



PAOLO DI LEO

Cosa viene pensato nell'Uno?

What Is Thought Of In The One?

ABSTRACT: This article aims to show that the notion of the One has emerged in Plotinus' thought after the first eight treatises. The One appears with the traits that we are used to attribute to it only starting from the treatise VI 9. The passage from the first to the second stage corresponds to two different ways to think of the principle: in the first stages the principle is thought of in terms of transcendental immanence, in the second stage in terms of absolute transcendence. This is demonstrated through a thorough philological analysis of the first eight treatises, following A.P. Meijer's thesis and expanding on it. The article reaches the conclusion that the notion of the One is reached through a certain doctrine of causality, based on which Plotinus tries to think the principle as the absolutely transcendent. Notwithstanding this, Plotinus ends up thinking the One as necessitated by the realities that depend on it, as an analysis of treatise VI 8 shows.

KEYWORDS: One of Plotinus • causality • necessity • principle • development

Ci si chiede qui cosa venga pensato nell'Uno. È la centralità del concetto di Uno nel pensiero plotiniano che non solo giustifica, bensì rende necessario porsi questa domanda.

Questa questione è stata per lo più affrontata in due modi, determinati da due ipotesi di fondo essenzialmente diverse. Da un lato c'è chi ha pensato che l'idea dell'Uno abbia dominato, determinandolo, fin da subito il pensiero di Plotino. È questa, per esempio, la posizione di Dodds, il quale ritiene che il pensiero di Plotino sia da sempre ed originariamente fondato sull'idea dell'Uno. Essa dipenderebbe da una interpretazione del *Parmenide* platonico, dal quale sarebbe stata desunta. Il dialogo avrebbe, inoltre, fornito la struttura per la costruzione di un'architettura metafisica, volta a spiegare il reale nella sua totalità¹. Dall'altro lato vi è chi ritiene che Plotino sia giunto ad un certo punto del suo percorso di pensiero, *in medio itinere*, all'idea

¹ E. R. Dodds, *The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic One*, in „Classical Quarterly”, 1928 22 (3-4), pp. 129-142.

dell'Uno². Successivamente alla scoperta di questa idea, Plotino si sarebbe sforzato di determinare quell'idea, il suo pensiero essendo pertanto una serie di tentativi speculativi per afferrare un'intuizione. Una volta verificata ed accettata questa ipotesi, dunque, il lavoro diventa quello di chiarire in che modo l'idea dell'Uno sia stata teoreticamente fissata e a quali problemi teoretici essa apre.

Come appare chiaramente, queste due ipotesi sottendono due diverse possibilità speculative. Nella prima, dovremmo guardare al pensiero di Plotino come ad un tutto fondamentalmente già dato dall'inizio, le cui parti vanno poi organizzandosi attorno all'idea dell'Uno, che in sé sarebbe già chiara. In questo caso non si potrebbe parlare legittimamente di una tensione speculativa, bensì della presentazione di una dottrina. La tensione del pensiero prenderebbe, invece, un carattere etico e religioso, determinata come sarebbe dall'invito al contatto interiore con l'Uno stesso. In altre parole, le *Enneadi* sarebbero una sorta di manuale, che preparerebbe il lettore (o l'ascoltatore) all'ascesa verso l'Uno attraverso la spiegazione della struttura del reale, presentata appunto come organizzata gerarchicamente a partire da ed intorno all'Uno. Se così fosse, le *Enneadi* sarebbero in linea con tutta la filosofia ellenistica, il cui scopo è principalmente quello di ammaestrare sulla vera natura del reale, in vista del raggiungimento della felicità, si pensi e.g. al *De rerum natura* di Lucrezio. E il primo ad intendere in questo modo l'esperienza di pensiero di Plotino fu lo stesso Porfirio, che organizzò le *Enneadi* tematicamente come un'ascesa dal mondo di qua giù alla visione dell'Uno. La seconda ipotesi, invece, ci presenta il pensiero plotiniano come attraversato da una tensione interna. Il centro di questa tensione non sarebbe il fine etico-religioso dell'unione con l'Uno, bensì il tentativo sempre ripetuto di afferrare più fermamente e di determinare l'intuizione dell'Uno. Il livello puramente filosofico-speculativo verrebbe ad essere, in questo modo, distinto dal livello etico-religioso, precedendolo. In altre parole, non avremmo la presentazione di una dottrina, ma prima di tutto un percorso che, messo davanti alla sfida per esso fondante di come determinare l'intuizione dell'Uno, sceglie una certa strada invece di altre. Indizi di questo percorso e delle sue biforcazioni possono trovarsi nelle *Enneadi*, se lette nella loro successione cronologica. Ma si tratta, appunto, al più di indizi.

La decisione definitiva per una o per l'altra di queste due ipotesi può esser presa soltanto sulla base di dati e documenti: è ciò che il metodo della scienza filologica richiede. Ma in mancanza di essi la filologia non può de-

² Per la storia della questione cf. J.-M. Narbonne, *Plotin. Oeuvres complètes. Introduction. Traité I (1, 6) Sur le Beau*, Paris 2012, pp. xxxv-xxxviii.

cidere né per l'una né per l'altra. I soli documenti circa la carriera filosofica di Plotino prima del suo incontro con Porfirio a nostra disposizione sono i primi 21 trattati nell'ordine cronologico. Prima di questo non sappiamo nulla: di cosa si discutesse alla scuola di Ammonio Sacca per noi rimane oggetto di speculazione. E del resto, anche le *Enneadi*, che per fortuna ci sono giunte nella loro interezza, non rappresentano che la fissazione scritta della viva fluidità del pensiero nella sua forma orale. In altre parole, esse ci presentano un'immagine già formata del pensiero, solo in maniera molto parziale dandoci un'idea del formarsi di esso. Pur in questa situazione quasi disperante si può, tuttavia, provare ad individuare su base storico-filologica quale delle due ipotesi sia la più verosimile.

Prenderò le mosse da quell'ipotesi che speculativamente mi sembra essere la più interessante, cioè la seconda. Essa mi appare più interessante, perché da un lato presuppone che quella dell'Uno sia un'idea scaturita da una viva intuizione iniziale: Plotino avrebbe *esperito* un qualcosa che poi avrebbe cercato di fissare in termini sempre più determinati. Dall'altro lato questa ipotesi invita a sondare le linee di faglia, le svolte nodali, di un pensiero che si va formando come tentativo di comprensione di un'intuizione. In altre parole, il pensiero di Plotino può esser compreso a partire da questa ipotesi come una lotta per il concetto. La preminenza del momento puramente speculativo, che risulta da questa ipotesi come tratto fondamentale delle *Enneadi*, mi appare come filosoficamente più stimolante.

Lo studioso che di recente ha più insistito sull'ipotesi dell'assenza dell'idea dell'Uno nei primi trattati e che ha proposto gli spunti di riflessione più interessanti è, a mia scienza, P.A. Meijer³. Partirò, dunque dall'analizzare alcuni dei passi trattati da Meijer, dopo aver brevemente riassunto le tesi dello studioso. Questa analisi ulteriore mostrerà, credo, come l'ipotesi di Meijer sia tutt'altro che campata per aria.

Prima dell'Uno: sui primi otto trattati di Plotino

Meijer fonda la sua dimostrazione su tre punti.

Il primo punto è esterno al testo. Esso ha a che fare con la domanda circa la possibile fonte dell'idea dell'Uno. Alcuni studiosi (e.g. Dodds⁴) ritengono che la fonte si possa trovare in Moderato di Gades⁵. Un passo di quest'ultimo citato da Porfirio e riportato da Simplicio nel suo commento alla *Fisica* di

³ P. A. Meijer, *Plotinus on the Good or the One (Enneads VI, 9)*, Amsterdam 1992.

⁴ E. R. Dodds, *op. cit.*

⁵ P. A. Meijer, *op. cit.*, pp. 6–12.

Aristotele⁶, appare contenere una dottrina circa i tre livelli del mondo intellegibile molto simile a quella che caratterizza il sistema plotiniano delle ipostasi. Altri studiosi si rifiutano di individuare in un autore particolare la supposta fonte di Plotino: essi preferiscono invocare una tradizione orale diffusa, che poi si sarebbe come fissata nelle formulazioni plotiniane (e.g. Krämer⁷). Il testo di Moderato di Gades nella citazione porfiriana per come appare in Simplicio è il seguente:

Ταύτην δὲ περὶ τῆς ὕλης τὴν ὑπόνοιαν εἰκόσιν ἐσχηκέναι πρῶτοι τῶν Ἑλλήνων οἱ Πυθαγόρειοι, μετὰ δ' ἐκείνους ὁ Πλάτων, ὡς καὶ Μοδέρατος ἱστορεῖ. οὗτος γὰρ κατὰ τοὺς Πυθαγορείους τὸ μὲν πρῶτον ἐν ὑπὲρ τὸ εἶναι καὶ πᾶσαν οὐσίαν ἀποφαίνεται, τὸ δὲ δεύτερον ἔν, ὅπερ ἐστὶ τὸ ὄντως ὄν καὶ νοητόν, τὰ εἶδη φησὶν εἶναι, τὸ δὲ τρίτον, ὅπερ ἐστὶ τὸ ψυχικόν, μετέχειν τοῦ ἐνὸς καὶ τῶν εἰδῶν, τὴν δὲ ἀπὸ τούτου τελευταίαν φύσιν τὴν τῶν αἰσθητῶν οὐσαν μηδὲ μετέχειν, ἀλλὰ κατ' ἔμφασιν ἐκείνων κεκοσμηθῆναι, τῆς ἐν αὐτοῖς ὕλης τοῦ μὴ ὄντος πρῶτως ἐν τῷ ποσῷ ὄντος οὐσης σκίασμα καὶ ἔτι μᾶλλον ἐπιβεβηκυίας καὶ ἀπὸ τούτου. καὶ ταῦτα δὲ ὁ Πορφύριος ἐν τῷ δευτέρῳ *Περὶ ὕλης* τὰ τοῦ Μοδεράτου παρατιθέμενος γέγραπεν ὅτι βουληθεὶς ὁ ἐνιαῖος λόγος, ὡς πού φησιν ὁ Πλάτων, τὴν γένεσιν ἀφ' ἑαυτοῦ τῶν ὄντων συστήσασθαι, κατὰ στέρησιν αὐτοῦ ἐχώρησε τὴν ποσότητα πάντων αὐτὴν στερήσας τῶν αὐτοῦ λόγων καὶ εἰδῶν. τοῦτο δὲ ποσότητα ἐκάλεσεν ἄμορφον καὶ ἀδιαίρετον καὶ ἀσχημάτιστον, ἐπιδεχομένην μέντοι μορφήν σχῆμα διαίρεισιν ποιότητα πᾶν τὸ τοιοῦτον ...

La parte interessante di questo passo di Simplicio per quanto riguarda la dottrina dell'Uno è quella che comincia con οὗτος γάρ e termina con καὶ ἀπὸ τούτου. In essa si trova, infatti, una dottrina che prevede tre livelli sovrasensibili, l'Uno, il primo uno che sta al di sopra dell'essere e dell'essenza, il secondo uno, che rappresenta il vero essere, cioè le idee, il terzo uno, che corrisponde al dominio dell'anima; a questo ambito tripartito del sovrasensibile si contrappone quello delle realtà sensibili, nelle quali la materia è «ombra del primieramente non-essere, il quale è nella quantità, ed oltre ad esser ombra, essa procede dal non-essere». La somiglianza con il sistema plotiniano salta subito all'occhio⁸.

⁶ Simplicius, *In Aristotelis Physicorum*, I, p. 230, 34.

⁷ H. J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, Amsterdam 1964, p. 355, p. 372.

⁸ Tuttavia, la somiglianza appare problematica. In effetti, nel passo si afferma che la natura delle realtà sensibili non partecipa (μηδὲ μετέχειν) *scil.* delle realtà intellegibili, ma viene ordinata tramite un'impressione di quelle (ἀλλὰ κατ' ἔμφασιν ἐκείνων κεκοσμηθῆναι), dottrina non molto plotiniana.

Meijer ammette Moderato come una plausibile ipotesi, perché pensa che quanto riportato da Simplicio tramite Porfirio possa essere senza troppi problemi attribuito a Moderato. In questo caso, quel «οὗτος» deve essere interpretato come riferito a Moderato, cosa tutt'altro che pacifica: lo si potrebbe, infatti, riferire a Platone. A me sembra più plausibile questa soluzione, perché nella frase precedente il soggetto più importante è Platone, non Moderato: questi è menzionato in un'incidentale (ὥς καὶ Μοδέρατος ἱστορεῖ), che serve a corroborare un'affermazione forte circa una dottrina di origine pitagorica attribuita a Platone. Il punto di tutto il passo è segnalare chi per primo, tra i greci, ha identificato la materia alla quantità: prima vengono citati i Pitagorici, dei quali pochissimo si dice riguardo alla loro dottrina specifica, di seguito Platone. Non vedo come Moderato possa rientrare tra gli antichi e primi sostenitori di quell'idea. Mi sembra, pertanto, sia molto più ragionevole pensare che nel seguito ci si riferisca a Platone. Chiaramente non si tratta di una citazione puntuale di Platone, bensì di una interpretazione del pensiero platonico, già fortemente marcata da una prospettiva neoplatonica pienamente formata. In questo senso, mi sembra molto acuta l'osservazione di P. Hadot, secondo la quale la citazione di Moderato riportata da Simplicio sembra contenere un lessico fortemente neoplatonico⁹. Questa lettura mi pare confermata da quanto si dice nella seconda parte del passo: «καὶ ταῦτα» si riferisce a quanto è stato appena detto e viene presentato come una citazione di Moderato da parte di Porfirio nel secondo libro del suo *Περὶ ὕλης*. Quanto segue è, invece, di Porfirio, il «γέγραφεν» riferendosi sicuramente a lui: si tratta di una dottrina secondo la quale il principio di unità (ὁ ἐνιαῖος λόγος) avrebbe prodotto la quantità a partire dalla privazione di sé. Questa dottrina è attribuita a Platone (ὥς πού φησιν ὁ Πλάτων¹⁰). Io ritengo che si possa ipotizzare che nel secondo del *Περὶ ὕλης* Porfirio desse una lettura del pensiero platonico riguardo al problema della materia, probabilmente a partire dal *Timeo* (indicativo in questo senso mi pare il verbo ἐχώρησε, stranamente usato in maniera transitiva: esso potrebbe riferirsi alla χώρα), inserendo questa lettura in un quadro già fortemente neoplatonico, cioè già caratterizzato da un apparato dottrinale fissato e da un lessico tecnico capace di esprimere quello stesso apparato. Per confermare la sua lettura da un punto di vista storico, Porfirio citava un'opera di storia della filosofia, per così dire, nella quale si attribuiva a Platone una certa dottrina riguardo alla materia, facente parte di una più ampia dottrina, anch'essa attribuita a Platone, caratterizzata dalla nozione dell'Uno.

⁹ *Porphyre et Victorinus*, Parigi 1968, v. I, p. 166, n. 1.

¹⁰ Si noti il πού: Porfirio non si riferisce a nessun testo preciso di Platone, cosa che rinforza l'idea che qui si abbia a che fare con una interpretazione generale, piuttosto che con una puntuale esegesi testuale.

Vi è, poi, chi ha insistito nel voler individuare la fonte dell'idea dell'Uno in Ammonio Sacca¹¹. Ma, da un lato di Ammonio noi non possediamo nulla, il poco che sappiamo provenendo da dubbi riferimenti in autori molto più tardi (Nemesio di Emesa e Proclo); dall'altro lato proprio Proclo afferma che Ammonio pensasse all'Intelletto come principio primo¹².

Il secondo punto è interno al testo di Plotino. Esso si concentra sui capp. 8 e 9 di V 1 [10], che Meijer chiama l'«apologia» di Plotino¹³. Infatti, secondo lo studioso in essi Plotino si difenderebbe dall'accusa di «modernismo» (καινοτομία), dovuta alla dottrina dell'Uno. Meijer sostiene che in quei due capitoli Plotino in certo qual modo giustifica la dottrina dell'Uno, perché percepita dagli altri platonici come innovativa e non in linea con la dottrina fino ad allora ritenuta ortodossa. Secondo quest'ultima l'Intelletto era il principio primo. L'insistito richiamo agli autori del passato, i preplatonici oltre che naturalmente Platone, indica che Plotino stesso dovesse in qualche modo comprendere che la sua dottrina potesse esser ritenuta di rottura rispetto alla linea della filosofia platonica e, quindi, cercasse di mostrarne la legittimità, mostrandone la presenza già nelle *auctoritates* del passato. Questa innovazione è di certo l'introduzione dell'idea dell'Uno, precisamente ciò che Plotino si sforza di mostrare presente già negli antichi filosofi.

Il terzo punto consiste in un'analisi di passi dei trattati dal primo all'ottavo nell'ordine cronologico. Meijer dimostra come anche in quei passi che sembrano contenere o rimandare alla dottrina dell'Uno, in realtà essa non vi sia. Di seguito, presento un sommario dei vari argomenti messi avanti da Meijer in riferimento ad ognuno dei trattati in questione.

1) IV 7.13, 14–20.

Αὕτη δὲ ὅτε μὲν ἐν σώματι, ὅτε δὲ σώματος ἔξω, ὀρμηθεῖσα δὲ ἀπὸ τῶν πρώτων, εἰς δὲ τὰ τρίτα προελθοῦσα εἰς τὰ ἐπίταδε νοῦ, ἐνέργεια νοῦ μένοντος ἐν τῷ αὐτῷ καὶ διὰ ψυχῆς πάντα καλῶν πληροῦντος καὶ διακοσμοῦντος, ἀθανάτου δι' ἀθανάτου, εἴπερ αἰεὶ καὶ αὐτὸς ὢν ἔσται δι' ἐνεργείας ἀπαύστου.

Nella lettura molto precisa che ne dà Meijer questo passo va messo in relazione con quanto si dice in V 4.2, 27 ss., il passo nel quale la dottrina delle due ἐνέργειαι è formulata nella maniera più esplicita. In IV 7.13, 15 ss. l'anima (ψυχή) è detta «νοῦ ἐνέργεια», che procede da esso, mentre l'Intelletto se ne

¹¹ A. P. Meijer, *op. cit.*, pp 13–19.

¹² *Ibidem*, pp. 14–15.

¹³ *Ibidem*, pp. 20–26.

sta in quiete. È la stessa dottrina della ἐνέργεια οὐσίας e della ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας di V 4.2, 27 ss.

Riguardo a questo passo, Schwyzer¹⁴ ha voluto leggerlo come una prova del fatto che Plotino già avesse in mente il sistema a tre livelli del mondo intellegibile. Quindi, τὰ πρῶτα = l'Uno, τὰ ἐπίταδε νοῦ = ciò che sta al di qua dell'Intelletto = τὰ τρίτα; il che darebbe che l'Anima scenderebbe dall'Uno verso l'Intelletto, per poi andar oltre, verso ciò che sta al di qua dell'Intelletto stesso (ἐπίταδε = *citra*), chiaramente se guardato dal nostro punto di vista. Ma Meijer nota due cose. Da un lato questa lettura va contro il contesto immediato, nel quale ci si interroga su come l'Anima entri ed esca dal corpo. Dall'altro la lettura di Schwyzer si regge soltanto se si legge εἰς τὰ ἐπίταδε νοῦ, cioè «venendo al di qua dell'Intelletto»; Harder riporta, invece, un'altra lezione: εἰς τὰ ἐπὶ τάδε, νοῦ ἐνεργείᾳ τοῦ μένοντος¹⁵, dove τὰ ἐπὶ τάδε ha funzione sostantivale, mentre νοῦ va letto chiaramente in congiunzione con ἐνεργείᾳ che è un *dativus causalis*. Riguardo a questo problema, Meijer non dà informazioni dal punto di vista testuale su quale di queste due lezioni sia da preferire; del resto, non si trovano informazioni chiare neanche nell'apparato critico della *editio minor* H-S circa lo stato nei codici. Ci viene in aiuto Cilento¹⁶, il quale nota che la lezione dei MSS è προεληθοῦσα εἰς τὰ ἐπὶ τάδε νοῦ ἐνεργείᾳ τοῦ μένοντος, aggiungendo che Kirchhoff espunse εἰς τὰ ἐπὶ τάδε¹⁷, mentre Harder pose al posto del secondo νοῦ un τοῦ; Harder riporta in una nota: «εἰς τὰ ἐπὶ τάδε ist nicht zu beanstanden, es ist nicht Glossem von fremder Hand, sondern Erläuterung Plotins. Die gleiche Formulierung εἰς τὸ ἐπὶ τάδε 6, 21 (IV 8, 4, 3)»¹⁸. Tutta la difficoltà sta, a mio avviso, nella ripetizione del genitivo νοῦ, che ha spinto Harder a sostituirlo con un τοῦ, mentre H-S hanno pensato a leggere ἐπὶ τάδε come forma avverbiale in congiunzione col genitivo νοῦ, dopo il quale pongono una virgola. Contro la soluzione di H-S va detto che in Plotino questa forma avverbiale non compare mai, in IV 8.4, 3 trattandosi di una forma sostantivata, come

¹⁴ V. l'articolo di H.-R. Schwyzer su Plotino nella *Realencyclopädie*, xxi, p. 559.

¹⁵ A. H. Armstrong, *Plotinus. Enneads IV (1-9)*, Harvard University Press 1984 e V. Cilento, *Plotino. Enneadi*, Bari 1948, v. II seguono il testo di R. Harder, *Plotins Schriften*, Hamburg 1956, Band 1a, mentre J. Igal, *Plotino. Enneadas*, Madrid 2002 e P. Kalligas, *Πλωτίνου. Ἐνεαὶς τετάρτη. Ἀρχαῖο κείμενο, μετάφραση, σχόλια*, Atene 2009 preferiscono quello di H-S; curiosa la soluzione di Gerson, *Plotinus. The Enneads*, Cambridge University Press 2018 che legge ἐνεργείᾳ τοῦ μένοντος, seguendo esplicitamente R. Harder, ma di quest'ultimo rifiuta la lezione secondo la quale la virgola cade prima di νοῦ.

¹⁶ V. Cilento, *op. cit.*, v. II, p. 573.

¹⁷ A. Kirchhoff, *Plotini Opera*, Lipsia 1866 è seguito da E. Bréhier, *Plotin. Ennéades*, Paris 1956.

¹⁸ R. Harder, *op. cit.*, Band 1b, p. 407.

ben nota Harder, che rimanda a IV 8.4, 3 εἰς τὸ ἐπὶ τάδε¹⁹; contro la correzione di Harder si nota che leggendo il primo νοῦ come reggente ἐνέργεια (al nominativo o al dativo, poco importa), non v'è problema a mantenere il secondo νοῦ che con il participio μένοντος va a formare un genitivo assoluto. La lezione εἰς τὰ ἐπίταδε νοῦ è, per altro, impossibile in base al senso: al di qua dell'Intelletto vi è l'ambito dell'Anima, quando invece l'espressione si riferisce alle cose di qua giù. Quindi, τὰ τρίτα = τὰ ἐπὶ τάδε = le cose di qua giù; il primo «νοῦ» va letto in connessione con «ἐνέργεια», come apposizione a «ψυχή», mentre il secondo «νοῦ» è genitivo assoluto insieme a «μένοντος» (il senso è, dunque, che l'anima, procede dall'Intelletto, che è indicato come τὰ πρῶτα, come sua ἐνέργεια, mentre l'Intelletto stesso se ne sta in sé; questa è precisamente la dottrina che verrà formalizzata in V 4.2, 27 ss.). In fine, Meijer nota che sarebbe ben strano riferirsi all'Uno con il plurale «τὰ πρῶτα». Quindi, contrariamente a quanto pensa Schwyzer, secondo il quale i tre livelli di cui questo passo parla sarebbero le tre realtà intelleggibili (Uno, Intelletto, Anima), essi sono invece l'Intelletto, l'Anima e in fine le realtà sensibili. La lettura di Meijer mi sembra assolutamente corretta e dal punto di vista filologico e da quello filosofico.

2) V 9.2, 23-27; 14, 1-24

καὶ πότερον δὴ ἐνταῦθα δεῖ στήναι ὡς πρῶτον, ἢ καὶ νοῦ ἐπέκεινα δεῖ
ἰέναι, νοῦς δὲ προέστηκε ἀρχῆς τῆς πρώτης ὡς πρὸς ἡμᾶς, ὥσπερ ἐν
προθύροις τάγαθου ἀπαγγέλλων ἐν αὐτῷ τὰ πάντα, ὥσπερ ἐκείνου
τύπος μᾶλλον ἐν πλήθει ἐκείνου πάντα μένοντος ἐν ἐνί;

Τὴν οὖν τὰ πάντα περιλαβοῦσαν ἐν τῷ νοητῷ φύσιν ταύτην ἀρχὴν
θετέον. καὶ πῶς, τῆς μὲν ἀρχῆς τῆς ὄντως ἐνὸς καὶ ἀπλοῦ πάντα οὔσης,
πλήθους δὲ ἐν τοῖς οὖσιν ὄντος; πῶς παρὰ τὸ ἓν, καὶ πῶς πλήθος,
καὶ πῶς τὰ πάντα ταῦτα, καὶ διὰ τί νοῦς ταῦτα καὶ πόθεν, λεκτέον
ἀπ' ἄλλης ἀρχῆς ἀρχομένοις.

Περὶ δὲ τῶν ἐκ σήψεως καὶ τῶν χαλεπῶν, εἰ κάκεῖ εἶδος, καὶ εἰ ῥύπου
καὶ πηλοῦ, λεκτέον, ὡς, ὅσα κομίζεται νοῦς ἀπὸ τοῦ πρώτου, πάντα
ἄριστα· ἐν οἷς εἶδεν οὐ ταῦτα· οὐδ' ἐκ τούτων νοῦς, ἀλλὰ ψυχὴ παρὰ
νοῦ, λαβοῦσα παρὰ ὕλης ἄλλα, ἐν οἷς ταῦτα.

Riguardo alle righe finali di V 9.2 Meijer nota che Plotino si riferisce a *Tim.* 37d6, dove si parla del Demiurgo che crea guardando al Bene. Plotino definisce questo Bene come «ἐν ἐνί»; Meijer ne conclude che qui Plotino non sta pen-

¹⁹ *Ibidem.*

sando all'Uno, bensì all'unità²⁰ –concetto *medioplatonico*, non *neoplatonico*. Riguardo al cap. 14 Meijer nota che anche qui si tratta ancora dell'unità, cioè dell'ἀρχή intesa come unità che in sé tutto abbraccia. Per questo Meijer sottolinea il participio «περιλαβοῦσα» (14, 1), che caratterizza l'ἀρχή di cui Plotino sta parlando²¹. Tuttavia, riguardo al cap. 14 Meijer riconosce che quanto qui si dice dello ἓν è molto simile a quanto Plotino dirà nei trattati successivi. In altre parole, qui sembra già esser presente l'idea dell'Uno, benché pensata in modo soltanto approssimativo. Meijer si chiede addirittura se questa non sia un'interpolazione successiva di Porfirio, ma scarta questa ipotesi. Come vedremo, questa ipotesi non è da scartare.

3) IV 8.6, 1–8; 3, 10 ss.

Εἴπερ οὖν δεῖ μὴ ἓν μόνον εἶναι –ἐκέκρυπτο γὰρ ἄν πάντα μορφὴν ἓν ἐκείνῳ οὐκ ἔχοντα, οὐδ' ἄν ὑπῆρχέ τι τῶν ὄντων στάντος ἓν αὐτῷ ἐκείνου, οὐδ' ἄν τὸ πλῆθος ἦν ἄν τῶν ὄντων τούτων τῶν ἀπὸ τοῦ ἑνὸς γεννηθέντων μὴ τῶν μετ' αὐτὰ τὴν πρόοδον λαβόντων, ἃ ψυχῶν εἴληχε τάξιν– τὸν αὐτὸν τρόπον οὐδὲ ψυχὰς ἔδει μόνον εἶναι μὴ τῶν δι' αὐτὰς γενομένων φανέντων κτλ.

–οὐ γὰρ εἷς μόνος, ἀλλ' εἷς καὶ πολλοί– πολλὰς ἔδει καὶ ψυχὰς καὶ μίαν εἶναι, καὶ ἐκ τῆς μιᾶς τὰς πολλὰς διαφόρους κτλ.

Meijer dimostra che le righe 1–8 del cap. 6 non si riferiscono all'Uno. Piuttosto, da esse traspare lo schema a due livelli noetici ed ad un livello sensibile, già apparso in IV 7.2. Riguardo poi a 3, 10, Meijer nota che anche qui si tratta dell'Intelletto, designato come «εἷς μόνος», espressione con la quale si denota l'unità che è l'Intelletto; quindi, non il suo esser uno nel senso dell'Uno assoluto; questa unità è detta contenere ogni cosa.

4) V 4

Riguardo a V 4 il primo punto segnalato da Meijer è il significato del termine νοητόν, col quale Plotino in quel trattato si riferisce al principio primo. Meijer ritiene, a mio parere giustamente, che sulla scorta di III 9.1, 16 e V 6.2, 4 –già

²⁰ È interessante notare che in IV 9 [8] 4, 19 l'espressione ἓν ἐνί ricorre nuovamente per riferirsi all'Anima «una», dalla quale precede l'anima che si divide poi nei corpi. Mi sembra evidente che anche qui l'espressione voglia dire «in unità».

²¹ In connessione a queste considerazioni di Meijer, si può notare che questo tipo di linguaggio denota una comprensione dell'ἀρχή come diffusiva-orizzontale-immanente. Mi riferisco a parole come «περιλαβοῦσα» e «ἐποχουμένη».

per altro segnalati da Henry e Hadot²² – il significato della parola νοητόν in questo contesto non sia quello di «intelligibile», che indica tutta intera la dimensione sovrasensibile, bensì quello di «pensabile», cioè «oggetto di pensiero» *scil.* per un'altra entità²³.

Meijer riconosce che nel primo cap. di questo trattato compare la parola ἔν, che sembra essere usata come il nome proprio del primo principio: infatti, Plotino scrive ὃν ὁντως ἔν. Tuttavia, quanto segue nel secondo cap. dello stesso trattato diverge dalla concezione dell'Uno che si ha nel resto delle *Enneadi*. Esempi di questa divergenza sono: 1) οὐκ ἔστιν οἶον ἀναίσθητον, dove si afferma che il primo principio ha una sua percezione di qualche sorta (οἶον); ἔστιν αὐτοῦ πάντα ἐν αὐτῷ σὺν αὐτῷ (17), riguardo a cui Meijer nota che il «πάντα» è diverso dal «πάντα» di l. 40, il primo indicando i contenuti del primo principio, mentre il secondo ciò che non sta nel primo principio ma da esso proviene²⁴.

Lo studioso sottolinea, in seguito, la stranezza di parole come διακριτικὸν ἑαυτοῦ rispetto alla successiva dottrina sull'Uno, che sembra indicare un tipo di autoconoscenza, come confermato dalle parole κατανόησις e συναίσθησις. I due termini specificano, secondo Meijer, il significato di διακριτικὸν ἑαυτοῦ: essi indicano un tipo di immediata percezione di sé (συναίσθησις) che corrisponde ad una perfetta conoscenza di sé (κατανόησις) come totalità auto-referenziale.

Meijer ritiene che in questo secondo capitolo di V 4 Plotino sottolinei la pienezza del primo principio come νοητόν, perché vuole marcarne la differenza rispetto all'Intelletto, che deve pensarlo; mentre questo, proprio perché visione, è di per sé vuoto e dunque bisognoso, quello è di per sé pieno e, dunque, non bisognoso (ἀενδεές). Tenendo fermo a questa considerazione, Meijer nota che il fatto che Plotino ci dica che il primo principio è anche a suo modo pensante e precisamente nel senso di un'autoconoscenza

²² P. Hadot, *Être, Vie, Pensée chez Plotin et avant Plotin*, in *Les sources de Plotin*, „Fondation Hardt pour l'étude de l'antiquité classique, Entretiens V, 1957, pp. 105–159, la posizione di P. Henry è esposta a p. 143.

²³ Per il dibattito erudito sulla relazione tra V 4 e V 6 v. quanto scrive Meijer alla n. 132 a p. 37.

²⁴ Meijer chiama il primo «πάντα» «the intentional πάντα», cioè appunto «πάντα» come contenuto del primo principio. Meijer richiama poi al parallelismo con V 2.1, 1–3, dove si dice: τὸ ἐν πάντα καὶ οὐδὲν ἔν· ἀρχὴ γὰρ πάντων, οὐ πάντα, ἀλλ'ἐκείνως πάντα· ἐκεῖ γὰρ οἶον ἐνέδραμε· μᾶλλον δὲ οὕτως ἐστίν, ἀλλ'ἔσται. Tuttavia, qui vi è un'importante differenza rispetto a V 4: essa consiste che qui l'Uno è detto non essere, quindi neanche avere, di per sé «πάντα», ma che può esser detto «πάντα» solo se guardato dalla prospettiva di quanto da esso dipende; questo è il senso, figurato ben inteso, di quel οἶον ἀνέδραμε, che pertanto non si riferisce ad alcun ritorno periodico o meno delle cose al principio, come invece suggerisce Meijer alla n. 139 p. 39.

immediata indica che qui il principio primo è pensato come un “soggetto”²⁵. Meijer nota che questa affermazione riguardo al primo principio non è richiesta dal conteso, perché non aggiunge nulla al ragionamento, secondo il quale il pensabile deve essere pieno, mentre il pensante deve esser vuoto. Quanto qui Plotino afferma circa il primo principio ci mostra, dunque, *sic et simpliciter* la maniera nella quale egli allora concepiva il primo principio. Questa osservazione di Meijer mi sembra molto acuta e penetrante. Sulla sua scorta io propendo a pensare che lo studioso abbia ragione nel dire che qui il primo principio, benché chiamato Uno (ὅν ὄντως ἓν), sia ben lontano dall'Uno che conosceremo nei trattati più tardi, estraneo come quello sarà con ogni cosa che abbia a che fare con la autopercezione o la autoconoscenza, vista l'implicita duplicità contenuta in questa nozione.

Riguardo alla parola ζῶή, che in V 4.2 è attribuita senza riserve al primo principio, Meijer nota che in trattati successivi, come III 8.10, 28 e V 1.7, 19, viene esplicitamente negato che la vita possa esser predicata dell'Uno. Nel VI 8 la vita viene in un certo modo predicata dell'Uno, ma appunto soltanto «in un certo modo», come lo οἶον chiarisce: οἶον ζῶή (7, 52), dove quel οἶον serve a marcare che si sta parlando impropriamente; per giunta, nello stesso trattato si afferma che il Bene/Uno è ὑπὲρ νοῦν καὶ φρόνησιν καὶ ζῶήν (16, 36).

Meijer, in seguito, chiarisce che l'attributo al primo principio di στάσις, che troviamo in V 4.2, è in disaccordo con quanto si afferma in III 9.9 ed in VI 9.3, 45ss., *pace* Bussanich, il quale appoggiandosi su VI 9.11, 15–16, dove si parla dell'anima come in stasi alla fine della sua ascesa, afferma che qui l'anima avrebbe preso un attributo dell'Uno²⁶. Meijer pesna che questa nozione di στάσις in V 4 sia di primaria importanza per comprendere cosa Plotino avesse in mente, quando in quel trattato parlava del primo principio. Lo studioso ritiene che, dato il contesto, cioè stabilire il rapporto tra il νοητόν e il νοῦς, il primo corrispondendo alle idee alle quali il Demiurgo del *Timeo* (39e) guarda, il νοητόν è ciò che è detto essere in stasi. Questa soluzione punta chiaramente ad affermare che abbiamo a che fare qui con una fase del pensiero di Plotino praticamente assimilabile alle dottrine medioplatoniche²⁷,

²⁵ Cf. P. A. Meijer, *op. cit.*, p. 43: «... now we can see that in his early thinking the One (not yet the Superone) is a kind of 'subject'». Devo ammettere che non mi è del tutto chiaro cosa Meijer intenda qui con la parola «soggetto», ma penso si possa ipotizzare che egli intenda con questa parola il soggetto come centro e padrone del pensiero.

²⁶ J. R. Bussanich, *The One and Its Relation to Intellect in Plotinus: A Commentary on Selected Texts*, Amsterdam 1997, p. 26.

²⁷ P. A. Meijer, *op. cit.*, pp. 50–52, fa esplicito riferimento ai fr. 15, 16, 17 e 22 di Numenio (ed. É. Des Places) come indizi del fatto che proprio questo filosofo avrebbe potuto essere la fonte per la comprensione del primo principio come un Intelletto interno all'Intelletto, che Plotino mostra nei primi trattati, di sicuro nel V 4 e nel V 9.

nelle quali il primo principio viene identificato con l'Intelletto. Meijer sottolinea che è precisamente tenendo presente il modello platonico del *Timeo* (39e) che possiamo capire perché Plotino attribuisce la vita ed una forma di autoconoscenza al primo principio: egli ha in mente il vivente totale di cui parla il testo platonico.

Meijer in conclusione pensa che V 4 segni un passaggio importante nello sviluppo del pensiero plotiniano, in quanto in questo trattato si avrebbe per la prima volta la divisione tra il primo principio e l'Intelletto, qui indicata come la divisione tra il νοητόν e il νοῦς. Su questo punto sono in disaccordo, giacché si può vedere la stessa separazione già in V 9, il quinto trattato nell'ordine cronologico, e forse ancora prima in I 6, come si vedrà.

Fin qui gli argomenti di Meijer. Ad essi si possono aggiungere le seguenti considerazioni.

1) I 6

Conviene partire dal primo trattato nell'ordine cronologico, l'I 6, per accertare la presenza dell'Uno prima di VI 9. Meijer non analizza questo scritto, che tuttavia non manca di presentare delle interessanti ambiguità. I capitoli più interessanti riguardo la domanda che qui ci si pone sono il 6, il 7 ed il 9.

Il cap. 6 presenta queste parole:

μᾶλλον δὲ τὰ ὄντα ἢ καλλονή ἐστιν, ἢ δ' ἑτέρα φύσις τὸ αἰσχρόν, τὸ δ' αὐτὸ καὶ πρῶτον κακόν, ὥστε κακείνῳ ταῦτ' ὄντα ἀγαθόν τε καὶ καλόν, ἢ τὰγαθόν τε καὶ καλλονή (21-24)

Qui Plotino stabilisce un'opposizione tra il bello da un lato e il brutto dall'altro, con il primo che viene identificato con gli enti, mentre il secondo con il male. Da questa opposizione deduce l'identità di bello e bene: infatti, se il brutto ed il cattivo corrispondono, allora il bello ed il bene coincideranno a loro volta. Si ha, così, che vi è un qualcosa –una «φύσις»– nella quale il bello ed il bene coincidono. Ora, questa identificazione è, come si sa dal resto delle *Enneadi*, tutt'altro che pacifica. Il bene (τὰγαθόν) è uno dei modi coi quali si parla dell'Uno: già a partire da V 9 Plotino si pone la questione se questa parola non debba esser riservata per qualcosa di superiore al bello²⁸. La bellezza corrisponde agli enti, cioè ai veri enti, quindi all'Intelletto. Affermare che bene e bello coincidono, come questo passo suggerisce, equivale a dire che l'Intelletto è il principio supremo ed ultimo.

²⁸ V. V 9.2, 24-27.

Le righe che seguono poco sotto sembrano confermare questa lettura:

καὶ τὸ πρῶτον θετέον τὴν καλλονήν, ὅπερ καὶ τὰγαθόν· ἀφ' οὗ νοῦς
εὐθύς τὸ καλόν· ψυχῇ δὲ νῶ καλόν.

Innanzitutto, queste due righe ci confermano che Plotino sta senza dubbio pensando al principio primo, che qui viene indicato con τὸ πρῶτον, formula che ricomparirà in alcuni dei trattati precedenti il VI 9. Di nuovo, la bellezza ed il bene sono identificati in questo primo principio. Tuttavia, qui ci si potrebbe concentrare su quell'«ἀφ' οὗ» e chiedersi se si tratti solo di un avverbio o se, invece, di un vero e proprio pronome relativo. Nel primo caso, la frase si tradurrebbe così: «dove, l'Intelletto è immediatamente bello»; nel secondo caso: «dal quale l'Intelletto è direttamente bello». Nel primo caso l'Intelletto è τὸ πρῶτον, in sé insieme τὰγαθόν e la καλλονή; nel secondo caso, il πρῶτον sarebbe diverso dall'Intelletto. Verso questa seconda ipotesi fanno propendere due righe del cap. 7:

καὶ πρὸς αὐτὸ βλέπει καὶ ἔστι καὶ ζῆ καὶ νοεῖ· ζωῆς γὰρ αἴτιος καὶ νοῦ
καὶ τοῦ εἶναι. (10-11)

Qui, infatti, sembra ci si riferisca ad una differenza fra l'Intelletto e la sua causa: l'Intelletto «è, vive e pensa» guardando ad esso, che pertanto è «causa della vita, del pensiero e dell'essere». Se queste tre realtà sono attributi caratteristici dell'Intelletto, se ne deduce che ciò che qui viene chiamato «causa» deve essere qualcosa d'altro rispetto all'Intelletto. Inoltre, in questo capitolo 7 vi è qualcos'altro che viene messo in dubbio, cioè l'identificazione tra τὰγαθόν e la καλλονή. Nel cap. 6 questa identificazione viene presentata come sicura, per giunta non essendovi tra queste due realtà alcuno scarto gerarchico. Ma poco più sotto nel cap. 7 leggiamo:

ἔστι γὰρ τῷ μὲν μήπω ἰδόντι ὀρέγεσθαι ὡς ἀγαθοῦ· τῷ δὲ ἰδόντι
ὑπάρχει ἐπὶ καλῷ ἄρασθαι κτλ. (14-16)

dove quel «μήπω» fa pensare che il vedere, quindi il godere di questo πρῶτον in quanto bello rappresenti un grado più alto. In effetti, «per colui che ancora non vede» è possibile soltanto «desiderare» questo principio in quanto «bene»; ma «per colui che vede» vi è effettivamente (questo il senso, credo, di «ὑπάρχει») la possibilità reale e presente di gioire del bello. Si tratta, dunque, di un grado più alto di contatto col principio primo, quel contatto nel quale il bello viene immediatamente goduto. La bellezza sarebbe superiore al bene! Ma la gerarchia appare invertita al cap. 9, dove leggiamo:

τὸ δὲ ἐπέκεινα τούτου τὴν τοῦ ἀγαθοῦ λέγομεν φύσιν προβεβλημένον
τὸ καλὸν πρὸ αὐτῆς ἔχουσιν (37–39)

Anche qui sembra, di nuovo, che vi sia qualcos'altro al di là dell'Intelletto, qualcosa ad esso superiore. E questo qualcosa sarebbe la «natura del bene», la quale ha davanti a sé il bello come suo «prodotto» (προβεβλημένον). Dunque, il bello sarebbe un prodotto del bene, il quale quindi lo precederebbe. Dobbiamo, allora, concludere che il primo principio è il bene e che esso produce il bello. Se così fosse, essendo il bello identificato con l'Intelletto, avremmo un principio che sta al di là dell'Intelletto e che va identificato col bene. Tutto questo contraddice, chiaramente, quanto era stato affermato al cap. 6.

Questa sorta di enigma viene sciolto, credo, nelle ultime cinque righe del cap. 9:

ὥστε ὁλοσχερεῖ μὲν λόγῳ τὸ πρῶτον καλόν· διαιρῶν δὲ τὰ νοητὰ
τὸ μὲν νοητὸν καλὸν τὸν τῶν εἰδῶν φήσει τόπον, τὸ δ' ἀγαθὸν τὸ
ἐπέκεινα καὶ πηγὴν καὶ ἀρχὴν τοῦ καλοῦ. ἢ ἐν τῷ αὐτῷ τάγαθον καὶ
καλὸν πρῶτον θήσεται· πλὴν ἐκεῖ τὸ καλόν.

La separazione non comporta di stabilire un altro principio al di sopra dell'Intelletto, bensì di riconoscere due diversi livelli all'interno della dimensione noetica stessa. In generale (ὁλοσχερεῖ μὲν λόγῳ) il πρῶτον è καλόν, questo è l'assunto di base; ma dividendo la dimensione noetica (διαιρῶν δὲ τὰ νοητὰ, si noti il plurale), si può identificare il bello con il luogo delle idee, mentre il bene sarebbe un livello precedente, ma comunque interno alla dimensione noetica, che tutta intera è καλόν. Il bene, allora, è sì un ἐπέκεινα, non però nel senso di una dimensione altra rispetto a quella noetica, bensì nel senso di un aspetto di quella stessa dimensione posto al di là di una linea divisoria stabilita *a posteriori*, giacché nella dimensione noetica presa di per sé non v'è divisione reale. In questo modo l'ἐπέκεινα della *Repubblica* viene interpretato come interno all'Intelletto stesso, quest'ultimo venendo visto in due momenti²⁹.

2) V 9.2, 23–27

καὶ ὅτερον δὴ ἐνταῦθα δεῖ στήναι ὡς πρῶτον, ἢ καὶ νοῦ ἐπέκεινα δεῖ
ἰέναι, νοῦς δὲ προέστηκε μὲν ἀρχῆς τῆς πρώτης ὡς πρὸς ἡμᾶς, ὥσπερ
ἐν προθύροις τάγαθου ἀπαγγέλλων ἐν αὐτῷ τὰ πάντα, ὥσπερ ἐκείνου
τύπος μᾶλλον ἐν πλῆθει ἐκείνου πάντη μένοντος ἐν ἐνί;

²⁹ Questa conclusione invalida la posizione di J. M. Rist, *Plotinus. The Road to Reality*, Cambridge 1967, pp. 53 ss., secondo la quale καλλονή = τὸ ἔν, mentre τὸ καλόν = ὁ νοῦς; d'accordo con J. M. Rist è J.-M. Narbonne, *op. cit.*, p. 59 n.4.

Prima di tutto, bisogna notare che questa frase non è un'affermazione, bensì una domanda. Ora, fermo restando quanto già notato da Meijer riguardo a questo passo, si può aggiungere che anche solo si trattasse di un livello più profondo dell'Intelletto stesso –cf. il «νοητόν» di V 4–, Plotino è comunque esitante a parlare di un livello superiore. Troviamo, però, già delle immagini ed una terminologia che ricorreranno poi in tutte le *Enneadi*: l'Intelletto che sta «nell'atrio» (ἐν προθύροις) del Bene (τάγαθοῦ), la dialettica πλῆθος-ἔν, nella quale il primo porta l'impressione (τύπος) del secondo, cose che per altro appaiono già nei trattati precedenti, ma sempre riferiti rispettivamente all'Anima ed all'Intelletto. Del resto, anche l'immagine del centro e del cerchio, che nei trattati successivi sembra riservata per lo più all'Uno, qui viene usata da Plotino per illustrare il rapporto dell'Anima al mondo sensibile.

Infine, è interessante notare il verbo «ἀπαγγέλλων». I πρόθυρα τάγαθοῦ è un'espressione che Plotino prende da *Phil.* 64c1. Ora, se si presta attenzione al passo platonico di riferimento, si possono notare alcune cose interessanti. Innanzitutto, Platone fa riferimento all'atrio di una semplice abitazione (οἰκησις), mentre Plotino sembra pensare ad un palazzo regale o forse ad un tempio, dato che l'Intelletto viene detto annunciare come un araldo quanto nell'interno avviene o si dice. Questo potrebbe indicare che rispetto al testo di riferimento Plotino stia già pensando in un senso gerarchizzante e per di più in chiave sacrale-religiosa. Inoltre, nel testo del *Phil.* τὸ ἀγαθόν appare come principio che dà la giusta proporzione agli elementi formanti un composto. Esso agisce, dunque, come legge di bilanciamento, è cioè un principio di proporzionalità. In quanto tale, esso non è nessuno degli elementi che formano il composto, ma è ciò grazie a cui si determina il modo di volta in volta adeguato (buono, appunto), in base al quale certi elementi vanno combinati in vista di un determinato composto, che sia di conseguenza buono. Dunque, τὸ ἀγαθόν nel *Phil.* non indica un ente superiore, bensì un trascendentale immanente. In quanto esso non è alcuna delle cose che compongono la mistura, esso è trascendentale, presupposto perché la mistura possa esser composta secondo la giusta misura; in quanto esso si dà nella mistura, cioè appare ed è uno con essa, le è immanente. Che si tratti di un principio di proporzionalità trascendentale-immanente, è confermato dal fatto che Platone lo pensa come affine al νοῦς, cioè al pensiero ordinatore. Per quanto riguarda Plotino, a partire da queste considerazioni si può dire che: a) in linea con Platone, anche Plotino pensa τὸ ἀγαθόν come *inerente* al νοῦς: τὸ ἀγαθόν è τὸ νοητόν, l'*adjectivum verbale* di cui parla Meijer in riferimento a V 4; b) in Plotino opera già una gerarchizzazione nel senso di un principio di trascendenza, che va in un'altra direzione rispetto al trascendentale immanente ed alla sua diffusività orizzontale; questo si manifesta

sintomaticamente già in questo testo nel fatto che con τὰ πρόθυρα Plotino sembri avere in mente un palazzo regale o un tempio, come suggerisce il participio ἀπαγγέλλων.

Tuttavia, queste considerazioni, per quanto valide nell'ottica di proporre il dubbio se qui Plotino stia pensando all'Uno per come lo si conoscerà nei trattati più tardi, non vanno al fondo della questione che V 9 pone. Infatti, ad una lettura che sia più attenta ad alcuni punti chiave del trattato, il dubbio che qui non si abbia affatto a che fare con l'Uno assume un aspetto ben più radicale. Per dirla in breve, ci sono serie ragioni per pensare che in V 9 quando Plotino parla del «πρῶτον» non stia pensando all'Uno, bensì al νοῦς ποιητικός, del quale si parla nel criptico cap. 5 del libro Γ del *De anima* aristotelico. Sembrerebbe che Plotino abbia riflettuto sul testo aristotelico alla luce del *De anima* di Alessandro di Afrodisia. Di seguito presenterò una serie di passi, sui quali questa tesi si fonda.

Nel cap. 3 troviamo il riferimento più esplicito alla dottrina del νοῦς ποιητικός. Plotino ci presenta un quadro tripartito: da un lato abbiamo il sostrato (ὑποκείμενον, l. 27) che è l'anima come materia ricevente (ἕλη), dall'altro abbiamo la forma (εἶδος), che corrisponde all'intelletto (νοῦς) presente nell'anima; ma l'intelletto a sua volta è diviso, per così dire, in due parti, essendoci l'intelletto che sta nell'anima in quanto sua forma (μορφή), come la forma che sta nel bronzo, e l'intelletto inteso come colui che fa sì che la forma sia nel bronzo³⁰. Abbiamo, dunque, una tripartizione: sostrato, ciò che opera sul sostrato, la forma imposta da ciò che opera sul sostrato. Quest'ultima in quanto proviene da ciò che sul sostrato opera è assimilata all'elemento agente. Si hanno, così, due intelletti: uno come forma che sta dentro l'anima, l'altro esterno all'anima e che dà forma all'anima. Quest'ultimo è definito ποιητικός, che forse non è scorretto tradurre con "efficiente" o forse con "agente", benché la comprensione del fare (ποιεῖν) non è di immediata determinazione. Questo Intelletto agente è detto da Plotino essere facitore e artigiano (ποιητὴν ὄντως καὶ δημιουργόν, l. 26³¹), con probabile riferimento al *Timeo* di Platone. Che Plotino stia pensando proprio ad un artigiano è confermato da quanto dice verso la fine del capitolo. Alle righe 34-35 Plotino, usando un paragone, dice che ciò che provvede la forma è «ὥς τὸν ποιητὴν τοῦ ἀνδριάντος, ᾧ πάντα ἐνυπάρχει, ἃ δίδωσιν». Questo paragone fornisce tre elementi, che possono chiarire ulteriormente il pensiero di Plotino. Innanzitutto, sembra che il "fare" dell'intelletto attivo sia

³⁰ V 9,3, 20-24.

³¹ Da mettere in parallelo con V 9,5, 19 εἰ δὲ καὶ ποιητὴν δεῖ εἶναι τοῦδε τοῦ παντός che, come segnalato in apparato nella *editio minor* di H-S, è citazione di *Tim.* 28c3-4.

da pensare quanto meno nei termini di una causalità reale. In altre parole, non si tratta di chiedersi se questo riferimento al concetto di causalità sia da intendere in senso puramente metaforico, bensì di determinare a che tipo di causalità Plotino stia pensando, perché appunto sta pensando senza dubbio al concetto di causalità. Vi è, poi, quel «ὅψ̄ πάντα ἐνυπάρχει», che va letto assieme ad un passo di un trattato successivo, il V 4, dove si dice che «ἀλλ'ἔστιν αὐτοῦ πάντα ἐν αὐτῷ καὶ σὺν αὐτῷ» (2, 15–16). Sembrerebbe che in entrambi i passi Plotino stia pensando alla stessa cosa, cioè all'intelletto attivo che, come la mente dell'artigiano, contiene in sé le cose che impartisce alla materia, sulla quale opera. Questo ci porta al terzo punto sul quale riflettere: quel «ἃ δίδωσιν». Questa relativa è interessante, perché afferma che nell'intelletto attivo ci sono le cose che esso dà alle realtà inferiori. Questa affermazione è in contrasto con quanto Plotino dice altrove dell'Uno, cioè che esso dà *ciò che non ha*³². Si potrebbe obiettare che questo sia dovuto al fatto che Plotino qui non sta parlando dell'Uno. Certo, è così. Per il semplice fatto che qui Plotino non ha ancora l'idea dell'Uno. In effetti, alla luce di questo capitolo possiamo tornare ad un passo del cap. 2:

Πάλιν αὖ ἐπαναβαίνει ἐπὶ τὴν τῶν ἐν ψυχῇ καλῶν αἰτίαν, καὶ εἰ τι πάλιν αὖ πρὸ τούτου, ἔως ἐπ' ἔσχατον ἦκη τὸ πρῶτον, ὁ παρ' αὐτοῦ καλόν (2, 7–9)

Alla luce di quanto detto sopra, si può leggere «τὴν τῶν ἐν ψυχῇ καλῶν αἰτίαν» come riferentesi all'intelletto in quanto forma (μορφή) nell'anima intesa come sostrato-materia; il «τι ... πρὸ τούτου», detto anche «τὸ πρῶτον», sarebbe allora l'intelletto agente, il quale è di per sé «καλόν». La stessa interpretazione vale per le righe 23–27 del cap. 2, che abbiamo visto sopra. L'unico elemento di dubbio nell'accettare questa interpretazione è rappresentato dalle righe 20–23 dello stesso capitolo:

Καὶ τίς οὖν ὁ φρόνησιν δοὺς ψυχῇ; ἢ νοῦς ἐξανάγκης, νοῦς δὲ οὐ ποτὲ μὲν νοῦς, ποτὲ δὲ ἄνους, ὃ γε ἀληθινός. παρ' αὐτοῦ ἄρα καλός.

Sembra, infatti, che il «νοῦς ἀληθινός», essendo tale per il fatto di essere sempre in atto –giacché il suo pensare è costante («οὐ ποτὲ μὲν νοῦς, ποτὲ δὲ ἄνους»)– è l'intelletto attivo, al di là del quale dovrebbe trovarsi la ἀρχή, di cui si parla alle righe 23–27. In tal caso avremmo già un accenno alla divisione gerarchizzante tra τὰγαθόν e τὸ καλόν. Rimane, tuttavia, il fatto che qui non vi è menzione esplicita dell'Uno e che, come notato sopra, non si

³² Cf. e.g. V 1.7, 19–20; V 2.1, 5–7; VI 7.17, 3–6.

tratta di un'affermazione, bensì di una domanda³³. In altre parole, se pensiero dell'Uno vi è, esso è tutt'al più in forma ancora ipotetica.

Da notare, inoltre, che quando in questo trattato la parola ἓν compare, essa ha sempre il senso di «unità». Si prenda, per esempio il passo, nel quale Plotino cita Eraclito: «ἐμαυτὸν ἐδιζησάμην», che chiosa «ὥς ἔν τῶν ὄντων»³⁴. Questa citazione fa parte di una lista di altre citazioni, che servono a chiudere la descrizione dell'Intelletto come identità di essere e pensiero. La chiosa plotiniana non può esser tradotta con «come uno degli enti», perché in greco ciò verrebbe espresso con ὥς τι τῶν ὄντων, affermazione che, per altro, riferita all'Intelletto non avrebbe senso. La traduzione corretta, invece, è «come (l')unità degli enti». Plotino non interpreta la frase eraclitea come un'affermazione psicologico-esistenziale, bensì come un'espressione dell'idea che ogni individuo porta in sé l'unità del mondo noetico³⁵. Cosa che spiega il riferimento subito successivo alle reminiscenze (ἀναμνήσεις), giacché esse rappresentano il momento in cui l'anima viene in contatto e vive secondo la sua parte più alta, quella direttamente informata dall'Intelletto.

Troviamo conferma di questa lettura nell'espressione «ἐν ἐνί» che ricorre al cap. 6:

καὶ αἱ τῶν σπερμάτων δὲ δυνάμεις εἰκόνα φέρουσι τοῦ λεγομένου.
ἐν γὰρ τῷ ὅλῳ ἀδιάκριτα πάντα, καὶ οἱ λόγοι ὥσπερ ἐν ἐνὶ κέντρῳ
(10–13)

Qui il «centro unico» rappresenta appunto l'unità forte, nella quale i λόγοι sono contenuti in stato di non distinzione («ἀδιάκριτα πάντα»). Questa unità è una totalità: «ἐν γὰρ τῷ ὅλῳ». L'espressione ritorna di nuovo al cap. 9: τὰ ἐν ἐνὶ νῷ (I. 1); οἷον ἐπιστήμης ἐν ἐνὶ οὔσης (II. 2–3); τὸ δὲ ἐν ἐνὶ πάντα (II. 15–16). Nel primo caso l'espressione potrebbe tradursi con «nell'unico Intelletto», ma altrettanto bene con «nell'unità che è l'Intelletto»; è certo, però, che negli altri due casi essa voglia dire «in unità». L'ultima frase è quella con la quale si chiude il cap. 9 e con la quale si dà una definizione dell'Intelletto in contrapposizione al mondo sensibile, che dall'Intelletto viene ordinato («κοσμηθέν»). L'Intelletto contiene in sé ogni cosa in modo concentrato, mentre il secondo contiene ogni cosa in maniera separata («μεμερισμένον»). È da notare che in questo capitolo viene presupposta la divisione della realtà

³³ Conviene notare fin d'ora che questa questione potrebbe essere anche risolta alla luce di quanto si dice nelle ultime righe di I 6, per cui v. *infra*.

³⁴ V 9,5, 31–32.

³⁵ Si confronti, del resto, III 4,3, 22 «καὶ ἕσμεν ἕκαστος κόσμος νοητός», frase con la quale Plotino riassume quanto ha detto finora in quel trattato circa la molteplicità di livelli che è l'anima di ognuno.

in tre livelli, con l'Intelletto ed il mondo sensibile a formare i due poli estremi, mentre l'Anima fa da tramite tra i due. È questo lo schema che si presenterà nuovamente in IV 8, come vedremo.

Infine, una notazione in rapporto alla posizione dell'Intelletto attivo in Aristotele ed Alessandro da una parte, in Plotino dall'altra. Nei primi due l'Intelletto attivo è detto *ἐξίς*, nel senso di "disposizione" o forse meglio "condizione di possibilità". In questo senso esso è paragonato alla luce (*φῶς*), che rende possibile che ciò che è in potenza visibile lo sia in atto, coi come che la vista (facoltà in potenza di vedere) divenga visione (attualizzazione della potenza)³⁶. In Aristotele ed in Alessandro, dunque, la *ἐξίς* è lo stesso Intelletto attivo. In Plotino, invece, non vi è equiparazione tra la *ἐξίς* e l'Intelletto attivo: nel cap. 5, 25–26 leggiamo, infatti, che esso è «πρότε[ρ]ος ἔξεως καὶ φύσεως καὶ ψυχῆς». Ora, questa discrepanza rispetto ai testi di riferimento potrebbe non voler dir molto dal punto di vista speculativo; ma potrebbe anche leggersi come il segno di una tendenza verso un assolutamente trascendente, chiuso in sé ed operante solo attraverso una emanazione che lo lascia indifferente in relazione a quanto da esso procede. Se così fosse, l'Intelletto attivo occuperebbe qui il posto che sarà poi dell'Uno, mentre di quest'ultimo si avrebbe in questo trattato solo un'ipotesi, come abbiamo visto sopra.

Riguardo, poi, al cap. 14 si può affermare con una certa plausibilità che esso sia davvero un'aggiunta successiva. H-S pensano che il capitolo rimandi a V 4. Tuttavia, quel trattato è molto breve e in esso non si tratta affatto del fenomeno della decomposizione in relazione alla problematica di come dall'Uno proceda la molteplicità. Molto più sensata mi sembra la proposta di Meijer, secondo la quale il rimando sarebbe a III 4.6, 37 ss., cronologicamente il quindicesimo trattato. Ora, questo trattato viene molto dopo la svolta che ha luogo in VI 9, secondo l'ipotesi di Meijer. Noi non sappiamo quale sia la distanza cronologica relativa dei vari trattati; detto altrimenti, non possiamo sapere quanto tempo sia intercorso tra la stesura di V 9 e quella di III 4. Non mi sembra, però, verosimile pensare che Plotino avesse già bell'e pronta una discussione sulla decomposizione nel quadro della problematica uno-molti, che però avrebbe sviluppato in un trattato più tardo. Mi sembra più ragionevole pensare che, una volta scritto III 4, Plotino o chi per lui abbia poi aggiunto il cap. 14. Questo spiegherebbe anche perché il riferimento all'Uno in quel capitolo sembri adombrare l'idea dell'Uno per come la si conosce dai trattati dopo il VI 9: al tempo in cui il cap. 14 fu aggiunto, l'idea dell'Uno era già stata elaborata. Così, quell'aggiunta suona discrepante rispetto a quanto del principio primo si dice in V 9 ed in generale nei trattati precedenti al VI 9.

³⁶ Aristotele indica la prima come *ὄψις*, mentre la seconda come *ὄρασις*.

3) IV 8.6, 1-8

Εἴπερ οὖν δεῖ μὴ ἓν μόνον εἶναι –ἐκέκρυπτο γὰρ ἂν πάντα μορφήν ἐν ἐκείνῳ οὐκ ἔχοντα, οὐδ' ἂν ὑπῆρχέ τι τῶν ὄντων στάντος ἐν αὐτῷ ἐκείνου, οὐδ' ἂν τὸ πλήθος ἦν ἂν τῶν ὄντων τούτων τῶν ἀπὸ τοῦ ἐνὸς γεννηθέντων μὴ τῶν μετ' αὐτὰ τὴν πρόοδον λαβόντων, ἃ ψυχῶν εἴληχε τάξιν– τὸν αὐτὸν τρόπον οὐδὲ ψυχὰς ἔδει μόνον εἶναι μὴ τῶν δι' αὐτὰς γενομένων φανέντων, εἴπερ ἐκάστη φύσει τοῦτο ἔνεστι τὸ μετ' αὐτὴν ποιεῖν...

Questo passo presenta serie difficoltà di interpretazione a causa della formulazione incerta. In effetti, la sintassi del passo non appare del tutto perspicua. Tuttavia, tentare un'interpretazione di questo passo è fondamentale per poter formulare un'ipotesi circa la presenza dell'idea dell'Uno in questa fase del percorso speculativo di Plotino. Come notato sopra, Meijer, ritiene che «μετ'αὐτά» di l. 5 vada riferito a «πάντα» e a «τῶν ὄντων» rispettivamente a l. 2 e a l. 3, parole con le quali Plotino indicherebbe gli enti noetici; mentre «τῶν ὄντων τούτων τῶν ἀπὸ τοῦ ἐνὸς γεννηθέντων» (l. 4) sarebbero le realtà sensibili. Si avrebbe, dunque, un quadro nel quale, dagli enti noetici procederebbero gli enti al livello dell'anima («ἃ ψυχῶν εἴληχε τάξιν» ll. 5-6) e a seguire gli enti sensibili: è il modello triadico a due livelli sovrasensibili ed uno sensibile, che abbiamo già visto. È da notare che questa interpretazione di Meijer coincide e con la interpretazione di Harder e di Igal, per come essa appare nella loro traduzione, e con quella proposta nell'apparato critico della *editio minor* di H-S. Io mi trovo sostanzialmente d'accordo con questa interpretazione, ma ritengo che vada accolta la correzione del Vitranga che anziché μετ'αὐτά legge μετ'αὐτό, dove il pronome è riferito a «τοῦ ἐνός» subito precedente (l. 4). La mia posizione si basa sul fatto che riferite quell'αὐτά a quanto detto tre righe prima, mi sembra una forzatura: molto più naturale sarebbe usare ἐκεῖνα. Tuttavia, quel ἓν, a cui Plotino si riferisce a l. 4, non è necessariamente da esser interpretato come l'Uno, ma può riferirsi all'unità degli enti noetici.

Per chiarire ulteriormente le ragioni della mia posizione, penso non sia inutile fornire un'analisi minuziosa della sintassi di questo controverso passo.

Il ragionamento si apre con una protasi della realtà («εἴπερ οὖν δεῖ μὴ ἓν μόνον εἶναι»), alla quale segue un'apodosi dell'irrealtà («ἐκέκρυπτο γὰρ ἂν πάντα μορφήν ἐν ἐκείνῳ οὐκ ἔχοντα»), questo perché vi è il rimando implicito ad una non espressa protasi dell'irrealtà, “se ci fosse solo una cosa” (in greco si potrebbe dire εἰ μὲν ἓν μόνον ἦν). Di seguito altre due ipotetiche, entrambe dell'irrealtà: la prima si apre con l'apodosi «οὐδ' ἂν ὑπῆρχέ τι τῶν ὄντων», seguita dalla protasi in forma di genitivo assoluto «στάντος

ἐν αὐτῷ ἐκείνου»; la seconda si apre anch'essa con un'apodosi «οὐδ' ἂν τὸ πλῆθος ἦν ἂν τῶν ὄντων τούτων τῶν ἀπὸ τοῦ ἐνὸς γεννηθέντων», seguita da un genitivo assoluto in funzione di protasi «μὴ τῶν μετ' αὐτὰ τὴν πρόοδον λαβόντων». Queste ipotetiche dell'irrealtà formano un lungo inciso, dopo il quale Plotino torna al ragionamento principale con la frase «τὸν αὐτὸν τρόπον οὐδὲ ψυχὰς ἔδει μόνον εἶναι». Questa frase costituisce grammaticalmente l'apodosi della protasi della realtà all'inizio di questo passo: il ragionamento afferma “se è vero che deve esserci non una cosa soltanto, (allora) allo stesso modo (cioè: è altrettanto vero che) non debbano esserci solo anime”. La seconda parte del ragionamento viene implicitamente intesa come un'apodosi dell'irrealtà (in greco: ψυχὰς ἔδει ἂν μόνον εἶναι), tanto è vero che ad essa segue un genitivo assoluto introdotto da μὴ con valore di protasi dell'irrealtà («μὴ τῶν δι' αὐτὰς γενομένων φανέντων»), il senso di questo ulteriore ragionamento essendo: “ci dovrebbero essere solo anime, se non si fossero manifestate le realtà che attraverso di esse (cioè, le anime) vengono all'essere”. Armstrong, Igal, Kalligas e Harder traducono quel μὴ *ad sensum* con un “altrimenti” e questa traduzione è sostanzialmente corretta, benché in greco “altrimenti” si esprima con la locuzione εἰ δὲ μὴ. Sembra che qui lo scritto rispecchi il ritmo idiosincratico del parlato. In ogni modo, tutto il ragionamento qui svolto è controfattuale: nelle prime tre ipotetiche dell'irrealtà la controfattualità è espressa dall'apodosi, in modo tale che, prendendo ad esempio la prima ipotetica, il ragionamento risulta essere: “giacché tutte le cose non se ne stanno nascoste senza forma in quello, allora non può darsi che si dia una cosa soltanto”. Nell'ultima ipotetica la controfattualità è espressa dalla protasi “se non si fossero manifestate le realtà che attraverso di esse vengono all'essere, allora ci sarebbero solo anime”. Ciò che qui interessa notare è il fatto che attraverso questo procedere controfattuale, Plotino deduce la realtà superiore a partire dall'evidenza della realtà inferiore³⁷. Inoltre, focalizzandoci su questo modo di procedere, siamo in grado di una più precisa congettura circa cosa Plotino pensasse in questo passo con la parola ἐν. In effetti, possiamo ricavare due determinazioni di questo “uno”: 1) se esso venisse pensato come un ἐν μόνον, forse “uno assoluto”, tutto («πάντα») se ne starebbe senza forma e nascosto in esso; quindi, l'uno al quale qui Plotino pensa *non è assoluto*, cioè del tutto *irrelato*; 2) quest'uno non può esser considerato come in stato di quiete in se stesso («στάντος ἐν αὐτῷ ἐκείνου»), altrimenti non ci sarebbe stato alcuno degli enti³⁸; quindi

³⁷ Conferma di questo ci viene fornita da quanto Plotino afferma poco sotto a ll. 23-24: «δεῖξιν οὖν τῶν ἀρίστων ἐν νοητοῖς τὸ ἐν αἰσθητῷ κάλλιστον».

³⁸ Questo ragionamento è ribadito più sotto in forma esplicita: «εἴτ' ἡκολούθησεν ἐξ ἀνάγκης ἡ γένεσις αὐτῆς τοῖς πρὸ αὐτῆς (scil. τῆς ὕλης) αἰτίοις, οὐδ' ὧς ἔδει χωρὶς εἶναι, ἀδυναμίᾳ πρὶν εἰς αὐτὴν ἐλθεῖν στάντος τοῦ καὶ τὸ εἶναι οἶον ἐν χάριτι δόντος» (ll. 2-23).

bisogna concludere che questo uno è in moto. Entrambe queste affermazioni vanno contro alla dottrina classica dell'Uno, che è considerato come assolutamente irrelato e al di sopra sia del moto sia della quiete.

Nella porzione di testo immediatamente successiva (ll. 8–16), che significativamente si apre nuovamente con un asseverativo «εἶπερ», Plotino formula come principio quanto ha detto nelle linee precedenti. Questo principio coincide con la dottrina delle due ἐνέργειαι, la ἐνέργεια τῆς οὐσίας e la ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας, come verrà formulata in V 4.2, ma che compare già in V 9.6. È interessante notare a riguardo che questo principio viene illustrato in questi diversi passaggi con termini ed immagini ricorrenti: qui e in V 9.6 Plotino ricorre all'esempio del seme, mentre ciò che a livello di immagini accomuna V 4.2 e V 9.6 è il riferimento al fuoco ed alla luce. Se qui e in V 4.2 è poco chiaro quale sia secondo Plotino la fonte prima di questa emanazione di energia, giacché in entrambi i casi rimane ambiguo se Plotino stia già pensando all'Uno o soltanto all'unità noetica; in V 9.6, invece, è chiaro che Plotino stia pensando all'Intelletto e precisamente dal punto di vista della sua unità. Nel nostro passo Plotino parla di una σπέρματος ἀμερῆς τις ἀρχή³⁹. Questa espressione è interessante, in quanto attraverso di essa Plotino sembra pensare ad una forza presente in ogni cosa contenuta nel seme (ll. 11–12 «ἐκ δυνάμεως ἀφάτου, ὅση ἐν ἐκείνοις»). L'esempio del seme, allora, suggerirebbe che Plotino stesse qui pensando ad una forza che tiene in unità tutto quanto il seme contiene. In altre parole, ἀρχή come campo di forza (δύναμις) immanente a quanto da essa è tenuto in forma. Se le cose stanno così, l'Uno come l'assolutamente trascendente qui non è ancora presente, perché la ἀρχή, intesa come δύναμις è sostanzialmente immanente all'unità, quindi alla molteplicità formata, che essa stessa determina. È vero che Plotino chiama questa ἀρχή–δύναμις anche φύσις ἀγαθοῦ⁴⁰ e ciò che dà ad ogni ente «τὸ ἀγαθόν»⁴¹, il che farebbe pensare che egli stia pensando all'Uno come τὰγαθόν, cosa che del resto era già suggerita a V 9.2, come abbiamo visto sopra. Tuttavia, se consideriamo quanto Plotino dice subito dopo: «δεῖξις οὖν τῶν ἀρίστων ἐν νοητοῖς τὸ ἐν αἰσθητῷ κάλλιστον, τῆς τε δυνάμεως τῆς τε ἀγαθότητος αὐτῶν» (ll. 23–25), sembrerebbe che la δύναμις e la ἀγαθότης, ovvero la ἀγαθότης compresa come δύναμις, siano consustanziali agli enti noetici. Da notare che nel passo appena citato e in quanto subito segue⁴² troviamo la divisione della realtà in due sfere, quella noetica e quella sensibile, con questa che ha l'essere

³⁹ L. 9 σπέρματος ἐκ τινος ἀμεροῦς ἀρχῆς.

⁴⁰ Ll. 15–16 «οὐ γὰρ δὴ ἦν ὁ ἐκώλυεν ὅτιοῦν ἄμοιρον εἶναι φύσεως ἀγαθοῦ».

⁴¹ Ll. 19–20 «τοῦ πᾶσι τὸ ἀγαθὸν καθόσον δύναται ἕκαστον χορηγούντος».

⁴² Ll. 25–28 «καὶ συνέχεται πάντα εἰσαεῖ τὰ τε νοητῶς τὰ τε αἰσθητῶς ὄντα, τὰ μὲν παρ' αὐτῶν ὄντα, τὰ δὲ μετοχῇ τούτων τὸ εἶναι εἰσαεῖ λαβόντα, μίμο' ἔμενα τὴν νοητὴν ὅσον δύναται φύσιν».

in quanto partecipa di quella; gli enti noetici son detti essere di per sé, mentre quelli sensibili sono in quanto partecipano di quelli. In altre parole, gli intellegibili non sono detti dipendere dall'Uno, ma sono essi stessi la ragione del loro essere. Questo sembra ribadire lo schema triadico, che abbiamo già visto. La cosa più interessante, tuttavia, è che troviamo qui la divisione tra κάλλος («τὸ ἐν αἰσθητῷ κάλλιστον») e ἀγαθότης («τῆς τε ἀγαθότητος αὐτῶν»), che avevamo già trovato in V 9.2, ma qui questa divisione serve a marcare la divisione tra gli intellegibili e i sensibili. Sembrerebbe, insomma, che a questo stadio del suo percorso speculativo Plotino non avesse ancora stabilito dei chiari riferimenti per quanto riguarda τὸ ἀγαθόν e il καλόν: il primo termine può esser riferito sia a ciò che sembra essere un primo abbozzo speculativo di ciò che sarà l'Uno sia agli enti noetici, il secondo sia agli intellegibili sia agli enti sensibili.

4) IV 2.2, 52–55; 1, 17–29

Le righe finali di questo trattato confermano la divisione triadica con l'Intelletto e l'Anima a rappresentare il mondo intellegibile, mentre i corpi rappresentano naturalmente il mondo sensibile. Il trattato si chiude con le parole «τὸ δ' ὑπέρτατον ἐν μόνον» che nell'apparato della *editio minor* Henry e Schwyzer riferiscono alla «ἀμέριστος οὐσία» del cap. 1. Lì (29–37) si stabilisce una polarità tra il «πρώτως ἀμέριστον ὃν ἐν τοῖς νοητοῖς» e «ἐκεῖνο τὸ ἐν αἰσθητοῖς μεριστὸν πάντη», nel mezzo trovandosi l'Anima. Se ipotizzassimo che qui Plotino sta parlando dell'Uno, quando si riferisce all'«ἀμέριστος οὐσία», dove sarebbe in questo passaggio l'Intelletto? Inoltre, Plotino usa qui il termine «οὐσία», che non viene mai usato per l'Uno⁴³.

3) V 4.1, 21

In questo rigo Plotino, parlando del Primo in quanto «νοητόν», afferma di esso: μένοντος δὲ αὐτοῦ ἐν τῷ οἰκείῳ ἦθρι ἐξ αὐτοῦ μὲν τὸ γίνομενον γίνεται.

⁴³ P. Kalligas, *Πλωτίνου, ENNEAS TETAPTH*, Atene 2009, p. 322, n. a 1, 24–29, pensa che l'uso dell'immagine del centro e del cerchio qui riferita al rapporto tra gli enti intellegibili e la loro base ontologica di partenza (1, 24–29) confermi l'impressione di E. K. Emilsson, *Reflections on Plotinus' Ennead IV 2*, in: *Greek and Roman Studies in memory of C. Fabriceus*, Göteborg 1990, 210–213, secondo la quale: «στὶς πρωμότερες πραγματεῖες του, ὅπως εἶναι ἡ παρούσα, δὲν εἶχε ἀκόμη ἐπεξεργαστεῖ πλήρως τὴν ἀποψή του γιὰ τὴν ὑπερβατικότητα τοῦ Ἐνὸς ἐναντι τοῦ Νοῦ [...] Ἐδῶ ἀποσκοπεῖ νὰ ὑπογραμμίσαι τὸν ἐντελῶς ἀμέριστον χαρακτῆρα τῆς νοητῆς Οὐσίας ἡ ὁποία, ἀκόμη καὶ σ' αὐτὴν προσβλέπουν ἕνα πλῆθος ἀπὸ ἐπιμέρους νόες, παραμένει καθ'αυτὴν ἀδιατάρακτα ἐνιαία καὶ συμπαγῆς».

La parte in corsivo è citazione *verbatim* dal *Tim.* 42e5-6, ripetuta per altro alcune righe dopo (34). Platone sta parlando del Demiurgo che, rimanendo nella sua posizione, funge da modello alla creazione del mondo sensibile da parte degli dèi. Quindi, Plotino, avendo in mente questo passo del *Tim.*, non sta pensando all'Uno per come lo si conosce nei trattati successivi. Egli lo pensa, invece, come l'insieme trascendentale-immanente di tutto il mondo noetico: «τὸ νοητόν» che ad un tempo contiene e sovrasta «τὰ πάντα». L'Intelletto in questo testo si costituisce come tale in quanto sguardo a questi «πάντα», cioè alla pluralità delle idee archetipiche contenute nel «νοητόν».

Orizzontalità o verticalità: quale concezione del principio?

Meijer sostiene che prima del trattato VI 9, che nell'ordine cronologico è il nono, nel pensiero di Plotino l'idea dell'Uno non fosse ancora apparsa. Per secoli gli esegeti hanno letto retrospettivamente l'idea dell'Uno anche nei primi otto trattati, dando per scontato che l'idea che dominava i trattati maggiori dovesse esser fin dall'inizio presente. Essa è stata tacitamente inserita, dunque, anche laddove non se ne trova menzione esplicita. Questa tendenza, che agisce in modo forse addirittura incosciente, è stata probabilmente rinforzata dal leggere le *Enneadi* nell'ordine editoriale di Porfirio, accettato senza troppo sindacare. In effetti, però, nel primo trattato dell'ordine cronologico, l'I 6, non si può trovare alcuna menzione esplicita dell'Uno. In esso Plotino si chiede cosa sia il bello e, dopo aver scartato nel primo capitolo tutte quelle ipotesi che vorrebbero identificare il bello con la simmetria, assimila il bello all'azione in sé priva di parti dell'*eidos*. L'*eidos*, essendo in sé uno, raccoglie in unità la materia che si presenta come informe molteplicità. L'unità stessa che è l'*eidos* non viene pensata come derivante e connessa ad un qualcosa di ad essa superiore, l'Uno appunto. Forse Plotino stava già pensando all'Uno, pur non essendocene menzione esplicita in questo trattato. Tuttavia, bisogna riconoscere che l'Uno in I 6 non appare come negli altri sette trattati che precedono VI 9. Certo, in I 6 si parla del τὰγαθόν e di esso si dice che è ἐπέκεινα (cf. capp. 8 e 9). E tuttavia, questo è il linguaggio che si trova nella *Repubblica* di Platone. Esso segnala una dipendenza teoretica diretta da Platone, ma non mostra ancora i tratti che sono tipici dell'Uno plotiniano per come esso appare nei trattati successivi al nono, cioè la sua assolutezza e totale separatezza da quanto da esso pure dipende. L'Uno per come ci è familiare dal resto delle *Enneadi* viene pensato come trascendenza pura e totale. O almeno Plotino si sforza di pensarlo in questo modo. L'ἐπέκεινα per come viene presentato in I 6 è in qualche maniera immanente all'ordine

delle cose che da esso dipende⁴⁴, proprio come –forse– il Bene (τὰγαθόν) della *Repubblica*.

Colpisce, invece, che il bello, oggetto di questo trattato, sia assimilato alla luce, sia per quanto riguarda le realtà del mondo di qua giù sia per quelle di lassù. Nei corpi è il colore (χρῶα) nella sua lucentezza che li rende belli, il fuoco essendo il corpo più vicino alle realtà noetiche (cf. cap. 2). Nelle realtà di lassù, invece, il bello si presenta come pura luce incolore (cf. cap. 5). Il mondo noetico, nella sua varietà, è uno, perché esso è tutto luce. Ed è sempre la luce che fa da *trait d'union* tra le realtà corporee e quelle noetiche. Così le prime possono esser dette simili (ὅμοια) alle seconde, perché partecipano della luce che da quelle discende, tenendole in unità. Il sottotesto più evidente lungo tutto il corso di I 6 è il *Simposio*, tutto il trattato di Plotino essendo orientato all'invito verso l'ascesa alla vera bellezza, quella del mondo noetico. Tuttavia, il tema della luce deve avere come sfondo un altro testo platonico: la metafora del sole e della sua luce nel mito della caverna. Oltre ad essere un testo importantissimo per la comprensione del pensiero platonico, quel testo non è per altro isolato. Nel *Parmenide* (131b2-6) il giovane Socrate immagina che l'idea venga partecipata dalle realtà corporee come la luce del giorno viene condivisa da molte cose, distanti fra loro, rimanendo indivisa. Questo testo sarà stato di certo presente a Plotino, che in I 6 pensa la partecipazione (μέθεξις) come partecipazione da parte della realtà corporea della luce dell'*eidos*. Tuttavia, il testo della *Repubblica* è quello che dal punto di vista speculativo mi sembra essere più importante per comprendere la concezione del bello come luce che Plotino sviluppa in I 6. Bisogna, innanzitutto, notare che sia nella *Repubblica* sia in I 6 si fa ricorso alla luce come ad una similitudine. Per Platone la luce, che si irradia dal sole, corrisponde a ciò che si diffonde dall'idea del Bene: in entrambi i casi le cose possono esistere ed esser viste grazie a questa irradiazione. Inoltre, in entrambi i casi la luce svolge un ruolo ordinatore. Tuttavia, mentre nella *Repubblica* l'idea del Bene ed il suo parallelo, il sole, appaiono come principi gerarchizzanti, in I 6 questo tratto è presente (cf. capp. 8 e 9), ma non viene troppo sottolineato. La luce della quale parla Platone procede dal sole, come l'essere procede dall'idea del Bene. Ed è rispettivamente nel sole e nell'idea del Bene che la luce e l'essere trovano il loro punto di concentrazione massima, per poi man

⁴⁴ Si noti, e.g., che in IV 7, il secondo trattato nell'ordine cronologico, Plotino usa l'avverbio ἐπέκεινα per parlare del rapporto che l'anima intrattiene con il corpo: δεῖ ἄρα τι εἶναι τὸ χορηγὸν τῆς ζωῆς, εἴτε τῇ ὅλῃ ἢ χορηγία, εἰθ' ὅτ' ὡς τῶν σωμάτων, ἔξω δὲ καὶ ἐπέκεινα σωματικῆς φύσεως ἀπάσης (IV 7,3, 15-18), donde appare che per quanto da esso diversa (ἐπέκεινα, cioè di altro ordine), l'anima intrattiene comunque un rapporto di commercio e commistione con il corpo.

mano digradare nelle realtà inferiori che da essi dipendono⁴⁵. Nel trattato I 6 questo centro gerarchizzante non viene fortemente indicato: a prevalere è il pensiero del bello-luce piuttosto come diffusività che si muove sia orizzontalmente che verticalmente. Nel secondo caso viene sottolineato che il bello-luce fa sì, che le realtà noetiche e quelle corporee siano simili attraverso la partecipazione; nel primo caso, invece, il bello-luce opera come principio di unificazione prima di tutto delle realtà noetiche e quindi di quelle corporee. In altre parole, a prevalere in Plotino sembra essere l'idea di una sorta di immanenza orizzontale, l'idea della diffusività prevalendo su quella della verticalità, della quale questa sarebbe una declinazione. Rimane, però, che come in Platone anche in Plotino il bello-luce svolge un ruolo ordinatore, benché almeno in I 6 non vi sia, come notato, enfasi sulla gerarchizzazione verticale, come invece si ha nella *Repubblica*.

Gli esempi sopra elencati di un pensiero secondo il quale il principio viene visto per lo più come orizzontale piuttosto che verticale, rimangono tutto sommato nell'ambito dell'immagifico. Quella del fuoco, della luce e, quindi del bello, sono appunto immagini, attraverso le quali Plotino cerca di esprimere una concezione del principio. Quello che attraverso di esse si intravede è una concezione per la quale il principio è in qualche modo immanente ai principati, pur essendo da essi radicalmente distinto: un trascendentale immanente.

Ma è a partire dal lessico aristotelico che Plotino porta in un ambito concettuale, quanto aveva espresso attraverso immagini. È significativo, per altro, che Plotino debba ricorrere al lessico aristotelico per sistemare concettualmente la sua comprensione del principio. E proprio il ricorso al lessico aristotelico, se da un lato denuncia la profonda dipendenza della speculazione plotiniana dal pensiero aristotelico, quanto meno per quanto riguarda la concettualità tecnica, dall'altro conferma il fatto che in questa prima fase, cioè negli scritti precedenti il VI 9, Plotino non pensasse il principio come assolutamente trascendente, ovvero non pensasse ancora all'idea dell'Uno per come la si conoscerà nel resto delle *Enneadi*.

Nel trattato IV 9, che è il secondo nell'ordine cronologico, Plotino affronta il problema della reale molteplicità delle anime. La questione è capire come, se si dà un'anima universale, possa anche darsi la reale singolarità e diversità di ogni anima particolare. In altre parole, in che senso la «mia anima e la tua anima» sono realmente tali e non sono soltanto parti dell'anima

⁴⁵ Qui si può, per altro, notare che visto da questo punto di vista il parallelismo fra il sole e l'idea del Bene rischia di essere inadeguato, se non fallace: infatti, mentre dell'idea del Bene Platone può ben dire che essa è ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, non essendo quindi in sé essenza, si può dire lo stesso del sole, cioè che esso si fondamentalmente altro dalla luce?

universale. Il primo modo nel quale Plotino spiega la realtà della singolarità di ogni anima consiste nell'attribuirla alla particolarità portata dalla massa (ὄγκος) che l'anima singola vivifica. Tuttavia, questa soluzione lascerebbe la singolarità come un qualcosa di estrinseco, se si vuole addirittura accidentale, rispetto alla singolarità reale di ogni anima. Plotino, allora, ricorre al quadro concettuale determinato dalla correlazione genere-specie. Nel capitolo 2 del trattato IV 9 egli afferma che, come ogni uomo singolo è una specie (εἶδος) dell'uomo in sé – quindi del genere uomo –, così ogni singola anima è una specie del genere anima. Questo comporta la orizzontalità del rapporto tra il principio, l'anima universale *dalla quale* le anime particolari provengono e queste ultime. Non foss'altro per il fatto che il rapporto genere-specie è caratterizzato dalla univocità o, per usare il termine greco, dalla συνωνυμία.

Egli specifica poi ulteriormente questo rapporto, ricorrendo alla correlazione ἐνεργεία-δυνάμει, cioè in atto-in potenza. Secondo questa correlazione l'anima universale, come totalità generale, è in atto tutte le anime, cioè è genericamente tutte le anime; mentre in potenza è ciascuna di esse. *E converso* ogni anima particolare è in potenza l'Anima universale tutta intera, in quanto ogni anima implica tutte le altre; mentre in atto è quell'anima particolare. La stessa cosa si dice dell'Intelletto e dei vari intelletti (νοῦς – νόες). Plotino illustra questo rapporto attraverso due esempi: da una parte quello della scienza, dall'altro quello del seme. La scienza vista come totalità contiene ogni scienza particolare, oppure la geometria contiene tutti i teoremi che la formano; allo stesso tempo ogni scienza particolare o ogni teorema implica tutti gli altri. La stessa cosa vale, secondo Plotino, anche per il seme, giacché il seme contiene in sé tutte le potenze particolari, ed allo stesso tempo ogni potenza implica tutte le altre.

Tenendo fermo a questo quadro concettuale, si possono segnalare quattro corollari. In primo luogo, si capisce perché nei trattati precedenti il VI 9 Plotino dice del principio che esso contiene ogni cosa. Ciò a cui sta pensando in quei trattati è l'Intelletto inteso come genere delle specie che sono i vari intelletti: in questo senso egli afferma che il principio contiene ogni cosa. Prima di VI 9, dunque, egli non sta pensando affatto all'Uno, la cui idea forse non aveva ancora raggiunto.

In secondo luogo, è chiaro che per quanto riguarda la dimensione sovrasensibile siamo in un quadro marcato dalla univocità (συνωνυμία), che è appunto il rapporto caratteristico genere-specie. Questo rapporto essendo illustrato attraverso il rapporto ἐνεργεία-δυνάμει, è implicitamente inteso nell'ambito del movimento. Infatti, dal genere alla specie deve avvenire un passaggio, un qualcosa dunque di comprensibile come un tipo di movimento; mentre, l'implicazione di tutte le altre specie in ogni singola specie com-

porta la possibilità di un movimento a ritroso, attraverso il quale la totalità è ricostruita. Questo non viene esplicitato da Plotino, ma è implicito nelle nozioni di πρόοδος ed ἐπιστροφή, che altro non sono se non movimenti. Ora, il movimento (κίνησις) è manifestazione primaria della vita (ζωή). Lo sforzo speculativo di Plotino, dunque, consiste nel comprendere la vita nel suo autoprodursi, essendo la vita come singolarità già compresa come forma (εἶδος)⁴⁶, questo sforzo speculativo equivale a chiedersi come la forma venga ad essere in quanto forma.

In terzo luogo, si ha un punto importante sul quale riflettere, perché teoreticamente problematico: Plotino applica i concetti di genere e specie all'ontologia, ma essi sono in Aristotele, da cui Plotino li desume nella loro accezione tecnica, concetti principalmente logici. Questo appare tanto più problematico, quanto più si consideri che per Aristotele il genere è una sostanza seconda, solo l'individuo essendo una sostanza prima. In altre parole, la sostanza prima –cioè «quest'uomo qui»– è ciò che in prima istanza è, il genere non avendo esistenza separata.

Infine, c'è da considerare un altro punto teoreticamente problematico. La univocità costituisce un rapporto orizzontale: ogni intelletto è veramente, è un ὄντως ὄν. Ciò vuol dire che ogni intelletto, essendo veramente ciò che di esso viene predicato, ed implicando tutti gli altri intelletti, è di diritto anche l'Intelletto totale, in quanto lo è in potenza. Faccio riferimento al rapporto di implicazione, in quanto è proprio esso che determina l'essere veramente di ogni intelletto in quanto intelletto. Infatti, laddove questo rapporto di implicazione si affievolisce o viene del tutto a mancare, la realtà singola non gode di pienezza ontologica. Ora, il problema qui sta nel fatto che questo rapporto di univocità viene inserito in un quadro ontologico, come già sopra notato, e per giunta un'ontologia marcata dalla presupposizione della differenza gerarchica tra la dimensione di ciò che veramente è, cioè il sovrasensibile, e ciò che è solo per partecipazione, cioè le realtà sensibili; o detto altrimenti, l'essere ed il divenire. L'univocità vale per la dimensione superiore in senso pieno, e solo in senso difettoso per la dimensione inferiore. Ma, ammessa questa differenza fondamentale, come tenere assieme l'unità del reale?

È qui che entra in gioco la nozione del flusso emanativo, espressa attraverso l'immagine della ἐνέργεια –non «ἐνεργεία»– che si spande dall'interno dell'atto stesso d'essere della realtà in sé essente, avendo così un effetto, né voluto né cercato, su un altro da sé. Questa nozione viene illustrata attraverso l'immagine della luce (immagine strettamente collegata alla nozione di bellezza) e la similitudine del fuoco. A sua volta, la similitudine con

⁴⁶ τὸ εἶναι τι ποιεῖν εἶδος ἐστὶ ποιεῖν.

il fuoco si iscrive all'interno di un assunto di fondo del pensiero plotiniano, che ha quasi valore di una legge; in precedenza mi sono riferito a questo assunto, chiamandolo «dottrina delle due ἐνέργειαι». Vale la pena di tornarci, perché esso sta alla radice della nozione stessa di flusso emanativo⁴⁷.

Innanzitutto, bisogna notare che questo assunto compare già nel secondo trattato nell'ordine cronologico, il IV 9, per poi ricomparire nel V 9, nel IV 8 e nel V 4, fino ad arrivare al VI 7, che è il trentottesimo nell'ordine cronologico. La sua presenza è, comunque, costante, perché non è limitata ai casi in cui questo assunto viene esplicitamente menzionato, bensì permea tutta la struttura del pensiero plotiniano. La sua stessa persistenza ed il fatto che appaia nella sua forma compiuta già nei primi trattati sono segno della sua importanza, direi quasi, della sua centralità. Questa dottrina afferma che un principio produttore non produce rivolgendosi verso ciò che è da produrre, cioè al di fuori, né per quanto riguarda la produzione stessa né tanto meno in vista di una finalità conseguente al conseguimento della produzione stessa. Una produzione nella quale il produttore sia tutto rivolto al prodotto è caratteristica delle realtà animate inferiori, come ad esempio l'uomo. Già altre realtà del mondo sublunare mostrano un tipo di produzione che non implica attenzione alcuna al prodotto, come ad esempio il fuoco. Questa produzione, diciamo così, spontanea ed introflessa è ciò che caratterizza soprattutto le realtà superiori, quelle della dimensione soprasensibile.

È chiaro che questa dottrina è centrata sul concetto di causalità, che cerca di pensare come non determinato dai concetti di causa agente e di causa finale. Come è stato notato in precedenza, questo tentativo apre la strada a pensare il venire all'essere di ogni cosa in termini di autoproduzione. Questa nozione percorre tutte le *Enneadi*. Essa appare in modo chiarissimo

⁴⁷ Concordo con G. Reale, *I fondamenti della metafisica di Plotino*, in: *Graceful Reason. Essays in Ancient and Medieval Philosophy*. Presented to Joseph Owens, CSSR on the Occasion of his Seventy-Fifth Birthday, red. L. Gerson, Toronto 1983, p. 167, il quale afferma che il momento della conversione è assolutamente cruciale in questo processo. Tuttavia, non ritengo che per questo si debba scartare il termine emanazione, come diversi studiosi hanno proposto: cf. Dörrie, *Emanation. Ein unphilosophisches Wort im spätantiken Denken*, in: *Parusia. Studien zur Philosophie und Problemgeschichte des Platonismus*. Festgabe für J. Hirschberger, red. K. Flash Frankfurt 1965, pp. 119-141; A. H. Armstrong, *Emanation in Plotinus*, „Mind“, 1937, 46, pp. 61-66; J. Trouillard, *La procession plotinienne*, Parigi, 1955. Senza il flusso emanativo, o comunque lo si voglia chiamare –e.g. “dérivation”, come propone D. J. O'Meara, *Plotin. Une introduction aux Ennéades*, Friburgo Svizzera – Parigi 2004 (II ed.)– non vi sarebbe neanche la conversione. È importante, allora, notare che i due momenti vanno necessariamente assieme come parte di un unico e solo processo. Da notare, per altro, che il termine più usato nelle *Enneadi* è πρόοδος che in genere va di conserva con quello di ἐπιστροφή come suo necessario correlativo.

già in V 1, dove l'Intelletto viene descritto come autoproducentesi atto di visione intorno all'Uno. Plotino, infatti, afferma che attraverso il rivolgersi verso l'Uno, l'Intelletto si forma a partire da un flusso di energia in sé informe, che fuoriesce dalla sovrabbondanza dell'Uno. Si tratta di un processo di autoproduzione concepito in tre tappe: dall'attività totalmente introflessa dell'Uno fuoriesce una sovrabbondanza di energia, questa emanazione rappresenta nella sua informe imperfezione la prima incoazione dell'Intelletto, che potrà però formarsi come tale soltanto rivolgendosi all'Uno. Plotino parla di questo processo attraverso il lessico della visione: l'Intelletto nel suo volgersi all'Uno si forma come tale attraverso un atto di visione.

Nel III 8 si afferma che questo processo in tre tappe –emanazione, conversione, visione-formazione– viene ripetuto ad ogni livello ontologico, fino ad arrivare all'esaurimento della potenza emanativa, lì dove il flusso di energia non è più capace di rivolgersi alla sua fonte e quindi di formarsi. Si ha così una gerarchia discendente che dall'Uno giunge fino alle realtà infime. Ogni gradino in questa discesa corrisponde ad una particolare realtà che si autoproduce come l'Intelletto in V 1, ognuna di esse essendo dunque un atto di visione. Per descrivere questo processo di autoproduzione Plotino ricorre alla parola *θεωρία*, dandole un valore ontologico che essa non aveva mai avuto: in effetti, in greco la parola era usata per riferirsi all'ambito religioso, a quello scientifico e, in fine, a quello etico. Si pensi, per il primo ambito al *θεωρός*, colui che veniva inviato dalla città per osservare lo svolgimento dei sacri riti in uno dei siti religiosi panellenici; per il secondo ambito si pensi alla parola *θεώρημα*; in fine per il terzo ambito al senso che la parola ha nell'*Etica Nicomachea*, dove esso indica lo stadio più alto dell'attività umana. Ciò che unisce tutte queste accezioni e che permette a Plotino di utilizzare questa parola è il suo significato di base: essa indica un tipo di visione attraverso il quale una totalità è abbracciata nello sguardo. Impiegando questa parola per parlare dell'atto autoproducente di visione, Plotino vuole sottolineare da un lato che a fondamento dell'autoproduzione di ogni cosa sta un atto di visione, dall'altro lato che quest'atto di visione è onnicomprensivo, in quanto attraverso di esso la realtà autoproducentesi si abbraccia nella sua totalità. Vale la pena ricordare che questa dottrina ha goduto di particolare fortuna, costituendo difatti il modello, sul quale lo Pseudo-Dionigi e sulla sua scorta Scoto Eriugena hanno costruito la loro cosmologia. Attraverso questi canali, come pure attraverso quanto di questa dottrina era passato al pensiero arabo, essa è confluita nella grande scolastica fino a determinare in maniera decisiva i tratti di quella dottrina scolastica che va sotto il nome di *analogia entis*.

Bisogna sottolineare che in questa dottrina ad operare è ancora il principio delle due energie. In effetti, l'Uno, la fonte prima del fluire ema-

nativo, viene pensato come assolutamente indifferente a quanto a partire da Lui viene all'essere. L'Uno si limita, per così dire, ad essere ciò che è, ovvero ad agire in quanto Uno. Da questo suo agire introflesso ed indifferente ad altro le realtà successive vengono all'essere. Ognuna di esse a sua volta sarà rivolta al suo interno, cioè verso l'Uno, e proprio in virtù di ciò a sua volta darà luogo ad un flusso emanativo –che non è altro che la continuazione di quanto dall'Uno stesso era già emanato–, che sarà la base per la formazione di una realtà successiva su un gradino inferiore. Se ripensiamo all'immagine del fuoco, nella quale Plotino vede l'agire del fuoco come caratterizzato da due momenti, la ἐνέργεια τῆς οὐσίας e la ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας, la stessa situazione si ha riguardo all'Uno ed alla sua produttività: come il fuoco non si cura di riscaldare quanto gli sta attorno, ma il fatto che riscaldi è una conseguenza necessaria del suo agire in quanto coincidente con il suo essere, così l'Uno produce non perché abbia deciso di produrre o ancor meno perché abbia cura di quanto può procedere da sé, ma soltanto perché essendo ciò che è, necessariamente produce.

Qui di certo la causalità non viene vista nei termini della causa d'agente e del suo corollario, la causa finale; bensì nei termini di una necessità di base. Come il fuoco, l'Uno produce di necessità. In quanto questa necessità si fonda sull'agire stesso dell'Uno, tutto rivolto come Esso è all'interno, essa non è allotria all'Uno. In altre parole, non c'è nulla che possa imporre alcunché all'Uno, perché esso è assolutamente trascendente ogni realtà altra da sé.

Questo aspetto nella dottrina delle due energie, ovvero l'assoluta indifferenza del produttore rispetto al prodotto, è esplicitato fin dalla prima occorrenza della dottrina, che si trova nel cap. 3 dell'I 6. Lì Plotino spiega come l'εἶδος impartisca la bellezza a quanto da sé dipende, cioè la dimensione delle realtà sensibili; nel far ciò, egli paragona il modo di operare dell'εἶδος a quello del fuoco, del quale afferma:

ὥς ἐγγὺς ὃν τοῦ ἀσωμάτου, μόνον δὲ αὐτὸ οὐκ εἰσδεχόμενον τὰ ἄλλα· τὰ δ' ἄλλα δέχεται αὐτό. θερμαίνεται γὰρ ἐκεῖνα, οὐ ψύχεται δὲ τοῦτο, κέχρωσται τε πρῶτως, τὰ δ' ἄλλα παρὰ τούτου τὸ εἶδος τῆς χροῆς λαμβάνει. (3, 21–25)

Da queste righe appare chiaramente che qui è già presente la dottrina delle due energie, benché in forma implicita. In effetti, il fuoco nel suo operare non è in alcun modo affetto da quanto invece da esso viene affetto. Questo il senso di quel «οὐκ εἰσδεχόμενον τὰ ἄλλα· τὰ δ' ἄλλα δέχεται αὐτό»: si tratta di sottolineare che l'azione è soltanto unidirezionale e che l'origine dell'azione rimane sostanzialmente distaccata da ogni commercio con quanto della sua azione beneficia. Certo, qui la dottrina delle due energie non è enunciata

in formula piena: essa è qui implicita, in quanto Plotino non si preoccupa di sottolineare che l'azione del fuoco non è il risultato di un rivolgersi *ad extra* verso la cosa da produrre. Nondimeno, in questa forma implicita e non pienamente formulata la dottrina è già presente. La cosa importante è che qui venga già sottolineata l'indifferenza del principio produttivo rispetto a quanto da esso viene prodotto.

Riguardo a questo passo è interessante prestare attenzione al contesto nel quale compare. Nel cap. 3 Plotino, come già detto, si chiede come l'εἶδος eserciti la sua azione sulle realtà che da esso dipendono. Innanzitutto, va notato che qui si parla appunto di εἶδος, quindi di una realtà che sta costitutivamente in una relazione di univocità con altri εἶδη. Questo perché ogni εἶδος, come notato sopra, è parte di una totalità di εἶδη e, quindi, implica in sé tutti gli altri εἶδη. Questo ci dice che l'εἶδος stesso nella sua singolarità è immerso in una dimensione di orizzontalità, nella quale condivide con tutti gli altri εἶδη una luce, per usare il lessico plotiniano, che poi impartisce alle realtà inferiori. In secondo luogo, se prestiamo attenzione ad alcuni passi, ci accorgiamo che qui Plotino sembra pensare all'azione del principio come marcata da una diffusività orizzontale. Si prendano per esempio queste parole:

ὅταν οὖν καὶ ἡ αἴσθησις τὸ ἐν σώμασιν εἶδος ἴδῃ συνδησάμενον καὶ κρατήσαν τῆς φύσεως τῆς ἐναντίας ἀμόρφου οὐσης καὶ μορφὴν ἐπὶ ἄλλαις μορφαῖς ἐκπρεπῶς ἐποχουμένην, συνελοῦσα ἄθροον αὐτὸ τὸ πολλαχῇ ἀνιήνεγκέ τε καὶ εἰσήγαγεν εἰς τὸ εἶσω ἀμερές ἦδη καὶ ἔδωκε τῷ ἔνδον σύμφωνον καὶ συναρμόττον καὶ φίλον (3, 9-15)

Qui Plotino sta rispondendo alla domanda su come la sensibilità sia in grado di riconoscere l'εἶδος che sta già nei corpi, affermando che questo è possibile grazie al fatto che la sensibilità raccoglie (συνελοῦσα ἄθροον) ciò che di per sé è come sparso in molti modi (αὐτὸ τὸ πολλαχῇ) e lo porta a confronto con l'εἶδος che ha dentro di sé, cioè nell'anima. Ora, ciò che è interessante notare qui, è il lessico usato per descrivere «τὸ ἐν σώμασιν εἶδος». Innanzitutto, Plotino ne parla come qualcosa di «sparso in molti modi», in secondo luogo dice di esso che è una «forma sospesa sopra altre forme in maniera eminente (o, forse, «splendente»)»: l'εἶδος è pensato, insomma, come qualcosa di diffuso sopra le realtà che ne partecipano, proprio come nel passo del *Parmenide*, dove Socrate assomiglia la partecipazione dell'idea al diffondersi della luce del giorno. Del resto, che qui si sia nell'ambito dell'immagine della luce ce lo indica, credo, l'avverbio «ἐκπρεπῶς», che può tradursi con «splendidamente» (cf. Plut. *Quaest. conv.* 704c). Ma a confermare che qui sia in gioco l'idea della luce vi è innanzitutto il contesto generale, nel quale il tema è quello della

visione del bello. Inoltre, quanto Plotino dice nelle righe subito successive a quelle citate: per l'uomo buono risulta piacevole l'«ἐπιφαινόμενον ἀρετῆς ἵχνος», cioè «la traccia di virtù che si mostra in un giovane», dove bisogna prestare attenzione al participio «ἐπιφαινόμενον» che mette l'accento sul mostrarsi. Questa stessa idea del mostrarsi immediato ed evidente, come visione di un qualcosa di in sé assolutamente semplice la ritroviamo in quanto immediatamente segue, dove Plotino parla della «bellezza del corpo vivente» (τῆς χροᾶς), che è detta semplice per quanto riguarda la sua forma (ἀπλοῦν μορφῇ), cioè non riducibile a nessuna forma particolare, e che «controlla ciò che nella materia è oscuro attraverso la presenza di una luce incorporea che è sia εἶδος sia *logos*», passo questo dove l'opposizione della materia rispetto all'εἶδος viene significativamente modulata sull'opposizione tra l'oscurità e la luce, e dove per giunta si parla di una «presenza» (παρουσία) per significare il come del rapporto produttivo e formativo dell'εἶδος rispetto alla materia. E per finire il parallelo stesso con il fuoco, del quale ho già detto. Ora, come notato sopra, la luce si diffonde e di per sé non è nessuna delle cose che illumina e alle quali è presente. In altre parole, sembra che qui Plotino pensi l'azione del principio come agente in base ad una diffusività, per la quale il principio si spande «in molti modi» (αὐτὸ τὸ πολλαχῇ) sui principianti; a prevalere sarebbe, dunque, l'orizzontalità sulla verticalità⁴⁸.

Questa concezione secondo la quale il principio si diffonde orizzontalmente sui principianti appare alquanto distante dalla concezione del principio come assolutamente trascendente, separato da tutto il resto da una verticalità assoluta. In quest'ultima concezione il principio viene a trovarsi in un isolamento totale da tutto quanto il resto; isolamento che solo una emanazione digradante può in qualche modo colmare. Ma in questo passo appena analizzato non si tratta di un isolamento assoluto, benché certo i principianti non possano influire sul principio, che sia esso individuato nell'εἶδος o in qualcos'altro. Questo passo è indice, dunque, del fatto che a questo stadio del suo pensiero Plotino non avesse ancora concepito l'idea di un principio come assolutamente trascendente, quale è l'Uno che conosciamo dal resto delle *Enneadi*. E ciò, nonostante il fatto che la dottrina delle due energie fosse già presente. Infatti, come abbiamo notato, in essa vi è forte la tendenza a vedere il principio come fissato in una assoluta trascendenza marcata da una verticalità, in base alla quale tutta la realtà viene gerarchizzata.

⁴⁸ L'orizzontalità della luce è confermata, mi pare, da quanto Plotino dice nel cap. 5, dove di coloro che sono veri amanti si dice che vedano una «luce» (φῆγγος) e l'Intelletto che «risplende sopra» (ἐπιλάμποντα) tutte le virtù dell'uomo buono (5, 12-16).

La tematizzazione dell'Uno, inteso come principio assolutamente trascendente, pone una serie di problemi teoretici molto spinosi. Essi dipendono fondamentalmente dal fatto che Plotino vuole pensare l'Uno e come principio e come assolutamente trascendente. L'assoluta trascendenza non permette logicamente di pensare l'Uno o alcunché come principio: nel momento in cui qualcosa vien detto principio di altro, esso deve necessariamente intrattenere un rapporto con questo qualcos'altro. Come può allora l'Uno esser detto assolutamente trascendente? Ma, del resto, se ci si fermasse all'affermazione dell'assoluta trascendenza dell'Uno, come lo si potrebbe ancora pensare come principio? Il rinunciare a pensarlo come principio importerebbe, però, la rinuncia alla gerarchizzazione della realtà in livelli vieppiù trascendenti, dei quali l'Uno è principio e fine. Questa gerarchizzazione si presenta, tuttavia, nelle *Enneadi* come il tratto fondamentale del pensiero di Plotino. Se le osservazioni precedenti fatte sulla base di quanto ipotizzato da Meijer sono corrette, questo tratto si impone a discapito di una orizzontalità, nella quale a prevalere è l'idea di una quasi immanenza del principio ai principianti. Immanenza che, comunque, non esclude la verticalità trascendente, come abbiamo visto; ma nella quale, tuttavia, non si trova l'assoluta trascendenza.

Per ovviare a questo problema, Plotino mette in campo diverse strategie. Quella che troviamo nel trattato III 8 è una delle più suggestive. L'assoluta trascendenza dell'Uno viene salvaguardata –o almeno Plotino prova a farlo– attraverso la dialettica del “fuori” e del “dentro”. Le realtà superiori sono essenzialmente introflesse, in misura vieppiù maggiore in corrispondenza del livello ontologico più elevato che compete a ciascuna di esse. Così, l'Intelletto sarà rivolto verso se stesso, cioè guarderà verso l'Uno, dal quale come informe flusso di attività esso procede. L'anima, invece, guarderà e all'Intelletto e misura considerevole alla realtà ad essa inferiore, la materia che da essa viene formata⁴⁹. Infine, le realtà di qui giù sono per lo più estroflesse, l'azione (πρᾶξις) essendo pensata da Plotino come il rivolgersi all'esterno a causa dell'incapacità di raccogliersi attorno al proprio nucleo essenziale. L'incapacità di questo raccoglimento viene descritto da Plotino come incapacità di una visione perfetta. La introflessione è, dunque, l'atto primo attraverso il quale ogni realtà viene all'essere e si mantiene come quell'ente determinato, per quanto le è dato in base al suo stato ontologico. Questa dottrina non compare per la prima volta nel III 8: essa è presente già nel V 1, il decimo nell'ordine cronologico. Attraverso di essa Plotino vuole salvaguardare l'assoluta trascendenza dell'Uno, pensando la produzione di ogni realtà che da esso dipende non come il risultato di un agire *ad extra*

⁴⁹ Questa dottrina appare già esplicitamente nella forma che manterrà in tutte le *Enneadi* fin dal capitolo 13 del IV 7, il secondo trattato nell'ordine cronologico.

dell'Uno stesso, ma come il risultato di un rivolgersi *ad intra* di quanto dall'Uno procede in quanto emanazione di energia. Si tratta, dunque, di una auto-produzione, nella quale l'Uno è coinvolto in certo senso solo passivamente, per così dire. Infatti, è ogni realtà inferiore che deve rivolgersi all'Uno per costituirsi in ente, mentre esso se ne sta in sé, privo di ogni relazione attiva, estroflessa, a quanto da sé procede. Così, man mano che si sale, la dialettica del “dentro” e del “fuori” diventa vieppiù unidirezionale: una realtà corporea, e.g. l'uomo empirico, è sia estroflesso sia introflesso, mentre l'Intelletto è quasi totalmente introflesso. L'Uno è ciò che se ne sta in sé, senza alcun moto *ad extra*. In questo quadro l'emanazione funge, allora, da raccordo necessario. Attraverso essa è possibile pensare come ogni realtà sia ontologicamente dipendente dall'Uno. L'emanazione è il fluire dall'Uno della sua stessa sovrabbondanza, fluire al quale l'Uno stesso rimane indifferente. Dialettica del “dentro” e del “fuori” ed emanazione: sono questi gli strumenti concettuali con i quali Plotino cerca di evitare l'implicazione dell'Uno, in quanto principio, con le realtà inferiori. In altre parole, questo meccanismo concettuale intende a disattivare la negazione logica dell'assoluta trascendenza che, invece, sarebbe inevitabile nel meccanismo logico determinato dalla concettualità della causa e dell'effetto.

Quanto è riuscito Plotino in questo intento, che percorre tutto il suo pensiero? Il trattato VI 8 offre un esempio tra i più speculativamente radicali di questo tentativo costante di salvaguardare per l'Uno ad un tempo il carattere di principio e la sua assoluta trascendenza. La dialettica del “dentro” e del “fuori” è anche in esso centrale, implicita com'è nella stessa domanda con la quale il trattato si apre: cosa si può dire possenga veramente possedere l'ἐφ'ἑμῖν? Il termine fa parte del lessico stoico. Esso indica ciò che può esser detto “dipendere da” qualcuno, inteso come agente morale. Fin dal primo capitolo Plotino spinge il termine fino alle sue estreme e necessarie conseguenze logiche: l'ἐφ'ἑμῖν non può essere predicato propriamente dell'uomo, perché troppo di quanto ci riguarda dipende da cause esterne, sulle quali non abbiamo alcun controllo. Il meccanismo concettuale di causa-effetto appare qui come interno al meccanismo del “dentro”-“fuori”, quest'ultimo pensato come caratterizzato dalla prevalenza della relazione *ad extra*. In altre parole, ciò che subisce l'azione di altro da sé non può esser detto avere l'ἐφ'ἑμῖν. Noi moderni, figli della rivoluzione cristiana, saremmo tentati di concludere che l'estremizzazione logica dell'ἐφ'ἑμῖν importi il pensarlo come atto puro, sovrano, del tutto indipendente, come l'atto di volontà del Dio della Bibbia: dal suo semplice ed imperscrutabile volere Egli ha creato il mondo *ex nihilo* ed in far ciò non abbisogna di giustificazione alcuna. L'ἐφ'ἑμῖν corrisponderebbe, in questo caso, alla pura volontà. È così che Plotino lo pensa?

Nel trattato VI 8 non mancano i riferimenti alla volontà (θέλησις, βούλησις), che accompagnati dalla parola forte αὐτεξούσιον, che si può tradurre come “ciò che è padrone di sé”, quindi non dipende in alcun modo da altro, possono indurre a pensare che Plotino stia pensando all'ἐφ' ἡμῖν in termini di volontà concepita alla maniera dei moderni o, quanto meno, in modo ad essa molto simile. Tuttavia, a smentire quest'idea sono le prime righe del cap. 1, nelle quali Plotino afferma che per esser libera (ἐκούσιος), un'azione abbisogna di esser cosciente di ciò che si deve o non si deve fare. Così, sarà padrone del proprio agire (κύριος πράξει) colui che sia in accordo con la conoscenza (εἰδησις), intesa come coscienza di una regola morale. Questo legame con la conoscenza è *ipso facto* limitante dell'ἐφ' ἡμῖν, che non può essere inteso come atto assoluto, avente in se stesso in quanto atto la sua propria giustificazione. L'ἐφ' ἡμῖν per esser tale, deve stare nei limiti fissati dalla conoscenza, che determinano e il particolare (τὰ καθέκαστα) e il generale. È interessante, riguardo al generale, che l'ingiunzione della conoscenza sia presentata da Plotino al negativo: μὴ δεῖ. Il caso che Plotino prende ad esempio è quello di Edipo, la cui azione non può esser detta volontaria (ἐκούσιος), perché egli ignorava che l'uomo che stava per uccidere era suo padre. Tuttavia, nota Plotino, anche solo per il fatto di ignorare che non «non si deve» uccidere, l'azione non è volontaria. Involontaria è l'ignoranza e quanto la provoca, quindi l'azione che ne dipende. Dunque, ogni atto, per esser volontario, deve conformarsi ad una conoscenza, che in quanto riferita al generale, è originariamente normativa ed universalmente valida. Ne risulta che l'ἐφ' ἡμῖν non può, *stricto sensu*, esser inteso come “autodeterminazione”, nel senso della decisione di una volontà che è fondamento di se stessa e quindi di un ordine. L'ἐφ' ἡμῖν è, invece, già fondato in una conoscenza che fa riferimento ad un ordine già dato. Insomma, l'ἐφ' ἡμῖν nelle sue varie declinazioni (θέλησις, βούλησις, αὐτεξούσιον) non è fondamento, come la volontà biblica dei moderni, ma è fondato.

Ora, tutto il discorso portato avanti in VI 8 punta all'Uno come ciò di cui con pieno diritto si può predicare l'ἐφ' ἡμῖν. I termini di volontà, padronanza di se stesso ecc..., che Plotino aggiunge nello svolgimento del suo discorso, mostrano come l'Uno possieda quella caratteristica ricercata in modo eminente⁵⁰. Solo esso, infatti, è veramente e pienamente introflesso. E tuttavia, proprio nel momento del massimo sforzo speculativo per garantire l'assoluta trascendenza dell'Uno, che vuole se stesso così com'è, Plotino non

⁵⁰ È interessante, per altro, notare come in III 1, il terzo trattato cronologicamente, Plotino riconosca all'anima di essere eminentemente padrona di sé, una volta che venga considerata senza il corpo: ἄνευ μὲν οὖν σώματος οὔσα κυριωτάτη τε αὐτῆς καὶ ἐλευθέρη καὶ κοσμητικὴ αἰτίας ἔξω (9–10).

riesce a padroneggiare la riapparizione di ciò che nega l'assoluta trascendenza dell'Uno: la dipendenza che lo lega all'ordine *necessario* della totalità che da esso dipende. In altre parole, la volontà dell'Uno non può essere assoluta, perché essa è legata e determinata dalla *necessità*, che si manifesta nell'ordine del mondo. Quest'ordine *deve* esser com'è. Questa conclusione è raggiunta da Plotino nel suo sforzo di escludere ogni pensiero della contingenza dal discorso sull'Uno. Sicché egli afferma che l'Uno «doveva necessariamente» (ἐχρήν) essere com'è, in quanto principio di ciò che doveva essere esattamente com'è⁵¹. Tutta la logica del cap. 9 conferma che l'Uno non può esser inteso come il centro della volontà risultante una decisione in senso moderno. Esso va inteso, invece, come il centro necessario e necessitato di un cerchio altrettanto necessario e necessitato, cioè in primo luogo l'Intelletto come il vero essente⁵². Nel suo esser necessario, in cerchio dipende dal centro, mentre il centro rimane chiuso in sé in una indifferenza sovrana rispetto a quanto da lui procede. Per questo Plotino afferma dell'Uno: τούτων γὰρ αὐτὸς ἀρχή· καίτοι ἄλλον τρόπον οὐκ ἀρχή (VI 8.8, 8–9) e ancora δύναμιν πᾶσαν αὐτῆς ὄντως κυρίαν, τοῦτο οὖσαν ὃ θέλει, μᾶλλον δὲ ὃ θέλει ἀπορρίψαν εἰς τὰ ὄντα, αὐτὴν δὲ μείζονα παντὸς τοῦ θέλαιν οὖσαν τὸ θέλαιν μετ'αὐτὴν θεμένην (VI 8.9, 45–48). Ma per quanto Plotino insista sull'assoluta trascendenza dell'Uno, del quale egli dice ancora: ὠρισμένον τι. λέγω δὲ ὠρισμένον, ὅτι μοναχῶς καὶ οὐκ ἐξ ἀνάγκης (VI 8.9, 10–11), rimane che nel discorso l'Uno non può che apparire come pensato specularmente a partire dall'Intelletto, cioè dall'essere inteso come la totalità degli enti noetici, il primo essente, che nella sua stabilità veramente è (ὄντως ὄν). Plotino pensa, così, entrambi dentro l'anello di un «dover essere» (δεῖ, χρή), che li determina. Questo anello non precede logicamente l'Uno e l'Intelletto, quasi fosse una sorta di presupposto altro da loro; bensì è il risultato del fatto che il pensiero sull'Uno si sviluppa a partire dalla comprensione dell'essere come stabilità eterna, l'Intelletto appunto. Di esso l'Uno è il punto irradiante di massima stabilità, soltanto in quanto tale è esso dunque *fundamentum inconcussum*.

Questo legame indissolubile nell'ordine speculativo e quindi in quello ontologico viene confermato altrove nel VI 8, per esempio quando Plotino si chiede se si possa dire che l'Uno è padrone di sé (τῆς αὐτοῦ οὐσίας κύριος), nel senso che avrebbe potuto essere altrimenti. In questo caso l'Uno si sarebbe portato all'esistenza (ὑποστήσας ἑαυτόν), lasciando così adito al pensiero che avrebbe potuto essere altrimenti da come è. A questo Plotino risponde in maniera netta: καὶ εἰ μὴ οὐσίας δε, ἀλλ'ὧν ὅς ἐστιν, οὐχ ὑποστήσας ἑαυτόν,

⁵¹ VI 8.9, 1–5: τοῦτο οὖν καὶ οὐκ ἄλλο, ἀλλ'ὅπερ ἐχρήν εἶναι· οὐ τοίνυν οὕτω συνέβη, ἀλλ'ἔδει οὕτως· τὸ δὲ «ἔδει» τοῦτο ἀρχὴ τῶν ὅσα ἔδει.

⁵² Sullo ὄν, ovvero l'Intelletto, come necessario cf. VI 8.9, 23–27.

χρώμενον δὲ ἑαυτῷ οἷός ἐστιν, ἐξανάγκης τοῦτο ἂν εἴη, ὃ ἐστι, καὶ οὐκ ἂν ἄλλως (VI 8.10, 23–24). Qui viene negato che l'Uno sia venuto all'esistenza a seguito di una decisione di una volontà semplicemente fondata su se stessa, che trova in se stessa la sua propria giustificazione. L'uno viene, dunque pensato come in sé già necessitato. Nel cap. 17 viene ribadito e sottolineato che l'essere necessitato dell'Uno nel suo essere ciò che è trova il suo riscontro nell'essere dell'Intelletto. Quest'ultimo è ordinato, non casuale; pertanto, è da escludere che l'Uno possa esser pensato in connessione alla τύχη⁵³. Il resto del cap. 17 insiste su questo punto. In esso Plotino afferma che l'ordine che l'Intelletto stesso è, rispecchia (ἴνδαλμα, εἶδωλον) l'ordine che *in nuce* sta nell'Uno⁵⁴. In questo passo, per altro, è la dialettica tipicamente platonica tra modello e immagine che obbliga a pensare i due termini come collegati ed ultimamente determinantesi a vicenda. Certo, si può eccepire che in quella dialettica il modello, in quanto pensato come ontologicamente superiore all'immagine che ne dipende, non può esser detto dipendere da essa. Eppure, proprio lo sforzo speculativo di negare che l'Uno possa in alcun modo esser pensato in connessione con la casualità, sia essa pure pensata come autoctisi, porta ad affermare l'«esser com'è» dell'Uno come necessario, perché l'Intelletto è così, cioè immagine dell'Uno. Ha ragione, allora, G. Leroux nell'affermare: «La volonté de l'Un dans le traité VI 8 se révèle donc tout à fait *compatible avec l'ensemble de la structure ontologique* ; elle ne lui ajoute pas quelque *liberté fondatrice*, ce qui constituerait le problème de libertés analogues, mais constitue fondamentalement un équivalent métaphysique de la *nécessité*»⁵⁵.

Conclusione

È il tempo di concludere. Torniamo, dunque, alla domanda dalla quale siamo partiti: cosa viene pensato nell'Uno?

Il percorso che abbiamo compiuto, partendo da una sorta di scavo archeologico nella origine dell'idea dell'Uno, ci ha mostrato che è possibile notare uno slittamento interessante che l'idea dell'Uno subisce. In effetti, all'inizio l'intuizione dell'Uno sembra adombrata dall'idea del Bello: in questa prospettiva, più che la verticalità a prevalere è la diffusività orizzontale. L'Uno è pensato come un qualcosa che, al pari della luce, ingloba e infonde di sé ogni ente, dal più alto fino al più basso.


Con il progressivo concentrarsi della speculazione di Plotino sull'intuizione dell'Uno, essa viene fissata sempre più nel senso di una trascendenza

⁵³ Cf. VI 8.17, 18–21.

⁵⁴ Cf. VI 8.17, 25–42.

⁵⁵ G. Leroux, Plotin, *Traité sur la liberté et la volonté de l'Un*, Parigi 1990, p. 74. I corsivi nel testo sono miei.

assoluta. Questo processo si fonda, credo, sul principio delle due *ἐνέργειαι*, che è stato analizzato sopra. Quel principio, a sua volta, si fonda sulla necessità di pensare la causalità al di fuori del quadro concettuale determinato dal principio di agenzia e da quello di finalità. Plotino vuole pensare il farsi di ogni ente al di fuori di ogni tendenza antroporfizzante. È concentrandosi su questa esigenza e sul principio che la esprime e la inquadra teoreticamente che dal pensare l'Uno come diffusività orizzontale, Plotino giunge a pensarlo sempre più nei termini di una estrema verticalizzazione, fino ad isolarlo in una trascendenza che deve essere assoluta.

Tuttavia, questa posizione apre ad una profonda difficoltà speculativa. Se VI 8 è uno dei documenti più significativi dello sforzo speculativo compiuto da Plotino per pensare l'Uno, allora in esso bisogna constatare anche che questo sforzo addivene ad una aporia che non lascia andar oltre: l'Uno appare lì e come necessitante e come necessitato. In entrambi gli aspetti l'Uno è, dal punto di vista logico-speculativo, inevitabilmente legato a quanto da esso procede, *in primis* l'Intelletto. Questa conclusione aporetica indica, a mio parere, che fin dall'inizio del pensiero plotiniano, l'Uno è stato compreso a partire dalle realtà successive. L'Uno è, in definitiva, l'espressione di un pensiero che parte dall'essere inteso come presenza, cioè una comprensione dell'essere tutta fondata sull'ente, del quale si cerca l'origine, intesa come principio della sua sussistenza. Nell'Uno viene pensata la radicalizzazione dell'esser "uno" di ogni cosa. 

PAOLO DI LEO – jest starszym wykładowcą filozofii na Singapore University of Technology and Design. Uzyskał doktorat na Wydziale Literatury Klasycznej University of Pennsylvania, pisząc rozprawę na temat Augustyna i Plotyna. Jego główne zainteresowania badawcze to neoplatonizm i fenomenologia, ze szczególnym uwzględnieniem myśli Martina Heideggera. Interesuje się również humanizmem i badaniem wczesnej nowoczesności, szczególnie dziełem Montaigne'a, jako kluczowym łącznikiem między starożytnością a nowoczesnością. Bada również wpływ platonizmu i augustynizmu na późniejszą tradycję zachodnią, a także przecięcie się platonizmu z tradycjami niezachodnimi: w ciągu ostatnich dwóch lat badał dzieła Sohrawardiego, głównego przedstawiciela tego, co zostało określone jako perski platonizm, a także związek między monizmem filozofii Plotyna a monizmem *Upaniszad*.

PAOLO DI LEO – is the senior lecturer of the philosophy at the Singapore University of Technology and Design. He obtained his PhD at the department of Classics of the University of Pennsylvania, with a dissertation on Augustine and Plotinus. His main research interests are Neoplatonism and Phenomenology, with a particular emphasis on the thought of Martin Heidegger. He has also an interest in Humanism and in the study of the Early Modern, particularly on Montaigne's work as a crucial junction between Antiquity and Modernity. He studies also the influence of Platonism and Augustinism in the subsequent Western tradition, as well as the intersection of Platonism with non Western traditions: in the past two years he has been studying the works of Sohrawardi, the main representative of what has been defined as Persian Platonism, as well as the relation between the monism of Plotinus' philosophy and that of the *Upanishads*.