della proliferazione del molteplice, in quanto sul piano intelligibile è il movimento contemplativo a "discernere", "riunire" e porre in essere, a far si che i generi primi si combinino e cooperino nella deduzione del molteplice, ovvero al perfezionamento della sostanza intelligibile, nell'identità di pensiero ed essere. Il terreno su cui matura questa riflessione è, come è stato messo in evidenza quello esegetico: i *πρῶτα γένη* sono ricalcati sui "generi sommi" del *Sofista* platonico, certo con differenze essenziali, prima fra tutte il loro essere *ἀρχαὶ*, cioè principi di diffusione del molteplice; questo carattere, insieme alla partecipazione reciproca e bidirezionale fra i generi, permette di concettualizzare quella profonda compenetrazione del tutto e delle parti che comporta l'istanza più forte dell'unità nel molteplice. Tutta la realtà ulteriore si nutrirà del riflesso della luce e della vita che compaiono quassù, tanto che il movimento costituisce al livello dell'ipostasi successiva gli atti dell'anima, e al livello del cosmo sensibile la vita del

corpo.

14 ΠΕΡΊ ΤΩ□Ν ΓΕΝΩΝ ΤΟΝ ΟΝΤΟΣ ΤΡΙΤΟΝ, VI, 3 (45)[619]

«[...] ed essendo cose diverse l'una dall'altra, non tutte possono avere ciò che è loro proprio nel corso di un'unica vita. Infine, nulla poteva stare sempre nello stesso stato, se il tutto voleva persistere, e se d'altra parte la sua persistenza era nel movimento» IV 4, 32, 49-52.

Una volta inquadrati i *γένη/ἀρχαὶ* della realtà intelligibile, descritto il loro rapporto e individuata l'articolazione della ulteriore molteplicità noetica, è ora il momento di volgere lo sguardo in basso, alla realtà di quaggiù. Di questa, che da alcuni è stata concepita sostanza, è ormai chiaro che può essere chiamata tale solo sfruttando l'analogia e l'omonimia di cui è capace il linguaggio: la chiameremo "sostanza" solo impropriamente, intendendola come ciò che non è realmente tale, *οὐδὲ ὅλως οὐσίαν* (2, 2-3), concependola nel suo continuo fluire, *τὴν ἔννοιαν ῥεόντων* (2, 3), e attribuendole più correttamente il nome di divenire, *ἀλλὰ γένεσιν* (2, 4). In questa realtà in continuo cambiamento che ruolo verrà assegnato al movimento? Sarà, e in base a cosa, concepito come *γένος* della realtà sensibile, omonimo, come lo si dice della sostanza? Quale sarà la somiglianza e la differenza della *κίνησις* di quaggiù rispetto a quella di lassù? Vediamo che risposte ci offre l'ultimo degli scritti dedicati ai generi dell'essere.

14.1 Quali generi per il mondo sensibile? (1, 1-3, 32)

14.1.1 La corrispondenza analogica fra generi dell'intelligibile e del sensibile (1, 1-2, 33)

L'insistenza sulla differenza fra la realtà intelligibile e quella sensibile, la costante ripetizione della omonimia di cui va investito il termine "sostanza" allorché ci si rivolga alle realtà di quaggiù, sembra costituire la premessa indispensabile di un'analisi che in virtù

[619] Sul titolo si veda Porfirio,VP, V, 55 e XXVI, 12. Qui di seguito riporto tutte le centotrenta occorrenze che compaiono nello scritto: VI, 3; 2, 18; 2, 25; 2, 25; 3, 23; 3, 25; 3, 28; 3, 31; 4, 7; 5, 31; 5, 32; 5, 32; 5, 32; 11, 8; 11, 10; 12, 27; 12, 27; 16, 3; 18, 14; 18, 35; 18, 35; 18, 36; 19, 8; 19, 19; 19, 21; 19, 22; 19 22; 19,28; 21, 1; 21, 7; 21, 8; 21, 9; 21, 14; 21, 25; 21, 27; 21, 28; 21, 29; 21, 30; 21, 31; 21, 42; 21, 43; 21, 44; 21, 46; 21, 46; 21, 47; 22, 2; 22, 3; 22, 3; 22, 7; 22, 8; 22, 10; 22, 11; 22, 13; 22, 13; 22, 17; 22, 18; 22, 21; 22, 22; 22, 24; 22, 26; 22, 29; 22, 37; 22, 39; 22, 41; 22, 44; 22, 44; 22, 47; 22, 48; 22, 49; 23, 1; 23, 5; 23, 6; 23, 14; 23, 14; 23, 15; 23, 16; 23, 17; 23, 32; 23, 33; 23, 33; 24, 1; 24, 6; 24, 13; 25, 2; 25, 7; 25, 8; 25, 13; 25, 13; 25, 15; 25, 16; 25, 22; 25, 24; 26, 2; 26, 8; 23, 31; 26, 4; 26, 5; 27, 1; 27, 8; 27,11; 27, 11; 27, 12; 27, 13; 27, 14; 27, 15; 27, 15; 27, 16; 27, 16; 27, 17; 27, 17; 27, 18; 27, 18; 27, 19; 27, 20; 27, 22; 27, 24; 27, 27; 27, 28; 27, 29; 27, 30; 27, 31; 27, 31; 27, 33; 27, 33; 27, 34; 27, 34; 27, 34; 27, 34; 28, 2.27, 35; 28, 1.

della stessa costituzione del suo oggetto, la realtà sensibile, si rivelerà complessa, tanto da costringere a numerosi ripensamenti; il primo di questi riguarda il tentativo di individuare la cernita dei generi in cui sia articola questo tipo di sostanza: se i generi siano gli stessi che sono stati posti per la realtà di lassù, se ne siano richiesti di più o di meno, oppure altri ancora differenti (1, 3-4).

La prima difficoltà che si presenta a questa indagine è costituita dalla stessa "cosiddetta sostanza", che si presenta come una realtà mista e composta, *ἐνταῦθα ἐν τῷ μίγματι καὶ ἐν τῇ συνθέσει* (1, 20); i componenti della *σωματικὴ οὐσία*, identificati nella *ὕλη* e nello *εἶδος ἐπ' αὐτῇ* [scil. *ὕλη*] (2, 8-9), sembrano paradossalmente non rientrare nella sostanza: non è, infatti, possibile individuare alcun *κοινὸν*, né fra la materia e la forma (2, 10), né fra forma/materia e il composto dei due; e ciò perché materia e forma risultano, per ragioni estremamente eterogenee, *ἀσώματον* mentre il risultato del loro essere *ἐξ ἀμφοῖν* è la sostanza corporea. Inoltre né la *ὕλη* né lo *εἶδος* possono costituire un *γένος* dal momento che nessuna delle due è in grado di produrre ulteriori specificazioni e differenze (2, 11), ma saranno piuttosto elementi, che com'è noto, non possono costituire un genere[620].

Il quadro che abbiamo difronte si configura, pertanto, in tutta la sua complessità: ciò che quaggiù compone la sostanza non rientra in questo stesso genere, e *οὐσία* è piuttosto il corpo; queste considerazioni fanno emergere la profonda distanza del nuovo ambito di ricerca che qui si sta trattando, un ambito di per sé problematico e aporetico che richiede una continua distinzione e ridefinizione dei concetti in gioco; infatti questa realtà è *ὁμώνυμον* e *εἰκών* (1, 20) rispetto a quella di lassù; ed è, quindi, necessario mettere in atto un continuo sforzo per inquadrare una corrispettività a livello sensibile di quelli che nello scritto precedente erano stati definiti come *γένη*/*ἀρχαὶ*; vediamo in che termini e entro quali limiti questo tentativo può essere compiuto:

> «Anche se la divisione non procede secondo le stesse regole, non potremmo, però, in luogo dell'essere lassù, qui porre la materia, in luogo del movimento lassù, porre la forma qui, quale vita e compimento della materia? Materia il cui mancato venire fuori non potrebbe essere descritto come quiete, e così per l'identico e il diverso, posto che quaggiù non mancano diversità, e di più, diseguaglianza?».

> «διὰ τί δὲ οὐκ ἀνάλογον, εἰ καὶ μὴ κατὰ ταὐτὰ ἡ διαίρεσις, λέγοιμεν ἂν ἀντὶ μὲν τοῦ ἐκεῖ ὄντος ἐνταῦθα τὴν ὕλην, ἀντὶ δὲ τῆς ἐκεῖ κινήσεως ἐνταῦθα τὸ εἶδος, οἷον ζωήν τινα καὶ τελείωσιν τῆς ὕλης, τῆς δὲ ὕλης τὴν οὐκ ἔκστασιν κατὰ τὴν στάσιν, καὶ τὸ ταὐτὸν καὶ θάτερον οὔσης καὶ ἐνταῦθα ἑτερότητος πολλῆς καὶ ἀνομοιότητος μᾶλλον;» (2, 15-22).

Isoliamo la prima occorrenza di *κίνησις* che troviamo all'interno del nostro scritto:

i. alla l. 2, 18 il nostro sostantivo è riferito alle realtà di lassù, *τῆς ἐκεῖ κινήσεως*: si tratta del movimento noetico, di cui lo scritto precedente ha fornito ampia

[620] Cfr. VI 2, 2, 16-19.

trattazione, il movimento che è vita prima e atto dell'essere (VI,2 (43) 7); notiamo che la proposizione in cui figura il nostro termine è introdotta dalla particella correlativa «ἀντὶ», il che suggerisce che questo sia solo il primo termine di paragone: all'«ἐκεῖ κινήσεως» è immediatamente contrapposto l'avverbio «ἐνταῦθα»: se lassù il movimento è vita e pensiero dell'Intelligenza, quaggiù gli corrisponde l'*εἶδος* in virtù di due caratteri che rendono analoga l'idea al movimento di lassù: il suo essere una certa forma di vita, *οἷον ζωήν τινα*, che ripercorre le numerose descrizioni del movimento come *πρώτην ζωὴν* (VI, 2 (43) 7, 6); e la capacità dell'idea di essere *τελείωσιν τῆς ὕλης* (2, 19) che ricorda la definizione del movimento come *συμπληρωτικὸν* della sostanza (VI, 2 (43) 15, 9).

Viene, in questo modo, messo in atto il tentativo di trovare un corrispettivo analogico dei generi primi nel dominio del sensibile: alla *κίνησις* intelligibile corrisponde l'*εἶδος* che è nella materia; l'essere trova il proprio corrispettivo nella materia, per il suo carattere di fondamento delle altre realtà; la quiete poi, va ravvisata nella materia che non esce da se stessa, *οὐκ ἔκστασιν* (2, 20); identico e diverso sarebbero caratteri ancora più affini alla sostanza che è divenire e che scorre costantemente, *ῥεόντων* (2, 3).

Tuttavia, questo primo schema che qui viene tracciato non risulta realmente efficace, poiché fa perno sulle analogie fra intelligibile e sensibile, tralasciando le omonimie[621], di cui, invece, è necessario tenere conto[622]:

> «In primo luogo, la materia né ha né prende la forma così, cioè come sua vita ed attività, ma la forma sopravviene da altrove e non è qualcosa della materia. In secondo luogo, lassù la forma è attività e movimento, qui il movimento è altra cosa, è accidente, mentre la forma è piuttosto quiete della materia, pace quasi. Non per nulla determina l'indeterminata materia.».

> «ἢ πρῶτον μὲν ἡ ὕλη οὐχ οὕτως ἔχει καὶ λαμβάνει τὸ εἶδος ὡς ζωὴν αὐτῆς οὐδὲ ἐνέργειαν αὐτῆς, ἀλλ' ἔπεισιν ἀλλαχόθεν οὐκ ὄν τι ἐκείνης. εἶτα ἐκεῖ τὸ εἶδος ἐνέργεια καὶ κίνησις, ἐνταῦθα δὲ ἡ κίνησις ἄλλο καὶ συμβεβηκός· τὸ δὲ εἶδος στάσις αὐτῆς μᾶλλον καὶ οἷον ἡσυχία: ὁρίζει γὰρ ἀόριστον οὖσαν» (2, 22-27).

Mettiamo in evidenza altre due occorrenze del nostro termine:

i. alla l. 2, 25 il movimento compare insieme all'atto, entrambi appartenenti alle realtà di lassù ed entrambi riferiti all'idea, *ἐκεῖ τὸ εἶδος ἐνέργεια καὶ κίνησις*; nella realtà intelligibile, proprio in virtù della profonda coesione del molteplice nell'unità del pensiero, definire ogni singolo *εἶδη* come atto e movimento significa ricondurlo al nesso essenziale fra essere e pensiero, in quanto il

[621] Si veda a questo proposito l'analisi di R. Chiaradonna, *Sostanza*..., p. 284 e ss.

[622] Si parla in questo caso, infatti, di uno schema che è soltanto *ἀνάλογον* (2, 16), mentre tutta l'introduzione precedente tende a sottolineare la *ἀναλογίᾳ καὶ ὁμωνυμίᾳ* del sensibile.

movimento del pensiero è la stessa *ἐνεργείᾳ τὸ ὄν*[623];

ii. la seconda occorrenza la troviamo nuovamente alla l. 2, 25: mentre nel primo caso il movimento era accompagnato dall'avverbio *ἐκεῖ*, qui ci troviamo difronte ad un ennesimo rovesciamento del piano dell'analisi: *ἐνταῦθα δὲ ἡ κίνησις ἄλλο καὶ συμβεβηκός*, il movimento di quaggiù è "altro"[624] rispetto a quello di lassù e la sua natura è accidentale.

Il tentativo di correlazione analogica fra sensibile e intelligibile sopra proposto è qui immediatamente corretto in virtù di quelle radicali differenze che prima si sono tralasciate in favore dello *ἀνάλογον*; in riferimento alla corrispettività fra la *κίνησις* intelligibile e quella sensibile, identificata con lo *εἶδος* in quanto vita e perfezionamento della materia, vengono sottolineate le seguenti differenze: qui il movimento rimane sempre estraneo, *ἀλλαχόθεν* (2, 24) alla sostanza (nel paragone, la *ὕλη*), non le appartiene come la sua vita stessa e il suo atto; insomma, se lassù il movimento è in un rapporto di reciproca implicanza con l'essere, si dice essenzialmente dell'essere e viceversa, quaggiù il loro rapporto deve essere concepito come estrinseco in virtù di quella inconsistenza ontologica della materia (sostanza) che non può mai fare tutt'uno con la forma (movimento).

L'analogia precedente, mettendo in luce solo l'elemento comune, il movimento come vita della sostanza, tralasciava degli aspetti radicalmente discriminanti, e già da queste prime considerazioni si profila come insufficiente alla individuazione dei due differenti ambiti semantici che la *κίνησις* ricopre quando la si riferisce al sensibile o all'intelligibile. Ancora: mentre lassù lo *εἶδος* è atto e movimento, ricordando l'attualità come caratteristica essenziale dell'essere intelligibile[625], quaggiù il movimento è *ἄλλο καὶ συμβεβηκός* (2, 26): se la *κίνησις* nella sua definizione essenziale è vita e atto dell'essere, viene da chiedersi – e a ciò deve rispondere lo scritto – in cosa consista questo movimento di altra natura e accidentale[626]. A ciò va ad aggiungersi che la stessa forma, prima candidata a rappresentante della *κίνησις* nel sensibile, risulta molto più affine alla *στάσις* che non al movimento (2, 26): infatti, la forma svolge nei confronti della materia un ruolo limitante del suo intrinseco *ἀόριστον*[627]: e anche in questo caso quella dello *εἶδος* va considerata come una stabilità estrinseca, quindi totalmente altra rispetto a quella di lassù; medesime rimostranze

---

[623] La formula è quella di VI, 1 (42) 7, 20.

[624] In riferimento alla caratterizzazione della κίνησις come ἄλλο, M. Isnardi Parente, *Plotino...*, p. 418 nota che «è la distinzione fra la κίνησις come intelligibile e principio, e la ben diversa ἐνταῦθα κίνησις, che concilia il *Sofista* con la tradizione indiretta e la concezione irrazionale della κίνησις. Per il termine ἄλλο è da ricordarsi la testimonianza aristotelica su Archita e 'Pitagora', cfr. Aristotele presso Damascio, *De pr. Princ.* 21, 172, p. 172 Ruelle = *Perì Archyt. Philos*. fr. 2 Ross; forse riecheggia in *Metaph.* N, 1087 b 26, ove Aristotele cita anche le ἄλλο fra le varie definizioni del "secondo principio". Plotino lo unisce qui con l'aristotelico συμβεβηκός, per ribadire il carattere "non essenziale" di tutto ciò che è pertinente al mondo sensibile. È quindi chiaro che in questo punto ἄλλο fa la funzione di analogo non solo della κίνησις, ma della ἑτερότης, più vicina ad esso sotto l'aspetto semantico»; in riferimento al movimento come συμβεβηκός rimando a IV, 4 (28) 8; VI , 1(42) 16, 8 e 22, 31-32.

[625] Su questo punto si veda VI, 2 (43) 7.

[626] Sul carattere accidentale del movimento di quaggiù cfr. II, 2 (14).

[627] A questo proposito si veda la riflessione di II (12) 4, 15.

vengono mosse nei confronti degli altri generi rispetto a come sono stati individuati nell'analogia: anche i generi del diverso e dell'identico li abbiamo incontrati lassù nel loro nesso fondamentale e reciproco con l'essere, mentre quaggiù ἕτερον è indice del rapporto partecipativo di questa realtà a quella di lassù, e della relazione di una realtà ad altro, di modo che qui s'incontrano un "certo diverso" e un "certo identico". L'ultima precisazione riguarda un altro limite del paragone precedentemente istituito, che è quello di non mettere in luce la profonda discrepanza fra sostanza e materia, proprio perché quest'ultima risulta incapace a costituirsi come genere dando luogo a ulteriori specificazioni.

Per tutte queste ragioni è abbandonato questo primo modello comparativo fra generi di lassù e generi di quaggiù[628].

14.2 Individuazione dei generi del sensibile (3, 1-3, 33)

Si dà, così, inizio ad un nuovo esame che procederà secondo questo schema: considerando da un lato, la materia, la forma e il misto di entrambi, *τὸ μὲν ὕλην εἶναι, τὸ δὲ εἶδος, τὸ δὲ μικτὸν ἐξ ἀμφοῖν* (3, 1-2), dall'altro, ciò che inerisce a queste realtà, *τὰ δὲ περὶ ταῦτα* (3, 2-3).

Vediamo che ruolo acquista la κίνησις in riferimento a questo secondo metodo di analisi:

> «Gli accidenti nella materia, nella forma e nel misto, l'essere quanto, l'essere quale, sarebbero cose in quelli. Gli accidenti che hanno in sé materia, forma e misto sarebbero come luogo e tempo, i prodotti dell'attività di quelli e le passioni sarebbero come movimenti e sarebbero come luogo e tempo le conseguenza, il primo dei composti, l'altro, il tempo del movimento».

> «τῶν δὲ ἐν αὐτοῖς συμβεβηκότων τὸ μὲν ποσὸν εἶναι, τὸ δὲ ποιὸν εἶναι, ἃ ἐν αὐτοῖς· τὰ δ' αὐτὰ ἐν ἐκείνοις ὡς τόπος καὶ χρόνος τὰ δὲ ἐνεργήματα αὐτῶν καὶ πάθη ὡς κινήσεις, τὰ δὲ παρακολουθήματα ὡς τόπος καὶ χρόνος, ὁ μὲν τῶν συνθέτων, ὁ δὲ τῆς κινήσεως ὁ χρόνος» (3, 20-25).

Individuiamo nel passo due occorrenze del nostro termine:

i. la prima compare alla l. 3, 23, in riferimento a materia, forma e misto di ambedue: le loro azioni e passioni vengono definite in termini di movimenti: *ἐνεργήματα αὐτῶν καὶ πάθη ὡς κινήσεις*;

ii. alla l. 3, 25 troviamo l'associazione di tempo e movimento, associazione specificata nei termini di una concomitanza del tempo rispetto al movimento,

[628] L. Brisson, *Plotin*..., p. 305 n. 14, nota come l'inesattezza della analogia che qui stiamo affrontando fa corrispondere i cinque generi intelligibili del *Sofista* ai cinque termini che Aristotele distingue nella realtà.

παρακολουθήματα […] *τῆς κινήσεως ὁ χρόνος*[629];

Entrambe le occorrenze qui individuate fanno parte dell'analisi volta alla considerazione di ciò che inerisce alla sostanza; quest'ultima viene analizzata definendo rispettivamente: la materia come *κοινὸν ἐν πάσαις οὐσίαις* (3, 7), e *στοιχεῖον* dei corpi; la forma come *περὶ ὕλην* e *ἐν ὕλῃ*, ciò che produce la sostanza, *ποιητικὸν οὐσίας* (3, 15), ragione formale della sostanza, *λόγον τὸν οὐσιώδη κατὰ τὸ εἶδος* (3, 16); il composto come *ἐξ ἀμφοῖν εἰ τοῦτο μόνον οὐσίαν* (3, 17).

Si passa ora, all'esame di tutto ciò che risulta attributo della sostanza (*περὶ ταῦτα*): vengono individuate quattro classi: predicati, accidenti, movimenti e concomitanti. Con *κατηγορούμενα* si fa riferimento agli attributi che si pongono in stretta relazione con la sostanza, del tipo "essere causa" o "essere elemento" (3, 21); i *συμβεβηκότα* sono suddivisi fra quelli che sono «ἐν αὐτοῖς», cioè inerenti a materia, forma e composto, come qualità e quantità, (3, 21), e quelli «ἐν ἐκείνοις», cioè quegli accidenti in cui sono materia, forma, e composto, quali il luogo e il tempo[630]; fra le *κινήσεις* che si attribuiscono a queste realtà vi sono, come visto sopra, le azioni e le passioni; con *παρακολουθήματα* ci si riferisce al luogo, in quanto concomitante alla sostanza, e al tempo in quanto concomitante al movimento. Va notato come tempo e luogo risultino sia come forme accidentali in cui rientra la sostanza sensibile, sia come forme concomitanti alla sostanza sensibile e al movimento che le inerisce, il che complica notevolmente la classificazione qui messa in opera[631].

Da questa classificazione derivano, quindi, alcuni tentativi di enumerazione dei generi della realtà sensibile:

> «Certo, i tre si ridurrebbero a uno, se trovassimo qualcosa di comune, cioè la sostanza omonima di quaggiù. A seguire con gli altri della serie: relativo, quanto, quale, in luogo, in tempo, movimento, luogo e tempo. Piuttosto, se si lasciano da parte luogo e tempo, riescono anche superflui anche "nel tempo" e "nel luogo", così da rimanere cinque, posto sempre che dei primi tre se ne sia fatto uno. Se, però, i tre non si riducono a uno, avremo: materia, forma, unità di entrambi, relativo, quanto, quale, movimento. Oppure anche questi si riconducono al relativo perché più comprensivo».

---

[629] Abbiamo trovato una formulazione analoga in III (45) 7, 10, 7: «χρόνος παρακολούθημα κινήσεως», in riferimento alla quale generalmente gli interpreti rimandano a SVF I, 95 e SVF II, 331 e Epicuro, *Lettera a Erodo*, 75-76; sulla rievocazione di questa formula nello scritto presente rimando alle considerazioni di M. Isnardi Parente, *Plotino*..., p. 425.

[630] Sulla l. 3, 22 rimando a quanto riferisce in app. H. S.²

[631] A proposito di tempo e movimento in questa classificazione M. Isnardi Parente, *Plotino*..., p. 424 nota che «tempo e luogo sono indicati come recipienti vuoti della sostanza sensibile, fatti per accoglierla mentre qualità e quantità le ineriscono come forme accidentali. A monte di questa concezione ci sono non solo la teoria platonica della χώρα come ὑποδοχή, di cui si è più volte parlato, ma la concezione stoica degli incorporei come recipienti amorfi della realtà corporea qualificata […]. se fino a questo punto tutto risulta relativamente chiaro, la divisione è complicata dal fatto che – almeno stando al testo tradito - τόπος e χρόνος vengono ripetuti e indicati non più come συμβεβηκότα ἐν οἷς ma come παρακολουθήματα o concomitanti».

καὶ τὰ μὲν τρία εἰς ἕν, [εἰ] εὕροιμεν κοινόν τι τὴν ἐνταῦθα ὁμώνυμον οὐσίαν εἶτα τὰ ἄλλα ἐφεξῆς, πρός τι, ποσόν, ποιόν, ἐν τόπῳ, ἐν χρόνῳ, κίνησις, τόπος, χρόνος. ἢ λειφθέντος τόπου καὶ χρόνου περιττὸν τὸ ἐν χρόνῳ καὶ τόπῳ, ὥστε εἶναι πέντε, ὡς ἓν τῶν πρώτων τριῶν· εἰ δὲ μὴ εἰς ἓν τὰ τρία, ἔσται ὕλη, εἶδος συναμφότερον, πρός τι, ποσόν, ποιόν, κίνησις. ἢ καὶ ταῦτα εἰς τὰ πρός τι· περιεκτικὸν γὰρ μᾶλλον» (3, 25-31).

Osserviamo nel nostro passo altre due occorrenze del nostro termine:

i. la prima alla l. 3, 28: la *κίνησις* compare insieme a relativo, quanto, quale, nel luogo, nel tempo, luogo e tempo, quali realtà *περὶ οὐσία*, quest'ultima concepita in senso unitario quale misto di materia e forma;

ii. la seconda alla l. 31, stavolta insieme ad altri tre attributi della sostanza, il *πρός τι*, il *ποσόν* e il *ποιόν*.

Si tratta di due diversi tentativi di stabilire il novero dei *περὶ οὐσία*: in entrambi i casi il riferimento è ad una sostanza concepita in senso unitario, come *συναμφότερον* di materia e forma; nella seconda enumerazione scompaiono *τόπος* e *χρόνος* insieme a *ἐν χρόνῳ* e *ἐν τόπῳ* (3, 29-30), in quanto riconducibili alla *κίνησις*: sembra essere quest'ultimo, salvo alcune sottili oscillazioni, l'assetto definitivo sotto cui viene inquadrata la realtà sensibile: cinque sono i generi della realtà di quaggiù, come cinque erano i *πρῶτα γένη* dell'intelligibile[632]. Pertanto, a quella sostanza che può dirsi tale solo in senso omonimo e che consiste nel composto di materia e forma, si riferiranno qualità e quantità, quali accidenti della sostanza, gli atti e le passioni, che rientrano fra i movimenti della sostanza, e il relativo.

In realtà le righe conclusive del nostro passo ipotizzano una terza possibilità di enumerazione, che si presenta come una drastica riduzione delle cinque categorie appena individuate a due, la sostanza e il relativo: un *πρός τι* molto più esteso di quello individuato in VI, 1 (42) 6-9, allargato a tutto ciò che in vario modo si riferisce alla sostanza. Sulla reale assunzione di questa ipotesi conclusiva non sembra esservi una parola definitiva da parte del nostro pensatore, e numerosi rimangono i riferimenti a una simile possibilità.

14.2.1 Sulla sostanza sensibile (4, 1-10, 28)

Uno di questi velati riferimenti può essere colto anche nell'analisi successiva volta a individuare una certa unità, certo impropria, della sostanza che è soltanto omonima:

«Che cosa, allora, è identico nei tre, vale a dire che cosa sarà a renderli sostanza, quella sostanza che è in loro? E, insomma, una sorta di base per le altre cose? Però è la materia che sembra una base e fa da sede alla forma, per cui la forma non sarà nella sostanza. Il composto, poi, è base e sede alle altre cose, per cui anche la forma con la materia sorreggerà i

[632] Le ultime righe del passo propongono un terzo tentativo di classificazione della realtà sensibile, con un restrizione ancora più forte, riconducendo cioè tutta la realtà sensibile a due generi, la sostanza e il relativo. Su questo punto rimando alle osservazioni di M. Isnardi Parente, *Plotino*..., p. 426-427.

composti o tutto quanto viene dopo il composto, come il quanto, il quale e il movimento. Ma allora, è quello che si dice il non di altro».

«τί οὖν ταὐτὸν ἐν τοῖς τρισί, καὶ τί ἔσται, ὃ ταῦτα ποιεῖ οὐσίαν τὴν ἐν τούτοις; ἆρα ὑποβάθραν τινὰ τοῖς ἄλλοις; ἀλλ' ἡ μὲν ὕλη ὑποβάθρα καὶ ἕδρα δοκεῖ τῷ εἴδει εἶναι, ὥστε τὸ εἶδος οὐκ ἔσται ἐν οὐσίᾳ. τό τε σύνθετον ἄλλοις ὑποβάθρα καὶ ἕδρα, ὥστε καὶ τὸ εἶδος μετὰ τῆς ὕλης ὑποβεβλήσεται τοῖς συνθέτοις ἢ πᾶσί γε τοῖς μετὰ τὸ σύνθετον, οἷον ποσῷ, ποιῷ, κινήσει. ἀλλ' ἆρα τὸ μὴ ἑτέρου ὃ λέγεται;» (4, 1-8).

Isoliamo nel nostro passo una nuova occorrenza del nostro termine:

i. alla l. 4, 7 il nostro termine compare insieme alle altre due categorie della quantità e della qualità come ciò che sopraggiunge al composto, *μετὰ τὸ σύνθετον, οἷον ποσῷ, ποιῷ, κινήσει*;

Per risolvere problema dell'unità della sostanza il tentativo è quello di individuare un *ταὐτὸν* (4, 1), ovvero un termine comune a materia, forma nella materia e al composto. Tale "identico" viene individuato nella loro capacità di essere fondamento e sede, *ὑποβάθρα καὶ ἕδρα* (4, 3)[633] di ciò che sopravviene, dei *περὶ οὐσία*, qui indicati nel numero di tre (*ποσῷ, ποιῷ, κινήσει*) forse in relazione a quella capacità del *πρός τι* di essere *περιεκτικὸν μᾶλλον* (3, 31). Il legame fra materia, forma e composto, individuato nel loro "essere fondamento", si traduce immediatamente nel loro essere «μὴ ἑτέρου»: il che ci riporta alla definizione aristotelica della sostanza come soggetto di inerenza delle altre categorie[634], convogliando l'articolazione del reale alla distinzione fra "sostanza" e ciò che "si riferisce alla sostanza". Il bianco, il nero, il doppio, il padre, la scienza, il luogo e il tempo, sono tutti "di altro" (*ἄλλου* 4, 8-12); mentre, il fuoco, il legno o Socrate, quindi in generale la *σύνθετος οὐσία*, non sono "di altro" (*οὐδ' ἄνθρωπος ἄλλου*, 4, 12-14).

Collaterale rispetto al discrimine individuato, fra ciò che rientra nella sostanza e ciò che invece non lo è, è la sua insidiosa ripercussione in riferimento ai componenti stessi della sostanza: infatti, sembrerebbe lecito pensare che l'*εἶδος* che è nella materia, proprio per questo motivo le appartiene, di modo che la forma verrebbe ad essere esclusa dal novero della sostanza. Per ovviare a una simile ipotesi è immediatamente specificato come l'*εἶδος* non sia "di altro" (*οὐδὲ ἄλλου*, 4, 15): non è affezione, *οὐκ ἄλλου πάθος* (4, 15), né appartiene alla materia, *οὐ τῆς ὕλης εἶδος* (4, 16)[635]. Al contrario, la forma deve essere concepita come *συναμφοτέρου μέρος* (4, 16), nel senso di un *μέρος ὑπάρχειν* (5, 9);

[633] Per il termine *ἕδρα* il riferimento è a Platone, *Tim.* 52 b 1; *ὑποβάθρα* ricorre già in VI 1, 28, 17, non è termine né aristotelico né stoico. Su questo punto si vedano le osservazioni di M. Isnardi Parente, *Plotino...*, p. 427.

[634] Il riferimento è ad Aristotele, *Categ*. V, 2 a 12-13; si vedano le osservazioni analoghe condotte in VI 1, 5 e ss.

[635] Anche la materia è, infatti, impassibile in quanto incorporeo nella dimensione del sensibile, come mette in evidenza III 6, (26) 6 e ss.

terminologia e contenuti rievocano questioni care alla tradizione[636]: le parti seppure ineriscono alla sostanza di cui sono parti, non per questo vanno concepite estrinsecamente, ma pur sempre come sostanza; in questo senso, la forma è una "parte" che è identica alla sostanza stessa: "uomo" si predica di Socrate in maniera essenziale (4, 17-18; 5, 13; 5, 21).

Se da queste considerazioni risulta lecito considerare la forma come sostanza, estremamente più problematico risulta il caso della materia: certo, in qualche modo anche la materia è parte di questo intero che è la *σωματικὴ οὐσία*, (*ὕλη μέρος ὅλου*, 4, 18); e la materia e la forma sono parti necessarie alla realizzazione del composto, *συμπληρωτικόν συνθέτου* (4, 22); tuttavia, la radicale eterogeneità della forma rispetto alla materia è rimarcata a più riprese: l'*εἶδος*, piuttosto che trovare la propria sussistenza nella materia che sembra farle da sostrato, è ciò che agisce al suo compimento, *εἶδος τελείωσις ὕλη*(4, 30), in modo da formare quell'unità che è la sostanza sensibile, *συντελεῖ εἰς σύνθετον οὐσίαν* (5, 10).

Né bisogna cadere nell'errore di credere che la realtà sussista in quanto ha a proprio fondamento la materia, *ἐπ᾽ αὐτῆς* (7, 9): la *ὕλη* rimane, infatti, *ὕστερον* (7, 5), *ἀμυδρὸν* (7, 6) e *ἧττον* (7, 7) rispetto alle realtà che stanno "sopra di essa"; la sua caratteristica di essere priva di qualunque ragione formale, *ἄλογος παντελῶς* (7, 8), una mera *σκιὰ* di ragioni formali decadute, *ἔκπτωσις λόγου* (7, 8), esclude nettamente la materia dall'ambito dell'essere.

Emerge la problematicità insita nella considerazione della materia nella sua relazione alla forma e al composto; ciò sospinge costantemente la riflessione plotiniana al tentativo di spiegare l'unità della *σύνθετος οὐσία*, una unità che deve però fare i conti con due "componenti" che non possono in alcun modo collimare nello stesso *γένος*, quello della sostanza sensibile (7, 18).

Così, se in un certo qual modo, può essere individuato un aspetto comune a materia, forma e composto, nel loro essere fondamento (*ὑποβάθρα* 4, 3), soggetto di inerenza delle forme secondarie (il loro non essere di altro, *μὴ ἑτέρου* 4, 8), ovvero sostrato (*ὑποκείμενον* 4, 26), non bisogna dimenticare la forte valenza omonima di questo *κοινὸν*: è necessario distinguere il modo in cui la materia è sostrato della forma e il modo in cui forma e composto sono sostrato di tutte le determinazioni secondarie (accidenti, predicati, atti, concomitanti); questo secondo caso è quello dell'inerenza di ciò che non è sostanza alla sostanza, mentre nel primo caso è la forma che inerisce alla materia a conferirle una parvenza di spessore ontologico.

Se fra materia e forma non può sussistere alcun genere comune – dal momento che non esiste *κοινὸν* fra essere e non essere – questo al contrario esiste nel caso della sostanza e delle sue forme secondarie: sia la prima che le seconde, infatti, "sono" (6, 7): qualità, quantità etc. sono solo in quanto ineriscono alla sostanza, (6, 25); e quest'ultima, a sua volta, è tale solo in virtù della partecipazione del suo essere a quello di lassù, *παρὰ τοῦ ὄντως ὄντος ἔχει τὸ ὄν* (6, 29-30)[637].

---

[636] Lucio e Nicostrato avevano già formulato quest'accusa, come riferisce Simplicio, *In Categ.*, 73, 15-75 e Desippo, *In Categ.*, 42, 11. cfr. VI, (42) 1, 3.

[637] Segnalo il dubbio che pongono queste ultime righe del c. 6, considerate da alcuni studiosi come una

Insomma, è proprio la partecipazione (*μετάληψιν*) che unisce ciò che è *πρώτως* e ciò che è *δευτέρως* (6, 14), mentre ciò non si dà nel caso della materia e della forma, il cui rapporto costituirà un problema irriducibile lungo tutta la trattazione plotiniana. La sostanza sensibile, invece, si costituisce rispetto alle forme secondarie come *ὑπόκεινται τοῖς πάθεσι* (4, 34), sostrato delle affezioni (del colorito e dell'altezza che non sono se non in un certo uomo – predicazione accidentale) e preesistente agli atti e ai concomitanti, *προϋπάρχουσι τῶν ἐνεργειῶν τῶν παρακολουθούντων*, ciò che precede i movimenti (atti e passioni) e lo spazio e il tempo correlati a questo[638].

> «Del resto, né il tempo né il luogo sono in un sostrato. Tuttavia, se si prende la misura del movimento secondo il misurato, la misura sussiste nel movimento come in un sostrato, ovvero si tratta di movimento in sostrato. Se la si prende secondo il misurante, la misura sarà nel misurante».

> «ἀλλ' οὐδὲ ὁ χρόνος ἐν ὑποκειμένῳ, οὐδ' ὁ τόπος. ἀλλ' εἰ μὲν τὸ μέτρον λαμβάνεται κινήσεως κατὰ τὸ μεμετρημένον, τὸ μέτρον ἐν τῇ κινήσει ὑπάρξει ὡς ἐν ὑποκειμένῳ, ἥ τε κίνησις ἐν τῷ κινουμένῳ: εἰ δὲ κατὰ τὸ μετροῦν λαμβάνεται, ἐν τῷ μετροῦντι ἔσται τὸ μέτρον» (5, 29-34).

Isoliamo nel nostro passo quattro nuove occorrenze del nostro termine:

i. la prima alla l. 5, 31, richiama la celebre definizione del tempo come misura del movimento, di Aristotele, *Phys.* IV, 4, 212 a 5-6[639];

ii. alla l. 5, 32 il movimento è sostrato cui inerisce il tempo come sua misura, *μέτρον ἐν τῇ κινήσει ὑπάρξει ὡς ἐν ὑποκειμένῳ* (5, 31-32);

iii. alla l. 5, 32-33, troviamo due nuove occorrenze, che specificano il movimento come inerente al mobile, *κίνησις ἐν τῷ κινουμένῳ*;

Il nostro passo insiste nuovamente sul significato di essere «μὴ ἐν ὑποκειμένῳ», di non inerire ad un sostrato; ci troviamo, tuttavia, difronte ad un caso singolare, in quanto, in prima istanza, tempo e luogo sembrano non rientrare fra le forme secondarie che ineriscono alla sostanza: sono *οὐδὲ ἐν ὑποκειμένῳ* (5, 30). Ciò, però, sembra non valere se *χρόνος* e *τόπος* vengono presi, il primo, in riferimento al movimento, e il secondo, in riferimento al corpo di cui è *περιέχοντος* (5, 34)[640]: secondo questi rispetti, tempo e luogo risultano *ἐν*

---

glossa Porfiriana, in questa direzione ad es. Bréhier, *Ennéades, ad loc.*

[638] Mi domando se i due differenti modi in cui viene indicato questo rapporto designino una sfumatura del rapporto fra sostanza e forme secondarie: il primo ripercorre la predicazione accidentale dell'inerenza degli accidenti alla sostanza (qualità e quantità), mentre nel secondo caso viene adoperato il verbo ὑπάρχειν che ricorda il senso aristotelico come un "appartenere a" o un "far parte di" e utilizzata in riferimento alle sostanze; atti e concomitanti non sarebbero in un rapporto accidentale con la sostanza, ma avrebbero con essa un rapporto più stretto?

[639] Si faccia riferimento alle analisi svolte a proposito di III, (45) 7, 9.

[640] Anche in questo secondo caso il riferimento è alla definizione aristotelica di *Phys.* IV, 4, 212 a 5-6.

ὑποκειμένῳ (5, 32); infatti, il tempo è nel movimento di cui è misura come in un sostrato, *ἐν τῇ κινήσει ὑπάρξει ὡς ἐν ὑποκειμένῳ* (5, 31-32); e il luogo in quanto limite del contenente, allo stesso modo, si trova in esso, *ἐν ἐκείνῳ* (5, 35).

Perché questo slittamento repentino di prospettiva e in base a cosa viene attuato? A cosa si riferisce il nostro pensatore quando sostiene che tempo e luogo sono *οὐδὲ ἐν ὑποκειμένῳ* (5, 30)?

Forse, *χρόνος* e *τόπος* "non sono in un sostrato" quando concepiti come forme accidentali in cui rientrano la forma, la materia e il composto dei due (*ἐν ἐκείνοις* l. 3, 22); mentre nella seconda accezione sono considerati come *παρακολουθήματα* (3, 24), quindi inerenti alla sostanza. Se così fosse, nel primo caso tempo e luogo dovrebbero essere intesi su un piano che non riguarda più il sensibile, come invece accade quando se ne parla in termini di "concomitanti".

Se continuiamo ad osservare il nostro passo noteremo che per quanto riguarda il tempo come attributo del movimento, s'introducono due interessanti prospettive: il primo angolo prospettico è quello *κατὰ τὸ μεμετρημένον* (5, 31): se consideriamo il misurato (movimento) il tempo risulterà in esso come in un sostrato (*ἐν τῇ κινήσει*) in quanto sua misura; si tratta, cioè, del numero numerato, inerente al movimento e a ciò in cui è il movimento, *κίνησις ἐν τῷ κινουμένῳ* (5, 32-33); il secondo caso è quello *κατὰ τὸ μετροῦν* (5, 33): qui il tempo (misura) inerisce al misurante, *ἐν τῷ μετροῦντι* (5, 33-34). È possibile che qui sia fatta valere la differenza fra tempo come numero-numerato e numero numerante, il primo inerente alle cose, il secondo atto dell'anima che numera[641]. Ma qual'è il significato di questo esempio in relazione al contesto trattato? Si tratta forse del tempo empirico e inerente al sensibile, da un lato, e dall'altro del tempo come inerente all'anima? Costituiscono questi due esempi due tipi di inerenza diversi? Uno l'inerenza dell'accidente alla sostanza sensibile, l'altro l'inerenza dell'atto ad un tipo diverso realtà sostanziale, l'anima? La trattazione non si spinge oltre, e questi quesiti insieme alle ipotesi formulate sopra rimangono, dunque, aperti.

14.2.2 Sulla quantità (11, 1-15, 23)

Un altro momento della riflessione in cui *χρόνος* e *τόπος* compaiono nuovamente insieme è quello riguardante l'analisi del quanto e della quantità; dopo aver considerato le molteplici possibilità di specificazione della sostanza (9, 1-10-28) si passa all'esame del *ποσοῦ καὶ ποσότητος* (11, 1)[642].

Contrariamente a quanto ci si aspetterebbe in base alla riflessione di VI, 1 (42) 4-5, i primi ad essere nominati all'interno di quest'ordine categoriale sono numero e grandezza[643]: ciò potrebbe essere spiegato in virtù della dimensione empirica del "quanto" di cui si sta

[641] Su questo punto si vedano le considerazioni di E. Bréhier, *ad loc*.

[642] Cfr. Aristotele, *Categ*. VI, 4 b 20-23.

[643] Contrariamente a quanto affermato nello scritto precedente in cui valeva la distinzione fra ciò che è propriamente quantità, καθ' αὑτό, rispetto a ciò che lo è κατὰ συμβεβηκὸς; la linea, la superficie e il solido sono propriamente grandezze, mentre vengono dette quantità quando è il numero a quantificarle (VI, 1(42) 4, 13).

trattando: infatti, "numero" e "grandezza" qui considerati sono quelli posseduti da tutte le cose, *τοσοῦτον ἕκαστον* (11, 2) e l'*ἀριθμὸς* è quello che è nella materia e nell'estensione del sostrato (11, 3): la quantità che qui interessa è quella del tipo del legno di tre cubiti[644]. In quest'ottica viene accettata la distinzione aristotelica fra continuo e discreto (13, 1), precedentemente messa in discussione[645]: i numeri monadici, suddivisi in pari e dispari, rientrano nel discreto, mentre linea superficie e solido sono specie differenti della quantità continua; la riconduzione della serie dimensionale a quella numerica (13, 18-19), da un lato è segno della riaffermazione della preminenza del numero rispetto alla grandezza, dall'altro complica notevolmente il quadro della trattazione dal momento che la riflessione plotiniana ha insistito ripetutamente sulla eterogeneità di numero e continuo[646]. Invece, in linea con lo scritto precedente[647], dal *ποσός* risultano immediatamente esclusi luogo, tempo e movimento[648]; vediamo a quale titolo:

> «Solo questo tipo di cose sono da dirsi quanto, mentre il luogo e il tempo non si intendono sotto il quanto. Piuttosto il tempo in quanto misura del movimento va assegnato al relativo, e il luogo è il contenente del corpo, per cui anche il luogo rientra nel rapporto, cioè nel relativo. E poi anche il movimento è continuo e non è stato posto nel quanto».

> «ὅτι ταῦτα ποσὰ μόνον λεκτέον, τόπον δὲ καὶ χρόνον μὴ κατὰ τὸ ποσὸν νενοῆσθαι, ἀλλὰ τὸν μὲν χρόνον τῷ μέτρον κινήσεως εἶναι καὶ τῷ πρός τι δοτέον αὐτόν, ὸν δὲ τόπον σώματος περιεκτικόν, ὡς καὶ τοῦτον ἐν σχέσει καὶ τῷ πρός τι κεῖσθαι: ἐπεὶ καὶ ἡ κίνησις συνεχὴς καὶ οὐκ ἐν ποσῷ ἐτέθη» (11, 6-11).

Isoliamo nel nostro passo due nuove occorrenze del nostro termine:

i. la prima alla l. 11, 8 ripropone la definizione aristotelica del tempo come *μέτρον κινήσεως*[649];

ii. la seconda compare alla l. 11, 10 per stabilire che il movimento concepito come continuo non rientra nella categoria del "quanto", *κίνησις συνεχὴς καὶ οὐκ ἐν ποσῷ ἐτέθη*.

È polemicamente ribadita[650] l'esclusione di tempo, luogo e movimento dal novero della quantità, che, invece, devono essere ricondotti al *πρός τι*: se, come indica Aristotele, il

[644] Contrariamente alla riflessione di VI, 2 (43) 13.

[645] Contrariamente a VI, 1 (42) 4, 1.

[646] Soprattutto in III, 7 (45) 9.

[647] VI, 1 (42)4, 1-8.

[648] Cfr. Aristotele, *Cat*., 6, 5 b 1-5.

[649] Cfr. *supra*, III, 7 (45) 9.

[650] Il riferimento polemico è ancora una volta ad Aristotele, *Cat*.., VI 4 b 24-25; si ribadisce ciò che era stato già affermato in VI, 1 (42) 4, 15-16.

tempo è *μέτρον κινήσεως*, allora sarà relativo al tempo di cui è misura; allo stesso modo il luogo è relativo al corpo di cui è *περιεκτικόν* (11, 9)[651]; anche il movimento viene qui inquadrato fra i *πρός τι*, e ciò a motivo del suo essere *συνεχὴς*: il richiamo è, probabilmente, ancora una volta a quella riflessione aristotelica che considera il movimento in rapporto alla grandezza[652].

A chiarire, per converso, il motivo di queste esclusioni è il caso dell'inclusione di *μέγα* e *μικρὸν* nella categoria della quantità: infatti, il grande è tale in virtù di una certa quantità (*τινι μέγα* 11, 12), ovvero le cose grandi sono tali in virtù della partecipazione alla ragione formale, (*λόγον* […] *ὃς μεταληφθεὶς μέγα ποιεῖ*, 12, 17-18); diverso è, invece, quando ci si riferisce alla comparazione e si mette in relazione più grande e più piccolo: infatti, *μεῖζον* e *ἔλαττον*, così come il doppio, devono essere ricondotti al *πρός τι*.

Notiamo che in questo modo l'opposizione è ammessa nella categoria della quantità (12, 1): le coppie di contrari, "grande" e "piccolo" ma anche "poco" e "molto" vengono, poi, spiegate nei termini di incremento o contrazione dell'uno o del punto, *ποσὸν μὲν οὖν, ὅταν τὸ ἓν προέλθῃ καὶ τὸ σημεῖον* (12, 12-13, cfr. 12, 10)[653].

Infine, la sillaba e il discorso rientrano impropriamente nella quantità, come già in VI, 1 (42) 5, mentre propriamente devono essere ricondotti alla categoria del movimento:

> «Anche alla sillaba e al discorso succede di essere dei quanto, cioè di fungere da sostrato al quanto, non per nulla sono una determinata quantità di voce, la quale peraltro è un certo movimento. Allora, in generale è da ricondurre al movimento, come anche l'azione».

> «ταῦτα δὲ τῶν πρός τι. Συλλαβῇ δὲ καὶ λόγῳ συμβαίνει ποσοῖς εἶναι καὶ ὑποκεῖσθαι τῷ ποσῷ· φωνὴ γὰρ ποσή· αὕτη δὲ κίνησίς τις· εἰς κίνησιν οὖν ὅλως ἀνακτέον, ὥσπερ καὶ τὴν πρᾶξιν» (12, 25-28).

Isoliamo nel nostro passo due nuove occorrenze di *κίνησις*:

i. la *φωνὴ ποσή* è identificata con un certo movimento, *αὕτη δὲ κίνησίς τις* (12, 27);

ii. alla *κίνησις* devono essere ricondotti le sillabe, il discorso, la voce così come l'azione, *εἰς κίνησιν οὖν ὅλως ἀνακτέον, ὥσπερ καὶ τὴν πρᾶξιν* (12, 27-28).

Il nostro passo distingue l'espressione quantitativa delle *φωνὴ*, per il tramite delle sillabe che sono soggette a numerazione: un discorso se concepito nella sua lunghezza può rientrare nella quantità[654]; tuttavia, si considera la voce nel suo aspetto essenziale, come

---

[651] Cfr. Aristotele, *Phys*., IV, 4 211 a ss.

[652] Cfr. Aristotele, *Phys*., III, 1, 200b 17 e ss.

[653] Probabilmente la metafora della ἐπέκτασις/συστολή risulta più adatta alle grandezze; per quanto concerne la tensione della quantità verso l'infinito cfr. VI 6, 1. In riferimento alla teoria geometrica della ῥύσις rimando alle osservazioni M. Isnardi Parente, *Plotino...*, p. 456.

[654] Cfr. VI, 1 (42) 5, 2-3.

suono emesso e come un urto[655] dell'aria, allora, così come l'azione, deve essere ricondotta al movimento. Così come in riferimento al grande e al piccolo può essere individuato, tramite comparazione, un loro legame con la categoria del relativo, allo stesso modo sillabe e discorso rappresentano una espressione quantitativa della voce che in se stessa è propriamente atto e movimento.

Una volta stabilito quali realtà rientrano nella categoria della quantità e quali no, la riflessione prosegue alla illustrazione delle successive specificazioni del continuo: questo si sviluppa nelle tre dimensioni, secondo la progressione di linea superficie e solido; è reso evidente il ruolo fondamentale della qualità nella costituzione delle determinazioni specifiche: la linea retta, ad esempio, rientra nel genere della linea, ma si presenta come una quantità specificata, *ποσὸν μετὰ διαφορᾶς* (14, 4 cfr. *ποιὸν μέγεθος*); anche le superfici delimitate con le relative *σχήματα* costituiscono esempi di grandezze qualificate (cfr. *τοιάδε μορφὴ τὸ τρίγωνον* 14, 22). Emerge in questo modo la possibilità di uno stretto legame fra i generi quando questi intervengano con una funzione di completamento, e questo è propriamente il caso della qualità.

14.2.3 Sulla qualità (15, 25-20, 42)

Passiamo ora a considerare fra i generi del sensibile quello della qualità, per vedere in che modo la *κίνησις* sia richiamata a più riprese all'interno della trattazione dedicata al *ποιότης*:

> «Bisogna dire che ogni singola peculiarità, presa separatamente dalle altre che riguardano la cosiddetta sostanza, è in queste cose una qualità che non designa né la cosa, né il quanto né il movimento, ma manifesta i caratteri, vale a dire quell'essere con certe caratteristiche e in un certo modo, per esempio, bello o brutto detto di un corpo. Non per nulla, il bello qui è omonimo di quello di lassù, così anche il quale».

> «ἕκαστον δὲ λαμβανόμενον χωρὶς τῶν ἄλλων τῶν περὶ τὴν λεγομένην οὐσίαν ποιότητα τὴν ἐν τούτοις εἶναι, οὐ τὸ τὶ οὐδὲ τὸ ποσὸν οὐδὲ κίνησιν σημαίνοντα, χαρακτῆρα δὲ καὶ τὸ τοιόνδε τὸ [καὶ οἷον] καὶ τὸ ὁποῖον δηλοῦντα, [οἷον] καλὸν αἰσχρὸν τὸ ἐπὶ σώματι: ὁμώνυμον γὰρ τὸ καλὸν τὸ τῇδε κἀκεῖ, ὥστε καὶ τὸ ποιόν» (16, 1-6).

Isoliamo nel nostro passo una nuova occorrenza di *κίνησις*:

iv. alla l. 16, 3 il nostro termine compare insieme alla quantità e al "qualcosa" nella delineazione della qualità *via negationis*: se si considerano separatamente i caratteri che si riferiscono alla sostanza, il *ποιότης* risulterà nella sua distinzione dal «τὶ» dal «ποσὸν» e dalla «κίνησιν»;

La delineazione della qualità per contrasto rispetto agli altri caratteri che ineriscono alla

[655] Cfr. VI, 1 (42) 5, 5-6; 3, 1; 17, 12.

sostanza ha una funzione ben specifica: il problema che può leggersi sullo sfondo di queste considerazioni è quello di antica estrazione, che si interroga sulla reale possibilità di concepire la sostanza sensibile a prescindere dai suoi attributi (8, 10-15)[656]: quella di quaggiù è, infatti, sempre una *ποιαὶ οὐσίαι* (8, 16), tanto che la sostanza sensibile potrebbe essere definita come un insieme di materia e di qualità, *συμφόρησίς τις ποιοτήτων καὶ ὕλης* (8, 20); a questo proposito è necessario tenere presente la distinzione fra quelle qualità sono completive della sostanza, *συμπλήρωσιν ἐργάζεται αἰσθητῆς οὐσίας* (15, 13 e 25), qualità che risultano indispensabili e parti di essa (8, 23-24), e quelle che, invece, possono essere definite come suoi accidenti[657]. Questa distinzione traspare nella stessa enumerazione, riportata nel nostro passo, di quelle peculiarità della sostanza da cui è distinta la qualità: insieme a *ποσὸν* e *κίνησιν*, compare anche il "qualcosa", «τὶ», che indica propriamente la sostanza sensibile. Per comprendere la distinzione fra «τὶ» e *ποιὸν* viene impiegato l'esempio del fuoco: nel fuoco distinguiamo la ragione formale che ne designa propriamente il qualcosa, *λόγος εἶναι οἷον πυρὸς τὸ «τὶ» σημαίνων μᾶλλον* (15, 27-28), da ciò che tale *λόγος* produce, ovvero un *εἴδωλον τοῦ λόγου* che corrisponde al *ποιόν*; allo stesso modo, anche il *λόγος τοῦ ἀνθρώπου* costituisce il "qualcosa", mentre l'effetto che tale ragione formale produce nella natura corporea corrisponde alla qualità, e si traduce in una certa conformazione, *μορφή* (15,28)[658]; il concetto chiave risulta ancora una volta la relazione d'immagine: così come il ritratto di Socrate è un'immagine del Socrate in carne ed ossa, anche la qualità e quella certa conformazione, coglibile anche attraverso i sensi, è un'immagine del *λόγος* che la produce; anche quest'ultimo, a sua volta, immagine di quei *λόγοι* che sussistono nell'archetipo.

È tramite le ragioni formali che viene, dunque, fornita una risposta al problema della partecipazione, ragioni formali incorporee a cui spetta un ruolo produttivo in rapporto al corpo, e che pertanto acquisiscono il ruolo di intermediari fra realtà di quaggiù e quelle di lassù; qualità si dice propriamente di ciò che è «τοιόνδε» e «ὁποῖον» (16, 4), cioè del brutto e del bello che è nel corpo; considerato che le qualità di quaggiù sono immagini di quelle di lassù risulta problematica l'esclusione del *ποιόν* dai *πρῶτα γένη*, insieme al bello al buono e alle virtù che qui vengono rivendicate, insieme alle *τέχναι*, come qualità sensibili che hanno il proprio fondamento nell'intelligibile.

Un'altra questione con cui si deve misurare la trattazione è quella riguardante la possibilità di indicare i modi della differenziazione del genere della qualità; posto, infatti che le differenze della sostanza sono attribuibili alla qualità, *οὐσίας διαφορὰς κομίζομεν παρὰ τοῦ ποιοῦ* (14, 4-5 , ma anche 17, 8-9), e che le differenze specifiche provengono dalla qualità, sulla base di quali differenze verrà specificato il genere della qualità? Il tentativo di dividere il genere della qualità in qualità psichiche e corporee, e queste ultime dividerle secondo i sensi, deve rendere ragione del principio secondo cui le differenze devono essere esterne al genere, e chiarire in che modo la qualità possa specificarsi. Si tratta della possibilità di ammettere una reciproca applicazione di forme categoriali non sostanziali. Le qualità non sono, infatti, realmente distinte se anche le si classifica in base ai differenti

[656] Si veda Aristotele, *Metaph*. VII 3, 1029 a 16-19.

[657] La stessa distinzione la troviamo in II (17) 6, 1, 21-23; cfr. Aristotele, *Metaph.*, V 14, 1020 b 13-18.

[658] Per la differenza fra «τὶ» e ποιὸν (anche in VI, 1, 26) cfr. Platone, Epistola VII, 343 c 3.

organi sensori in cui risiedono (17, 1-5) - in questo caso le *διαφοραί* apparterrebbero alla stessa diversità dei sensi, come la vista che opera combinando e discernendo le qualità[659]; né le si divide realmente quando è la ragione a distinguere i *λόγοι* propri a ciascuna arte e a ciascuna scienza (17, 25-30); né quando le si distingue dall'esterno in base alle loro *ποιητικοῖς*[660]; e qualora ciò non sia possibile, saranno semplicemente attestate delle differenze:

> «Difatti, che sono diversi lo diranno la sensazione e l'Intelletto e non ne daranno ragione: la sensazione, perché la ragione non le appartiene, ma si limiterà a fornire differenti indicazioni, l'Intelletto perché, per dire "questo è questo e questo è quest'altro", rimane nelle proprie intuizioni semplici e non ricorre a ragioni. E c'è una diversità nei suoi stessi movimenti che distingue una cosa da un'altra senza avere bisogno essa stessa di diversità».

> «ἀλλὰ γάρ, ὅτι ἕτερα, ἡ αἴσθησις ἢ ὁ νοῦς ἐρεῖ, καὶ οὐ δώσουσι λόγον, ἡ μὲν αἴσθησις, ὅτι μηδ' αὐτῆς ὁ λόγος, ἀλλὰ μόνον μηνύσεις διαφόρους ποιήσασθαι, ὁ δὲ νοῦς ἐν ταῖς αὐτοῦ ἐπιβολαῖς ἁπλαῖς καὶ οὐ λόγοις χρῆται πανταχοῦ, ὡς λέγειν ἕκαστον τόδε τόδε, τόδε τόδε: καὶ ἔστιν ἑτερότης ἐν ταῖς κινήσεσιν αὐτοῦ διαιροῦσα θάτερον ἀπὸ θατέρου οὐχ ἑτερότητος αὐτὴ δεομένη» (18, 8-15).

Isoliamo in questo passo una nuova occorrenza del nostro termine:

i. alla l. 18, 14 viene fatto riferimento alla diversità che caratterizza il movimento intellettivo, *ἑτερότης ἐν ταῖς κινήσεσιν αὐτοῦ* [scil. *νοῦς*]; il riferimento è al movimento come genere puro dell'intelligibile, nella sua connessione all'altro *πρῶτα γένη*, il diverso[661].

Il nostro passo mette in luce come né sensazione né Intelligenza, per quanto in grado di asserire la diversità inerente alle qualità, siano atte a fornire una spiegazione razionale di questa; la sensazione è priva di ragione e constata semplicemente; l'Intelligenza, invece, nel suo movimento coglie intuitivamente il particolare, e non ricorre ai ragionamenti, *οὐ λόγοις χρῆται πανταχοῦ* (18, 12), in quanto il suo è un movimento che ha già nella sua unità la differenza e non necessita di un'alterità ulteriore, facente capo all'oggetto o all'analisi di esso. Pertanto, neppure l'attestazione della *αἴσθησις* o del *νοῦς* sono atte a fornire una giustificazione in riferimento alla distinzione delle qualità.

Il problema continua dunque a riproporsi:

> «Tant'è che bisogna ricercare se la qualità sia in ogni caso differenza di ciò che qualità non è, come la sostanza non lo è della sostanza né la qualità della quantità. Il cinque differisce dal tre per il due. Non è vero:

[659] Cfr. Platone, *Tim*. 67 e 5-6; Aristotele, *Metaph*. X 1057 b 8-9;

[660] Cfr. M. Isnardi Parente, *Plotino...*, p. 473.

[661] Il rapporto fra questi due generi è stato ampiamente tematizzato in VI, 2 (43) 7-8.

eccede il due e non si dice che differisce. Come potrebbe differire per il due che nel tre c'è già? Ma nemmeno il movimento potrebbe differire dal movimento per il movimento, né questo si potrebbe riscontrare per gli altri generi».

«ὥστε εἰ πανταχοῦ μὴ ποιότητος ποιότης διαφορὰ σκεπτέον, ὥσπερ οὐδὲ οὐσίας οὐσία, οὐδὲ ποσοῦ ποσότης. ἢ τὰ πέντε τῶν τριῶν διαφέρει δυσίν. ἢ ὑπερέχει δυσί διαφέρει δ' οὐ λέγεται: πῶς γὰρ ἂν καὶ διαφέροι δυσὶν ἐν τοῖς τρισίν; ἀλλ' οὐδὲ κίνησις κινήσεως κινήσει διαφέροι ἄν, οὐδ' ἐπὶ τῶν ἄλλων ἄν τις εὕροι» (18, 31-36).

Isoliamo nel nostro passo tre nuove occorrenze del nostro termine:

4. alle ll. 18, 35-36 è fatto riferimento al genere del movimento, il quale non differisce da se stesso in virtù di se stesso, *κίνησις κινήσεως κινήσει διαφέροι*.

Ciò che vale per il genere del movimento deve vale anche per gli altri generi: com'è stato ampiamente oggetto di trattazione in VI, 1 (42) 2, 9, 11, le differenze che rientrano in un determinato genere non possono provenire da se stesso, ma devono essere esterne; ciò porta alla identificazione della qualità con la differenza, *ποιότητες πότερα διαφοραὶ πᾶσαι* (18, 15), nonostante questa conclusione venga più volte vagliata nel resto della trattazione.

Se le qualità che riscontriamo nella sostanza sensibile sono immagini della qualità di lassù, va affrontato il problema dei predicati negativi: questi vanno intesi nel senso dell'alterità, come quando si dice "non-bianco", con ciò si deve intendere un colore diverso rimanendo pur sempre nell'ambito della qualità[662]; quando, invece, con "non-bianco" s'intende la semplice negazione del bianco:

«Se fosse negazione e basta, sarebbe nient'altro che voce o nome o discorso di cosa che è in quanto non bianca. Se voce è un certo movimento, se è nome o discorso è relativo in quanto significanti».

«εἰ δὲ ἀπόφασις μόνον εἴη, πραγμάτων ἢ ἐξαρίθμησις οὐδὲν ἂν εἴη, εἰ μὴ φωνὴ ἢ ὄνομα ἢ λόγος γινομένου κατ' αὐτοῦ πράγματος· καὶ εἰ μὲν φωνή, κίνησίς τις, εἰ δ' ὄνομα ἢ λόγος, πρός τι, καθὸ σημαντικά» (19, 5-9).

Isoliamo in questo passo una nuova occorrenza del nostro termine:

i. alla l. 19, 8 la *κίνησις* compare in riferimento alla voce esteriorizzata nel discorso, voce quindi concepita come percussione dell'aria, *φωνή κίνησίς τις*; abbiamo incontrato questo significato in numerose occasioni[663];

Il passo risolve la completa negazione escludendola dal *ποιότης* e riferendola a categorie differenti: questa può essere concepita in riferimento alla categoria del movimento se la si

[662] Cfr. Platone, *Soph.*, 256 d.

[663] Sulla riconduzione della *φωνή* al movimento, supra, c. 12, 25-28 e VI , 1(42) 5, 2-3.

considera come voce, in riferimento al relativo se la si considera come nome o come di discorso significanti e riferentisi a qualcosa.

Bisogna in ogni caso specificare che rientrano nelle categorie più propriamente gli oggetti designati che le espressioni designanti: fra questi ultimi sono ammessi solo i termini semplici e rifiutati a motivo della loro composizione *ἀποφάσις* e *καταφάσις* (19, 13-14). Per quel che concerne la *στέρησις*, le privazioni delle qualità (sdentato e cieco) sono anch'esse *ποιότητες* (19, 16); mentre i *πως ἔχων* (nudo e vestito) esprimono, invece, un *πρὸς ἄλλο* (19, 18).

Per quel che riguarda i *πάθη*:

> «Un'affezione nel momento in cui esercita la sua affezione, non è qualità, ma un certo movimento, mentre quando è avvenuta e rimane come stato, diventa qualità. Se però qualcosa non avesse ancora l'affezione, ma si dicesse che qualcosa è stato affetto, significa che è stato mosso. Che equivale a era in movimento. Bisogna però pensare solo il movimento togliendo il tempo. Neppure conviene compararlo all'ora. Il "fatto bene" e simili sono da ricondurre ad un'unica nozione propria del genere. È da esaminare se l'essere rubizzo sia da porre nel quale oppure, invece, l'essere arrossito. Infatti non vi si porrebbe correttamente l'arrossire. È passione o in generale si muove».

> «πάθος δὲ τὸ μὲν ἐν τῷ πάσχειν ἔτι οὐ ποιότης, ἀλλά τις κίνησις· τὸ δὲ ἐν τῷ πεπονθέναι καὶ ἔχειν μένον ἤδη τὸ πάθος ποιότης· εἰ δὲ μὴ ἔχοι ἔτι τὸ πάθος, λέγοιτο δὲ πεπονθέναι, κεκινῆσθαι· τοῦτο δὲ ταὐτὸν τῷ ἦν ἐν κινήσει. δεῖ δὲ μόνον κίνησιν νοεῖν ἀφαιροῦντα τὸν χρόνον· οὐδὲ γὰρ οὐδὲ τὸ νῦν προσλαμβάνειν προσήκει. τὸ δὲ καλῶς καὶ τὰ τοιαῦτα εἰς μίαν νόησιν τὴν τοῦ γένους ἀνακτέον. εἰ δὲ τὸν μὲν ἐρυθριᾶν εἰς τὸ ποιὸν ἀνακτέον τὸν δὲ ἐρυθρὸν μηκέτι, ἐπισκεπτέον. τὸ μὲν γὰρ ἐρυθαίνεσθαι ὀρθῶς οὐκ ἀνακτέον· πάσχει γὰρ ἢ ὅλως κινεῖται» (19, 18-28).

Analizziamo le cinque nuove occorrenze di *κίνησις* che troviamo nel nostro passo:

i. la prima alla l. 19, 19, definisce come un *τις κίνησις* l'affezione intesa nella sua realtà processuale, ovvero *πάθος ἐν τῷ πάσχειν* (19, 18-19); allo svolgimento del processo affettivo ricondotto alla *κίνησις* è contrapposto il possesso stabile dell'affezione, non più riconducibile al movimento, ma definita come *ποιότης*;

ii. la seconda occorrenza compare alla l. 19, 21 e fa corrispondere al movimento trascorso un processo affettivo trascorso, *μὴ ἔχοι ἔτι τὸ πάθος, λέγοιτο δὲ πεπονθέναι, κεκινῆσθαι*; il nodo concettuale ripreso è quello illustrato sopra: il processo affettivo è un processo dinamico, sia che esso sia colto nel suo svolgersi, sia che ad esso ci si riferisca come ad uno svolgimento passato;

iii. la terza compare alla l. 19, 22 e conferma le annotazioni precedenti: ciò che è

stato mosso era in movimento, *ἦν ἐν κινήσει*; o in maniera inversamente analoga, il patire di adesso sarà nell'istante dopo un "aver patito";

iv. la quarta è alla l. 19, 22: il movimento è considerato a prescindere dalla sua connotazione temporale, *δεῖ δὲ μόνον κίνησιν νοεῖν ἀφαιροῦντα τὸν χρόνον* (19, 22-23);

v. la quinta la troviamo alla l. 19, 28: il verbo *κινεῖται* è associato ad altri due verbi: *πάσχει* e *ἐρυθαίνεσθαι*: l'arrossire è qui rivendicato al patire, e rientra pertanto nel movimento.

Il nostro passo separa qualità da movimento: rientra nel movimento il patire nel suo svolgimento e collegato ad una processione temporale, sia presente che passata; mentre la qualità comporta il possesso stabile e permanente di un certo carattere.

14.2.4 Sul movimento (21, 1-28, 6)

14.2.4.1 La κίνησις come γένος del sensibile

Prendiamo ora in considerazione l'analisi che riguarda il genere del movimento sensibile:

> «Riguardo al movimento, se sia da porre come genere, ecco che cosa si dovrebbe considerare. In primo luogo, se non convenga ricondurlo ad un altro genere, poi, se niente di più alto del movimento si predichi di esso nel suo "ciò che è", in ultimo, se produrrà specie assumendo molte differenze».

> «περὶ δὲ κινήσεως, εἰ δεῖ γένος θέσθαι, ὧδ' ἄν τις θεωρήσειε· πρῶτον μέν, εἰ μὴ εἰς ἄλλο γένος ἀνάγειν προσῆκεν, ἔπειτα, εἰ μηδὲν ἄνωθεν αὐτῆς ἐν τῷ τί ἐστι κατηγοροῖτο, εἶτα, εἰ πολλὰς διαφορὰς λαβοῦσα εἴδη ποιήσει.» (21, 1-4).

Isoliamo nel nostro passo una nuova esplicita occorrenza del nostro termine:

i. alla l. 21, 1 il nostro sostantivo è associato al termine *γένος*: si tratta della possibilità che verrà vagliata nelle righe successive, quella di concepire il movimento come genere della realtà sensibile, *κινήσεως δεῖ γένος θέσθαι*;

In riferimento alla possibilità di considerare il movimento come genere del mondo sensibile devono essere vagliate delle questioni fondamentali: in primo luogo bisogna stabilire se la *κίνησις* possa essere ricondotta ad un movimento diverso; in secondo luogo è necessario interrogarsi sulla relazione fra il movimento sensibile e quello che è *ἄνωθεν* (21, 3), per comprendere se quello di quaggiù debba essere ricondotto al movimento di lassù; e da ultimo, se si vuole porre il movimento come genere è necessario indicare la sua articolazione interna, in specie ulteriori e differenze.

Queste righe iniziali costituiscono il prospetto della trattazione successiva, che prosegue in questo modo nella disamina della prima questione:

> «A quale altro genere ricondurlo? Non è sostanza né qualità delle cose che lo posseggono. Non è da ricondurre al "fare" - infatti, anche nel "patire" ci sono molti movimenti – ma nemmeno al "patire", perché molti movimenti sono azioni. Semmai azioni e passioni sono da ricondurre al movimento. Né lo si lo si ricondurrebbe correttamente al relativo, in considerazione del fatto che il movimento è di qualcosa e non è movimento e basta. Altrimenti anche il quale sarebbe nel relativo, perché la qualità è di qualcosa e in qualcosa. Lo stesso per il quanto. Se quale e quanto, pur essendo di qualcosa e dicendosi di altro, sono però qualcosa che è, e si chiameranno l'uno qualità, l'altro quantità, nello stesso modo per il movimento si potrebbe cogliere ciò che è di per sé, dato che, pur essendo di qualcosa, è qualcosa prima di essere di qualcosa».

> «εἰς ποῖόν τις γένος αὐτὴν ἀνάξει; οὔτε γὰρ οὐσία οὔτε ποιότης τῶν ἐχόντων αὐτήν· οὐ μὴν οὐδ' εἰς τὸ ποιεῖν - καὶ γὰρ ἐν τῷ πάσχειν πολλαὶ κινήσεις - οὐδ' αὖ εἰς τὸ πάσχειν, ὅτι πολλαὶ κινήσεις ποιήσεις· ποιήσεις δὲ καὶ πείσεις εἰς ταύτην. οὐδ' αὖ εἰς τὸ πρός τι ὀρθῶς, ὅτι τινὸς ἡ κίνησις καὶ οὐκ ἐφ' αὑτῆς· οὕτω γὰρ ἂν καὶ τὸ ποιὸν ἐν τῷ πρός τι: τινὸς γὰρ ἡ ποιότης καὶ ἔν τινι· καὶ τὸ ποσὸν ὡσαύτως. εἰ δ' ὅτι ὄντα ἐκεῖνά τινα, κἄν τινος ᾖ καθό ἐστι, τὸ μὲν ποιότης, τὸ δὲ ποσότης εἴρηται, τὸν αὐτὸν τρόπον, ἐπειδή, κἄν τινος ἡ κίνησις ᾖ, ἔστι τι πρὸ τοῦ τινος εἶναι, ὅ ἐστιν ἐφ' αὑτοῦ ληπτέον ἂν εἴη» (21, 5-15).

Osserviamo nel nostro passo quattro nuove esplicite occorrenze del nostro termine:

i. nella prima, alla l. 21, 7, viene fatto riferimento ad una molteplicità di movimenti nell'ambito del patire, *ἐν τῷ πάσχειν πολλαὶ κινήσεις*; poiché si può constatare una varietà di movimenti *ἐν τῷ πάσχειν* la *κίνησις* non può trovare completa coincidenza con l'agire (21, 6);

ii. la seconda alla l. 21, 8, propone un ragionamento diametralmente inverso a quello appena espresso: una molteplicità di movimenti è data anche nell'ambito dell'agire, *πολλαὶ κινήσεις ποιήσεις*, e pertanto, il genere del movimento non coinciderà totalmente neppure col patire (21, 7);

iii. alla l. 21, 9 la *κίνησις* è caratterizzata come movimento di qualcosa e non di se stesso, *τινὸς ἡ κίνησις καὶ οὐκ ἐφ' αὑτῆς*; è evidente che qui ci si sta riferendo all'appartenenza del movimento al mobile, e tuttavia nonostante questa inerenza il movimento non può essere ricondotto al *πρός τι* (21, 9);

iv. la quarta occorrenza la troviamo alla l. 21, 14: questa volta, insieme alla riaffermazione della peculiarità del movimento di appartenere a qualcosa, *τινος κίνησις*, viene messo in evidenza il carattere essenziale del movimento, il quale è

qualcosa prima ancora di inerire a qualcosa, *ἔστι τι πρὸ τοῦ τινος εἶναι* (21, 14) ed è quindi "da se stesso", *ἐφ' αὑτοῦ* (21, 15).

Il passo che stiamo analizzando fornisce una risposta alla prima domanda che figurava nel prospetto precedente: il movimento non può essere ricondotto a nessuno degli altri generi in quanto si differenzia da ciascuno di essi: non è né sostanza, *οὔτε γὰρ οὐσία* (21, 5), né qualità di ciò che lo possiede, *οὔτε ποιότης τῶν ἐχόντων αὐτήν* [scil. *κίνησιν*] (21, 6); non s'identifica né totalmente col patire né con l'agire: questi due, così come prefigurato in VI (42) 1, 15-19, devono essere entrambi ricondotti al movimento, *ποιήσεις δὲ καὶ πείσεις εἰς ταύτην* [scil. *κίνησιν*] (21, 8-9); infine, nonostante la caratteristica del movimento di essere "di qualcosa", non è corretto neppure ricondurre la *κίνησις* al *πρός τι*: se, infatti, la ragione per cui riconduciamo il movimento alla categoria del relativo risiede nel suo essere *τινος κίνησις* allora anche *ποιὸν* e *ποιότης* dovrebbero essere dei *πρός τι*. Se anche la qualità, nonostante il suo essere «τινὸς» e «ἔν τινι» è riconosciuta nella sua specificità, una medesima rivendicazione deve essere fatta valere nei confronti del movimento.

Dalla linee che stiamo analizzando sembra, dunque, emergere un ridimensionamento del πρός τι, di cui, fin dalle prime battute e in numerosi luoghi della trattazione, era stato evidenziato il carattere totalizzante, accendendo in numerosi punti la eventualità di ricondurre tutta la realtà alle sole due categorie della sostanza e del relativo. Questa continua oscillazione è data dal riferirsi in due modi diversi al relativo: in un senso generale, il relativo è considerato come includente tutto ciò che è in un rapporto di relazione ad altro, ed è quindi colto nel suo significato più esteso di *περιεκτικὸν* (3, 32); mentre se si considera il *πρός τι* nel suo significato più proprio, questo deve essere detto solo di ciò la cui realtà si costituisce unicamente nel rapporto ad altro (21, 16-17)[664]; questo secondo significato è quello che qui viene fatto propriamente valere, ed è ciò in cui risiede la differenziazione della *κίνησις* rispetto al *πρός τι*: il movimento ha una propria essenza ancor prima di essere movimento di un mobile, *πρὸ τοῦ τινος εἶναι* (21, 14), mentre "il doppio" non può essere in alcun modo concepito prima del suo rapportarsi ad altro, *οὐδὲν πρὸ τούτου ἐν τῷ πρὸς ἕτερον* (21, 20). Questa è la linea di demarcazione fra relativo da una parte, e movimento, qualità, quantità e sostanza dall'altra (21, 23).

14.2.4.2 la μεταβολὴ come spece della κίνησις

Il movimento non sembra, dunque, essere riconducibile agli altri generi della realtà sensibile; su questo stesso tema si apre ora il confronto a quanto prospettato da altri pensatori:

> «Innanzitutto bisogna intendere che niente si predica prima del movimento come genere. Ma se uno dicesse che il mutamento è anteriore al movimento, in primo luogo o dice la stessa cosa, oppure dicendo del mutamento che è un genere, ne farà un genere ulteriore rispetto a quelli detti in precedenza. Poi, è chiaro che porrà il movimento come specie e contrapporrà al movimento qualcosa di diverso, forse la generazione, e dirà che anche quella è un mutamento,

[664] Su questo punto si vedano le considerazioni di VI (42) 1, 17, 5-6.

ma un movimento no. E perché la generazione non dovrebbe essere un movimento? Se perché ciò che diviene non è ancora e il movimento non riguarda ciò che non è, è evidente che neppure la generazione potrebbe essere un mutamento».

«ἢ πρότερον, ὅτι μηδὲν πρὸ αὐτοῦ ὡς γένος κατηγορεῖται, ληπτέον. ἀλλ' εἰ τὴν μεταβολήν τις λέγοι πρὸ κινήσεως εἶναι, πρῶτον μὲν ἢ ταὐτὸν λέγει ἢ γένος λέγων ἐκεῖνο ποιήσει ἕτερον παρὰ τὰ πρόσθεν εἰρημένα· εἶτα δῆλον, ὅτι ἐν εἴδει τὴν κίνησιν θήσεται καί τι ἕτερον ἀντιθήσει τῇ κινήσει, τὴν γένεσιν ἴσως, μεταβολήν τινα κἀκείνην λέγων, κίνησιν δὲ οὔ. διὰ τί οὖν οὐ κίνησις ἡ γένεσις; εἰ μὲν γάρ, ὅτι μήπω ἐστὶ τὸ γινόμενον, κίνησις δὲ οὐ περὶ τὸ μὴ ὄν, οὐδ' ἂν μεταβολὴ δηλονότι ἂν εἴη ἡ γένεσις.» (21, 23-32).

Isoliamo nel nostro passo sei nuove esplicite occorrenze del nostro termine:

i. la prima alla l. 21, 23, in cui la *κίνησις* è messa in relazione con la *μεταβολὴ*; in particolar modo viene presa in considerazione l'ipotesi che il mutamento si costituisca come un genere antecedente al movimento, *εἰ τὴν μεταβολήν τις λέγοι πρὸ κινήσεως εἶναι;* si tratta di un riferimento esplicito alla riflessione aristotelica di *Phys.* V 1, 225 a 34[665];

ii. la seconda alla l. 21, 26, accettando l'ipotesi aristotelica precedentemente annunciata, considera il movimento come specie del genere antecedente della *μεταβολὴ, εἴδει τὴν κίνησιν θήσεται*;

iii. la terza compare alla linea successiva, 21, 27: se il movimento deve essere posto come una specie all'interno del genere del mutamento, allora un'altra specie gli si dovrà contrapporre, *τι ἕτερον ἀντιθήσει τῇ κινήσει;* tale specie è ravvisata nella *γένεσις*;

iv. la quarta alla l. 21, 28: se *κίνησις* e *γένεσις* costituiscono due specie della μεταβολὴ, allora sarà il mutamento a predicarsi della generazione e non il movimento, *μεταβολήν τινα κἀκείνην λέγων, κίνησιν δὲ οὔ*;

v. la quinta alla l. 21, 30 ci introduce alla domanda che verte sulla possibilità o meno di considerare la generazione come movimento, *διὰ τί οὖν οὐ κίνησις ἡ γένεσις*;

vi. La sesta alla l. 21, 31 si costituisce come una una risposta alla domanda precedentemente formulata: la *γένεσις* non può identificarsi col movimento, dal momento che non si dà movimento dal non essere, *κίνησις οὐ περὶ τὸ μὴ ὄν.*

Il nostro passo ripercorre polemicamente la riflessione aristotelica di *Phys*. V 1, 225 10-30, secondo cui movimento e generazione costituirebbero due specie del mutamento: *μεταβολὴ* e *κίνησις*, per quanto in numerosi luoghi siano considerati come sinonimi, in

[665] Cfr. Aristotele, *Categ*. 15 a 14 e ss.

realtà non risultano avere la medesima estensione, dal momento che il mutamento comprende anche la generazione e la corruzione, mentre così non è per il movimento; infatti, se si assume che la *γένεσις* sia passaggio dal non essere all'essere, questa non riguarda in alcun modo il movimento che, invece, accade sempre in un certo luogo e riguarda ciò che è.

Il ragionamento plotiniano sembra sovvertire i termini di questo discorso, poiché ritiene che se la generazione non può essere ricondotta al movimento, necessariamente non potrà esserlo neppure alla *μεταβολή*, presupponendo quindi l'anteriorità del genere della *κίνησις* rispetto al mutamento; queste considerazioni sembrano basarsi sull'attribuzione di un diverso significato alla *γένεσις*, concepita in senso proprio come acquisizione di una forma diversa, *γένεσιν ἐν τούτοις ἕτερόν τι εἶδος λαβεῖν* (21, 35), non nel senso del riscaldarsi o dell'impallidire, bensì del venire all'essere come prendere forma.

> «Si potrebbe obbiettare che più del movimento è il mutamento che si adatta ad essere posto come specie, dato che il mutamento vuole significare che una cosa ha preso il posto di un'altra, mentre il movimento comporta una transizione che non implica l'uscita dalla propria natura, per esempio il movimento locale. Se però non è questo che si vuole, sono adatti anche l'apprendimento o il suonare la cetra o in generale un movimento che proviene da una certa condizione. Così che l'alterazione potrebbe essere piuttosto una specie di movimento, essendo un movimento che pone la cosa fuori dal proprio stato».

> «εἴποι δ' ἄν τις τὴν μεταβολὴν μᾶλλον ἁρμόττειν ἐν εἴδει τίθεσθαι ἢ τὴν κίνησιν, ὅτι τὸ μὲν τῆς μεταβολῆς ἄλλο ἀνθ' ἑτέρου ἐθέλει σημαίνειν, τὸ δὲ τῆς κινήσεως ἔχει καὶ τὴν οὐκ ἐκ τοῦ οἰκείου μετάστασιν, ὥσπερ ἡ τοπικὴ κίνησις. εἰ δὲ μὴ τοῦτο βούλεταί τις, ἀλλ' ἡ μάθησις καὶ ἡ κιθάρισις, ἢ ὅλως ἡ ἀφ' ἕξεως κίνησις. ὥστε εἶδός τι ἂν εἴη κινήσεως μᾶλλον ἡ ἀλλοίωσις ἐκστατική τις οὖσα κίνησις» (21, 40-47).

Analizziamo cinque nuove occorrenze del nostro termine:

i. alla l. 21, 42 il movimento è nuovamente comparato alla *μεταβολή*: viene, infatti prospettato che sia quest'ultima, piuttosto che la *κίνησις*, a dover essere concepita come specie, *μεταβολὴν μᾶλλον ἁρμόττειν ἐν εἴδει τίθεσθαι ἢ τὴν κίνησιν*;

ii. alla l. 21, 43 la *κίνησις* è caratterizzata come ciò che non fuoriesce dalla propria natura, *τῆς κινήσεως οὐκ ἐκ τοῦ οἰκείου μετάστασιν*; il paragone è, ancora una volta, con la *μεταβολή*, della quale, invece, viene messo in evidenza il suo implicare una trasformazione o il passaggio da una cosa ad un'altra, *ἄλλο ἀνθ' ἑτέρου ἐθέλει* (21, 42);

iii. la *τοπικὴ κίνησις* (21, 44) costituisce un'esemplificazione di quanto appena sostenuto;

iv. al contrario, *μάθησις* e *κιθάρισις* insieme al movimento che proviene da un certo stato, *ἀφ' ἕξεως κίνησις* (21, 46) costituirebbero degli esempi di movimento in cui vi è il passaggio da un certo essere ad un altro: l'apprendere implica il passaggio da una condizione di insipienza al suo opposto e il suonare la cetra implica la produzione di un suono;

v. il movimento è, dunque, paragonato alla *ἀλλοίωσις*: ed è quest'ultima, più che il movimento a dover essere posta come specie, *εἶδός τι ἂν εἴη κινήσεως μᾶλλον ἡ ἀλλοίωσις* (21, 46-47);

vi. la ragione della considerazione della *ἀλλοίωσις* come *εἶδός* sta nella sua definizione, appunto nei termini di un certo movimento che allontana dalla propria natura, *ἐκστατική τις οὖσα κίνησις* (21, 47)

La prima e l'ultima occorrenza del nostro termine che abbiamo analizzato costituiscono la ratio dell'argomentazione plotiniana: vi sono movimenti che non implicano il fuoriuscire dalla propria natura, e in questo senso il moto locale si costituisce ad emblema della diversità fra *κίνησις* e *μεταβολή*; ma vi sono anche movimenti che implicano il passaggio da uno stato all'altro, come accade nell'apprendimento. Ora, se con *μεταβολή* s'intende il passaggio da una condizione ad un'altra, e identicamente, se con *ἀλλοίωσις* è indicato il subire una modificazione, *οἷον θερμαίνεσθαι* (21, 37), dal momento che la *κίνησις* comprende questo tipo di movimenti, ma ne comprende anche altri, mutamento e alterazione devono essere concepiti come specie del genere del movimento.

14.2.4.3 Il κοινὸν di tutte le specie del movimento

Abbiamo visto come alcuni tipi di movimento implichino una trasformazione della propria natura, come nel caso del mutamento/alterazione, mentre in ciò questo non accada, come nel moto locale; su questi argomenti l'esame si approfondisce: se il movimento è genere deve anche costituirsi come *κοινὸν* delle sue ulteriori specificazioni, ed è proprio questo "essere uno in molti" che va ora dimostrato.

> «Ma sia pure che pensare l'alterazione sia lo stesso che pensare il movimento, per il fatto che l'alterazione bisogna che segua al movimento. Che cosa allora bisogna dire che sia il movimento? Sia il movimento, per dirla in breve, la via che va dalla potenza a ciò di cui si dice che ci fosse la potenza. Posto che una certa cosa è in potenza perché può conseguire una certa forma, per esempio una statua in potenza, ed un'altra cosa è in potenza perché può pervenire all'atto, per esempio il passeggiare, quando una cosa proceda verso la statua, il processo è movimento, quando, invece, una cosa sia nel passeggiare, il passeggiare stesso è movimento; e c'è danza per chi possa danzare, quando danza».

> «ἀλλ' ἔστω ταὐτὸν νοούμενον τὸ τῆσ ἀλλοιώσεως κατὰ τὸ παρακολουθεῖν τῇ κινήσει τὸ ἄλλο. τί οὖν δεῖ λέγειν τὴν κίνησιν; ἔστω δὴ ἡ κίνησις, ὡς τύπωι εἰπεῖν, ἡ

ἐκ δυνάμεως ὁδὸς εἰς ἐκεῖνο, ὃ λέγεται δύνασθαι. ὄντος γὰρ τοῦ [μὲν] δυνάμει [τοῦ μέν], ὅτι ἥκοι ἂν εἰς εἶδός τι, οἷον δυνάμει ἀνδριάς, τοῦ δέ, ὅτι ἥκοι ἂν εἰς ἐνέργειαν, οἷον τὸ βαδιστικόν, ὅταν τὸ μὲν προϊῇ εἰς ἀνδριάντα, ἡ πρόοδος κίνησις, τὸ δ' ἐν τῷ βαδίζειν ἦι, τὸ βαδίζειν αὐτὸ κίνησις· καὶ ὄρχησις ἐπὶ τοῦ δυναμένου ὀρχεῖσθαι, ὅταν ὀρχῆται» (22, 1-9).

Isoliamo cinque nuove occorrenze del nostro termine:

v. la prima alla l. 22, 2, sancisce la relazione fra *κίνησις* e *ἀλλοιώσεως* riconducendo il secondo al primo nella forma di una concomitanza, κατὰ τὸ *παρακολουθεῖν τῇ κινήσει τὸ ἄλλο*: poiché al movimento è concomitante un qualcosa d'altro (τὸ ἄλλο), movimento e alterazione possono essere pensati, da questo punto di vista, come *ταὐτὸν* (22, 1);

vi. alla l. 22, 3 troviamo due nuove occorrenze del nostro termine: posta l'affinità fra movimento e alterazione è posta la domanda su come debba essere definito il movimento: *τί οὖν δεῖ λέγειν τὴν κίνησιν*; l'immediata risposta a questa domanda indica il movimento come ciò che a partire da una certa potenza conduce a ciò che quella potenza può diventare, *κίνησις ἐκ δυνάμεως ὁδὸς εἰς ἐκεῖνο, ὃ λέγεται δύνασθαι*; il chiaro richiamo è alle considerazioni aristoteliche sulla κίνησις di Phys III 1, 201 a 9-15[666];

vii. alla l. 22, 7-8 il movimento è concepito nei termini di un processo, *πρόοδος κίνησις*: in particolar modo, il processo a cui qui ci si riferisce è quello che riguarda la costituzione della statua: ovvero, quando ciò che è statua in potenza, *δυνάμει ἀνδριάς* (22, 6) raggiunge una certa forma, *εἰς εἶδός τι* (22, 5), quindi la realizzazione della statua, *ὅταν τὸ μὲν προϊῇ εἰς ἀνδριάντα* (22, 7): questo processo è movimento;

viii. alla l. 22, 8 il movimento è definito come camminare, *τὸ βαδίζειν αὐτὸ κίνησις*: in questo caso si tratta del passaggio dall'essere in potenza al raggiungimento di un atto, *εἰς ἐνέργειαν* (22, 6), come quando ciò che può camminare (*βαδιστικόν*) si trova effettivamente nell'atto di camminare, *ἐν τῷ βαδίζειν* (22, 8).

La riflessione qui condotta si riferisce ad un particolare aspetto del movimento, individuato appena sopra, la *κίνησις ἐκστατική* (21, 47), capace di allontanare dalla propria natura e che per questo ha una certa affinità con l'alterazione; questa affinità fra movimento e alterazione risiede nel fatto che al movimento sia concomitante qualcosa di altro, *παρακολουθεῖν τῇ κινήσει τὸ ἄλλο* (22, 2); questo *τὸ ἄλλο* che si dà insieme al movimento viene specificato secondo queste due differenti accezioni: il movimento è quel processo che conduce dalla potenza a ciò che questa può diventare: è una *πρόοδος* che realizza un certo *εἶδός*: o un *εἶδος ἄλλο* (22, 10), quando ciò che potenzialmente era statua lo diventa, o un

[666] In riferimento agli interventi proposti sul testo delle ll. 4-6 rimando a H. S.². Come notano R. Beutler e W. Theiler, *Plotins Schriften, ad loc.*, non risulta esservi completa aderenza fra le due definizioni. Si faccia inoltre riferimento alle considerazioni di M. F. Wagner, *The nature of Physical Reality*, in L. P. Gerson, *The Cambridge...*, pp. 130-170.

ἁπλοῦν εἶδος (22, 11) che consiste nella realizzazione di una certa *ἐνέργεια*, quando, ad esempio, colui che è capace di camminare si trova nell'atto stesso di camminare, e allo stesso modo, quando colui che è capace di danzare si trova nell'atto di danzare.

Le due tipologie di movimento appena menzionate, realizzazione della statua e il camminare, ricalcano la distinzione aristotelica di *Etica Nicomachea* X 5, 1140 a-b, fra *ποίησις* e *πρᾶξις*, la prima intesa nei termini di una produzione tendente ad un oggetto, la seconda come atto che si esaurisce in sé[667]; a questi stessi concetti faceva riferimento la trattazione di VI, 1 (42) 18, 5 quando fra gli atti assoluti, ovvero che hanno la caratteristica di non transitare su un paziente, era posto proprio il camminare.

> «In un movimento, quello verso la statua, sopraggiunge una forma ulteriore, quella che il movimento ha realizzato, invece, l'altro tipo di movimento, la danza, essendo una semplice forma della potenza, non consegue niente oltre se stesso, una volta cessato il movimento. Così non sarebbe fuori luogo dire che il movimento è una forma vigile, in contrapposizione alle altre forme statiche, in quanto quelle sono ferme e quello invece no, ed anzi è causa per le altre forme, quando qualcosa viene ad essere dopo di lui. Se però qualcuno venisse a dire che questo movimento adesso in discussione è la vita dei corpi, dovrebbe avere lo stesso nome dei movimenti dell'Intelletto e dell'Anima».

> «καὶ ἐπὶ μέν τινι κινήσει τῇ εἰς ἀνδριάντα εἶδος ἄλλο ἐπιγίγνεται, ὃ εἰργάσατο ἡ κίνησις, τὸ δὲ ὡς ἁπλοῦν εἶδος ὂν τῆς δυνάμεως, ἡ ὄρχησις, οὐδὲν ἔχει μετ' αὐτὴν παυσαμένης τῆς κινήσεως. ὥστε, εἴ τις λέγοι τὴν κίνησιν εἶδος ἐγρηγορὸς ἀντίθετον τοῖς ἄλλοις εἴδεσι τοῖς ἑστηκόσιν, ᾗ τὰ μὲν μένει, τὸ δὲ οὔ, καὶ αἴτιον τοῖς ἄλλοις εἴδεσιν, ὅταν μετ' αὐτήν τι γίνηται, οὐκ ἂν ἄτοπος εἴη. εἰ δὲ καὶ ζωήν τις λέγοι σωμάτων ταύτην, περὶ ἧς ὁ λόγος νῦν, τήν γε κίνησιν ταύτην ὁμώνυμον δεῖ λέγειν ταῖς νοῦ καὶ ψυχῆς κινήσεσιν» (22, 9-18).

Analizziamo sei nuove occorrenze del nostro termine:

i. alla l. 22, 10 è fatto riferimento al movimento che porta alla realizzazione della statua, *ἐπὶ τινι κινήσει τῇ εἰς ἀνδριάντα*: si tratta di un movimento produttivo, *εἰργάσατο ἡ κίνησις* (22, 11) in quanto si viene a generare una forma diversa, quella della statua che prima non c'era;

ii. per quanto riguarda, invece, quel movimento esemplificato dalla danza, in questo caso si verificano delle condizioni differenti: la danza, infatti, nel suo stato potenziale differisce dalla potenzialità della statua, essendo una forma semplice di potenzialità, *ἁπλοῦν εἶδος ὂν τῆς δυνάμεως* (22, 11-12)[668]; ciò porta a delle conseguenze differenti, perché in questo caso non vi è nessuna

[667] R. Chiaradonna, *Sostanza*..., p. 198, rimanda, invece, alle considerazioni di Aristotele, *De An*., II 5, 417 b 30-32,

[668] In riferimento all'esempio della danza si veda V. Goldschmidt, *Le système*..., p. 150 ss.

generazione successiva alla cessazione del movimento, come invece era il caso della statua, *οὐδὲν ἔχει μετ᾽ αὐτὴν παυσαμένης τῆς κινήσεως* (22, 12-13);

iii. da quanto emerge, dunque, è lecito individuare il movimento come *κίνησιν εἶδος ἐγρηγορὸς* (22, 13): questa forma "vigile" deve essere intesa in contrapposizione alle altre forme che sono immobili, *ἀντίθετον τοῖς ἄλλοις εἴδεσι τοῖς ἑστηκόσιν* (22, 14) e che permangono, *τὰ μένει* (22, 14);

iv. a queste caratteristiche del movimento come forma desta, che né è immobile né permane fa da complemento il suo essere causa delle altre forme, *αἴτιον τοῖς ἄλλοις εἴδεσιν* (22, 15), quando cioè qualcosa di successivo si genera, *ὅταν μετ᾽ αὐτήν τι γίνηται* (22, 15-16), ad esempio la realizzazione della forma della statua;

v. se del movimento si dicesse che è *ζωὴν σωμάτων* (22, 16-17), allora questo movimento sarebbe omonimo dei movimento dell'intelligenza e di quelli dell'anima, *τὴν γε κίνησιν ταύτην ὁμώνυμον δεῖ λέγειν ταῖς νοῦ καὶ ψυχῆς κινήσεσιν* (22, 17-18)[669].

Vengono, dunque, spiegate le differenze che intercorrono fra i movimenti come quello che sottende alla realizzazione della statua e quelli simili alla danza o al camminare: in questi ultimi due casi si tratta di un movimento semplice che si esaurisce negli atti che realizza (atto del camminare o del danzare): non lascia nulla di altro una volta che il movimento cessa, *οὐδὲν ἔχει μετ᾽ αὐτὴν παυσαμένης τῆς κινήσεως* (22, 12-13); mentre il movimento a cui consegue la realizzazione della statua ha la caratteristica di generare qualcosa di *μετ᾽ αὐτήν*, di ulteriore, che permane nonostante la cessazione del movimento.

Il movimento per queste sue caratteristiche può quindi essere definito come forma vigile, *εἶδος ἐγρηγορὸς* (22, 13) per differenziarlo dalle altre forme che sono *ἑστηκόσιν* e che permangono, *μένει* (22, 14): il movimento non è una forma statica né permane, ma realizza un «*ἄλλο*», ed è causa di qualcosa d'altro quando ciò che realizza permane nonostante la cessazione del movimento, *αἴτιον τοῖς ἄλλοις εἴδεσιν, ὅταν μετ᾽ αὐτήν τι γίνηται* (22, 15-16).

Questa forma desta è il movimento, ed è vita del corpo, omonimo secondo questa rispetto a quei movimenti che sono vita e atto dell'anima[670], omonimo rispetto alla *πρώτην ζωὴν* (VI, 2 (43) 7, 7) dell'Intelligenza.

> «Pertanto uno dovrebbe convincersi che il movimento è un genere se non altro per la difficoltà, anzi l'impossibilità di coglierlo in una definizione. Ma come potrebbe essere forma un movimento quando volga al peggio o, in generale, un movimento che implica passione? È come nel riscaldamento solare, che fa crescere certe cose, certe altre le conduce al contrario: è forma in quanto è qualcosa di comune e in entrambi i casi il movimento è lo stesso, mentre quella che è creduta

[669] Sul movimento come vita del corpo III (26) 6, 6, 36-41; 49-53; IV (27) 3, 20, 41-46; II (14) 2, 1, 1-6; IV (28) 4, 33, 25-32; 36, 14-18.

[670] Cfr. III (26) 6, 3, 24-26.

differenza dipende dai soggetti. Dunque saranno lo stesso guarire ed ammalarsi? Rispetto al movimento saranno lo stesso. Ma in che cosa risiede la differenza? Nei soggetti o anche in altro? Ma di questo più tardi, quando l'indagine sarà sull'alterazione».

«ὅτι δὲ γένος ἐστίν, οὐχ ἧττον ἄν τις καὶ ἐκ τοῦ μὴ ῥᾴδιον εἶναι ὁρισμῷ ἢ καὶ ἀδύνατον εἶναι λαβεῖν πιστώσαιτο. ἀλλὰ πῶς εἶδός τι, ὅταν πρὸς τὸ χεῖρον ἡ κίνησις ἢ ὅλως παθητικὴ ἡ κίνησις; ἢ ὅμοιον, ὥσπερ ἂν ἡ θέρμανσις τὰ μὲν αὔξῃ ἡ παρὰ τοῦ ἡλίου, τὰ δ' εἰς τοὐναντίον ἄγῃ, καὶ ᾗ κοινόν τι ἡ κίνησις καὶ ἡ αὐτὴ ἐπ' ἀμφοῖν, τοῖς δὲ ὑποκειμένοις τὴν διαφορὰν τὴν δοκοῦσαν ἔχῃ. ὑγίανσις οὖν καὶ νόσανσις ταὐτόν; ἢ καθόσον μὲν κίνησις ταὐτόν: τίνι δὲ διοίσει; πότερα τοῖς ὑποκειμένοις ἢ καὶ ἄλλῳ; ἀλλὰ τοῦτο ὕστερον, ὅταν περὶ ἀλλοιώσεως ἐπισκοπῶμεν» (22, 18-28).

Analizziamo quattro esplicite occorrenze del nostro termine:

i. alla l. 22, 21 è fatto riferimento ad un movimento che evolve in senso peggiorativo, *πρὸς τὸ χεῖρον ἡ κίνησις*; insieme a questi vengono immediatamente menzionati anche i movimenti di tipo affettivo, *παθητικὴ ἡ κίνησις* (22, 21-22);

ii. alla l. 22, 24 il movimento è definito come "elemento comune" a due tipi di movimento citati a titolo esemplificativo: uno, un movimento tendente al meglio, come la crescita in conseguenza del calore solare, l'altro verso il peggio, che sempre in risposta al calore solare determina l'effetto opposto, *κοινόν τι ἡ κίνησις καὶ ἡ αὐτὴ ἐπ᾽ ἀμφοῖν* (22, 23-24);

iii. alla l. 22, 26 viene riconfermato il movimento come elemento comune di movimenti disparati e addirittura opposti come quelli qui esemplificati: crescita e decrescita, ma anche malattia e salute sono "identici" se considerati in riferimento al movimento, *καθόσον μὲν κίνησις ταὐτόν*.

L'impossibilità di trovare una definizione della *κίνησις* è assunta come prova concreta del fatto che il movimento costituisce un *γένος* delle realtà sensibili: nonostante la difficoltà nell'enucleazione della sua definizione il tentativo è quello di mostrare come il movimento sia *εἶδός* e *κοινόν* anche nei casi più disparati: in questo senso due sono le difficoltà riscontrate: da un lato, concepire come forme quei movimenti che implicano un peggioramento o un'affezione, dall'altro, mostrare come il movimento sia l'elemento comune, ovvero sia *ταὐτόν*, nei casi di crescita e decrescita, malattia e salute; se il movimento che sottende alla malattia e alla salute è lo stesso, le differenze vanno attribuite al soggetto cui tali movimenti ineriscono, *ὑποκειμένοις τὴν διαφορὰν τὴν δοκοῦσαν ἔχῃ* (22, 24-25). Questi tipi di movimento, in quanto rientrano nella *κίνησις ἐκστατική*, verranno analizzati in un successivo momento insieme alle altre specie dell'alterazione.

«Ora bisogna ricercare cosa c'è di identico in ogni movimento. Così, infatti, il movimento potrebbe essere un genere. Oppure il movimento potrebbe dirsi in molti modi e sarebbe così, come se fosse l'essere. Rispetto a questa difficoltà, c'è da dire che tutti i movimenti che conducono ad una condizione secondo natura, o operano nelle realtà secondo natura, devono essere quasi delle forme, come si è detto, mentre quelli che conducono a ciò che è contro natura devono essere considerati in modo analogo a ciò a cui conducono. Ma che cosa c'è di comune all'alterazione, alla crescita, alla generazione ed ai loro contrari, e anche al movimento locale, in base al quale sono tutti movimenti?».

«νῦν δὲ τίταὐτὸν ἐν πάσῃ κινήσει σκεπτέον· οὕτω γὰρ ἂν καὶ γένος εἴη. ἢ πολλαχῶς ἂν λέγοιτο καὶ οὕτως ἔσται, ὥσπερ ἂν εἰ τὸ ὄν. πρὸς δὲ τὴν ἀπορίαν, ὅτι ἴσως δεῖ, ὅσαι μὲν εἰς τὸ κατὰ φύσιν ἄγουσιν ἢ ἐνεργοῦσιν ἐν τοῖς κατὰ φύσιν, ταύτας μὲν οἷον εἴδη εἶναι, ὡς εἴρηται, τὰς δὲ εἰς τὰ παρὰ φύσιν ἀγωγὰς ἀνάλογον τίθεσθαι τοῖς ἐφ' ἃ ἄγουσιν. ἀλλὰ τί τὸ κοινὸν ἐπί τε ἀλλοιώσεως καὶ αὐξήσεως καὶ γενέσεως καὶ τῶν ἐναντίων τούτοις ἐπί τε τῆς κατὰ τόπον μεταβολῆς, καθὸ κινήσεις αὗται πᾶσαι;» (22, 28-37).

Isoliamo all'interno del nostro passo due esplicite occorrenze del nostro termine:

i. alla l. 22, 29 il tentativo è ancora quello di trovare un *ταὐτὸν* a tutti movimenti sopra elencati, *ταὐτὸν ἐν πάσῃ κινήσει σκεπτέον*; trovare ciò che vi è di identico a tutti i movimenti, è ribadito, costituisce l'affermazione del movimento quale *γένος* della realtà sensibile;

ii. bisogna, dunque, comprendere quale sia il *κοινὸν* a quelle che erano state anticipate come specie del movimento, *ἀλλοίωσις, αὔξησις, γένεσις* e la *μεταβολή κατὰ τόπον* (22, 35-36), e secondo quale rispetto queste si dicano movimenti, *καθὸ κινήσεις αὗται πᾶσαι* (22, 37).

L'insistenza è nuovamente sulla ricerca di ciò che è identico a fronte di tutti i movimenti, e soprattutto a fronte di quelli che implicano degradazione; per questo vengono distinti quei movimenti che conducono ad uno stato «κατὰ φύσιν» o che si realizzano nelle realtà secondo natura (22, 32), da quei movimenti che conducono, invece ad uno stato «παρὰ φύσιν» e che vanno considerati innaturali, come innaturale è lo stato a cui conducono; il primo tipo di movimenti vengono definiti come forme, (*οἷον εἴδη*, 22, 33), gli altri, pur essendo ugualmente dei movimenti, devono essere piuttosto concepiti come delle tendenze (*ἀγωγὰς*, 22, 34).

La definizione dei movimenti «κατὰ φύσιν» come «εἴδη» rievoca l'associazione di questi movimenti a delle forme ideali, riportando in auge, per contrasto, la questione tanto dibattuta, riguardante la possibilità di comprendere la *ἀδυναμία* di alcune realtà (VI 1, 10, 10), nel nostro caso la innaturalità di alcuni movimenti. Questa è la vera difficoltà a cui è chiamata la riflessione: comprendere che cosa vi è di comune a specie diverse del

movimento, come alterazione, crescita, generazione e mutamento locale, soprattutto in relazione ai relativi contrari, *ἐναντίων τούτοις* (22, 36); pena l'impossibilità di concepire la *κίνησις* sensibile quale *γένος* della realtà sensibile.

> «Il fatto che ciascuna cosa non è più nella condizione in cui era in precedenza, né mai si acquieta in una completa tranquillità, ma, nella misura in cui il movimento è presente, sempre è condotta verso qualcos'altro, ed anche il nuovo stato non rimane in sé, infatti il movimento viene meno quando non si consegue qualcos'altro. Per questo anche l'alterità non consiste nell'essere divenuto qualcosa di diverso e rimanerlo, ma è continua alterità. Di qui anche che il tempo sia sempre diverso, dato che è il movimento che fa il tempo. Infatti, il tempo è movimento misurato che non si ferma. Dunque, il tempo scorre con il movimento, quasi portato e trascinato dal suo corso».

> «ἢ τὸ μὴ ἐν τῷ αὐτῷ ἕκαστον, ἐν ᾧ πρότερον ἦν, εἶναι μηδ' ἠρεμεῖν μηδ' ἐν ἡσυχίᾳ παντελεῖ, ἀλλά, καθόσον κίνησις πάρεστιν, ἀεὶ πρὸς ἄλλο τὴν ἀγωγὴν ἔχειν, καὶ τὸ ἕτερον οὐκ ἐν τῷ αὐτῷ μένειν· ἀπόλλυσθαι γὰρ τὴν κίνησιν, ὅταν μὴ ἄλλο· διὸ καὶ ἑτερότης οὐκ ἐν τῷ γεγονέναι καὶ εἶναι ἐν τῷ ἑτέρῳ, ἀλλ' ἀεὶ ἑτερότης. ὅθεν καὶ ὁ χρόνος ἕτερον ἀεί, διότι κίνησις αὐτὸν ποιεῖ· μεμετρημένη γὰρ κίνησις οὐ μένουσα· συνθεῖ οὖν αὐτῇ ὡς ἐπὶ φερομένης ὀχούμενος» (22, 37-45).

Isoliamo nel nostro passo quattro nuove esplicite occorrenze del nostro termine:

i. alla l. 22, 39 viene descritta la presenza del movimento a ciascuna realtà, *καθόσον κίνησις πάρεστιν*: il movimento si manifesta come un non permane nella condizione iniziale, e nel non perviene ad uno stato di quiete o di perfetta tranquillità (22, 38-39);

ii. denoterà il movimento: l'essere condotti sempre verso altro, *ἀεὶ πρὸς ἄλλο τὴν ἀγωγὴν ἔχειν* (22, 39-40), e la non permanenza dell'alterità raggiunta, *τὸ ἕτερον οὐκ ἐν τῷ αὐτῷ μένειν* (22, 40); la cessazione di queste condizioni determina l'estinzione del movimento, *ἀπόλλυσθαι γὰρ τὴν κίνησιν ὅταν μὴ ἄλλο* (22, 41);

iii. alla l. 22, 44 il riferimento è alla capacità del movimento di produrre il tempo, *κίνησις ποιεῖ* [scil. *χρόνος*]; come emergerà dal trattato immediatamente successivo, è il movimento, in particolare quello del tutto, a determinare il tempo[671];

iv. ed è per questo che a *χρόνος* spettano caratteristiche analoghe a quelle del movimento: *μεμετρημένη κίνησις οὐ μένουσα* (22, 44-45).

Tutto ciò che è in movimento presenta, dunque, la caratteristica comune di non raggiungere mai uno stato definitivo, ma al contrario di conseguire sempre una nuova

[671] Cfr. III, 7 (45).

condizione; importante è in questo caso l'associazione del movimento alla *ἑτερότης* (22, 42): anche l'alterità non può mai permanere in uno stesso stato di alterità, ma deve essere sempre diversa, *ἀλλ' ἀεὶ ἑτερότης* (22, 42); allo stesso modo il movimento implica un passaggio costante da altro ad altro; il nesso fra movimento e alterità risulta fondamentale dal momento che venendo meno quella continua alterità viene meno il movimento stesso.

Alla coppia di concetti "movimento" e "alterità" viene poi affiancato il tempo: questo nel suo continuo trascorrere esemplifica perfettamente questa continua alterità, e ciò in virtù del fatto che è lo stesso movimento a produrlo e a determinane la misura. Trovo molto interessante l'associazione fra movimento, alterità e tempo: *χρόνος* nel suo continuo fluire coincide con quel *τὸ ἄλλο* che è *παρακολουθήματα* del movimento (22, 2): come indicato fin dalle prime pagine della trattazione il tempo è "concomitante" del movimento, espressione accidentale di questo[672] in cui si trovano tutte le cose che si muovono e che stanno ferme, *ἐν ᾧ τὰ ἄλλα κινεῖται καὶ ἕστηκεν* (III, 7 (45) 13, 3).

> «Ma comune ad ogni movimento è l'essere una processione ed un corso dalla potenza e dal possibile all'atto. Infatti, tutto ciò che è mosso in ciascun tipo di movimento ha già prima di essere nel movimento la possibilità di farlo o subirlo».

> «κοινὸν δὲ πᾶσι τὸ ἐκ δυνάμεως καὶ τοῦ δυνατοῦ εἰς ἐνέργειαν πρόοδον καὶ ἀγωγὴν εἶναι· πᾶν γὰρ τὸ κινούμενον καθ' ὁποιανοῦν κίνησιν, προϋπάρχον δυνάμενον τοῦτο ποιεῖν ἢ πάσχειν, ἐν τῷ κινεῖσθαι γίγνεται» (22, 45-49).

Analizziamo altre tre occorrenze del nostro passo:

i. alla l. 22, 43 compaiono due nuove occorrenze: si fa riferimento a tutto ciò che è mosso in base ad ogni tipo di movimento, *πᾶν τὸ κινούμενον καθ' ὁποιανοῦν κίνησιν*;

ii. emerge l'elemento comune a tutto ciò che è mosso nei termini di una condizione precedente al trovarsi in movimento, *προϋπάρχον* […] *ἐν τῷ κινεῖσθαι γίγνεται*: tale condizione corrisponde alla potenza di produrre o subire il movimento.

Viene in questo modo esplicitato quale sia il *κοινὸν* a tutti i tipi di movimenti sopra elencati: ovvero la processualità e la tensione, *πρόοδον καὶ ἀγωγὴν* (22, 47), dalla potenza all'atto (22, 46); in questo modo sia i movimenti secondo natura sia quelli che sono risultati delle tensioni, rientrano sotto questa comune definizione nel genere del movimento:

> «Il movimento che è nelle cose sensibili è indotto da altro, scuote e spinge e suscita e preme le cose che del movimento partecipano, dato che di sicuro non si assopiscono né permangono nell'identità, affinché si mantengano in questa assenza di tranquillità, quasi moltiplicazione degli impegni, immagine della vita. Ma uno non deve ritenere che le

[672] *Ivi*, 12, 33-45.

cose mosse siano il movimento. Il camminare, infatti non è nei piedi, ma è l'atto che riguarda i piedi e procede dalla potenza».

«καὶ ἔστιν ἡ κίνησις ἡ περὶ τὰ αἰσθητὰ παρ' ἄλλου ἐνιεμένη σείουσα καὶ ἐλαύνουσα καὶ ἐγείρουσα καὶ ὠθοῦσα τὰ μεταλαβόντα αὐτῆς, ὥστε μὴ εὕδειν μηδ' ἐν ταὐτότητι εἶναι, ἵνα δὴ τῇ μὴ ἡσυχίᾳ, καὶ οἷον πολυπραγμονήσει ταύτῃ εἰδώλῳ συνέχηται ζωῆς. δεῖ δὲ οὐ τὰ κινούμενα τὴν κίνησιν εἶναι νομίζειν· οὐ γὰρ οἱ πόδες ἡ βάδισις, ἀλλ' ἡ περὶ τοὺς πόδας ἐνέργεια ἐκ δυνάμεως» (23, 1-7).

Il nostro passo ci pone difronte a tre nuove occorrenze del nostro termine:

i. la prima compare alla l. 23, 1 col riferimento esplicito alla *κίνησις περὶ τὰ αἰσθητὰ*: viene immediatamente aggiunto che si tratta di un movimento provocato da altro, *παρ' ἄλλου ἐνιεμένη* (23, 1-2), e che agita, scuote, attiva e dirige ciò che partecipa di esso, *τὰ μεταλαβόντα αὐτῆς* [scil. *κίνησις*];

ii. alla l. 23, 5-6 viene precisato come il movimento non coincida con la realtà mossa: un'esemplificazione di ciò è data dai piedi, realtà mossa, che non si identificano con la *βάδισις*: il camminare è piuttosto una *ἐνέργεια* che inerisce i piedi e che fa capo alla loro capacità di muoversi[673].

Diremo dunque che il movimento sensibile si manifesta nelle realtà in cui è presente, scuotendole, attivandole e dirigendole, fa in modo che queste non si assopiscano e che non rimangano sempre identiche (23, 3); nega a ciò in cui è la tranquillità e lo relega all'affaccendamento (23, 4); in questo modo il movimento è nelle cose di quaggiù come un'immagine della vita, *εἰδώλῳ συνέχηται ζωῆς* (23, 5)[674].

Se il movimento è vita del corpo è necessario distinguere il movimento dalla cosa in cui si trova: la *κίνησις* è, ancora una volta, identica alla *ἐνέργεια* del camminare piuttosto che ai piedi che camminano, quindi ricondotta alla *δύναμις*[675]: questa è definita come *ἀόρᾱτος*, mentre visibili sono i piedi nella loro attività (23, 8); quindi, sono visibili non semplicemente i piedi che stanno a riposo, ma i piedi che sono già insieme a qualcosa, *ἤδη μετ' ἄλλου* (23, 9-10), qualcosa che rimane invisibile e che si rende visibile solo *κατὰ συμβεβηκὸς* (23, 10-11), nello spostamento dei piedi e nel loro non essere a riposo.

Rimane da chiarire il riferimento al movimento come provocato da altro, *παρ' ἄλλου ἐνιεμένη* (23, 1-2); è possibile che qui il riferimento sia alla *δύναμις* intesa nella processualità del movimento, come passaggio dalla potenza all'atto del camminare? Un passaggio dall'invisibile al visibile, in cui ciò che è visibile è tale solo in maniera concomitante e impropria.

«In che cosa è, dunque il movimento, quando muove altro e quando,

[673] Cfr. Aristotele, *Phys*. III, 202 a 13 ss.; si veda su questo punto M. Isnardi Parente, *Plotino*..., p. 491.

[674] Cfr. *supra*, 22, 16-17.

[675] Su questi argomenti cfr. M. F. Wagner, *The nature*..., p. 140 e ss.

> invece, passa dalla potenzialità immanente all'attività? È nel motore? E allora, come il mosso e ciò che subisce ne parteciperà? Allora è nel mosso? Perché allora il movimento quando sia sopravvenuto, non resta? Il movimento non deve essere staccato da ciò che lo provoca né essere in lui; ma deve essere da ciò che lo provoca ad agire sul mosso senza però che, nel mosso sia separato: il movimento è da qualcosa a qualcosa, come un soffio su qualcos'altro».

> «ἐν τίνι οὖν ἡ κίνησις, ὅταν ἄλλο κινῇ, καὶ ὅταν δὲ ἐκ τῆς ἐνούσης δυνάμεως εἰς ἐνέργειαν ἴῃ; ἆρα ἐν τῷ κινοῦντι; καὶ πῶς τὸ κινούμενον καὶ πάσχον μεταλήψεται; ἀλλ' ἐν τῷ κινουμένῳ; διὰ τί οὖν ἐλθοῦσα οὐ μένει; ἢ δεῖ μήτε τοῦ ποιοῦντος ἀπηλλάχθαι μήτε ἐν αὐτῷ εἶναι, ἀλλ' ἐξ αὐτοῦ μὲν καὶ εἰς ἐκεῖνο, οὐκ ἐν ἐκείνῳ δὲ ἀποτετμημένην εἶναι, ἀλλ' ἀπ' ἐκείνου εἰς ἐκεῖνο, οἷον πνοὴν εἰς ἄλλο» (23, 13-20).

Osserviamo altre cinque occorrenze esplicite che compaiono nel nostro passo:

i. le prime due alla l. 23, 14: la domanda a ciò in cui è il movimento nel momento in cui è capace di muovere qualcosa d'altro, *ἐν τίνι οὖν ἡ κίνησις, ὅταν ἄλλο κινῇ*, cioè quando passa dalla potenza immanente all'atto, *ὅταν δὲ ἐκ τῆς ἐνούσης δυνάμεως εἰς ἐνέργειαν* (23, 14-15);

ii. una possibile risposta è che il movimento sia nel motore, *ἆρα ἐν τῷ κινοῦντι* (23, 15);

iii. se accettiamo l'ipotesi che il movimento sia nel motore, ci si domanda, quindi, in che modo ciò che è mosso e che subisce il movimento può partecipare ad esso, *πῶς τὸ κινούμενον καὶ πάσχον μεταλήψεται* (23, 15-16);

iv. se, invece, il movimento è nel mosso, *ἐν τῷ κινουμένῳ* (23, 16-17) dovrebbe essere una proprietà di questo permanendo stabilmente in esso;

In riferimento a queste domande è necessario stabilire che il movimento non è né separato dall'agente, né in esso (23, 19); al contrario, il movimento parte dall'agente per giungere all'oggetto mosso, senza staccarsi completamente dal primo: è un passaggio dall'uno all'altro, *ἀπ᾽ ἐκείνου εἰς ἐκεῖνο* (23, 20), come un soffio dall'uno all'altro.

> «Quando, dunque, la potenza di muovere sia quella di camminare, essa quasi spinge e provoca un continuo mutare di luogo, quando, invece, sia quella di scaldare scalda. E quando la potenza prende la materia e la costituisce in una natura, si ha la crescita, ma quando un'altra potenza sottrae qualcosa, si ha diminuzione, visto che è diminuito ciò che ha la possibilità di subire una sottrazione. E quando è attiva la natura generativa, si ha generazione, quando, invece, è in potenza, mentre trionfa la potenza della distruzione, si ha la corruzione, non quella in ciò che già esiste, ma quella che è in ciò che è in procinto di esistere».

«ὅταν μὲν οὖν ἡ δύναμις τοῦ κινεῖν βαδιστικὴ ᾖ, οἷον ὥσε καὶ πεποίηκεν ἄλλον ἀλλάττειν ἀεὶ τόπον, ὅταν δὲ θερμαντική, ἐθέρμανε· καὶ ὅταν ἡ δύναμις ὕλην λαβοῦσα εἰς φύσιν οἰκοδομῇ, αὔξησις, ὅταν δ' ἄλλη δύναμις ἀφαιρῇ, μείωσις τοῦ δυναμένου ἀφαίρεσιν παθεῖν μειουμένου· καὶ ὅταν ἡ γεννῶσα φύσις ἐνεργῇ, γένεσις ὅταν, δὲ αὕτη ἀδυνατῇ, ἡ δὲ φθείρειν δυναμένη ἐπικρατῇ, φθορά, οὐχ ἡ ἐν τῷ ἤδη γεγονότι, ἀλλ' ἡ ἐν τῷ πορευομένῳ» (23, 20-28).

Isoliamo un'esplicita occorrenza nel nostro passo:

i. alla l. 23, 21 il riferimento è alla capacità di muovere che si verifica nel camminare, *δύναμις τοῦ κινεῖν βαδιστικὴ*; rispetto a questa *δύναμις* ciò che si produce è un continuo cambiamento di luogo, *πεποίηκεν ἄλλον ἀλλάττειν ἀεὶ τόπον* (23, 22).

Insieme alla potenza del camminare a cui fa seguito lo spostamento da un luogo all'altro, compare anche la potenza di riscaldare e il suo atto (23, 22-23); mentre nel primo caso si consegue uno spostamento secondo il luogo, il secondo rientra nell'ambito dell' *ἀλλοίωσις*: anche questa, così come il primo movimento si manifesta nei piedi, è visibile in quella realtà che ha mutato la sua qualità (22, 12-13); quando una certa potenza conduce la materia a realizzare la propria natura si ha la crescita, *δύναμις ὕλην λαβοῦσα εἰς φύσιν οἰκοδομῇ, αὔξησις* (23, 23-24); la decrescita, *μείωσις* (23, 25), è qui attribuita ad un'altra potenza che ha la capacità di sottrarre, e che fa diminuire ciò che è diminuibile in potenza; quando la natura generativa è in atto si ha la *γένεσις* (23, 26), mentre la corruzione, *φθορά* (23, 27) va attribuita ad una potenza distruttiva, insita non in ciò che si è generato, ma in ciò che viene a prodursi.

In questo passo le varie specie del movimento vengono tutte ricondotte alla loro unità, in quanto viene mostrato quel passaggio dalla potenza all'atto in cui il movimento si realizza; va notato il riferimento nei vari casi a potenze diverse per spiegare decrescita e diminuzione, quindi per rendere ragione di una *ἀδυναμία* che va ricondotta allo stesso ambito di quelle potenze che caratterizzano il processo dinamico.

«Ed il risanamento segue le stesse regole, quando è attivo e vince la forza che ha la potenza di guarire; la potenza contraria produce, invece, quando è attiva, il contrario della salute. Così succede che il movimento si qualifica non solo in relazione a ciò in cui si verifica, ma anche a ciò da cui ha luogo e ciò attraverso cui ha luogo, per cui esso è tale o talaltro in tale o talaltra cosa».

«καὶ ὑγίανσις δὲ κατὰ τὰ αὐτά, τῆς ποιεῖν δυναμένης ὑγίειαν ἐνεργούσης καὶ κρατούσης [ὑγίανσις], τῆς δ' ἐναντίας δυνάμεως τἀναντία ποιούσης. ὥστε συμβαίνειν μὴ παρὰ τὰ ἐν οἷς μόνον, ἀλλὰ καὶ παρὰ τὰ ἐξ ὧν καὶ δι' ὧν καὶ τὴν τῆς κινήσεως ἰδιότητα ποιὰν τὴν κίνησιν καὶ τοιάνδε εἶναι ἐν τοῖς τοιούτοις» (23, 28-34).

Isoliamo nel nostro passo due ulteriori occorrenze del nostro termine:

i. alla l. 23, 32 il riferimento è alle peculiarità del movimento, *κινήσεως ἰδιότητα ποιὰν τὴν κίνησιν*, le quali si presentano in un certo modo in certi esseri[676].

Anche per la salute e la malattia valgono le stesse considerazioni svolte prima: la salute è il prodotto dell'attività di una certa potenza, mentre la malattia va attribuita al prodotto di una potenza contraria. Il movimento, pertanto sarà caratterizzato sia in relazione a ciò in cui si verifica, ma anche in relazione a ciò da cui cui e attraverso cui ha luogo.

14.2.4.4 Sulle specie del moto locale

Una volta dimostrata la possibilità di considerare il movimento quale genere della realtà sensibile, distinte le sue specie e indicato ciò che vi è di comune a queste, la trattazione si sofferma sulle differenze del moto locale; questo stesso argomento verrà poi ripreso e risolto differentemente nelle battute finali del nostro scritto.

> «Per quello che riguarda il movimento locale, se il portarsi in alto è contrario al portarsi in basso e muoversi in circolo non è lo stesso che muoversi in linea retta, come ci sarà differenza fra il gettare qualcosa sopra la testa o sotto i piedi? Effettivamente la possibilità di lancio è una. Non di meno si potrebbe dire che il gettare in basso è diverso ed opera altrimenti dal gettare in alto, in particolare nei moti naturali, laddove si parlerebbe rispettivamente di leggerezza o pesantezza».

> «περὶ δὲ τῆς κατὰ τόπον κινήσεως, εἰ τὸ ἄνω φέρεσθαι τῷ κάτω ἐναντίον, καὶ τὸ κύκλῳ τοῦ ἐπ' εὐθείας διοίσει, πῶς ἡ διαφορά, οἷον τὸ ὑπὲρ κεφαλῆς καὶ ὑπὸ πόδας ῥίπτειν; καὶ γὰρ ἡ δύναμις ἡ ὠστικὴ μία: εἰ μή τις ἄλλην τὴν ἄνω ὠθοῦσαν, καὶ ἄλλην λέγοι καὶ ἄλλως τὴν κάτω πρὸς τὴν ἄνω φοράν, καὶ μάλιστα εἰ φυσικῶς κινοῖτο, εἰ ἡ μὲν κουφότης εἴη, ἡ δὲ βαρύτης» (24, 1-7).

Osserviamo due nuove occorrenze del nostro termine:

i. il primo è un riferimento al moto locale, *κατὰ τόπον κινήσεως* (24, 1), rispetto al quale vengono elencate delle opposizioni, come il procedere verso l'alto e verso il basso, in linea retta o curva;

ii. alla l. 24, 6 il riferimento è ai moti naturali, *φυσικῶς κινοῖτο*, che richiama la teoria aristotelica dei luoghi naturali[677];

Rispetto alle differenze rinvenibili nel moto di traslazione (verso l'alto, verso il basso, moto rettilineo o moto curvo), una possibile ragione di tali differenze è rinvenibile nella teoria dei moti naturali, in base alla quale un corpo leggero o pesante tenderà al luogo che gli è proprio.

---

[676] Si veda su questo punto H. S. ², ad loc.

[677] Aristotele, *Phys.*, V 6, 230 a 19-20.

> «Resta un carattere comune e identico, cioè che il moto è verso il proprio luogo naturale, per cui qui la differenza corre il rischio di costituirsi in cose esterne. Ma per il movimento circolare e lineare, come potrebbero essere diversi il correre lungo una linea retta o il correre lungo un cerchio? Per la figura della corsa, a meno di non considerare mista la corsa circolare, perché non è in tutto e per tutto un movimento, e non esce assolutamente dal suo stato. In generale sembra che il moto locale consegua le proprie differenze da qualcosa di esterno».

> «ἀλλὰ κοινὸν καὶ τὸ αὐτὸ τὸ εἰς τὸν οἰκεῖον τόπον φέρεσθαι, ὥστε ἐνταῦθα κινδυνεύειν παρὰ τὰ ἔξω τὴν διαφορὰν γίνεσθαι. ἐπὶ δὲ τῆς κύκλῳ καὶ ἐπ' εὐθείας, εἰ οἷόν περ ἐπ' εὐθείας καὶ κύκλῳ περιθρέξαιεν, πῶς ἄλλη; ἢ παρὰ τὸ τῆς πορείας σχῆμα, εἰ μή τις μικτὴν λέγοι τὴν κύκλῳ, ὡς οὐ παντελῶς οὖσαν κίνησιν οὐδὲ πάντη ἐξισταμένην. ἀλλ' ἔοικεν ὅλως μία τις εἶναι ἡ τοπικὴ τοῖς ἔξωθεν τὰς διαφορὰς λαμβάνουσα» (24, 7-14).

Isoliamo nel nostro passo una occorrenza esplicita del nostro termine:

i. alla l. 24, 13 è fatto riferimento ad un movimento che non può essere considerato completamente tale, *ὡς οὐ παντελῶς οὖσαν κίνησιν*: si tratta del [scol. *κίνησιν*] *κύκλῳ* (24, 12), in ragione del fatto che un tale movimento è un misto, *μικτὴν* (24, 11) e non comporta un cambiamento totale del proprio stato, *οὐδὲ πάντη ἐξισταμένην*; si tratta del moto circolare così com'è stato descritto nel quattordicesimo scritto (II, 2, 3), un misto di movimento e quiete: il moto dei cieli non rientra completamente nella casistica dei moti locali sensibili.

Il luogo naturale, *οἰκεῖον τόπον φέρεσθαι* (24, 8) costituisce dunque il *κοινὸν* dei differenti moti di traslazione, elemento comune che quindi risulta esterno alle varie differenze dei movimenti locali, facendo così delle specie del movimento locale delle differenze che rimangono accidentali.

14.2.4.5 Il caso di σύγκρισις e διάκρισις

Passiamo ora alla considerazione dell'associazione (*σύγκρισις*) e della dissociazione (*διάκρισις*), due concetti che già nel pensiero platonico avevano avuto ampia risonanza[678]:

> «La ricerca deve essere portata sulla composizione e la dissoluzione. Si tratta di movimenti diversi da quelli anzidetti, generazione e

[678] In particolar modo in riferimento all'esplicitazione dei processi fisici nel Timeo, in merito a tale questione rimando a L. Brisson, *How and why do the building blocks of the universe change constantly in Plato's Timaeus?*, in: C. Natali, S. Maso (eds.) *Plato Physicus. Cosmologia e antropologia in Timeo*, Amsterdam, Hakkert, 2003, p. 189-204; come nota M. Isnardi Parente, *Plotino*..., p. 494 i due concetti hanno un riscontro dossografico ancora anteriore «accomuna in proposito Anassagora, Democrito, Empedocle, Epicuro ma importanti anche per Platone (*Legg*. X, 894 b) e Aristotele (*Phys*. VII, 243 b 9 sgg.) in ordine allo stesso problema che qui si pone Plotino, se cioè questi due concetti abbiano rilevanza anche ai fini della generazione e della corruzione».

corruzione, aumento e diminuzione, traslazione, alterazione; oppure sono da ricondurre a quei movimenti e alcuni di questi sono da porre identici alla composizione ed alla dissoluzione? Se è caratteristico della composizione l'avvicinamento e la compromissione di qualcosa con qualcos'altro, e nella dissoluzione la presa di distanza, si potrebbe dire che si tratta di movimenti locali di cose che convergono in un unico punto o si allontanano l'una dall'altra».

«σύγκρισις δὲ καὶ διάκρισις ἐπισκεπτέα πῶς. ἆρ' ἕτεραι κινήσεις τῶν εἰρημένωνμ γενέσεως καὶ φθορᾶσμ αὔξης καὶ φθίσεως, τοπικῆς μεταβολῆς, ἀλλοιώσεως, ἢ εἰς ταύτας αὐτὰς ἀνακτέον, ἢ τούτων τινὰς συγκρίσεις καὶ διακρίσεις θετέον; εἰ μὲν οὖν τοῦτ' ἔχει ἡ σύγκρισις, πρόσοδον ἑτέρου πρὸς ἕτερον καὶ τὸ πελάζειν, καὶ αὖ ἀποχώρησιν εἰς τοὐπίσω, τοπικὰς ἄν τις κινήσεις λέγοι δύο κινούμενα λέγων πρὸς ἕν τι, ἢ ἀποχωροῦντα ἀπ' ἀλλήλων» (25, 1-8).

Isoliamo nel nostro passo tre nuove occorrenze del nostro termine:

i. alla l. 25, 2 il riferimento è a dei movimenti differenti, *ἕτεραι κινήσεις*: si tratta di comprendere se *σύγκρισις* e *διάκρισις* vadano ricondotti alle specie del movimento finora individuate, *γενέσεως καὶ φθορᾶς, αὔξης καὶ φθίσεως, τοπικῆς μεταβολῆς, ἀλλοιώσεως* (25, 2-3), oppure se debbano essere concepiti come dei movimenti diversi;

ii. alla l. 25, 7 il nostro termine compare nella particolare accezione di movimenti locali, *τοπικὰς κινήσεις;* la domanda riguarda la possibilità che a questo tipo di movimenti possano essere ricondotti *σύγκρισις e διάκρισις*[679];

iii. la seconda occorrenza individuata (25, 8) esplicita le ragioni di una tale riconduzione, in particolar modo in riferimento alla *σύγκρισις*: questa può essere concepita nei termini di un avvicinamento di una cosa verso un'altra, *πρόσοδον ἑτέρου πρὸς ἕτερον* (25, 6), e quindi traducibile nella convergenza di due movimenti locali verso un unico punto, *δύο κινούμενα λέγων πρὸς ἕν τι;* al contrario la *διάκρισις* va intesa come un ritrarsi, *ἀποχώρησιν εἰς τοὐπίσω* (25, 7), e può essere tradotta nei termini di un distanziamento reciproco, *ἀποχωροῦντα ἀπ᾽ ἀλλήλων* (25, 8-9).

Si tenta in questo modo di stabilire se *σύγκρισις* e *διάκρισις* corrispondano a dei movimenti di tipo diverso da quelli finora incontrati, o se invece vadano ricondotti a questi, o meglio: se generazione e corruzione, crescita e decrescita, alterazione e moto locale possano essere come delle "combinazioni" e "separazioni". Viene elaborato un primo tentativo: quello di combinazione e separazione come moto di traslazione verso un punto o di allontanamento reciproco.

[679] Cfr. Aristotele, *Phys*. VIII, 265 b 20 in cui composizione e scomposizione vengono ricondotte al movimento locale.

«Se però composizione significa commistione e mescolanza e combinazione in unità a partire da altre unità, laddove la combinazione è secondo ravvicinamento e non per un avvicinamento che ha già avuto luogo, a quali dei moti menzionati sarà da ricondurre? Di sicuro il moto locale darà l'avvio, però quello che segue sarà un'altra cosa, come nell'accrescimento in principio ci può essere un moto locale, ma poi deve sopravvenire un'alterazione. Quaggiù tutto comincia con un movimento locale, ma non necessariamente ne segue composizione e dissoluzione, bensì quando s'intrecciano le parti che s'incontrano si ha composizione, dissoluzione quando, invece, si ha separazione dell'insieme».

«εἰ δὲ σύγκρισιν τινα καὶ μίξιν σημαίνουσι καὶ κρᾶσιν καὶ εἰς ἓν ἐξ ἑνὸς σύστασιν τὴν κατὰ τὸ συνίστασθαι γινομένην, οὐ κατὰ τὸ συνεστάναι ἤδη, εἰς τίνα ἄν τις ἀνάγοι τῶν εἰρημένων ταύτας; ἄρξει μὲν γὰρ ἡ τοπικὴ κίνησις, ἕτερον δὲ ἐπ' αὐτῇ τὸ γινόμενον ἂν εἴη, ὥσπερ καὶ τῆς αὔξης ἄν τις εὕροι ἄρχουσαν μὲν τὴν τοπικήν, ἐπιγινομένην δὲ τὴν κατὰ [τὸ] ποσὸν κίνησιν· οὕτω δὴ καὶ ἐνταῦθα ἡγεῖται μὲν τὸ κατὰ τόπον κινηθῆναι, ἕπεται δὲ οὐκ ἐξ ἀνάγκης συγκριθῆναι οὐδ' αὖ διακριθῆναι, ἀλλὰ γενομένης μὲν συμπλοκῆς τοῖς ἀπαντήσασι συνεκρίθη, σχισθέντων δὲ τῇ συντεύξει διεκρίθη» (25, 9-19).

Anche in questo passo evidenziamo cinque nuove occorrenze di *κίνησις*, due delle quali implicite:

i. la prima la troviamo alla l. 25, 12: il pronome dimostrativo *ταύτας* è riferito ai *τοπικὰς κινήσεις* di l. 25, 7; si tratta di una formulazione interrogativa: là dove la σύγκρισις sia concepiti nei termini di un misto e di una fusione, *μίξιν καὶ κρᾶσιν* (25, 9)[680], in che modo si potrà ancora intendere questo processo nei termini di una convergenza di due moti locali, quando il risultato sia altro rispetto alle unità di partenza?

ii. Alla l. 25, 12-13 abbiamo nuovamente un riferimento alla *τοπικὴ κίνησις:* seppure si ammette che all'origine di una tale mescolanza vi sia un moto locale, il risultato rimane *ἕτερον* (25, 13) rispetto al moto di partenza;

iii. un esempio è fornito a esplicitazione delle affermazioni precedenti: nel caso della crescita (αὔξης) il moto di partenza è di tipo locale, *ἄρχουσαν τὴν τοπικήν* [scil. *κίνησιν*], come nel caso dei rami di una pianta che si orientano verso la fonte luminosa; tuttavia in questo caso si ha anche un moto di tipo quantitativo, *ποσὸν κίνησιν* (25, 15) in quanto la crescita, direzionata verso la luce, comporta un'aggiunta di corporeità;

iv. alla l. 25, 16 abbiamo un nuovo riferimento al moto locale: anche quaggiù i processi avvengono secondo un moto di tipo locale, *ἐνταῦθα ἡγεῖται μὲν τὸ*

[680] Anche in questo caso il riferimento è ad Aristotele, *De gen. Et corr.* I, 322 b 8.

κατὰ τόπον κινηθῆναι, ma a questo non necessariamente conseguono *σύγκρισις e διάκρισις*.

Pertanto quaggiù la composizione corrisponde ad un intreccio (*συμπλοκή*) degli elementi, mentre la scomposizione si ha con la dissoluzione del composto, *σχισθέντων δὲ τῇ συντεύξει διεκρίθη* (25, 19); questo caso, insieme ai precedenti, mostrano come pur potendo darsi una correlazione fra moto locale e *σύγκρισις/διάκρισις* questi non risultino completamente sovrapponibili.

> «Ma il movimento locale per lo più dovrebbe seguire la dissoluzione o un'altra affezione dovrebbe essere simultanea alla dissoluzione, non pensata come movimento locale. Altra affezione si ha, invece, nella composizione ed un'altra combinazione, nonché un esito diverso da un moto locale. Forse che questi movimenti devono essere considerati di per sé, ed a loro va ricondotta l'alterazione?».

> «πολλαχοῦ δ' ἂν καὶ διακρινομένων ἐφέποιτο ἂν ἡ τοῦ τόπου ἢ ἅμα συμβαίνοι τοῦ πάθους ἄλλου περὶ τὰ διακρινόμενα, οὐ κατὰ τὸ κινεῖσθαι τοπικῶς, νοουμένου, ἔν τε τῇ συγκρίσει ἄλλου πάθους καὶ συστάσεως, ἐπακολουθοῦντος ἑτέρου τῆς τοπικῆς κινήσεως. ἆρ' οὖν ταύτας μὲν ἐφ' ἑαυτῶν, τὴν δὲ ἀλλοίωσιν εἰς ταύτας ἀνακτέον;» (25, 19-25).

Esaminiamo quattro nuove occorrenze del nostro termine, due delle quali costituiscono un riferimento implicito:

i. vediamo le prime due: alla l. 25, 20 è asserito che il moto locale, *τοῦ τόπου* [scil. *κίνησις*], è spesso associato ad una separazione; tuttavia la *διάκρισις* comporta anche un'affezione delle parti che si sono separate, affezione che non avviene secondo un moto locale, *οὐ κατὰ τὸ κινεῖσθαι τοπικῶς* (25, 21-22);

ii. anche per quanto riguarda la *σύγκρισις*, si hanno affezione e una nuova costituzione: gli effetti di queste sono diversi rispetto al moto locale, *ἑτέρου τῆς τοπικῆς κινήσεως* (25, 23-24);

iii. alla l. 25, 24 e 25 il pronome dimostrativo *ταύτας* occorre due volte, e si riferisce ai movimenti di tipo diverso rispetto a quello locale, implicati nei processi di *σύγκρισις/διάκρισις*; ci si domanda innanzitutto se questi movimenti siano da considerarsi in se stessi, *ταύτας μὲν ἐφ᾽ ἑαυτῶν*, e se ad essi vada ricondotta l'alterazione, *τὴν δὲ ἀλλοίωσιν εἰς ταύτας ἀνακτέον.*

Viene, dunque, aggiunto un'ulteriore tassello rispetto a quanto detto in precedenza: il moto locale è distinto da *σύγκρισις/διάκρισις* in virtù della considerazione dei *πάθη* che questi comportano col conseguimento della fusione o con la disgregazione; se l'affezione è implicata in questi processi bisogna domandarsi se composizione e scomposizione vadano sussunti sotto la *ἀλλοίωσις*. In questa direzione sembrerebbero propendere i casi citati: quello della condensazione (*πυκνὸν*, 25, 25-26), in cui la modificazione che sopraggiunge

corrisponde ad una composizione; quello della rarefazione (*μανὸν*, 25, 26-27) , che implica un'alterazione ovvero una separazione; quello della mistione di acqua e vino (*μιγνυμένων* 25, 28-29) che ha un esito diverso rispetto ai componenti di partenza, e rientra pertanto nell'alterazione nella forma di una composizione.

In realtà le alterazioni che si vengono a creare nella condensazione/rarefazione e mistione non sono realmente riconducibili alla *σύγκρισις/διάκρισις*, pena la necessità di introdurre il vuoto[681]; un identico discorso deve essere fatto nel caso di cambiamenti cromatici, quale lo sbiancarsi e l'annerirsi: posto che la *ἀλλοίωσις* sia una *κατὰ ποιότητα μεταβολήν* (25, 38) se la si facesse consistere totalmente nei processi di composizione/disgregazione allora il *ποιότης* dovrebbe risolversi completamente in un allontanamento o avvicinamento delle parti.

La riflessione plotiniana ha in questo modo messo in evidenza come non sia possibile ricondurre il movimento nelle sue varie specificazioni a due processi meccanicistici come quello della *σύγκρισις* e della *διάκρισις*, e ciò in particolar modo in riferimento alla alterazione.

14.2.4.6 Ancora sulle differenze del moto locale

La trattazione plotiniana torna nuovamente sulle differenze del moto locale, proponendo un nuovo sistema di classificazione:

> «Bisogna indagare su questi movimenti e cercare ancora per quelli distinti secondo la specie, per esempio per quello locale, se la distinzione passi per l'alto ed il basso, per la retta o il circolo, come si era dibattuto, o piuttosto per ciò che è animato e inanimato – infatti i rispettivi movimenti non sono simili – e considerare anche il camminare, il nuotare e il volare. In ciascuna specie di movimento si potrebbero distinguere quelli naturali da quelli innaturali. Ma questo verrebbe a significare che le differenze del movimento non vengono dall'esterno. Sono i movimenti a produrre queste differenze e non si danno movimenti senza queste differenze, il cui principio sembra essere la natura».

> «ἐπισκεπτέον δὴ περὶ τούτων καὶ ἤδη ζητητέον πάλιν αὖ τῶν κατ' εἴδη λεγομένων κινήσεων οἷον ἐπὶ τοπικῆς, εἰ μὴ τῷ ἄνω καὶ κάτω καὶ εὐθείᾳ καὶ κύκλῳ, ὡς ἠπόρηται, ἢ ἐμψύχων καὶ ἀψύχων κινήσει - οὐ γὰρ ὁμοία ἡ κίνησις τούτων - καὶ πάλιν ταύτας τῇ πεζῇ καὶ τῷ νεῖν καὶ πτήσει. ἢ καὶ τῷ φύσει γε καὶ παρὰ φύσιν τάχ' ἄν τις διέλοι καθ' ἕκαστον εἶδος: τοῦτο δὲ οὐκ ἔξωθεν διαφορὰς κινήσεων· ἢ ποιητικαὶ τούτων αὗται, καὶ οὐκ ἂν ἄνευ τούτων: καὶ ἡ φύσις δὲ ἀρχὴ δοκεῖ τούτων» (26, 1-9).

[681] Cfr. Aristotele, *Phys.* IV 217 b 20 ss.

Isoliamo nel nostro passo sei nuove occorrenze del nostro termine, due delle quali costituiscono un riferimento implicito:

i. alla l. 26, 2 è fatto riferimento alle specie del movimento, *εἴδη κινήσεων*, individuate al c. 24; su queste verrà apportata un'ulteriore ricerca;

ii. la prima fra le specie del movimento ad essere menzionata è la τοπικῆς [scil. *κίνησις*] le cui *διαφοραὶ* erano state individuate in alto/basso in linea retta/in circolo;

iii. alla l. 26, 4 è introdotto un nuovo metodo di distinzione basato sui *ἐμψύχων καὶ ἀψύχων κινήσει*; è immediatamente precisato che questi due tipi di movimento sono eterogenei e non possono esser in alcun modo confusi, *οὐ γὰρ ὁμοία ἡ κίνησις τούτων* (26, 4-5);

iv. alla l. 26, 8 il riferimento è alle differenze del moto locale, *διαφορὰς κινήσεων*, le quali non dovrebbero più essere considerate accidentali, come in 24, 14, se si considerasse un criterio di distinzione secondo/contro natura.

In riferimento alle specie del moto di traslazione (alto/basso in circolo/in linea retta) che nel c. 24 erano state ricondotte alla teoria del luogo naturale e considerate come *ἔξωθεν διαφορὰς*, si procede ora al tentativo di individuare criteri alternativi di differenziazione: il primo è quello che distinguerebbe i movimenti in animati e inanimati, dando luogo a tre diverse specie, quella del camminare, nuotare, volare. Se si considera il criterio secondo/contro natura (26, 6) le differenze del moto locale sarebbero da ricercare nel moto stesso e dunque non sarebbero più accidentali. Un ultimo criterio è quello secondo natura/arte/libera scelta: sono secondo natura la crescita e la decrescita; sono secondo l'arte la costruzione di navi e case; sono secondo *προαίρεσις* (26, 11) il sapere, l'apprendere, l'agire politico, ovvero il dire e l'agire.

Le altre specie del movimento come genesi, alterazione e crescita possono anch'esse essere seguire il criterio secondo/contro natura, oppure possono essere considerate secondo gli oggetti a cui ineriscono.

14.2.4.7 ἠρεμία e κίνησις

Si passa quindi all'analisi della quiete (*ἠρεμία*)[682], per vedere se questa o la *στάσις* si costituiscano come l'opposto del movimento:

> «Che dire della stabilità o della quiete, che è l'opposto del moto? Si deve porla come un genere a sé, oppure ricondurla ad uno dei generi già menzionati? Forse la cosa migliore sarebbe riservare la stabilità alle cose di lassù e attribuire la quiete a quelle di quaggiù. Vediamo in primo luogo che cosa sia questa quiete. Anche se potrebbe sembrare la stessa cosa della stabilità, la stabilità non sarebbe corretto cercarla quaggiù, dove nulla è stabile, ma dove ciò che appare stabile si avvale solo di un moto più lento».

[682] Termine che troviamo impiegato in Aristotele, *Phys.*, V 6, 229 b 25.

«περὶ δὲ στάσεως, ὃ ἀντιτέτακται κινήσει, ἢ ἠρεμίας τί ποτε χρὴ λέγειν; πότερα καὶ αὐτὸ ἕν τι γένος θετέον ἢ εἴς τι γένος τῶν εἰρημένων ἀνακτέον; βέλτιον δ' ἴσως στάσιν τοῖς ἐκεῖ ἀποδόντα ἠρεμίαν ἐνταῦθα ζητεῖν. τὴν οὖν ἠρεμίαν ταύτην ζητητέον πρῶτον τί ποτ' ἐστί. καὶ εἰ μὲν ταὐτὸν φανείη τῇ στάσει, οὐδ' ὀρθῶς ἂν ἐνταῦθα ταύτην ζητοῖ οὐδενὸς ἑστηκότος, ἀλλὰ τοῦ φαινομένου ἑστάναι σχολαιτέρᾳ τῇ κινήσει χρωμένου» (27, 1-8).

Rileviamo nel nostro passo due nuove occorrenze del nostro termine:

i. alla l. 27, 1 il movimento è indicato come uno dei termini contrari dell'opposizione, il secondo termine sarà costituito o dalla *ἠρεμία* o dalla *στάσις*;

ii. alla l. 27, 8 il riferimento è ad un movimento più lento, *σχολαιτέρᾳ τῇ κινήσει*, che caratterizza quelle realtà di quaggiù che apparentemente risultano immobili.

L'indagine prosegue, dunque, alla ricerca di quella realtà che deve essere posta come contraria al movimento, per vedere se questa si costituisce come genere affianco al genere del movimento, o se debba essere ricondotta ad esso. Nonostante la loro apparente somiglianza, immediatamente *στάσις* e *ἠρεμία* vengono distinte rivendicando la eterogeneità degli ambiti di ciascuna: la prima da concepire fra i *τοῖς ἐκεῖ* (27, 4) mentre per la seconda è prospettata una *ἐνταῦθα ζητεῖν* (27, 4); colpisce la immediata inversione di tendenza rispetto a quest'ultimo ambito di ricerca: infatti, non è del tutto corretto cercare la *ἠρεμία* quaggiù, *οὐδ' ὀρθῶς ἂν ἐνταῦθα ταύτην ζητοῖ* (27, 6-7), perché qui nulla permane mai veramente, *οὐδενὸς ἑστηκότος* (27, 7) e anche ciò che appare fermo, in realtà si trova solo in un movimento più lento.

Queste affermazioni sono volte a mettere in luce la differenza fra *ἠρεμία* e *στάσις:* infatti, l'ambito della quiete (*ἠρεμία*), lungi dall'essere inerente all'immobilità o a qualche forma di essa, è invece quello del movimento.

«Se diciamo che la quiete non è la stabilità, è perché la stabilità è in tutto e per tutto immobile, mentre la quiete è di ciò che è fermo, ma che per natura può muoversi, anche quando non si muove. Se si dice che essere in quiete è diventare quieto, si intende un movimento che non ha trovato arresto definitivo, ma che è momentaneamente fermo. Se si intende, invece, una quiete non più riferita a ciò che è in movimento, in primo luogo dobbiamo indagare se quaggiù ci sia qualcosa che non si muove».

«εἰ δ' ἕτερον ἠρεμίαν στάσεως λέγοιμεν τῷ τὴν μὲν στάσιν περὶ τὸ ἀκίνητον παντελῶς εἶναι, τὴν δὲ ἠρεμίαν περὶ τὸ ἑστώς, πεφυκὸς δὲ κινεῖσθαι, ὅταν μὴ κινῆται, εἰ μὲν τὸ ἠρεμίζεσθαι λέγοι τὸ ἠρεμεῖν, κίνησιν οὔπω παυσαμένην, ἀλλ' ἐνεστῶσαν· εἰ δὲ τὴν οὐκέτι περὶ τὸ κινούμενον οὖσαν, πρῶτον μὲν ζητητέον, εἴ τί ἐστι μὴ κινούμενον ἐνταῦθα.» (27, 8-14).

Isoliamo nel nostro passo sei nuove occorrenze del nostro termine:

i. alla l. 27, 10 troviamo il nostro termine preceduto dall'alfa privativo: viene in questo modo designato ciò che è assolutamente privo di movimento, ambito a cui l'immobilità fa riferimento, *στάσιν περὶ τὸἀκίνητον παντελῶς εἶναι*;

ii. alla l. 27, 11 compaiono due occorrenze del nostro termine: è designato ciò che si muove naturalmente anche quando non si muove, *πεφυκὸς κινεῖσθαι, ὅταν μὴ κινῆται*: si tratta dell'ambito a cui va riferita la *ἠρεμία*, ovvero l'ambito di ciò si arresta (*ἑστώς*, 27, 10) non perdendo la naturale predisposizione al movimento;

iii. alla l. 27, 12 si fa riferimento ad un movimento non totalmente cessato, *κίνησιν οὔπω παυσαμένην*, un movimento pronto a ricominciare, *ἀλλ᾽ ἐνεστῶσαν* (27, 13): la *ἠρεμία* va collocata proprio in seno a questo movimento che va affievolendosi e tende a ricominciare;

iv. alla l. 27, 14 è fatto un tentativo di concepire la *ἠρεμία* in se stessa, a prescindere dal movimento in cui l'abbiamo appena vista collocarsi, *εἰ δὲ τὴν οὐκέτι περὶ τὸ κινούμενον;*

v. per poter intraprendere il tentativo esposto sopra è necessario domandarsi se è possibile che qualcosa quaggiù non sia affetto da movimento, *εἴ τί ἐστι μὴ κινούμενον ἐνταῦθα* (27, 14).

Viene messo, in questo modo, in evidenza come la quiete (*ἠρεμία*) pur essendo un concetto apparentemente affine all'immobilità, vada collocata su un piano totalmente diverso rispetto a quella: la quiete denota ciò che è fermo e un acquietarsi, *ἠρεμίζεσθαι* (27, 11-12), ma questo "stare fermo" e questo "acquietarsi" ben lungi dal consistere in un *ἀκίνητον*, vanno, invece, concepiti in seno al movimento, un movimento che tende a esaurirsi e insieme a ricominciare. Appare fin da queste righe uno stretto legame fra la quiete di quaggiù e il movimento che caratterizza tutta la realtà, quindi la reale distanza che separa *στάσις* e *ἠρεμία*.

> «Se, invece, è possibile dire che non tutti i movimenti muovono, ma è necessario che alcuni movimenti non muovano, affinché sia possibile dire che questa è la cosa che si muove, che altro occorre dire su ciò che si muove localmente, ma è in quiete rispetto a questo movimento, se non che non si muove? La quiete sarà, dunque, negazione del movimento, vale a dire che non è un genere. Ma una cosa è in quiete solo rispetto a questo movimento, che è quello locale, il che ne significa la soppressione».

> «εἰ δὲ μὴ πάσας οἷόν τέ τι τὰς κινήσεις κινεῖσθαι, ἀλλὰ δεῖ κινήσεις τινὰς μὴ κινεῖσθαι, ἵνα καὶ ἐξῇ λέγειν τόδε τὸ κινούμενον εἶναι, τί ἄλλο χρὴ λέγειν τὸ μὴ κινούμενον κατὰ τόπον, ἀλλ' ἠρεμοῦν ταύτην τὴν κίνησιν, ἢ ὅτι μὴ κινεῖται; ἀπόφασις ἄρα ἔσται ἡ ἠρεμία τοῦ κινεῖσθαι· τοῦτο δὲ οὐκ ἐν γένει. ἠρεμεῖ δὲ οὐκ ἄλλο τι ἢ ταύτην τὴν κίνησιν, οἷον τὴν τοπικήν· τὴν οὖν ἀφαίρεσιν τούτου λέγει.» (27, 15-21).

Segnaliamo undici nuove occorrenze del nostro termine:

i. alla l. 27, 15 troviamo due occorrenze che designano l'affermazione dell'impossibilità che una qualsiasi realtà sia mossa da ogni tipo di movimento, *μὴ πάσας οἷόν τέ τι τὰς κινήσεις κινεῖσθαι*;

ii. alla l. 27, 16 altre due occorrenze proseguono concettualmente l'affermazione precedente: è necessario porre che un certo movimento non muove secondo altri movimenti, *δεῖ κινήσεις τινὰς μὴ κινεῖσθαι*;

iii. le condizioni sopra esposte sono quelle che permettono di dire che un qualcosa si muove in un certo modo, *τόδε τὸ κινούμενον* (27, 16-17);

iv. alla l. 27, 17 il riferimento è alla negazione di un movimento locale, *μὴ κινούμενον κατὰ τόπον*: se una certa realtà non muove di tale movimento sarà in quiete rispetto a questo movimento, ἠρεμοῦν ταύτην τὴν κίνησιν (27, 18), e in questo senso diremo, quindi, che non si muove, *μὴ κινεῖται* (27, 18-19);

v. la conclusione delle considerazioni appena riportate è la *ἀπόφασις τοῦ κινεῖσθαι* (27, 19) che coincide con la quiete;

vi. viene, quindi, specificato che la *ἠρεμία* consiste nella negazione di quello specifico movimento di cui è negazione, *ἠρεμεῖ δὲ οὐκ ἄλλο τι ἢ ταύτην τὴν κίνησιν*; come ad esempio del moto locale, *οἷον τὴν τοπικήν* [scil. *κίνησιν*] (27, 21-22).

Dal momento che ogni realtà non si muove di ogni movimento, risulterà ferma rispetto ad altri: la *ἠρεμία* consiste proprio in questa negazione, non del movimento *tout court*, come nel caso della immobilità, ma relativamente a un certo movimento; ciò consente di comprendere, da un lato, la caratterizzazione fortemente dinamica della realtà di quaggiù, in cui non si ha mai una vera e propria cessazione del movimento, ma alcune cose si acquietano secondo un certo rispetto e non secondo altri; in secondo luogo, emerge come come la quiete sia dipendente e relativa alle varie specificazioni della *κίνησις*, le quali non possono essere tutte contemporaneamente presenti in un dato soggetto; pertanto, nonostante la *ἠρεμία* sia contrapposta al movimento, l'estensione dei due concetti è differente, e la quiete non costituisce genere a sé, *οὐκ ἐν γένει* (27, 20), ma risulta qualcosa del movimento.

> «Se uno dicesse che è forse possibile sostenere che il movimento è la negazione della stabilità, replicheremo che il movimento avviene recando con se qualcosa, ed opera sempre qualcosa di altro, e quasi sospinge ciò che a lui è soggetto ed agisce su di lui in mille modi, perfino lo distrugge. La quiete, invece, non è nulla al di là di ciò che è in quiete, ma significa solo che quella certa cosa non è in movimento. Ma allora anche la stabilità dell'intelligibile perché non chiamarla negazione di moto? Perché li la stabilità non è soppressione del movimento, giacché non deriva dalla cessazione di un movimento, e

anzi esiste insieme al movimento».

> «εἰ δέ τις λέγοι· διὰ τί δ' οὐ τὴν κίνησιν ἀπόφασιν τῆς στάσεως φήσομεν; ὅτι, φήσομεν, ἥκει τι φέρουσα ἡ κίνησις καὶ ἔστιν ἄλλο τι ἐνεργοῦν καὶ οἷον ὠθοῦν τὸ ὑποκείμενον καὶ μυρία ἐργαζόμενον αὐτὸ καὶ φθεῖρον, ἡ δὲ ἠρεμία ἑκάστου οὐδέν ἐστι παρ' αὐτό, ἀλλὰ σημαίνει μόνον, ὅτι κίνησιν οὐκ ἔχει. τί οὖν οὐ καὶ ἐπὶ τῶν νοητῶν στάσιν εἴπομεν ἀπόφασιν κινήσεως; ἢ ὅτι οὐδ' ἔστιν εἰπεῖν ἀναίρεσιν τῆς κινήσεως τὴν στάσιν, ὅτι οὐ παυσαμένης τῆς κινήσεώς ἐστιν, ἀλλ' οὔσης ἐκείνης καὶ αὕτη ἐστί» (27, 22-31).

Analizziamo sei nuove occorrenze presenti nel passo:

i. alla l. 27, 22 il riferimento è alla possibilità di considerare il movimento come negazione dell'immobilità, *κίνησιν ἀπόφασιν τῆς στάσεως*; si tratta di una inversione rispetto alla *ἠρεμία ἀπόφασις τοῦ κινεῖσθαι* (27, 19), tuttavia con uno slittamento semantico di non poco conto dalla *ἠρεμία* alla *στάσις*;

ii. alla l. 27, 24 il nostro termine compare insieme a tutta una serie di implicazioni del movimento: questo, infatti, nel suo sopraggiungere comporta qualcosa, *τι φέρουσα ἡ κίνησις*, produce qualcosa d'altro, *ἄλλο τι ἐνεργοῦν*, incide su ciò che a lui è soggetto, *ὠθοῦν τὸ ὑποκείμενον* (27, 24-25), realizzandolo in infiniti modi, *μυρία ἐργαζόμενον αὐτὸ*, finanche a distruggerlo, *φθεῖρον* (27, 25);

iii. alla l. 27, 27 viene negato il possesso del movimento, *κίνησιν οὐκ ἔχει*, negazione che ancora una volta attiene alla *ἠρεμία*: questa, non è in alcun modo *παρ' αὐτό* (27, 26), ma è sempre soltanto indicativa (di un'assenza) del movimento;

iv. alla l. 27, 28 è nuovamente richiamata la negazione del movimento, *ἀπόφασιν κινήσεως*: tuttavia non si tratta qui della quiete, ma della possibilità di considerare la *στάσις ἐπὶ τῶν νοητῶν* (27, 27) negli stessi termini della *ἠρεμία*;

v. alla l. 27, 29 il riferimento è alla impossibilità di concepire la *στάσις* come annullamento del movimento, *οὐδ' ἔστιν εἰπεῖν ἀναίρεσιν τῆς κινήσεως τὴν στάσιν*;

vi. la ragione di ciò sta nel fatto che a livello intelligibile l'immobilità non è cessazione del movimento, *στάσιν οὐ παυσαμένης τῆς κινήσεώς ἐστιν* (27, 30).

Viene messa ancora una volta in evidenza la dipendenza della quiete dal movimento in ambito sensibile: la *ἠρεμία* non trova altra definizione se non nella cessazione della *κίνησις*, il che ribadisce come quest'ultima non costituisca una realtà a sé stante, né possa costituirsi come un vero e proprio corrispettivo della immutabilità a livello intelligibile; la *στάσις*, infatti non accoglie la medesima definizione della quiete di quaggiù, dal momento che non esiste in virtù della cessazione del movimento intelligibile, ma anzi *κίνησις* e **στάσις** si danno insieme nella stabilità e nella vita dell'essere intelligibile.

> «E la stabilità di lassù non è nel fatto che qualcosa che per natura sia atto al movimento non si muova, ma nel fatto che, nella misura in cui la stabilità lo tiene, esso rimane immobile, nella misura in cui invece è movimento, esso si muoverà sempre. In ogni caso esso rimane immobile per la stabilità e si muove per il movimento. Invece, quaggiù, una cosa si muove per il movimento, ma è in quiete quando il movimento cessa ed è privata del movimento».

> «καὶ οὐ πεφυκὸς κινεῖσθαι, καθόσον μὴ κινεῖται, ἡ στάσις ἐκεῖ, ἀλλά καθὸ στάσις κατείληφεν, ἕστηκε, καθὸ δέ ἐστι κινούμενον, ἀεὶ κινήσεται· διὸ καὶ στάσει ἕστηκε καὶ κινήσει κινεῖται. ἐνταῦθα δὲ κινήσει μὲν κινεῖται, ἀπούσης δὲ ἠρεμεῖ ἐστερημένον τῆς ὀφειλομένης κινήσεως» (27, 31-35).

Analizziamo altre nove nuove occorrenze del nostro termine:

i. alla l. 27, 31 il riferimento è ad una realtà dotata di movimento naturale, *πεφυκὸς κινεῖσθαι*, che tuttavia non si muove, *μὴ κινεῖται;* rispetto a questa condizione di assenza di un movimento da parte di una realtà che lo possiede naturalmente, la *στάσις* intelligibile va concepita in maniera totalmente eterogenea;

ii. alla l. 27, 33 è fatto riferimento ad una realtà dotata di movimento, *κινούμενον*, la quale risulta eternamente in movimento, *ἀεὶ κινήσεται*: l'ambito designato è quello degli esseri intelligibili, i quali sono eternamente nel movimento del pensiero;

iii. alla l. 27, 34 il riferimento è al movimento in cui si muovono le realtà di lassù, *κινήσει κινεῖται*, il quale si dà contemporaneamente alla stasi in cui sono immobili, *στάσει ἕστηκε*;

iv. sempre alla l. 27, 34 abbiamo la ripetizione della formula precedentemente isolata, *κινήσει κινεῖται*, tuttavia questa volta la differenza semantica è notevole dal momento che si tratta del movimento che è *ἐνταῦθα*, e che quindi può essere *ἀπούσης* (27, 35);

v. quaggiù, dunque, si acquieta ciò che viene privato del movimento che le era proprio, *ἠρεμεῖ ἐστερημένον τῆς ὀφειλομένης κινήσεως* (27, 36).

Lassù movimento e immobilità non costituiscono due condizioni successive e distinte degli esseri intelligibili, ma al contrario, entrambi costituiscono l'essenza stessa di tutta la trama noetica, ed entrambi si predicano e costituiscono eternamente ogni realtà; al contrario quaggiù movimento e quiete costituiscono due condizioni successive, che secondo un certo rispetto si conseguono temporalmente; qui quando un movimento si affievolisce subentra la quiete per lasciare spazio ad un nuovo movimento. Certo, non si tratta dell'acquietarsi del movimento nella sua totalità, ma di un certo movimento di un dato soggetto, mentre tutto in questo universo continua incessantemente a fluire.

Un'ulteriore riprova del fatto che a questa realtà attiene unicamente il riposo e non l'assoluta immobilità di lassù, è dato dall'esempio del processo di guarigione: guarire significa passare dalla malattia alla salute, *ἐκ νόσου εἰς ὑγίειαν ἴῃ, ὑγιάζεται* (27, 37); ebbene, se consideriamo il punto d'inizio e quello d'arrivo di questo movimento non troveremo alcun *εἶδος* che coincida veramente con l'assoluta immobilità (*στάσις*), infatti né salute né malattia sono stati che permangono in modo assoluto[683].

> «si è già detto che fare e subire devono essere chiamati movimenti, e si può dire che taluni movimenti siano assoluti, altri azioni, altri affezioni. Si è anche detto che gli altri cosiddetti generi devono esser ricondotti a questi».

> «εἴρηται δ' ὅτι τὸ ποιεῖν καὶ τὸ πάσχειν κινήσεις λεκτέον, καὶ ἔστι τὰς μὲν τῶν κινήσεων ἀπολύτους, τὰς δὲ ποιήσεις, τὰς δὲ πείσεις λέγειν. καὶ περὶ τῶν ἄλλων γενῶν λεγομένων, ὅτι εἰς ταῦτα» (28, 1-4).

Isoliamo nel nostro passo le ultime due occorrenze del nostro termine:

i. la prima compare alla l. 28, 1, in cui si ripete quanto già affermato in VI, 1 (42) 18-21: l'agire e il patire devono essere ricondotti, in quanto sue specie, al movimento, *τὸ ποιεῖν καὶ τὸ πάσχειν κινήσεις λεκτέον*;

ii. alla l. 28, 2 vengono individuati fra i movimenti quelli assoluti, *τῶν κινήσεων ἀπολύτους*, quelli che sono azioni, *τὰς δὲ ποιήσεις*, e quelli che sono passioni, *τὰς δὲ πείσεις* (28, 3);

Questo costituisce l'ultimo riepilogo e l'ultima classificazione interna al genere della *κίνησις*.

14.3 Conclusioni

Il movimento va dunque considerato come *γένος* della realtà sensibile, non riconducibile a nessuno degli altri generi individuati: non può essere ricondotto alla *σωματικὴ οὐσία*, anche se l'unica manifestazione visibile del movimento è quella del corpo in movimento, che si accresce, che si modifica, che si sposta e si corrompe; non non può essere ricondotto al genere della quantità in quanto non partecipa né del numero né della grandezza, nonostante in un certo qual modo posso essere numerato quando li si consideri in relazione al tempo, e quantificato quando lo si consideri in relazione alla grandezza; non è neppure qualità, in quanto il movimento è risultato essere un *εἶδος ἐγρηγορὸς* (22, 13), che si oppone alla staticità e alla permanenza di tutte le altre forme, un movimento che attiva, sveglia, scuote tutte le cose, in quanto forma che è *ἀεὶ πρὸς ἄλλο* (22, 39), un "altro"

[683] M. Isnardi Parente, *Plotino...*, p. 499, nota che «porre la στάσις come una sorta di εἶδος della malattia sarebbe quindi porre la forma ideale di uno stato contro natura, così come si pone l'idea del bello a monte della qualità costituita dalla bellezza; il che porterebbe ad una posizione contraddittoria e assurda. Plotino, come si vede dalla conclusione aporetica del capitolo, lascia la questione aperta».

si fa incessantemente "altro"; eppure il movimento non è neppure *πρός τι:* infatti, è qualcosa prima di essere movimento di qualcosa; certo, noi cogliamo solo il movimento che è nelle cose, il movimento dei piedi nel camminare, tuttavia questo aspetto visibile del movimento è soltanto un aspetto accidentale (*κατὰ συμβεβηκὸς*), rispetto al movimento che in se stesso rimane *ἀόρατον* (23, 10).

Comune a tutte le specie del movimento sono la *πρόοδον καὶ ἀγωγὴν* (22, 48), ovvero la processualità da una stato potenziale al suo divenire ciò di cui era potenza; un processo che può essere o secondo natura, quando il movimento è un certo *εἶδος, ἁπλοῦν ο ἄλλο* (22, 10-11); oppure contro natura, nel qual caso si tratta di movimenti innaturali. Questo è, per così dire, il terreno comune alle differenti specie del movimento che vengono individuate, *μεταβολή/ἀλλοίωσις, αὔξησις, γένεσις* e la *κίνησις κατὰ τόπον*, nonché ai loro contrari: la processualità del movimento rimane identica nella crescita così come nella diminuzione, nella guarigione come nella malattia: in ogni caso si tratta di una certa potenza che muove verso ciò che può diventare, *δύναμις τοῦ κινεῖν* (23, 21). questo permette al movimento di manifestarsi sotto molteplici aspetti: nella crescita di una pianta, nel riscaldamento di un corpo freddo, nel percorso da Atene a Egina, nelle varie configurazioni che assume la danza dei cieli; tuttavia il movimento non è propriamente nella pianta cresciuta, nel corpo caldo, nella quantità di percorso raggiunta etc. Il movimento è identico in tutti i processi sopra descritti, come una potenza invisibile che sospinge e trascina tutte le cose che in vario modo si muovono e divengono.

Nelle realtà di quaggiù coglieremo solo l'aspetto improprio del movimento, quello che accidentalmente diviene visibile; mentre la *κίνησις* nella sua essenza rimane "altro" rispetto alla realtà cui inerisce, le singole cose e l'universo sensibile nel suo complesso.

Il legame fra *δύναμις, κίνησις* e *ἐνέργεια* risulta in questo contesto strettissimo, permettendoci così individuare quel sottile filo rosso che ricollega il movimento di quaggiù all'anima e alla *πρώτην ζωὴν* dell'Intelligenza; se si considera il movimento secondo analogia, il movimento di quaggiù è vita del corpo, vita che un'immagine della vita di lassù che tiene insieme tutte le cose (23, 5); se si considera l'omonimia rispetto al movimento di lassù, la *κίνησις* risulterà come ciò che inerisce a una certa sostanza, mentre lassù era la stesa sostanza, come una tensione costante verso altro, mentre lassù è eterno raggiungimento della stabilità; tempo e quantità di movimento risultano fra le sue manifestazioni accidentali, mentre lassù tutto è attualmente nel movimento del pensiero.

15 Conclusioni

Questa analisi ha proceduto partendo dalle varie manifestazioni e dall'impiego del termine *κίνησις* in relazione alla sfera sensibile per risalire al suo vero significato, il movimento nella dimensione intelligibile; in queste conclusioni partirò dal guadagno di questa nostra indagine per svolgere sinteticamente un cammino a ritroso.

Movimento dell'Intelligenza

Il primo dei trattati sui generi dell'essere, 42 (VI, 1), si presenta come la *pars destruens*, il momento negativo della tematizzazione plotiniana dei generi intelligibili; proprio sul terreno dello scontro e della critica delle categorie fatte valere dai Peripatetici affonda le radici la concezione plotiniana del movimento, sia di quello che è "propriamente tale" , sia di quello che si manifesta impropriamente nel sensibile e che è un riflesso del primo. Il punto per noi estremamente rilevante dello scosceso percorso polemico che intraprende il Nostro pensatore è, certamente, la tematizzazione dell'unità generica della *κίνησις*, passaggio obbligato per la considerazione del movimento quale *γένος* dell'essere intelligibile; tuttavia ancora più interessante è il modo in cui viene dimostrata l'unità generica del movimento, e ciò avviene tramite l'identificazione di *κίνησις* e *ἐνέργεια*; il richiamo provocatorio alla formula aristotelica di *Fisica* III, 201 b 31-32 mette in luce la differenza fra due aspetti eterogenei della *κίνησις*: da un lato il movimento in se stesso, atto perfetto e puntuale (inesteso) nella dimensione istantanea; dall'altro, il movimento che ha uno svolgimento, che può essere colto in relazione a un certo fine, un movimento esteso, reiterato, quantificabile e imperfetto (VI, 1 (42) 16).

Il secondo scritto, 43 (VI, 2), raccoglie i guadagni del primo e dà pieno sviluppo alla costituzione della *κίνησις* come *γένος*, promuovendolo a genere della realtà intelligibile; anche in questo caso è fondamentale il richiamo esegetico, ma nuovamente il Nostro pensatore si spinge ancora oltre: il movimento, insieme a "Essere", "Quiete", "Identico" e "Diverso" non è responsabile solo dell'ordine e della struttura della realtà noetica, ma è altresì principio di diffusione della stessa molteplicità intelligibile; fra tutti, è proprio la *κίνησις* ad essere individuata come responsabile della proliferazione del molteplice (3, 20-26): è il movimento contemplativo a "discernere", "riunire" e "porre in essere", a far sì che i generi primi cooperino alla realizzazione eterna della sostanza intelligibile; perché ciò fosse possibile, era necessario, da un lato, il ripensamento dello statuto dei generi celebrati nel *Sofista* platonico, la loro "promozione" a *γένη/ἀρχαὶ*; dall'altro, era fondamentale la riconsiderazione della relazione che intercorre fra essi: il superamento della contrarietà di movimento e quiete, la traduzione della loro contrarietà da "reale" ad "apparente", rende possibile concepire la partecipazione reciproca e bidirezionale dei *πρῶτα γένη* – nel dialogo platonico concessa soltanto ad alcuni generi. Questi sono soltanto alcuni degli aspetti che determinano una distanza fra il Nostro pensatore e la tradizione a cui in vario modo si richiama; in questo quadro il movimento risulta, non come una determinazione accidentale o complementare dell'essere, ma il suo stesso atto: l'identificazione fra movimento e atto, proposta e costruita a partire da VI, 1 (42) 15 trova qui piena conferma nella delineazione dei generi a livello intelligibile: la *κίνησις* è la stessa *ἐνέργεια* dell'essere, costituendone la stessa attualità (VI, 2 (43) 7, 20); il movimento è atto, ovvero vita dell'essere (7, 1-55); la sua è

una sostanza che nella dimensione di un presente eterno è essenzialmente movimento, atto e vita.

Tutta la realtà rimane contraddistinta dai *πρῶτα γένη* e dalla mutua compartecipazione che li caratterizza: sia la molteplicità ulteriore di quell'essere che è realmente tale, sia quell'essere che ne è soltanto un riflesso; ai vari livelli di realtà ritroviamo – secondo quanto concede la relazione mimetica che ogni realtà intrattiene col proprio principio – , la formulazione analoga e per certi versi omonima della *κίνησις* come *ζωή* e *ἐνέργεια*.

Movimento, atto e vita dell'anima

Lo scritto 45 (III, 7) ha delineato gli ambiti e chiarito la relazione fra tempo e movimento sensibile; per afferrare la vera natura del tempo è stato necessario risalire da questo piano a quello intelligibile: il tempo si è mostrato come successione intemporale degli atti psichici, il "prima e il poi" della discorsività che contraddistingue la terza ipostasi; il tempo, quindi, non è risultato altro che movimento e vita dell'anima, la distensione intemporale della sua vita. Per afferrare il fondamento di questo movimento psichico si è dovuti risalire a quello intellettivo, quindi comprendere il tempo nel proprio principio, l'eternità.

I due scritti dedicati in vario modo alla disamina del moto celeste, 14 (II, 2) e 40 (II, 1), hanno messo in evidenza l'importanza del movimento psichico per la costituzione e il mantenimento del movimento celeste; è dall'anima che dipende il moto del cielo e la sua stessa natura circolare; l'anima manifesta la sua potenza attrattiva e dinamica nel suo movimento di conversione, restando in se stessa e verso se stessa si dispone attorno al proprio principio, per tendervi e raggiungerlo eternamente; quell'anima che sta più in alto trascina nel suo avvolgimento quell'altra intrecciata alla terra; e poiché il centro dell'anima è dovunque, anche l'anima sarà dovunque diffusa, e il fuoco celeste la inseguirà dappertutto, possedendola sempre, muovendosi in circolo eternamente; con questo suo moto imita quello dell'Intelligenza, un movimento che è al contempo stabilità.

All'interno di questo orizzonte concettuale è importante rilevare la stretta connessione fra movimento psichico e movimento del cielo o del cosmo, da cui deriva un ulteriore aspetto, quello della loro unica sussistenza nel movimento: in virtù del movimento mirabile dell'anima, *δυνάμει θαυμαστῇ κινουμένην* (II, 1 (40) 4, 15), il cielo si mantiene nel proprio moto evitando di disperdersi e distruggersi; così l'universo tutto trova la propria permanenza nel movimento: numerosi passaggi di 28 (IV, 4) hanno messo in evidenza come la vita di questo vivente unitario non si esplichi nei termini di staticità e identità, *οὐκ μένειν οὐδὲν πάντη ὡσαύτως* (32, 51), ma va piuttosto concepita come una permanenza nel movimento o come una stabilità nel cambiamento e nell'avvicendamento di tutte le cose: *τὸ πᾶν μένειν ἐν τῷ κινεῖσθαι τὸ μένειν ἔχον* (33, 52). L'universo è un tutto unitario proprio in virtù dell'anima che dà forma e vita a tutte le sue parti, di modo che tutto trova la sua unità in un medesimo principio: la simpatia universale è spiegata nei termini del movimento che dal tutto si trasmette alle parti e viceversa: come nella corda tesa il movimento della parte bassa si trasmette a tutta la corda, e poi da corda a corda, e dalla corda alla lira, e ancora da una lira all'altra.

Una volta delineata l'importanza del movimento per la sussistenza del cosmo e del cielo, nonché la stretta relazione fra moto universale e psichico, è necessario insistere su un altro aspetto a questi correlato che emerge a più riprese dalla nostra analisi: si tratta della

relazione fra l'aspetto psichico e quello fisico del movimento. Il moto celeste è stato più volte oggetto di questa distinzione: *propriamente*, in se stesso, è stato definito come un moto di natura vitale, autoconoscitiva e sensitiva, *συναισθητικὴ καὶ συννοητικὴ καὶ ζωτικὴ* (II, 2 (14) 2, 10), mentre *impropriamente, ovvero in maniera accidentale*, si manifesta in un moto di tipo fisico e spaziale: quella rivoluzione in base a cui scandiamo la differenza fra il giorno e la notte, e grazie a questa traiamo l'idea del due e del numero con cui contiamo una certa quantità di tempo e di movimento (III, 7 (45) 11). L'accidentalità del moto del celeste diventa una questione fondamentale in relazione al problema dell'assegnazione della memoria agli astri, IV, 4 (28) 1-8: infatti, la vita degli astri è una vita eterna sempre una e identica, eternamente rivolta al dio di lassù; per questo motivo l'aver memoria dello spazio e dei tempi di percorrenza implica un distoglimento e una interruzione di questa vita contemplativa; per evitare di incorrere in un simile pericolo, il moto locale compiuto da queste divinità era stato definito come un moto di tipo accidentale, *κατὰ συμβεβηκός ἡ πάροδος* (8, 37-38), concomitante rispetto al moto vitale che ne contraddistingue la natura.

Ma come viene spiegata la relazione fra il moto vitale, proprio del cielo, e la sua manifestazione fisica e accidentale che, potremmo dire, si concretizza nello spostamento orbitale? Il riferimento è ad un esempio in cui, ancora una volta, siamo incorsi ripetutamente nella nostra analisi: il paragone è con ciò che capita anche a noi quando il pensiero di un bene imminente si traduce in un movimento corporeo, e si manifesta, ad esempio, nell'arrossire del volto.

L'esame maturato alla volta di III, 6 (26), IV, 3 (27), IV, 4 (28) I, 1 (53) è dedicato alla possibilità di spiegare in che modo si dia una corrispondenza fra moti di tipo psichico e movimenti del corpo. Il primo scritto menzionato opera una distinzione fondamentale che è quella che emerge in numerosi punti dell'analisi: movimento nel caso dell'anima e nel caso del corpo ha un significato soltanto omonimo: è in base a questa distinzione che l'anima è capace di rapportarsi ad un determinato corpo permanendo nella sua impassibilità: tutta la disamina dei *πάθη* ha lo scopo di mettere in evidenza come nell'antro più pericoloso delle passioni, l'anima dimori impassibile: tutto ciò che riguarda le funzioni inferiori così come quelle superiori dell'anima – desideri, *ἐπιθυμίαις*, ragionamenti, *λογισμοῖς*, e opinioni, *δόξαις* – sono movimenti e attività che non vengono ingiunte all'anima dal di fuori, ma appartengono alla sua natura stessa, e ineriscono alle sue facoltà, quelle, appunto, deputate a compiere e a generare tali atti: questi movimenti coinvolgono l'anima in quanto è proprio da essa che provengono, *ἐξ αὐτῆς γίγνεσθαι τὰς κινήσεις* (3, 24). Il movimento, dunque, concerne l'anima ed è la vita stessa dell'anima, non in quanto alterazione, *οὐκ ἀλλοίου* (3, 25), alterazione che la porterebbe a patire e a corrompersi, bensì l'atto secondo natura, intrinseco a ciascuna delle sue facoltà; l'anima, infatti, non è mutata da tale movimento e non esce da se stessa, *οὐκ ἐξιστᾶσα* (3, 26), ma al contrario permane ciò che è nell'esercizio delle sue capacità. L'ampia gamma di funzioni psichiche a cui si fa riferimento nel corso della trattazione – *ἐνεργείας, ζωὰς, ὀρέξεις, μνήμας, φαντασίας* – in cui si può pensare ad un alterazione dell'anima, tutti questi sono movimenti psichici che la lasciano identica nella sua essenza: i cambiamenti che la coinvolgono, compresi il suo essere virtuosa o viziosa, non si generano come nel corpo si generano il bianco e il nero o il caldo e il freddo, cioè come le qualità che il corpo non possiede da se stesso ma gli provengono da altro e

producono in esso un'alterazione. L'anima, invece, desidera, conosce e opina, e tutte queste attività in cui si muove sono secondo la sua natura e proprie alla sua sostanza: provengono da lei stessa, e pertanto né la alterano né costituiscono per lei un patire.

Un punto degno di grande interesse è l'esame che riguarda la facoltà recettiva dell'anima, *παθητικοῦ* (III, 6 (26) 4, 1), – il luogo che pare deputato alla formazione delle affezioni: anche questa parte dell'anima deve essere concepita come una forma, *εἶδος δέ τι* (4, 31), capace di permanere in se stessa, agisce in virtù della sua sola presenza, *τῇ παρουσίᾳ* (4, 37): l'immobilità attribuita a questa facoltà va concepita in relazione al principio secondo cui se fosse lei stessa ad essere "mossa" ovvero ad essere "affetta", la fonte di comunicazione non sarebbe più in grado di attivare la comunicazione: non è la stessa facoltà recettiva ad essere affetta quando è causa di affezione; la sua immobilità si traduce in un *moto di tipo diverso rispetto a quello fisico*; è proprio l'immobilità dell'anima – l'eterogeneità del movimento psichico rispetto a quello fisico – a causare i movimenti corporei, esattamente come opinioni e rappresentazioni sono causa del tremore e del turbamento fisico.

Movimento, vita del corpo.

Sono numerosi i luoghi delle *Enneadi* in cui il movimento è concepito come vita del corpo[684]. Lo scritto 27 (IV, 3) ci offre una vera e propria mappatura di quei luoghi "fisici" in cui l'anima – pur restando una natura eterogenea rispetto al corpo, ovunque diffusa in esso al modo di ciò che rimane propriamente indivisibile – ha la sede dei principi delle proprie attività; infatti, l'anima è capace di alcune attività la cui azione è necessaria al compimento degli organi fisici (26, 48-50), di modo che, ad esempio, ai primi nervi possono essere associate due funzioni: quella sensoriale insieme alla capacità di muovere il vivente (23, 11); i nervi traggono origine dalla testa, ed è proprio dalla testa che incomincia il loro movimento, *ὅθεν γὰρ ἔμελλε κινεῖσθαι τὸ ὄργανον* (23, 17) per il fatto che qui risiede il principio dell'attività, *ἐνεργείας*, della facoltà. Un discorso analogo è rivolto alla facoltà vegetativa *τὸ φυτικὸν* (19, 19): questa, insieme alla sua capacità generativa, accrescitiva e nutritiva, pur essendo dovunque presente nel corpo opera per il tramite dell'organo ematico: questo è dotato di straordinaria mobilità ed è responsabile dell'animazione e dei cambiamenti del corpo (III 6, 3, 15, *εὐκίνητον ὄν*). Il sangue e le vene in cui scorre hanno origine nel fegato e qui è presente il principio dell'attività della facoltà vegetativa insieme a quella *concupiscibile*. La parte irascibile dell'anima ha come proprio organo il sangue fluido e leggero che trova origine nel cuore (23, 43 e 19, 21).

Soprattutto in riferimento alla parte concupiscibile e irascibile dell'anima sono forniti numerosi esempi dei loro movimenti o attività che risultano particolarmente interessanti sia perché manifestano la necessità di un apporto sinergico delle altre facoltà, sia perché mettono in evidenza il concorso corporeo in tali processi. Infatti, mentre alcune forme di appetito e d'ira hanno la loro origine nell'anima – ad esempio quando questa sente il peso dell'ingiustizia – altre hanno la propria origine in un *corpo così determinato*. Da numerosi passi (IV, 4 (28) 28, 35-43) è emerso come i movimenti che si producono nell'impeto hanno la propria origine nel sangue e nella bile che si comportano come se fossero animati: questi

[684] Per citarne solo alcuni: III, 6 (26) 6, 36-41; IV, 3 (27) 20, 41-46; 33, 9-21; IV, 4 (28) 36, 14-18; II, 2 (14) 1, 8-16); VI, 3 (44) 22, 9-18.

si mettono in moto quando il corpo subisce un'affezione; s'ingenera in questo modo un processo percettivo che culmina nella comunicazione all'anima, per il tramite della facoltà immaginativa, di questa disposizione corporea (28, 42); l'anima, quindi, si può scagliare contro la causa del dolore. È così testimoniato il ruolo dell'organismo negli stati d'irascibilità: questa ha, per così dire, una matrice che è *ἀλόγως* (28, 47) e che infine, tramite la rappresentazione, giunge alla ragione. Ma c'è anche l'impeto provocato dall'assistere a un'ingiustizia[685]: in questo caso il punto d'avvio sembrano essere le funzioni più alte dell'anima per poi ridiscendere alla facoltà irascibile, in quelle parti predisposte agli attacchi di furore. Da considerazioni simili è possibile comprendere come il movimento sia la vita del corpo, vita che è la traccia di quell'anima che gli conferisce l'essere, il movimento e la vita stessa.

[685] Cfr. III, 6 (26), 4, 6-13.

16 Résumé

Comme indiqué par le titre, mon travail se développe comme une enquête sur la présence et la signification du terme grec *κίνησις* dans *Ennéades* de Plotin. Il s'agit d'une recherche qui vient de la curiosité et du défi : la curiosité est celle de découvrir l'usage du mot *κίνησις*, d'identifier les différents domaines dans lesquels ce terme apparaît, d'essayer de comprendre à chaque fois la signification donnée et, si nécessaire, de mettre en évidence les points de contact par rapport à la pensée traditionelle que notre penseur constamment prend en compte. Sans doute, il s'agit d'une curiosité qui a subi le charme de la réflexion plotinienne la plus complexe et fascinante, celle des écrits consacrés aux genres de l'être intelligible et sensible, écrits dans lesquels, comme nous le verrons, le mouvement va recevoir un rôle décisif. Ainsi à la curiosité s'ajoute le défi, c'est-à-dire la même audace – comme le dit notre penseur – qui prend possession des âmes particulières prêtes à regarder ses images dans le miroir de *Dionysus* et à se lancer dans la descente ; moi comme ces âmes, j'ai tourné le regard de là-haut aux réalités de ce monde, pour comprendre si la *κίνησις* qui caractérise fortement la spéculation plotinienne au niveau intelligible, va aussi reçevoir un rôle au niveau du sensible.

D'autre part, la recherche ne pourrait pas être menée sans une sorte d'affinité avec ce que l'on cherche : le devenir incessant, le changement de toutes choses ; le fait de naître, grandir, mourir ; le mouvement local des corps, particulièrement ce des corps célestes, les trajectoires que les étoiles et les planètes tracent dans le ciel ; le même fait de respirer, de se mouvoir, de sentir ; c'est d'içi-bas que je voulais commencer mes recherches. Est-ce que la vraie audace est cette prétention : croire qu'on peut vraiment tourner notre regard de l'intelligible au sensible ?

Ce qui m'a guidé dans cette recherche a été la conscience de cette nécessité de regarder aussi à l'image, de comprendre le mouvement aussi pour ce qu'il n'est pas vraiment, en le considérant par rapport à ce qui devient. Il suffit de jeter un coup d'oeil sur le plan de cette enquête pour se rendre compte de l'extension presque «universelle» du domaine d'application de notre terme, engajeant tous les différents niveaux de la réalité : le mouvement est la vie première de l'Intelligence, il est l'acte de l'âme, aussi que la vie des corps.

Méthode de recherche

La si large portée de ce travail est identifiée et témoignée par la méthode de recherche que j'ai adopté, celle lexicographique ; l'emploi des lexiques de référence m'a permis de rassembler un catalogue d'environ huit-cents occurrences du mot *κίνησις* dans l'œuvre plotinienne. Une première analyse des écrits concernés m'a permis d'identifier des domaines thématiques dans lesquels répartir la recherche : le premier – probablement le domaine le plus riche – se compose des occurrences de *κίνησις* qui font réference aux âmes particulières et aux corps auquels – de manière defférente – elles sont liées (l'âme du monde et les âmes des individus) ; le deuxième domaine thématique concerne l'âme hypostatique,

qui n'a aucun relation avec les corps ; le troisième domaine est dédié aux occurrences de *κίνησις* qui se référent à la deuxième hypostase, le *Nous* ; le dernier domaine rassamble tous les occurrences de *κίνησις* concernant – dans un sens particulier – la réflexion plotinienne dédiée à la première hypostase, l'Un.

Si on s'accorde une simplification un peu naïve, gâté par la perspective à partir de laquelle nous entreprenons cette recherche, on peut affirmer que sont deux les domaines d'utilisation du terme *κίνησις* : l'un qui fait référence à la réalité sensible, l'autre à la réalité intelligible. Dans la distribution de mon travail j'ai suivi cette tendance : partir des occurrences de *κίνησις* employées dans la dimension sensible, pour arriver au mouvement intelligible ; c'est-à-dire, partir de l'image et du mouvement qui "n'est pas vraiment" – mais qui "est" de quelque manière – , et après en découvrir la vraie nature.

Je présent ici l'analyse d'environ six-cents occurrences du terme qui fait l'objet de ma recherche : dans la première partie de mon travail je me suis concentré sur les occurrences de *κίνησις* qu'apparaissent par rapport aux âmes liées aux corps ; dans la seconde partie j'ai consideré la thématisation de la *κίνησις* au niveau intelligible.

Malgré l'extension de cette recherche, je décidé de travailler de manière minutieuse, choisissant en premier lieu de sélectionner les écrits de Plotin selon l'ordre cronologique établi par Porphyre ; puis, j'ai isolé l'occurrence du terme en question en mettant en évidence, chaque fois, l'utilisation précise du terme dans sa relation avec le contexte immédiat de référence; donc j'ai procedé à reconstruir le contexte le plus large de l'ensemble du traité. Pour faire ça, j'ai fait largement référence à la littérature fondamentale, aussi que à la critique secondaire représentant une étape nécessaire pour cette recherche.

Parcour de recherche

Le premier traité considéré c'est le deuxième dans l'ordre chronologique établi par Porphyre, 2 (IV, 7), il est dédié à la démonstration de l'immortalité de l'âme ; il s'agit, comme on le sait, de l'une des écrits le plus polemique, dont le but est de montrer la vraie nature psychique : le mouvement joue un rôle central, soit par rapport à la *pars destruens* (1, 1-8, 45), soit par rapport à la *pars construens* (8, 45-14, 14) ; la première partie est consacrée à établir l'hétérogénéité de la nature psychique par rapport aux corps : la variété des mouvements que l'âme est capable de produire dans le corps fait remonter à l'éclat de ses pouvoirs, à la variété des raisons formelles dont elle dispose soit grâce à sa nature radicalement differente du corps soit grâce au lien qu'elle maintient avec son principe, le *Nous* ; dans la deuxième partie au mouvement est donné un rôle décisif en ce qui concerne la preuve de la nature immortelle de l'âme : la reprise de la célèbre formule du *Phédre* de Platon trace deux lignes parallèles qu'on retrouvera à chaque endroit de cette analyse : d'une part, l'importance de l'instrument exégétique qui caractérise constamment la réflexion plotinienne ; d'autre part, sur un plan thématique, l'importance du lien entre "mouvement" et "vie", lien qui va revenir de plusieurs façons aux différents niveaux de la réalité sensible et intelligible.

De manière similaire, le deuxième traité considéré, III, 1 (3), se caractérise par une *vis polemica* qui ramène l'utilisation de notre terme à la question de la causalité : la première

partie de l'écrit est consacrée à la réfutation des doctrines partisanes d'un mouvement sans cause ; la deuxième partie met en évidence la porte réelle de la première : étroitement lié à la possibilité de concevoir un ordre et une cause des mouvements, c'est l'individuation d'un espace d'action individuel, mais aussi d'un espace d'interaction universel, dans lequel l'ordre des "mouvements du tout" est intégré à la dimension individuelle, ce qui constitue l'interaction entre l'action individuelle, la nécessité et le cas.

Dans le troisième écrit analysé, 8 (IV, 9), le mouvement apparaît en relation à la complexe question de *l'unité de toutes les âmes* : le centre de la réflexion est la relation entre le tout et les parties, non plus à partir de la perspective macrocosmique de III, 1 (3), plutôt de celle microcosmique : le cas des mouvements du corps qui ne parviennent pas à être perçus par la faculté sensorielle, c'est le modèle explicatif que on doit suivre pour comprendre comment les âmes particulières – en contact avec des sentiments et des passions spécifiques qui dépendent du corps – peuvent, en dépit de leur spécificité, être une seule et même âme ; l'arrière-plan de la réflexion c'est encore une fois le lien sympathique qui rassamble le "mouvement du tout" et le "mouvement des parties", soit qu'il s'agit du mouvement d'un vivent singulier (le monstre marin) soit du vivent universel (les cosmos sensible).

Si le traité dont on vient de parler fait référence à la relation entre le pâtir du corps, le mouvement et la sensation, le quatrième, III, 6 (26), fait un grand bond *in medias res* : ici la réflexion est consacrée à démontrer *l'impassibilité de êtres incorporels* ; à cet égard, l'un des problèmes le plus difficile à résoudre est d'expliquer, par rapport à la nature de l'âme incorporelle et impassible, la possibilité de lui attribuir des mouvements, tels que l'attraction ou la répulsion, le vice, la vertu, le plaisir et la douleur, etc. ; le large usage d'une terminologie qui fait référence aux *πάθη* aussi que aux fonctions supérieur de l'âme, témoigne de la perspective originelle de notre penseur sur un sujet fortement débattu au sein de la tradition ; l'arrière-plan qu'il faut sonder est la relation entre les mouvements de l'âme et les mouvements du corps, rapport qui fonctionne sur la base d'une hétérogénéité profonde, et en même temps d'une correspondance étroite, entre les deux domaines identifiés.

Le traité 53 (I, 1) insiste longuement sur ce même thème en approchant la question sous un angle différent, celui de la compréhension de *la manière dont l'âme est dans le corps* : les exemples de l'artisan qui utilise son instrument ou du timonier qui dirige le navire nous introduisent à nouveau dans les profondeurs de la tradition ; il faut expliquer comment le corps est animé et se déplace, c'est-à-dire la manière dont l'âme réalise ses mouvements et ses fonctions par rapport au corps.

Les écrits engajés dans la discussion *des difficultés liées à l'âme*, 27-29 (IV, 3-5) complétent et compliquent le cadre explicatif décrit ci-dessus, en introduisant une grande variété de questions complémentaires ; le débout du traité 27 (IV, 3) s'interroge à propos des raisons et des façons dont se réalise le mouvement de descente des âmes dans les corps : il s'agit d'un mouvement ni volontaire ni forcé qui dépend du *nomos,* une loi universelle qui implique, au même temps, necessité et adhésion intime : il s'agit d'une tendance naturelle inclination spontanée qui opér en nous et dans le tout, en réalisant, par exemple, le développement des plantes et des animaux ; une fois de plus, l'arrière-plan c'est une dimension cosmique,

l'ordre des mouvements du tout auquel chaque partie est liée grâce à une relation sympathique. On arrive donc au problème d'expliquer la manière dont l'âme est dans le corps et exerce par rapport à lui certaines de ses fonctions : on découvre ici des passages détaillés qu'offrent l'explication de l'emplacement physique des principes des activités des facultés : bien que l'âme se trouve dans tout le corps – en étant de nature indivisé, divisé seulement par rapport au corporel – elle utilise certains centres opérationnels pour réaliser les fonctions impliquées par son lien avec le corps : ça c'est valable pour l'activité perceptive qu'est également responsable de la locomotion du vivant, pour la puissance appétitive, et celle irascible. On passe à l'examen de la mémoire et de l'imagination, que considéré de notre point de vue, met en évidence l'interaction entre les différentes facultés psychiques qui effectuent de manière synergétique leur mouvements ou actes. Le traité 28 (IV, 4) poursuit l'enquête consacrée à l'imagination et à la mémoire, en élargissant la recherche aux dieux du ciel : si on attribue aux âmes des astres la mémoire de leur trajet, ça signifie invalider leur vraie vie, une vie toujours contemplative tournée aux réalités de là-bas ; à partir de ces arguments, on peut noter comme le langage de la *κίνησις* se fait double : d'une part, un mouvement vital, de l'autre côté d'un mouvement de type physique et accidentel, concomitant au mouvement vital, à plusieurs reprises caractérisé comme *κατὰ συμβεβηκὸς* ; les chapitres suivants mettent en évidence le pouvoir des astres d'influencer les événements ici-bas en vertu des configurations qu'il tracent avec leurs mouvements ; encore une fois ce perspective rapelle le lien entre le "tout" et les "parties", lien qu'a son fondement dans un principe unique de nature incorporelle, l'âme. Après avoir examiné le mouvement de la terre et sa capacité de percevoir même en absence d'organes sensoriels, le traité 29 (IV, 5) approfondit en détail le phénomène de la sensation ; les occurrences de *κίνησις* qu'on trouve ici sont liées à l'explication du processus de la vision: le tout est ramené au mouvement universel, où l'agir et le pâtir de chaque réalité est rendu possible par le lien sympathique entre tous les choses, qui a son fondement dans un ordre de nature intelligible. Avec ce traité se termine l'analyse de toutes les occurrences de *κίνησις* qui apparaissent dans la section des *Ennéades* consacrée par Porphyre à la troisième hypostase.

J'ai procedé à la consideration de trois écrits supplémentaires, essentiels à l'égard de notre analyse, dans laquels émerge une ouverture à la dimension cosmique précédemment anticipé. Le traité 14 (II, 4) est entièrement consacré à expliquer la *circularité du mouvement du ciel* : il s'agit d'un mouvement de tension et de réalisation éternelle, un mouvement psychique de conversion qui aspire à son propre centre. Le traité 40 (II, 1) s'inscrit dans ce ordre argumentatif en abordant le thème de l'éternité du cosmos en vertu de l'éternité du ciel : le corps du ciel ne dévie jamais de sa nature ni de son mouvement qu'il exerce en virtu du mouvement psychique.

Le traité 45 (III, 7) dédié à l'"éternité et au temps" examine en détail des théories, erronées, qui ont tenté d'identifier la nature du temps par rapport au mouvement sensible ; il détermine la bonne façon de comprendre le lien entre le temps et le mouvement, soit au niveau des phénomèns soit en les considérant dans leur vraie nature : à partir de la dimension psychique on doit donc revenir à l'archétype : l'éternité du mouvement de la pensée.

À ce dernier aspect est dédié la deuxième partie de mon travail, où j'essaie de

comprendre et de définir la nature du mouvement intelligible ; encore une fois mon analyse est dirijée à ces lieux de réflexion où la présence des occurrences de *κίνησις* apparaît remarquable. Les trois écrits dédiés aux *genres de l'être*, 42-44 (VI, 1-3), mettent en place la thématisation du mouvement comme genre de la réalité intelligible et comme catégorie du monde sensible ; quels sont les horizons critiques et conceptuels opérant dans ces écrits, quelle est la caractérisation et l'importance du mouvement par rapport à l'intelligible et au sensible, qell'est l'identité du mouvement par rapport à ces deux domaines, ça c'est ce que j'ai mis en évidence au cours de cet examen.

17 Bibliografia

Plotino *(edizioni e traduzioni consultate)*

A. H. Armstrong, Plotinus, 7voll., Harward University Press, Cambridge 1966-1988

E. Bréhier (text établit et traduit par), *Ennéades*, Les Belles Lettres, Paris 1923

L. Brisson, J. F. Pradeau. (Dir.) *Plotin. Traités*., GF-Flammarion, Paris 2002-2003; (Neuf volumes, selon l'ordre chronologique: traités 1-6 (2002), II : 7-21 (2003); III : 22-26 (2004); IV : 27-29 (2005); V : 30-37 (2006); VI : 38-41 (2007); VII : 42-44 (2008); VIII : 45-50 (2009); IX : 51-54 (2010)

M. Casaglia, C. Guidelli, A. Linguiti, F. Moriani, *Enneadi di Plotino*, UTET, Torino 1997

P. Henry, H. -R. Schwyzer ediderunt, *Plotini Opera,* Tomus I. *Porphyrii Vita Plotini – Enneades I-III*, Desclée de Brouwer, Paris 1951. Tomus II. *Enneades IV-V,* accedunt Plotiniana Arabica quae anglice vertit G. Lewis, Desclée de Brouwer, Paris 1959. Tomus III. *Enneas VI*, Desclée de Brouwer, Paris-Brill, Leiden 1973

P. Henry, H. -R. Schwyzer ediderunt, *Plotini opera,* Tomus I. *Porphyrii Vita Plotini – Enneades I-III*, Claredon, Oxford 1964. Tomus II. *Enneades IV-V,* Claredon, Oxford 1977. Tomus III. *Enneas VI*, Claredon, Oxford 1982

R. Harder, R. Beutler W. Theiler (ed.), *Plotins Schriften*, 6 voll., Mainer, Hamburg 1956-1971

J. Igal, *Enéadas*. I-III. Editorial Gredos, Madrid 1985-1998

R. Radice, *Plotino. Enneadi*, saggio introduttivo, prefazione, note e commento di G. Reale, Mondadori, Milano 2002.

Traduzioni e commenti dei singoli scritti

G. Aubri, *Plotin, Traité 53, I, 1.* Les Éditions du Cerf, Paris 2004

W. Beierwaltes, *Plotin. Über Ewigkeit und Zeit (Enneade III 7),* V. Klostermann, Frankfurt 1967, trad. it.: *Eternità e tempo, Enneade III 7.* Saggio introduttivo, testo con traduzione e commentario, introduzione di G. Reale, trad. di A. Trotta, Vita e Pensiero, Milano 1995

M. Chappuis, *Plotin. Traité 3, III, 1,* Les éditions du Cerf, Paris 2006

J. M. Dillon, H. J. Blumenthal, *Ennead IV.3-4-29, Problems Concering the Soul,* Parmenides Publishing, Las Vegas, Zurich, Athens 2015

R. Dufour, *Plotin. Sur le ciel. Ennéade II, 1 (40)*, J. Vrin, Paris 2003

F. Ferrari, *Plotino. L'eternità e il tempo*, intr. di M. Vegetti, Egea, Milano 1991

B. Fleet, Plotinus *Ennead III.6, On the Impassivity of the Bodiless*, Claredon Press, Oxford 1995

W. Helleman-Elgersma, *Soul-sisters. A Commentary on «Enneads» IV 3 (27), 1-8,* Amsterdam 1980

M. Isnardi Parente, *Plotino. Enneadi, VI 1-3,* Loffredo, Napoli 1996

A. Longo, *Plotin, Traité 2, IV, 7*, Les éditions du Cerf, Paris 2009

C. Marzolo, Plotino, *Cos'è il vivente e cos'è l'uomo I 1 [53]*, Pisa University Press, Pisa 2015

J.E. McGuire, S. K. Strange, *An Annotated Translation of Plotinus Ennead III 7*: *On Eternity and Time,* «Ancient Philosophy», 8, 2, 1988, pp. 251-271

W. Wilberding, *Plotinu's Cosmology. A study of Ennead II.1 (40),* Oxford University Press, New York 2006

Lessici

J. H. Sleeman, G. Pollet, *Lexicon Plotinianum*, Brill, Leiden 1980

R. Radice, Plotinus, *Lexicon,* (electronic edition) con la collaborazione di R. Bombacigno, Biblia, Milano 2004

Edizioni e traduzioni dei testi citati di altri autori

Alessandro di Afrodisia

P. Accattino, P. Donini, (a cura di), *Alessandro di Afrodisia, L'anima,* Laterza, Roma-Bari 1996

Aristotele

D. Pesce (a cura di), *Le Categorie di Aristotele*, Liviana, Padova 1966

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

R. Radice (a cura di), *Aristotele, Fisica,* Bompiani, Milano 2011

C. Natali (a cura di), *Etica Nicomachea*, Laterza, Roma-Bari 1999

M. Ugaglia, *Aristotele, Fisica III,* Carocci, Roma 2003

Cicerone

A. Magris (a cura di), *De Fato, Il destino*, Mursia edizioni, Milano 1994

Epicuro

H. Usener, *Epicurea,* Teubner, Leipzig 1887

F. Verde (a cura di), *Epicuro, Lettera a Erodoto*, Carocci, Milano 2010

Platone

M. Bonazzi (a cura di), *Platone, Fedro*, Einaudi, Torino 2011

B. Centrone (a cura di), *Platone, Sofista*, Einaudi, Torino 2008

G. Reale (a cura di), *Platone, Timeo*, Bompiani, Milano 2000

G. Reale (a cura di), *Platone. Tutti gli scritti*, Bompiani, Milano 2000

F. Trabattoni (a cura di), *Platone, Fedone*, Einaudi, Torino 2011

Simplicio

R. Sorabji, *Simplicius: On Aristotle Categories 1-4*, trad. M. Chase, Blommsbury Academic, London-New York 2003

F. A. J. Haas, B. Fleet, *Simplicius: On Aristotle Categories 5-6,* Cornell University Press, New-york 2001

B. Fleet, *Simplicius: On Aristotle Categories 7-8,* Cornell University Press, New-york 2002

Stoici

H. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, 4 voll. Lipsiae, 1903-1924, trad it. R. Radice, *Stoici antichi. Tutti i frammenti*. Bompiani, Milano 2002

Letteratura secondaria consultata e citata

AA.VV., *Études Platoniciennes III, L'âme amphibie, Études sur l'âme selon Plotin,* Les Belles Lettres, Paris 2006

AA. VV., *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente*, Convegno Internazionale, (Roma

5-9 ottobre 1970), Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1974

AA. VV., *Scritti in onore di C. Giacon,* Antenore, Padova 1972, pp. 17-40

F. Alesse, F. Aronadio, C. Dalfino, L. Simeoni, E. Spinelli (eds), *Anthrôpinê sophia. Studi di filologia e storiografia filosofica in memoria di Gabriele Giannantoni,* Bibliopolis Napoli 2008

A. H. Armstrong, *Emanation in Plotinus*, «Mind», 46 (1937), pp. 61-66

A. H. Armstrong, *Form, individual and person in Plotinus?*, «Dionysius», 1, (1977), p. 49-68

A. H. Armstrong, *The Architecture of the Intelligible world in the Philosophy of Plotinus,* Cambridge University Press, Cambridge 1940

A. H. Armstrong (ed), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1967

P. Aubenque (éd.), *Concepts et catégories dans la pensée antique*, Vrin, Paris 1980

P. Aubenque, M. Narcy (édit.), *Études sur le Sophiste de Platon*, Bibliopolis, Napoli, 1991

G. Aubry, *Dieu sans puissance, Dunamis et Energeia chez Plotin*, Vrin, Paris 2006

R. Baine Harris (ed.), *The Significance of Neoplatonism*, International Society for Neoplatonic Studies, Norfolk, Virginia 1976

R. Bambrough (ed.), *New Essays on Plato and Aristotle*, Rutlege, London 1965

N. C. Banacou-Caragouni, *Observations sur la descente des âmes dans les corps chez Plotin,* «Diotima», 4 (1976), p. 58-64

O. Becker, *Plotin und das Problem der geistigen Aneignung*, De Gruyter, Berlino 1940

W. Beierwaltes, *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkunggeschichte*, V. Klostermann, Frankfurt 1985, trad. it.: *Pensare l'Uno. Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi*, introduzione di G. Reale, trad. di M.L. Gatti, Vita e Pensiero, Milano 1991

W. Beierwaltes, *Identität und Differenz*, V. Klostermann, Frankfurt 1980, trad. it.: *Identità e differenza,* introduzione di A. Bausola, trad. di S. Saini, Vita e Pensiero, Milano 1989

E. Berti, *Aristotele. Dalla dialettica alla filosofia prima. Con saggi integrativi,* Bompiani, Milano 2004

E. Berti, *Il concetto di "sostanza prima" nel libro Z della Metafisica di Aristotele*, «Rivista di filosofia» 80, (1989) pp. 3-23

H. J. Blumenthal, *Plotinus' Psychology, His Doctrine of the Embodied Soul,* Martinus Nijhoff, The Hague 1971

H. J. Blumenthal, *Did Plotinus belive in Ideas of Individuals?*, «Phronesis», 11, (1996), pp.61-80

R. Brague, *Du temps chez Platon et Aristote*, PUF, Paris 1982

É. Bréhier, *La philosophie de Plotin*, PUF, Paris 1928

M. Bonazzi, F. Trabattoni, *Platone e la tradizione platonica*, Cisalpino, Milano 2003

A. Bouché-Leclercq, *L'Astrologie grecque*, Ernest Leroux Éditeur, Paris 1989

L. Brisson, *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*, *Un commentaire systématique du Timée de Platon*, Academia Verlag, Sankt Augustin 1994

L. Brisson, *Logos et Logoi chez Plotin. Leur nature et leur rôle*, «Les Cahiers Philosophiques de Strsbourg» 1999, 8, pp. 87-108

L. Brisson, M.-O. Goulet-Gazé, R. *Goulet, D. O'Brien, Porphyre. La vie de Plotin, I, Travaux préliminaires et Index grec complet*, J. Vrin, Paris 1982

L. Brisson, J. L. Cherlonneix, M. O. Goulet-Gazé, *La vie de Plotin II : Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire, notes complémentaires, bibliographie,* Histoire des doctrines de l'Antiquité classique, 16, J. Vrin, Paris 1992

H. D. Blume, F. Mann (éd.), *Platonismus und Christentum (Festschrift für Heinrich Dörrie)*, Aschendorff, Münster 1983

H. J. Blumenthal, *Plotinus' Psycology. His Doctrine of the Embodied Sou*l, Nijhoff, La Haye 1971

M. Bonazzi, *Plotino e la tradizione pitagorica*, «Acme» 2000, 53, pp.39-73

H. Bonitz, *Uber die Kategorienlehre des Aristoteles*, in Sitzungsberichte der Kaiserlichen der Akademie der Wissenschaften, Wien 1853, pp. 591-645; trad. it. di V. Cicero, *Sulle categorie di Aristotele,* Vita e Pensiero, Milano 1995

M. Burnyeat, *Kinēsis vs. Energheia: A Much-Read Passage in (but not of) Aristotle's Metaphysics*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy» 34 (2008) pp. 219-292

J. Bussanich, *The One and its Relation to Intellect in Plotinus*, E.J. Brill, Leiden 1988

P. Capelle, *Expérience philosophique et expérience mystique*, Cerf, Paris 2005

M. Chappuis, (sous la traduction de) *Plotin, Traité 4, IV, 2,* Les Éditions du Cerf, Paris 2006

A. Charles-Saget, *L'architecture du divin, mathématique et philosophie chez Plotin et Proclus*, Les Belles Lettres, Paris 1982

J.M. Charrue, *Plotin et l'image*, «Les études classiques», 73 (2005), pp. 39-66

J.M. Charrue, *Plotin lecteur de Platon,* Les Belles Lettres, Paris 1978

R. Chiaradonna, *Essence et prédication chez Porphyre et Plotin*, «Revue des Sciences philosophiques et théologiques» 82 (1998) pp. 577-606

R. Chiaradonna, *Sostanza, movimento analogia, Plotino critico di Aristotele*, Bibliopolis, Napoli 2002

R. Chiaradonna (a cura di), *Studi sull'anima in Plotino*, Bibliopolis, Napoli 2005

W. Chase Greene, *Moira. Fate, Good and Evil in Greek Thought,* Cambridge 1944

V. Cilento, *Paideia antignostica. Ricostruzione di un unico scritto da Enneadi III 8, V8, V 5, II 9*, Le Monnier, Firenze 1971

V. Cilento, *Parmenide in Plotino*, «Giornale critico della filosofia italiana» 43, 1964, pp. 196

G. H. Clark, *Plotinus Theory of Sensation,* «The Philosophical Review», 51, 4, (1942), pp. 357-382

J. Cleary (ed.), *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, Leuven University Press, Leuven 1997

F. M. Conford, *Plato Cosmology. The Timaeus of Plato translated with a running commentary*, London 1937

A. Code, *Soul as efficient cause in Aristotle's embriology*, «Philosophical Topics» 15 (1987) 51-61

K. Corrigan, *Is There More Than One generation of Matter in Enneads?*, «Phronesis», 21 (1986), pp. 167-181

P. Courcelle, *Connais toi-même. De Socrate à saint Bernard*, Les études augustiniennes, Paris 1974-1975

M. Crubellier, A. Jaulin et alii (ed.), Dunamis : autour de la puissance chez Aristote, Peeters, Louvain-La-Neuve, 2008

C. D'ancona Costa (a cura di), *La discesa dell'anima nei corpi: Enn. 4. 8 [6]; Plotiniana arabica: pseudo-teologia di Aristotele, capitoli 1 e 7; Detti del sapiente greco/ Plotino,* il Poligrafo, Padova 2003

C. D'Ancona, *The Librairies of Neoplatonists, Actes des rencontres de l'European Science Foundation Network*, Strasbourg 12-14 Mars 2004, Brill, Leiden 2007

J. N. Deck, *Nature, Contemplation and the One: a study in the philosophy of Plotinus,* University of Toronto Press, Canada 1967

M. Di Pasquale Barbanti, *La Metafora in Plotino*, Bonanno, Catania 1981

M. Di Pasquale Barbanti, *Ochema-pneuma e phantasia nel neoplatonismo. Aspetti psicologici e prospettive religiose*, CUECM, Catania 1998

M. Dixsaut (èd.), *La connaissance de soi : études sur le traité 49 de Plotin*, J. Vrin, Paris 2003

E. R. Dodds (ed.), *Les sources de Plotin. Dix exposés et discussions,* «Entretiens sur l'Antiquité Classique», tome V, Fondation Hardt, Vandoeuvres-Genève 1960

E. R. Dodds, *The Parmenides of Plato and The Origin of Neoplatonic One*, «Classical Quarterly», 22, 1928, pp. 129-142

H. Dorrie, *La doctrine de l'âme dans le Néoplatonisme de Plotin à Proclus*, «Revue de Théologie et de Philosophie», 23, 1973, pp. 116-134

J.-P. Dumont, *Plotin et la doxographie épicurienne*, «Les cahiers de Fontenay» 1981, 19-22, pp. 191-204

J. Ellis, *Alexander's Defense of Aristotle's Categories*, «Phronesis» 39 (1994), pp. 68-89

E. K. Emilsson, *Plotinus on Sense-perception: A Philosophical Study*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 1988

A. Falcon, *Corpi e movimenti,* Bibliopolis, Napoli 2001

M. Fattal (a cura di), *Études sur Plotin,* L'Harmattan, Paris-Montréal 2000

M. Fattal, *Logos et langage chez Plotin et avant Plotin*, L'Harmattan, Paris 2003

M. Fattal, *Logos, pensée et verité dans la philosophie grecque*, L'Harmattan, Paris-Montréal-Budapest-Turin 2001; M. Fattal, Logos et image chez Plotin, L'Harmattan, Paris-Montréal 1998, trad. it., *Ricerche sul logos da Omero a Plotino*, nella traduzione italiana di R. Radice, Vita e Pensiero, Milano 2001

M. Fattal, *Plotin chez Augustin. Plotin face aux Gnostiques*, L'Harmattan, Paris 2007

M. Fattal, *Pour un nouveau langage de la raison. Convergences entre l'Orient et l'Occident*, Préface de P. Aubenque, Beauchesne, Paris 1988

F. Fauquier, *La matière comme miroir : pertinence et limites d'une image selon Plotin et Proclus*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 1 (2003), pp. 65-87

F. Ferrari, *Esistono forme di Kath'ekasta? Il problema dell'individualità in Plotino e nella tradizione platonica antica,* «Accademia scientifica Torino – Atti scientifici morali», 131 (1997)

R. Ferwerda, *La signification des images et des métaphores dans la pensée de Plotin*. J. B. Wolters, Groningen 1965

M. L. Gatti, *Plotino e la metafisica della contemplazione*, Cusl, Milano 1982

L. P. Gerson, *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge University Press, Cambridge 1996

G. Giannantoni, M. Gigante, *Epicureismo greco e romano,* Napoli, Bibliopolis 1996

M. Ghidini-Tortorelli, *Un mito orfico in Plotino (Enn. IV, 3 (27), 12)*, «Parola del passato», 30, (1975), pp.356-360

A. Greaser, *Plotinus and the Stoics. A preliminary Study*, Brill, Leyde 1972

V. Goldschmidt, *Le sysrème stoïcien de l'idée du temps,* Paris 1953

J.-B. Gourinat, G. Romery Dherbey (sous la direction de), *Les Stoïciens,* Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 2005

J.-B. Gourinat, *Les stoïciens et l'âme,* Presses Universitaires de France, Paris 1996

J.-B. Gourinat, *Premières leçons sur le Manuel d'Épictète. Avec le texte d' Épictète,* PUF, Paris 1988

C. Guidelli, *Note sul tema della memoria nelle "Enneadi" di Plotino,* «Elenchos», 9 (1988) pp. 75-94

W. Gundel, *Beiträge zur Entwicklungsgeschichte der Begriffe Ananke und Heimarmene*, Gießen 1914

G. M. Gurtler, *Plotinus: Matter and Otherness, On Matter (II 4 [12]),* «Epoché», 9 (2005), pp. 197-214.

G. M. Gurtler, *Symphaty in Plotinus*, «International Philosophical Quarterly», 24 (1984), pp. 395-406

W. Haase, H. Temporini, *Aufstieg und Niedergand der Römischen Welt 36.1*, de Gruyter, Berlin-New York 1987

P. Hadot, *L'apport du Néoplatonisme à la Philosophie de la Nature en Occident*, «Ernaos-jahrbuch» 37 (1968) pp. 91-132

P. Hadot, *Porfirio e Vittorino*, Vita e pensiero, Milano 1993

P. Henry, *Études plotiniennes I, Les États du texte de Plotin,* Desclée de Brower-Édition universelle, Paris-Bruxelles 1938

P. Henry, *Études plotiniennes II, Les Manuscrits des «Ennéades»,* Desclée de Brower-Édition universelle, Paris-Bruxelles 1948

R. Harder, *Tradition and Personal Achievement in the Philosophy of Plotinus* «Journal of Roman Studies», 50 (1960), pp. 1-7

O. Hoppe, *Die Gene in Plotins Enn. VI 2. Interpretationen zur Quelle, Tradition un Bedeutung der ΠΡΩΤΑ ΓΕΝΗ bei Plotin*, diss. Göttingen, 1966

J. Igal, *Sobre Plotini Opera III de P. Henry y H. R. Schwyzer,* «Emerita» 1975, pp. 169-196

W. R. Inge, *The Philosophy of Plotinus*, London New-York Toronto, 1929

M. Isnardi Parente, *Introduzione a Plotino,* Laterza 1984, pp. 97-98

P. Kalligas, *Living Body, Soul, and Virtue in the Philosophy of Plotinus*, «Dionysius», 18 (2000), pp. 25-37

L. A. Kosman, *Aristotle's Definition of Motion*, «Phronesis» 14 (1969) pp. 44-62

J. Laurent, *L'Homme et le monde selon Plotin*, ENS Editions,Lyon 1999

J. Laurent, *Les fondaments de la nature che Plotin. Procession et partecipation*, J. Vrin, Paris 1992

L. Lavaud, *D'une métaphysique à l'autre : figures de l'altérité dans la philosophie de Plotin*, Vrin, Paris 2008

S. Lavecchia, *Una via che conduce al divino: la «homoiosis theo» nella filosofia di Platone,* pref. di Thomas Alexander Szlezák, Vita e Pensiero, Milano 2006

G. Lonardi (a cura di), *Alessandro Manzoni. Adelchi*, Marsilio, Venezia 1992

T. Leinkauf, C. Steel (a cura di), *Plato's Timaeus and the Foundations of Cosmology in Late Antiquity, the Middle Age and Renaissance*, Leuven University Press, Leuven 2005

J. H. Lesher, *Aristotle on Form, Substance and Universals. A dilemma*, «Phronesis» 16, 1971, pp. 169-178

A. C. Lloyd, *Aristotle's Principle of individuation*, «Mind» 79, 1970, pp. 519-529

A. C. Lloyd, *Genus, Species and Ordered Series in Aristotle*, «Phronesis» 7, (1962), pp. 67-90

A. C. Lloyd, *Neo-Platonic Logic and Aristotelian Logic I*, «Phronesis» 1, 1955, pp. 58-72

A. C. Lloyd, *The Anatomy of Neoplatonism*, Oxford University Press, Oxford 1990

A. Long, *Soul and Body in Stoicism,* Phronesis, 27, 1982, pp. 34-57

A. Long, D. Sedley, *The Hellenistic Philosophers,* Cambridge University Press, Cambridge 1987

C. Maggi, *Plotino. Sui numeri, VI 6 [34]*, Università degli Studî Suor Orsola Benincasa , Napoli 2009

S. Mattei, *Plotino sulla generazione degli enti fisici, dalla necrosis il gennema (Enneadi III 8, 2, 28-32)*, in «Rivista di cultura classica e medioevale» 2009, 2, pp. 361-372

A. Merker, *La vision chez Platon et Aristote*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2003

P. Merlan, *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness. Problems of the Soul in the Neoaristotelian and Neoplatonic Tradition*, Martinus Nijhoff, The Hague 1963

M. Migliori, *Gigantomachia. Convergenze e divergenze fra Platone e Aristotele*, Morcelliana, Brescia 2002

P.-M. Morel, *Atome et nécessité, Démocrite, Épicure Lucrèce*, Presses Universitaires de France, Paris 2000

P. -M. Morel, *Démocrite et la rechereche des causes,* Klincksieck, Paris 1996

M. P. Morel, *Individualité et identité de l'âme humaine chez Plotin,* «Les cahiers philosophiques de Strasbourg», 8, (1999), pp. 53-66

E. J. Morelli, *Plotinus Two Interpretations of Timaes 35 A*, «Ancient Philosophy», 32, pp. 351-361

P. Moraux, J. Wiesner, *Zweifelhaftes im Corpus Aristotelicum: Studien zu einigen Dubia*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1983

E. A. Moutsopoulos, *Le problème de l'imaginaire chez Plotin*, J. Vrin, Paris 1980

G. Movia, *Apparenze essere e verità. Commentario storico-filosofico al Sofista di Platone,* Vita e Pensiero, Milano 1991

J.-M. Narbonne, *L'impassibilité de la matière dans l'Ennéade III 6 [26] : doctrine stoïcienne ou innovation plotinienne?*, «Cahiers des études anciennes», 29 (1995), pp. 69-74

J.-M. Narbonne, *La controverse à propos de la génération de la matière chez Plotin: l'énigme résolue,* «Quaestio», 7 (2007), pp. 123-163

J.-M. Narbonne, *La métaphysique de Plotin*, J. Vrin, Paris 1993, pp. 58-80

J.-M. Narbonne, *Le non-être chez Plotin et dans la tradition greque*, «Revue de philosophie ancienne», 10 (1992), pp. 115-133

J.-M. Narbonne, *Plotin et le problème de la génération de la matière: à propos d'un article récent*, «Dionysius», 11 (1987), pp. 30-31

J.-M. Narbonne, *Plotin. Traité 25 (II, 5)*, Les éditions du Cerf, Paris, 1998

C. Natali, S. Maso (a cura di), *Antiaristotelismo*, Hakkert, Amsterdam 1999

C. Natali, S. Maso, *Plato Physicus. Cosmologia e antropologia in Timeo*, Amsterdam, Hakkert, 2003

G. Nebel, *Terminologische Untersuchungen,* «Hermes» 1930, 65, pp. 422-445

M. Ninci, *Un problema plotiniano: l'identità con l'uno e l'alterità da lui,* «Giornale Critico della Filosofia Italiana», 21 (2001), pp. 461-506

C. I. Noble, *How Plotinus'Soul Animate his Body: The Argument for the Soul-Trace at Ennead 4.4.18.1-9*, «Phronesis» 58 (2013), 249-279

D. O'Brien, *Immortality in Plato and Plotinus*, International Christian University Publication IV-B Humanities, Christianity and Culture, 27 (1995) pp. 49-72

D. O'Brien, *La matière chez Plotin : son origine, sa nature,* «Phronesis», 44 (1999), pp. 105-122

D. O'Brien, *Le volontaire et la nécessité : réflexions sur la descente de l'âme dans la philosophie de Plotin,* «Revue Philosophique de la France et de l'étranger» 167, (1977), p. 401-422

D. O'Brien, *J. M. Narbonne on Plotinus and the Gnostics on the generation of matter: two corrections*, «Dionysius» 12 (1988), pp. 25-26

A. Pazzi, *Alcuni aspetti dell'Anima in Plotino,* in «Rivista di Filosofia neo-scolastica», 71 (1979), pp. 290-305

J. Pepin, *Plotin et le miroir de Dionysos* (Enn. IV, 3 (27) [27], 12.1-2), «Revue Internazionale de Philosophie», 92 (1970), pp. 304-320

J. Pepin, *Plotin et le mythes,* «Revue Philosophique de Louvain», 53, (1955), pp. 5-27

A. Pérez Jiménez, R. Caballero (eds.), *Homo Mathematicus. Astrólogos Griegos y Romanos,* Actas del Congresso Internacional sobre Astrólogos Griegos y Romanos (Benalmádena, 8-10 de Octobre de 2001), Universidad de Málaga, Málaga2002

J. F. Philips, *Stoic Common Notion in Plotinus*, «Dionysius» 1987, pp. 33-52

J. Phillips, *Plotinus on the Generation of Matter*, «International Journal of the Platonic Tradition», 3 (2009), pp. 103-137

J.-F. Pradeau, *L'imitation du principe*, Plotin et la participation, J. Vrin, Paris 2003

H. -Ch. Puech, *Position spirituelle et signification de Plotin*, «Bullettin de l'Association Guillame Baudé», 61, (1938), pp. 3-36

K. Reinhardt, *Kosmos und Sympathie: Neue Untersuchungen Über Posidonius*, C.H. Beck'scheVerlagsbuchhandlung Munich 1962

J. M. Rist, *Eros and Psychè. Studies on Plato, Plotinus and Origen*, Univ. of Toronto Press, Toronto 1964

J. M. Rist, *Forms of Individual in Plotinus*, Classical Quarterly, 13, 2, 1963, pp. 223-231

J. Rist, *Integration and Undescended Soul in Plotinus*, «American Journal of Philology», 88 (1967) pp. 410-422

J. M. Rist, *Plotinus: The Road to Reality*, Cambridge 1967

Ch. Rutten, A. Motte (éds.) *Aristotelica. Mélanges offerts à Marcel De Corte*, Bruxelles-Liège 1985

C. Rutten, *La doctrine des deux actes dans la philosophie de Plotin*, «Revue philosophique de la France et de l'étranger», 146 (1956), pp. 100-106

Ch. Rutten, *Les Catégories du monde sensible dans les Ennéeades de Plotin*, Liège-Paris 1961

S. Sambursky, *Physics of the Stoics*, Princeton University Press, London 1959

M. I. Santa Cruz de Prunes, *La gènese du monde sensible dans la philosophie de Plotin*, préface de P. Hadot, Presses Universitaires de France, Paris 1978

R. W. Sharples, *Alexander of Aphrodisia on Time*, «Phronesis», 17, 1982, p. 62

M. Schofield, M. Burnyeat, J. Barnes (editors), *Doubt and Dogmatism*, Oxford 1980

L. P. Schrenk (ed.), *Aristotle in Late Antiquity*, Washington D. C. 1994

F. M. Schroeder, *Synousia, synaisthesis and synesis. Presence and Dependence in the Plotinian Philosophy of Consciousness*, «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt» 36, (1987), pp. 677-699

P.-M. Schuhl, *Descente métaphysique et ascension de l'âme dans la philosophie de Plotin,* «Filosofia», 5 (1973), p. 71-84

P.-M. Schul, *La descente de l'âme chez Plotin*, «Diotima» 4, 1976, p. 65-68

P. M. Schuhl, P. Hadot, *Le Néoplatonisme. Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique* (Royaimont 9-13 juin 1969), CNRS Éditions, Paris 1971

H.-R. Schwyzer, *Zu Plotins Interpretation von Timaios 35 A*, «Rheinisches Museum» 84, (1935), pp. 360-368

A. Smith, *Unconsciousness and Quasiconsciousness in Plotinus*, «Phronesis», 23 (1978), pp. 292-301

R. Sorabji, *Time, Creation and the Continuum, Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*, London 1983

T.A. Szlezák, *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*, Stuttgart 1979; trad. it.: *Platone e Aristotele nella dottrina del Nous di Plotino*, trad. di A. Trotta, Vita e Pensiero, Milano 1997

D. P. Taormina, *Jamblique critique de Plotin et de Porphyre. Quatre études*, Vrin, Paris 1999

F. A. Trendelenburg, *Die Kategorienlehre des Aristoteles*, Berlin 1944, trad. it., *La dottrina delle Categorie inAristotele. Con in appendice la prolusione accademica del 1833 «De Aristotelis categoriis»,* Pref. di G. Reale, saggio integr. Di V. Cicero, Vita e pensiero, Milano 1994

J. Trouillard, *La procession plotinienne,* Presses Universitaires de France, Paris 1955

R. Violette, *Les formes de la conscience chez Plotin*, «Revues des études grecques», 107 (1994) pp. 222-237

K. H. Volkmann-Schluck, *Plotins als interpret der Ontologie Platos*, Klostermann, Frankfurt am Main 1941

F. Wagner (ed.), *Neoplatonism and Nature: Studies in Plotinus' Enneads: Studies in Neoplatonism-Ancient and Modern*, vol. 8, SUNY Press, New York 2002

E. Warren, *Consciousness in Plotinus*, «Phronesis», 9 (1964), pp. 83-97

E. W. Warren, *Imagination in Plotinus*, «Classical Quarterly», 16 (1966), pp. 277-285

E. Warren, *Memory in Plotinus,* «Classical Quarterly», 15 (1965), pp. 252 260

R. E. Witt, *The plotinian logos and its stoic basis*, «Classical Quarterly» 25, 1931, 103-111