



SAPIENZA
UNIVERSITÀ DI ROMA

Facoltà di Lettere e Filosofia
Dipartimento di Filosofia
Dottorato di ricerca in Filosofia
XXXII ciclo
Curriculum D - Storico

Titolo della tesi di dottorato:

La recezione plotiniana della noetica aristotelica

Supervisor:

Prof. F. Fronterotta, Prof.ssa D. Quarantotto, Prof. R. Chiaradonna

Candidato:
Simone Frasson

A.A. 2019-2020

Indice

Introduzione	p. 5
Saggio introduttivo	
Capitolo 1 – <i>Status quaestionis</i>	p. 9
Capitolo 2 – La noetica plotiniana in alcuni dibattiti di età imperiale	
1. Plotino e Sesto Empirico sulla possibilità del pensiero di sé	p. 13
2. Alessandro di Afrodisia e Plotino sul pensiero di sé della ragione umana	p. 29
3. Plotino e la teologia di Numenio di Apamea	p. 46
Capitolo 3	
1. Pensiero umano e pensiero divino nelle <i>Enneadi</i>	p. 68
2. L'identità di pensiero e oggetto nella teoria plotiniana dell'Intelletto	p. 81
Testo e traduzione di V 3 [49], 1-9	p. 91
Commento di V 3 [49], 1-9	p. 119
Capitolo 1	p. 121
Capitolo 2	p. 133
Capitolo 3	p. 150
Capitolo 4	p. 184
Capitolo 5	p. 196
Capitolo 6	p. 211
Capitolo 7	p. 215
Capitolo 8	p. 221
Capitolo 9	p. 226
Bibliografia	p. 233

Introduzione

Il trattato plotiniano V 3 [49]¹ è uno dei cinque scritti che Porfirio ricevette da Plotino mentre era in Sicilia, nel primo anno del regno di Claudio (cfr. *Vita Plotini* 6.15-16); la sua redazione è da collocarsi fra il 268 e il 269 d.C.². Il titolo, *Sulle ipostasi dotate di conoscenza e su ciò che è al di là della conoscenza*³, non risale a Plotino stesso. Come testimonia Porfirio, infatti, Plotino non era solito apporre titoli ai propri scritti: «Erano questi gli scritti cui, poiché egli non assegnava loro titoli, ciascuno assegnò un titolo diverso a ciascuno di essi. I titoli che si sono imposti sono dunque i seguenti: [...]» (*Vita Plotini* 4.16-19). L'aggettivo γνωριστικός, per altro, non si incontra mai nella produzione plotiniana, e il sostantivo ὑπόστασις non vi ricorre mai, come qui, con il significato di 'principio' o 'livello della realtà', ma è piuttosto impiegato per designare la nozione astratta di esistenza o di realtà⁴. Come accade anche per altri trattati delle *Enneadi*, il titolo esprime una concisa sinossi dei principali temi toccati nello scritto. Nella sua prima parte (capp. 1-9) esso tratta infatti il tema della conoscenza in relazione ai due principi del sistema plotiniano che ne sono dotati (l'anima e l'Intelletto divino), dalla prospettiva di un'indagine sulla natura e sulle condizioni di possibilità del pensiero di sé; la seconda parte del trattato (capp. 10-17) argomenta poi la necessità di porre un principio ultimo assolutamente semplice, superiore all'Intelletto divino e ad ogni forma di conoscenza, e affronta il problema di come e in che misura sia possibile parlare di tale principio e averne conoscenza.

¹ I passi delle *Enneadi* di Plotino, così come quelli della *Vita Plotini* di Porfirio, sono citati secondo capitoli e righe dell'edizione oxoniense delle opere di Plotino (*Plotini Opera* ediderunt P. Henry et H.-R. Schwyzer, 3 voll., Oxonii e typographeo clarendoniano 1964-1982). Nel caso delle *Enneadi* la divisione in capitoli si deve alla traduzione di Marsilio Ficino. Accanto all'indicazione della posizione enneadica dei trattati citati, secondo l'ordine imposto agli scritti di Plotino dall'edizione porfiriana e accolto dagli editori moderni (e.g. V 3 = terzo trattato della quinta *Enneade*), riporto fra parentesi quadre la posizione occupata dai vari trattati nell'ordine cronologico relativo degli scritti di Plotino (e.g. [49]), che ci è noto grazie a Porph, *Vita Plotini* 4-6.

² Cfr. R. Goulet, "Le système chronologique de la *Vie de Plotin*", in L. Brisson, M. O. Goulet-Cazé, R. Goulet, D. O'Brien, *Porphyre. La Vie de Plotin, I: Travaux préliminaires et index grec complet*, Vrin, Paris 1982, pp. 189-227.

³ Περὶ τῶν γνωριστικῶν ὑποστάσεων καὶ τοῦ ἐπέκεινα. Il titolo è tramandato unanimemente sia dai manoscritti delle *Enneadi*, sia nella tavola sistematica e in quella cronologica contenute rispettivamente in Porph., *Vita Plotini* 24-26 e 4-6. Proclo in *Theol. Plat.* I 19, 93.25 Saffrey-Westerink si riferisce a questo trattato chiamandolo περὶ τῶν νοητῶν ὑποβάσεων (o forse ὑποστάσεων: cfr. la nota a p. 155 dell'edizione, *Proclus. Théologie Platonicienne. Livre I. Texte établi et traduit par H. D. Saffrey et L. G. Westerink*, Les Belles Lettres, Paris 1968).

⁴ Sulla storia del significato di questa parola si veda H. Dörrie, "Ἐπέκεινα: Wort- und Bedeutungsgeschichte", in *Nachrichten von der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-Historische Klasse* 1955, pp. 35-92.

L'attenzione degli interpreti si è da sempre concentrata in primo luogo sull'analisi del pensiero di sé dell'Intelletto divino contenuta nel capitolo 5. Già Porfirio dà implicitamente prova di ritenere che sia questo il tema centrale affrontato nello scritto, collocando il trattato nella quinta *Enneade*, che raccoglie gli scritti sull'Intelletto (cfr. *Vita Plotini* 25.32-35). Secondo Th. A. Szlezák, *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*, Schwabe & Co., Basel-Stuttgart 1979, p. 126, «...führt die im 5. Kapitel der Schrift 5.3 Περὶ τῶν γνωριστικῶν ὑποστάσεων gegebene Erklärung des Begriffs des Sich-selbst-Denkens ins Zentrum der plotinischen Nuslehre». W. Beierwaltes, *Plotin. Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit: Plotins Enneade V 3*, V. Klostermann, Frankfurt a. M. 1991, p. 76 vede nella concezione del pensiero di sé qui sviluppata un'importante anticipazione storica del concetto moderno di autocoscienza; su questo punto concordano con lui J. Halfwassen, *Geist und Selbstbewußtsein. Studien zu Plotin und Numenios*. Abhandlung der Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz, Geistes- und Sozialwissenschaftliche Klasse, Jahrgang 1994, Nr. 10, F. Steiner Verlag, Stuttgart 1994, pp. 5-8 e Ch. Horn, "Selbstbewußtsein in der Spätantike. Neuere Untersuchungen zu Plotins Schrift V 3 [49]", *Philosophische Rundschau* 44, 1997, pp. 33-43, part. p. 34. W. Kühn, *Quel savoir après le scepticisme? Plotin et ses prédécesseurs sur la connaissance de soi*, J. Vrin, Paris 2009, che pure condivide questa interpretazione, dedica poco meno di 300 pagine all'interpretazione del solo capitolo 5 dello scritto.

Lo studio presente ha per oggetto i primi 9 capitoli del trattato, di cui fornisco una traduzione originale corredata da un commento riga per riga. Il commento affronta le difficoltà di natura testuale e i problemi di traduzione e di interpretazione della lettera del testo, fornisce un'analisi delle argomentazioni, esplicita i riferimenti impliciti alle dottrine plotiniane sviluppate altrove nelle *Enneadi*, ai luoghi platonici di riferimento e ai dibattiti di età imperiale di attualità per Plotino; particolare rilievo è dato alla ripresa di elementi della noetica di Aristotele e all'utilizzo della tradizione esegetica di scuola peripatetica di età imperiale, rappresentata dagli scritti di Alessandro di Afrodisia. Il Saggio introduttivo consta di una rassegna dei principali studi relativi al trattato V 3 [49] (cap. 1), una sezione che mira a collocare le posizioni assunte da Plotino in materia di conoscenza – umana e divina – nel contesto dei dibattiti di età imperiale (cap. 2) e uno studio sulla concezione plotiniana dell'attività intellettuale e sull'utilizzo della noetica di Aristotele nella teoria plotiniana dell'Intelletto. Il secondo capitolo del saggio contiene una discussione della posizione di W. Kühn, che vede nella trattazione plotiniana del pensiero di sé

dell'Intelletto una risposta alle obiezioni scettiche contro la possibilità della conoscenza di sé (cap. 2.1); un confronto fra la concezione plotiniana della facoltà razionale umana e la concezione alessandrista della facoltà intellettuale (cap. 2.2) e una contestualizzazione della parte *destruens* del discorso di Plotino sul pensiero di sé dell'Intelletto -esso non pensa una parte di sé per mezzo di un'altra- nell'ambito del dibattito sollevato da Numenio di Apamea a proposito dell'esegesi di Plat. *Tim.* 39 E (cap. 2.3). Il terzo capitolo offre un esame dei luoghi enneadici in cui il pensiero divino viene posto a confronto con quello umano (cap. 3.1) e una discussione dell'utilizzo della noetica di Aristotele nel discorso plotiniano relativo al pensiero di sé dell'Intelletto, da cui risulta che Plotino reinterpreta platonicamente il discorso aristotelico sul pensiero di pensiero del motore immobile (*Metaph.* Λ 9) riferendolo alla natura della Forma intelligibile (cap. 3.2).

Saggio introduttivo

Capitolo 1 – *Status quaestionis*

Nel capitolo 5 di V 3 [49] Plotino stabilisce che l'Intelletto divino pensa se stesso perché in esso il soggetto di intellesione (νοῦν), l'oggetto di intellesione (νοητόν) e l'attività intellettiva (νόησις) sono una cosa sola (cfr. part. rr. 43-44 ἐν ἅμα πάντα ἔσται, νοῦς, νόησις, τὸ νοητόν).

Nel suo importante studio sulle fonti della triade di concetti essere-vita-pensiero che Plotino associa abitualmente all'Intelletto divino, P. Hadot⁵ vede esemplificato in questo capitolo il consapevole accostamento di due differenti ragionamenti, l'uno di origine platonica (*Soph.* 248 E), che trova le nozioni di vita e di pensiero implicate nella nozione di essere intelligibile, l'altro di origine aristotelica (*Metaph.* Λ 7), che riconosce che il pensiero dell'Intelletto divino è vita ed essere (cfr. soprattutto 1072b 26-27 ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή). Nelle righe 33-37 del capitolo Plotino partirebbe dal concetto di essere e giungerebbe a quello di pensiero, passando per il concetto di vita⁶, mentre nelle righe 39-44 si avrebbe il movimento complementare, dal pensiero all'essere attraverso la vita, che Hadot vede rappresentata nella nozione di atto⁷.

In parziale polemica con l'interpretazione di Hadot, Szlezák⁸ sostiene che nel ragionamento che occupa questa parte del capitolo 5 l'attività intellettiva (νόησις) funga da istanza mediatrice per l'identificazione di Intelletto e intelligibile: nei due passi citati da Hadot Plotino stabilisce separatamente l'identità di ciascuno di questi due termini con l'attività intellettiva e dimostra così l'identità reciproca dei tre membri. La fonte diretta di questo ragionamento viene individuata nella discussione delle aporie relative

⁵ "Etre, Vie, Pensée chez Plotin et avant Plotin", in *Les Sources de Plotin*, Fondation Hardt, Vandœuvres-Genève 1960, pp. 105-141, part. p. 113.

⁶ οὐ γὰρ δὴ δύναμις οὐδέ γ' ἀνόητον οὐδέ ζωῆς χωρὶς οὐδ' αὖ ἐπακτὸν τὸ ζῆν οὐδέ τὸ νοεῖν ἄλλω ὄντι, οἷον λίθῳ ἢ ἀψύχῳ τινί – καὶ οὐσία ἢ πρώτη τὸ νοητόν· εἰ οὖν ἐνέργεια καὶ ἡ πρώτη ἐνέργεια καὶ καλλίστη δὴ, νόησις ἂν εἴη («Certes l'intelligible n'est point un être en puissance et sans vie, à qui du moins n'appartiendraient qu'une vie et qu'une pensée empruntées, comme s'il était une pierre ou une chose inerte et inanimée; non, l'intelligible, c'est la substance première. Donc il est un acte. Or le premier des actes et le plus beau, c'est l'acte d'intelligence», trad. Hadot, *ibid.*, corsivi dell'autore).

⁷ οὐδὲ γὰρ ὁ νοῦς οὗτος δυνάμει οὐδ' ἕτερος μὲν αὐτός, ἡ δὲ νόησις ἄλλο· οὕτω γὰρ ἂν πάλιν τὸ οὐσιῶδες αὐτοῦ δυνάμει. εἰ οὖν ἐνέργεια καὶ ἡ οὐσία αὐτοῦ ἐνέργεια, ἐν καὶ ταῦτόν τῃ ἐνεργείᾳ ἂν εἴη· ἐν δὲ τῇ ἐνεργείᾳ τὸ ὄν καὶ τὸ νοητόν· ἐν ἅμα πάντα ἔσται, νοῦς, νόησις, τὸ νοητόν «Car cette intelligence n'est pas en puissance, et elle n'est pas différente de l'acte intellectuel. Si donc elle est un acte et si sa substance est son acte, elle ne fait qu'une seule et même chose avec son acte. Or l'être ou l'intelligible était identique à l'acte. Donc tous ces termes, intelligence, acte intellectuel, intelligible ne font qu'un», trad. Hadot, *ibid.*).

⁸ *Op. cit.* (p. 6), pp. 126-130; per il confronto con la posizione di Hadot cfr. in particolare p. 129, n. 405.

all'intelletto contenuta in Arist. *Metaph.* Λ 9, il che spiega l'insistenza da parte di Plotino sulle due nozioni aristoteliche di potenza ed atto.

A seguito del contributo di Szlezák la stretta dipendenza della trattazione plotiniana del pensiero di sé dell'Intelletto da *Metaph.* Λ 9 è stata generalmente accettata⁹; anche B. Ham, *Plotin. Traité 49: V, 3*, Les éditions du Cerf, Paris 2000, pp. 20-27, che pure ripropone un'interpretazione dichiaratamente vicina a quella di Hadot (cfr. *ibid.* p. 22), sostiene che Plotino si serva tacitamente delle riflessioni aristoteliche e tenti di dare l'impressione che il «pensiero di pensiero» di cui parla Aristotele (*Metaph.* Λ 9, 1074b 34-35) sia già implicato nella nozione platonica di παντελῶς ὄν (*Soph.* 248 E 7-249 A 1)¹⁰.

Nel capitolo 10 Plotino stabilisce che l'Intelletto divino è molteplice, sia in quanto oggetto sia in quanto soggetto di pensiero, e non può pertanto essere il principio supremamente semplice di tutta la realtà. Secondo H. Oosthout¹¹ ciò significa che l'Intelletto non soddisfa le condizioni di possibilità del pensiero di sé stabilite nel capitolo 5, ossia la perfetta identità di soggetto, oggetto e attività di pensiero (p. 131). Quella di pensiero di sé sarebbe una «nozione trascendentale» o un concetto limite, ossia, come chiarisce l'autore, «it functions as a fundamental category in the description of the world of human experience, but its full realization falls outside the range of human experience» (p. 28). In quanto relazione riflessiva, il pensiero di sé richiederebbe cioè l'assenza di distinzione fra soggetto e oggetto, ma in assenza di tale distinzione non sarebbe possibile il pensiero, sicché l'Intelletto, pur avvicinandosi all'identità di soggetto e oggetto e al pensiero di sé propriamente detto più di ogni altra entità o forma di conoscenza, non arriverebbe a realizzarla compiutamente: «Whereas the “pure mind” was initially conceived of as having perfect self-knowledge, it now appears essentially similar to the lower modes of thought, both forms being plural and compound. Therefore, Plotinus concludes, if an absolute unity and identity of thinker and object of thought exists, it cannot properly be

⁹ Cfr. Halfwassen, *op. cit.* (p. 6), p. 24 n. 70; Kühn, *op. cit.* (p. 6), p. 258.

¹⁰ Cfr. Ham, *ibid.* pp. 22sg.: «Plotin semble vouloir donner l'impression qu'il n'est pas en train de couler la connaissance de soi de l'Intellect dans le moule de la “Pensée de la pensée”, mais qu'il est plutôt en train de découvrir la “Pensée de la pensée” sans l'aide d'Aristote, dans les seuls plis de l'Être platonicien. [...] La problématique de la noétique d'Aristote est cependant constamment sous-jacente, mais elle ne guide ni n'était le développement : il semble qu'au contraire le jeu des allusions et des échos fasse émerger sous nos yeux, avec peut-être un peu de malice, la “Pensée de la pensée” (νόησις νοήσεως) du “pleinement étant” (παντελῶς ὄν) du *Sophiste* qui la justifie en l'intégrant».

¹¹ *Modes of knowledge and the transcendental: an introduction to Plotinus Ennead 5.3 [49] with a commentary and translation*, Grüner, Amsterdam 1991.

called a mode of thought» (p. 72). Non solo questa interpretazione presta anacronisticamente a Plotino la nozione di concetto trascendentale¹², ma è anche pianamente contraddetta da quanto Plotino stabilisce nel primo capitolo del trattato, dove si dice che è impossibile abbandonare l'opinione che l'Intelletto divino pensi se stesso nel vero senso dell'espressione (rr. 15-18). L'idea che nell'Intelletto divino la perfetta identità di pensiero e oggetto coesista con la distinzione e con la molteplicità, per quanto controintuitiva e paradossale possa apparire, è ricorrente nelle *Enneadi* e costituisce una cifra caratteristica della noologia plotiniana (cfr. e.g. V 6 [24], 1; VI 7 [38], 13 e gli altri luoghi indicati qui sotto nel commento a **1.1 ποικίλον**). Anche le premesse dello studio di Oosthout sono poco convincenti: l'autore rigetta l'idea che il sistema metafisico plotiniano sia strutturato in una gerarchia di tre principi sovrasensibili o livelli di realtà, trattandola alla stregua di un'invenzione della critica¹³, sulla base della sola osservazione che Plotino non è solito impiegare il termine tecnico ὑπόστασις per riferirsi ai principi. Inespugnabilmente, inoltre, il testo delle *Enneadi* cui l'autore fa riferimento è quello stabilito nella cosiddetta *editio maior* di Henry e Schwyzer¹⁴ (p. 23), benché egli scriva più di otto anni dopo la pubblicazione dell'ultimo volume della più recente edizione oxoniense¹⁵.

W. Beierwaltes¹⁶ colloca il trattato nel contesto della tradizione antica connessa all'esegesi filosofica del famoso precetto Γνῶθι σαυτόν («conosci te stesso») inciso sul tempio di Apollo a Delfi¹⁷. Nel suo significato originario il precetto ha presumibilmente una natura etica e religiosa e vale come un monito, rivolto dal dio agli uomini, a riconoscere i limiti della propria natura mortale e la propria inferiorità rispetto al dio (p.

¹² Questo è solamente uno dei numerosi anacronismi che si incontrano nello studio di Oosthout: sia sufficiente osservare che il titolo dello studio, *Modes of knowledge and the transcendental*, è inteso dall'autore come una traduzione del titolo del trattato plotiniano, Περὶ τῶν γνωριστικῶν ὑποστάσεων καὶ τοῦ ἐπέκεινα. Così a pagina 15: «In his *Life of Plotinus*, Porphyry provides us with a chronological list of fifty-four treatises written by his master, the forty-ninth of which is the treatise *Modes of knowledge and the transcendental*».

¹³ Cfr. *ibid.* pp. 17-19, part. 18sg.: «scholarly controversies about the actual number of «Plotinian» *hypostases*, or about whether a certain concept does or does not represent a *hypostasis* in the Plotinian sense of the word, seem to be rather academic and the arguments brought forward tend to beg the question». In realtà Plotino sostiene apertamente la dottrina dei tre principi, specialmente nei trattati V 1 [10] e II 9 [33], benché talvolta i confini fra un principio e l'altro risultino poco chiari: cfr. e.g. H. J. Blumenthal, «*Nous and soul in Plotinus: some problems of demarcation*», in *Plotino e il Neoplatonismo in oriente e in occidente*. Atti del convegno internazionale dell'Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 5-9 ottobre 1970. *Problemi attuali di scienza e di cultura* 198, Roma 1974, pp. 203-219.

¹⁴ *Plotini Opera* ediderunt P. Henry et H.-R. Schwyzer, 3 voll., E. J. Brill, Paris-Bruxelles 1951-1973.

¹⁵ Citata qui sopra, n. 1.

¹⁶ *Op. cit.* (p. 6).

¹⁷ Sulla recezione plotiniana di questo precetto si veda qui sotto il commento a **2.1**.

78). A partire dal dialogo *Alcibiade I* (part. 132 C-133 C), che la tradizione attribuisce a Platone¹⁸, il medesimo precetto riceve tuttavia un'interpretazione nuova e radicalmente differente: nel contesto della dottrina platonica dell'immortalità dell'anima umana si afferma che, per conoscere se stesso, l'uomo deve contemplare l'anima, e in particolare la parte più divina dell'anima, in cui risiedono la conoscenza e il pensiero (Ἐχομεν οὖν εἰπεῖν ὅτι ἐστὶ τῆς ψυχῆς θειότερον ἢ τοῦτο, περὶ ὃ τὸ εἰδέναι τε καὶ φρονεῖν ἐστίν; 133 C 1-2). Dopo aver stabilito questo punto Socrate aggiunge che «al divino allora assomiglia questo luogo dell'anima, ed è guardandolo e conoscendo tutto il divino, l'intelletto e il senno, che si può conoscere al meglio anche se stessi» (trad. Aronadio, p. 200). Da questo luogo dell'*Alcibiade Primo* trae origine una lunga tradizione che vede nell'atto di rivolgersi verso l'interno dell'anima e nella conoscenza di sé la via di accesso umana alla conoscenza del dio¹⁹. Lo studio di Beierwaltes mira soprattutto a stabilire l'appartenenza del trattato V 3 [49] a questa tradizione²⁰, che si estende attraverso la tarda antichità e il medioevo fino alla mistica tedesca. A tal fine l'autore insiste principalmente sui tratti generali che accomunano il movimento di pensiero plotiniano al resto della tradizione, senza dedicare uguale attenzione allo studio agli aspetti peculiari della trattazione plotiniana. Ciò è dovuto anche a una circostanza di carattere accidentale: come rivela l'autore stesso nella prefazione (pp. 11sg.), essendo venuto a sapere a lavoro iniziato che erano prossimi alla pubblicazione sia il commento di Oosthout dell'intero trattato V 3 [49], sia i commenti di J. Bussanich e di H. Blumenthal dedicati ad alcuni suoi capitoli²¹, egli si è volutamente astenuto dal redigere un commento che analizzasse il testo riga per riga, onde evitare la pubblicazione simultanea di una molteplicità di commenti del medesimo scritto, da lui ritenuta «wenig zweckmäßig» (p. 12).

¹⁸ Il dialogo è considerato spurio da F. Schleiermacher, *Platons Werke*, zweiten Theiles dritter Band, G. Reimer, Berlin 1861³, pp. 203-208.

¹⁹ Alla fortuna di questo tema dell'*Alcibiade Primo* è dedicato l'importante studio di J. Pépin, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Les Belles Lettres, Paris 1971.

²⁰ Come riconosce Beierwaltes stesso (p. 84), nel trattato plotiniano non si trovano tuttavia citazioni dirette dell'*Alcibiade Primo*, che pure Plotino certamente conosceva (cfr. l'*Apparatus fontium* dell'edizione oxoniense di Henry e Schwyzer, citata qui sopra nella nota 1, vol. III, p. 348).

²¹ J. Bussanich, *The One and its Relation to Intellect in Plotinus. A commentary on selected texts*, Brill, Leiden-New York-København-Köln 1988, pp. 221-236 (sul capitolo 11); H. J. Blumenthal, "Plotinus, *Enneads* V 3 [49], 3-4", in *METHEXIS, Études néoplatoniciennes présentées au Professeur Evanhélos A. Moutsopoulos*, Publication du Centre International d'études platoniciennes et aristoteliciennes, série 'Recherches' 4, Athens 1992, pp. 140-152.

Capitolo 2

1. Plotino e Sesto Empirico sulla possibilità del pensiero di sé

Il trattato V 3 [49] si apre con la domanda se ciò che pensa se stesso debba essere molteplice, affinché si serva di una delle sue parti per pensare le altre (1.1-4). La medesima domanda viene riproposta all'inizio del capitolo 5 (rr. 1-2) e riceve in entrambi i casi una risposta negativa: il pensiero di una parte per mezzo di un'altra non è vero pensiero di sé, perché comporta che la parte che funge da soggetto di pensiero non sia a sua volta oggetto di pensiero (1.5-12, 5.2-3).

É. Bréhier²² osserva che la questione sollevata da Plotino presenta significative affinità strutturali con l'argomento contro la possibilità della conoscenza di sé presentato dal medico e filosofo scettico Sesto Empirico²³ in *Adversus mathematicos* VII, 310-312 (citato per esteso qui sotto nel commento a **1.1-2**)²⁴. Questo argomento si colloca nel contesto della più ampia argomentazione (che occupa tutto *Adv. Math.* VII e buona parte di *Adv. Math.* VIII) contro la nozione, centrale nell'epistemologia di età ellenistica, di "criterio di verità", ossia contro l'idea che sia possibile individuare un criterio che permetta di distinguere con sicurezza il vero dal falso²⁵. Dopo un lungo *excursus* di carattere dossografico (VII 46-260) in cui espone le varie posizioni assunte dai filosofi nel corso della storia in merito alla questione del criterio di verità, Sesto si appresta a criticare tutte queste posizioni, raggruppandole sotto tre tipologie (VII 261sg.): chi identifica il criterio con l'uomo, in quanto agente di conoscenza; chi con la sensazione e con il pensiero (διάνοια), in quanto strumenti di conoscenza; chi con l'impressione (προσβολή), ossia con la rappresentazione (φαντασία). A ciascuna di queste tre tipologie di criterio è dedicata un'ampia trattazione nel seguito dell'opera. Nella prima di queste (VII 263-342) Sesto argomenta dapprima l'inconcepibilità della nozione di uomo attraverso una critica delle definizioni di 'uomo' fornite dalle scuole dogmatiche (263-282), quindi muove ad argomentare la totale inapprensibilità dell'uomo (VII 283-313)

²² Plotin, *Ennéades V*, Les Belles Lettres, Paris 1931, pp. 37-41.

²³ Su Sesto Empirico si veda la monografia di A. Bailey, *Sextus Empiricus and Pyrrhonian Scepticism*, Oxford University Press, Oxford 2002. L'edizione di riferimento per quanto riguarda le opere di Sesto Empirico è *Sexti Empirici Opera*, recensuit H. Mutschmann; iterum edidit. J. Mau, 4 voll., Lipsiae in aedibus B. G. Teubneri, 1912-1961.

²⁴ Cfr. anche J. Pépin, "Éléments pour une histoire de la relation entre l'intelligence et l'intelligible chez Platon et dans le néoplatonisme", *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 146, 1956, pp. 39-64, part. pp. 52-55.

²⁵ Cfr. M. Dal Pra, *Lo scetticismo greco*, vol. 2, Laterza 1975, p. 483.

per mezzo di argomenti volti a dimostrare che l'uomo non può conoscere se stesso. Sesto argomenta inizialmente che l'uomo non può conoscere se stesso come un intero, perché può identificarsi interamente o con il soggetto conoscente o con l'oggetto conosciuto, ma, qualora sia interamente soggetto, non resterà nulla di lui che possa svolgere il ruolo dell'oggetto, e viceversa (VII 284-286). Resta dunque da esaminare la possibilità che l'uomo conosca se stesso conoscendo una sua parte per mezzo di un'altra (VII 287). Le parti dell'uomo distinte da Sesto sono il corpo, i sensi e il pensiero (VII 288). I paragrafi 288-309 contengono una serie di argomenti volti a dimostrare che nessuna di queste tre parti è in grado di apprendere nessuna delle altre. I paragrafi 310-313 contengono, infine, due argomenti contro la possibilità che l'intelletto (νοῦς) conosca se stesso. Il primo di questi (VII 310-312) è quello cui rinvia Bréhier. L'impostazione dell'argomento ripete la struttura generale dell'intera argomentazione relativa alla conoscenza di sé dell'uomo (cfr. VII 284-286): l'intelletto potrà conoscere se stesso o come un intero o per mezzo di una qualche sua parte. Ma che esso conosca se stesso interamente non è possibile, perché dovrebbe essere o interamente soggetto, oppure interamente oggetto di conoscenza; d'altronde, aggiunge Sesto, l'intelletto non può conoscersi neanche per mezzo di una sua parte, perché in tal caso anche la parte per mezzo della quale esso si conosce dovrebbe conoscere se stessa, ed essa dovrebbe conoscersi o interamente, o per mezzo di una sua parte, il che genera un regresso all'infinito. L'affinità fra la trattazione plotiniana (*Enn.* V 3, 1-5) e quella contenuta in *Sext. Emp. Adv. Math.* VII 284-312 consiste evidentemente nel fatto che entrambe applicano al tema della conoscenza di sé il medesimo schema concettuale di base, secondo cui si può dire che un'entità conosca se stessa in due modi, o come un intero, oppure servendosi di una sua parte per conoscere le altre.

Lo studio fondamentale sui rapporti fra Plotino e lo scetticismo è R. T. Wallis, "Scepticism and Neoplatonism", pubblicato postumo nel 1987 in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II 36, 2 (pp. 911-954)²⁶. Secondo Wallis *Enn.* V 3 [49], 1-5 costituisce di fatto una risposta plotiniana agli argomenti scettici contro la possibilità che una realtà semplice come l'Intelletto conosca se stessa: «He [*sc.* Plotinus] firstly inquires whether self-awareness is possible only for composite entities, by grasping one part of themselves by another; for, as we have seen, the Sceptics had regarded simple

²⁶ Wallis lamenta la quasi totale assenza di studi sullo scetticismo come fonte della filosofia di Plotino (p. 911). L'unico studio anteriore al suo relativo al medesimo tema che egli è in grado di indicare risale al 1888 (M. J. Monrad, „Über den sachlichen Zusammenhang der neuplatonischen Philosophie mit vorhergehenden Denkrichtungen, besonders mit dem Skepticismus“, *Philosophische Monatshefte* 24, 1888, pp. 156-193).

entities as incapable of self-knowledge. His reply is that simple entities, and indeed only they, can know themselves, etc.» (p. 921)²⁷. Il lavoro di Wallis ha dato origine a una serie di studi che condividono questa interpretazione²⁸. Le corrispondenze lessicali fra il testo di Plotino e quello di Sesto Empirico, tuttavia, sono pressoché assenti²⁹. Come nota Wallis stesso, inoltre, l'argomento usato da Plotino contro la conoscenza di sé intesa come conoscenza di una parte per mezzo dell'altra, secondo cui questo genere di conoscenza, che mantiene una distinzione reale fra il soggetto e l'oggetto, non è vera conoscenza di sé (1.6-12 e 5.2-3), non è in alcun modo anticipato da Sesto Empirico: «It is interesting that Sextus nowhere raises the objection that apprehension of one part by another is not self-knowledge in the strict sense of the term» (p. 917). L'argomentazione di Plotino, inoltre, non sembra chiamare direttamente in causa l'argomento usato da Sesto Empirico contro la possibilità che l'uomo o l'intelletto conosca se stesso come un intero, neppure per confutarlo. Divergenze come queste sono probabilmente all'origine della cautela con cui gli studiosi, a partire da Wallis e con poche eccezioni, si sono espressi riguardo al rapporto fra Sesto Empirico e Plotino, evitando accuratamente di affermare che il secondo leggesse direttamente gli scritti del primo e supponendo piuttosto una influenza indiretta³⁰.

²⁷ Ma cfr. già Bréhier, *op. cit.* (n. 22), p. 40: «Tout le chapitre V contient une discussion de l'objection de Sextus Empiricus rapportée plus haut» e Pépin, *art. cit.* (n. 24), p. 54.

²⁸ E. K. Emilsson, "Plotinus on the Objects of Thought", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 77, 1995, pp. 21-41 (cfr. part. p. 32); id., "Cognition and its object", in L. P. Gerson (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, pp. 217-249 (cfr. part. p. 240); I. Crystal, "Plotinus on the Structure of Self-Intellection", *Phronesis* 43, 1998, pp. 264-286 (cfr. part. pp. 264-66); D. J. O'Meara, "Scepticism and ineffability in Plotinus", *Phronesis* 45 (3), 2000, pp. 240-251 (cfr. part. pp. 245sg.); W. Kühn, "Savoir, c'est se connaître soi-même", in AA. VV., *L'essere del pensiero. Saggi sulla filosofia di Plotino*, Bibliopolis, Napoli 2010, pp. 95-117; id., "Comment il ne faut pas expliquer la connaissance de soi-même (*Ennéade* V, 3 [49], 5.1-17)", in M. Dixsaut (ed.), *La connaissance de soi: études sur le traité 49 de Plotin*, J. Vrin, Paris 2002, pp. 229-266 (cfr. part. p. 235).

²⁹ Si veda qui sotto il commento a **1.7-8**.

³⁰ cfr. Wallis, *ibid.* p. 913: «Sceptical influence on the above Plotinian doctrines was no doubt [...] indirect»; Pépin, *art. cit.* (n. 24), p. 53: «La doctrine plotinienne de l'auto-connaissance propre à l'intelligence s'exprime en *Enn.* 5, 3, 1-9 et, de façon plus ramassée, en *Enn.* 2, 9, 1. Sextus Empiricus en avait spirituellement dit l'impossibilité dans le dilemme suivant: etc.»; Emilsson, "Plotinus on the Objects of Thought" (cit. n. 28), p. 33: «The claim that complete self-knowledge or self-consciousness is indeed possible for intellect and it is not a knowledge of part by part seems to be a reaction to certain sceptical arguments such as we find in Sextus Empiricus against the possibility of intellect's apprehension of itself.» (corsivo mio); O'Meara, *art. cit.* (n. 28), p. 244, n. 19: «The similarities in argument and terminology between Sextus and Plotinus indicated here and in what follows are not intended to suggest that Plotinus uses Sextus. The question of the precise sources of Plotinus' knowledge of scepticism would require a further and no doubt difficult investigation. It might be noted, however, that Numenius, a major influence on Plotinus, wrote much of a polemical nature on scepticism (cf. especially fragments 25-26 des Places)». Fa eccezione Crystal, *art. cit.* (n. 28), che apre sorprendentemente il suo studio con la frase seguente: «Much of Plotinus' epistemology was influenced by Sextus Empiricus». Nella nota che appone a questa frase, l'autore cerca di dimostrare che la sua asserzione non sia nuova indicando vari passaggi degli studi che ho

W. Kühn³¹ sostiene che lo scopo perseguito da Plotino nel capitolo 5 di V 3 [49] sia la rifondazione della possibilità della conoscenza all'indomani delle critiche provenienti dalla scuola scettica che l'avevano negata. A tal fine Plotino perseguirebbe questo obiettivo accogliendo le obiezioni mosse dagli scettici contro la conoscenza delle realtà esterne³² e ponendo gli intelligibili all'interno dell'intelletto, così da identificare la conoscenza degli enti intelligibili con il pensiero di sé³³. La sua sofisticata e innovativa interpretazione di questo capitolo richiede una discussione più ampia rispetto agli studi considerati sinora.

Secondo Kühn l'intera sezione V 3 [49], 5.1-15 è dedicata alla refutazione dell'argomento scettico contro la possibilità della conoscenza di sé che ci è noto attraverso Sesto Empirico. Questa sezione comincia con una concisa sintesi della discussione che apre il trattato (cfr. *ibid.* 1.1-12): l'Intelletto pensa forse se stesso servendosi di una sua parte per pensare le altre? No, perché dove soggetto e oggetto di pensiero sono distinti non si ha vero pensiero di sé (ἄρ' οὖν ἄλλω μέρει ἑαυτοῦ ἄλλο μέρος αὐτοῦ καθορᾷ; ἀλλ' οὕτω τὸ μὲν ἔσται ὁρῶν, τὸ δὲ ὁρώμενον· τοῦτο δὲ οὐκ «αὐτὸ ἑαυτό» rr. 1-3). Diversamente da quanto avveniva nel primo capitolo, tuttavia, Plotino qui non si ferma a questa osservazione, anzi prosegue la sua confutazione, concedendo assunzioni aggiuntive, atte a migliorare la posizione sotto attacco, e mostra di volta in volta che, in ogni caso, ciò che ne risulta non è vero pensiero di sé. Concede infatti dialetticamente che l'Intelletto sia costituito di parti reciprocamente omogenee, affinché, non sussistendo alcuna differenza fra la parte che funge da soggetto e quella che funge da oggetto, il pensiero di una parte da parte dell'altra possa essere considerato pensiero di sé (εἰ πᾶν τοιοῦτον οἶον ὁμοιομερὲς εἶναι, ὥστε τὸ ὁρῶν μηδὲν διαφέρειν τοῦ ὁρώμενου; οὕτω γὰρ ἰδὼν ἐκεῖνο τὸ μέρος αὐτοῦ ὃν ταῦτόν αὐτῷ εἶδεν ἑαυτόν, rr. 3-6). In tal caso, obietta Plotino, sarebbe impossibile individuare un criterio che spieghi la divisione del tutto omogeneo in una parte pensante e una pensata (rr. 7-9); inoltre la parte pensata differirebbe dalla parte pensante precisamente per il fatto di non essere pensante, sicché ancora una volta non si avrebbe vero pensiero di sé (rr. 10-15). Per conoscere se stessa in quanto pensante, la

citato sopra, in cui viene notata l'influenza su Plotino di argomenti scettici – benché ovviamente non venga mai asserita la tesi di una diretta dipendenza di Plotino dai testi di Sesto Empirico per spiegare la sua conoscenza dello scetticismo.

³¹ *Quel savoir après le scepticisme?*, cit. p. 6.

³² Plotino stesso impiega alcuni argomenti di scuola scettica rivolti contro la possibilità degli enti esterni in V 5 [32], 1-2; si veda Wallis, *art. cit.* (p. 14), pp. 917-20.

³³ Cfr. Kühn, *op. cit.* (p. 6), pp. 17sg..

prima parte dovrebbe aggiungere a ciò che contempla nell'altra l'attività di pensiero, traendola da se stessa (ἢ προσθήσει παρ' αὐτοῦ καὶ τὸν τεθεωρηκότα, ἵνα τέλειον αὐτὸν ἢ νενοηκῶς rr. 15-17); ma se si concede che questa parte sia in grado di cogliere l'attività di pensiero che ha luogo in essa, non si vede più perché mai essa dovrebbe tentare di pensare se stessa contemplando un'altra parte dell'Intelletto diversa da sé, anziché contemplare direttamente se stessa e i propri contenuti (ἀλλ' εἰ καὶ τὸν τεθεωρηκότα, ὁμοῦ καὶ τὰ ἑωραμένα rr. 17-18). Il tono polemico di questa discussione suggerisce che Plotino stia contestando l'opinione di un avversario. Mi sembra tuttavia che, *pace* Kühn, il bersaglio della polemica non possa essere Sesto Empirico, che argomenta l'impossibilità del pensiero di sé, bensì debba essere un sostenitore della tesi secondo cui l'Intelletto pensa se stesso servendosi di una propria parte per pensare le altre, una tesi che lo stesso Sesto Empirico a sua volta rigetta. Secondo J. Halfwassen³⁴ l'avversario in questione è il platonico del secondo secolo Numenio di Apamea³⁵.

Le pagine 37sg. dello studio di Kühn sono dedicate a riscattare l'argomento di Sesto Empirico contro la possibilità del pensiero di sé dai giudizi negativi di chi lo aveva considerato un mero sofisma o un argomento fallace³⁶. Kühn sostiene che, contro la possibilità della conoscenza di sé, Sesto Empirico faccia valere la «logica della relazione» che starebbe alla base di tutta l'epistemologia tradizionale, nonché dell'impiego ordinario del termine «conoscenza». A partire da Platone e Aristotele, afferma infatti Kühn (pp. 37sg.), la conoscenza sarebbe stata sempre concepita come una relazione fra il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto. La relazione in generale, inoltre, sarebbe stata concepita in modo tale da presupporre la distinzione dei due termini correlati, sicché la conoscenza, in quanto relazione, presupporrebbe la distinzione fra soggetto e oggetto³⁷.

³⁴ *Op. cit.* (p. 6), pp. 24sg. n. 71.

³⁵ Sull'ipotesi di Halfwassen si veda qui sotto il cap. 2.3. In generale sul rapporto fra Plotino e Numenio si veda la bibliografia indicata qui sotto nella n. 104.

³⁶ Cfr. Beierwaltes, *op. cit.* (p. 6), p. 89; J. Halfwassen, *op. cit.* (p. 6), pp. 12sg.; B. Ham, *op. cit.* (p. 10), p. 130; J. Lacrosse, *La philosophie de Plotin: intellect et discursivité*, Presses Universitaires de France, Paris 2003, pp. 103-105.

³⁷ cfr. Kühn, *op. cit.* (p. 6), pp. 37sg.: «Cet argument (sc. l'argomento di Sesto) donne à entendre pourquoi Sextus a introduit la distinction entre le tout et ses parties: si l'on ne fait pas cette distinction, l'intellect apparaît comme une unité indivise, incapable de remplir à la fois les rôles de sujet actif et d'objet passif que comporte la connaissance d'après l'usage courant de ce terme. Platon et Aristote ont interprété cet usage en considérant que le savoir et son objet sont les termes d'une relation (voir *Parm.*, 133c9-134a6 ; *Cat.* 10, 11b27-28, cf. *Mét.* V 15, 1020b30-32). Or, selon Aristote, les termes de la relation s'opposent et sont donc forcément deux entités distinctes (voir *ἕτερον ἑτέρωφ*, *Cat.* 10, 11b17-18). Voilà qui justifie plus précisément la démarche de Sextus. En effet, s'il propose d'appliquer le schéma du tout et des parties, c'est vraisemblablement pour concevoir l'auto-connaissance de l'intellect selon les deux aspects qui ont l'air de s'exclure mutuellement: dans la mesure où il s'agit d'une connaissance, donc d'une relation, le sujet et

Se le cose stessero così, il senso dell'obiezione di Sesto Empirico risiederebbe nel far notare che la concezione usuale della conoscenza, che richiede la distinzione fra soggetto e oggetto, non consente l'applicazione al caso della conoscenza di sé, dove i due termini coincidono. Una tale obiezione risulterebbe pertinente. Non è così, tuttavia, che stanno le cose. Delle due tesi che Kühn attribuisce all'epistemologia tradizionale (la conoscenza è una relazione; la relazione presuppone la reciproca alterità dei termini correlati), né l'una né l'altra è stata realmente sostenuta da Aristotele né da Platone. Quanto alla prima, Kühn (p. 37) indica come sue attestazioni i passi seguenti: Plat. *Parm.* 133 C 9-134 A 6, Arist. *Cat.* 10, 11b 27sg. e *Metaph.* Δ 15, 1020b 30-32. Questi passi vanno però solo apparentemente nella direzione voluta dall'autore, perché trattano la conoscenza non come una relazione fra il soggetto e l'oggetto, bensì come un termine relativo, il cui correlativo è l'oggetto conosciuto³⁸. Lo stesso Kühn è costretto a riconoscere questo fatto proprio nel momento in cui cita questi passi: «Platon et Aristote ont interprété cet usage [sc. l'impiego corrente del termine 'conoscenza', che comporta i due ruoli di soggetto e di oggetto passivo] en considérant que le savoir et son objet sont les termes d'une relation» (p. 37), benché poco dopo egli tratti chiaramente la conoscenza come una relazione: «dans la mesure où il s'agit d'une connaissance, donc d'une relation...» (p. 38). Kühn sembra così trascurare la differenza fra relativo e relazione, differenza che nel suo discorso non può essere ignorata senza conseguenze: se infatti la conoscenza è concepita come un relativo e non come una relazione, soggetto conoscente e oggetto conosciuto non si contrappongono come i due termini di una relazione, sicché viene meno la premessa maggiore del ragionamento che secondo Kühn avrebbe giustificato la tesi della necessaria distinzione di soggetto e oggetto. Per quanto riguarda poi la seconda tesi, secondo cui i due termini di una relazione sono necessariamente distinti l'uno dall'altro, l'unico passo cui Kühn rinvia (Arist. *Cat.* 10, 11b 17-18) non è pertinente. Si tratta del famoso passo in

l'objet ne peuvent qu'être autres l'un par rapport à l'autre ; etc.». Per l'espressione «logique de la relation», cfr. *ibid.*, n. 2.

³⁸ Cfr. Plat. *Parm.* 134 A 3-4: Οὐκοῦν καὶ ἐπιστήμη, φάναι, αὐτὴ μὲν ὃ ἔστι ἐπιστήμη τῆς ὃ ἔστιν ἀλήθεια αὐτῆς ἂν ἐκείνης εἴη ἐπιστήμη; («Allora anche la scienza in sé, disse, ciò che è realmente scienza, sarà scienza della verità in sé, di ciò che è realmente verità?», trad. G. Cambiano, p. 340); Arist. *Cat.* 10, 11b 27-9: καὶ ἡ ἐπιστήμη δὲ τῷ ἐπιστητῷ ὡς τὰ πρὸς τι ἀντίκειται, καὶ λέγεται γε ἡ ἐπιστήμη αὐτὸ ὅπερ ἐστὶ τοῦ ἐπιστητοῦ («Del pari, la contrapposizione della scienza all'oggetto del sapere assume la forma di una relazione, ed indubbiamente la scienza, proprio ciò che è, in sé, si dice esserlo dell'oggetto del sapere.», trad. G. Colli, p. 39); Arist. *Metaph.* Δ 15, 1020b 30-2: τὰ δ' ὡς τὸ μετρητὸν πρὸς τὸ μέτρον καὶ ἐπιστητὸν πρὸς ἐπιστήμην καὶ αἰσθητὸν πρὸς αἴσθησιν («In un altro senso ancora, relative si dicono le cose che stanno tra loro come ciò che è misurabile rispetto alla misura, o come il conoscibile rispetto alla scienza e il sensibile rispetto alla sensazione», trad. G. Reale, pp. 235sg.).

cui Aristotele distingue le quattro forme della contrapposizione, la prima delle quali è quella che sussiste fra i due termini di una relazione³⁹. In questo passo non si dice affatto che i due termini di una contrapposizione sono necessariamente distinti, come afferma Kühn (p. 37), che vede la necessità della distinzione implicata nella formula ἕτερον ἕτερον [ἀντικεισθαι]. Il fatto che Aristotele designi i due termini della contrapposizione attraverso le espressioni «una cosa» e «un'altra» non sembra implicare l'esigenza che fra i due abbia luogo una distinzione reale (ἑτερότης), ciò che escluderebbe radicalmente la possibilità che si diano relazioni riflessive.

Più in generale, né Platone né Aristotele escludono esplicitamente la possibilità di un sapere riflessivo. La questione è affrontata esplicitamente da Platone nel *Carmide*⁴⁰, dove viene lasciata aperta: Socrate afferma che per stabilire se una «scienza della scienza» sia possibile bisognerebbe intraprendere una divisione completa della classe delle entità relative, al fine di stabilire se si diano o meno entità capaci di entrare in relazione con se stesse e se eventualmente la scienza rientri fra queste ultime oppure no (*Chrm.* 169 A). Questa ricerca tuttavia non viene intrapresa, perché né Socrate né il suo interlocutore Crizia si dichiarano in grado di svolgerla, sicché essa viene differita ad un'altra occasione (169 D 4sg.) e mai più sollevata. La divisione dei relativi eseguita da Aristotele in *Metaph.* Δ 15, 1020b 26-1021b 11 non fornisce indicazioni precise circa il problema delle relazioni riflessive e men che mai sul caso particolare della conoscenza di sé⁴¹. Alla luce di queste considerazioni, l'obiezione di Sesto Empirico contro la possibilità della conoscenza di sé appare in effetti poco pertinente, almeno finché non si trovino ragioni valide per supporre che, in linea di principio, il fatto che un'unica entità possa giocare contemporaneamente i due ruoli di soggetto e oggetto all'interno di un unico atto cognitivo dovesse costituire un problema teorico rilevante per le epistemologie di età classica ed ellenistica.

Vale la pena di aggiungere qui un appunto circa l'interpretazione che Kühn dà della nozione, evocata sia da Sesto Empirico sia da Plotino, di un intelletto che conosce qualcosa (in entrambi i casi: se stesso) *servendosi a tal fine di una sua parte*. Le espressioni impiegate da Sesto Empirico e Plotino per formulare questa concezione (che, ricordo, entrambi contestano) differiscono fra loro e sono, nell'ordine, le seguenti:

³⁹ Le altre forme sono quelle della contrapposizione fra contrari, fra presenza e privazione, fra termini contraddittori.

⁴⁰ Sul *Carmide* cfr. Th. M. Tuozzo, *Plato's Charmides. Positive Elenchus in a "Socratic" Dialogue*, Cambridge University Press, Cambridge 2011.

⁴¹ Cfr. a riguardo Tuozzo, *op. cit.* (n. 40), pp. 226-233 ("Excursus: Aristotle's Division of Relatives").

«l'intelletto conosce se stesso [...] servendosi a tal fine di una propria parte» (ὁ νοῦς ἑαυτὸν καταλαμβάνεται [...] μέρει [...] τι ἐαυτοῦ πρὸς τοῦτο χρώμενος, *Adv. Math.* VII, 310.7-311.1); «[sc. l'intelletto] guarda una sua parte per mezzo di un'altra» (ἄλλῳ μέρει ἑαυτοῦ ἄλλο μέρος αὐτοῦ καθορᾶ, *Enn.* V 3, 5, 1sg.). Nessuna delle due formulazioni appare tanto oscura da richiedere di essere chiarita per mezzo di un ampio commento. L'esegesi di Kühn, tuttavia, forza i testi al punto di assegnare loro, in questi punti, un significato del tutto controintuitivo e fuorviante, che richiede una rettifica. L'esegesi di Kühn prende le mosse dal passo di Sesto Empirico (pp. 40-42). L'interprete si domanda in che senso precisamente l'intelletto sia detto servirsi di una propria parte per conoscere se stesso. Egli ritiene che ciò possa avvenire in due modi: la parte impiegata nell'atto conoscitivo può svolgere, a suo dire, la funzione di uno strumento oppure quella di un messaggero⁴². Ritenendosi costretto a scegliere uno fra questi due significati, Kühn esclude il primo sulla base di elementi contestuali⁴³ e afferma con decisione la seconda interpretazione. L'intelletto si conoscerebbe dunque, secondo l'ipotesi in questione, servendosi a tal fine di una sua parte come di un messaggero, il che vuol dire che una parte dell'intelletto acquisirebbe la conoscenza dell'intelletto intero e la trasmetterebbe, in qualche modo non specificato, all'intelletto intero stesso⁴⁴. Stabilito ciò, Kühn si limita a trasferire la medesima interpretazione al caso di Plotino (pp. 43sg.). Questo passaggio non manca di produrre conseguenze quantomeno bizzarre, che l'interprete si sforza di rendere accettabili, come è per esempio il caso di *Enn.* V 3 [49], 6.7sg., dove l'Intelletto è detto pensare se stesso tutto intero per mezzo di se stesso tutto intero (ὅλος ὅλῳ, οὐ μέρει ἄλλο μέρος), il che, seguendo Kühn, dovrebbe comportare che l'Intelletto sia detto

⁴² cfr. Kühn, *op. cit.* (p. 6). p. 40: «il faudrait savoir à quel titre une des parties de l'intellect pourrait être utilisée pour être connue. L'intellect peut en effet utiliser sa partie comme instrument de connaissance, à l'instar de l'usage d'un étalon, ou bien comme une sorte de messenger; on peut invoquer des parallèles pour les deux interprétations (*Adv. Math* VII 163 et 348)».

⁴³ Si tratta del fatto che la confutazione condotta da Sesto nel seguito dell'argomentazione richiede che la parte servendosi della quale l'intelletto si conosce sia anch'essa soggetto di conoscenza (altrimenti non si avrebbe la conseguenza che anche questa parte debba in qualche modo conoscere se stessa). Poiché lo strumento evidentemente non soddisfa questo requisito, il primo significato viene escluso. Cfr. *ibid.*, pp. 40sg.: «Sextus passe de (u) [sc. "l'intellect connaît A moyennant A"] à (v) [sc. "A se connaît soi-même"], c'est-à-dire à la proposition selon laquelle la partie A de l'intellect, en tant que sujet, se connaît elle-même. Or, cette proposition ne s'accorde pas avec l'interprétation qui fait de la partie un instrument, car aucun instrument – y compris l'ordinateur qui enregistre ce texte – ne saurait être le sujet de la connaissance qu'il aide à accomplir. [...] En revanche l'argument du texte s'explique parfaitement, si l'on interprète l'utilisation d'une partie de l'intellect comme l'utilisation d'un messenger [...]. Le messenger, en effet, comprend lui-même ce qu'il rapporte au destinataire du message».

⁴⁴ cfr. *ibid.*, p. 41: «Autrement dit, pour que l'intellect tout entier se connaisse lui-même tout entier, il faut que l'une de ses parties le connaisse tout entier – et livre cette connaissance à l'intellect tout entier».

svolgere le mansioni del messaggero nei confronti di se stesso⁴⁵. Questi esiti al limite del paradossale possono essere facilmente evitati se ci si limita a interpretare l'espressione di Sesto Empirico «l'intelletto conosce se stesso servendosi a tal fine di una sua parte» e la sua controparte plotiniana come espressioni la più semplice tesi secondo cui, quando si dice che l'intelletto conosce se stesso, si intende in realtà solamente che una parte dell'intelletto conosce tutte le altre.

L'originalità del contributo di Kühn risiede soprattutto nell'interpretazione epistemologica che egli dà della tesi plotiniana dell'identità di Intelletto e intelligibili (su cui si veda qui sotto il commento a **1.22-24**). Da questa tesi si deduce, in effetti, che la conoscenza che l'Intelletto ha degli intelligibili è pensiero di sé, in quanto l'Intelletto è identico agli intelligibili che pensa. Plotino stesso, alla fine del capitolo 5 di V 3 [49], afferma che l'Intelletto, in quanto pensa l'intelligibile che gli è identico, pensa se stesso (καθ' ἐκάτερον ἄρα ἑαυτὸν νοήσει, καθότι [...], καὶ καθότι τὸ νοητὸν αὐτός πρ. 46-48). Il punto chiave dell'interpretazione di Kühn consiste nell'attribuire a Plotino una concezione del pensiero di sé come consapevolezza soggettiva del proprio ruolo di soggetto all'interno dell'atto intellettuale, ossia una concezione secondo la quale il pensiero di sé è esprimibile nella forma "io sono il soggetto del pensiero"⁴⁶. È con questo tipo di pensiero di sé dell'Intelletto che, secondo Kühn, Plotino vuole identificare la conoscenza che l'Intelletto ha degli intelligibili⁴⁷, al fine di metterla al riparo dalle obiezioni scettiche contro la possibilità di conoscere gli enti esterni. Per attribuire questa

⁴⁵ cfr. *ibid.*, p. 43: «plus loin il [sc. Plotin] remplacera la formule "l'intellect se connaît lui-même au moyen d'une de ses parties" par sa propre formule suivant laquelle "l'intellect est tout entier à < se voir lui-même > au moyen de lui-même tout entier". Plotin n'explique pas plus que Sextus ce que veut dire connaître X moyennant Y. Mais tant que l'on n'avance pas de raisons en faveur du sens instrumental de cette formule, on peut supposer que Plotin l'a comprise comme Sextus, d'autant plus que, comme chez le dernier, la métaphore du messager se trouve appliquée à la perception, une page avant le début du chapitre V 3, 5 (chap. 3, 44). Par conséquent "au moyen de lui-même" signifie littéralement: en se servant de lui-même comme d'un messager». Nel seguito di questa pagina e in quella seguente, Kühn cerca di rendere conto dell'uso di questa nozione da parte di Plotino, senza arrivare a nessuna conclusione soddisfacente. Cfr. *ibid.*, p. 44: «Pourtant, une fois abandonné l'arrière-plan qu'est le schéma du tout et des parties suggéré par Sextus, on ne comprend plus pourquoi l'intellect se sert de lui-même».

⁴⁶ cfr. Kühn, *op. cit.* (p. 6), pp. 70sg.: «Se connaître soi-même, cela signifie donc pour Plotin se connaître comme sujet de la connaissance. C'est une connaissance qui se compose de deux éléments, le "soi-même" et le "sujet connaissant". [...] l'auto-connaissance de l'intellect ne saurait se concevoir que par la réunion de ces deux éléments telle qu'elle se produit dans l'énoncé : je suis le sujet connaissant.» (corsivo dell'autore).

⁴⁷ cfr. *ibid.*, p. 421: «il [sc. Plotin] impose la structure de la connaissance de soi à la notion de connaissance en général. Cette structure consiste en ce que le sujet se connaît comme étant tout ce qu'il est, avant tout la connaissance elle-même qui le constitue. /Le pari de Plotin consiste à prétendre que cette notion de connaissance de la *connaissance* est compatible avec l'idée selon laquelle l'intellect se connaît lui-même en tant qu'*être*, c'est-à-dire tous les intelligibles» (corsivo dell'autore).

posizione a Plotino, Kühn si basa su un'interpretazione originale dei passi enneadici V 3 [49], 5.10-15; VI 7 [38], 41.17-22; II 9 [33], 1.46-57.

Nel primo di questi passi, come si è già visto, Plotino fa notare che, anche ammettendo che l'Intelletto sia composto di parti fra loro omogenee e che una di queste parti pensi le altre, la parte pensante differirebbe ad ogni modo dalla parte pensata precisamente nella misura in cui l'una è pensante, mentre l'altra è pensata. Di conseguenza, la parte pensante potrebbe conoscere se stessa nell'altra solamente come pensata, non come pensante (quale essa è), sicché il suo pensiero di sé risulterebbe incompleto. Kühn ritiene che Plotino, avanzando questo argomento, si impegni implicitamente a sviluppare una teoria del pensiero di sé capace di soddisfare la condizione, non soddisfatta dalla teoria rivale, che l'Intelletto divino pensi se stesso come soggetto pensante. Come già accennato, Kühn ritiene che ciò significhi che l'Intelletto deve sapere di essere il soggetto dell'atto di pensiero con il quale si pensa. Questa condizione esprimerebbe un'esigenza teorica fondamentale all'interno della nuova teoria della conoscenza sviluppata da Plotino: il progetto epistemologico plotiniano consisterebbe infatti nella identificazione della conoscenza in generale con la conoscenza di sé, e più precisamente nell'identificazione della conoscenza che l'Intelletto ha degli oggetti intelligibili con la consapevolezza riflessiva che esso ha del proprio ruolo di soggetto all'interno dell'atto cognitivo. La conoscenza degli intelligibili, nelle intenzioni di Plotino (per come lo interpreta Kühn), non deve dunque essere niente altro che questa consapevolezza. È chiaro che, se le cose stanno così, Plotino non può ritenersi esonerato dal compito di elaborare una teoria della conoscenza di sé capace di assicurare una tale autoconsapevolezza all'intelletto divino.

Ora, Kühn ha ragione a dire che Plotino, in V 3 [49], 5.10-15, sembra impegnarsi ad elaborare una concezione della conoscenza di sé che non presenti gli stessi limiti da lui stesso individuati nella posizione rivale, ossia una concezione secondo la quale l'Intelletto pensi se stesso come soggetto di pensiero. È possibile tuttavia avanzare alcuni dubbi sull'interpretazione che Kühn dà dell'espressione impiegata da Plotino «pensarsi come soggetto di pensiero» e sulla funzione che egli assegna a questa nozione all'interno della sua teoria della conoscenza. Kühn non fornisce infatti alcuna giustificazione del modo in cui interpreta la formula, limitandosi a dare per scontato il proprio intendimento, secondo cui «pensarsi come soggetto di pensiero» vuol dire sapere di essere il soggetto dell'atto cognitivo. Nel seguito del capitolo, quando Plotino, dopo aver respinto la teoria rivale, presenta la propria teoria del pensiero di sé, egli non richiama esplicitamente l'attenzione

sul fatto che la teoria corretta, a differenza di quella confutata, presenta un Intelletto che pensa se stesso come soggetto di pensiero, come lo stesso Kühn è costretto a riconoscere⁴⁸. A prima vista si ha quasi l'impressione che Plotino si serva di questa nozione unicamente ai fini della confutazione della posizione avversa, tralasciandola in seguito, quando si tratta di stabilire la concezione da lui ritenuta corretta. Se così fosse, a Plotino si potrebbe certamente rimproverare un certo grado di incoerenza, almeno qualora la sua posizione risultasse esposta alla medesima obiezione da lui mossa contro la tesi rivale. Questa impressione di incoerenza scompare, tuttavia, qualora si consideri da vicino l'andamento dell'argomentazione entro la quale la nozione di «pensarsi come soggetto di pensiero» fa la sua apparizione. Come già detto, la nozione viene introdotta con la seconda obiezione contro l'ipotesi che l'Intelletto pensi se stesso servendosi di una sua parte per conoscere l'altra, dopo la concessione che l'Intelletto sia un tutto omogeneo. Se le cose stessero così, allora la parte pensante, pensando l'altra parte, dalla quale è indiscernibile, penserebbe indirettamente se stessa. Plotino obietta che anche sotto questa ipotesi non si avrebbe vero pensiero di sé, perché le due parti differirebbero l'una dall'altra nella misura in cui l'una è pensante e l'altra pensata. La parte pensante conoscerebbe così, nella parte pensata, qualcosa di in tutto simile a sé, eccezion fatta per il fatto che nella parte pensata è assente l'attività di pensiero (οὐ γὰρ ἦν ἐν τῷ θεωρουμένῳ τὸ θεωρεῖν, 5.11-12), che è invece presente nella parte pensante. Il nerbo dell'obiezione consiste nel far notare che l'omogeneità dell'Intelletto (ossia l'indiscernibilità delle sue parti) non può coesistere in modo non contraddittorio con la divisione fra parte pensante e parte pensata, perché quest'ultima comporta l'esclusione, dalla parte pensata, dell'attività di pensiero che è presente nella parte pensante, dunque una disomogeneità dell'Intelletto. Intesa in questo modo, l'obiezione esposta nelle righe 10-15 può essere accostata a quella che la precede immediatamente e che si rivolge direttamente contro la possibilità di dividere l'Intelletto, concepito come omogeneo, in una parte pensante e una pensata: in che modo – domanda Plotino – esso si dividerebbe? Chi sarebbe l'agente della divisione? La parte pensante o la parte pensata? (rr. 7-9). In questo contesto sembra improbabile che con l'espressione «pensarsi come soggetto di pensiero» Plotino alluda alla consapevolezza che l'Intelletto deve avere del proprio ruolo di soggetto pensante,

⁴⁸ Questa mancanza è fra le ragioni che motivano Kühn a proporre una seconda e più raffinata interpretazione delle righe 44-48 del capitolo 5 (e segnatamente 46-48, cfr. *ibid.* pp. 276-293), pur dopo aver ammesso che l'interpretazione più ovvia può funzionare, al fine di attribuire a Plotino la tesi secondo cui l'intelletto si conosce come attività intellettuale e come oggetto di questa attività.

ossia ad una conoscenza traducibile nell'enunciato in prima persona «io sono il soggetto dell'atto cognitivo», come vorrebbe Kühn. Plotino intende infatti mostrare che, sotto l'ipotesi contestata, la parte pensante pensa se stessa solo parzialmente (ὥστε οὐ πάντα οὐδὲ ὅλον γνώσεται ἑαυτόν, 5.13sg.), perché pensa in realtà un'entità (la parte pensata) con cui condivide tutto fuorché l'attività di pensiero. Se si insiste a dividere l'Intelletto in due parti affinché l'una giochi il ruolo di soggetto pensante e l'altra quello di oggetto pensato, per quanto poi si tenti di eliminare o attenuare la differenza fra le due parti al fine trasformare questo pensiero in pensiero di sé, permarrà sempre un residuo di alterità irriducibile, su cui la divisione stessa si fonda, dato dal fatto che l'attività di pensiero è stata assegnata solamente alla parte pensante e non a quella pensata. In questo contesto polemico, l'attività di pensiero è trattata alla stregua di una proprietà che inerisce all'una delle due parti e non all'altra, sicché «pensarsi come soggetto di pensiero» vuol dire avere una conoscenza di se stesso che comprenda la propria attività di pensiero, in contrapposizione ad una conoscenza che faccia astrazione da tale attività. Tale nozione è impiegata per mostrare che due entità numericamente distinte (le due parti dell'Intelletto), che si suppongono reciprocamente indiscernibili, non possono in realtà non differire l'una dall'altra. Questa è la ragione per cui nel seguito del capitolo Plotino, esponendo la sua posizione, non tornerà a richiamare espressamente l'attenzione sul fatto che l'Intelletto pensa se stesso come soggetto di pensiero: una volta eliminata la distinzione fra parte pensante e parte pensata, ossia dopo aver posto l'identità di Intelletto, intelletto e oggetto di intelletto, è evidente che alla conoscenza di sé dell'Intelletto non mancherà nulla per essere completa, perché soggetto e oggetto non sono più due entità numericamente distinte, bensì la medesima entità. Alla luce di queste considerazioni sembra di poter dire che il capitolo 5 di V 3 [49] non offre una solida base per argomentare la centralità, nella teoria plotiniana del pensiero di sé, della consapevolezza, che l'Intelletto divino avrebbe in prima persona, del proprio ruolo di soggetto dell'atto di pensiero, perché è apparso improbabile che l'espressione «pensarsi come soggetto di pensiero» abbia il significato assegnatole da Kühn e perché essa, ad ogni modo, non sembra giocare un ruolo determinante nell'esposizione positiva della teoria plotiniana del pensiero di sé (5.21-48).

Kühn non basa interamente la sua interpretazione sul testo di V 3 [49], 5, ma tenta di corroborarla evocando alcuni paralleli. Fra questi il principale è tratto dal primo capitolo

del trattato II 9 [33] (rr. 46-57)⁴⁹, in cui Plotino si esprime contro coloro che pongono due Intelletti divini distinti, uno dei quali «pensa», ossia è soggetto di un atto di conoscenza primario, rivolto agli oggetti, mentre l'altro «pensa di pensare», ossia è soggetto di un atto di consapevolezza riflessiva. Nel medesimo capitolo Plotino respinge anche una versione attenuata di questa posizione, secondo cui nell'unico Intelletto divino hanno luogo due atti di conoscenza distinti (l'uno primario, l'altro riflessivo), a favore della concezione secondo cui, nel pensiero divino, questi due atti sono uno e lo stesso atto (rr. 50sg.). Kühn vede qui, nell'asserzione dell'identità dei due atti di pensiero (quello primario e quello riflessivo), la conferma della sua tesi secondo cui Plotino identificherebbe la conoscenza primaria, rivolta agli oggetti intelligibili, con la consapevolezza riflessiva che l'Intelletto ha del proprio ruolo di soggetto cognitivo. Il testo si presta tuttavia anche ad un'altra interpretazione, che va nella direzione di una riduzione della consapevolezza riflessiva ad un aspetto secondario e concomitante del pensiero primario. In II 9 [33], 1 la polemica contro la teoria dei due Intelletti si inserisce infatti nel quadro di una più ampia polemica contro la non necessaria moltiplicazione delle ipostasi, di cui questa tesi costituisce un caso particolare fra i vari che vengono discussi. L'identificazione di pensiero primario e consapevolezza riflessiva nell'Intelletto divino ha dunque la funzione di evitare che la loro reciproca distinzione fornisca agli avversari un argomento per porre due ipostasi o per distinguere due livelli quasi-ipostatici all'interno dell'Intelletto divino. Questa identificazione sembra sortire l'effetto di includere la consapevolezza riflessiva nell'attività di pensiero primaria, lasciando che la prima si risolva in un aspetto collaterale della seconda, piuttosto che farne la struttura portante di tutto il pensiero dell'Intelletto divino (cfr. l'argomento contenuto nelle rr. 54-57, relativo al rischio di un regresso all'infinito qualora si attribuisca uno statuto autonomo al pensare di pensare). Neanche questo passo sembra dunque supportare in modo decisivo l'interpretazione di Kühn.

Anche il terzo passo che Kühn invoca per supportare e sviluppare ulteriormente la sua interpretazione merita di essere brevemente discusso. Kühn ritiene che Plotino, per soddisfare la condizione che l'Intelletto pensi se stesso come soggetto di pensiero senza

⁴⁹ Cfr. *ibid.* pp. 93-108. Kühn indica anche un secondo parallelo in III 9 [13], 6.1sg. (che discute nella nota a p. 63), ma questo parallelo è meno significativo e non richiede discussione, in quanto non univocamente interpretabile e pertanto inadeguato a portare da solo l'onere della dimostrazione.

incappare in una serie di paradossi⁵⁰, non si limiti a porre l'identità di Intelletto, intellesione e oggetto intelligibile, bensì sostenga in aggiunta che la consapevolezza dell'identità di Intelletto e intellesione sia ciò che costituisce l'Intelletto divino. L'Intelletto saprebbe dunque di essere soggetto dell'attività di pensiero perché la sua stessa sostanza è posta in essere dall'atto di pensiero con cui esso conosce l'identità di Intelletto e pensiero. Per attribuire questa sofisticata tesi a Plotino, Kühn si richiama a VI 7 [38], 41.17-22⁵¹, di cui fraintende la sintassi in un punto determinante. Riporto di seguito la sezione interessata:

ἡμῖν μὲν γὰρ ἡ νόησις καλόν, ὅτι ψυχῇ
 δεῖται νοῦν ἔχειν, καὶ νῶ, ὅτι τὸ εἶναι αὐτῶ ταυτόν, καὶ ἡ νόησις
 πεποίηκεν αὐτόν· συνεῖναι οὖν δεῖ τῇ νοήσει τοῦτον καὶ σύνεσιν αὐτοῦ
 λαμβάνειν ἀεὶ, ὅτι τοῦτο τοῦτο, ὅτι τὰ δύο ἓν (rr. 17-21).

Kühn, travisando l'indicazione fornita da Henry e Schwyzer in apparato⁵², assegna un valore dichiarativo ai due ὅτι che compaiono nelle righe 20 e 21 e traduce come segue

«Pour nous, en effet, l'intellection relève du sublime, puisque l'âme a besoin d'être intelligente, et pour l'intellect <également>, puisque, pour lui, l'être est identique <à l'intellection>, c'est-à-dire que l'intellection a constitué l'intellect. Par conséquent il faut que cet intellect soit uni à l'intellection, c'est-à-dire qu'il saisisse toujours la compréhension de lui-même *au sens où ceci est cela, où les deux sont une chose*» (p. 81 dello studio di Kühn, corsivo mio).

Se si traducono in questo modo le righe 19-21, Plotino dice che «l'intelletto deve comprendere se stesso, cioè che deve comprendere che esso è l'inteltesione e che i due non sono che uno»⁵³. Ciò comporta che l'inteltesione di cui, alla linea 19, si dice che ha costituito l'Intelletto (ἡ νόησις πεποίηκεν αὐτόν), venga intesa non come l'attività di pensiero dell'Intelletto in generale, bensì come un atto di pensiero ben preciso, cioè quello con cui l'Intelletto coglie l'identità di Intelletto e intellesione. Ciò che fa sì che l'Intelletto sia ciò che è, risulta dunque essere l'atto di pensiero che ha per oggetto l'identità di Intelletto e intellesione (cfr. Kühn, pp. 84sg.). La traduzione di Kühn, tuttavia, non è

⁵⁰ I presunti paradossi, non esposti da Plotino ma suppliti da Kühn alle pp. 79sg. del suo studio, sono i seguenti: 1) prima di conoscere se stesso come conoscente, l'intelletto dovrebbe conoscere se stesso tout court, per avere un soggetto di cui predicare la conoscenza; 2) prima di conoscere se stesso come conoscente, l'intelletto dovrebbe già iniziare a conoscere, ossia essere conoscente, per poi conoscersi come tale.

⁵¹ Cfr. *ibid.* 80-93.

⁵² cfr. *ibid.*, p. 83, n. 1: «C'est ainsi que la phrase se trouve explicitée dans l'apparat de Henry-Schwyzzer». Ma cfr. *Plotini opera.* (cit. n. 1), vol. 3, p. 237: gli editori traducono ὅτι con "quia", che ha evidentemente valore causale.

⁵³ Cito, traducendola, la parafrasi proposta da Kühn a p. 83.

ammissibile, perché i due ὅτι nelle righe 20 e 21 non possono avere valore dichiarativo, bensì hanno necessariamente valore causale, come è riconosciuto anche dagli editori. Alla fine della riga 20, infatti, nell'espressione ὅτι τοῦτο τοῦτο, il primo dei due pronomi funge da soggetto e designa l'Intelletto, mentre il secondo funge da predicato e designa l'intellezione. Se la frase fosse una dichiarativa dipendente da σύνεσιν αὐτοῦ λαμβάνειν, l'Intelletto sarebbe designato per mezzo di un pronome riflessivo (αὐτοῦ) nella reggente e per mezzo di un dimostrativo (τοῦτο) nella dichiarativa. Se è già piuttosto strano che in una dichiarativa dipendente da σύνεσιν αὐτοῦ λαμβάνειν il soggetto, indicato nella reggente dal genitivo αὐτοῦ, venga espressamente ripetuto, del tutto inaccettabile è la sostituzione del pronome riflessivo con il dimostrativo. È dunque certamente preferibile intendere ὅτι, in entrambe le occorrenze, come una congiunzione causale. Di conseguenza, la frase significa semplicemente che l'Intelletto «deve acquisire perpetuamente comprensione di sé, perché questo [sc. l'intelletto] è quello [sc. il pensiero], perché i due sono una cosa», ciò che non supporta affatto l'articolata interpretazione proposta da Kühn.

L'intera ricostruzione della teoria plotiniana della conoscenza proposta da Kühn riposa dunque su passi la cui interpretazione è quantomeno contestabile, quando non del tutto inaccettabile. Essa ha inoltre il difetto di basarsi pressoché esclusivamente su questi pochi passi, che l'interprete ha selezionato al fine di sostenere la propria tesi, trascurando altri passi che vanno apertamente nella direzione contraria. È infatti possibile indicare luoghi in cui Plotino svaluta apertamente la consapevolezza riflessiva del soggetto a favore della conoscenza oggettiva, concepita come indipendente dalla consapevolezza che se ne può avere. Il più rilevante di questi passi è I 4 [46], 10 (ma cfr. anche IV 4 [28], 2.1-8), in cui Plotino riduce il fenomeno della coscienza all'equivalente di un rispecchiamento, nella facoltà immaginativa dell'anima, dell'attività di pensiero dell'intelletto⁵⁴. Questo "riflesso" è ciò che ci rende consapevoli dell'attività intellettiva, ma esso non contribuisce all'attività stessa, che permane indisturbata anche qualora la nostra consapevolezza venga meno (I 4 [46], 10.12-21)⁵⁵ – esattamente come la disposizione fisica di un oggetto

⁵⁴ Su questo passo cfr. A. C. Lloyd, "Nosce Teipsum and Conscientia", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 46 (2), 1964, pp. 188-200, part. p. 191.

⁵⁵ L'ipotesi che la coscienza venga meno si spiega tenendo conto dell'oggetto della trattazione di cui questo passo fa parte. Esso si inserisce infatti in una lunga argomentazione volta a dimostrare, in sostanziale accordo con l'etica stoica, che il saggio (ὁ σπουδαῖος) è felice (εὐδαίμων) indipendentemente da ciò che gli accade e, in prospettiva più propriamente platonica, a prescindere da ogni affezione del corpo. In questo discorso si inserisce una sezione di contenuto spiccatamente anti-stoico (capitoli 9 e 10), in cui Plotino sostiene la tesi originale secondo cui la coscienza stessa non contribuisce in modo determinante alla felicità

naturale non è turbata dal fatto che il suo riflesso su uno specchio d'acqua scompaia (*ibid.* rr. 10-2). Plotino fornisce poi alcuni esempi di attività teoretiche e pratiche che ordinariamente vengono svolte senza essere accompagnate da consapevolezza riflessiva, quali la lettura e l'azione coraggiosa (rr. 21-28), e osserva in aggiunta che in questi casi la consapevolezza riflessiva rischia anzi di oscurare o indebolire le attività che accompagna (ὥστε τὰς παρακολουθήσεις κινδυνεύειν ἀμυδροτέρας αὐτὰς τὰς ἐνεργείας αἷς παρακολουθοῦσι ποιεῖν rr. 28sg.). Questa svalutazione della conoscenza riflessiva⁵⁶ va chiaramente nella direzione contraria a quella voluta da Kühn, rendendo poco plausibile l'ipotesi che Plotino abbia voluto rifondare la possibilità della conoscenza includendo la conoscenza primaria nella consapevolezza riflessiva dell'Intelletto divino per aggirare le obiezioni scettiche contro la possibilità della conoscenza.

del saggio, sicché egli è felice anche qualora una malattia o un sortilegio lo privino della coscienza (ὅταν μὴ παρακολουθῇ βαπτισθεὶς ἢ νόσοις ἢ μάγων τέχναις I 4 [46], 9.1). È argomentando a favore di quest'ultima tesi che Plotino introduce la presente analisi della nozione di coscienza.

⁵⁶ Su cui cfr. W. Braun, "Die Differenz der Bewusstseinsbegriffe bei Plotin und Descartes", *Prima Philosophia* 15.4, 2002, pp. 415-423 e gli altri studi citati qui sotto nel commento a **2.4-5**.

2. Alessandro di Afrodisia e Plotino sul pensiero di sé della ragione umana

Come dimostrato da Ph. Merlan, *Monopsychism Mysticism Metaconsciousness*, M. Nijhoff, The Hague 1963, pp. 77-83, la trattazione plotiniana della ragione umana contenuta in V 3 [49], 2-4 mostra le tracce dell'influenza della noetica di Alessandro di Afrodisia⁵⁷. In particolare Plotino riprende e discute due dottrine alessandriste: quella secondo cui l'intelletto divino, pur essendo presente nell'anima umana, non le appartiene come una sua facoltà (ὁμως δὲ ἡμέτερον, καὶ εἰ μὴ συναριθμοῖμεν τοῖς μέρεσι τῆς ψυχῆς V 3 [49], 3.25-26, con cui cfr. Alex. Aphr. *De an.* 90.23-91.3 Bruns ἐν ἡμῖν νοῦς οὐτός ἐστιν, [...])⁵⁸ ἀλλ' οὐχ ἡ δύναμις τῆς ἐν ἡμῖν ψυχῆς, citato da Merlan a p. 83, nonché, forse più a proposito, *De an. mant.* 108.22-23 Bruns θύραθεν ἐστὶ λεγόμενος νοῦς ὁ ποιητικός,

⁵⁷ Sulla noetica di Alessandro di Afrodisia cfr. P. Moraux, *Alexandre d'Aphrodise Exégète de la Noétique d'Aristote*, Les Belles Lettres, Paris 1942; R. W. Sharples, "Alexander of Aphrodisias: Scolasticism and Innovation", in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II 36.2, 1987, pp. 1176-1243. Le posizioni di Alessandro in materia di noetica ci sono note grazie al trattato *De anima* e al breve scritto *De intellectu* (*De an. mant.* 106.18-113.24 Bruns). L'autenticità del *De anima* è confermata da Filopono, in *De an.* 159.18-19. Sulla base delle differenze di carattere dottrinale presenti fra i due scritti Moraux (*op. cit.*) ha contestato l'attribuzione del *De intellectu* ad Alessandro; la sua posizione è stata ripresa in tempi più recenti da F. M. Schroeder-R. B. Todd, *Two Greek Aristotelian commentators on the intellect. The De Intellectu Attributed to Alexander of Aphrodisias and Themistius' Paraphrase of Aristotle De Anima 3.4-8*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1990. L'autenticità dello scritto è invece difesa da B. C. Bazán, "L'authenticité du «De intellectu» attribué à Alexandre d'Aphrodise", *Revue Philosophique de Louvain*, 71 (11), 1973, pp. 468-487, che spiega le differenze rispetto al *De anima* con un'evoluzione nella dottrina di Alessandro e ritiene che, fra i due scritti, il *De intellectu* presenti un quadro teorico più maturo e coerente e debba pertanto essere considerato cronologicamente posteriore. Anche P. Donini, *Tre studi sull'aristotelismo nel II secolo d.C.*, Torino 1974 attribuisce il *De intellectu* ad Alessandro, ma diversamente da Bazán ritiene che debba essere considerato uno scritto giovanile; così anche P. Accattino, *Alessandro di Afrodisia. De Intellectu*, Thélème, Torino 2001, pp. 15, 45-46, secondo cui il *De intellectu* è «una sorta di promemoria in cui Alessandro consegna i frutti delle sue personali riflessioni del momento sulla noetica di Aristotele e rievoca le sue esperienze e riflessioni di scolaro su quello stesso tema» (*ibid.* pp. 14sg.). Che gli scritti di Alessandro di Afrodisia fossero noti a Plotino è testimoniato da Porph. *Vita Plotini* 14.10-14. È probabile che Plotino conosca la noetica di Alessandro dagli stessi scritti in cui da cui essa è nota a noi, anche se è altrettanto possibile che Plotino leggesse, in aggiunta o in alternativa a questi scritti, il perduto commento lemmatico del *De anima* aristotelico attestato per Alessandro da Simplicio e Filopono (si veda E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt*, III.1, W. Nestle, Leipzig-Reisland 1919⁶, p. 818 n. 2). Per le prove della lettura plotiniana del *De anima* e del *De intellectu* di Alessandro si vedano rispettivamente P. Henry, "Une comparaison chez Aristote, Alexandre et Plotin", in *Les sources de Plotin* (cit. n. 5), pp. 427-449 (*Enn.* IV 7 [2], 6.8-19 e Alex. *De an.* 61-63 Bruns) e A. H. Armstrong "The Background of the Doctrine «That the Intelligibles are not Outside the Intellect»", *ibid.* pp. 393-413, part. pp. 406-8 (*Enn.* I 4 [46], 16.20-29 e Alex. *De an. mant.* 112.25-26, 113.1-2 Bruns). Cfr. inoltre F. P. Hager, "Die Aristotelesinterpretation des Alexander von Aphrodisias und die Aristoteleskritik Plotins bezüglich der Lehre vom Geist", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 46 (2), 1964, pp. 174-187; F. M. Schroeder, "Light and the Active Intellect in Alexander and Plotinus", *Hermes* 112 (2), 1984, pp. 239-248 e le riserve espresse da J. M. Rist, "On tracking Alexander of Aphrodisias", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 48 (1), 1966, pp. 82-90.

⁵⁸ Sulla sezione omessa, espunta da Bruns, si veda la valida proposta di risanamento di P. Donini-P. Accattino, "Alessandro di Afrodisia, *De an.* 90.23sqq., a proposito del νοῦς θύραθεν", *Hermes* 122 (3), 1994, pp. 373-75.

οὐκ ὄν μόνιον καὶ δύνάμις τις τῆς ἡμετέρας ψυχῆς, ἀλλ' ἔξωθεν γινόμενος ἐν ἡμῖν)⁵⁹, e la dottrina secondo cui la ragione umana può occasionalmente identificarsi con l'intelletto divino (αὐτοὺς ἐκεῖνο γινομένους V 3 [49], 3.30; ἐκεῖνο γινόμενοι *ibid.* 4.7; ἐκεῖνον γινόμενον *ibid.* 4.10; ἔστι δὴ νοῦς τις αὐτὸς γεγονώς *ibid.* 4.25; cfr. Alex. Aphr. *De an.* 89.21-22 Bruns ὄν [sc. τὸν κυρίως νοῦν] ὁ νοῦν νοῦς, ὅταν αὐτὸν νοῆ, ἐκεῖνός πως γίνεται)⁶⁰. Entrambe queste dottrine sono presentate da Alessandro nell'ambito dell'esegesi della trattazione aristotelica della facoltà intellettuale contenuta in *De an.* Γ 4-5 (Alex. Aphr. *De an.* 80.20-92.11 e *De an. mant.* 106.18-113.24 Bruns). Al medesimo contesto rinvia anche, in V 3 [49], 3.42, l'occorrenza dell'aggettivo χωριστός riferito all'Intelletto divino (cfr. Arist. *De an.* Γ 5, 430a 17 e Alex. Aphr., *De an. mant.* 108.26-29 Bruns), di cui Plotino fornisce un'interpretazione nelle due righe successive⁶¹.

In *De an.* Γ 4 Aristotele affronta anche il tema che domina i primi nove capitoli di V 3 [49], ossia il tema del pensiero di sé, chiarendo in particolare sotto quali condizioni esso sia accessibile all'intelletto umano. Aristotele afferma che prima di aver colto gli intelligibili il cosiddetto intelletto dell'anima, ossia la ragione umana, non è in atto nessuno di essi (ὁ ἄρα καλούμενος τῆς ψυχῆς νοῦς [...] οὐθέν ἐστιν ἐνεργεία τῶν ὄντων πρὶν νοεῖν 430a 22-24). Affinché sia in grado di conoscere tutte le cose, infatti, è necessario che esso sia «privo di commistione» (ἀμῖγής; Aristotele riprende qui dichiaratamente un attributo dell'intelletto anassagoreo) con ogni forma (*ibid.* rr. 18-20), perché, se avesse una natura determinata, questa ostacolerebbe il cogliimento delle forme, presentandosi nell'atto intellettuale accanto alla forma dell'oggetto considerato, cui sarebbe estranea (παρεμφαινόμενον γὰρ κωλύει τὸ ἀλλότριον καὶ ἀντιφράττει *ibid.* rr. 20-21). È pertanto corretto dire che l'anima è «luogo delle forme» (τόπος εἰδῶν), se ci si riferisce all'anima intellettuale (ἡ νοητικὴ) e se si intende che essa è luogo delle forme in potenza e non in atto (*ibid.* rr. 27-29). Segue un'osservazione sul fatto che, mentre i sensi e gli organi di senso sono danneggiati dalla percezione di sensibili troppo intensi, l'intelletto non è danneggiato dal fatto di cogliere contenuti intelligibili molto elevati,

⁵⁹ Sulle differenze fra le concezioni dei due autori in merito al rapporto fra anima umana e intelletto divino (per Plotino l'Intelletto è sempre presente nell'anima individuale, anche se per lo più questa presenza sfugge alla coscienza dell'individuo, mentre per Alessandro esso è presente solamente fintantoché è pensato) si veda qui sotto il commento a **3.28-29**.

⁶⁰ Su questa dottrina in Alessandro e in Plotino si veda qui sotto il commento a **3.29-32**.

⁶¹ Su questa interpretazione si veda qui sotto il commento a **3.43-44**.

perché diversamente dai sensi esso è separato (χωριστός), ossia indipendente da ogni organo corporeo (429a 29-b 5). Poi Aristotele aggiunge quanto segue:

ὅταν

δ' οὕτως ἕκαστα γένηται ὡς ὁ ἐπιστήμων λέγεται ὁ κατ' ἐνέργειαν (τοῦτο δὲ συμβαίνει ὅταν δύνηται ἐνεργεῖν δι' αὐτοῦ), ἔστι μὲν καὶ τότε δυνάμει πῶς, οὐ μὴν ὁμοίως καὶ πρὶν μαθεῖν ἢ εὐρεῖν· καὶ αὐτὸς δὲ αὐτόν⁶² τότε δύναται νοεῖν. (*De an.* Γ 4, 429b 5-9).

Quando poi l'intelletto è divenuto ciascuno dei suoi oggetti, nel senso in cui si dice 'sapiente' chi lo è in atto (e questo avviene quando può esercitare da sé la propria conoscenza), anche allora è in certo modo in potenza, ma non come prima di avere appreso o trovato; ed allora può pensare se stesso (trad. Movia, p. 182)⁶³.

Cogliendo gli intelligibili, l'intelletto diventa in atto ciascuno di essi (r. 6)⁶⁴. Dopo averli appresi tutti, pertanto, esso non è più in potenza tutte le forme nello stesso modo in cui lo era prima, ossia senza possederne alcuna, bensì le possiede tutte nel modo in cui chi è detto 'sapiente' in atto possiede una determinata scienza (rr. 5-7). Come il possesso della scienza conferisce al sapiente la capacità di esercitare questa scienza quando lo voglia, così il possesso degli intelligibili conferisce all'intelletto la capacità di pensare le forme anche qualora esse non siano presenti alla percezione (r. 7). Ciò è possibile perché questa forma di possesso non comporta una completa attualizzazione della potenzialità dell'intelletto, come quella che si ha durante l'esercizio della scienza o del pensiero e che comporta la restrizione dell'attività cognitiva a una forma determinata ad esclusione di tutte le altre. Quando possiede gli intelligibili l'intelletto è anzi ancora in potenza, seppure in un modo che differisce dalla condizione precedente, in cui non li possedeva, e questa potenza consiste appunto nella capacità di esercitare le proprie conoscenze (rr. 8-9)⁶⁵.

⁶² δὲ αὐτόν: questa la lezione riportata dai manoscritti, difesa da J. Owens, "A Note on Aristotle, *De Anima* 3.4, 429 b 9", *Phoenix* 30 (2), 1976, pp. 107-118 e confermata da Alex. Aphr. *De an.* 86.17-18 e *De an. mant.* 109.4-5 Bruns (citati di seguito all'interno di questa sezione); cfr. Merlan, *op. cit.* (p. 29), p. 82 n. 1 e P. Accattino, *op. cit.* (n. 57), p. 47. Ross nella sua edizione del *De anima* segue invece la proposta di I. Bywater, "Aristotelia, II", *Journal of philology* 14, 1885, pp. 40-52, part. pp. 40sg., correggendo il testo in δι' αὐτοῦ.

⁶³ Su questo passo si vedano il commento di G. Movia, *Aristotele. L'anima*, Loffredo, Napoli 1991², p. 375, l'articolo di Owens citato nella nota precedente e Ch. H. Kahn, "Aristotle on Thinking", in M. C. Nussbaum, A. O. Rorty (edd.), *Essays on Aristotle's De anima*, Clarendon Press, Oxford 1992, pp. 359-379, part. pp. 371-375.

⁶⁴ Sul principio della psicologia aristotelica secondo cui il pensiero in atto è identico al proprio oggetto si vedano i passi e la bibliografia indicati qui sotto nel commento a **1.22-24**

⁶⁵ Sulla distinzione aristotelica fra questi due modi di essere in potenza, esemplificati rispettivamente dall'ignoranza e dal possesso della scienza (in contrapposizione al suo esercizio) cfr. *De an.* B 5, 417a 21-b 2).

Solamente una volta che si sia trovato ad essere in questa condizione, ossia non prima di avere acquisito ciascun intelligibile, l'intelletto, secondo Aristotele, è capace di pensare se stesso (r. 9).

Nell'esegesi di questo passo che Alessandro di Afrodisia propone nel proprio scritto intitolato *De anima*, la capacità di pensare se stesso che Aristotele attribuisce all'intelletto umano è posta in relazione con il principio aristotelico secondo cui il pensiero in atto è identico al suo oggetto⁶⁶:

καὶ ἐπεὶ ἐστὶν ὁ

κατ' ἐνέργειαν νοῦς οὐδὲν ἄλλο ἢ τὸ εἶδος τὸ νοούμενον, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῆς αἰσθήσεως ἐδείχθη, ὁ ἐν ἔξει νοῦς (οὗτος δὲ ἐστὶν ὁ νοεῖν ὑφ' αὐτοῦ⁶⁷ δυνάμενος καὶ τὰ τῶν νοητῶν εἶδη λαμβάνειν καθ' αὐτά), οὗτος ἤδη δύναται καὶ αὐτὸν νοεῖν. ἐπεὶ γὰρ τὸ νοούμενον εἶδος αὐτός ἐστιν, εἴ γε νοῶν ὁ νοεῖ γίνεται, ὁ ἄρ' ἔξιν ἔχων τοῦ τὰ εἶδη νοεῖν, οὗτος ἔξιν καὶ δύναμιν ἔχει τοῦ νοεῖν ἑαυτόν. ὁ γὰρ δύναται νοεῖν, τοῦτο αὐτὸ αὐτὸς νοῶν γίνεται, καὶ ἔστιν ὅταν νοῆ προηγουμένως μὲν καὶ καθ' αὐτὸν νοῶν τὸ νοητὸν εἶδος, κατὰ συμβεβηκὸς δὲ ἑαυτὸν τῷ συμβεβηκέναι αὐτῷ, ὅταν νοῆ, γίνεσθαι ἐκεῖνο, ὁ νοεῖ. [...]

διὸ ὁ κατ' ἐνέργειαν νοῦς ὁ αὐτὸς γινόμενος τῷ νοητῷ εὐλόγως αὐτὸν λέγεται νοεῖν. ὁ μὲν οὖν νοῦς ὁ κατ' ἐνέργειαν αὐτὸν νοεῖ. ὁ γὰρ νοεῖ, τοῦτο αὐτὸς γίνεται. (*De an.* 86.14-23, 27-29 Bruns).

E poiché l'intelletto in atto non è niente altro che la forma pensata, come si è dimostrato anche a proposito del senso, l'intelletto come abito (vale a dire quello che ha da sé la capacità di pensare e di afferrare per sé le forme degli intelligibili) può ormai pensare anche se stesso. Poiché infatti è esso stesso la forma pensata, se è vero che pensando diviene ciò che pensa, allora l'intelletto che ha l'abito per pensare le forme ha anche l'abito e la capacità di pensare se stesso. Esso stesso infatti diventa, pensandolo, ciò che può pensare, il che avviene quando pensa, principalmente e per sé pensando la forma intelligibile ma per accidente se stesso perché, quando pensa, gli accade di diventare ciò che pensa. [...] Perciò dell'intelletto in atto, che diviene identico all'intelligibile, a ragione si dice che pensa se stesso. L'intelletto che è in atto, dunque, pensa se stesso: perché diviene esso stesso quel che pensa (trad. Accattino-Donini, p. 84)⁶⁸.

⁶⁶ Su cui si veda qui sotto il commento a 1.22-24.

⁶⁷ La lezione tradita, accolta a testo da Bruns nella sua edizione del *De anima* di Alessandro, è ἐπ' αὐτοῦ. La lezione ὑφ' αὐτοῦ, qui preferita in conformità alla traduzione di Accattino-Donini, è quella riportata dallo pseudo-Alessandro, che riprende l'intera sezione 86.14-87.1 del *De anima* in *in Metaph.* 697.39-698.16 Bruns.

⁶⁸ Su questo passo si veda il commento di P. Accattino-P. Donini, *Alessandro di Afrodisia. L'anima*, Laterza, Bari 1996, p. 281. G. J. P. O'Daly, *Plotinus' Philosophy of the Self*, Irish University Press, Shannon 1973, pp. 79sg. vede un'eco di questo passo in *Enn.* V 6 [24], 5.16-17 ἐν τῇ νοήσει αὐτοῦ κατὰ συμβεβηκὸς αὐτὸ νοεῖ.

Secondo l'interpretazione di Alessandro, la ragione per cui Aristotele afferma che solamente l'intelletto *in habitu* (ὁ ἐν ἔξει νοῦς r. 16; così Alessandro chiama l'intelletto umano che abbia acquisito tutti gli intelligibili) può pensare se stesso è il fatto che solamente esso è capace di esercitare l'attività di pensiero. Dal momento che nell'esercizio di questa attività l'intelletto si identifica con l'oggetto del proprio pensiero, infatti, ogni atto di pensiero comporta che l'intelletto pensi concomitantemente anche se stesso. Alessandro precisa che in ogni caso il pensiero è rivolto direttamente e di per sé verso la forma di volta in volta considerata (προηγούμενος μὲν καὶ καθ' αὐτὸν νοῶν τὸ νοητὸν εἶδος rr. 21-22) e solo accidentalmente verso l'intelletto stesso (κατὰ συμβεβηκὸς δὲ ἑαυτὸν r. 22), perché il fatto che l'intelletto venga ad identificarsi con l'oggetto è accidentale (τῷ συμβεβηκέναι αὐτῷ, ὅταν νοῆ, γίνεσθαι ἐκεῖνο, ὃ νοεῖ) rispetto all'intenzione primaria dell'atto di pensiero. Questa precisazione tiene evidentemente conto di quanto Aristotele afferma incidentalmente in *Metaph.* Λ 9, 1074b 35-36, ossia che le varie forme di conoscenza umane (la scienza, la percezione, l'opinione e la ragione) hanno sempre per oggetto qualcosa di diverso da sé e colgono se stesse solo collateralmente: φαίνεται δ' αἰεὶ ἄλλου ἢ ἐπιστήμη καὶ ἢ αἴσθησις καὶ ἢ δόξα καὶ ἢ διάνοια, αὐτῆς δ' ἐν παρέργῳ⁶⁹.

Questa stessa interpretazione di Arist. *De an.* Γ 4, 429b 9 ricorre in termini pressoché identici anche nel *De intellectu* di Alessandro (*De an. mant.* 109.4-10 Bruns)⁷⁰, dove è accompagnata da una seconda interpretazione ad essa alternativa, che riporto di seguito:

ἔτι δὲ λέγοιτ'

ἂν αὐτὸν νοεῖν ὁ νοῦς οὐχ ἧ νοῦς ἐστίν, ἀλλ' ἧ καὶ αὐτὸς νοητός. ὡς γὰρ νοητοῦ ἀντιλήψεται, ὥσπερ καὶ τῶν ἄλλων ἐκάστου τῶν νοητῶν, οὐχ ὡς νοῦ. συμβεβηκε γὰρ τῷ νῷ εἶναι καὶ νοητῷ· ἐπεὶ γὰρ ἐστὶ τῶν ὄν-

⁶⁹ Su questo passo si veda J. Brunschwig, "Metaphysics Λ 9: A Short-Lived Thought Experiment?", in M. Frede, D. Charles (edd.), *Aristotle's Metaphysics Lambda. Symposium Aristotelicum*, Clarendon Press, Oxford 2000, pp. 275-306, part. pp. 290-2; cfr. anche A. Kosman, "Metaphysics Λ 9: Divine Thought", *ibid.* pp. 307-326, part. p. 318.

⁷⁰ «L'intelletto inteso come abito, quand'è in attività, è in grado di pensare se stesso non in quanto è intelletto, al quale infatti apparterranno insieme e riferiti allo stesso soggetto il pensare e l'essere pensato, ma piuttosto in questo senso: in quanto l'intelletto in atto è identico agli oggetti pensati in atto. Quindi pensando quelli, pensa se stesso, se appunto questi oggetti che pensa diventano intelletto nell'essere pensati. Se infatti l'intelletto in atto è gli oggetti pensati ed esso pensa questi oggetti, finisce per pensare se stesso. Infatti quando pensa, diventa identico agli oggetti pensati; ma quando non pensa è diverso da essi» (νοεῖν δὲ αὐτὸν ὁ ἐν ἔξει νοῦς καὶ ἐνεργῶν δύναται· οὐ καθὸ νοῦς ἐστίν, ἅμα γὰρ καὶ κατὰ ταῦτὸν αὐτῷ τὸ νοεῖν ἔσται καὶ νοεῖσθαι, ἀλλὰ καὶ ταῦτη μὲν, ἧ ὁ κατ' ἐνέργειαν νοῦς ὁ αὐτός ἐστι τοῖς κατ' ἐνέργειαν νοουμένοις. ἐκεῖνα δὲ τῶν αὐτῶν νοεῖ, εἴ γε ταῦτα ἂ νοεῖ ἐν τῷ νοεῖσθαι νοῦς γίνεται. εἰ γὰρ τὰ νοουμένα ἐστὶν ὁ κατ' ἐνέργειαν νοῦς, ταῦτα δὲ νοεῖ, αὐτὸν νοῶν γίνεται. νοῶν μὲν γὰρ ὁ αὐτὸς γίνεται τοῖς νοουμένοις, μὴ νοῶν δὲ ἄλλος ἐστὶν αὐτῶν *De an. mant.* 109.4-10 Bruns, trad. Accattino, p. 31). Su questo passo si veda il commento di Accattino, *op. cit.* (n. 57), pp. 47sg.

των τι καὶ αὐτός, καὶ οὐκ ἔστιν αἰσθητός, λείπεται νοητὸν αὐτὸν εἶναι. εἰ γὰρ ὡς νοῦς καὶ καθὸ νοῦς ἐστὶν ἐνοεῖτο ὑφ' αὐτοῦ, οὐδὲν ἂν ἄλλο, ὃ μὴ νοῦς ἦν, ἐνόει, ὥστε αὐτὸν ἂν ἐνόει μόνον. νοῶν δὲ τὰ νοητά, ἃ μὴ ἐστὶν νοῦς πρὸ τοῦ νοεῖσθαι, καὶ αὐτὸν ὡς τοιοῦτον νοεῖ ὡς ἔν τι τῶν νοητῶν. γίνεται οὖν κατὰ συμβεβηκὸς αὐτὸν νοῶν ὃ νοῦς οὔτος ἀπὸ τοῦ ὑλικοῦ νοῦ προΐων. (*De an. mant.* 109.14-23 Bruns).

[...] Inoltre si potrebbe dire che l'intelletto pensa se stesso non in quanto è intelletto, ma in quanto è esso stesso intelligibile. Verrebbe infatti colto come un intelligibile al pari di ogni altro intelligibile, non come intelletto. All'intelletto tocca infatti di essere anche intelligibile: siccome è anch'esso uno degli enti e siccome non è oggetto di percezione, resta che esso sia intelligibile. Se infatti fosse pensato da se stesso come intelletto e in quanto è intelletto, non penserebbe nient'altro che non fosse intelletto, sicché penserebbe soltanto se stesso. Siccome invece pensa gli intelligibili, che non sono intelletto prima di essere pensati, penserà anche se stesso come una cosa del genere, ossia come uno qualsiasi degli intelligibili. Avviene quindi che questo intelletto, che procede dall'intelletto materiale, pensi se stesso per accidente (trad. Accattino, pp. 31sg.)⁷¹.

Qui come in Alex. *De an.* 86.22 Bruns si dice che l'intelletto pensa se stesso per accidente (κατὰ συμβεβηκὸς αὐτὸν νοῶν ὃ νοῦς r. 22). La medesima affermazione ha però un senso evidentemente diverso nei due contesti. Nel *De anima* infatti l'espressione κατὰ συμβεβηκὸς si contrapponeva a προηγουμένως καὶ καθ' αὐτὸν e modificava il significato del verbo νοεῖν (l'intelletto pensa direttamente l'intelligibile, accidentalmente se stesso), mentre qui sembra che essa modifichi piuttosto il complemento oggetto αὐτὸν: l'intelletto umano è detto pensare se stesso per accidente perché pensa se stesso in quanto intelligibile, ossia in quanto oggetto di pensiero, e non in quanto intelletto, ossia in quanto soggetto (rr. 14-15). Ancora come nel *De anima* si dice qui che all'intelletto accade di essere intelligibile (συμβέβηκε γὰρ τῷ νῷ εἶναι καὶ νοητῷ r. 17, cfr. *De an.* 86.22-23 Bruns), ma mentre secondo il *De anima* questa intelligibilità che accade all'intelletto è dovuta al fatto che l'intelletto si identifica con l'intelligibile che è oggetto del suo pensiero durante l'esercizio dell'intellezione (*De an.* 86.14-15 Bruns), qui Alessandro afferma che l'intelletto è intelligibile semplicemente per il fatto di essere un ente non sensibile (ἐπεὶ γὰρ ἐστὶ τῶν ὄντων τι καὶ αὐτός, καὶ οὐκ ἔστιν αἰσθητός, λείπεται νοητὸν αὐτὸν εἶναι rr. 17-18). La premessa implicita in questo ragionamento è naturalmente la dottrina secondo cui ogni ente o è sensibile oppure è intelligibile, ossia la cosiddetta dottrina platonica «dei due mondi» (cfr. e.g. Plat. *Tim.* 27 D 5-28 A 4).

⁷¹ Su questo passo si veda il commento di Accattino, *op. cit.* (n. 57), pp. 47sg.

Nei capitoli 2-4 di V 3 [49], dove Plotino si serve anche di dottrine tratte dalla noetica di Alessandro per indagare la natura e le condizioni di possibilità del pensiero di sé nell'anima umana, ci si aspetterebbe una discussione – o quantomeno una menzione – della posizione assunta da Alessandro a proposito dello stesso tema. Al contrario, Plotino non prende in considerazione nessuna delle due concezioni del pensiero di sé dell'intelletto umano che Alessandro propone come interpretazioni alternative di Arist. *De an.* Γ 4, 429b 9. Sembra tuttavia improbabile che Plotino non conoscesse queste interpretazioni: egli dimostra di avere per il resto una certa familiarità con gli scritti psicologici di Alessandro⁷²; la seconda delle due concezioni del pensiero di sé incontrate nel *De intellectu*, inoltre, viene considerata e rifiutata nel capitolo 5 di V 3 [49]⁷³, dove tuttavia l'intelletto di cui si parla è l'Intelletto divino e non quello umano⁷⁴. Perché questa concezione non viene esaminata in relazione all'anima umana? Benché non sia possibile sperare di determinare con certezza le cause di questo silenzio, lo studio di V 3 [49], 2-4 permette di comprendere le ragioni di carattere dottrinale che rendono entrambe le soluzioni offerte da Alessandro al problema del pensiero di sé inadatte alla concezione plotiniana della ragione umana.

È vero che in V 3 [49] Plotino non riconosce all'anima individuale alcuna facoltà intellettiva superiore alla ragione discorsiva⁷⁵, ma la facoltà razionale (τὸ λογιζόμενον, τὸ διανοητικόν) di cui si parla nei capitoli 2-4 viene chiamata anche «l'intelletto dell'anima» (νοῦς ὁ τῆς ψυχῆς 2.14); altrove la medesima facoltà è detta «intelletto ragionante» e viene contrapposta all'«intelletto che fornisce la capacità di ragionare»

⁷² Cfr. qui sopra n. 57.

⁷³ V 3 [49], 5.10-15 «E poi come farà il contemplante a conoscere se stesso nel contemplato, dal momento che si è posto dal lato del contemplare? Perché nel contemplato il contemplare non c'era. Ebbene, conoscendo se stesso in questo modo si penserà come contemplato, ma non come contemplante; sicché non conoscerà tutte le cose, né conoscerà la totalità di se stesso. Perché ciò che vede, lo vede come contemplato e non come contemplante; e in questo modo avrà visto qualcos'altro, non se stesso» (εἶτα πῶς ἑαυτὸν γνώσεται ὁ θεωρῶν ἐν τῷ θεωρουμένῳ τάξας ἑαυτὸν κατὰ τὸ θεωρεῖν; οὐ γὰρ ἦν ἐν τῷ θεωρουμένῳ τὸ θεωρεῖν. ἢ γνοῦς ἑαυτὸν οὕτω θεωρούμενον, ἀλλ' οὐ θεωροῦντα, νοήσει· ὥστε οὐ πάντα οὐδὲ ὅλον γνώσεται ἑαυτὸν· ὃν γὰρ εἶδε, θεωρούμενον, ἀλλ' οὐ θεωροῦντα εἶδε· καὶ οὕτως ἔσται ἄλλον, ἀλλ' οὐχ ἑαυτὸν ἑωρακώς). Benché Plotino non impieghi qui lo stesso lessico usato da Alessandro (ὁ θεωρῶν e τὸ θεωρούμενον in luogo di νοῦς e νοητόν), l'idea qui rigettata che l'Intelletto conosca se stesso solamente come oggetto e non come soggetto di pensiero è la stessa che si è incontrata nel *De intellectu*.

⁷⁴ È in effetti lo stesso Alessandro ad affermare, ancora nel *De intellectu*, che quanto detto nel passo precedentemente riportato a proposito del pensiero di sé dell'intelletto umano vale anche per l'intelletto divino (καὶ ὁ πρῶτος δὲ νοῦς καὶ ἐνεργεία νοῦς αὐτὸν νοεῖ παραπλησίως καὶ διὰ τὴν αὐτὴν αἰτίαν *De an. mant.* 109.23-24), con la sola differenza che quest'ultimo pensa solamente ed eternamente se stesso, perché è semplice ossia privo di materia e potenzialità (*ibid.* rr. 24-30), mentre l'intelletto umano è in grado di pensare tutti gli intelligibili. Anche l'intelletto divino pensa se stesso come intelligibile (αὐτὸν ὡς νοητὸν νοήσει *ibid.* r. 31).

⁷⁵ Si veda qui sotto il commento a 3.38-40.

(νοῦς δὲ ὁ μὲν λογιζόμενος, ὁ δὲ λογίζεσθαι παρέχων V 1 [10], 10.12-13), con un'evidente allusione all'interpretazione alessandrista di Arist. *De an.* Γ 5⁷⁶. Si può dunque ragionevolmente ritenere che agli occhi di Plotino l'intelletto umano di cui parla Alessandro fosse da identificarsi con la facoltà razionale di cui si parla in V 3 [49], 2-4. Nonostante ciò la concezione plotiniana di questa facoltà differisce sensibilmente da quella alessandrista. Le posizioni dei due autori divergono già in merito alla concezione dell'anima, che secondo Alessandro è una potenza (δύναμις) che emerge dalla mescolanza e dalla proporzione degli elementi che costituiscono il corpo (cfr. *Alex. De an.* 24.18-26 Bruns)⁷⁷ ed è pertanto soggetta a corruzione, mentre per Plotino è una sostanza immateriale indipendente dal corpo (cfr. IV 7 [2], 8⁵.43-46)⁷⁸ ed emanante direttamente dall'Intelletto divino (cfr. V 1 [10], 3.4-7). Per quanto riguarda in particolare la concezione della facoltà intellettiva, Alessandro come Aristotele ritiene che essa nel suo stadio iniziale non contenga le forme intelligibili se non in potenza – nel senso che ha la capacità di acquisirle astraendole dai sensibili – e la paragona a una tavola su cui nulla sia ancora stato scritto, o più precisamente all'assenza di scrittura sulla tavola (ἐπιτηδειότης τις ἄρα μόνον ἐστὶν ὁ ὑλικὸς νοῦς πρὸς τὴν τῶν εἰδῶν ὑποδοχὴν ἐοικῶς πινακίδι ἀγράφῳ, μᾶλλον δὲ τῷ τῆς πινακίδος ἀγράφῳ, ἀλλ' οὐ τῇ πινακίδι αὐτῇ *Alex. De an.* 84.24-26 Bruns). Per Plotino, invece, la facoltà razionale umana contiene le nozioni innate corrispondenti a tutte le forme intelligibili, che trae dall'Intelletto divino (cfr. V 3 [49], 2.9-10 e i passi citati qui sotto nel commento relativo; *ibid.* 3.8-12; 4.2-3,

⁷⁶ A tal proposito si vedano Merlan, *op. cit.* (p. 29), pp. 10sg. e qui sotto il commento a **3.10-11**.

⁷⁷ Su questa dottrina di Alessandro e sulle differenze che la separano dalla dottrina aristotelica secondo cui l'anima è entelechia prima di un corpo dotato di organi che ha la vita in potenza (Arist. *De an.* B 1) si veda Moraux, *op. cit.* (n. 57), p. 173 con le correzioni apportate da P. Donini, "L'anima e gli elementi nel de anima di Alessandro di Afrodisia", *Atti dell'Accademia delle scienze di Torino* 105, 1970, pp. 61-107.

⁷⁸ La porzione di testo contenuta fra i capitoli 8 e 9 del trattato *Sull'immortalità dell'anima* IV 7 [2] manca nei manoscritti delle *Enneadi* ma è conservata in un'ampia citazione contenuta nella *Praeparatio Evangelica* di Eusebio di Cesarea ed integrata nelle edizioni delle *Enneadi* a partire da Kirchhoff. L'ultima parte di questa sezione, numerata 8⁵ nelle edizioni di Henry e Schwyzer, contiene una serie di obiezioni rivolte contro la dottrina aristotelica dell'anima come entelechia. Come osserva G. Verbeke, "Les critiques de Plotin contre l'entéléchisme d'Aristote: essai d'interprétation de l'*Enn.* 4. 7. 8⁵", in R. B. Palmer, R. Hamerton-Kelly (edd.), *Philomates. Studies and essays in the humanities in memory of Ph. Merlan*, M. Nijhoff, The Hague 1971, pp. 194-222, Plotino sembra qui fraintendere la posizione di Aristotele: «A ses yeux, la théorie du Stagirite signifierait que l'âme ne serait qu'une qualité accidentelle de certaines réalités corporelles. On a l'impression que Plotin n'a jamais lu le *De anima* d'Aristote et qu'il s'appuie simplement sur quelques vagues renseignements doxographiques ou sur la doctrine matérialiste de certains représentants de l'Ecole péripatéticienne» (*ibid.* p. 221). Nella nota 109 che accompagna questo estratto Verbeke suggerisce che la fonte di Plotino potrebbe essere la presentazione della psicologia aristotelica fornita da Alessandro di Afrodisia.

17): essa «possiede in sé tutte le cose come se fossero state incise [dall'Intelletto divino]» (ἔχον ἐν ἑαυτῷ τὰ πάντα ὡς γεγραμμένα 4.21-22).

Un'altra differenza riguarda le operazioni che i due autori attribuiscono alla medesima facoltà. La conoscenza che Alessandro attribuisce all'intelletto umano è di tipo intuitivo: esso astrae le forme dai corpi sensibili in cui sono presenti in potenza, rendendole così intelligibili in atto, e le contempla. In questa contemplazione consiste l'atto del pensiero, in cui l'intelletto viene a identificarsi di volta in volta con la forma intelligibile contemplata. Il contributo apportato dall'intelletto divino o agente (νοῦς ποιητικός) all'attività dell'intelletto umano differisce a seconda che si faccia riferimento al *De intellectu* oppure al *De anima*, che su questo punto sono in disaccordo. Se ci si attiene al *De intellectu* esso, in quanto forma intelligibile scevra di materia, è il primo oggetto pensato dall'intelletto umano e conduce quest'ultimo a perfezione (ossia lo fa passare dallo stato di intelletto materiale allo stato di intelletto *in habitu*), conferendogli così la capacità di separare gli altri intelligibili dalla materia⁷⁹. Nel *De anima* l'intelletto agente si limita invece a garantire la possibilità del pensiero in quanto è principio di tutto ciò che è intelligibile, ossia in quanto pone le forme intelligibili nelle realtà sensibili, senza agire direttamente sull'intelletto umano, che è già in grado di astrarre autonomamente queste forme quando si trova ancora allo stadio di intelletto materiale⁸⁰.

Plotino assegna alla facoltà razionale una gamma più ampia di operazioni: essa non astrae le forme intelligibili dagli enti sensibili, bensì, in modo consono alla sua collocazione intermedia fra l'intellezione e la percezione (cfr. V 3 [49], 3.37-45), contempla sia le rappresentazioni degli oggetti sensibili prodotte nell'anima dalla percezione sensoriale, sia le rappresentazioni mentali degli enti intelligibili o nozioni innate che provengono all'anima dall'Intelletto divino; essa svolge inoltre delle operazioni di associazione e

⁷⁹ Cfr. Alex. *De an. mant.* 108.19-26 Bruns, su cui si vedano Moraux, *op. cit.* (n. 57), pp. 125-132; Bazán, *art. cit.* (n. 80), pp. 479-484 e Accattino, *op. cit.* (n. 80), pp. 44-.

⁸⁰ Cfr. Alex. *De an.* 88.26-89.6 Bruns e Moraux, *op. cit.* (n. 57), pp. 87-93; Bazán, *art. cit.* (n. 57), pp. 471-473; F. M. Schroeder, "The Analogy of the Active Intellect to Light in the 'De Anima' of Alexander of Aphrodisias", *Hermes* 109 (2), 1981 pp. 215-225. Questa divergenza a proposito del ruolo giocato dall'intelletto agente nell'intellezione costituisce il principale fattore di incompatibilità dottrinale fra il *De anima* e il *De intellectu*. Questa incompatibilità induce Moraux a ritenere che il *De intellectu* non sia opera di Alessandro; Bazán ritiene che la soluzione proposta nel *De intellectu* risolva le difficoltà teoriche implicate nella posizione del *De anima* (in particolare il paradosso di un intelletto materiale che passa dalla potenza all'atto senza l'intervento di un agente che sia già in atto) e rappresenti quindi la posizione dell'Alessandro maturo; Accattino (*op. cit.* n. 80, pp. 45sg.), osserva che, dal punto di vista dell'esegesi degli scritti di Aristotele, la dottrina del *De intellectu* sembra tenere in considerazione solamente *De an.* Γ 4-5, *Metaph.* Λ e *De gen. an.* II 3, mentre quella esposta da Alessandro nel *De anima* tiene conto anche dei luoghi pertinenti degli *Analitici posteriori* e delle Etiche, sicché il *De intellectu* è da considerarsi un lavoro preparatorio e di stesura anteriore rispetto al *De anima*.

discriminazione fra queste rappresentazioni (cfr. *ibid.* 2.7-14). Dall'analisi di queste operazioni che Plotino svolge *ibid.* 3.1-9, si desume che la forma di conoscenza propria della facoltà razionale non consiste nella mera contemplazione dell'uno o dell'altro tipo di rappresentazioni, contemplazione di cui pure l'anima è capace, bensì piuttosto nelle operazioni di associazione e discriminazione che danno luogo al giudizio: quando la percezione sensoriale presenta alla facoltà razionale la rappresentazione di un uomo sensibile, la facoltà razionale si limita a prendere coscienza della rappresentazione presente senza esprimersi (Ἡ μὲν γὰρ αἴσθησις εἶδεν ἄνθρωπον καὶ ἔδωκε τὸν τύπον τῆ διανοίας· ἡ δὲ τί φησιν; ἢ οὐπω οὐδὲν ἐρεῖ, ἀλλ' ἔγνω μόνον καὶ ἔσθη *ibid.* 3.1-3). Solamente se ha già incontrato il medesimo uomo in precedenza e ne conserva la rappresentazione nella memoria la facoltà razionale può riconoscere l'uomo presente e giudicare che è Socrate, associando la rappresentazione fornita dai sensi a quella conservata nella memoria (cfr. *ibid.* 3.3-5 e il relativo commento). In modo analogo la facoltà razionale è in grado di formulare giudizi di valore – per esempio il giudizio che l'uomo presente ai sensi è buono – associando la rappresentazione prodotta dalla percezione alla nozione innata di bene, che proviene dall'Intelletto (cfr. *ibid.* rr. 6-9). Mentre la mera contemplazione degli intelligibili è un atto intuitivo e non discorsivo⁸¹, nel formulare giudizi la ragione produce conoscenza in forma proposizionale. La rappresentazione che viene giudicata funge da soggetto della proposizione (si pensi all'esempio “Socrate è buono”), mentre la rappresentazione preesistente che viene impiegata come criterio di giudizio (κανὼν 3.8, su cui si veda qui sotto il commento a **3.6-9**) svolge il ruolo del predicato (ὃ δὲ εἶρηκεν ἐπ' αὐτοῖς 3.7-8).

La distinzione fra l'attività intuitiva e quella discorsiva della facoltà razionale permette di comprendere come Plotino possa affermare senza contraddizione a distanza di poche righe che la facoltà razionale non può indagare (σκοπεῖν) i propri contenuti e conoscere dunque se stessa facendo a meno dell'Intelletto divino (cfr. *ibid.* 3.19-21 con il relativo commento) e che la facoltà razionale umana contempla autonomamente e in prima persona i propri contenuti intelligibili, senza servirsi dell'Intelletto divino (ἄρ' οὖν καὶ διανοούμεθα οὕτως καὶ διὰ <νοῦ> νοοῦμεν οὕτως; ἢ αὐτοὶ μὲν οἱ λογιζόμενοι καὶ

⁸¹ Altrove Plotino si riferisce a questo atto intuitivo con cui la ragione coglie i propri oggetti chiamandolo ἐπιβολή τῆς διανοίας (cfr. II 4 [12], 10.2-3; VI 3 [44], 18.12; III 7 [45], 1.4. Su questa nozione originariamente appartenente all'epistemologia epicurea e sulla sua recezione plotiniana, probabilmente mediata da Alessandro di Afrodisia che impiega la nozione nel suo commento alla *Metafisica* di Aristotele, si veda F. Lortie, “Intuition et pensée discursive: sur la fonction de l'ἐπιβολή dans les Ennéades de Plotin”, in *Laval théologique et philosophique*, 66 (1), 2010, pp. 45-59.

νοοῦμεν τὰ ἐν τῇ διανοίᾳ νοήματα αὐτοί 3.33-36, su cui si veda qui sotto il commento relativo). Senza ricorrere al concorso dell'Intelletto, la ragione può infatti prendere coscienza dei propri contenuti in modo intuitivo, ma non può conoscerli nel modo che le è più proprio, ossia giudicarne la natura: davanti ad essi la ragione tace come davanti alla mera presentazione di un dato sensibile (cfr. 3.1-3, citato qui sopra). Per giudicare i propri contenuti, ossia le nozioni innate che fungono da criteri di giudizio per la conoscenza delle realtà sensibili, essa deve associarle agli intelligibili contenuti nell'Intelletto divino, da cui queste nozioni innate derivano (cfr. I 2 [19], 4.19-25, citato qui sotto nel commento a **3.19-21**). Per conoscere se stessa la facoltà razionale deve dunque cogliere gli intelligibili contenuti nell'Intelletto divino e servirsene come di criteri supremi di giudizio per conoscere i propri contenuti, che pure è in grado di contemplare autonomamente. Per questo motivo le due interpretazioni del pensiero di sé dell'intelletto umano proposte da Alessandro di Afrodisia, accomunate dalla sottostante concezione dell'intelletto come facoltà precipuamente intuitiva, risultano incompatibili con le modalità di funzionamento della facoltà razionale delineate da Plotino in V 3 [49].

Secondo Plotino, come si è appena visto, il giudizio con cui la facoltà razionale conosce i propri contenuti presuppone una conoscenza diretta delle forme intelligibili contenute nell'Intelletto divino. Questa conoscenza diretta degli intelligibili non può essere ottenuta dalla ragione umana se non attraverso l'identificazione con l'Intelletto divino stesso⁸² (cfr. *ibid.* 4.4-10 con il relativo commento). L'atto cognitivo con cui la ragione viene a conoscere i propri contenuti associandoli a quelli dell'Intelletto divino è ovviamente distinto dall'atto con cui essa si unisce all'Intelletto stesso, (cfr. *ibid.* 3.29-32 con il relativo commento), benché lo presupponga. Durante l'identificazione con il proprio principio l'anima razionale trascende infatti la propria natura di uomo (cfr. *ibid.* 4.10-12 con il relativo commento), «diventa» l'Intelletto stesso e partecipa allora di un'altra forma di pensiero di sé, non più quella discorsiva propria della facoltà razionale umana, bensì quella intuitiva e più perfetta propria dell'Intelletto divino (τὸν δὲ ὑπεράνω τούτου, τὸν γινώσκοντα ἑαυτὸν κατὰ τὸν νοῦν ἐκεῖνον γινόμενον 4.9-10). Ma se il pensiero intuitivo è superiore a quello discorsivo e se, come si è visto, la ragione umana ha la capacità di cogliere intuitivamente i propri contenuti con le proprie sole forze (νοοῦμεν τὰ ἐν τῇ διανοίᾳ νοήματα αὐτοί 3.35-36), perché questa intuizione dei propri contenuti non conta

⁸² Sulla dottrina dell'identificazione con l'Intelletto divino si veda qui sotto il commento a **3.29-32**.

come pensiero di sé nel caso della ragione? L'esame ravvicinato di altri due luoghi di V 3 [49], necessario per rispondere a questa domanda, permetterà anche di chiarire meglio la concezione plotiniana della facoltà razionale umana e della forma di conoscenza che le è propria.

Nel capitolo 5 dello scritto vengono indagate natura e condizioni di possibilità del pensiero di sé dell'Intelletto divino. Dopo avere escluso la possibilità che l'Intelletto pensi se stesso servendosi di una propria parte per pensare le altre (rr. 1-21), Plotino comincia la *pars construens* della sua trattazione come segue:

εἰ τοῦτο, δεῖ τὴν θεωρίαν

ταῦτόν εἶναι τῷ θεωρητῷ, καὶ τὸν νοῦν ταῦτόν εἶναι τῷ νοητῷ⁸³. καὶ γάρ, εἰ μὴ ταυτόν, οὐκ ἀλήθεια ἔσται τύπον γὰρ ἔξει ὁ ἔχων τὰ ὄντα ἕτερον τῶν ὄντων, ὅπερ οὐκ ἔστιν ἀλήθεια. τὴν ἄρα ἀλήθειαν οὐχ ἑτέρου εἶναι δεῖ, ἀλλ' ὁ λέγει, τοῦτο καὶ εἶναι. (V 3 [49], 5.21-26).

Se le cose stanno così, bisogna che la contemplazione sia identica al contemplato, e che l'intelletto sia identico all'intelligibile; e infatti, se non fosse identico ad esso, non ci sarà verità, perché colui che possiede gli enti avrà un'impronta diversa dagli enti, il che non è verità. La verità dunque non deve essere di altro, ma ciò che dice, quello deve anche essere.

Viene introdotto qui il tema – che dominerà il resto del capitolo – della permanente identità di soggetto, oggetto e atto di pensiero nell'Intelletto divino (rr. 21-23). Plotino afferma che in assenza di questa identità non si darebbe verità, perché l'Intelletto, che dovrebbe possedere gli intelligibili, non possiederebbe gli intelligibili stessi, bensì solamente le loro impronte (rr. 23-25). La medesima idea si trova anche in V 5 [32], 1.50-58, dove è presentata in maniera più chiara e dettagliata: dal momento che le forme intelligibili sono gli enti «veri» (τὰ ἀληθινὰ *ibid.* r. 54), se l'Intelletto non possedesse dentro di sé queste stesse forme intelligibili, bensì solamente le loro immagini (εἰδῶλα αὐτῶν *ibid.* r. 55) esso sarebbe privo della verità (τὸ ἀληθινὸν r. 56) e possiederebbe solamente immagini «false» e nulla di vero (τὰ ψευδῆ ἔξει καὶ οὐδὲν ἀληθές *ibid.* rr. 57-58). Come chiarisce G. Galluzzo, “Il tema della verità in Plotino. Fonti platoniche e presupposti filosofici”, *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 10, 1999, pp. 59-88, la nozione di «vero» che Plotino riferisce qui agli intelligibili esprime non una

⁸³ τὸν νοῦν ταῦτόν εἶναι τῷ νοητῷ rr 22-23: H-S riconoscono qui una citazione da Arist. *Metaph.* Λ 7, 1072b 21-22. Sulla recezione plotiniana del principio aristotelico secondo cui il pensiero in atto è identico al proprio oggetto si veda qui sotto il commento a **1.22-24**

proprietà logica di un enunciato, bensì una proprietà reale di un oggetto: le forme intelligibili sono i «veri» enti in quanto sono gli enti autentici e originali e non copie o rappresentazioni di altre realtà. Allo stesso modo le ipotetiche immagini degli intelligibili che l'Intelletto possederebbe se questi ultimi gli fossero esterni sono dette «false» non perché rappresentino gli intelligibili in maniera inadeguata o infedele, bensì per il fatto stesso di essere imitazioni degli intelligibili e non gli intelligibili stessi. Plotino eredita questa nozione ontologica di verità dai dialoghi di Platone (cfr. in particolare *Resp.* VI e *Phdr.* 247-248 e Galluzzo, *art. cit.* pp. 62-74). Osserviamo che ciò che in V 5 [32], 1 e in V 3 [49], 5 viene negato dell'Intelletto divino, ossia che esso possieda immagini o impronte degli intelligibili anziché gli intelligibili stessi, viene espressamente affermato a proposito della facoltà razionale *ibid.* 2.9-10: ἐπὶ τῶν ἐκ τοῦ νοῦ ἰόντων ἐφορᾷ οἷον τοὺς τύπους. La natura dell'Intelletto divino viene dunque spiegata attraverso una contrapposizione implicita con la facoltà razionale umana, la quale, diversamente dall'Intelletto, possiede in se stessa soltanto le «impronte» o rappresentazioni degli intelligibili.

Un simile confronto implicito con la condizione della facoltà razionale si trova anche nell'ultima frase del passo riportato qui sopra, dove si dice che nell'Intelletto divino la verità non si riferisce ad altro (τὴν ἄρα ἀλήθειαν οὐχ ἑτέρου εἶναι δεῖ V 3 [49], 5.25), bensì è essa stessa «ciò che dice» (ἀλλ' ὁ λέγει, τοῦτο καὶ εἶναι *ibid.* rr. 25-26). Il senso di queste espressioni piuttosto oscure emerge dal confronto con V 5 [32], 2.18-20: «Sicché la reale verità non concorda con qualcos'altro, bensì con se stessa, e non dice nient'altro all'infuori di se stessa, bensì ciò che dice lo è pure, e ciò che è, questo anche dice» (ὥστε καὶ ἡ ὄντως ἀλήθεια οὐ συμφωνοῦσα ἄλλῳ ἀλλ' ἑαυτῇ, καὶ οὐδὲν παρ' αὐτήν, ἄλλο λέγει, <ἀλλ' ὁ λέγει>, καὶ ἔστι, καὶ ὃ ἔστι, τοῦτο καὶ λέγει)⁸⁴. Come osserva ancora Galluzzo, *art. cit.*, pp. 86-88, queste affermazioni stanno a indicare che nell'Intelletto divino, dove vige l'identità di pensiero ed essere, non si può applicare la nozione aristotelica di verità come accordo o corrispondenza degli elementi costitutivi del pensiero o dell'enunciato con quelli costitutivi della realtà⁸⁵: «nell'Intelletto, infatti, non ci sono due parti (pensiero ed essere) che eventualmente si accordano, ma un'unica realtà che è simultaneamente pensante e sostanziale. Del tutto coerentemente con questa

⁸⁴ Cfr. anche III 7 [45], 4.11-12: «e la verità lassù non è accordo con qualcos'altro, bensì appartiene a ciascuna cosa di cui è verità» (καὶ ἡ ἀλήθεια δὲ οὐ συμφωνία πρὸς ἄλλο ἐκεῖ, ἀλλ' αὐτοῦ ἐκάστου οὔτερ ἀλήθεια).

⁸⁵ cfr. Arist. *De int.* 1-8, *Metaph.* E 4 e Θ 10.

concezione, la verità, che è una caratteristica intrinseca dell'Intelletto, non può essere concepita come un accordo fra due piani distinti, ma, piuttosto, come un immediato e necessario accordo con se stesso di un pensiero che è costitutivamente essenziale oppure, in altri termini, di un essere che è costitutivamente attività di pensiero. [...] Anche l'idea che la verità è ciò che dice (λέγει) e dice ciò che è deve essere compresa alla luce del confronto fra la concezione plotiniana della verità e quella corrispondentista. In effetti il tipo di conoscenza propria dell'Intelletto non deve essere paragonato in nessun modo all'enunciazione di espressioni linguistiche: queste ultime, infatti parlano della realtà, ma non sono la realtà. Nell'Intelletto, al contrario, non c'è un elemento linguistico che si riferisce ad una realtà altra da sé, ma c'è solo la realtà, la più alta forma di realtà, che è vivente e pensante» (*ibid.* pp. 87, 88).

A queste osservazioni si può aggiungere che in V 3 [49], 3.6-9, dove Plotino analizza il giudizio di valore, un'espressione in tutto equivalente a ὁ λέγει viene impiegata per designare il criterio di giudizio che l'anima usa per conoscere le realtà sensibili, nella misura in cui questo criterio viene a fungere da predicato nella proposizione che l'anima formula su queste realtà: «e se, qualora sia buono, lo dice, [sc. la facoltà razionale] lo dice sulla base delle cose che ha conosciuto per mezzo della percezione sensoriale, ma ciò che dice di queste cose lo ha già da se stessa, perché ha un criterio del bene presso di sé» (εἰ δέ, εἰ ἀγαθός, λέγοι, ἐξ ὧν μὲν ἔγνω διὰ τῆς αἰσθήσεως εἴρηκεν, ὁ δὲ εἴρηκεν ἐπ' αὐτοῖς, ἥδη παρ' αὐτῆς ἂν ἔχοι κανόνα ἔχουσα τοῦ ἀγαθοῦ παρ' αὐτῆ). Affermando nel capitolo 5 che la verità deve essere «ciò che dice» Plotino allude dunque non solo all'assenza di distinzione fra il piano del linguaggio e il piano della realtà che caratterizza l'Intelletto divino, ma anche all'assenza di distinzione fra soggetto e predicato nella proposizione che esprime l'essenza dell'Intelletto⁸⁶, in implicita contrapposizione con la condizione della ragione umana, che per conoscere se stessa deve invece porre se stessa e le proprie

⁸⁶ Sulla questione se il pensiero intuitivo per Plotino abbia forma proposizionale o meno esiste un nutrito dibattito, i cui protagonisti principali sono A. C. Lloyd, "Non-Discursive Thought: An Enigma of Greek Philosophy", *Proceedings of the Aristotelian Society* 70, 1970, p. 261-274, che dà una risposta negativa, e R. Sorabji, "Myths about Non-Propositional Thought", in M. Schofield, M.C. Nussbau (edd.), *Language and Logos. Studies in ancient Greek philosophy presented to G. E. L. Owen*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, pp. 295-314, che afferma il contrario; cfr. inoltre la risposta di Lloyd a Sorabji, "Non-propositional Thought in Plotinus", *Phronesis* 31, 1986, pp. 258-265; M. R. Alfino, "Plotinus and the Possibility of Non-Propositional Thought", *Ancient Philosophy* 8, 1989, pp. 273-284; J. Bussanich, "Non-discursive Thought in Plotinus and Proclus", *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 8, 1997, pp. 191-210; E.K. Emilsson, "Discursive and Non-Discursive Thought", in Fossheim et al. (eds.), *Non-Conceptual Aspects of Experience*, Unipub forlag, Oslo 2003, pp. 47-66; id. *Plotinus on Intellect*, Oxford University Press, 2007, pp. 176-213; Lortie, *art. cit.* (n. 81), pp. 57-59.

nozioni innate in relazione con l'Intelletto divino e con gli intelligibili, che la trascendono (cfr. qui sopra pp. 48sg.). Questa contrapposizione diventa esplicita nel capitolo 6 del trattato:

τούτῳ τοίνυν γι-
γνώσκειν προσήκει, ὡς καὶ αὐτῷ ὅσα ὀρᾶ γινώσκει καὶ
οἶδεν ἃ λέγει. καὶ εἰ αὐτὸ⁸⁷ εἶη ἃ λέγει, γινώσκοι ἂν ἑαυτὸ
οὔτω. ὄντων δὲ ἢ ἄνωθεν αὐτῷ γινομένων ἐκεῖθεν, ὅθεν περ
καὶ αὐτό, συμβαίνοι ἂν καὶ τούτῳ λόγῳ ὄντι καὶ συγγενῇ
λαμβάνοντι καὶ τοῖς ἐν αὐτῷ ἴχνεσιν ἐφαρμόττοντι⁸⁸ οὔτω
τοὶ γινώσκειν ἑαυτό. (*ibid.* 6.22-28).

Convien dunque che questa parte [sc. la facoltà razionale] sappia che anch'essa per mezzo di se stessa conosce le cose che vede e sa le cose che dice. E se fosse essa stessa le cose che dice, conoscerebbe se stessa in questo modo [sc. nel modo in cui l'Intelletto conosce se stesso]. Ma poiché esse provengono o meglio le derivano dall'alto, precisamente da dove viene anch'essa, può capitarle, dal momento che essa è un'espressione [sc. dell'Intelletto; cfr. V 1 [10], 3.8] e coglie cose a sé congeneri e le adatta alle orme che ha in sé, di conoscere se stessa in questo modo.

La differenza fra il pensiero di sé della facoltà razionale umana e quello dell'Intelletto divino risiede nel fatto che la facoltà razionale non è «le cose che dice» (ἃ λέγει r. 24): gli intelligibili che l'anima impiega come criteri per conoscere i propri contenuti e che fungono da predicato nei giudizi portati su questi contenuti non appartengono alla natura dell'anima o della ragione, bensì a quella dell'Intelletto. Se così non fosse, il pensiero di sé della facoltà razionale sarebbe indistinguibile da quello dell'Intelletto divino (γινώσκοι ἂν ἑαυτὸ οὔτω rr. 24-25). La ragione non può tuttavia fare a meno di riferirsi all'Intelletto divino, se vuole conoscere se stessa, perché essa è una espressione (λόγος r. 26) o un'immagine (*ibid.* 4.21 εἰκὼν) dell'Intelletto e le nozioni innate che ha in sé sono «orme» (ἴχνη r. 27, cfr. anche *ibid.* 3.12) o «impronte» (τύποι *ibid.* 2.10) degli intelligibili contenuti nell'Intelletto.

Ricapitolando: la forma di conoscenza propria della facoltà razionale consiste nel riconoscere il contenuto di una data rappresentazione mentale associando o riferendo questa rappresentazione a un criterio di giudizio appropriato. Ordinariamente questa operazione viene svolta su rappresentazioni di enti sensibili prodotte dalla percezione sensoriale, che vengono giudicate riferendole ad altre rappresentazioni di enti sensibili conservate nella memoria o alle nozioni innate di cui l'anima è dotata e che le derivano

⁸⁷ αὐτὸ r. 24 è correzione di Kirchhoff (codd.: αὐτός) accolta da tutti gli editori successivi.

⁸⁸ ἐφαρμόττοντι r. 27 è correzione di Kirchhoff (codd.: ἐφαρμόττοντα) accolta da tutti gli editori successivi.

dall'Intelletto (cfr. qui sopra pp. 47sg.). Dal momento che queste nozioni sono esse stesse rappresentazioni degli intelligibili e la ragione stessa è un'immagine dell'Intelletto divino, essa può esercitare la medesima operazione anche sui propri contenuti e conoscere così se stessa, accordando i propri contenuti con gli intelligibili di cui sono rappresentazioni e se stessa con l'Intelletto di cui è immagine, ma questa operazione non si svolge interamente all'interno della ragione stessa, perché presuppone la conoscenza diretta dell'Intelletto e degli intelligibili, che la trascendono. La mera intuizione o presa di coscienza dei propri contenuti, di cui pure la ragione è capace (cfr. qui sopra p. 48), non conta come conoscenza, perché un'immagine non può essere conosciuta senza essere ricondotta al proprio modello. Nel caso dell'Intelletto divino invece il coglimento intuitivo degli intelligibili in esso contenuti (cui esso è identico) conta come pensiero di sé a tutti gli effetti, perché questi sono gli enti «veri», secondo la nozione ontologica di verità di cui si è detto, ossia gli archetipi e gli enti autentici e originali, non a loro volta immagini riconducibili a criteri di giudizio superiori, bensì intelligibili di per sé e per loro stessa natura. Per questo motivo il pensiero di sé dell'Intelletto, diversamente da quello della facoltà razionale, è interamente contenuto all'interno dell'Intelletto stesso: «Se dunque la sua intellesione è l'intelligibile, ma l'intelligibile è lui, allora esso penserà se stesso: penserà infatti per mezzo dell'intellezione, che era esso stesso, e penserà l'intelligibile, che era esso stesso. Esso penserà dunque se stesso sotto entrambi gli aspetti, sia nella misura in cui l'intellezione era esso stesso, sia nella misura in cui l'intelligibile era esso stesso, intelligibile che esso pensa per mezzo dell'intellezione, che era esso stesso» (εἰ οὖν ἡ νόησις αὐτοῦ τὸ νοητόν, τὸ δὲ νοητὸν αὐτός, αὐτὸς ἄρα ἑαυτὸν νοήσει· νοήσει γὰρ τῆ νοήσει, ὅπερ ἦν αὐτός, καὶ νοήσει τὸ νοητόν, ὅπερ ἦν αὐτός. καθ' ἑκάτερον ἄρα ἑαυτὸν νοήσει, καθότι καὶ ἡ νόησις αὐτὸς ἦν, καὶ καθότι τὸ νοητὸν αὐτός, ὅπερ ἐνόει τῆ νοήσει, ὃ ἦν αὐτός V 3 [49], 5.44-48).

3. Plotino e la teologia di Numenio di Apamea

Il bersaglio polemico della prima parte di V 3 [49], 5: status quaestionis

La più importante ed istruttiva trattazione plotiniana relativa al pensiero di sé dell'intelletto divino occupa il capitolo 5 del trattato V 3 [49]. La discussione verte sulla struttura e sulle condizioni di possibilità del divino pensiero di sé⁸⁹ e si articola in due momenti. Inizialmente (rr. 1-21) Plotino considera e rigetta l'ipotesi che l'intelletto pensi una parte di sé per mezzo di un'altra parte di sé, sottoponendola ad una articolata confutazione dialettica. In seguito (rr. 21-48) sviluppa e argomenta la propria posizione, secondo cui, nell'intelletto, soggetto, oggetto e atto di intellesione coincidono.

Secondo É. Bréhier⁹⁰ il capitolo contiene la risposta di Plotino all'obiezione che Sesto Empirico aveva mosso in *Adv. Math.* VII, 310-12 contro la possibilità della conoscenza di sé dell'intelletto⁹¹. Le due parti della trattazione plotiniana corrisponderebbero ai due corni del dilemma di Sesto Empirico: nella prima si esclude che l'intelletto pensi se stesso servendosi di una propria parte (ἄρ' οὐν ἄλλω μέρει ἑαυτοῦ ἄλλο μέρος αὐτοῦ καθορᾷ; V 3 [49], 5.1-2), nella seconda si stabilisce che pensa se stesso interamente (cfr. *ibid.* 6.7-8 καὶ ὅλος ὅλω, οὐ μέρει ἄλλο μέρος).

La ricostruzione di Bréhier è messa in dubbio da Th. A. Szlezák⁹², che osserva una discrepanza fra la posizione contestata da Plotino nella prima parte del capitolo e il secondo corno del dilemma di Sesto Empirico. Secondo Sesto l'ipotesi che l'intelletto conosca se stesso per mezzo di una propria parte comporta che la parte di cui l'intelletto si serve conosca a sua volta anche se stessa, ed è appunto la conoscenza di sé di questa parte a generare un regresso all'infinito. Nell'ipotesi considerata da Plotino, invece, la

⁸⁹ Sul pensiero di sé in Plotino si vedano A. G. Vigo, "Intelecto, pensamiento y conocimiento de sí: la estructura de la autoconciencia en Plotino (V 3)", *Acta philosophica* 8.1, 1999, pp. 45-68; I. Crystal, *Self-Intellection and Its Epistemological Origins in Ancient Greek Thought*, Brookfield, Ashgate, Brookfield 2002; J. Pépin, "Porphyre et Plotin. Sur le tout et les parties dans la connaissance de l'Intellect par lui-même", in *La connaissance de soi*, 2003, pp. 267-278; Ch. Horn, "Plotins Philosophie des Geistes: Ideenwissen, Selbstbewusstsein, Subjektivität", in *Seele, Denken, Bewusstsein: zur Geschichte der Philosophie des Geistes*, hrsg. von Uwe Meixner und Albert Newen, W. De Gruyter, Berlin/New York 2003, pp. 57-89; E. K. Emilsson, "Plotinus on thinking oneself and the first-person", in *Mind and modality: Studies in the history of philosophy* in honour of Simo Knuutila, Edited by Vesa Hirvonen, Toivo J. Holopainen and Miira Tuominen, Brill's studies in intellectual history 141, Brill, Leiden/Boston 2006, pp. 71-85; G. Aubry, "Conscience, pensée et connaissance de soi selon Plotin: le double héritage de l'Alcibiade et du Charmide", *Études Platoniciennes* 4, 2007, pp. 163-181; M. Ninci, "Semplicità e conoscenza di sé in plotino: *Enn.*, V, 3, 1,1-15", *Giornale critico della filosofia italiana* 3.1-2, 2007, pp. 5-37 e 219-246; J. Halfwassen, "Geist und Selbstbewusstsein bei Plotin", in *Konzepte 3: Selbstbewusstsein*, Klostermann, Frankfurt-am-Main 2017, 25-45.

⁹⁰ *op. cit.* (n. 22), pp. 37-41.

⁹¹ Il dilemma in questione è citato e discusso qui sopra nel cap. 2.1 del presente *Saggio introduttivo*.

⁹² Cfr. Szlezák, *op. cit.* (p. 6), p. 129 n. 405.

parte pensante si limita a cogliere un'altra parte dell'intelletto distinta da sé: Plotino obietta appunto che in tal caso nell'intelletto non si darebbe vero pensiero di sé, perché soggetto e oggetto dell'atto di pensiero differirebbero (ἄλλ' οὕτω τὸ μὲν ἔσται ὁρῶν, τὸ δὲ ὁρώμενον· τοῦτο δὲ οὐκ “αὐτὸ ἑαυτό” V 3 [49], 5.2-3). Szlezák individua i presupposti della trattazione plotiniana non tanto nelle obiezioni scettiche contro la possibilità della conoscenza di sé, quanto piuttosto nella discussione aristotelica delle aporie relative all'intelletto contenuta in *Metaph.* Λ 9. Il ragionamento con cui, nella seconda parte del capitolo, viene stabilita l'identità di soggetto, oggetto e atto di intellesione nell'intelletto divino segue infatti da vicino quello sviluppato da Aristotele in *Metaph.* Λ 9, 1074b 17-35, per stabilire che il pensiero del motore immobile è pensiero di pensiero⁹³. Quanto poi all'ipotesi, contestata nella prima parte del capitolo, che l'intelletto si serva di una propria parte per contemplarne un'altra, un parallelo nel commento alla *Metafisica* dello Pseudo-Alessandro di Afrodisia provverebbe che essa sia da ricondursi alla letteratura esegetica di età imperiale dedicata al medesimo scritto aristotelico. Pseudo-Alessandro fraintende infatti la questione sollevata in *Metaph.* Λ 9, 1074b 18-19 (εἴτε νοεῖ, τούτου δ' ἄλλο κύριον, κτλ.) fornendone una parafrasi fuorviante, secondo cui Aristotele starebbe sollevando il dubbio se il pensiero di sé del primo motore immobile abbia per soggetto la totalità dell'intelletto oppure solamente una sua parte (πότερον ὅλος ὁ νοῦς καὶ καθ' ὅλον ἑαυτὸν νοεῖ, ἢ μέρος τι αὐτοῦ νοεῖ μέρος δὲ οὐ νοεῖ; *In Met.* 711.1-2 Hayduck⁹⁴; cfr. *ibid.* 7-14)⁹⁵.

L'interpretazione di Szlezák si è largamente imposta per quanto riguarda la dipendenza di Plotino da Aristotele nella seconda parte del capitolo⁹⁶. Quanto invece alla prima parte, il confronto con lo Pseudo-Alessandro non può più essere considerato pertinente per ragioni di ordine cronologico. Si è infatti radunato un largo consenso attorno all'opinione che il commento alla *Metafisica* dello Pseudo-Alessandro non possa risalire a un'epoca anteriore a Plotino, come credeva Szlezák, ma debba piuttosto essere attribuito al

⁹³ Cfr. Szlezák, *op. cit.* (p. 6), pp. 126-129 e qui sotto il cap. 3.2. L'interpretazione di Szlezák si pone in parziale polemica con quella di Hadot., art. cit. (n. 5), p. 113, che aveva individuato le fonti del ragionamento plotiniano in Plat. *Soph.* 248 E e Arist. *Metaph.* Λ 7, 1072b 26-27.

⁹⁴ «L'intelletto pensa interamente se stesso nella propria interezza oppure una sua parte pensa e un'altra parte non pensa?».

⁹⁵ Cfr. Szlezák, *loc. cit.* (n. 93).

⁹⁶ Cfr. Halfwassen, *op. cit.* (p. 6), p. 24 n. 70; Kühn, *op. cit.* (p. 6), p. 258; Ham, *op. cit.* (p. 10), pp. 20-27, che pure ripropone un'interpretazione dichiaratamente vicina a quella di Hadot (cfr. *ibid.* p. 22), sostiene che Plotino si serva tacitamente delle riflessioni aristoteliche e tenti di dare l'impressione che il «pensiero di pensiero» di cui parla Aristotele (*Metaph.* Λ 9, 1074b 34-35) sia già implicato nella nozione platonica di παντελῶς ὄν (*Soph.* 248 E 7-249 A 1).

commentatore bizantino Michele di Efeso (XII sec. d. C.)⁹⁷. Nel suo importante studio sui rapporti fra neoplatonismo e scetticismo⁹⁸ R. T. Wallis ha inoltre ripreso e sviluppato l'interpretazione di Bréhier, mettendo in luce che non solo il quinto capitolo, ma l'intera sezione corrispondente ai capitoli 1-5 del trattato V 3 [49] ha di mira le obiezioni scettiche contro la possibilità della conoscenza di sé presentate da Sesto Empirico in *Adv. Math.* VII 284-313⁹⁹. Benché le corrispondenze lessicali fra i due luoghi siano scarse e – con l'eccezione di V 3 [49], 5.1 ~ *Adv. Math.* VII 310.7 (cit. qui sopra p. 1) – poco significative¹⁰⁰, la prospettiva suggerita da Wallis è stata generalmente accettata¹⁰¹.

Permane, tuttavia, la discrepanza rilevata da Szlezák fra il secondo corno del dilemma scettico (l'intelletto conosce se stesso servendosi a tal fine di qualche sua parte) e l'ipotesi considerata da Plotino nella prima parte del capitolo 5 (l'intelletto pensa una propria parte per mezzo di un'altra). Un ingegnoso tentativo di rendere conto di questa discrepanza si deve a W. Kühn: Plotino introdurrebbe un interlocutore fittizio che, prendendo sul serio l'obiezione di Sesto Empirico, ma volendo preservare la possibilità teorica del pensiero di sé, proporrebbe di identificare il pensiero di sé dell'intelletto con quell'elemento del secondo corno del dilemma scettico che Sesto non aveva rigettato, ossia con la conoscenza di una parte dell'intelletto ad opera di un'altra¹⁰². A mio parere questa spiegazione è insoddisfacente e la prima parte del capitolo 5 richiede uno studio ulteriore. Mi sembra infatti evidente che l'interesse di Plotino per l'ipotesi che l'intelletto si serva di una propria parte per contemplarne un'altra va al di là della polemica anti-scettica. La

⁹⁷ Si veda soprattutto C. Luna, *Trois études sur la tradition des commentaires anciens à la Métaphysique d'Aristote*, Brill, Leyde 2001.

⁹⁸ Cfr. Wallis, art. cit. (p. 14), pp. 911-954, part. pp. 916-7 e 921-5.

⁹⁹ Cfr. già le note di Theiler in R. Harder-R. Beutler-W. Theiler, *Plotins Schriften*, Bd. Vb, F. Meiner, Hamburg 1960, pp. 371sg. e 375. All'inizio del capitolo 1 (rr. 1-5) Plotino riprende il dilemma scettico relativo alla conoscenza di sé (*Adv. Math.* VII 284-286 e 310) con una terminologia diversa e con inversione dei corni; in 1.12-15, avendo rigettato la possibilità che l'intelletto si serva di qualche sua parte per pensare se stesso (1.5-12), riconosce che, a meno che non si accetti l'alternativa, bisognerà rinunciare all'opinione che si dia qualcosa che pensa realmente se stesso; in 6.1-2 infine afferma di aver dimostrato la possibilità e la realtà del pensiero di sé (Ὁ μὲν δὴ λόγος ἀπέδειξεν εἶναι τι τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ κυρίως νοεῖν).

¹⁰⁰ Theiler (*op. cit.* n. 99, pp. 371sg.) segnala V 3 [49], 1.7 καταλαμβάνομεν ~ *Adv. Math.* VII 310.7 καταλήψεται e V 3 [49], 1.11 οὐ τὸ ζητούμενον ~ *Adv. Math.* VII 312.3 οὐδὲν ἔσται τὸ ζητούμενον. Il verbo καταλαμβάνειν è però un termine tecnico dell'epistemologia stoica ampiamente diffuso nell'antichità, di cui le fonti fanno risalire la definizione al fondatore della Stoa Zenone di Cizio (III sec a.C.; cfr. *Stoicorum Veterum Fragmenta*, collegit I. ab Arnim, vol. 1, Teubner, Lipsia 1905, pp. 17sg., fr. 56, 57 e 60), impiegato frequentemente da entrambi gli autori. Il participio ζητούμενον assume invece due significati diversi nei due contesti: in Sesto designa l'oggetto inteso della conoscenza dell'intelletto, in Plotino l'oggetto dell'indagine in corso, ossia il pensiero di sé. Più significativo appare il fatto che, per illustrare la nozione di conoscenza di sé per mezzo di una parte, Plotino scelga l'esempio dell'uomo che percepisce il proprio corpo per mezzo del senso (cfr. anche IV 4 [28], 25.8-9), presente già in Sext. Emp. *Adv. Math.* VII 288.

¹⁰¹ Cfr. la bibliografia citata qui sopra nella n. 28 (cap. 2.1).

¹⁰² Cfr. Kühn, "Comment il ne faut pas..." (cit. n. 28) e qui sopra il cap. 2.1.

possibilità di concepire il soggetto del pensiero di sé come un ente composto di una pluralità di parti, una delle quali pensa le altre, viene considerata e respinta già nel capitolo 1 del trattato, con la motivazione che in tal caso non si avrebbe vero pensiero di sé, bensì pensiero di altro (rr. 1-12). All'inizio del capitolo 5 la medesima concezione viene riproposta in relazione al pensiero di sé dell'intelletto divino (rr. 1-2) e l'obiezione sollevata nel capitolo 1 è succintamente ripetuta (rr. 2-3), ma la confutazione prosegue. Plotino concede infatti dialetticamente l'ipotesi aggiuntiva che l'intelletto sia composto di parti fra loro omogenee, affinché, non sussistendo alcuna differenza fra la parte pensante e quella pensata, il pensiero di una parte ad opera dell'altra possa essere considerato pensiero di sé (εἰ πᾶν τοιοῦτον οἶον ὁμοιομερῆς εἶναι, ὥστε τὸ ὁρῶν μηδὲν διαφέρειν τοῦ ὁρωμένου; οὕτω γὰρ ἰδὼν ἐκεῖνο τὸ μέρος αὐτοῦ ὄν ταῦτόν αὐτῷ εἶδεν ἑαυτόν, rr. 3-6), e muove due nuove obiezioni contro la versione riveduta e corretta della medesima teoria che risulta da questa concessione: anzitutto sarebbe impossibile individuare un criterio che spieghi la divisione del tutto omogeneo in una parte pensante e una pensata, nonché un agente responsabile di questa divisione (rr. 7-9); in secondo luogo, anche tralasciando queste difficoltà, la parte pensante non coglierebbe se stessa come pensante, bensì solamente come pensata, in quanto l'attività di pensiero sarebbe assente dalla parte pensata, sicché ancora una volta non si avrebbe vero pensiero di sé (rr. 10-15). Per conoscere se stessa in quanto pensante, osserva poi Plotino, la prima parte dovrebbe aggiungere a ciò che contempla nell'altra l'attività di pensiero, traendola da se stessa (ἢ προσθήσει παρ' αὐτοῦ καὶ τὸν τεθεωρηκότα, ἵνα τέλεον αὐτόν ἢ νενοηκῶς rr. 16-17); ma se si concede che questa parte sia in grado di cogliere l'attività di pensiero che ha luogo in se stessa, non si capisce più perché mai essa dovrebbe pensare un'altra parte dell'intelletto diversa da sé, anziché contemplare direttamente se stessa e i propri contenuti (ἀλλ' εἰ καὶ τὸν τεθεωρηκότα, ὁμοῦ καὶ τὰ ἑωραμένα rr. 17-18). Anche volendo trascurare la differenza che intercorre fra la posizione contestata da Plotino e il secondo corno del dilemma di Sesto Empirico, l'insistenza con cui Plotino conduce la sua confutazione suggerisce che ai suoi occhi questa posizione rappresenti qualcosa di più di una mera possibilità teorica avanzata e respinta dai filosofi scettici al fine di dimostrare l'impossibilità della conoscenza di sé. Resta da determinare quale significato ulteriore Plotino le attribuisca.

Merita considerazione, a questo riguardo, la pur isolata interpretazione di J. Halfwassen¹⁰³, secondo cui a partire dalla riga 4 del capitolo la polemica plotiniana avrebbe di mira non più il secondo corno del dilemma scettico, bensì la teologia del platonico del II sec. d. C. Numenio di Apamea¹⁰⁴. Questa interpretazione ha il pregio di spiegare in modo soddisfacente perché Plotino dispieghi una tale abbondanza di argomenti nella *pars destruens* del suo discorso: la teoria contestata, secondo cui l'intelletto divino si serve di una parte di sé per pensarne un'altra, troverebbe in Numenio un effettivo sostenitore nell'ambito del platonismo di età imperiale. La distinzione interna all'intelletto divino fra una componente solamente pensata ed una solamente pensante non è tuttavia attestata per Numenio da nessuna delle fonti antiche. Halfwassen ritiene di trovare ragioni sufficienti per motivare questa attribuzione in un altro luogo enneadico, ossia III 9 [13], 1.15-21¹⁰⁵, il quale a suo avviso contiene una testimonianza di Plotino su Numenio¹⁰⁶. Che le cose stiano così non è però ovvio né generalmente accettato. Dal momento che questo luogo risulta ad ogni modo rilevante ai fini dell'esegesi della prima

¹⁰³ Cfr. Halfwassen, *op. cit.* (p. 6), pp. 24sg. n. 71.

¹⁰⁴ Per i frammenti dell'opera di Numenio faccio riferimento all'edizione di É. Des Places, *Numénius. Fragments*, Les Belles Lettres, Paris 1973. Su Numenio si vedano E. R. Dodds, "Numenius and Ammonios", in *Les Sources de Plotin* (cit. n. 5), pp. 1-32; Ph. Merlan, "Drei Anmerkungen zu Numenius", *Philologus* 106 (1), 1962, pp. 137-145; M. Baltes, "Numenius von Apamea und der platonische Timaios", *Vigiliae Christianae* 29 (4), 1975, pp. 241-270; M. Frede, "Numenius", *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II 36.2, 1987, pp. 1034-1075; J. Holzhausen, "Eine Anmerkung zum Verhältnis von Numenius und Plotin", *Hermes* 120 (2), 1992, pp. 250-255; M. Bonazzi, "Un lettore antico della Repubblica. Numenio di Apamea", *Méthexis* 17, 2004; A. Michalewski "Le Premier de Numénius et l'Un de Plotin", *Archives de Philosophie* 75 (1), 2012, pp. 29-48.

¹⁰⁵ Gli altri luoghi che Halfwassen convoca a sostegno della propria interpretazione di V 3 [49], 5.4-15, ossia II 9 [33], 1.36-40 e Giamblico, *De an., ap. Stob. Anthol.* I, 49, 32 (=Numenio fr. 41), hanno poco peso. Giamblico si limita ad annoverare Numenio fra i sostenitori della tesi dell'omeomeria dell'incorporeo (εἰσὶ δὴ τινες οἱ πᾶσαν τὴν τοιαύτην [sc. ἀσώματων] οὐσίαν ὁμοιομερῆ καὶ τὴν αὐτὴν καὶ μίαν ἀποφαίνονται *ibid.* rr. 3-4 cfr. V 3 [49], 5.3-4 τί οὖν, εἰ πᾶν τοιοῦτον οἶον ὁμοιομερὲς εἶναι...), secondo cui la totalità della sostanza incorporea è contenuta in qualsiasi sua parte (ὡς καὶ ἐν ὄρωσιν αὐτῆς μέρει εἶναι τὰ ἄλλα Numenio fr. 41 r. 5), ma non dice nulla sul pensiero di sé dell'intelletto divino o sul rapporto fra il pensiero divino e il suo oggetto. In II 9 [33], 1.36-40 Plotino argomenta contro la distinzione, attribuita ad oppositori non nominati, fra un primo intelletto che pensa ed un secondo che pensa che (il primo) pensa (οὐ μὴν οὐδὲ διὰ τοῦτο πλείους νοῦς ποιεῖν, εἰ ὁ μὲν νοεῖ, ὁ δὲ νοεῖ ὅτι νοεῖ *ibid.* rr. 33-34). Contro questa distinzione si fa notare che, se le cose stessero così, il secondo intelletto non penserebbe il proprio pensiero, bensì il pensiero di un altro intelletto (ὁ μὲν ἔσται νοῦν μόνον, ὁ δὲ ὅτι νοεῖ νοῦν ἄλλου ὄντος, ἀλλ' οὐκ αὐτοῦ τοῦ νενοηκότος *ibid.* rr. 38-40). Halfwassen segue Dodds (*Proclus. The Elements of Theology*, Clarendon Press, Oxford 1963², pp. 287sg.) nell'attribuire a Numenio la distinzione qui contestata (cfr. Halfwassen, *op. cit.* p. 6, p. 53) e afferma che l'obiezione sollevata da Plotino sia la stessa che in V 3 [49], 5.10-15 viene rivolta contro l'ipotesi che la parte pensante dell'intelletto colga indirettamente se stessa pensando un'altra parte ad essa omogenea (cfr. Halfwassen, *loc. cit.* n. 103): in tal caso la parte pensante non coglierebbe la propria attività di pensiero (καὶ οὕτως ἔσται ἄλλον, ἀλλ' οὐχ ἑαυτὸν ἐωρακώς r. 15). La somiglianza tra le due obiezioni mi sembra tuttavia piuttosto superficiale; l'ipotesi di Dodds, secondo cui il bersaglio polemico di II 9 [33], 1.36-40 sarebbe Numenio, è inoltre altamente speculativa e priva di solidi appoggi testuali (cfr. A.H. Armstrong, *Plotinus. The Enneads*, vol. 2, Loeb, Cambridge Mass., 1966, nota *ad loc.*).

¹⁰⁶ Cfr. Halfwassen, *op. cit.* (p. 6), pp. 50sg.

parte di V 3 [49], 5, mi sembra opportuno dedicare qualche pagina a contestualizzarlo e a discuterne l'interpretazione.

L'esegesi di Timeo 39 E: Plotino, Enn. III 9 [13], 1 e Numenio di Apamea

Il capitolo 1 del trattato III 9 [13] costituisce una trattazione autonoma dedicata all'esegesi di Plat. *Tim.* 39 E 7-9: «Come dunque l'intelletto vede le idee che si trovano nel vivente che è, di quale natura e quante ve ne siano, tali e tante egli pianificò che dovesse averne anche questo mondo» (ἥπερ οὖν νοῦς ἐνούσας ιδέας τῷ ὃ ἔστιν ζῶον, οἷαί τε ἔνεισι καὶ ὄσαι, καθορᾶ, τοιαύτας καὶ τσαύτας διενοήθη δεῖν καὶ τόδε σχεῖν). Soggetto sottinteso della reggente è il demiurgo, come Plotino riconosce all'inizio del capitolo, dove il lemma platonico è citato a memoria, con alcune inesattezze dovute a esigenze di semplificazione, ma in modo sostanzialmente fedele (Νοῦς, φησιν, ὁρᾶ ἐνούσας ιδέας ἐν τῷ ὃ ἔστι ζῶον· εἶτα διενοήθη, φησίν, ὁ δημιουργός, ἃ ὁ νοῦς ὁρᾶ ἐν τῷ ὃ ἔστι ζῶον, καὶ τόδε τὸ πᾶν ἔχειν rr. 1-3). La prima questione esegetica che viene affrontata riguarda la determinazione del rapporto che intercorre fra il νοῦς e lo ὃ ἔστιν ζῶον (rr. 4-21) e ha un'immediata valenza filosofica, in quanto le tre differenti soluzioni che vengono proposte equivalgono ad altrettante concezioni del rapporto fra l'intelletto divino e l'oggetto intelligibile del suo pensiero. Come gli altri platonici del suo tempo, Plotino ritiene infatti che la propria filosofia non sia altro che la corretta interpretazione della filosofia di Platone¹⁰⁷, sicché ai suoi occhi la questione teorica del rapporto fra soggetto e oggetto dell'attività intellettuale divina coincide con quella esegetica relativa al rapporto fra l'intelletto demiurgico e il modello intelligibile nel *Timeo*. Anche in V 3 [49], 5, dove la medesima questione è approcciata esclusivamente sul versante teorico nel contesto della polemica anti-scettica, è forse possibile riconoscere una velata eco lessicale del testo platonico di riferimento nell'impiego del verbo καθορᾶν per significare l'attività noetica dell'intelletto divino (Ἄρ' οὖν [sc. ὁ νοῦς] ἄλλω μέρει ἑαυτοῦ ἄλλο μέρος αὐτοῦ καθορᾶ; rr. 1-2, cfr. Plat. *Tim.* 39 E 9).

Plotino osserva che, in prima battuta, Platone sembra affermare la priorità delle idee, contenute nel vivente, rispetto all'intelletto divino (οὐκοῦν φησιν ἤδη εἶναι τὰ εἶδη πρὸ τοῦ νοῦ, ὄντα δὲ αὐτὰ νοεῖν τὸν νοῦν; rr. 4-5). Il vivente è infatti presentato come un intelligibile distinto dall'intelletto che lo contempla e ad esso esterno (τὸ γὰρ θεώμενον

¹⁰⁷ cfr. V 1 [10], 8.10-14 e Szlezák, *op. cit.* (p. 6), pp. 14-51.

νοῦς· τὸ τοίνυν ζῶον αὐτὸ οὐ νοῦς, ἀλλὰ νοητὸν αὐτὸ φήσομεν καὶ τὸν νοῦν ἔξω φήσομεν αὐτοῦ ἃ ὀρᾷ ἔχειν rr. 6-8). Come nota M. Baltes¹⁰⁸, questa interpretazione del *Timeo*, secondo cui il modello intelligibile precede l'intelletto demiurgico, corrisponde a quella che Proclo ascrive a Porfirio, benché la composizione del trattato III 9 [13] sia anteriore all'arrivo a Roma di Porfirio stesso (cfr. *VP* 4.66-67). Essa viene subito scartata, perché comporta l'inaccettabile conseguenza che l'intelletto possieda non le cose vere, bensì solamente le loro immagini (εἰδῶλα ἄρα καὶ οὐ τὰληθῆ ἔχει, εἰ ἐκεῖ τὰληθῆ rr. 8-9). Platone colloca infatti la verità nell'ambito dell'essere e delle idee (ἐκεῖ γὰρ καὶ τὴν ἀλήθειάν φησιν εἶναι ἐν τῷ ὄντι, οὗ αὐτὸ ἕκαστον rr. 9-10; il riferimento è verosimilmente alla descrizione del luogo sovraceleste in *Phaedr.* 246 C-E), sicché, se queste fossero esterne all'intelletto divino, l'intelletto sarebbe privo di verità¹⁰⁹. Sulla base di queste considerazioni Plotino conclude che l'intelletto e il vivente, benché figurino come due entità reciprocamente distinte nel lemma platonico, non possono certamente essere privi l'uno dell'altro (ἢ, κἂν ἕτερον ἑκάτερον, οὐ χωρὶς ἀλλήλων rr. 10-11).

Propone dunque una seconda interpretazione, secondo cui i due termini si riferiscono a un'unica realtà, di cui esprimono i due differenti aspetti di soggetto e oggetto dell'attività di pensiero (ἔπειτα οὐδὲν κωλύει ὅσον ἐπὶ τῷ λεγομένῳ ἔν εἶναι ἄμφω, διαιρούμενα δὲ τῆ νοήσει, εἴπερ μόνον ὡς ὄν τὸ μὲν νοητόν, τὸ δὲ νοοῦν rr. 12-14). Se le cose stanno così, Platone non sta affatto affermando che le idee siano contenute in qualcosa di diverso dall'intelletto che le contempla, bensì precisamente che esse hanno sede nell'intelletto, in quanto esso possiede in se stesso l'oggetto del proprio pensiero (ὁ γὰρ καθορᾷ οὐ φησιν ἐν ἑτέρῳ πάντως, ἀλλ' ἐν αὐτῷ τῷ ἐν αὐτῷ τὸ νοητὸν ἔχειν rr. 14-15). Questa seconda soluzione corrisponde alla posizione che Plotino adotta anche in altri contesti, secondo cui fra l'intelletto e l'intelligibile sussiste una relazione di identità ed essi si distinguono solamente come due aspetti di un unico principio che pensa se stesso (e.g. *V* 9 [5], 5; *V* 5 [32], 1); essa è la stessa che viene difesa nella seconda metà di *V* 3 [49], 5, dove si afferma che nell'intelletto vige l'identità di soggetto, oggetto e atto intellettuale.

La discussione non si conclude tuttavia qui, bensì viene avanzata una terza e più complessa interpretazione, che riporto di seguito:

ἢ τὸ μὲν

¹⁰⁸ Cfr. H. Dörrie-M. Baltes, *Der Platonismus in der Antike*, Bd. 5, Frommann, Stuttgart 1998, p. 330.

¹⁰⁹ La stessa obiezione contro l'esteriorità degli intelligibili all'intelletto è sviluppata in modo più ampio in *V* 5 [32], 1.50-68 e ricorre più succintamente in *V* 3 [49], 5.19.

νοητὸν οὐδὲν κωλύει καὶ νοῦν εἶναι ἐν στάσει καὶ ἐνότητι καὶ ἡσυχίᾳ, τὴν δὲ τοῦ νοῦ φύσιν τοῦ ὁρῶντος ἐκεῖνον τὸν νοῦν τὸν ἐν αὐτῷ ἐνέργειάν τινα ἀπ' ἐκείνου, ἢ ὁρᾷ ἐκεῖνον ὁρῶντα δὲ ἐκεῖνον οἶον [ἐκεῖνον] εἶναι νοῦν ἐκείνου, ὅτι νοεῖ ἐκεῖνον νοοῦντα δὲ ἐκεῖνον καὶ αὐτὸν νοῦν καὶ νοητὸν ἄλλως εἶναι τῷ μεμιμησθαι. τοῦτο οὖν ἐστὶ τὸ “διανοηθέν”, ἃ ἐκεῖ ὁρᾷ, ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ ποιῆσαι ζώων γένη τέσσαρα. (III 9 [13], 1.15-22).

Oppure, nulla vieta che l'intelligibile sia anche un intelletto in una condizione di quiete, unità e pace, e che la natura di quell'intelletto che vede quell'intelletto che ha in sé sia una qualche attività che procede da quell'intelletto e che lo vede; e che essa, in quanto lo vede, sia per così dire l'intelletto di quell'intelletto, perché ne ha intellesione; e che, in quanto ne ha intellesione, sia anch'esso intelletto e intelligibile in un senso diverso, per imitazione. È questo, dunque, ciò che pianificò di produrre in questo cosmo i quattro generi di viventi che vede nell'intelligibile.

Secondo questa interpretazione il vivente non rappresenta solamente l'oggetto intelligibile del pensiero dell'intelletto, ma è a sua volta un intelletto, caratterizzato da quiete e unità (r. 16). Esso non è esterno all'intelletto che lo contempla, anzi vi è contenuto (rr. 17-18), eppure lo precede nell'ordine dell'essere, in quanto gli dà origine e funge da oggetto del suo pensiero. L'intelletto che nel testo platonico è soggetto del verbo καθορᾷ (ὁ νοῦς ὁ ὁρῶν r. 17) è infatti interpretato come un'attività che scaturisce dal vivente e che contempla il vivente stesso (r. 18). Esso rappresenta l'estrinsecazione o esercizio della facoltà intellettiva implicita nel vivente (οἶον νοῦς ἐκείνου r. 19), ma è distinto dal vivente stesso, cui non viene ascritta alcuna attività. Contemplando il vivente, inoltre, questo intelletto si assimila ad esso e viene a partecipare della sua natura di oggetto intelligibile, benché in modo diverso e derivato (νοητὸν ἄλλως rr. 20-21). In altre parole, Plotino distingue qui l'intelletto divino propriamente detto, concepito come luogo metafisico delle forme intelligibili, dalla sua attività intellettiva; quest'ultima è descritta come un secondo intelletto che trova nel primo il fondamento della propria esistenza e l'oggetto del proprio pensiero. I due intelletti non si identificano, sono anzi legati fra loro da un rapporto di imitazione (τῷ μεμιμησθαι r. 21), eppure costituiscono in qualche modo un'unità, nella misura in cui il primo è contenuto nel secondo, il secondo è l'attività del primo ed entrambi concorrono di necessità alla realizzazione del pensiero divino, che ha per oggetto le idee. Bisogna senza dubbio sottoscrivere il conciso giudizio di Baltes, secondo cui essi «sono evidentemente gradi di un solo e medesimo intelletto»¹¹⁰, ossia

¹¹⁰ Baltes, *op. cit.* (n. 108), p. 332: «sie sind anscheinend Stufen in ein und derselben Vernunft».

due livelli noetici distinti all'interno di un unico principio di natura intellettuale che, nel suo insieme, pensa se stesso. A mio parere questa concezione corrisponde piuttosto bene a quella che Plotino contesta nella prima parte di V 3 [49], 5: l'intelletto divino che pensa se stesso si articola in due livelli, il primo dei quali contiene la totalità delle forme intelligibili ed è privo di attività noetica, mentre l'altro si identifica con l'attività intellettuale e coglie i contenuti del primo. Di un intelletto siffatto non sembrerebbe insensato dire che «vede una parte di sé per mezzo di un'altra parte di sé» (V 3 [49], 5.1). Come osserva Halfwassen¹¹¹, la nozione di un intelletto in quiete, unità e pace (νοῦς ἐν στάσει καὶ ἐνότητι καὶ ἡσυχίᾳ rr. 16-17) rinvia alla filosofia di Numenio. Sappiamo infatti da Eusebio di Cesarea che, nella sua opera intitolata *περὶ τὰ γαθοῦ*, Numenio distingueva fra un primo dio in quiete e un secondo dio in movimento (θεὸς ἐστῶς / κινούμενος fr. 15), entrambi descritti come intelletti (cfr. fr. 16)¹¹²; Plotino allude a questa distinzione in II 9 [33], 1.26-27, contrapponendo un intelletto in pace ad uno in movimento (νοῦς ἐν ἡσυχίᾳ τινί / [νοῦς] οἷον κινούμενος)¹¹³. A Numenio è inoltre attribuita un'interpretazione di *Tim.* 39 E 7-9 in cui lo ὄ ἐστι ζῶον e il νοῦς sono identificati rispettivamente con il primo e il secondo intelletto del suo sistema metafisico: «Numenio invece fa corrispondere il primo intelletto al “vivente che è” e dice che esso pensa servendosi del secondo; il secondo all' “intelletto”, e dice che questo produce il cosmo servendosi a sua volta del terzo; il terzo a colui che svolge il ragionamento» (Νουμήνιος δὲ τὸν μὲν πρῶτον [sc. νοῦν] κατὰ τὸ “ὄ ἐστι ζῶον” τάττει καὶ φησιν ἐν προσχρήσει τοῦ δευτέρου νοεῖν, τὸν δὲ δεῦτερον κατὰ τὸν νοῦν καὶ τοῦτον αὖ ἐν προσχρήσει τοῦ τρίτου δημιουργεῖν, τὸν δὲ τρίτον κατὰ τὸν διανοούμενον Procl. *In Tim.* III, 103.28-32 Diehl = Numenio fr. 22). Questa interpretazione, che vede nello ὄ ἐστι ζῶον, nel νοῦς e nel soggetto di διανοήθη una triade di intelletti distinti, ma legati nell'esercizio delle loro funzioni dall'oscura nozione di πρόσχησις, sta probabilmente alle spalle dell'intera discussione plotiniana

¹¹¹ Cfr. Halfwassen, *op. cit.* (p. 6), pp. 50sg.

¹¹² Il primo intelletto è identificato con l'idea del bene di cui si parla nel sesto libro della *Repubblica* di Platone, il secondo con il demiurgo del *Timeo*, che secondo Numenio è detto essere buono (cfr. Plat. *Tim.* 29 E 1) in quanto partecipa del bene (cfr. i fr. 19 e 20). Il primo è principio dell'essere, il secondo è imitatore del primo e principio del divenire (fr. 16); esso ordina la materia tenendo lo sguardo fisso sul primo intelletto, ed è paragonato al timoniere che naviga in alto mare guardando il cielo (fr. 18; per il paragone cfr. Plat. *Pol.* 272 E 4, *Tim.* 42 E 3, *Criti.* 109 C 3). Il primo è in quiete ed ha a che fare con gli intelligibili, il secondo in movimento ed ha a che fare sia con gli intelligibili, sia con i sensibili (fr. 15). Il primo è padre del secondo e resta del tutto inattivo durante l'opera demiurgica, il secondo governa muovendosi attraverso il cielo (fr. 12; cfr. Plat. *Phaedr.* 246 E 5). Il secondo è noto agli uomini, il primo del tutto sconosciuto (fr. 17).

¹¹³ Che Plotino leggesse Numenio è attestato da Porfirio in *VP* 14.12.

del lemma platonico che occupa il capitolo 1 di III 9 [13]. Le due difficoltà affrontate da Plotino riguardano infatti la natura del rapporto fra il νοῦς e lo ὅ ἐστι ζῶον (rr. 4-21) e l'individuazione del soggetto di διανοήθη (rr. 21-37); la possibilità che quest'ultimo debba essere considerato distinto dai primi due è espressamente considerata nelle righe 23-24 (δοκεῖ γε μὴν τὸ διανοούμενον ἐπικεκρυμμένως ἕτερον ἐκείνων τῶν δύο ποιεῖν). Halfwassen interpreta queste corrispondenze come una prova del fatto che nelle righe 15-22 Plotino stia riferendo la posizione di Numenio¹¹⁴; di qui trae la conclusione che Numenio sia il bersaglio delle obiezioni sviluppate da Plotino nella prima parte di V 3 [49], 5. Secondo Baltes, tuttavia, la corrispondenza fra III 9 [13], 1.15-22 e la posizione di Numenio è imperfetta: pur seguendo Numenio nell'identificare lo ζῶον e il νοῦς menzionati nel passo platonico con due intelletti, l'uno in stato di quiete, l'altro di attività, Plotino se ne discosterebbe in merito alla concezione del rapporto fra questi due intelletti. Per Numenio essi non rappresenterebbero affatto due livelli di un unico principio, bensì due principi chiaramente separati (cfr. fr. 12-13 e 15-20 Des Places)¹¹⁵. La vera posizione di Numenio corrisponderebbe cioè alla prima delle tre interpretazioni di *Tim.* 39 E 7-9 presentate da Plotino, piuttosto che alla terza¹¹⁶. Sulla base di queste osservazioni Baltes conclude che in questo passo Plotino «o riferisce la dottrina di Numenio così come egli la intende, oppure quantomeno la dottrina di un seguace di Numenio»¹¹⁷. Se si accetta questa conclusione bisogna trarne la conseguenza che la posizione contestata da Plotino nella prima parte di V 3 [49], 5 rappresenta o una variante della dottrina di Numenio, da

¹¹⁴ Cfr. Halfwassen, *op. cit.* (n. 6), pp. 50sg.

¹¹⁵ Cfr. Baltes, *op. cit.* (n. 108), p. 332 «...sie sind anscheinend Stufen in ein und derselben Vernunft. Eben darin unterscheiden sie sich von der Lehre des Numenios, der die beiden νόες klar voneinander geschieden hatte». L'osservazione di Baltes, secondo cui Numenio distingue chiaramente i due intelletti l'uno dall'altro, è supportata da numerosi frammenti in cui essi figurano come reciprocamente contrapposti (cfr. i frammenti elencati qui sopra nella n. 36) e sarà qui data per buona, soprattutto perché – come argomento qui sotto, pp. 11sgg. – Plotino dà prova di intendere i due intelletti numeniani come due principi separati. Bisogna tuttavia osservare che nel fr. 21 Proclo afferma che il demiurgo secondo Numenio è duplice in quanto comprende il primo e il secondo dio (ὁ κατ' αὐτὸν δημιουργὸς διττός, ὃ τε πρῶτος θεὸς καὶ ὁ δεύτερος rr. 4-5). Eusebio di Cesarea sembra inoltre riferire che la seconda causa (ossia il secondo intelletto) è in qualche modo posta in essere dalla prima (Καὶ ἐξῆς δὲ πάλιν περὶ τοῦ πῶς ἀπὸ τοῦ πρώτου αἰτίου τὸ δεύτερον ὑπέστη τοιάδε φησὶν fr. 14.1-2), e lo stesso Baltes (*art. cit.* n. 28) osserva che Numenio tende a concepire il rapporto principio-principiato come una relazione di unità piuttosto che di separazione. Se si tiene conto di questi elementi, del fatto che la nostra conoscenza degli scritti di Numenio è estremamente frammentaria e incompleta, e dei giudizi di Amelio e di Longino sull'incoerenza e sulla scarsa precisione delle esposizioni numeniane (cfr. *VP* 17.35-38 e 20.74-76), l'ipotesi che in qualche luogo della sua produzione Numenio stesso avesse trattato i due intelletti come livelli o aspetti di un unico principio non può essere del tutto esclusa.

¹¹⁶ Cfr. Baltes, *op. cit.* (n. 108), p. 330.

¹¹⁷ Cfr. *ibid.* p. 333: «Es scheint also, daß Plotin in dem Abschnitt Z. 31-44 [corrispondenti alle righe 15-22 dell'edizione Henry-Schwyzler] entweder die Lehre des Numenios referiert, wie er sie versteht, oder zumindest die Lehre eines Anhängers des Numenios».

attribuirsi a qualche suo ignoto seguace, oppure l'esito di un fraintendimento della medesima dottrina da parte di Plotino stesso. Mi sembra tuttavia che il quadro sia un po' più complicato di come lo dipinge Baltes e che la sua ricostruzione richieda una rettifica.

La recezione plotiniana della teologia di Numenio

Bisogna innanzitutto osservare che in III 9 [13], 1.15-22 non si trova nessuna chiara indicazione del fatto che Plotino stia riferendo una posizione altrui. L'interpretazione di *Tim.* 39 E 7-9 ivi contenuta non è espressamente attribuita a nessuno, né viene criticata. Essa sembra peraltro riunire i vantaggi delle due proposte esegetiche che la precedono, in quanto preserva la priorità del vivente sull'intelletto, suggerita dal dettato platonico, evitando al contempo la problematica collocazione dell'intelligibile fuori dall'intelletto, contestata nelle righe 8-11. L'ordine espositivo adottato suggerisce che Plotino non solo accolga questa terza interpretazione, ma la trovi preferibile anche rispetto alla seconda, che pure, come si è visto, è conforme alla sua posizione teorica sul rapporto fra l'intelletto divino e l'oggetto del suo pensiero. Il luogo è interpretato in questo modo da E.-R. Dodds, secondo cui «l'opinione per cui Plotino propende qui è qualcosa di molto più affine allo schema di Numenio che al proprio sistema maturo»¹¹⁸. J. Dillon sembra invece ritenere che le righe 15-22 contengano non tanto una terza interpretazione del lemma platonico, quanto piuttosto un tentativo di articolare e dettagliare meglio la seconda¹¹⁹. Comunque stiano le cose, è chiaro che, almeno al momento della stesura di III 9 [13], 1, la possibilità di attribuire a Platone una distinzione interna all'intelletto divino fra un livello solamente pensato ed uno solamente pensante incontra il favore di Plotino. È certamente possibile che Plotino ritenesse che questa fosse l'esegesi di Numenio – o di qualche suo seguace – e che in questo luogo si sia limitato ad appropriarsene, ma è almeno altrettanto plausibile che le allusioni alla filosofia di Numenio che sono state rilevate abbiano un altro significato. Come si è detto in precedenza, l'interpretazione numeniana di *Tim.* 39 E 7-9 costituisce verosimilmente il punto di partenza dell'intera discussione che occupa il primo capitolo di III 9 [13]. Se davvero, come dice Baltes, la posizione presentata da Plotino

¹¹⁸ Cfr. Dodds, *art. cit.* (n. 104), p. 19.

¹¹⁹ Cfr. J. Dillon, "Plotinus, *Enn.* 3.9.1, and Later Views on the Intelligible World", *TAPhA* 100, 1969, pp. 63-70, part. p. 66 (subito dopo la citazione di III 9 [13], 1.12-15): «Le idee, e τὸ ὄν ἐστι ζῶον, devono, dunque, essere *nel* Nous, altrimenti seguirebbero assurdità. Questa conclusione fu elaborata più pienamente in seguito in *Enn.* 5.5 [32], dove la relazione dell'Intelletto con le Idee è il problema principale. Qui essa è solo la prima parte dell'indagine. *To Zoon*, poi, è analizzato (seppur con qualche esitazione: οὐδὲν κωλύει) come νοῦς ἐν στάσει καὶ ἐνόητι καὶ ἡσυχίᾳ, mentre il νοῦς ὁρῶν ἐκείνον τὸν νοῦν inteso come ἐνέργειά τις ἀπ'ἐκεινοῦ, ὅτι νοεῖ ἐκείνον».

nelle righe 15-22, pur riecheggiando quella di Numenio, ne differisce, appare sensato assumere che questa differenza sia il risultato di una consapevole opera di rielaborazione svolta da Plotino stesso, piuttosto che di un semplice fraintendimento. Plotino potrebbe facilmente aver preso in prestito da Numenio la distinzione fra un intelletto in quiete e uno in movimento e l'identificazione di ciascuno di questi intelletti con un termine del lemma platonico, ma aver ridisegnato il loro rapporto reciproco, facendone due livelli di un unico intelletto – da due principi separati che erano – al fine di evitare l'obiezione mossa nelle righe 8-11 contro l'esteriorità degli intelligibili all'intelletto. Che Plotino fosse solito prendere spunto dai testi e dai commenti dei suoi predecessori rielaborandone i contenuti in modo originale è confermato da Porfirio in *VP* 14.14-16.

L'interpretazione di III 9 [13], 1.15-22 che ho suggerito acquista ulteriore verosimiglianza dal confronto con due luoghi appartenenti al trattato posteriore II 9 [33], che contengono critiche rivolte contro la dottrina numeniana dei due intelletti divini. Da questi luoghi risulta infatti con chiarezza che Plotino conosce questa dottrina nella sua versione base, secondo cui i due intelletti rappresentano due principi separati. L'esame di questi testi fornirà inoltre altri elementi utili ai fini di una più precisa ricostruzione della recezione plotiniana della dottrina di Numenio. In II 9 [33], 6.14-24 viene respinta un'esegesi di *Tim.* 39 E 7-9 che presenta forti affinità con quella proposta in III 9 [13], 1.15-22 e con quella di Numenio. L'esegesi in questione è ascritta agli gnostici, che secondo Plotino avrebbero travisato il lemma platonico per giustificare l'introduzione di una pluralità di principi intelligibili:

καὶ ἐπὶ τῶν νοητῶν δὲ πλῆθος ποιῆσαι, τὸ ὄν καὶ τὸν νοῦν καὶ τὸν δημιουργὸν ἄλλον καὶ τὴν ψυχὴν, ἐκ τῶν ἐν τῷ Τιμαίῳ λεχθέντων εἴληπται· εἰπόντος γὰρ αὐτοῦ “ἥπερ οὖν νοῦς ἐνούσας ιδέας ἐν τῷ ὃ ἔστι ζῶον καθορᾶ, τσαύτας καὶ ὁ τόδε ποιῶν τὸ πᾶν διενόηθη σχεῖν”. οἱ δὲ οὐ συνέντες τὸν μὲν ἔλαβον ἐν ἡσυχίᾳ ἔχοντα ἐν αὐτῷ πάντα τὰ ὄντα, τὸν δὲ νοῦν ἕτερον παρ' αὐτὸν θεωροῦντα, τὸν δὲ διανοούμενον—πολλάκις δὲ αὐτοῖς ἀντὶ τοῦ διανοούμενου ψυχὴ ἐστὶν ἢ δημιουργοῦσα—καὶ κατὰ Πλάτωνα τοῦτον οἴονται εἶναι τὸν δημιουργὸν ἀφεστηκότες τοῦ εἶδεναι τίς ὁ δημιουργός. (II 9 [33], 6.14-24).

E il fatto di porre una molteplicità nell'ambito degli intelligibili, l'essere e l'intelletto e il demiurgo, distinto dall'intelletto, e l'anima, è tratto da ciò che viene detto nel *Timeo*. Perché quando Platone dice «Come dunque l'intelletto vede le idee che si trovano nel vivente che è, altrettante colui che fece questo mondo pianificò che dovesse averne anch'esso», quelli, non capendo, intesero che uno è un intelletto che

possiede in pace dentro di sé tutte le cose che sono, un altro un intelletto differente da questo, che contempla, un altro ancora un intelletto che pianifica – ma spesso al posto dell'intelletto che pianifica hanno l'anima a svolgere la funzione demiurgica – e credono che questo sia il demiurgo secondo Platone, sicché sono ben lungi dal sapere chi sia il demiurgo.

Non è possibile determinare se il bersaglio di questa critica sia da individuarsi in qualche gnostico influenzato da Numenio, in qualche seguace di Numenio considerato gnostico da Plotino, o se addirittura Plotino considerasse gnostica la filosofia di Numenio stesso. Ad ogni modo è evidente che l'esegesi qui contestata corrisponde a quella di Numenio, nella misura in cui ai tre termini che figurano nel lemma platonico – il vivente, l'intelletto e il soggetto di διευοήθη – vengono fatti corrispondere tre intelletti distinti. Alla luce del fatto che Plotino non solo conosceva certamente gli scritti di Numenio¹²⁰, ma aveva dovuto anche affrontare l'accusa di averne plagiato l'insegnamento¹²¹, riesce dunque difficile credere che la critica presente non abbia in vista, almeno collateralmente, anche la posizione numeniana. A conferma di ciò ritroviamo, a caratterizzare il possesso degli enti intelligibili da parte del primo intelletto/vivente che è, l'espressione chiave ἐν ἡσυχίᾳ (cfr. III 9 [13], 1.16-17), che come si è detto rinvia alla distinzione operata da Numenio fra intelletto in quiete e intelletto in movimento. Al primo intelletto è assegnato un pacifico possesso della totalità degli intelligibili (ἐν ἡσυχίᾳ ἔχων ἐν αὐτῷ πάντα τὰ ὄντα rr. 19-20), al secondo l'attività contemplativa (νοῦς θεωρῶν r. 21). Nulla viene detto a proposito del loro rapporto reciproco, ma è indubbio che essi sono considerati come principi reciprocamente separati. All'inizio del passo Plotino accusa infatti i suoi avversari di aver usato il brano platonico come pretesto per giustificare la moltiplicazione dei principi, il che impone di intendere ciascuno degli intelletti successivamente menzionati come un principio a sé stante.

La stessa conclusione si ricava con evidenza ancora maggiore da un altro luogo del medesimo scritto dove la distinzione fra intelletto in quiete e intelletto in movimento è fatta oggetto di una critica diretta, ossia II 9 [33], 1.25-33. Il luogo fa parte di un'argomentazione che ha inizio a r. 19 ed è volta a dimostrare che non bisogna porre principi più numerosi dei tre posti da Plotino stesso, ossia l'Uno, l'intelletto e l'anima. Plotino comincia l'argomentazione affermando che non è possibile trovare un principio più semplice dell'Uno (rr. 21-22) e che non ha senso immaginare di distinguere fra un

¹²⁰ Cfr. VP 14.2.

¹²¹ Cfr. VP 17.

Uno in potenza e un Uno in atto, perché nell'ambito dei principi, che sono privi di materia e in atto, sarebbe ridicolo usare la distinzione fra potenza e atto come pretesto per moltiplicare le nature (rr. 23-25). Dopodiché il discorso verte sull'intelletto:

ἀλλ'

οὐδὲ ἐν τοῖς μετὰ ταῦτα οὐδ' ἐπινοεῖν τὸν μὲν τινα νοῦν ἐν ἡσυχίᾳ τινί, τὸν δὲ οἷον κινούμενον. τίς γὰρ ἂν ἡσυχία νοῦ καὶ τίς κίνησις καὶ προφορὰ ἂν εἴη ἢ τίς ἀργία καὶ τοῦ ἐτέρου τί ἔργον; ἔστι γὰρ ὡς ἔστι νοῦς ἀεὶ ὡσαύτως ἐνεργεῖα κείμενος ἐστῶση· κίνησις δὲ πρὸς αὐτὸν καὶ περὶ αὐτὸν ψυχῆς ἤδη ἔργον καὶ λόγος ἀπ' αὐτοῦ εἰς ψυχὴν ψυχὴν νοερὰν ποιῶν, οὐκ ἄλλην τινὰ μεταξὺ νοῦ καὶ ψυχῆς φύσιν. (II 9 [33], 1.25-33).

Ma [sc. moltiplicare le nature distinguendo fra stato potenziale e stato attuale] non è possibile neppure nelle cose posteriori a queste [sc. all'Uno]; né si può concepire un qualche intelletto in una sorta di pace e un altro per così dire in movimento. Che cosa sarebbe infatti la pace dell'intelletto e che cosa il suo movimento o 'proferimento'? Oppure che cosa sarebbe l'inoperosità del primo e che cosa l'opera dell'altro? L'intelletto è infatti così come è, sempre allo stesso modo, in uno stato di quieta attività; il movimento verso di lui e attorno a lui è già opera dell'anima ed è un principio razionale che procede dall'intelletto all'anima e rende l'anima razionale, non una qualche altra natura intermedia fra l'intelletto e l'anima.

Il riferimento a Numenio è qui innegabile: non solo all'intelletto «in pace» si contrappone un intelletto «in movimento» (κινούμενος r. 27; cfr. Numenio fr. 15), ma la «pace» (ἡσυχία r. 26) del primo intelletto è chiamata anche «inoperosità» (ἀργία r. 28), una sicura eco della solenne caratterizzazione numeniana del primo dio come ἀργὸς ἔργων συμπάντων (lett. «inoperoso rispetto a tutte le opere», Numenio fr. 12.13).

L'obiezione mossa da Plotino consta di due punti. In primo luogo la quiete dell'intelletto non va intesa come assenza di attività, bensì come stabile esercizio dell'attività intellettiva (cfr. II 9 [33], 1.29-30). In secondo luogo, «il movimento verso l'intelletto e attorno all'intelletto», ossia l'attività intellettiva esterna all'intelletto che ha per oggetto l'intelletto stesso, non va pensata come un principio a sé stante, intermedio fra l'intelletto e l'anima, bensì come il λόγος che l'anima riceve dall'intelletto e in virtù del quale essa è razionale (cfr. *ibid.* rr. 30-33), ossia come l'attività contemplativa dell'anima, resa possibile dalla partecipazione di quest'ultima all'intelletto¹²². In altre parole, Plotino

¹²² Sul λόγος che l'anima riceve dall'Intelletto si vedano M. Fattal, "Beauté et métaphysique chez Plotin: le rôle du "Logos venu des dieux", in *Logos et langage chez Plotin et avant Plotin*, pp. 301-313 e F. Karfík, "L'âme logos de l'intellect et le logismos de l'âme. À propos des Ennéades V, 1 [10] et IV, 3 [27]", *Chora: revue d'études anciennes et médiévales* 9-10, 2011-2012, pp. 67-80.

rimprovera a Numenio di aver posto una sola attività intellettuale, in luogo delle due proprie rispettivamente dell'intelletto e dell'anima, e di averne fatto un principio autonomo intermedio fra questi, lasciando così l'intelletto divino assurdamente privo di attività di pensiero e moltiplicando indebitamente il numero dei principi. Questa dottrina è vista da Plotino come l'esito di una scorretta applicazione della distinzione fra potenza e atto al caso dell'intelletto divino, che deve invece essere concepito come un solo principio eternamente in atto.

È notevole che la distinzione fra intelletto in pace e intelletto in movimento sia assimilata alla distinzione fra intelletto in potenza e intelletto in atto. Questa seconda distinzione appartiene alla psicologia aristotelica¹²³. Che Numenio stesso vi facesse riferimento per spiegare il rapporto fra i due intelletti appare altamente improbabile. Nei frammenti conservati della sua opera non si trova infatti nulla che suggerisca familiarità con le dottrine psicologiche di Aristotele. Nello suo scritto dal titolo *περὶ τῆς τῶν Ἀκαδημαϊκῶν πρὸς Πλάτωνα διαστάσεως* (*Sul disaccordo degli Accademici nei confronti di Platone*) egli afferma anzi che la filosofia di Platone deve essere distinta da quella di Aristotele¹²⁴. G. Karamanolis¹²⁵ ha inoltre argomentato in modo convincente che la filosofia aristotelica nel suo complesso fosse sostanzialmente priva di interesse ai suoi occhi. Bisogna dunque ritenere che sia stato Plotino a servirsi di categorie tratte dalla psicologia di Aristotele per interpretare la dottrina di Numenio.

In *De an.* B 5, 417a 21-29 Aristotele distingue due diversi modi in cui è possibile parlare di potenza e atto in relazione alla conoscenza. L'uomo ignorante è sapiente (ἐπιστήμων) in potenza, in quanto appartiene ad una specie capace di acquisire la scienza (ἐπιστήμη); il grammatico è invece sapiente in atto, nella misura in cui ha attualizzato questa capacità in relazione ad una scienza determinata, acquisendo la scienza grammaticale. Il possesso di questa scienza gli conferisce una seconda potenzialità che l'uomo ignorante non ha, ossia la capacità di esercitare a piacimento la propria conoscenza in relazione ad un oggetto particolare. In questo senso colui che possiede la scienza grammaticale, ma non la esercita, è detto sapiente in potenza, rispetto a colui che conosce in atto una certa lettera 'A'. Per riferirsi a questo secondo tipo di atto, che corrisponde all'esercizio di una conoscenza acquisita, Aristotele usa il termine 'contemplazione' (θεωρεῖν *ibid.* r. 28),

¹²³ Cfr. il prossimo capoverso.

¹²⁴ Cfr. Numenio fr. 24.67-68.

¹²⁵ Cfr. G. E. Karamanolis, *Plato and Aristotle in Agreement. Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry*, Oxford University Press, 2006, pp. 127-132.

accanto al più generico ἐνεργεῖν (*ibid.* 417 b 1); la potenza cui questo atto si contrappone, che coincide a sua volta con l'atto del primo tipo di potenza, è invece denominata 'possesso' (ἔχειν r. 25). In *De an.* Γ 4 questa distinzione fra i due modi della potenza e dell'atto è applicata all'intelletto umano: esso è di per sé un intelletto in potenza, nel senso che non è in atto nessuna forma in particolare prima di averla pensata, e proprio per questo è in grado di acquisire tutte le forme (cfr. *ibid.* 429a 18-29). Qualora poi l'intelletto abbia attualizzato la propria capacità acquisitiva nei confronti di tutte le forme, esso è in atto nel senso in cui si dice conoscente in atto chi è in grado di esercitare a proprio piacimento la propria conoscenza (cfr. *ibid.* 429b 5-7), ossia si trova in uno stato di possesso rispetto alle forme intelligibili. Anche una volta che abbia raggiunto questa condizione, tuttavia, l'intelletto umano è in certo modo in potenza, ma in un senso diverso rispetto a prima di aver appreso le forme (cfr. *ibid.* rr. 8-9), evidentemente in quanto può liberamente esercitare l'intellezione nei confronti di ciascuna delle forme che possiede. Qualora attualizzasse anche questa seconda potenzialità, l'intelletto si troverebbe dunque in uno stato di contemplazione¹²⁶. Quando paragona la distinzione numeniana fra intelletto in pace e intelletto in movimento a quella aristotelica fra intelletto in potenza e intelletto in atto, Plotino ha certamente in mente il secondo dei due tipi di contrapposizione fra potenza e atto distinti da Aristotele, ossia quello fra il mero possesso delle forme

¹²⁶ Cfr. C. Tornau, "Wissenschaft, Seele, Geist. Zur Bedeutung einer Analogie bei Plotin (*Enn.* IV 9,5 und VI 2,20)", *Göttinger Forum für Altertumswissenschaft* 1, 1998, pp. 87-111, e R. M. van den Berg, "Procheirisis: Porphyry *Sent.* 16 and Plotinus on the similes of the waxen block and the aviary", *International Journal of the Platonic Tradition* 4.2, 2010, pp. 163-180 per la recezione plotiniana di questa distinzione aristotelica e dei suoi antecedenti platonici; più in generale sulla recezione plotiniana dei concetti di potenza e atto si vedano C. Natali, "La critica di Plotino ai concetti di attualità e movimento in Aristotele", in *Antiaristotelismo*, a cura di C. Natali et alii, Supplementi di Lexis 6, Adolf M. Hakkert, Amsterdam 1999, pp. 211-229; R. Dufour, "Actuality and Potentiality in Plotinus' View of the Intelligible Universe", *Journal of Neoplatonic Studies* 9.2, 2004, pp. 193-218; A. Smith, "Action and contemplation in Plotinus", in *The philosopher and society in late antiquity: essays in honour of Peter Brown*, ed. by Andrew Smith, Classical Pr. of Wales, Swansea 2005, pp. 65-72; G. Aubry, "Puissance, trace et désir. L'équivocité de la 'dunamis' et la réciprocité procession-conversion chez Plotin", dans *Expérience philosophique et expérience mystique*, Philippe Capelle (éd.), Cerf, Paris 2005, pp. 115-132; ead., *Dieu sans la puissance: dunamis et energeia chez Aristote et chez Plotin*, Vrin, Paris 2006; A. Pigler, "L' Aristote de Plotin. Sur le problème de la puissance et de l'acte dans le traité 25 (II, 5)", in *Mélanges de philosophie et de philologie offerts à Lambros Couloubaritsis*, sous la direction de M. Broze, B. Decharneux et S. Delcomminette, Vrin, Paris 2008, pp. 503-516; R. Chiaradonna, "Energeia et kinêsis chez Plotin et Aristote (*Enn.* VI, 1, [42], 16. 4-19)", in *Dunamis: autour de la puissance chez Aristote*, textes réunis par M. Crubellier, Annick Jaulin et alii, Peeters, Louvain-La-Neuve 2008, pp. 471-491; id. "Energeiai e qualità in Plotino: a proposito di *Enn.* II 6 [17]", in *Gli antichi e noi: scritti in onore di Antonio Mario Battezzatore*, W. Lapini (ed.), vol. 2, Brigati, Genova 2009, pp. 443-459; G. M. Gurtler, "Plotinus on the Limitation of Act by Potency", *The Saint Anselm Journal* 7.1, 2009, pp. 1-15; C. Arruzza, "Passive Potentiality in the Physical Realm: Plotinus' Critique of Aristotle in *Enneads* II 5 [25]", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 93.1, 2011, pp. 24-57; C. L. Hancock, "Suggestions of a Neoplatonic semiotics: Act and potency in Plotinus' metaphysics", *Semiotica* 178, 2010, pp. 39-52.

intelligibili e l'esercizio dell'attività intellettuale o contemplazione. Ciò trova conferma nella caratterizzazione dei due intelletti rispettivamente come νοῦς ἔχων e νοῦς θεωρῶν, che si è incontrata in II 9 [33], 6.20-21.

Quanto rilevato a proposito della recezione plotiniana della dottrina di Numenio permette di comprendere meglio l'opera di ristrutturazione di quest'ultima che Plotino svolge in III 9 [13], 1.15-23. Plotino sa che nell'interpretazione numeniana di *Tim.* 39 E 7-9 il «vivente che è» e l'intelletto menzionati da Platone sono due principi separati e gerarchicamente ordinati, due intelletti di tipo differente, uno dei quali contiene le idee mentre l'altro le pensa. Fra le altre difficoltà che comporta, questa interpretazione pone le idee fuori dall'intelletto che le pensa ed è pertanto vulnerabile all'obiezione che Plotino muove nelle rr. 8-11 del capitolo contro la prima delle tre possibilità esegetiche ivi discusse (l'intelletto possederebbe solamente le immagini delle idee e non la verità). Anziché limitarsi ad escludere questa possibilità e affermare l'identità di vivente e intelletto (cfr. *ibid.* rr. 12-15), tuttavia, Plotino prende spunto dall'interpretazione di Numenio per elaborare una nuova interpretazione del lemma platonico, che fa del vivente e dell'intelletto due livelli di un unico principio intellettuale (rr. 15-22). Dalla distinzione fra un intelletto in quiete ed uno in movimento, di cui Numenio si sarebbe servito per moltiplicare i principi, Plotino ricava cioè un'analisi della struttura interna dell'unico intelletto divino che pensa se stesso, in cui l'attività intellettuale che ha per oggetto le forme viene distinta dall'intelletto inteso come luogo delle forme. Mi sembra probabile che questa rielaborazione sia stata suggerita o quantomeno facilitata dallo schema aristotelico impiegato da Plotino per esplicitare la differenza fra i due intelletti posti da Numenio. Nello schema aristotelico possesso e contemplazione non definiscono infatti due tipi di intelletto differenti, bensì due stadi di attivazione successivi del medesimo intelletto. Per contemplare le forme intelligibili, l'intelletto deve prima possederle. Una volta interpretati l'intelletto in quiete e l'intelletto in movimento di cui parla Numenio rispettivamente come un intelletto in stato di possesso ed uno in stato di contemplazione, come Plotino dimostra di aver fatto in II 9 [33], risulta perciò piuttosto naturale tentare di vedere questi due intelletti come due livelli noetici riferiti al medesimo principio, anziché come due principi realmente distinti.

La parte destruens di V 3 [49], 5 è una ritrattazione di III 9 [13], 1

Come si è detto, l'analisi della struttura interna dell'intelletto divino abbozzata in III 9 [13], 1.15-22 viene respinta con abbondanza di argomenti nella prima parte di V 3 [49], 5. Che la posizione avanzata nel trattato anteriore sia effettivamente la stessa che viene contestata in quello posteriore trova una parziale conferma nella frase che conclude la confutazione. Plotino sostiene infatti che, se l'intelletto fosse articolato in una componente pensata ed una pensante, la componente pensante dell'intelletto si troverebbe ad avere solamente le impronte degli intelligibili contenuti nella componente pensata e non gli intelligibili stessi; affinché l'attività intellettuale divina verta sugli intelligibili stessi è dunque necessario che l'intelletto non li pensi dopo essersi diviso in due parti, bensì li contempra e li possieda simultaneamente già prima della divisione (εἰ δ' αὐτὰ ἔχει, οὐκ ἰδὼν αὐτὰ ἐκ τοῦ μερίσαι αὐτὸν ἔχει, ἀλλ' ἦν πρὶν μερίσαι ἑαυτὸν καὶ θεωρῶν καὶ ἔχων V 3 [49], 5.19-21). La medesima considerazione che in III 9 [13], 1.8-11 era servita ad escludere l'ipotesi che l'intelligibile preceda l'intelletto e gli sia esteriore viene cioè impiegata qui per stabilire la necessaria simultaneità di possesso e contemplazione nell'intelletto divino ed escludere di conseguenza la possibilità di una distinzione fra una componente pensata ed una pensante. Ciò suggerisce che, in V 3 [49], 5 come già in III 9 [13], 1, il presupposto teorico della bipartizione dell'intelletto sia implicitamente individuato nella contrapposizione fra possesso e contemplazione degli intelligibili. La trattazione posteriore sostituisce il lessico scettico delle parti a quello numeniano impiegato in quella anteriore, ma conserva l'impalcatura aristotelica sottostante.

Secondo la mia ricostruzione la polemica che occupa la prima parte di V 3 [49], 5 è dunque rivolta contro una concezione elaborata verosimilmente da Plotino stesso in III 9 [13], 1, prendendo spunto da un'interpretazione aristotelizzante della teoria numeniana dei due intelletti divini di cui si trova attestazione in II 9 [33]. La prima parte di V 3 [49], 5 assume così il carattere di una palinodia. A questa ritrattazione non corrisponde tuttavia alcuna evoluzione dottrinale nel pensiero di Plotino. L'analisi della struttura interna dell'intelletto divino che egli propone in III 9 [13], 1 non può infatti essere considerata rappresentativa della sua posizione. Ciò non solo a causa della totale assenza di paralleli dottrinali nelle *Enneadi*, ma anche perché essa, nella misura in cui distingue l'attività intellettuale dall'intelletto di cui è attività e dagli intelligibili verso i quali è rivolta, entra in palese contraddizione con due principi fondamentali della noetica plotiniana, entrambi di derivazione aristotelica e coerentemente attestati sin dai primi scritti: la dottrina

secondo cui l'intellezione in atto è identica al proprio oggetto¹²⁷ e quella secondo cui l'intelletto divino è sempre in atto e si identifica con la propria attività intellettuale¹²⁸. È notevole che nella seconda parte di V 3 [49], 5, dove Plotino contrappone la propria concezione del pensiero di sé dell'intelletto divino a quella contestata nella prima parte, vengano ribadite appunto queste due dottrine¹²⁹, dalla cui combinazione viene dedotta la triplice identità di intelletto, intelligibili e attività intellettuale¹³⁰. Il rifiuto della bipartizione dell'intelletto risulta così un'ovvia conseguenza della consueta concezione plotiniana dell'intelletto divino. Bisogna dunque concludere che III 9 [13], 1.15-22 è un luogo isolato e deviante, in cui Plotino si discosta dalla propria posizione abituale per prendere in considerazione un'opzione alternativa; una sorta di esperimento esegetico, stimolato dallo studio dell'interpretazione numeniana di *Tim.* 39 E 7-9, cui Plotino si rifiutò di dare seguito sul piano teorico.

Questa conclusione lascia irrisolta la questione iniziale relativa all'interpretazione della prima parte di V 3 [49], 5: se la concezione lì contestata non è altro che un'ipotesi avanzata con qualche esitazione da Plotino stesso in III 9 [13], 1 e poi tacitamente abbandonata, risulta difficile comprendere perché Plotino si dia pena di sviluppare una confutazione tanto ricca e articolata al fine di rigettarla. Nel trattato V 3 [49] i luoghi in cui Plotino ridiscute o rettifica posizioni espresse in scritti anteriori sono relativamente numerosi¹³¹, ma nessun altro di essi esibisce uno zelo polemico paragonabile alla prima parte del capitolo 5. Benché le ragioni che stanno dietro a questo zelo non possano essere determinate con certezza, mi sembra che l'atteggiamento di Plotino diventi comprensibile se si tiene in considerazione la fortuna di cui il modello abbozzato in III 9 [13], 1.15-22

¹²⁷ Cfr. V 9 [5], 5.30-31; V 4 [7], 2.48; I 3 [20], 5.13; VI 6 [34], 6.19-20; 15.19-29; VI 7 [38], 9.26-27; IV 6 [41], 2.22; V 3 [49], 5.21-22, 28-29, 32-35. Cfr. inoltre Arist. *De an.* Γ 4, 430a 3-5; Γ 5, 430a 19-20=Γ 6, 431a 1-2; Γ 7, 431b 17; *Metaph.* Λ 9, 1075a 1-5. L'interpretazione plotiniana di questa dottrina aristotelica è presentata da Plotino stesso in VI 6 [34], 6.19-30, su cui cfr. qui sotto il cap. 3.2.

¹²⁸ Cfr. V 9 [5], 2.21-22; 5.1-4; V 8 [31], 3.9-10; V 5 [32], 1.3-4; 2.9-10; V 3 [49], 5.39-42. Cfr. inoltre Arist. *De an.* Γ 5, 430a 22 e *Metaph.* Λ 7, 1072b, 22-28; Λ 9, 1074b 18-22

¹²⁹ Cfr. i riferimenti nelle due note precedenti.

¹³⁰ Cfr. V 3 [49], 5.43: ἐν ἅμα πάντα ἔσται, νοῦς, νόησις, τὸ νοητόν.

¹³¹ La posizione assunta in V 6 [24], 1, secondo cui il pensiero di sé è prerogativa esclusiva dell'intelletto e all'anima spetta il pensiero di altro, viene ritrattata nei capitoli 2-4, dove all'anima viene riconosciuta la capacità di conoscere se stessa discorsivamente e anche di accedere al pensiero di sé proprio dell'intelletto, purché trascenda la propria natura identificandosi con esso e smetta pertanto di essere anima. Come osserva Szlezák (*op. cit.* p. 6, pp. 197sg.), inoltre, quanto si dice in 8.45-9.2 sull'opportunità di servirsi dell'anima razionale come di un'immagine per conoscere la natura dell'intelletto contraddice quanto affermato in V 8 [31], 3.13 a proposito della necessità di conoscere l'intelletto senza servirsi di immagini. In 11.15, infine, parlando della genesi dell'intelletto dall'Uno, Plotino afferma che la prima emanazione dell'Uno, ossia il sostrato indeterminato da cui l'intelletto trae origine determinandosi grazie alla sua tensione verso l'uno, non è intellesione (πρὸ τοῦτου οὐ νόησις), contro quanto affermato precedentemente in V 4 [7], 2.4sgg.

godette entro la cerchia dei suoi discepoli. J. Dillon¹³² ha infatti individuato proprio in questo testo il punto di partenza per l'elaborazione della dottrina dei tre intelletti divini che Proclo attribuisce all'allievo di Plotino Amelio di Etruria¹³³.

Secondo Proclo, Amelio avrebbe introdotto una triade di intelletti demiurgici gerarchicamente ordinati, ciascuno dei quali intrattiene un rapporto cognitivo di tipo differente con «ciò che è» – ossia, verosimilmente, con il modello intelligibile di cui si parla nel *Timeo*: il primo «è realmente ciò che è» (ὄντως ἐστὶν ὃ ἐστὶν Procl. *In Tim.* I, 306.4), è dunque pienamente identico ad esso; il secondo «possiede quello che lo precede, ossia ne partecipa completamente» (ἔχει τὸ πρὸ αὐτοῦ καὶ μετέχει πάντως ἐκείνου *ibid.* r. 5-6); il terzo infine «vede il primo, perché quanto maggiore è la distanza, tanto più oscuro è il possesso» (ὄρα τὸ πρῶτον· ὅσῳ γὰρ πλείων ἢ ἀπόστασις, τοσοῦτῳ τὸ ἔχειν ἀμυδρότερον *ibid.* rr. 8-10), gode cioè – suppongo – di un rapporto di partecipazione indiretta con «ciò che è», nella misura in cui «possiede» (ἔχει *ibid.* r. 8) il secondo intelletto¹³⁴. Come rilevato da M. Massagli, questi tre intelletti non devono essere intesi come altrettanti principi separati, bensì come «tre livelli noetici dell'unica ipostasi Nous»¹³⁵, proprio come i due intelletti di cui parla Plotino in III 9 [13], 1.15-22. Per giustificare la scelta delle denominazioni partecipiali impiegate in riferimento ai tre intelletti – ὁ ὄν, ὁ ἔχων e ὁ ὀρῶν, cfr. *ibid.* rr. 2-3 – Amelio avrebbe inoltre fatto appello a Plat. *Tim.* 39 E 7-9, lo stesso luogo discusso da Plotino in III 9 [13], 1: «Amelio pone dunque la triade degli intelletti demiurgici soprattutto sulla base di queste parole,

¹³² Cfr. J. Dillon, *art. cit.* (n. 119).

¹³³ Su Amelio si vedano M. Massagli, “Amelio neoplatonico e la metafisica del Nous”, *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 74 (2), 1982, pp. 225-24; L. Brisson, “Amélius. Sa vie, son œuvre, sa doctrine, son style”, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II 36.2, 1987, pp. 793-860; K. Corrigan, “Amelius, Plotinus and Porphyry on being, intellect and the One. A reappraisal”, *ibid.* pp. 975-993. Non sono riuscito a procurarmi l'edizione dei frammenti curata da Zoumpos, ma questa è criticata per la sua incompletezza da Brisson, che fornisce anche un soddisfacente elenco dei luoghi rilevanti.

¹³⁴ Riporto e traduco, per maggiore chiarezza, l'intera testimonianza di Proclo: <Ἀμέλιος> δὲ τριττὸν ποιῆι τὸν δημιουργὸν καὶ τρεῖς νοῦς, βασιλέας τρεῖς, τὸν ὄντα, τὸν ἔχοντα, τὸν ὀρῶντα. διαφέρουσι δὲ οὗτοι, διότι ὁ μὲν πρῶτος νοῦς ὄντως ἐστὶν ὃ ἐστὶν, ὁ δὲ δεύτερος ἔστι μὲν τὸ ἐν αὐτῷ νοητὸν, ἔχει δὲ τὸ πρὸ αὐτοῦ καὶ μετέχει πάντως ἐκείνου καὶ διὰ τοῦτο δεύτερος, ὁ δὲ τρίτος ἔστι μὲν τὸ ἐν αὐτῷ καὶ οὗτος· πᾶς γὰρ νοῦς τῷ συζυγοῦντι νοητῷ ὁ αὐτός ἐστιν· ἔχει δὲ τὸ ἐν τῷ δευτέρῳ καὶ ὄρα τὸ πρῶτον· ὅσῳ γὰρ πλείων ἢ ἀπόστασις, τοσοῦτῳ τὸ ἔχειν ἀμυδρότερον. (*In Tim.* I, 306.1-10) «Amelio triplica il demiurgo e pone tre intelletti, tre re: quello che è, quello che possiede, quello che vede. Questi differiscono fra loro perché il primo intelletto è realmente ciò che è, il secondo invece è l'intelligibile che ha in sé, ma possiede quello che lo precede e ne partecipa completamente, e per questo motivo è secondo, mentre il terzo è anch'esso l'intelligibile che ha in sé – perché ogni intelletto è identico all'intelligibile che gli è congiunto – ma possiede quello che è nel secondo e vede il primo; perché quanto maggiore è la distanza, tanto più oscuro il possesso».

¹³⁵ Cfr. M. Massagli, *art. cit.* (n. 133), p. 230. Massagli perviene a questa conclusione sulla base di un'altra testimonianza di Proclo, da cui risulta con chiarezza che Amelio concepisce i tre principi demiurgici come un'unità: «tutti sono uno e uno e tutti» (οἱ πάντες εἷς εἷς καὶ ὁ εἷς πάντες *In Tim.* I, 398.21-22).

chiamando il primo <intelletto> “che è” in riferimento alle parole “vivente che è”, il secondo <intelletto> “che possiede” in riferimento alla parola “contenute” (perché il secondo non è <le idee>, bensì esse sono in lui), il terzo <intelletto> “che vede” in riferimento alla parola “vedere”¹³⁶. Dillon individua agevolmente l’origine di due fra questi tre intelletti – ὁ ὄν e ὁ ὄρῶν – nella distinzione operata da Plotino in III 9 [13], 1.16-17 fra il νοῦς ἐν στάσει καὶ ἐνότητι καὶ ἡσυχία e il νοῦς ὄρῶν ἐκεῖνον τὸν νοῦν. Dovendo poi indicare una plausibile origine anche per il secondo intelletto, ὁ ἔχων, fa riferimento all’affermazione contenuta nel medesimo capitolo, secondo cui l’intelletto possiede in se stesso l’intelligibile (ἐν αὐτῷ τῷ ἐν αὐτῷ τὸ νοητὸν ἔχειν *ibid.* r. 15) e suppone che Amelio abbia distinto l’intelletto che «possiede» da quello che «vede» le forme al fine di generare una triade¹³⁷. Si è visto tuttavia che Plotino interpreta aristotelicamente l’intelletto in quiete numeniano come un intelletto in stato di possesso e quello in movimento come un intelletto in stato di contemplazione¹³⁸. Mi sembra dunque più verosimile che Amelio, il quale, come osserva ancora Dillon, «molto probabilmente era presente quando ebbe luogo la discussione che condusse a *Enn.* III 9 [13], 1»¹³⁹, abbia semplicemente ripreso da Plotino la distinzione fra νοῦς ἔχων e νοῦς θεωρῶν/ὄρῶν e aggiunto come terzo al di sopra di questi il νοῦς ὄν, traendone la denominazione direttamente dalla caratterizzazione del vivente che si trova nel lemma platonico (ὁ ἔστιν ζῶον *Tim.* 39 E 8), secondo quanto riferisce Proclo.

Il tentativo di analizzare la struttura interna dell’intelletto divino distinguendo al suo interno due livelli noetici, che Plotino propone in III 9 [13], 1.15-22 e poi lascia cadere, viene dunque ripreso e approfondito da Amelio sia sul piano esegetico che su quello teorico. La teoria ameliana della triade di livelli noetici godrà a sua volta di una fortuna non trascurabile¹⁴⁰: essa sarà ripresa da Teodoro di Asine¹⁴¹ e lo stesso Proclo, che pure la rigetta a più riprese nel commento al *Timeo*¹⁴², la citerà con approvazione nella

¹³⁶ Procl. *In Tim.* III, 103.18-23: <Αμέλιος> μὲν οὖν τὴν τριάδα τῶν δημιουργικῶν νόων ἀπὸ τούτων μάλιστα συνίστησι τῶν ῥημάτων, τὸν μὲν πρῶτον ὄντα καλῶν ἀπὸ τοῦ ὅ <ἐστι ζῶον>, τὸν δὲ δεύτερον ἔχοντα ἀπὸ τοῦ <ἐνούσας> (οὐ γὰρ ἔστιν ὁ δεύτερος, ἀλλ’ εἰσεῖσιν ἐν αὐτῷ), τὸν δὲ τρίτον ὄρῶντα ἀπὸ τοῦ <καθορᾶν>.

¹³⁷ Dillon, *art. cit.* (n. 119), p. 66: «Nous *qua* possessor can be reasonably distinguished from Nous *qua* beholder, especially if, as was the case with Amelius, one has a weakness for triads».

¹³⁸ Cfr. qui sopra pp. 14sgg.

¹³⁹ Dillon, *art. cit.* (n. 119), p. 64.

¹⁴⁰ Sulla fortuna della posizione ameliana cfr. Dodds, *op. cit.* (n. 105) pp. 286sg.

¹⁴¹ Cfr. Procl. *In Tim.* I, 309.14.

¹⁴² Cfr. i luoghi citati qui sopra nelle note 60 e 62 e alle pp. 18sg.

*Theologia Platonis*¹⁴³. La prima parte di V 3 [49], 5 può allora essere interpretata come una sorta di reazione di Plotino all'elaborazione di questo nuovo modello teologico da parte del suo allievo Amelio – il quale peraltro, stando a quanto si dice in *VP* 3.38-42 e 6.15-16, era ancora presso Plotino all'altezza della composizione del trattato. Anziché contestare direttamente la complessa dottrina del suo discepolo, Plotino critica il modello più basilare che egli stesso aveva proposto e da cui questa dottrina trae origine. Tutti gli argomenti che vengono portati contro la bipartizione dell'intelletto valgono *a fortiori* contro la tripartizione sostenuta da Amelio. Entrambi i modelli mirano infatti a mantenere la priorità dell'oggetto intelligibile sull'attività di pensiero e di conseguenza la distinzione fra il pensiero divino e gli enti intelligibili che esso coglie, evitando al contempo la problematica collocazione degli intelligibili fuori dall'intelletto; questo obiettivo viene perseguito in entrambi i casi introducendo una gerarchia di livelli noetici all'interno dell'unico intelletto divino che pensa se stesso. L'intera confutazione condotta da Plotino mira a stabilire che un'analisi di questo tipo è destinata a fare dell'intelletto un agglomerato di livelli noetici che si pensano fra loro e non un principio che pensa realmente se stesso. A questo tipo di concezione, come si è visto, Plotino oppone la propria, di ispirazione aristotelica, che attribuisce all'intelletto divino un'attività di pensiero propriamente riflessiva, abolendo di fatto la priorità dell'intelligibile sull'intellezione. La discussione che occupa il capitolo 5 di V 3 [49] verte dunque solo superficialmente sui due corni del dilemma di Sesto Empirico (l'intelletto pensa se stesso interamente oppure servendosi a tal fine di qualche sua parte?), ma in realtà ha per oggetto la contrapposizione fra questi due modelli teologici.

¹⁴³ Cfr. Procl. *Theol. Plat.* V, 22.28-23.18 e Massagli, *art. cit.* (n. 133), pp. 232sg.

Capitolo 3

1. Pensiero umano e pensiero divino nelle *Enneadi*

In V 8 [31], 3.11-18 Plotino afferma che per comprendere la natura dell'Intelletto divino bisogna considerare il pensiero umano:

τίνα ἂν οὖν εἰκόνα τις αὐτοῦ [sc. τοῦ νοῦ] λάβοι; πᾶσα γὰρ ἔσται ἐκ χείρονος. ἀλλὰ γὰρ δεῖ τὴν εἰκόνα ἐκ νοῦ γενέσθαι, ὥστε μὴ δι' εἰκόνας, ἀλλ' οἷον χρυσοῦ παντὸς χρυσόν τινα δεῖγμα λαβεῖν, καὶ εἰ μὴ καθαρὸς εἴη ὁ ληφθεὶς, καθαίρειν αὐτὸν ἢ ἔργῳ ἢ λόγῳ δεικνύοντας, ὡς οὐ πᾶν τοῦτό ἐστι χρυσός, ἀλλὰ τουτὶ τὸ ἐν τῷ ὄγκῳ μόνον· οὕτω καὶ ἐνταῦθα ἀπὸ νοῦ τοῦ ἐν ἡμῖν κεκαθαρμένου, εἰ δὲ βούλει, ἀπὸ τῶν θεῶν, οἷός ἐστιν ὁ ἐν αὐτοῖς νοῦς.

Quale immagine dell'intelletto divino, dunque, è possibile prendere in considerazione? Perché, qualsiasi immagine si consideri, sarà tratta da qualcosa di peggiore di esso. Ma infatti bisogna che l'immagine sia tratta dall'intelletto, così da coglierlo non per mezzo di un'immagine, bensì nel modo in cui si considera una determinata istanza di oro come un campione esemplificativo dell'oro in generale, e se il campione che si considera non è puro, bisogna purificarlo nei fatti oppure nel discorso, al fine di mostrare che non la totalità di esso è oro, bensì solamente questa determinata parte che si trova nella ganga; così anche in questo caso sulla base dell'intelletto che è in noi, una volta che sia stato purificato, oppure, se lo si preferisce, degli dei, bisogna mostrare come sia fatto l'intelletto che è in essi.¹⁴⁴

Il paragone con l'oro indica chiaramente che l'intelletto individuale umano non è solamente affine all'intelletto divino, ma ne condivide addirittura la natura. Da questo si differenzia solamente per il fatto di non essere puro: in quanto facoltà dell'anima individuale, l'intelletto umano è accompagnato da altre facoltà non intellettive e legate alla dimensione della sensibilità e della corporeità. Chi voglia conoscere la natura dell'Intelletto divino deve pertanto contemplare l'intelletto umano, depurandolo e distinguendolo dalle facoltà psichiche inferiori, che intrattengono un rapporto più stretto con il corpo.

L'idea che il pensiero umano fornisca il modello più adeguato da studiare per farsi un'idea della natura del pensiero divino è presente anche nel trattato V 3 [49], 8.45-9.2:

διὰ δὲ τῶν τοι-

¹⁴⁴ Su questo passo cfr. Szlezák, *op. cit.* (p. 6), pp. 193sg., che mostra che il riferimento agli dei (r. 17) allude alla processione degli dei guidati da Zeus di cui si parla nel mito platonico del *Fedro* (246 E-247 A). Per il paragone con la purificazione dell'oro cfr. IV 7 [2], 10.47-52.

ούτων λογισμῶν ἀνάγεσθαι καὶ τὴν ψυχὴν ἡμῶν εἰς αὐτὸ εἰκόνα θεμένην ἑαυτὴν εἶναι ἐκείνου, ὡς τὴν αὐτῆς ζώην ἴνδαλμα καὶ ὁμοίωμα εἶναι ἐκείνου, καὶ ὅταν νοῆ, θεοειδῆ καὶ νοοειδῆ γίνεσθαι· καὶ ἐάν τις αὐτὴν ἀπαιτῆ ὁποῖον ὁ νοῦς ἐκεῖνός ἐστιν ὁ τέλος καὶ πᾶς, ὁ γινώσκων πρῶτως ἑαυτόν, ἐν τῷ νῷ αὐτὴν πρῶτον γενομένην ἢ παραχωρήσασαν τῷ νῷ τὴν ἐνέργειαν, ὧν ἔσχε τὴν μνήμην ἐπ' αὐτῆ, ταῦτα δὴ ἔχουσιν δεικνύναι ἑαυτὴν, ὡς δι' αὐτῆς εἰκόνοσ οὔσης ὄραν δύνασθαι ἀμνητέπη ἐκεῖνον, διὰ τῆς ἐκεῖνω πρὸς τὸ ἀκριβέστερον ὁμοιωμένης, ὅσον ψυχῆς μέρος εἰς ὁμοιότητα νῷ δύναται ἐλθεῖν.

Ψυχὴν οὖν, ὡς ἔοικε, καὶ τὸ ψυχῆς θειότατον κατ-ιδεῖν δεῖ τὸν μέλλοντα νοῦν εἴσεσθαι ὃ τι ἐστί.

Attraverso ragionamenti di questo tipo anche la nostra anima viene ricondotta all'intelletto, considerando se stessa un'immagine di quello, perché la sua vita è una parvenza e un'imitazione della vita di quello ed essa, quando pensa, diventa simile al dio e simile all'intelletto; e se qualcuno le chiedesse come sia fatto quell'intelletto perfetto e totale, che conosce se stesso in senso primo, essa, venendo dapprima ad essere nell'intelletto, ossia cedendo la sua attività all'intelletto, mostrerebbe se stessa mentre possiede realmente le cose di cui aveva ricordo, perché attraverso essa, che ne è un'immagine, è possibile vedere in qualche modo quello, attraverso quell'anima che si è assimilata a quello nel modo più preciso, per quanto una parte dell'anima può giungere alla somiglianza con l'intelletto.

Chi voglia sapere che cos'è l'intelletto deve dunque contemplare l'anima, come sembra, e la parte più divina dell'anima.¹⁴⁵

Quando esercita l'intellezione, l'anima umana è un'immagine dell'Intelletto divino e come tale può essere impiegata per conoscere indirettamente l'Intelletto stesso. Come osserva Szlezák, *op. cit.* (p. 6), pp. 197sg., questo passo è in contrasto con quanto si dice in V 8 [31], 3.13 sulla necessità di conoscere l'Intelletto senza servirsi di un'immagine (μὴ δι' εἰκόνοσ). Questa discrepanza è dovuta al fatto che la teoria psicologica di riferimento non è esattamente la stessa nei due trattati. Come sostengo qui sotto nel commento a **3.38-40** con particolare riferimento a II 9 [33], 2, infatti, nel grande trattato III 8-V 8-V 5-II 9 [30-33]¹⁴⁶ Plotino assegna ad ogni anima umana una facoltà puramente intellettuale, costantemente impegnata nella contemplazione degli intelligibili e superiore

¹⁴⁵ Su questo passo cfr. C. D'Ancona, "«To Bring Back the Divine in Us to the Divine in the All». *Vita Plotini* 2,26-27 Once Again", in Th. Kobusch, M. Erler (edd.), *Metaphysik und Religion*, Saur, München-Leipzig 2002, pp. 517-565, part. p. 528.

¹⁴⁶ Che questi quattro trattati, separati da Porfirio nella sua edizione delle opere di Plotino, costituiscano in realtà un unico scritto, è stato riconosciuto per la prima volta da R. Harder, "Eine neue Schrift Plotins", *Hermes* 71 (1), 1936, pp. 1-10. Su questo scritto si vedano D. Roloff, *Plotin. Die Grossschrift III 8, V 8, V 5, II 9*, De Gruyter, Berlin 1970 e V. Cilento, *Plotino. Paideia antinostica. Ricostruzione d'un unico scritto da Enneadi III 8, V 8, V 5, II 9*, Monnier, Firenze 1971.

alla ragione discorsiva. Precisamente questa facoltà è ciò che nell'anima esemplifica la natura dell'Intelletto e deve pertanto essere identificata con il νοῦς ὁ ἐν ἡμῖν menzionato in V 8 [31], 3.17. In V 3 [49], invece, una tale facoltà intellettuale individuale è assente ed è sostituita nell'esercizio delle sue funzioni in parte dalla ragione discorsiva, in parte dall'Intelletto divino. Il vertice dell'anima umana (τὸ ψυχῆς θειότατον 9.1; cfr. qui sotto il commento a **4.12-14**) è la ragione discorsiva (cfr. 3.35-40, dove del «noi», identificato con la ragione, si dice che è τὸ κύριον τῆς ψυχῆς) ed è questa l'unica facoltà responsabile della capacità umana di esercitare l'intellezione (cfr. 4.13-14 τὸ τῆς ψυχῆς ἄμεινον· ὃ καὶ δύνатаι μόνον πτεροῦσθαι πρὸς νόησιν). Essa, tuttavia, esercita l'intellezione solamente in modo intermittente e non condivide pertanto la natura dell'Intelletto divino (cfr. 3.31 οὐ γὰρ νοῦς ἡμεῖς), di cui pure partecipa (cfr. 4.25-26 ἐκεῖνον μεταλαμβάντες). Ciò che in noi contempla eternamente gli intelligibili è l'Intelletto divino stesso, presente nell'anima individuale in quanto principio, ossia con il suo potere causale, ma non appartenente ad essa come una sua facoltà (cfr. 3.21-26). È dunque in accordo con questa seconda concezione che Plotino afferma che, contemplando la parte più divina dell'anima, ossia la ragione discorsiva, è possibile conoscere l'Intelletto come guardando una sua immagine (δι' αὐτῆς εἰκόνοσ οὔσης 8.53-54), ciò che in V 8 [31] era stato espressamente negato.

Nonostante queste divergenze, i due passi riportati concordano nel riconoscere al pensiero umano una sostanziale affinità con il pensiero divino. Quando è purificata da tutto ciò che non le appartiene (secondo V 8 [31]) oppure quando esercita l'intellezione (secondo V 3 [49]), l'anima umana conosce gli intelligibili nello stesso modo in cui li conosce l'Intelletto divino. Per questo motivo chi voglia cogliere la natura dell'Intelletto divino è invitato a considerare il pensiero umano come un'istanza di questa natura o quantomeno come una sua adeguata rappresentazione. In altre parole, l'uomo è in grado di esperire in prima persona la condizione propria dell'Intelletto divino. Da un punto di vista storico-filosofico, questa concezione deve essere ricondotta alla psicologia e alla teologia di Aristotele.

In *De an.* Γ 4, 430a 5-6 Aristotele domanda perché gli uomini, che sono capaci di intellezione, non esercitino costantemente questa attività (τοῦ δὲ μὴ ἀεὶ νοεῖν τὸ αἴτιον ἐπισκεπτέον). Questo interrogativo trova una risposta nel capitolo successivo del medesimo scritto, sullo sfondo della dottrina aristotelica della priorità dell'atto sulla potenza:

τὸ δ'

αὐτὸ ἐστὶν ἢ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι¹⁴⁷. ἢ δὲ
κατὰ δύναμιν χρόνῳ προτέρα ἐν τῷ ἐνί, ὅλως δὲ οὐδὲ χρόνῳ,
ἀλλ' οὐχ ὅτε μὲν νοεῖ ὅτε δ' οὐ νοεῖ¹⁴⁸. (430a 19-22)

Ora la conoscenza in atto è identica all'oggetto, mentre quella in potenza è anteriore per il tempo nell'individuo, ma, da un punto di vista generale, non è anteriore neppure per il tempo; e non è che questo intelletto [sc. quello che «produce tutte le cose» *ibid.* r. 15] talora pensi e talora non pensi (trad. Movia, p. 184)¹⁴⁹.

La ragione per cui il singolo uomo non esercita sempre l'intellezione risiede nel principio generale secondo cui, nell'individuo, l'atto è preceduto dalla potenza secondo il tempo¹⁵⁰. L'intelletto umano possiede perciò l'intellezione in potenza e attualizza questa potenzialità nel tempo. Ma il medesimo principio afferma anche che ciò che passa dalla potenza all'atto compie questa attualizzazione a causa di qualcos'altro che è già in atto, sicché in assoluto la priorità temporale spetta all'atto¹⁵¹. Per questo motivo in *De an.* Γ 5, 430a 10-17 Aristotele distingue nell'anima due intelletti: uno analogo alla causa materiale, che diviene tutte le cose, e l'altro analogo alla causa efficiente (τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν), che le produce tutte, e afferma qui che il secondo di questi, diversamente dal primo, non passa dalla potenza all'atto (οὐχ ὅτε μὲν νοεῖ ὅτε δ' οὐ νοεῖ r. 22). In età imperiale gli esegeti di scuola peripatetica identificheranno questo secondo intelletto (νοῦς ποιητικός) con il motore immobile di cui Aristotele parla in *Metaph.* Λ¹⁵². Proprio nel cap. 7 di questo scritto, dopo aver stabilito che la condizione del motore immobile è sommamente piacevole e che questa condizione consiste nel pensiero di sé, ossia nell'attività di contemplazione intellettuale in cui l'intelletto è identico all'oggetto del proprio pensiero (1072b 14-24), Aristotele aggiunge:

εἰ οὖν οὕτως εὖ ἔχει,

¹⁴⁷ Sul principio della psicologia aristotelica secondo cui la conoscenza in atto è identica alla cosa si veda qui sotto il commento a **1.22-24**.

¹⁴⁸ Quest'ultima frase è ripresa da Plotino in V 9 [5], 2.21-22 νοῦς δὲ οὐ ποτὲ μὲν νοῦς, ποτὲ δὲ ἄνους e V 8 [31], 3.9-10 νοῦς δὲ οὕτως, ὁ αἰεὶ νοῦς καὶ οὐ ποτὲ νοῦς. Cfr. anche gli altri passi citati qui sotto nel commento a **1.22-24**.

¹⁴⁹ Questo passo, la cui prima parte ricorre identica poco più avanti nel medesimo scritto (Γ 7, 431a 1-3), è espunto da Ross in entrambe le sue edizioni del *De anima* ma è difeso da Seidl, *Der Begriff des Intellekts*, pp. 120-122 e 131 n. 10. Si veda anche il commento di G. Movia, *op. cit.* (n. 63), pp. 380sg..

¹⁵⁰ Questo principio è posto da Aristotele in *Metaph.* Θ 8, 1049b 17-29: la potenza precede cronologicamente l'atto nell'individuo (rr. 19-23), ma secondo la specie la priorità temporale spetta all'atto (rr. 17-19), perché l'individuo passa dalla potenza all'atto a causa di qualcos'altro che è già in atto cioè che esso è in potenza (rr. 23-29).

¹⁵¹ Si veda la nota precedente.

¹⁵² Si vedano i luoghi e la bibliografia citati qui sotto nei commenti a **3.10-11** e **3.28-29**.

ὡς ἡμεῖς ποτέ, ὁ θεὸς αἰεί, θαυμαστόν· εἰ δὲ μᾶλλον,
ἔτι θαυμασιώτερον. ἔχει δὲ ὧδε. (1072b 24-26)

Se dunque il dio è sempre nello stato di benessere in cui noi siamo talvolta, è meraviglioso; e se la sua condizione è migliore, è ancor più meraviglioso. Ed è [appunto] questa la sua condizione.¹⁵³

Talvolta, ossia quando esercita l'intellezione, l'uomo si trova a vivere la stessa vita beata che il dio conduce eternamente. O forse la vita del dio è ancora migliore: Aristotele sembra qui decidersi per questa seconda alternativa (ἔχει δὲ ὧδε r. 26). Troviamo qui anticipato non solo il tema plotiniano dell'affinità di natura fra il pensiero umano e il pensiero divino, ma anche l'oscillazione, riscontrata nel confronto fra V 8 [31], 3 e V 3 [49], 8-9, fra l'idea che il pensiero umano condivida la medesima natura del pensiero divino e l'idea che esso ne sia solamente un'imitazione. Ad ogni modo è chiaro che la superiorità del dio sull'uomo non consiste primariamente nel fatto che la conoscenza divina sia inaccessibile all'uomo, ma piuttosto nel fatto che essa può essere esercitata dall'uomo solo occasionalmente e per un tempo limitato, mentre costituisce l'attività naturale e permanente dell'intelletto divino.

L'attività cognitiva che l'anima umana esercita ordinariamente, quando non esercita l'intellezione, è il ragionamento (cfr. V 3 [49], 3.14 ψυχὴν δεῖ ἐν λογισμοῖς εἶναι). Plotino contrappone a più riprese il pensiero divino a questa forma di conoscenza più tipicamente umana: si vedano i luoghi indicati qui sotto nel commento a **3.14**. Questa contrapposizione ha generalmente la funzione di chiarire per contrasto la natura dell'intellezione, escludendo dal pensiero divino le caratteristiche proprie del ragionamento umano. Sembra pertanto che il pensiero umano sia duplice: ordinariamente impegnato nel ragionamento, che è una forma di conoscenza inferiore ed eterogenea rispetto a quella divina, l'uomo ha la capacità di trascendere questa condizione e di esercitare occasionalmente l'intellezione, assimilandosi così al pensiero divino.

Le caratteristiche attribuite da Plotino a questi due stati cognitivi possono essere ricavate con una certa chiarezza dall'analisi di IV 4 [28], 1-2, dove Plotino contrappone sotto vari aspetti la condizione dell'anima umana venuta a trovarsi nell'ambito dell'intelligibile alla sua condizione ordinaria e terrena. Questo luogo si inserisce nel contesto dell'ampia trattazione della memoria che si estende da IV 3 [27], 25 a IV 4 [28], 12 e tratta

¹⁵³ Su questo luogo si veda A. Laks, "Metaphysics Λ 7", in *Aristotle's Metaphysics Lambda* (cit. n. 69), pp. 207-243, part. pp. 231-5.

specificamente la domanda «di che cosa avrà memoria l'anima, una volta venuta ad essere nell'intelligibile e presso l'essere che è lassù?» (τίνων τὴν μνήμην ἔξει ψυχὴ ἐν τῷ νοητῷ καὶ ἐπὶ τῆς οὐσίας ἐκείνης γενομένη; IV 4 [28], 1.1-2). Nel primo capitolo si argomenta che in tale condizione (ossia nello stato intellettuale in cui si trova dopo essersi separata dal corpo) l'anima non è in grado di esercitare la memoria; il capitolo 2 affronta in particolare la questione se l'anima in tale stato abbia memoria almeno di se stessa, cui viene data ancora una volta una risposta negativa. L'analisi di questi due capitoli è stata svolta da O. Becker, *Plotin und das Problem der geistigen Aneignung*, de Gruyter, Berlin 1940, pp. 2-4 e 21sg.; i suoi risultati si possono riassumere come segue: lo stato intellettuale è caratterizzato dal fatto che l'anima è rivolta stabilmente verso gli intelligibili, fra cui si trova, e li coglie tutti insieme, nella loro articolazione, con un unico atto cognitivo atemporale, partecipando così dell'eternità del mondo intelligibile; nella condizione ordinaria, invece, l'anima si protende verso gli intelligibili attraverso l'esercizio della filosofia, perché non si trova in loro compagnia, e li coglie in successione temporale, procedendo inferenzialmente dalle parti alla totalità, cambiando di volta in volta l'oggetto della propria considerazione. Nel primo stato, inoltre, l'anima si identifica con gli oggetti del proprio pensiero¹⁵⁴ e coglie pertanto se stessa con lo stesso atto cognitivo con cui coglie quelli, mentre nel secondo la coscienza di sé e l'apprendimento degli oggetti si realizzano in atti distinti e successivi.

Il problema del rapporto fra pensiero umano e pensiero divino è sollevato in termini generali in I 2 [19], 3.24-30:

νοεῖ τε ἡ ψυχὴ ἄλλως· τῶν δὲ ἐκεῖ
τὸ μὲν ἐτέρως, τὸ δὲ οὐδὲ ὅλως. πάλιν οὖν τὸ νοεῖν
ὁμόνυμον; οὐδαμῶς· ἀλλὰ τὸ μὲν πρώτως, τὸ δὲ παρ'
ἐκείνου ἐτέρως. ὡς γὰρ ὁ ἐν φωνῇ λόγος μίμημα τοῦ ἐν
ψυχῇ, οὕτω καὶ ὁ ἐν ψυχῇ μίμημα τοῦ ἐν ἐτέρῳ. ὡς οὖν
μεμερισμένος ὁ ἐν προφορᾷ πρὸς τὸν ἐν ψυχῇ, οὕτω
καὶ ὁ ἐν ψυχῇ ἐρμηνεύς ὢν ἐκείνου πρὸς τὸ πρὸ αὐτοῦ.

Anche il modo in cui l'anima pensa è diverso rispetto al divino: delle realtà di lassù, una pensa in un altro modo, l'altra non pensa affatto. Di nuovo: "pensare" è allora un termine equivoco? Assolutamente no; ma in un caso è usato nel senso principale, nell'altro in un senso differente, derivato da quello. Come infatti il discorso sonoro è imitazione di quello che è nell'anima, così anche il discorso che è nell'anima è imitazione di quello che è in una realtà diversa dall'anima. Come dunque il discorso pronunciato è suddiviso in parti rispetto a quello che è nell'anima, così anche quello

¹⁵⁴ Cfr. qui sotto i commenti a 3.29-32 e 4.11-12.

che è nell'anima, essendo interprete di quell'altro, è suddiviso rispetto alla realtà che lo precede (trad. Catapano, p. 60)¹⁵⁵.

Il pensiero dell'anima umana differisce da quello dell'Intelletto divino, eppure di entrambe queste entità si dice che pensano, mentre l'Uno non pensa affatto (rr. 24-25). Plotino domanda allora se il verbo 'pensare' si predichi dell'Intelletto e dell'anima in modo equivoco (πάλιν οὖν τὸ νοεῖν ὁμώνυμον; rr. 25-26), ossia se ad esso corrispondano due definizioni differenti nei due casi¹⁵⁶. La risposta è negativa: non si ha qui un caso di mera omonimia, bensì lo stesso predicato si riferisce nel suo senso primo e originario solamente all'Intelletto e viene riferito all'anima in un senso secondario e derivato dal primo (rr. 26-27)¹⁵⁷. In questo luogo Plotino non chiarisce a fondo sotto quali aspetti

¹⁵⁵ Su questo passo si veda il commento di G. Catapano, Plotino. Sulle virtù: I 2 [19], Plus, Pisa 2006, pp. 127-132.

¹⁵⁶ Cfr. Arist. *Cat.* 1, 1a 1-6: «Omonimi si dicono quegli oggetti, che possiedono in comune il nome soltanto, mentre hanno differenti discorsi definitivi, applicati a tale nome. Ad esempio, sia l'uomo che un certo oggetto disegnato si dicono animali. In realtà, il nome soltanto è comune a questi oggetti, ma il discorso definitorio che si applica a tale nome è differente nei due casi; se qualcuno, infatti, deve spiegare che cos'è per ciascuno dei due oggetti l'essere un animale, stabilirà per ciascuno dei due un discorso definitorio proprio» (Ὁμώνυμα λέγεται ὡν ὄνομα μόνον κοινόν, ὁ δὲ κατὰ τοῦνομα λόγος τῆς οὐσίας ἕτερος, οἷον ζῷον ὃ τε ἄνθρωπος καὶ τὸ γεγραμμένον· τούτων γὰρ ὄνομα μόνον κοινόν, ὁ δὲ κατὰ τοῦνομα λόγος τῆς οὐσίας ἕτερος· ἔὰν γὰρ ἀποδιδῶ τις τί ἐστὶν αὐτῶν ἑκατέρω τὸ ζῷον εἶναι, ἴδιον ἑκατέρου λόγον ἀποδώσει, trad. Colli, p. 3). Su questo passo si veda il commento di J. L. Ackrill, *Aristotle. Categories and De Interpretatione*, Clarendon Press, Oxford 1963 p. 71.

¹⁵⁷ Questo tipo di predicazione è teorizzato da Aristotele in *Metaph.* Γ 2, 1003a 33-b 10 per stabilire l'unità della nozione di ente: «L'ente si dice in molti modi, ma in riferimento ad una sola cosa e ad una natura determinata e non per omonimia, bensì come anche tutto ciò che è sano si dice 'sano' in riferimento alla salute, una cosa perché la preserva, un'altra cosa perché la produce, un'altra perché è sintomo di salute, un'altra ancora perché è in grado di riceverla, e ciò che è medico si dice 'medico' in riferimento all'arte medica (uno infatti è detto 'medico' per il fatto di possedere l'arte medica, un altro perché è per natura ben disposto ad apprenderla, un'altra cosa per il fatto di essere un prodotto dell'arte medica), e potremmo considerare anche altre cose che si predicano in modo simile a queste, – così dunque anche l'ente si dice in molti modi, ma tutti in riferimento a un solo principio: alcune cose, infatti, sono dette enti perché sono sostanze, altre perché sono affezioni della sostanza, altre perché sono vie che conducono alla sostanza, o perché sono corruzioni o privazioni o qualità o cause produttrici o generatrici di una sostanza o delle cose che sono dette 'enti' in riferimento alla sostanza, oppure perché sono negazioni di qualcuna di queste cose o della sostanza; per questo motivo diciamo anche che ciò che non è, è una cosa che non è». L'idea che la predicazione *ad unum* qui tematizzata da Aristotele non sia una predicazione equivoca, che Plotino accoglie e impiega qui in I 2 [19], viene da lui apertamente criticata e rigettata all'inizio dell'esame critico della teoria aristotelica delle categorie che ha luogo in VI 1 [42]: «Dicono infatti che l'ente non si dice nello stesso senso in tutte le categorie, e dicono bene; ma bisogna piuttosto domandare loro per prima cosa se le dieci categorie si dicano allo stesso modo nelle realtà intelligibili e in quelle sensibili, [...]; qui appunto bisogna esaminare [...] se gli enti che sono lassù debbano essere sussunti sotto un unico genere insieme a quelli che sono quaggiù, oppure il termine 'sostanza' è predicato equivocamente delle cose di lassù e di quelle di quaggiù; ma se le cose stanno così, i generi saranno più di dieci. Se invece è predicato in modo univoco, è assurdo che il termine 'sostanza' abbia lo stesso significato quando è riferito alle cose che sono primariamente e a quelle che sono in senso derivato, dal momento che non esiste un genere comune alle realtà in cui si dànno anteriorità e posteriorità» (ὅτι γὰρ οὐ συνώνυμον τὸ ὄν ἐν ἅπασιν, λέγουσι καὶ ὀρθῶς λέγουσι· μᾶλλον δὲ ἐκεῖνο πρῶτον ἐρωτητέον, πότῃ ὁμοίως ἐν τε τοῖς νοητοῖς ἐν τε τοῖς αἰσθητοῖς τὰ δέκα, [...]. οὗ δὴ ἐξεταστέον [...] καὶ εἰ τὰ ἐκεῖ ὄντα ὅφ' ἐν γένος ὑπακτέον τοῖς ἐνταῦθα, ἢ ὁμώνυμως ἢ τε ἐκεῖ οὐσία ἢ τε ἐνταῦθα· ἀλλ' εἰ τοῦτο, πλείω τὰ γένη. εἰ δὲ συνώνυμως, ἄτοπον τὸ αὐτὸ σημαίνειν τὴν οὐσίαν ἐπὶ τε τῶν πρῶτως ὄντων καὶ τῶν ὑστέρων οὐκ ὄντος γένους κοινοῦ, ἐν οἷς τὸ πρότερον καὶ ὕστερον

queste due forme di pensiero differiscano l'una dall'altra. Si limita infatti a suggerire che il pensiero dell'anima sia caratterizzato da una maggiore frammentazione (μεμερισμένος r. 29) rispetto a quello dell'Intelletto e insiste al contempo sull'affinità fra le due forme di pensiero: il λόγος nell'anima è «imitazione» (μίμημα r. 28) e «interprete» (ἐρμηνεὺς r. 30) di quello nell'Intelletto. La distinzione fra il discorso proferito (ὁ ἐν φωνῇ λόγος r. 27, ὁ ἐν προφορᾷ r. 29) e il discorso interno all'anima (ὁ ἐν ψυχῇ rr. 28-29), di derivazione stoica (cfr. SVF II 135 = Sext. Emp. *Adv. Math.* VIII, 275-276, dove vengono distinti il λόγος προφορικός e il λόγος ἐνδιάθετος) ma presente già in Platone (cfr. *Theaet.* 189 E-190 A, 206 D; *Soph.* 263 E; *Phil.* 38 E) e in Aristotele (cfr. *An. Post.* I 10, 76b 24-27), è impiegata da Plotino per illustrare il rapporto fra anima umana e Intelletto divino anche in V 1 [10], 3.7-8 εἰκῶν τίς ἐστι νοῦ [sc. ἡ ψυχῆ]· οἷον λόγος ὁ ἐν προφορᾷ λόγου τοῦ ἐν ψυχῇ, οὕτω τοι καὶ αὐτὴ λόγος νοῦ¹⁵⁸.

L'idea che il pensiero si predichi dell'Intelletto divino in senso primo e dell'anima in senso derivato, mentre dell'Uno non si predichi affatto, torna a presentarsi come motivo strutturante del trattato V 6 [24], tradito con il titolo *Su ciò che è al di là dell'essere, che cosa sia ciò che pensa in senso primo e che cosa ciò che pensa in senso secondo* (Περὶ τοῦ τὸ ἐπέκεινα τοῦ ὄντος μὴ νοεῖν καὶ τί τὸ πρότως νοοῦν καὶ τί τὸ δευτέρως), dove viene espressa due volte (2.1-2 Εἰ δὴ τὸ μὲν πρότως νοοῦν, τὸ δὲ ἤδη ἄλλως νοοῦν, τὸ ἐπέκεινα τοῦ πρότως νοοῦντος οὐκ ἂν ἔτι νοοῖ e 16-17 τὸ μὲν ἄρα οὐ νοεῖ, τὸ δὲ πρότως νοεῖ, τὸ δὲ νοήσει δευτέρως). Nel primo capitolo di questo scritto la distinzione fra le due forme di pensiero appare netta e chiara: il pensiero dell'Intelletto, che è il pensiero primo, è pensiero di sé, mentre quello dell'anima, che è secondo, è pensiero di qualcosa di diverso da sé (*ibid.* 1.1 Τὸ μὲν ἐστι νοεῖν ἄλλο ἄλλο, τὸ δὲ αὐτὸ αὐτό). Ciò non significa tuttavia che le due forme di pensiero si distinguano per il fatto di avere due oggetti diversi: come si è visto a proposito di IV 4 [28], 1, infatti, il pensiero dell'anima è rivolto verso gli intelligibili, che sono l'oggetto del pensiero divino, sia quando essa si trova nel mondo intelligibile sia quando esercita la filosofia nel mondo sensibile. Che anche qui in V 6

VI 1 [42], 1.18-20, 22-28). Su questo passo cfr. K. Wurm, *Substanz und Qualität*, de Gruyter, Berlin-New York 1973, pp. 149-152 e R. Chiaradonna, *Sostanza movimento analogia*, Bibliopolis, Napoli 2002, pp. 227-49.

¹⁵⁸ Su questo passo si veda il commento di M. Atkinson, *Plotinus. Ennead V.1: On the three Principal Hypostases*, Oxford University Press, Oxford 1983, pp. 50-54. Sulla rielaborazione plotiniana della distinzione stoica fra discorso proferito e discorso interiore cfr. Tornau, art. cit. (n. 126), pp. 87-111.

[24] l'oggetto del pensiero dell'anima e quello dell'Intelletto siano lo stesso è confermato dall'immagine che Plotino propone alle righe 16-21 del primo capitolo:

εἰ οὖν τις διπλοῦν φῶς ποιήσῃε,
τὴν μὲν ψυχὴν κατὰ τὸ ἥττον, τὸ δὲ νοητὸν αὐτῆς κατὰ τὸ
καθαρώτερον, εἶτα ποιήσῃε καὶ τὸ ὁρῶν ἴσον εἶναι φῶς
τῷ ὁρωμένῳ, οὐκ ἔχων ἔτι χωρίζειν τῇ διαφορᾷ ἐν τὰ δύο
θήσεται νοῶν μὲν, ὅτι δύο ἦν, ὁρῶν δὲ ἤδη ἓν· οὕτω νοῦν
καὶ νοητὸν αἰρήσει.

Se dunque uno immaginasse una luce duplice, facendo corrispondere l'anima alla luce meno intensa e l'oggetto del suo pensiero a quella più pura, e poi immaginasse che la luce che vede sia uguale a quella che è vista, non riuscendo più a separare le due luci sulla base della loro differenza reciproca, riterrebbe che esse siano una sola luce, pur sapendo che erano due, ma vedendone ormai solamente una: così coglierebbe l'Intelletto e l'intelligibile.

L'anima è rappresentata da una luce meno intensa rispetto a quella che rappresenta l'oggetto del suo pensiero, il che suggerisce che tale oggetto preceda l'anima nell'ordine gerarchico della realtà e sia pertanto da identificare con la totalità degli intelligibili contenuti nell'Intelletto divino. Per passare dalla rappresentazione immaginifica della condizione dell'anima a quella relativa all'Intelletto Plotino suggerisce di incrementare nell'immaginazione l'intensità della luce che corrisponde al soggetto – ossia quella che in un primo momento rappresentava l'anima – fino a farle eguagliare in luminosità la luce corrispondente all'oggetto, la quale non subisce variazioni. L'identità di questa seconda luce nelle due rappresentazioni è indice del fatto che la differenza fra il pensiero di altro, proprio dell'anima umana, e il pensiero di sé, proprio dell'Intelletto divino, non ha a che fare con l'oggetto.

La differenza fra queste due forme di pensiero consiste piuttosto nel fatto che l'Intelletto divino è identico alla totalità degli intelligibili, che è l'oggetto del suo pensiero¹⁵⁹, sicché il suo pensiero è pensiero di sé, mentre l'anima umana, che pure pensa anch'essa la totalità degli intelligibili, ne è distinta. Plotino afferma infatti che il pensiero di sé si allontana dalla dualità soggetto-oggetto più di quanto non lo faccia il pensiero di altro (ὁ [sc. τὸ νοεῖν αὐτὸ αὐτό] ἤδη φεύγει μᾶλλον τὸ δύο εἶναι). Quest'ultimo vorrebbe anch'esso evitare la medesima dualità, ma non ne è in grado, perché l'anima è distinta dall'oggetto del proprio pensiero, che pure possiede presso di sé (*ibid.*, 1.2-4 τὸ δὲ πρότερον λεχθὲν [sc. τὸ νοεῖν ἄλλο ἄλλο] βούλεται [sc. τὸ δύο εἶναι φεύγειν] καὶ αὐτό, ἀλλ' ἥττον δύναται

¹⁵⁹ Su questa identità si vedano i luoghi e la bibliografia citati qui sotto nel commento a **1.1 τὸ νοῦν ἑαυτὸ**.

παρ' αὐτῷ μὲν γὰρ ἔχει ὁ ὄρᾱ, ἕτερόν γε μὴν ὄν ἐκείνου): troviamo qui meglio esplicitata l'idea che il pensiero umano imiti il pensiero divino riproducendolo in una forma più frammentata, cui in I 2 [19], 3 si faceva allusione per mezzo delle espressioni μίμημα r. 28, μεμερισμένος r. 29 e ἐρμηνεύς r. 30. L'Intelletto invece non è essenzialmente separato dall'oggetto del proprio pensiero, bensì è congiunto ad esso, sicché, pensandolo, pensa se stesso (V 6 [24], 1.4-5 τὸ δὲ [sc. τὸ αὐτὸ αὐτό νοοῦν] οὐ κεχώριται τῇ οὐσίᾳ, ἀλλὰ συνὸν αὐτῷ¹⁶⁰ ὄρᾱ ἑαυτό). Per questo motivo, ossia perché è identico al proprio oggetto, dell'Intelletto divino si dice che 'pensa' in un senso più forte rispetto all'anima umana, e che il suo pensiero è pensiero primo, dal momento che il pensiero, se correttamente concepito, presuppone l'identità di soggetto e oggetto (*ibid.* rr 6-7 μᾶλλον οὖν νοεῖ, ὅτι ἔχει, καὶ πρώτως νοεῖ, ὅτι τὸ νοοῦν δεῖ ἔν καὶ δύο εἶναι). Anche quest'idea che l'esercizio del pensiero richieda l'identità con l'oggetto affonda le radici nella psicologia e nella teologia aristoteliche: a tal proposito si vedano i luoghi e la bibliografia indicati qui sotto nel commento a **1.22-24**.

In tutti i luoghi considerati finora Plotino in parte paragona, in parte contrappone il pensiero divino al pensiero umano, mettendo in luce affinità e differenze fra i due, al fine di chiarire la natura del pensiero divino. Si tratta di un'operazione a finalità didattica la cui *ratio* è, presumibilmente, l'idea di illustrare ciò che è meno noto, ossia il pensiero divino, attraverso il confronto con ciò che è più noto, cioè il pensiero umano. In nessuno di questi luoghi, tuttavia, viene dedicato molto spazio a caratterizzare nei dettagli la natura e le modalità di funzionamento del pensiero umano, che anzi vengono apparentemente date per note al lettore. Nessun trattato delle *Enneadi*, inoltre, è specificamente dedicato a questo tema e nel grande trattato *Sulle aporie relative all'anima*, IV 3-5 [27-29], manca una trattazione relativa alla facoltà razionale dell'anima umana. A parte i capitoli 1-2 del trattato IV 4 [28], menzionati qui sopra e appartenenti alla trattazione della memoria, vi si trova solamente una breve discussione, contenuta nel capitolo 18 di IV 3 [27], della questione se l'anima si serva del ragionamento (λογισμός) anche quando non è incarnata e dimora nell'intelligibile (Πότερα δὲ λογισμῷ ψυχὴ χρῆται πρὶν ἐλθεῖν καὶ πάλιν αὖ

¹⁶⁰ αὐτῷ r. 5: seguo qui H-S¹ contro H-S², dove si legge il riflessivo αὐτῷ. Il pronome richiama infatti ὁ ὄρᾱ r. 4 e designa l'oggetto del pensiero dell'Intelletto, piuttosto che l'Intelletto stesso. Che le cose stiano così è richiesto dalla frase seguente (ἄμφω οὖν γίνεται ἐν ὧν rr. 5-6), che presuppone che siano state appena nominate due cose e non una sola. Sulle difficoltà interpretative connesse all'uso del pronome αὐτός nelle *Enneadi* si veda I. Koch, "Entre identité et réflexivité: Sur les usages plotiniens du pronom autos", in *Autos, idipsum. Aspects de l'identité d'Homère à Augustin*, sous la direction de D. Doucet et I. Koch, Presses Universitaires de Provence, Aix-en-Provence 2014, pp. 85-100.

ἐξελοῦσα; rr. 1-2). A questa domanda Plotino risponde che l'anima disincarnata non esercita il ragionamento, perché non ne ha bisogno, e che il ragionamento ha luogo solamente quando l'anima è in difficoltà a causa delle preoccupazioni relative al corpo e del conseguente indebolimento della sua capacità cognitiva (ἢ ἐνταῦθα ὁ λογισμὸς ἐγγίγνεται ἐν ἀπόρῳ ἤδη οὔσης καὶ φροντίδος πληρουμένης καὶ μᾶλλον ἀσθενούσης rr. 2-4). Nonostante ciò l'anima umana è detta 'razionale' a buon diritto, perché, pur non esercitandola, possiede la capacità di condurre un esame razionale, qualora le circostanze lo impongano (ἀλλ' εἰ ἐκεῖ ἄνευ λογισμῶν, πῶς ἂν ἔτι λογικαὶ εἶεν; ἢ ὅτι δύνανται, εἴποτις ἂν, ὅταν περίστασις, εὐπορήσῃ διασκοποῦσαι rr. 7-9). Se con la parola λογισμὸς si vuole intendere questa stabile disposizione al ragionamento piuttosto che il suo esercizio, allora è corretto dire che l'anima fa uso del ragionamento anche quando si trova nel mondo intelligibile (εἴ τις λογισμὸν λαμβάνει τὴν [...] ἐν αὐταῖς διάθεσιν, [...], εἶεν ἂν κάκεῖ λογισμῶ χρώμεναι rr. 10-13). A proposito di questa disposizione (διάθεσις) Plotino aggiunge solamente che essa «viene ad essere ed è nelle anime provenendo dall'Intelletto» (ἐκ νοῦ ἀεὶ γινομένην καὶ οὔσαν ἐν αὐταῖς rr. 10-11) e che è «un'attività stabile e una sorta di manifestazione» dell'Intelletto (καὶ ἐνέργειαν ἐστῶσαν καὶ οἶον ἔμφασιν οὔσαν rr. 11-12).

Ulteriori indicazioni relative al funzionamento e allo statuto della facoltà razionale umana si trovano sparse in vari trattati delle *Enneadi*¹⁶¹, ma la trattazione più ampia che questo tema riceva, nonché l'unica che sembri avere qualche pretesa di completezza e di esaustività, è contenuta nei capitoli 2-4 di V 3 [49]. Essa si inserisce nel contesto dell'indagine sul pensiero di sé che occupa la prima parte del trattato (capp. 1-5). Il trattato *Sulle ipostasi dotate di conoscenza e su ciò che è al di là [della conoscenza]*, V 3 [49], riprende infatti l'impostazione generale e i temi di V 6 [24], ossia tratta nella sua prima metà della natura e delle condizioni di possibilità delle due differenti forme di pensiero proprie dell'anima umana e dell'Intelletto divino, chiarendo affinità e differenze fra queste (capp. 1-9, il cui corrispettivo tematico in V 6 [24] è il cap. 1); la seconda metà (capp. 10-17) è invece dedicata al tema dell'assenza di pensiero nel principio primo di tutta la realtà, l'Uno, o meglio della sua superiorità e trascendenza rispetto al pensiero e

¹⁶¹ Particolarmente degni di menzione sono i capitoli 10-11 di V 1 [10] (su cui si vedano qui sotto i commenti a **3.10-11**, **3.11-12**, **3.21-22**, **3.38-40** e **3.43-44**, nonché il commento di Atkinson, *op. cit.* (n. 76), pp. 212-240) e i capitoli 7 e 9 del trattato I 1 [53] (si vedano qui sotto i commenti a **2.8**, **2.11-13**, **3.35**, **3.36**, **3.38** e il commento di C. Marzolo, *Plotino. Che cos'è l'essere vivente e che cos'è l'uomo?: I 1* [53], Plus, Pisa 2006, pp. 133-140 e 151-161).

ad ogni forma di conoscenza (cfr. V 6 [24], 2-6). Nei primi cinque capitoli di V 3 [49] Plotino torna a discutere e a problematizzare la distinzione schematica posta in V 6 [24], 1, secondo cui il pensiero divino è pensiero di sé e il pensiero umano è pensiero di altro. In particolare viene qui esaminata a fondo la possibilità che anche l'anima umana, oltre all'Intelletto divino, sia capace di pensare se stessa, possibilità che in V 6 [24], 1 era stata esclusa senza discussione. Ciò comporta un'esposizione preliminare delle operazioni svolte dalla facoltà razionale umana (V 3 [49], 2.7-14) e delle loro condizioni di possibilità (*ibid.* 3.1-12), un'indagine sul rapporto che questa facoltà intrattiene con l'Intelletto divino, da un punto di vista ontologico e gnoseologico (*ibid.* 3.12-37), e una chiara determinazione dello statuto ontologico della ragione come vertice dell'anima umana e come forma di conoscenza intermedia fra l'intellezione, propria dell'Intelletto divino, e la percezione sensoriale, che appartiene all'anima inferiore (*ibid.* 3.37-45). Sulla base di questi approfondimenti viene quindi rettificata, benché non rinnegata, la tesi espressa in V 6 [24], 1 secondo cui il pensiero umano è pensiero di altro: la ragione umana, pur preposta primariamente all'esame delle realtà esterne (V 3 [49], 3.15-18), risulta in effetti capace di conoscere se stessa secondo le proprie stesse modalità di funzionamento (benché questa forma di conoscenza di sé sia inferiore e meno perfetta rispetto a quella propria dell'Intelletto divino), ed è per di più in grado di trascendere la propria natura e partecipare del pensiero divino identificandosi con l'Intelletto (*ibid.* cap. 4). La più dettagliata ed esatta concezione della natura della ragione umana conseguita per mezzo di questo approfondimento viene poi messa a frutto nei capitoli 6-9 per illustrare la natura del pensiero divino (che riceve una trattazione in termini più astratti nel cap. 5) attraverso il confronto con il pensiero umano, secondo il consueto procedimento esplicativo che ho considerato in questo paragrafo.

Nonostante l'evidente importanza di questi primi capitoli di V 3 [49] per la comprensione della psicologia, della gnoseologia e della noetica plotiniane, essi non sono mai stati fatti oggetto di uno studio sistematico e dettagliato, che pure appare necessario in ragione delle numerose difficoltà di ordine testuale e soprattutto esegetico che essi presentano. Oltre ai commenti del trattato V 3 [49] che ho menzionato nel capitolo precedente e alle brevi note di H. J. Blumenthal sui capitoli 3-4 ("Plotinus, *Enneads* V 3 [49], 3-4", in *METHEXIS, Études néoplatoniciennes présentées au Professeur Evanghélou A. Moutsopoulos*, Athens 1992, pp. 140-152), i principali contributi all'interpretazione di questa sezione attualmente disponibili sono i seguenti: H.-R. Schwyzer, "«Bewusst» und

«Unbewusst» bei Plotin”, in *Les Sources de Plotin* (cit. n. 5), pp. 343-378 delinea la storia del lessico della coscienza da Omero a Plotino e mette in luce la distinzione fra le nozioni di coscienza e conoscenza nelle *Enneadi* e in particolare in V 3 [49], 2-3 (cfr. part. pp. 366sg.); Ph. Merlan, *Monopsychism Mysticism Metaconsciousness*, Nijhoff, The Hague 1963, pp. 77-83 pone in relazione la trattazione plotiniana contenuta in questa sezione con la noetica di Alessandro di Afrodisia; H. J. Blumenthal, *Plotinus' Psychology. His Doctrine of the Embodied Soul*, Nijhoff, The Hague 1971, pp. 100-103 stabilisce che i due termini λογιστικόν e διανοητικόν sono impiegati intercambiabilmente da Plotino per designare la facoltà razionale; Szlezák, *op. cit.* (p. 6), pp. 198sg. osserva che nei capitoli 3-4 di V 3 [49] non si fa menzione della parte dell'anima «non discesa» ed eternamente rivolta verso gli intelligibili che Plotino aveva introdotto nei trattati precedenti (a partire da IV 7 [2], 13). R. Chiaradonna, “La conoscenza dell'anima discorsiva. Enn. V 3 (49) 2-3”, in *Anima e libertà in Plotino: atti del convegno nazionale*, Catania, 29-30 gennaio 2009, a cura di M. Di Pasquale Barbanti e D. Iozzia, CUECM, Catania 2009, pp. 41-69 esplicita l'interpretazione plotiniana dell'immagine platonica del blocco di cera nel *Teeteto*. P.-M. Morel, “La sensation, messagère de l'âme. Plotin, V, 3 [49], 3”, in *La connaissance de soi: études sur le traité 49 de Plotin*, Vrin, Paris 2002, pp. 209-227 e D. P. Taormina, “Plotino e Porfirio sul messaggero e il re. Nota sulla conoscenza di sé secondo Plotino, trattato 49, 3. 44-4. 1”, in *L'essere del pensiero. Saggi sulla filosofia di Plotino*, Bibliopolis, Napoli 2010, pp. 245-266, infine, trattano specificamente la questione dell'interpretazione e delle fonti della famosa metafora che chiude il capitolo 3 (rr. 44-45: «Ma la percezione è per noi un messaggero, mentre quello [sc. l'Intelletto] è “un re rispetto a noi”»).

2. L'identità di pensiero e oggetto nella teoria plotiniana dell'Intelletto

L'identità di pensiero e oggetto in Aristotele

Le affermazioni aristoteliche del principio dell'identità di pensiero e oggetto si trovano in quattro luoghi del *De anima* (Γ 4, 430 b 3-5; Γ 5, 430 a 19-20; Γ 6, 431 a 1-2; Γ 7, 431 b 17) e in un luogo della *Metafisica* (Λ 9, 1075 a 1-5). Ogni luogo presenta una formulazione differente del principio, con l'eccezione di due luoghi del *De anima* che riportano esattamente lo stesso testo (430 a 19-20 = 431 a 1-2). In particolare, differisce la condizione di validità del principio che viene di volta in volta specificata: in due casi (*De an.* Γ 4, 430 b 3-5 e *Metaph.* Λ 9, 1075 a 1-5) si dice che la conoscenza è identica all'oggetto a patto che l'oggetto della conoscenza sia immateriale (ἐπὶ τῶν ἄνευ ὕλης); negli altri, a patto che la conoscenza sia in atto (κατ' ἐνέργειαν). Queste due condizioni di validità non sembrano escludersi a vicenda e possono anzi apparire complementari, perché ciascuna di esse riguarda uno dei due termini della relazione di identità che il principio asserisce: la conoscenza e il suo oggetto. Sarebbe tuttavia un errore sommare insieme queste due condizioni e ritenere che la conoscenza che Aristotele afferma essere identica al proprio oggetto sia solamente la conoscenza in atto delle cose immateriali. Un esame ravvicinato dei testi suggerisce infatti che l'identità della conoscenza in atto con il proprio oggetto valga, in un senso, anche per gli oggetti dotati di materia, e che gli oggetti immateriali di cui si parla siano forme pure che si danno solamente nel pensiero. In quanto segue, esplicito il senso di queste due restrizioni, considerandole separatamente e richiamandone i rispettivi presupposti dottrinali.

La conoscenza in atto è identica alla cosa

Riporto di seguito i due testi in cui la condizione di validità specificata è che la conoscenza sia in atto:

τὸ δ'

αὐτό ἐστὶν ἢ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι· ἢ δὲ
κατὰ δύναμιν χρόνῳ προτέρα ἐν τῷ ἐνί, ὅλως δὲ οὐδὲ χρόνῳ
(Arist. *De an.* Γ 5, 430 a 19-22= Γ 6, 431 a 1-2)¹⁶²

Ora, la conoscenza in atto è identica all'oggetto, mentre quella in potenza è anteriore per il tempo nell'individuo, ma, da un punto di vista generale, non

¹⁶² Sui luoghi aristotelici citati in questa sezione si veda qui sotto il commento a **1.22-24, 5.21-23**.

è anteriore neppure per il tempo; e non è che questo intelletto talora pensi e talora non pensi (Trad. it. Movia, p. 219).

ὅλως δὲ ὁ νοῦς ἐστίν, ὁ κατ' ἐνέργειαν, τὰ πράγματα. ἄρα δ' ἐνδέχεται τῶν κεχωρισμένων τι νοεῖν ὄντα αὐτὸν μὴ κεχωρισμένον μεγέθους, ἢ οὐ, σκεπτέον ὕστερον. (*De an.* Γ 7, 431 b 17-19)

In generale l'intelletto in atto è identico ai suoi oggetti. Se poi sia o no possibile che l'intelletto pensi qualcuno degli enti separati, non essendo esso stesso separato dalla grandezza, si dovrà considerare successivamente (Trad. it. Movia, p. 227).

Come risulta dal secondo testo, la conoscenza intellettiva in atto è identica al proprio oggetto non solo quando verte su realtà prive di materia – la possibilità stessa che l'intelletto conosca enti immateriali rimane nel dubbio – bensì anche nel caso in cui l'oggetto conosciuto sia corporeo.

I presupposti di questa dottrina sono da individuarsi nell'analisi aristotelica del rapporto fra la conoscenza e il suo oggetto e nella teoria aristotelica del movimento. Aristotele ritiene che la conoscenza intellettiva intrattenga con i propri oggetti un rapporto analogo a quello che la percezione sensoriale ha con gli oggetti sensibili: «nello stesso rapporto in cui la facoltà sensitiva si trova rispetto agli oggetti sensibili, l'intelletto si trova rispetto agli intelligibili» (*De an.* Γ 4, 429a 17-18, trad. it. Movia, p. 213). In entrambi i casi, l'oggetto svolge un ruolo attivo, mentre il soggetto è passivo: «se il pensare è analogo al percepire, consisterà in un subire l'azione dell'intelligibile o in qualcos'altro di simile» (*De an.* Γ 4, 429a 13-14, trad. it. Movia *ibid.*). L'atto intellettivo è interpretato come un'azione che l'intelligibile esercita sull'intelletto, l'atto percettivo come un'azione che il sensibile esercita sul senso. Nei casi in cui una cosa agisce su un'altra, la teoria aristotelica del movimento prevede che agente e paziente, pur essendo distinti per essenza, abbiano un unico atto, che ha luogo nel paziente, perché l'agente esercita la sua azione sul paziente; Aristotele stabilisce la validità di generale di questa dottrina in *Phys.* Γ 3, 202 a 13-b 29 e la applica al caso della percezione sensoriale in *De an.* Γ 2, 425 b 26-426 a 11:

ἡ δὲ τοῦ αἰσθητοῦ ἐνέργεια καὶ τῆς αἰσθήσεως ἡ αὐτὴ μὲν ἐστὶ καὶ μία, τὸ δ' εἶναι οὐ τὸ αὐτὸ αὐταῖς· λέγω δ' οἷον ὁ ψόφος ὁ κατ' ἐνέργειαν καὶ ἡ ἀκοὴ ἢ κατ' ἐνέργειαν· [...] εἰ δὴ ἐστὶν ἡ κίνησις (καὶ ἡ ποίησις καὶ τὸ πάθος) ἐν τῷ κινουμένῳ, ἀνάγκη καὶ τὸν ψόφον καὶ τὴν ἀκοὴν τὴν κατ' ἐνέργειαν ἐν τῷ κατὰ δύναμιν εἶναι· ἢ γὰρ τοῦ ποιητικοῦ καὶ κινητι-

κοῦ ἐνέργεια ἐν τῷ πάσχοντι ἐγγίνεται· διὸ οὐκ ἀνάγκη τὸ κινουὺν κινεῖσθαι. [...]

ὥσπερ γὰρ καὶ ἡ ποίησις καὶ ἡ πάθησις ἐν τῷ πάσχοντι ἀλλ' οὐκ ἐν τῷ ποιούντι, οὕτω καὶ ἡ τοῦ αἰσθητοῦ ἐνέργεια καὶ ἡ τοῦ αἰσθητικοῦ ἐν τῷ αἰσθητικῷ.

«l'atto del sensibile e del senso sono il medesimo ed unico atto, ma la loro essenza non è la stessa; intendo, ad esempio, il suono in atto e l'udito in atto. [...] Se allora il movimento (sia come azione che come passione) si trova in ciò che è mosso, necessariamente il suono in atto e l'udito in atto devono trovarsi in ciò che li possiede in potenza, poiché l'azione del principio produttivo e motore si realizza in ciò che la riceve, e quindi non è necessario che ciò che muove sia mosso. [...] Come infatti l'azione e la passione si trovano in ciò che subisce e non in ciò che agisce, così l'atto del sensibile e quello della facoltà sensitiva si trovano in quest'ultima» (Trad. it. Movia, pp. 195-197).

L'atto percettivo si realizza quando il sensibile agisce sulla facoltà sensitiva. L'azione del sensibile e la passione della facoltà sensitiva sono il medesimo atto, che ha luogo non nel sensibile, bensì nella facoltà sensitiva, che svolge il ruolo passivo. Lo stesso vale per la conoscenza intellettiva: la conoscenza in atto è identica al proprio oggetto perché l'atto intellettivo è l'unico atto che si realizza quando l'intelligibile agisce sull'intelletto. Questo atto, che è contemporaneamente l'atto dell'oggetto intelligibile e l'atto della facoltà intellettiva, ha luogo nell'intelletto, in quanto l'intelletto ha il ruolo passivo.

La conoscenza è identica alla cosa «nel caso degli oggetti senza materia»

I luoghi in cui Aristotele afferma che la conoscenza è identica al proprio oggetto a patto che l'oggetto sia immateriale sono i seguenti:

ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἄνευ ὕλης τὸ αὐτὸ ἐστὶ τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον· ἢ γὰρ ἐπιστήμη ἢ θεωρητικὴ καὶ τὸ οὕτως ἐπιστητὸν τὸ αὐτὸ ἐστὶν (τοῦ δὲ μὴ ἀεὶ νοεῖν τὸ αἴτιον ἐπισκεπτέον)· ἐν δὲ τοῖς ἔχουσιν ὕλην δυνάμει ἕκαστον ἐστὶ τῶν νοητῶν. (Arist. *De an.* Γ 4, 430 a 3-7)

Nel caso degli oggetti senza materia, il soggetto pensante e l'oggetto pensato sono la stessa cosa, poiché la scienza teoretica e il suo oggetto si identificano (del fatto che non si pensi sempre, si dovrà ricercare la causa). Invece negli oggetti che hanno materia ciascuno degli intelligibili è presente potenzialmente. (Trad. it. Movia, p. 217).

ἢ ἐπ' ἐνίων ἢ ἐπιστήμη τὸ πρᾶγμα, ἐπὶ μὲν τῶν ποιητικῶν ἄνευ ὕλης ἢ οὐσία καὶ τὸ τί ἦν εἶναι, ἐπὶ δὲ τῶν θεωρητικῶν ὁ λόγος τὸ πρᾶγμα καὶ ἡ νόησις. οὐχ ἑτέρου οὖν ὄντος τοῦ νοομένου καὶ τοῦ νοῦ, ὅσα μὴ ὕλην ἔχει, τὸ αὐτὸ ἐστὶ, καὶ ἡ νόησις τῷ νοουμένῳ μία. (Arist. *Metaph.* Λ 9, 1074 b 38-a 5)

In alcuni casi la scienza è la cosa: nelle scienze produttive senza materia la cosa è la sostanza e l'essenza, nelle scienze teoretiche invece la cosa è la definizione e il pensiero. Poiché dunque l'oggetto di pensiero non è diverso dall'intelletto, nelle cose che non hanno materia, sarà identico ad esso, e il pensiero sarà identico alla cosa pensata.

L'identità di pensiero e oggetto vale in modo particolare nel caso della scienza teoretica e in tutti i casi in cui l'oggetto di conoscenza è immateriale. Ciò è dovuto al fatto che la facoltà intellettiva è «ricettiva della forma» (δεκτικὸν τοῦ εἶδους *De an.* Γ 4, 429 a 15-16). Quando si rapporta agli oggetti materiali, la facoltà intellettiva non coglie la totalità dell'oggetto, ma solamente la sua forma:

ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πῶς ἐστὶ πάντα· ἢ γὰρ αἰσθητὰ τὰ ὄντα ἢ νοητά, ἔστι δ' ἡ ἐπιστήμη μὲν τὰ ἐπιστητά πῶς, ἢ δ' αἰσθησις τὰ αἰσθητά· πῶς δὲ τοῦτο, δεῖ ζητεῖν. τέμνεται οὖν ἡ ἐπιστήμη καὶ ἡ αἰσθησις εἰς τὰ πράγματα, ἢ μὲν δυνάμει εἰς τὰ δυνάμει, ἢ δ' ἐντελεχείᾳ εἰς τὰ ἐντελεχεία· τῆς δὲ ψυχῆς τὸ αἰσθητικὸν καὶ τὸ ἐπιστημονικὸν δυνάμει ταῦτά ἐστι, τὸ μὲν <τὸ> ἐπιστητὸν τὸ δὲ <τὸ> αἰσθητὸν. ἀνάγκη δ' ἢ αὐτὰ ἢ τὰ εἶδη εἶναι. αὐτὰ μὲν δὴ οὐ· οὐ γὰρ ὁ λίθος ἐν τῇ ψυχῇ, ἀλλὰ τὸ εἶδος· [...]

ἐπεὶ δὲ οὐδὲ πρᾶγμα οὐθὲν ἔστι παρὰ τὰ μεγέθη, ὡς δοκεῖ, τὰ αἰσθητὰ κεχωρισμένον, ἐν τοῖς εἶδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητά ἐστὶ, τὰ τε ἐν ἀφαιρέσει λεγόμενα καὶ ὅσα τῶν αἰσθητῶν ἕξεις καὶ πάθη (*Arist. De an.* Γ 8, 431 b 21-432 a 6)

«[...] l'anima è in certo modo tutti gli esseri, Infatti gli esseri o sono sensibili oppure intelligibili, e mentre la scienza è in certo modo gli oggetti della scienza, la sensazione è gli oggetti della sensazione; come ciò si verifici, si deve ricercare. La scienza e la sensazione si dividono in corrispondenza con gli oggetti: quella in potenza corrisponde agli oggetti in potenza, quella in atto agli oggetti in atto; la facoltà sensitiva e quella intellettiva dell'anima sono in potenza questi oggetti, la prima il sensibile e la seconda l'intelligibile. Tali facoltà devono essere identiche o alle cose stesse o alle loro forme. Ora non sono identiche alle cose stesse, poiché non è la pietra che si trova nell'anima, ma la sua forma. [...] Poiché non c'è nessuna cosa, come sembra, che esista separata dalle grandezze sensibili, gli intelligibili si trovano nelle forme sensibili, sia quelli di cui si parla per astrazione, sia le proprietà ed affezioni degli oggetti sensibili» (Trad. it. Movia, pp. 227-229).

Nel caso degli oggetti materiali, l'oggetto con cui la conoscenza in atto si identifica non è l'intero oggetto materiale, bensì la sua sola forma, mentre la materia resta fuori dall'anima. La forma intelligibile di un oggetto materiale esiste in potenza nel corpo fisico e sensibile dell'oggetto, in atto nell'intelletto che la coglie. Gli intelligibili privi di materia, esemplificati negli oggetti delle scienze teoretiche, sono essenze, definizioni, atti di pensiero, da intendersi come forme pure che l'intelletto può accogliere interamente,

perché non hanno una componente materiale che rimarrebbe esclusa dall'atto cognitivo. Essi non esistono potenzialmente in un corpo, ma solamente nell'intelletto che li conosce.

L'interpretazione plotiniana dell'identità di pensiero e oggetto

Plotino fornisce la propria interpretazione della dottrina aristotelica dell'identità di pensiero e oggetto in VI 6 [36], 6.19-30:

εἰ δέ τις λέγοι, ὡς ἐπὶ τῶν ἄνευ ὕλης τὸ αὐτὸ ἐστὶν ἢ ἐπιστήμη τῷ πράγματι, ἐκείνως χρῆ νοεῖν τὸ λεγόμενον, ὡς οὐ τὴν ἐπιστήμην τὸ πρᾶγμα λέγει εἶναι οὐδὲ τὸν λόγον τὸν θεωροῦντα τὸ πρᾶγμα αὐτὸ τὸ πρᾶγμα, ἀλλὰ ἀνάπαλιν τὸ πρᾶγμα αὐτὸ ἄνευ ὕλης ὄν νοητόν τε καὶ νόησιν εἶναι, οὐχ οἷαν λόγον εἶναι τοῦ πράγματος οὐδ' ἐπιβολὴν πρὸς αὐτό, ἀλλ' αὐτὸ τὸ πρᾶγμα ἐν τῷ νοητῷ ὄν τί ἄλλο ἢ νοῦν καὶ ἐπιστήμην εἶναι; οὐ γὰρ ἢ ἐπιστήμη πρὸς αὐτήν, ἀλλὰ τὸ πρᾶγμα ἐκεῖ τὴν ἐπιστήμην οὐ μένουσαν, οἷα ἐστὶν ἢ τοῦ ἐν ὕλῃ πράγματος, ἐτέραν ἐποίησεν εἶναι· τοῦτο δ' ἐστὶν ἀληθινὴν ἐπιστήμην· τοῦτο δ' ἐστὶν οὐκ εἰκόνα τοῦ πράγματος, ἀλλὰ τὸ πρᾶγμα αὐτό. (Plot. *Enn.* VI 6 [36], 6.19-30).

«Ma se qualcuno affermasse che “nel caso degli oggetti senza materia la scienza è identica alla cosa”, bisogna intendere il detto nel senso seguente: esso non afferma che la scienza è la cosa, né che il discorso che ha per oggetto la cosa è la cosa stessa, bensì al contrario che la cosa stessa, poiché è senza materia, è intelligibile ed è intellesione; non nel senso che essa sia una definizione della cosa o un'intuizione della cosa, bensì nel senso che la cosa stessa, essendo nell'intelligibile, che altro potrebbe essere se non intelletto e scienza? Infatti non è che la scienza sia rivolta verso se stessa, bensì la cosa, lì, fa sì che la scienza che non permane, quale è la scienza della cosa nella materia, sia differente, e cioè che sia vera scienza; cioè, non un'immagine della cosa, bensì la cosa stessa».¹⁶³

Questa interpretazione della formula aristotelica si pone in polemica con quanto Aristotele stesso afferma in *Metaph.* Λ 9, 1075 a 2-3 (citato qui sopra), dove si dice che nelle scienze teoretiche «la cosa è la definizione». Plotino nega che si possa intendere il principio dell'identità di pensiero e oggetto come un'affermazione del fatto che gli oggetti della scienza teoretica sono discorsi, definizioni o altri tipi di rappresentazioni mentali.

¹⁶³ Su questo luogo e in generale sulla recezione plotiniana del principio aristotelico dell'identità di pensiero e oggetto si vedano P. Hadot, “La conception plotinienne de l'identité entre l'intellect et son objet. Plotin et le *De anima* d'Aristote”, in G. Rhomeyer Dherbey (dir.), *Sur le De anima d'Aristote*, études réunies par C. Viano, J. Vrin, Paris 1996, pp. 267-276; S. Menn, “Plotinus on the Identity of Knowledge with Its Object”, *Apeiron* 34.3, 2001, pp. 233-246; R. M. Berchman, “Metaphors: Thinking and being in Aristotle and Plotinus”, in *History of Platonism: Plato redivivus*, R. Berchman and J. Finamore (eds.), University Press of the South, New Orleans (L.A.) 2005, pp. 69-93. Sul trattato VI 6 [36] si veda il commento di S. Slaveva-Griffin, *Plotinus on number*, Oxford University Press, Oxford 2009.

Così facendo, respinge il principio nel suo significato aristotelico, nel momento stesso in cui si appropria della sua formulazione. La formula aristotelica viene svuotata del suo significato originario e sottoposta a una reinterpretazione platonizzante.

Per come lo intende Plotino, il principio dell'identità di pensiero e oggetto nelle realtà immateriali si riferisce alle Forme intelligibili platonicamente intese e alla forma di conoscenza intellettuale che ad esse si addice. Esso chiarisce contemporaneamente quale sia la natura delle une e dell'altra: le Forme hanno natura intellettuale, ossia sono intelletti, e la conoscenza che ha per oggetto le Forme, ossia l'attività di pensiero dell'Intelletto, non è discorsiva né in generale rappresentativa, bensì coincide con le Forme stesse che ne sono l'oggetto. Queste due tesi vengono implicitamente associate ad altrettanti testi platonici di riferimento. Quando afferma che «la cosa, lì, fa sì che la scienza che non permane, quale è la scienza della cosa nella materia, sia differente, e cioè che sia vera scienza» (rr. 27-29), Plotino sta parafrasando Plat. *Phaedr.* 247 C-E, la sezione del mito della biga alata in cui si parla della visione che le anime divine hanno delle Forme nel luogo sovraceleste:

ἡ γὰρ ἀχρώματος τε καὶ ἀσημάτιστος καὶ
ἀναφῆς οὐσία ὄντως οὐσα, ψυχῆς κυβερνήτη μόνῳ θεατῇ
νῶ, περὶ ἣν τὸ τῆς ἀληθοῦς ἐπιστήμης γένος, τοῦτον ἔχει
τὸν τόπον. [...]

ἐν δὲ τῇ περιόδῳ καθορᾷ
μὲν αὐτὴν δικαιοσύνην, καθορᾷ δὲ σωφροσύνην, καθορᾷ δὲ
ἐπιστήμην, οὐχ ἣ γένεσις πρόσεστιν, οὐδ' ἣ ἐστὶν που ἐτέρα
ἐν ἐτέρῳ οὐσα ὧν ἡμεῖς νῦν ὄντων καλοῦμεν, ἀλλὰ τὴν ἐν
τῷ ὅ ἐστιν ὄν ὄντως ἐπιστήμην οὐσαν· (Plat. *Phaedr.* 247 C 6-E 2).

«In questo sito dimora quella essenza incolore, informe ed intangibile, contemplabile solo dall'intelletto, pilota dell'anima, quella essenza che è scaturigine della vera scienza. [...] Durante questo periplo essa [l'anima] contempla la giustizia in sé, vede la temperanza, e contempla la scienza, ma non quella che è legata al divenire, né quella che varia nei diversi enti che noi chiamiamo esseri, ma quella scienza che è nell'essere che veramente è» (trad. it. Pucci, pp. 49-51).

Nella distinzione tra la “vera scienza”, che verte sull'essere intelligibile, e la scienza instabile e mutevole che riguarda i sensibili in divenire, è adombrata la distinzione platonica fra conoscenza intellettuale e opinione¹⁶⁴. L'allusione al mito del *Fedro* serve a dire che la conoscenza menzionata nella formula aristotelica, quella che è identica al proprio oggetto, deve essere identificata con il pensiero divino.

¹⁶⁴ Cfr. qui sotto il commento a 2.3, 2.7, 3.6.

La domanda retorica «la cosa, essendo nell'intelligibile, che altro potrebbe essere se non intelletto e scienza?» (Plot. *Enn.* VI 6 [36], 6.25-26) allude invece a Plat. *Soph.* 248 E-249 A:

Τί δὲ πρὸς Διός; ὡς ἀληθῶς κίνησιν καὶ ζωὴν καὶ ψυχὴν καὶ φρόνησιν ἢ ῥαδίως πεισθησόμεθα τῷ παντελῶς ὄντι μὴ παρεῖναι, μηδὲ ζῆν αὐτὸ μηδὲ φρονεῖν, ἀλλὰ σεμνὸν καὶ ἅγιον, νοῦν οὐκ ἔχον, ἀκίνητον ἑστὸς εἶναι; (Plat. *Soph.* 248 E 6 – 249 A 2).

«E allora, per Zeus! Davvero ci lasceremo così facilmente persuadere che movimento, vita, anima e pensiero intelligente non siano presenti in ciò che è compiutamente, che esso né viva né pensi e invece, solenne e sacro, privo di intelletto, se ne stia in una immobile quiete?» (trad. it. Centrone, pp. 153-155).

È questo il luogo platonico di riferimento per la concezione dinamica dell'essere intelligibile caratteristica della filosofia di Plotino¹⁶⁵. La Forma intelligibile platonica è concepita non come un universale astratto, inerte e privo di efficacia causale nella sua stabilità, bensì come dotata di vita e di pensiero, come un intelletto vivente in uno stato di stabile esercizio dell'attività cognitiva. Inserendo un'allusione a questo luogo nella sua interpretazione della formula aristotelica relativa all'identità di pensiero e oggetto, Plotino sta dicendo che questa formula deve essere impiegata per affermare che la natura dell'intelligibile è attività intellettiva. La Forma intelligibile è essa stessa un intelletto conoscente in atto, dunque l'Intelletto divino non è altra cosa che l'essere intelligibile, preso nella sua totalità e considerato nella sua natura di attività intellettiva.

Plotino e Aristotele a confronto sul pensiero di sé dell'Intelletto

Nel capitolo 5 di V 3 [49] la necessità del pensiero di sé dell'Intelletto viene dimostrata a partire da due premesse: l'identità di attività intellettiva e oggetto di intellesione e l'identità di soggetto di intellesione e attività intellettiva. Entrambe queste premesse sono aristoteliche nella loro formulazione ed entrambe si incontrano nella trattazione relativa al pensiero di pensiero del motore immobile contenuta in *Metafisica* Λ 9. Il ragionamento

¹⁶⁵ Cfr. H. J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, B. R. Grüner, Amsterdam, (1964) 1967², pp. 363sgg.; P. Hadot, "Etre, Vie, Pensée chez Plotin et avant Plotin", in *Les sources de Plotin*, pp. 105-141; R. Majerick, "The Existence-Life-Intellect triad in Gnosticism and Neoplatonism", *Classical Quarterly* 42, 1992, pp. 476-488; A. Michalewski, *La puissance de l'intelligible: la théorie plotinienne des Formes au miroir de l'héritage platonicien*, Leuven University Press, Leuven 2014; R. Chiaradonna, "Intelligibles as causes in Plotinus' metaphysics: *Enn.* VI 7 (38)", in *Aitia 2: Avec ou sans Aristote: le débat sur les causes à l'âge hellénistique et impérial*, éd. par C. Natali et C. Viano, Peeters, Leuven 2014, p. 207-235; E. D. Perl, "The motion of intellect on the Neoplatonic reading of Sophist 248e-249d", *International journal of the platonic tradition* 8.2, 2014, pp. 135-160.

sviluppato da Plotino segue in parte quello di Aristotele, ma presenta alcune differenze notevoli. La riflessione di Aristotele si sviluppa come segue:

εἴτε γὰρ μηδὲν νοεῖ, τί ἂν εἴη τὸ σεμνόν, ἀλλ' ἔχει ὥσπερ ἂν εἰ ὁ καθεύδων· εἴτε νοεῖ, τούτου δ' ἄλλο κύριον, οὐ γὰρ ἐστὶ τοῦτο ὃ ἐστὶν αὐτοῦ ἢ οὐσία νόησις, ἀλλὰ δύναμις, οὐκ ἂν ἢ ἀρίστη οὐσία εἴη· διὰ γὰρ τοῦ νοεῖν τὸ τίμιον αὐτῷ ὑπάρχει. ἔτι δὲ εἴτε νοῦς ἢ οὐσία αὐτοῦ εἴτε νόησις ἐστὶ, τί νοεῖ; ἢ γὰρ αὐτὸς αὐτὸν ἢ ἕτερόν τι· καὶ εἰ ἕτερόν τι, ἢ τὸ αὐτὸ αἰεὶ ἢ ἄλλο. πότερον οὖν διαφέρει τι ἢ οὐδὲν τὸ νοεῖν τὸ καλὸν ἢ τὸ τυχόν; ἢ καὶ ἄτοπον τὸ διανοεῖσθαι περὶ ἐνίων; δῆλον τοίνυν ὅτι τὸ θεϊότατον καὶ τιμιώτατον νοεῖ, καὶ οὐ μεταβάλλει· εἰς χεῖρον γὰρ ἢ μεταβολή, καὶ κίνησις τις ἤδη τὸ τοιοῦτον. πρῶτον μὲν οὖν εἰ μὴ νόησις ἐστὶν ἀλλὰ δύναμις, εὐλογον ἐπίπονον εἶναι τὸ συνεχὲς αὐτῷ τῆς νοήσεως· ἔπειτα δῆλον ὅτι ἄλλο τι ἂν εἴη τὸ τιμιώτερον ἢ ὁ νοῦς, τὸ νοούμενον. καὶ γὰρ τὸ νοεῖν καὶ ἢ νόησις ὑπάρξει καὶ τὸ χεῖριστον νοοῦντι, ὥστ' εἰ φευκτὸν τοῦτο (καὶ γὰρ μὴ ὀρᾶν ἔνια κρεῖττον ἢ ὀρᾶν), οὐκ ἂν εἴη τὸ ἄριστον ἢ νόησις. αὐτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἔστιν ἢ νόησις νοήσεως νόησις. (Arist. *Metaph.* Λ 9, 1074 b 17-35)

Se infatti l'intelletto non pensasse nulla, che cosa avrebbe di venerabile? Esso starebbe come colui che dorme. Se invece pensasse, ma il suo pensiero dipendesse da qualcos'altro – perché la sua essenza non è pensiero, ma potenza – esso non sarebbe la sostanza migliore, perché il valore gli appartiene in virtù del fatto di pensare. Inoltre, sia che la sua essenza sia intelletto, sia che sia pensiero, che cosa pensa? Perché o pensa se stesso, oppure pensa qualcos'altro; e se pensa qualcos'altro, o pensa sempre la stessa cosa, oppure pensa sempre qualcosa di diverso. C'è dunque qualche differenza oppure no fra il pensare ciò che è bello e il pensare ciò che capita? O è addirittura assurdo che l'intelletto pensi ad alcune cose? È chiaro allora che pensa ciò che è più divino e ha più valore, e che esso non cambia l'oggetto del proprio pensiero, perché il cambiamento sarebbe verso ciò che è peggiore e perché una cosa del genere sarebbe già un movimento. In primo luogo, dunque, se l'intelletto non fosse pensiero, ma potenza, è ragionevole pensare che la continuità del pensiero gli sarebbe faticosa; inoltre è chiaro che ci sarebbe qualcos'altro di maggior valore dell'intelletto: l'oggetto di pensiero. Perché il pensare e il pensiero gli apparterebbero anche se pensasse la cosa peggiore di tutte, sicché, se è vero che ciò è da evitarsi – perché non vedere alcune cose è meglio che vederle – il pensiero non sarebbe la cosa migliore. Allora l'intelletto pensa se stesso, se è vero che è la cosa migliore, e il suo pensiero è pensiero di pensiero.¹⁶⁶

Le due premesse da cui Aristotele deduce la necessità del pensiero di sé dell'intelletto divino/motore immobile sono il fatto che l'essenza dell'intelletto sia attività di pensiero e l'esigenza che l'oggetto del pensiero divino sia la migliore fra le realtà. L'identità di pensiero e oggetto non figura fra le premesse del ragionamento. Essa è piuttosto chiamata in causa dal suo esito. Poiché la cosa migliore è l'attività di pensiero divina, e questa

¹⁶⁶ Su questo luogo cfr. la bibliografia citata qui sopra nella nota 69.

costituisce l'essenza dell'intelletto divino, l'intelletto pensa la propria stessa attività di pensiero, ossia la propria essenza. Aristotele invoca la tesi dell'identità di pensiero e oggetto dopo aver dimostrato che il pensiero divino è pensiero di pensiero, per rispondere a una possibile obiezione che si potrebbe sollevare contro questa conclusione:

φαίνεται δ' αἰεὶ ἄλλου ἢ ἐπιστήμη καὶ ἢ αἴσθησις καὶ ἢ δόξα καὶ ἢ διάνοια, αὐτῆς δ' ἐν παρέργῳ. ἔτι εἰ ἄλλο τὸ νοεῖν καὶ τὸ νοεῖσθαι, κατὰ πότερον αὐτῶ τὸ εὔ ὑπάρχει; οὐδὲ γὰρ ταῦτὸ τὸ εἶναι νοήσει καὶ νοουμένῳ. ἢ ἐπ' ἐνίων ἢ ἐπιστήμη τὸ πρᾶγμα, κτλ. (Arist., *Metaph.* Λ 9, 1074 b 35-38)

Ma sembra che la scienza, la percezione, l'opinione e la comprensione siano sempre di altro, e di sé solo collateralmente. Inoltre, se il pensare è diverso dall'essere pensato, in virtù di quale dei due gli appartiene il bene? Perché l'essenza del pensiero e quella dell'oggetto di pensiero non sono la stessa. Ma in alcuni casi la scienza è la cosa, etc. (segue il passo citato qui sopra, pp. 83-84).

Il caso della scienza teoretica, il cui oggetto coincide con la scienza stessa, viene menzionato come controesempio all'obiezione che afferma che l'attività di pensiero è sempre differente dal proprio oggetto. Il fatto che in alcuni casi pensiero e oggetto siano identici dimostra che non è assurdo che l'attività di pensiero costitutiva dell'intelletto divino abbia se stessa come oggetto. Il principio dell'identità di pensiero e oggetto non contribuisce in alcun modo a dimostrare la necessità che il pensiero divino sia pensiero di pensiero. Un utilizzo di questo principio a tal fine si trova però, prima che in Plotino, in Alessandro di Afrodisia, *De an. mant.* 107,34-108,19.

Rispetto alla trattazione aristotelica del pensiero di sé dell'intelletto divino, si può dire che quella plotiniana mantenga la prima premessa (l'essenza dell'Intelletto è attività intellettiva) e sostituisca la seconda (l'oggetto del pensiero divino è la più divina fra le realtà) con il principio dell'identità di pensiero e oggetto, forse raccogliendo uno spunto offerto da Alessandro di Afrodisia. In V 3 [49], 5 come in VI 6 [36], 6¹⁶⁷, ad ogni modo questo principio è piegato a significare che l'oggetto intelligibile ha natura attiva e intellettuale, ossia che la sua essenza, così come quella dell'Intelletto, è attività intellettiva. L'argomento che Plotino fornisce a sostegno dell'identità di pensiero e oggetto (V 3 [49], 5.32-35) è di nuovo una ripresa parafrastica di *Soph.* 248 E-249 A. Da un punto di vista plotiniano, questo rimaneggiamento del ragionamento aristotelico è da intendersi come una correzione in senso platonizzante: affermando che l'attività

¹⁶⁷ Cfr. qui sopra p. 85

intellettiva è l'essenza non solo dell'Intelletto, ma anche dell'essere intelligibile, e che per questo motivo l'Intelletto pensa se stesso, Plotino introduce le Forme intelligibili platoniche nell'essenza dell'intelletto divino/motore immobile aristotelico. Il discorso aristotelico relativo all'attività di pensiero del motore immobile viene direttamente riferito alla realtà intelligibile nel suo complesso.

Testo e traduzione di V 3 [49], 1-4

Nota al testo

Il testo che riproduco corrisponde a quello stabilito nell'edizione *Plotini Opera* ediderunt P. Henry et H.-R. Schwyzer, Tomus II, *Enneades IV-V*, Oxonii e typographeo clarendoniano 1977, pp. 206-211, con due variazioni (4.8 e 7.31) motivate nel relativo commento.

1.

Ἄρα τὸ νοοῦν ἑαυτὸ ποικίλον δεῖ εἶναι, ἵνα ἐνὶ τινι τῶν ἐν αὐτῷ τὰ ἄλλα θεωροῦν οὕτω δὴ λέγεται νοεῖν ἑαυτό, ὡς τοῦ ἀπλοῦ παντάπασιν ὄντος οὐ δυναμένου εἰς ἑαυτὸ ἐπιστρέφειν καὶ τὴν αὐτοῦ κατανόησιν; ἢ οἷόν τε καὶ μὴ σύνθετον ὄν νόησιν ἴσχειν ἑαυτοῦ; τὸ μὲν γὰρ διότι 5
 σύνθετον λεγόμενον νοεῖν ἑαυτό, ὅτι δὴ ἐνὶ τῶν ἐν αὐτῷ τὰ ἄλλα νοεῖ, ὥσπερ ἂν εἰ τῇ αἰσθήσει καταλαμβάνοιμεν αὐτῶν τὴν μορφήν καὶ τὴν ἄλλην τοῦ σώματος φύσιν, οὐκ ἂν ἔχοι τὸ ὡς ἀληθῶς νοεῖν αὐτό· οὐ γὰρ τὸ πᾶν ἔσται ἐν τῷ τοιούτῳ ἐγνωσμένον, μὴ κἀκείνου τοῦ νοήσαντος τὰ ἄλλα 10
 τὰ σὺν αὐτῷ καὶ ἑαυτὸ νενοηκότος, ἔσται τε οὐ τὸ ζητούμενον τὸ αὐτὸ ἑαυτό, ἀλλ' ἄλλο ἄλλο. δεῖ τοίνυν θέσθαι καὶ ἀπλοῦ κατανόησιν ἑαυτοῦ καὶ τοῦτο πῶς, σκοπεῖν, εἰ δυνατόν, ἢ ἀποστατέον τῆς δόξης τῆς τοῦ αὐτοῦ ἑαυτὸ νοεῖν 15
 τι ὄντως. ἀποστῆναι μὲν οὖν τῆς δόξης ταύτης οὐ πάνυ οἷόν τε πολλῶν τῶν ἀτόπων συμβαινόντων· καὶ γὰρ εἰ μὴ ψυχῇ δοίημεν τοῦτο ὡς πάνυ ἄτοπον ὄν, ἀλλὰ μηδὲ νοῦ τῇ φύσει διδόναι παντάπασιν ἄτοπον, εἰ τῶν μὲν ἄλλων γνῶσιν ἔχει, ἑαυτοῦ δὲ μὴ ἐν γνώσει καὶ ἐπιστήμῃ καταστήσεται. καὶ γὰρ τῶν μὲν ἔξω ἢ αἰσθησις, ἀλλ' οὐ νοῦς 20
 ἀντιλήψεται, καί, εἰ βούλει, διάνοια καὶ δόξα· εἰ δὲ νοῦς τούτων γνῶσιν ἔχει ἢ μή, σκέψασθαι προσήκει· ὅσα δὲ νοητά, νοῦς δηλονότι γινώσεται. ἄρ' οὖν αὐτὰ μόνον ἢ καὶ ἑαυτόν, ὃς ταῦτα γινώσεται; καὶ ἄρα οὕτω γινώσεται ἑαυτόν, ὅτι γινώσκει ταῦτα μόνον, τίς δὲ ὢν οὐ γινώσεται, ἀλλ' 25
 ἂ μὲν αὐτοῦ γινώσεται ὅτι γινώσκει, τίς δὲ ὢν γινώσκει οὐκέτι; ἢ καὶ τὰ ἑαυτοῦ καὶ ἑαυτόν; καὶ τίς ὁ τρόπος καὶ μέχρι τίνος σκεπτέον.

1.1-5 Ciò che pensa se stesso ha bisogno di essere molteplice, affinché, contemplando, per mezzo di una fra le cose che sono in esso, le altre, in questo senso appunto sia detto pensare se stesso, perché ciò che è del tutto semplice non è in grado di rivolgersi verso se stesso e verso la comprensione di sé? Oppure è possibile che, anche senza essere composto, esso abbia pensiero di sé?

1.5-12 Infatti ciò che fosse detto pensare se stesso per il fatto di essere un composto, perché appunto per mezzo di una fra le cose che sono in esso pensa le altre – come se per mezzo della percezione sensoriale apprendessimo la nostra figura e il resto della natura del corpo – non avrebbe il pensare se stesso in senso vero e proprio; in una tale cosa, infatti, non il tutto sarà conosciuto, se quello che penserà le altre cose che sono con esso non penserà anche se stesso, e ciò non sarà il pensare se stesso che ricerchiamo, bensì il pensare altro.

1.12-15 Bisogna dunque ammettere anche la comprensione di sé del semplice, e indagare, se possibile, come ciò avvenga, oppure abbandonare l'opinione che qualcosa pensi se stesso realmente.

1.15-18 Ora, abbandonare questa opinione non è affatto possibile, perché le assurdità ne seguirebbero numerose. Infatti, se pure, ritenendo che il pensiero di sé sia una completa assurdità, non lo attribuiamo all'anima, ad ogni modo non attribuirlo neppure alla natura dell'intelletto sarebbe assurdo sotto tutti i punti di vista,

1.18-23 se esso avesse conoscenza delle altre cose ma non fosse in uno stato di conoscenza e scienza di sé. E infatti le cose esterne le coglierà la percezione sensoriale, non l'intelletto, e, se vuoi, la ragione e l'opinione; in realtà, se l'intelletto abbia conoscenza di queste cose oppure no, è opportuno esaminarlo; l'è evidente, invece, che l'intelletto conoscerà tutte le cose che sono intelligibili.

1.23-28 Conoscerà dunque solamente queste cose o anche se stesso, che le conoscerà? E conoscerà se stesso in questo senso, nel senso cioè che conoscerà solamente queste cose, ma non saprà che cosa sia esso, che le conosce, bensì saprà di conoscere le cose che sono sue, ma non arriverà a conoscere che cosa sia esso, che le conosce? Oppure conoscerà sia le sue cose sia se stesso? Bisogna indagare sia in che modo questa conoscenza di sé avvenga, sia fino a che punto essa si estenda.

2.

Πρότερον δὲ περὶ ψυχῆς ζητητέον, εἰ δοτέον αὐτῇ
γινῶσιν ἑαυτῆς, καὶ τί τὸ γινῶσκον ἐν αὐτῇ καὶ ὅπως. τὸ
μὲν οὖν αἰσθητικὸν αὐτῆς αὐτόθεν ἂν φαῖμεν τοῦ ἔξω εἶναι
μόνον· καὶ γὰρ εἰ τῶν ἔνδον ἐν τῷ σώματι γινομένων συναί-
σθησις εἶη, ἀλλὰ τῶν ἔξω ἑαυτοῦ καὶ ἐνταῦθα ἢ ἀντίληψις· 5
τῶν γὰρ ἐν τῷ σώματι παθημάτων ὑφ' ἑαυτοῦ αἰσθάνεται.
τὸ δ' ἐν αὐτῇ λογιζόμενον παρὰ τῶν ἐκ τῆς αἰσθήσεως
φαντασμάτων παρακειμένων τὴν ἐπίκρισιν ποιούμενον καὶ
συνάγον καὶ διαιροῦν· ἢ καὶ ἐπὶ τῶν ἐκ τοῦ νοῦ ἰόντων 10
ἐφορᾷ οἷον τοὺς τύπους, καὶ ἔχει καὶ περὶ τούτους τὴν
αὐτὴν δύναμιν. καὶ σύνεσιν ἔτι προσλαμβάνει ὥσπερ ἐπι-
γινῶσκον καὶ ἐφαρμόζον τοῖς ἐν αὐτῷ ἐκ παλαιοῦ τύποις
τοὺς νέους καὶ ἄρτι ἤκοντας· ὁ δὲ καὶ ἀναμνήσεις φαῖμεν
ἂν τῆς ψυχῆς εἶναι. καὶ νοῦς ὁ τῆς ψυχῆς μέχρι τοῦδε 15
ἰστάμενος τῇ δυνάμει ἢ καὶ εἰς ἑαυτὸν στρέφεται καὶ γι-
γνώσκει ἑαυτόν; ἢ ἐπὶ τὸν νοῦν ἀνενεκτέον τοῦτο. γινῶσιν
μὲν γὰρ ἑαυτοῦ τούτῳ τῷ μέρει διδόντες – νοῦν γὰρ
αὐτὸν φήσομεν – καὶ ὅπη διοίσει τοῦ ἐπάνω ζητήσομεν,
μὴ δὲ διδόντες ἐπ' ἐκεῖνον ἤξομεν τῷ λόγῳ βαδίζοντες,
καὶ τὸ “αὐτὸ ἑαυτό” ὃ τί ποτ' ἐστὶ σκεψόμεθα. εἰ δὲ καὶ 20
ἐνταῦθα ἐν τῷ κάτω δώσομεν, τίς ἢ διαφορὰ τοῦ νοεῖν ἑαυ-
τὸ σκεψόμεθα· εἰ γὰρ μηδεμία, ἤδη τοῦτο νοῦς ὁ ἄκρατος.
τοῦτο τοίνυν τὸ διανοητικὸν τῆς ψυχῆς ἄρα ἐπιστρέφει
ἐφ' ἑαυτὸ καὶ αὐτό; ἢ οὐ· ἀλλὰ ὧν δέχεται τύπων ἐφ'
ἐκάτερα τὴν σύνεσιν ἴσχει. καὶ πῶς τὴν σύνεσιν ἴσχει, 25
πρῶτον ζητητέον.

2.1-2 Ma prima bisogna indagare riguardo all'anima, se si debba attribuirle la conoscenza di sé, e che cos'è in essa ciò che conosce e in che modo.

2.2-6 La sua facoltà sensoriale, dunque, diremmo subito che ha per oggetto solo le cose esterne: perché, anche se ci fosse una percezione di ciò che accade dentro, all'interno del corpo, tuttavia anche in questo caso l'apprendimento sarebbe di qualcosa di esterno alla facoltà sensoriale stessa; perché essa di per sé percepisce le affezioni che sono nel corpo.

2.7-11 La facoltà ragionante che è nell'anima invece formula il giudizio sulla base delle rappresentazioni presenti prodotte dalla percezione e le compone e le divide; e per quanto riguarda le cose che procedono dall'intelletto, essa ne osserva, per così dire, le impronte, e ha su di esse il medesimo potere.

2.11-14 E acquisisce inoltre una consapevolezza ulteriore come se riconoscesse e adeguasse alle impronte che sono in lei da molto tempo quelle nuove e appena arrivate: proprio in ciò potremmo anche dire che consistano le reminiscenze dell'anima.

2.14-16 E l'intelletto dell'anima si ferma a questo punto quanto alla sua potenza o si rivolge anche verso se stesso e conosce se stesso? Questo di certo deve essere attribuito all'intelletto.

2.16-20 Se infatti assegnassimo la conoscenza di sé a questa parte – infatti la chiameremo intelletto – dovremo ricercare in che cosa essa differisca dall'intelletto elevato; se invece non gliela daremo, giungeremo a quello procedendo con il discorso, e indagheremo che cosa mai sia questo “pensare se stesso”.

2.20-26 Ma se lo concederemo anche qui, nell'intelletto inferiore, indagheremo quale sia la differenza del pensare se stesso; se infatti non ce n'è nessuna, già questo è l'intelletto puro. Questa facoltà ragionante dell'anima si rivolge dunque anch'essa verso se stessa? No, ma possiede la consapevolezza delle impronte che riceve da entrambi i lati. E come possieda questa consapevolezza deve essere indagato per primo.

3.

Ἡ μὲν γὰρ αἴσθησις εἶδεν ἄνθρωπον καὶ ἔδωκε τὸν
τύπον τῇ διανοίᾳ· ἡ δὲ τί φησιν; ἢ οὐπω οὐδὲν ἐρεῖ, ἀλλ'
ἔγνω μόνον καὶ ἔστι· εἰ μὴ ἄρα πρὸς ἑαυτὴν διαλογίζοιτο
“τίς οὗτος”, εἰ πρότερον ἐνέτυχε τούτῳ, καὶ λέγοι προς-
χρωμένη τῇ μνήμῃ, ὅτι Σωκράτης. εἰ δὲ καὶ ἐξελίττοι 5
τὴν μορφήν, μερίζει ἃ ἡ φαντασία ἔδωκεν· εἰ δέ, εἰ ἀγα-
θός, λέγοι, ἐξ ὧν μὲν ἔγνω διὰ τῆς αἰσθήσεως εἶρηκεν, ὁ δὲ
εἶρηκεν ἐπ' αὐτοῖς, ἥδη παρ' αὐτῆς ἂν ἔχοι κανόνα ἔχουσα
τοῦ ἀγαθοῦ παρ' αὐτῆς. τὸ ἀγαθὸν πῶς ἔχει παρ' αὐτῆς;
ἢ ἀγαθοειδής ἐστι, καὶ ἐπερρώσθη δὲ εἰς τὴν αἴσθησιν 10
τοῦ τοιούτου ἐπιλάμποντος αὐτῆς νοῦ· τὸ γὰρ καθαρὸν τῆς
ψυχῆς τοῦτο καὶ νοῦ δέχεται ἐπικείμενα ἴχνη. διὰ τί δὲ οὐ
τοῦτο νοῦς, τὰ δὲ ἄλλα ψυχὴ ἀπὸ τοῦ αἰσθητικοῦ ἀρξάμε-
να; ἢ ὅτι ψυχὴν δεῖ ἐν λογισμοῖς εἶναι· ταῦτα δὲ πάντα
λογιζομένης δυνάμεως ἔργα. ἀλλὰ διὰ τί οὐ τούτῳ τῷ 15
μέρει δόντες τὸ νοεῖν ἑαυτὸ ἀπαλλαζόμεθα; ἢ ὅτι ἔδομεν
αὐτῷ τὰ ἔξω σκοπεῖσθαι καὶ πολυπραγμονεῖν, νῶ δὲ ἀξι-
οῦμεν ὑπάρχειν τὰ αὐτοῦ καὶ τὰ ἐν αὐτῷ σκοπεῖσθαι.
ἀλλ' εἴ τις φήσει “τί οὖν κωλύει τοῦτο ἄλλῃ δυνάμει σκο-
πεῖσθαι τὰ αὐτοῦ;” οὐ τὸ διανοητικὸν οὐδὲ τὸ λογιστι- 20
κὸν ἐπιζητεῖ, ἀλλὰ νοῦν καθαρὸν λαμβάνει. τί οὖν κωλύει
ἐν ψυχῇ νοῦν καθαρὸν εἶναι; οὐδέν, φήσομεν· ἀλλ' ἔτι
δεῖ λέγειν ψυχῆς τοῦτο; ἀλλ' οὐ ψυχῆς μὲν φήσομεν,
ἡμέτερον δὲ νοῦν φήσομεν, ἄλλον μὲν ὄντα τοῦ διανοου-
μένου καὶ ἐπάνω βεβηκότα, ὅμως δὲ ἡμέτερον, καὶ εἰ μὴ 25
συναριθμοῖμεν τοῖς μέρεσι τῆς ψυχῆς. ἢ ἡμέτερον καὶ
οὐχ ἡμέτερον· διὸ καὶ προσχρώμεθα αὐτῷ καὶ οὐ προσ-
χρώμεθα – διανοία δὲ αἰεὶ – καὶ ἡμέτερον μὲν χρωμένων,
οὐ προσχρωμένων δὲ οὐχ ἡμέτερον. τὸ δὴ προσχρῆσθαι τί
ἐστίν; ἄρα αὐτοῦς ἐκεῖνο γινομένους, καὶ φθεγγομένους 30
ὡς ἐκεῖνος; ἢ κατ' ἐκεῖνον· οὐ γὰρ νοῦς ἡμεῖς· κατ' ἐκεῖνο
οὖν τῷ λογιστικῷ πρώτῳ δεχομένῳ. καὶ γὰρ αἰσθανόμεθα

3.1-9 La percezione sensoriale dunque ha visto un uomo e ne ha consegnato l'impronta alla ragione discorsiva; e quella che dice? Non dirà ancora nulla, ma l'apprenderà soltanto e starà ferma; a meno che, discutendo con se stessa, non si chieda "chi è costui?", se vi si era imbattuta in precedenza, e dica, servendosi della memoria, che è Socrate. E se poi ne sviluppa la forma, divide le cose che le ha dato la facoltà rappresentativa; e se, qualora sia buono, lo dice, lo dice sulla base delle cose che ha conosciuto per mezzo della percezione sensoriale, ma ciò che dice di queste cose lo ha già da se stessa, perché ha un criterio del bene presso di sé.

3.9-12 Com'è possibile che essa abbia il bene presso di sé? Essa è simile al bene ed è rafforzata ai fini della percezione di ciò che è tale perché l'intelletto la illumina; questa infatti è la parte pura dell'anima e accoglie le orme dell'intelletto che vi giacciono sopra.

3.12-15 Ma perché non diciamo che questo è intelletto e tutto il resto è anima a partire dalla facoltà sensoriale? Perché bisogna che l'anima sia dedita ai ragionamenti; tutte queste sono operazioni della facoltà ragionante.

3.15-18 Ma perché non diamo il pensare se stesso a questa parte e non la chiudiamo qui? Perché le abbiamo assegnato il compito di considerare le cose esterne e di occuparsi di queste, mentre riteniamo che spetti all'intelletto considerare ciò che è proprio ed è in lui.

3.19-21 Ma se qualcuno dirà "che cosa vieta dunque che questa parte dell'anima consideri le cose proprie per mezzo di un'altra facoltà?", non proseguirà la ricerca sulla ragione discorsiva né sulla facoltà razionale, ma coglierà l'intelletto puro.

3.21-26 Che cosa vieta, dunque, che nell'anima ci sia l'intelletto puro? Nulla, diremo; ma bisogna dire inoltre che esso è dell'anima? Ma non diremo che è dell'anima, tuttavia diremo che è il nostro intelletto, il quale è un'altra cosa rispetto a quello razionale ed è elevato in alto, eppure è nostro, anche se non potremo annoverarlo fra le parti dell'anima.

3.26-29 Allora è nostro e non nostro: per questo motivo sia ce ne serviamo sia non ce ne serviamo – della ragione discorsiva, invece, ci serviamo sempre – ed è nostro quando ce ne serviamo, mentre quando non ce ne serviamo non è nostro.

3.29-32 Ma che cos'è poi questo "servirsene"? Ce ne serviamo forse quando diventiamo l'intelletto e parliamo in quanto intelletto? No, bensì quando veniamo ad essere in accordo con esso; perché noi non siamo intelletto; dunque quando veniamo ad essere in accordo con esso per mezzo della parte razionale che lo riceve per prima.

δι' αἰσθήσεως κἄν <μὴ> ἡμεῖς οἱ αἰσθανόμενοι· ἄρ'
οὐκ καὶ διανοούμεθα οὕτως καὶ διὰ <νοῦ> νοοῦμεν οὕτως;
ἢ αὐτοὶ μὲν οἱ λογιζόμενοι καὶ νοοῦμεν τὰ ἐν τῇ διανοίᾳ νοήματα 35
αὐτοί· τοῦτο γὰρ ἡμεῖς. τὰ δὲ τοῦ νοῦ ἐνεργήματα
ἄνωθεν οὕτως, ὡς τὰ ἐκ τῆς αἰσθήσεως κάτωθεν, τοῦτο
ὄντες τὸ κύριον τῆς ψυχῆς, μέσον δυνάμεως διττῆς,
χείρονος καὶ βελτίονος, χείρονος μὲν τῆς αἰσθήσεως,
βελτίονος δὲ τοῦ νοῦ. ἀλλ' αἴσθησις μὲν αἰεὶ ἡμέτερον 40
δοκεῖ συγκεχωρημένον – αἰεὶ γὰρ αἰσθανόμεθα – νοῦς δὲ
ἀμφισβητεῖται, καὶ ὅτι μὴ αὐτῷ αἰεὶ καὶ ὅτι χωριστός·
χωριστός δὲ τῷ μὴ προσνεύειν αὐτόν, ἀλλ' ἡμᾶς μᾶλλον
πρὸς αὐτόν εἰς τὸ ἄνω βλέποντας. αἴσθησις δὲ ἡμῖν
ἄγγελος, βασιλεὺς δὲ πρὸς ἡμᾶς ἐκεῖνος. 45

3.32-37 E infatti percepiamo per mezzo della percezione sensoriale anche se noi non siamo quelli che percepiscono: ma allora è ancora in questo modo che ragioniamo, ossia in questo senso pensiamo attraverso l'intelletto? No, siamo noi quelli che ragionano e noi stessi pensiamo i pensieri che si trovano nella ragione discorsiva: questo infatti è ciò che siamo noi. Ma gli atti dell'intelletto vengono dall'alto, così come quelli che derivano dalla percezione vengono dal basso, ...

3.37-40 ... mentre noi siamo questo, la parte principale dell'anima, intermedia fra due facoltà, una peggiore e una migliore, la peggiore quella della percezione, la migliore quella dell'intelletto.

3.40-42 Ed è opinione condivisa che la percezione sia sempre cosa nostra – perché percepiamo sempre – mentre che lo sia l'intelletto è oggetto di disputa, sia perché non ce ne serviamo sempre sia perché è separato;

3.43-44 ma è separato nel senso che non tende verso di noi, ma piuttosto noi tendiamo verso di lui guardando verso l'alto.

3.44-45 Ma la percezione è per noi un messaggero, mentre quello è “un re rispetto a noi”.

4.

Βασιλεύομεν δὲ καὶ ἡμεῖς, ὅταν κατ' ἐκεῖνον· κατ'
 ἐκεῖνον δὲ διχῶς, ἢ τοῖς οἷον γράμμασιν ὥσπερ νόμοις ἐν
 ἡμῖν γραφεῖσιν, ἢ οἷον πληρωθέντες αὐτοῦ ἢ καὶ δυνη-
 θέντες ἰδεῖν καὶ αἰσθάνεσθαι παρόντος. καὶ γινώσκομεν δὲ
 αὐτοὺς <τῷ> τῷ τοιοῦτῳ ὁρατῷ τὰ ἄλλα μαθεῖν [τῷ τοι- 5
 οῦτῳ] ἢ κατὰ τὴν δύναμιν τὴν γινώσκουσιν τὸ τοιοῦτον
 μαθόντες αὐτῇ τῇ δυνάμει ἢ καὶ ἐκεῖνο γινόμενοι, ὡς τὸν
 γινώσκοντα ἑαυτὸν διττὸν εἶναι, τὸν μὲν γινώσκοντα τῆς
 διανοίας τῆς ψυχικῆς φύσιν, τὸν δὲ ὑπεράνω τούτου, τὸν
 γινώσκοντα ἑαυτὸν κατὰ τὸν νοῦν ἐκεῖνον γινόμενον· κά- 10
 κείνῳ ἑαυτὸν νοεῖν αὐτὸ οὐχ ὡς ἄνθρωπον ἔτι, ἀλλὰ παντε-
 λῶς ἄλλον γενόμενον καὶ συναρπάσαντα ἑαυτὸν εἰς τὸ ἄνω
 μόνον ἐφέλκοντα τὸ τῆς ψυχῆς ἄμεινον· ὁ καὶ δύναται
 μόνον περοῦσθαι πρὸς νόησιν, ἵνα τις ἐκεῖ παρακαταθοῖτο
 ἃ εἶδε. τὸ δὴ διανοητικὸν ὅτι διανοητικὸν ἄρα οὐκ οἶδε, 15
 καὶ ὅτι σύνεσιν τῶν ἔξω λαμβάνει, καὶ ὅτι κρίνει ἃ κρίνει,
 καὶ ὅτι τοῖς ἐν ἑαυτῷ κανόνισιν, οὓς παρὰ τοῦ νοῦ ἔχει, καὶ
 ὡς ἔστι τι βέλτιον αὐτοῦ, <ὁ> οὐ ζητεῖ, ἀλλ' ἔχει πάντως
 δῆπου; ἀλλ' ἄρα τί ἐστὶν αὐτὸ [ὁ] οὐκ οἶδεν ἐπιστάμε-
 νον οἷόν ἐστι καὶ οἷα τὰ ἔργα αὐτοῦ; εἰ οὖν λέγοι, ὅτι 20
 ἀπὸ νοῦ ἐστὶ καὶ δεύτερον μετὰ νοῦν καὶ εἰκὼν νοῦ, ἔχον
 ἐν ἑαυτῷ τὰ πάντα οἷον γεγραμμένα, ὡς ἐκεῖ ὁ γράφων
 καὶ ὁ γράψας, ἄρ' οὖν στήσεται μέχρι τούτων ὁ οὕτως
 ἑαυτὸν ἐγνωκώς, ἡμεῖς δὲ ἄλλη δυνάμει προσχρησάμενοι
 νοῦν αὐτὸ γινώσκοντα ἑαυτὸν κατοψόμεθα ἢ ἐκεῖνον μετα- 25
 λαβόντες, ἐπεὶπερ κακείνος ἡμέτερος καὶ ἡμεῖς ἐκεῖνου,
 οὕτω νοῦν καὶ αὐτοὺς γνωσόμεθα; ἢ ἀναγκαῖον οὕτως,
 εἴπερ γνωσόμεθα, ὅ τί ποτ' ἐστὶ τὸ ἐν νῷ “αὐτὸ ἑαυτό.”
 ἔστι δὴ νοῦς τις αὐτὸς γεγονώς, ὅτε τὰ ἄλλα ἀφείς ἑαυ-
 τοῦ τούτῳ καὶ τοῦτον βλέπει, αὐτῷ δὲ ἑαυτόν. ὡς δὴ οὖν 30
 νοῦς ἑαυτὸν ὁρᾷ.

4.1-4 Ma regniamo anche noi, quando siamo in accordo con quello; ma “in accordo con quello” si intende in due modi, o per mezzo delle sue iscrizioni, per così dire, incise come leggi dentro di noi, oppure essendone, per così dire, riempiti, ossia potendolo vedere e percepire come presente.

4.4-10 E noi conosciamo noi stessi apprendendo le altre cose per mezzo di questo tale oggetto di visione, o apprendendole al modo della facoltà che conosce ciò che è tale, per mezzo di questa stessa facoltà, oppure anche diventando quello, sicché colui che conosce se stesso è duplice: uno che conosce la natura della ragione discorsiva dell’anima, l’altro superiore a questo, quello che conosce se stesso secondo l’intelletto, essendo diventato quello;

4.10-15 e per mezzo di quello pensa se stesso a sua volta non più come uomo, bensì essendo diventato del tutto altro e slanciandosi verso l’alto portando con sé solo la parte migliore dell’anima, che è anche l’unica che può mettere le ali per l’intellezione, affinché uno vi conservi ciò che ha visto.

4.15-20 Ma davvero la parte che ragiona discorsivamente non sa di ragionare discorsivamente, ossia di acquisire consapevolezza delle cose esterne, e di giudicare le cose che giudica, e di fare ciò per mezzo dei criteri che ha in sé, che trae dall’intelletto, e che c’è qualcosa di meglio di essa, che non ricerca, bensì possiede compiutamente? Ma insomma, essa davvero non sa che cosa sia, benché sappia come è fatta e quali siano le sue operazioni?

4.20-27 Se dunque dicesse di venire dall’intelletto e di essere seconda dopo l’intelletto e un’immagine dell’intelletto che possiede in sé tutte le cose come se fossero state incise, così come le possiede lì colui che le incide e le ha incise, davvero dunque colui che conosce se stesso in questo modo si fermerà a queste conoscenze, mentre noi, servendoci di un’altra facoltà, osserveremo l’intelletto che a sua volta conosce se stesso, oppure partecipandone, poiché anch’esso è nostro e noi siamo suoi, in questo modo conosceremo l’intelletto e noi stessi?

4.27-31 Sì, è necessario conoscere in questo modo, se davvero dobbiamo conoscere che cosa sia mai la conoscenza di se stesso nell’intelletto. Certamente uno è divenuto esso stesso intelletto, quando, abbandonate le altre sue facoltà, guarda questo per mezzo di questo, se stesso per mezzo di se stesso. Egli vede allora se stesso come intelletto.

5.

Ἄρ' οὖν ἄλλω μέρει ἑαυτοῦ ἄλλο μέρος αὐτοῦ καθο-
ρᾶ; ἀλλ' οὕτω τὸ μὲν ἔσται ὄρων, τὸ δὲ ὀρώμενον· τοῦτο
δὲ οὐκ “αὐτὸ ἑαυτό.” τί οὖν, εἰ πᾶν τοιοῦτον οἶον
ὁμοιομερὲς εἶναι, ὥστε τὸ ὄρων μηδὲν διαφέρειν τοῦ ὀρω-
μένου; οὕτω γὰρ ἰδὼν ἐκεῖνο τὸ μέρος αὐτοῦ ὄν ταῦτόν 5
αὐτῷ εἶδεν ἑαυτόν· διαφέρει γὰρ οὐδὲν τὸ ὄρων πρὸς τὸ
ὀρώμενον. ἢ πρῶτον μὲν ἄτοπος ὁ μερισμὸς ἑαυτοῦ· πῶς
γὰρ καὶ μεριεῖ; οὐ γὰρ δὴ κατὰ τύχην· καὶ ὁ μερίζων δὲ
τίς; ὁ ἐν τῷ θεωρεῖν τάπτων ἑαυτόν ἢ ὁ ἐν τῷ θεωρεῖσθαι;
εἶτα πῶς ἑαυτόν γινώσεται ὁ θεωρῶν ἐν τῷ θεωρούμενῳ 10
τάξας ἑαυτόν κατὰ τὸ θεωρεῖν; οὐ γὰρ ἦν ἐν τῷ θεωρου-
μένῳ τὸ θεωρεῖν. ἢ γνοῦς ἑαυτόν οὕτω θεωρούμενον ἀλλ'
οὐ θεωροῦντα νοήσει· ὥστε οὐ πάντα οὐδὲ ὄλον γινώσε-
ται ἑαυτόν· ὄν γὰρ εἶδε, θεωρούμενον ἀλλ' οὐ θεωροῦντα
εἶδε· καὶ οὕτως ἔσται ἄλλον, ἀλλ' οὐχ ἑαυτόν ἐωρακώς. 15
ἢ προσθήσει παρ' αὐτοῦ καὶ τὸν τεθεωρηκότα, ἵνα τέλεον
αὐτόν ἢ νενοηκώς. ἀλλ' εἰ καὶ τὸν τεθεωρηκότα, ὁμοῦ καὶ
τὰ ἐωραμένα. εἰ οὖν ἐν τῇ θεωρίᾳ ὑπάρχει τὰ τεθεωρημέ-
να, εἰ μὲν τύποι αὐτῶν, οὐκ αὐτὰ ἔχει· εἰ δ' αὐτὰ ἔχει, οὐκ
ἰδὼν αὐτὰ ἐκ τοῦ μερίσαι αὐτόν ἔχει, ἀλλ' ἦν πρὶν μερίσαι 20
ἑαυτόν καὶ θεωρῶν καὶ ἔχων. εἰ τοῦτο, δεῖ τὴν θεωρίαν
ταῦτόν εἶναι τῷ θεωρητῷ, καὶ τὸν νοῦν ταῦτόν εἶναι τῷ
νοητῷ· καὶ γὰρ, εἰ μὴ ταῦτόν, οὐκ ἀλήθεια ἔσται· τύπον
γὰρ ἔξει ὁ ἔχων τὰ ὄντα ἕτερον τῶν ὄντων, ὅπερ οὐκ ἔστιν
ἀλήθεια. τὴν ἄρα ἀλήθειαν οὐχ ἑτέρου εἶναι δεῖ, ἀλλ' ὁ 25
λέγει, τοῦτο καὶ εἶναι. ἐν ἄρα οὕτω νοῦς καὶ τὸ νοητόν
καὶ τὸ ὄν καὶ πρῶτον ὄν τοῦτο καὶ δὴ καὶ πρῶτος νοῦς τὰ
ὄντα ἔχων, μᾶλλον δὲ ὁ αὐτὸς τοῖς οὐσίς. ἀλλ' εἰ ἡ νόησις
καὶ τὸ νοητόν ἓν, πῶς διὰ τοῦτο τὸ νοοῦν νοήσει ἑαυτό;
ἢ μὲν γὰρ νόησις οἶον περιέζει τὸ νοητόν, ἢ ταῦτόν τῷ 30
νοητῷ ἔσται, οὕτω δὲ ὁ νοῦς δηλὸς ἑαυτόν νοῶν. ἀλλ' εἰ
ἡ νόησις καὶ τὸ νοητόν ταῦτόν – ἐνέργεια γὰρ τις τὸ νοη-
τόν· οὐ γὰρ δὴ δύναμις οὐδέ γ' ἀνόητον οὐδέ ζωῆς
χωρὶς οὐδ' αὖ ἐπακτὸν τὸ ζῆν οὐδέ τὸ νοεῖν ἄλλω ὄντι,
οἶον λίθῳ ἢ ἀψύχῳ τινί – καὶ οὐσία ἢ πρώτη τὸ νοητόν· 35

5.1-3 Egli vede dunque una parte di sé per mezzo di un'altra parte di sé? Ma in questo caso l'una vedrà e l'altra sarà vista, e questo non è pensiero di sé.

5.3-7 Se allora fosse tutto tale che le sue parti siano fra loro omogenee, così che ciò che vede non differisca affatto da ciò che è visto, che ne sarebbe? In questo caso, infatti, vedendo quella parte di sé, la quale è identica a lui, vedrebbe se stesso, perché ciò che vede non differirebbe in nulla da ciò che è visto.

5.7-9 Ma in primo luogo la divisione di sé è assurda: come potrà mai dividersi? Di certo non per caso. E poi chi sarà l'autore della divisione? Quello che si pone nel contemplare o quello che si pone nell'essere contemplato?

5.10-15 E poi come farà il contemplante a conoscere se stesso nel contemplato, dal momento che si è posto dal lato del contemplare? Perché nel contemplato il contemplare non c'era. Ebbene, conoscendo se stesso in questo modo si penserà come contemplato, ma non come contemplante; sicché non conoscerà tutte le cose, né conoscerà la totalità di se stesso. Perché ciò che vede, lo vede come contemplato e non come contemplante; e in questo modo avrà visto qualcos'altro, non se stesso.

5.16-18 Allora aggiungerà, traendolo da se stesso, anche colui che ha contemplato, per pensare compiutamente se stesso. Ma se aggiungerà anche colui che ha contemplato, aggiungerà insieme anche le cose viste.

5.18-21 Se dunque nella contemplazione si trovano le cose contemplate, se quelle che si trovano nella contemplazione sono impronte delle cose contemplate stesse, l'Intelletto non possiede le cose contemplate stesse; se invece possiede esse stesse, non le possiede per il fatto di averle viste dopo essersi diviso, bensì le contemplava e le possedeva prima di dividersi.

5.21-25 Se questo è vero, bisogna che la contemplazione sia identica a ciò che è contemplato, e che l'intelletto sia identico all'intelligibile; e infatti, se non sarà identico, non ci sarà verità: perché colui che possiede le cose che sono avrà un'impronta diversa dalle cose che sono, il che non è verità. Bisogna allora che la verità non sia riferita ad altro, bensì che ciò che essa dice, essa lo sia pure.

5.26-28 Così dunque sono una cosa sola l'intelletto e l'intelligibile e l'ente, e questo è l'ente primo ed è inoltre il primo intelletto, che possiede le cose che sono, o meglio è identico alle cose che sono.

5.28-31 Ma se l'intellezione e l'intelligibile sono una cosa sola, in che modo ciò che pensa penserà se stesso in virtù di ciò? Perché l'intellezione circonda, per così dire, l'intelligibile, o meglio sarà identica all'intelligibile, ma non è ancora evidente che l'intelletto penserà se stesso.

εἰ οὖν ἐνέργεια καὶ ἡ πρώτη ἐνέργεια καὶ καλλίστη δὴ,
νόησις ἂν εἴη καὶ οὐσιώδης νόησις· καὶ γὰρ ἀληθεστάτη
νόησις δὴ τοιαύτη καὶ πρώτη οὖσα καὶ πρώτως νοῦς ἂν εἴη
ὁ πρῶτος· οὐδὲ γὰρ ὁ νοῦς οὗτος δυνάμει οὐδ' ἕτερος μὲν
αὐτός, ἢ δὲ νόησις ἄλλο· οὕτω γὰρ ἂν πάλιν τὸ οὐσιώδες 40
αὐτοῦ δυνάμει. εἰ οὖν ἐνέργεια καὶ ἡ οὐσία αὐτοῦ ἐνέργεια,
ἐν καὶ ταῦτόν τῃ ἐνεργείᾳ ἂν εἴη· ἐν δὲ τῇ ἐνεργείᾳ τὸ ὄν
καὶ τὸ νοητόν· ἐν ἅμα πάντα ἔσται, νοῦς, νόησις, τὸ νοη-
τόν. εἰ οὖν ἡ νόησις αὐτοῦ τὸ νοητόν, τὸ δὲ νοητόν αὐτός,
αὐτὸς ἄρα ἑαυτὸν νοήσει· νοήσει γὰρ τῇ νοήσει, ὅπερ ἦν 45
αὐτός, καὶ νοήσει τὸ νοητόν, ὅπερ ἦν αὐτός. καθ' ἑκάτε-
ρον ἄρα ἑαυτὸν νοήσει, καθότι καὶ ἡ νόησις αὐτὸς ἦν, καὶ
καθότι τὸ νοητόν αὐτός, ὅπερ ἐνόει τῇ νοήσει, ὃ ἦν αὐτός.

5.31-41 Ma, se l'intellezione e l'intelligibile sono la stessa cosa – perché l'intelligibile è un atto: perché di certo non è potenza, né tantomeno è privo di intelligenza, né è senza vita, né d'altra parte il vivere o il pensare gli vengono da fuori mentre esso è qualcosa di altro, come una pietra o una cosa inanimata – l'intelligibile è anche la sostanza prima; se dunque è atto ed è l'atto primo e certamente il più bello, allora è intellesione, ed è intellesione sostanziale; perché è anche l'intellezione più vera; e di certo un'intellezione siffatta, che è sia intellesione prima sia intellesione in senso primo, sarà il primo intelletto; perché neppure questo intelletto è in potenza, né esso è una cosa e l'intellezione è un'altra; in questo caso, infatti, la sua sostanzialità sarebbe a sua volta in potenza.

5.41-48 Se dunque esso è atto e la sua sostanza è atto, sarà una cosa sola con l'atto e ad esso identico; ma l'ente, ossia l'intelligibile, è una cosa sola con l'atto; allora tutti saranno contemporaneamente una cosa sola, intelletto, intellesione, l'intelligibile. Se dunque la sua intellesione è l'intelligibile, e l'intelligibile è esso stesso, allora penserà se stesso: perché penserà con l'intellezione, che era appunto esso stesso, e penserà l'intelligibile, che era appunto esso stesso. Penserà dunque se stesso secondo entrambi gli aspetti, sia in quanto esso stesso è l'intellezione, sia in quanto esso è l'intelligibile, che pensa appunto per mezzo dell'intellezione, che è esso stesso.

6.

Ὁ μὲν δὴ λόγος ἀπέδειξεν εἶναί τι τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ κυρίως νοεῖν. νοεῖ οὖν ἄλλως μὲν ἐπὶ ψυχῆς ὄν, ἐπὶ δὲ τοῦ νοῦ κυριώτερον. ἢ μὲν γὰρ ψυχὴ ἐνόει ἑαυτὴν ὅτι ἄλλου, ὁ δὲ νοῦς ὅτι αὐτὸς καὶ οἷος αὐτὸς καὶ ὅστις καὶ ἐκ τῆς ἑαυτοῦ φύσεως καὶ ἐπιστρέφων εἰς αὐτόν. τὰ γὰρ ὄντα ὁρῶν ἑαυτὸν ἐώρα καὶ ὁρῶν ἐνεργεῖα ἦν καὶ ἡ ἐνέργεια αὐτός· νοῦς γὰρ καὶ νόησις ἔν· καὶ ὅλος ὄλω, οὐ μέρει ἄλλο μέρος. ἄρ' οὖν τοιοῦτον ὁ λόγος ἔδειξεν, οἷον καὶ ἐνέργειαν πιστικὴν ἔχειν; ἢ ἀνάγκην μὲν οὕτως, πειθῶ δὲ οὐκ ἔχει· καὶ γὰρ ἡ μὲν ἀνάγκη ἐν νῷ, ἡ δὲ πειθῶ ἐν ψυχῇ. ζητοῦμεν δὴ, ὡς ἔοικεν, ἡμεῖς πεισθῆναι μᾶλλον ἢ νῷ καθαρῷ θεᾶσθαι τὸ ἀληθές. καὶ γὰρ καὶ ἕως ἡμεῖς ἄνω ἐν νοῦ φύσει, ἠρκοῦμεθα καὶ ἐνοοῦμεν καὶ εἰς ἐν πάντα συνάγοντες ἐωρῶμεν· νοῦς γὰρ ἦν ὁ νοῶν καὶ περὶ αὐτοῦ λέγων, ἡ δὲ ψυχὴ ἡσυχίαν ἤγε συγχωροῦσα τῷ ἐνεργήματι τοῦ νοῦ. ἐπεὶ δὲ ἐνταῦθα γεγενήμεθα πάλιν αὖ καὶ ἐν ψυχῇ, πειθῶ τινα γενέσθαι ζητοῦμεν, οἷον ἐν εἰκόνι τὸ ἀρχέτυπον θεωρεῖν ἐθέλοντες. ἴσως οὖν χρῆ τὴν ψυχὴν ἡμῶν διδάξαι, πῶς ποτε ὁ νοῦς θεωρεῖ ἑαυτόν, διδάξαι δὲ τοῦτο τῆς ψυχῆς, ὁ νοερόν πως, διανοητικὸν αὐτὸ τιθέμενοι καὶ τῇ ὀνομασίᾳ ὑποσημαίνοντες νοῦν τινα αὐτὸ εἶναι ἢ διὰ νοῦ τὴν δύναμιν καὶ παρὰ νοῦ αὐτὸ ἴσχειν. τούτῳ τοίνυν γινώσκειν προσήκει, ὡς καὶ αὐτῷ ὅσα ὁρᾷ γινώσκει καὶ οἷδεν ἃ λέγει. καὶ εἰ αὐτὸ εἶη ἃ λέγει, γινώσκοι ἂν ἑαυτὸ οὕτω. ὄντων δὲ ἢ ἄνωθεν αὐτῷ γινομένων ἐκεῖθεν, ὅθεν περ καὶ αὐτό, συμβαίνοι ἂν καὶ τούτῳ λόγῳ ὄντι καὶ συγγενῇ λαμβάνοντι καὶ τοῖς ἐν αὐτῷ ἴχνεσιν ἐφαρμόττοντι οὕτω τοι γινώσκειν ἑαυτό. μεταθέτω τοίνυν καὶ ἐπὶ τὸν ἀληθῆ νοῦν τὴν εἰκόνα, ὅς ἦν ὁ αὐτὸς τοῖς νοουμένοις ἀληθέσι καὶ ὄντως οὔσι καὶ πρώτοις, καὶ ὅτι μὴ οἷόν τε τοῦτον τὸν τοιοῦτον ἐκτὸς ἑαυτοῦ εἶναι – ὥστε εἴπερ ἐν ἑαυτῷ ἐστὶ καὶ σὺν ἑαυτῷ καὶ τοῦτο, ὅπερ ἐστὶ, νοῦς ἐστὶν (ἀνόητος δὲ νοῦς οὐκ ἂν ποτε εἶη) ἀνάγκη συνεῖναι αὐτῷ τὴν γνῶσιν ἑαυτοῦ – καὶ ὅτι ἐν αὐτῷ οὗτος, καὶ οὐκ ἄλλο αὐτῷ τὸ ἔργον καὶ ἡ οὐσία ἢ τὸ νῷ μόνον εἶναι. οὐ γὰρ δὴ πρακτικὸς

6.1-8 Il discorso ha ormai dimostrato che il pensiero di sé propriamente detto esiste. Esso ha in realtà un significato differente quando è riferito all'anima, mentre quando è riferito all'Intelletto ha un significato più proprio. Infatti è risultato che l'anima pensa se stessa in quanto riferita ad altro, mentre l'intelletto pensa se stesso in quanto se stesso, quale esso è e come quello che è, per propria stessa natura e rivolgendosi verso se stesso. Perché, vedendo le cose che sono, vede se stesso, e vedendo è in atto, e l'atto è esso stesso; perché l'intelletto e l'intellezione sono una cosa sola; e l'intelletto intero vede per mezzo dell'intelletto intero, non una parte per mezzo di un'altra.

6.8-18 Il discorso ha dunque mostrato qualcosa di tale da avere anche efficacia persuasiva? No, in questo modo esso ha necessità, ma non persuasione; e infatti la necessità ha luogo nell'intelletto, la persuasione nell'anima. Ora noi cerchiamo, come sembra, di convincerci piuttosto che di contemplare il vero con l'intelletto puro. E infatti finché eravamo in alto nella natura dell'intelletto, eravamo soddisfatti e pensavamo intellettualmente e vedevamo radunando tutte le cose nell'unità; perché era l'intelletto a pensare e a parlare di sé, mentre l'anima se ne stava in pace e lasciava spazio all'attività dell'intelletto. Ma poiché siamo venuti ad essere nuovamente qui e nell'anima, cerchiamo di fare in modo che si generi una certa persuasione, come se desiderassimo contemplare l'archetipo in una similitudine.

6.18-22 Forse bisogna dunque insegnare alla nostra anima come sia mai possibile che l'intelletto contempli se stesso, e bisogna insegnarlo a quella parte dell'anima che è in qualche modo intellettuale, perché riteniamo che sia dianoetica e suggeriamo anche attraverso questa denominazione che essa sia un intelletto, o che abbia la propria potenza grazie all'intelletto e dall'intelletto.

6.22-28 Conviene dunque che questa parte sappia che anch'essa conosce per mezzo di se stessa le cose che vede e sa le cose che dice. E se fosse essa stessa le cose che dice, conoscerebbe se stessa in questo stesso modo. Ma poiché le cose che dice provengono dall'alto, ossia le arrivano da quel luogo da cui anch'essa proviene, anche a questa parte potrebbe capitare, in quanto è un principio razionale e coglie cose a sé congeneri e le adatta alle orme che ha in sé, di conoscere se stessa in questo modo.

γε οὗτος· ὡς πρὸς τὸ ἔξω βλέποντι τῷ πρακτικῷ καὶ μὴ ἐν αὐτῷ μένοντι εἴη ἂν τῶν μὲν ἔξω τις γνῶσις, ἀνάγκη δὲ οὐκ ἔνεστιν, εἴπερ τὸ πᾶν πρακτικὸς εἴη, γινώσκειν ἑαυτόν. ὧ δὲ μὴ πράξις—οὐδὲ γὰρ ὄρεξις τῷ καθαρῷ νῷ ἀπόντος—τούτῳ ἢ ἐπιστροφή πρὸς αὐτόν οὔσα οὐ μόνον 40 εὔλογον ὑποδείκνυσιν, [τὴν ἑαυτοῦ] ἀλλὰ καὶ ἀναγκαίαν αὐτοῦ τὴν <ἑαυτοῦ> γνῶσιν· τίς γὰρ ἂν καὶ ἡ ζωὴ αὐτοῦ εἴη πράξεως ἀπηλλαγμένῳ καὶ ἐν νῷ ὄντι;

6.28-35 Trasponga dunque l'immagine anche all'intelletto vero, che era identico agli oggetti di pensiero veri e realmente essenti e primi, e consideri sia che non è possibile che questo intelletto siffatto sia fuori di sé – sicché, se è vero che è in sé e con sé e che la sua essenza è intelletto (e l'intelletto non potrebbe mai essere privo di intelligenza), è necessario che gli si accompagni la conoscenza di sé – sia che esso è in sé e non ha altra attività né altra essenza che il fatto di essere solamente intelletto.

6.35-43 Perché di certo almeno questo intelletto non è un intelletto pratico: in quanto guarda verso l'esterno e non rimane in se stesso, l'intelletto pratico potrebbe avere una qualche conoscenza delle cose esterne, ma non avrebbe necessità, se fosse davvero interamente pratico, di conoscere se stesso. Per quanto riguarda invece l'intelletto che non ha attività pratica – perché l'intelletto puro non ha neppure desiderio di ciò che è assente – la sua conversione, che è verso di sé, indica che il suo pensiero di sé è non soltanto plausibile, ma addirittura necessario: altrimenti quale potrebbe mai essere la sua vita, dal momento che esso è libero dall'attività pratica ed è nell'Intelletto?

7.

Ἀλλὰ τὸν θεὸν θεωρεῖ, εἵπομεν ἄν. ἀλλ' εἰ τὸν
 θεὸν γινώσκειν αὐτόν τις ὁμολογήσει, καὶ ταύτη συγγω-
 ρεῖν ἀναγκασθήσεται καὶ ἑαυτὸν γινώσκειν. καὶ γὰρ ὅσα
 ἔχει παρ' ἐκείνου γινώσεται, καὶ ἃ ἔδωκε, καὶ ἃ δύναται
 ἐκεῖνος. ταῦτα δὲ μαθὼν καὶ γνοῦς καὶ ταύτη ἑαυτὸν γνώ- 5
 σεται· καὶ γὰρ ἓν τι τῶν δοθέντων αὐτός, μᾶλλον δὲ πάντα
 τὰ δοθέντα αὐτός. εἰ μὲν οὖν κάκεινο γινώσεται κατὰ τὰς
 δυνάμεις αὐτοῦ μαθὼν, καὶ ἑαυτὸν γινώσεται ἐκεῖθεν γενό-
 μενος καὶ ἃ δύναται κομισάμενος· εἰ δὲ ἀδυνατήσῃ ἰδεῖν
 σαφῶς ἐκεῖνον, ἐπειδὴ τὸ ἰδεῖν ἴσως αὐτό ἐστὶ τὸ ὀρώ- 10
 μενον, ταύτη μάλιστα λείποιτ' ἄν αὐτῷ ἰδεῖν ἑαυτὸν καὶ
 εἰδέναί, εἰ τὸ ἰδεῖν τοῦτό ἐστὶ τὸ αὐτὸ εἶναι τὸ ὀρώμενον.
 τί γὰρ ἄν καὶ δοίημεν αὐτῷ ἄλλο; ἡσυχίαν, νῆ Δία. ἀλλὰ
 νῶ ἡσυχία οὐ νοῦ ἐστὶν ἔκστασις, ἀλλ' ἔστιν ἡσυχία τοῦ
 νοῦ σχολῆν ἄγουσα ἀπὸ τῶν ἄλλων ἐνέργεια· ἐπεὶ καὶ τοῖς 15
 ἄλλοις, οἷς ἐστὶν ἡσυχία ἐτέρων, καταλείπεται ἢ αὐτῶν
 οἰκεία ἐνέργεια καὶ μάλιστα, οἷς τὸ εἶναι οὐ δυνάμει ἐστίν,
 ἀλλὰ ἐνεργείᾳ. τὸ εἶναι οὖν ἐνέργεια, καὶ οὐδέν, πρὸς ὃ ἢ
 ἐνέργεια· πρὸς αὐτῷ ἄρα. ἑαυτὸν ἄρα νοῶν οὕτω πρὸς
 αὐτῷ καὶ εἰς ἑαυτὸν τὴν ἐνέργειαν ἴσχει. καὶ γὰρ εἴ τι 20
 ἐξ αὐτοῦ, τῷ εἰς αὐτὸν ἐν ἑαυτῷ. ἔδει γὰρ πρῶτον ἐν
 ἑαυτῷ, εἶτα καὶ εἰς ἄλλο, ἢ ἄλλο τι ἤκειν ἀπ' αὐτοῦ
 ὁμοιούμενον αὐτῷ, οἷον καὶ πυρὶ ἐν αὐτῷ πρότερον ὄντι
 πυρὶ καὶ τὴν ἐνέργειαν ἔχοντι πυρὸς οὕτω τοι καὶ ἴχνος
 αὐτοῦ δυνηθῆναι ποιῆσαι ἐν ἄλλῳ. καὶ γὰρ αὗ καὶ ἔστιν 25
 ὁ μὲν νοῦς ἐν αὐτῷ ἐνέργεια, ἢ δὲ ψυχὴ τὸ μὲν ὅσον πρὸς
 νοῦν αὐτῆς οἷον εἶσω, τὸ δ' ἔξω νοῦ πρὸς τὸ ἔξω. κατὰ
 θάτερα μὲν γὰρ ὁμοίωται ὅθεν ἤκει, κατὰ θάτερα δὲ καίτοι
 ἀνομοιωθεῖσα ὅμως ὁμοίωται καὶ ἐνταῦθα, εἴτε πράττοι,
 εἴτε ποιῶ· καὶ γὰρ καὶ πράττουσα ὅμως θεωρεῖ καὶ ποιῶσα 30
 εἶδη ποιεῖ, οἷον νοήσεις ἀπηρτημένας, ὥστε πάντα εἶναι
 ἴχνη νοήσεως καὶ νοῦ κατὰ τὸ ἀρχέτυπον προϊόντων καὶ
 μιμουμένων τῶν μὲν ἐγγυὲς μᾶλλον, τῶν δὲ ἐσχάτων ἀμυ-
 δρὰν ἀποσφζόντων εἰκόνα.

7.1-7 «Ma contempla il dio», potremmo dire. Ma se uno concorderà sul fatto che esso conosce il dio, anche in questo caso sarà costretto ad accettare che esso conosce anche se stesso. E infatti conoscerà tutte le cose che ha da quello, e le cose che quello ha dato, e le cose che quello può realizzare. Ma apprendendo e conoscendo queste cose, anche così conoscerà se stesso: perché è anch'esso uno dei suoi doni, o piuttosto, esso è tutti i suoi doni.

7.7-12 Se poi lo conoscerà apprendendolo secondo le sue potenze, conoscerà anche se stesso, perché proviene da lì e reca in sé le cose che l'Intelletto può dare; se invece non riuscirà a vederlo chiaramente, perché forse il vedere è la cosa vista stessa, in questo caso a maggior ragione gli resterebbe di vedere e conoscere se stesso, se questo vedere è essere la cosa vista stessa.

7.13-20 E infatti che altro potremmo dargli? «La pace, per Zeus!». Ma la pace, per l'intelletto, non è alienazione dall'intelletto, bensì la pace dell'intelletto è attività in riposo dalle altre attività; perché anche alle altre cose che sono lasciate in pace dalle altre attività rimane la loro attività propria, e soprattutto a quelle cose la cui essenza non è in potenza, bensì in atto. Il suo essere è dunque attività, e non c'è nulla verso cui l'attività sia rivolta: allora è rivolta verso se stesso. Pensando dunque se stesso in questo modo è rivolto verso se stesso e ha l'attività rivolta verso se stesso.

7.20-25 E infatti, se qualcosa procede da esso, ciò avviene perché esso è rivolto verso se stesso ed è in se stesso. Perché c'era bisogno che esso fosse dapprima in se stesso, poi rivolto anche verso altro, o che qualcos'altro, fatto a sua somiglianza, venisse fuori da esso, come anche nel caso del fuoco, quando il fuoco è prima in se stesso e possiede l'attività propria del fuoco, solo così può produrre anche un'orma di sé in qualcos'altro.

7.25-34 E infatti l'intelletto è a sua volta un'attività in se stesso, mentre per quanto riguarda l'anima, la sua parte che è rivolta verso l'intelletto è rivolta, per così dire, verso l'interno, mentre la parte che è fuori dall'intelletto è rivolta verso l'esterno. In una parte infatti si assimila a ciò da cui proviene, e nell'altra parte, anche se è resa dissimile, tuttavia si assimila anche in questo caso, sia che agisca, sia che produca; e infatti anche quando agisce, tuttavia contempla, e quando produce, produce forme, come fossero pensieri sospesi, sicché tutte le cose sono orme dell'intellezione e dell'intelletto che procedono in accordo con l'archetipo e lo riproducono, quelle vicine in maggior misura, le ultime conservandone un'immagine oscura.

8.

Ποῖον δέ τι ὄρα τὸ νοητὸν ὁ νοῦς, καὶ ποῖον τι ἑαυ-
τόν; ἢ τὸ μὲν νοητὸν οὐδὲ δεῖ ζητεῖν, οἷον τὸ ἐπὶ τοῖς σώ-
μασι χρῶμα ἢ σχῆμα· πρὶν γὰρ ταῦτα εἶναι, ἔστιν ἐκεῖνα·
καὶ ὁ λόγος δὲ ὁ ἐν τοῖς σπέρμασι τοῖς ταῦτα ποιούσιν
οὐ ταῦτα· ἀόρατα γὰρ τῇ φύσει καὶ ταῦτα, καὶ ἔτι μᾶλλον 5
ἐκεῖνα. καὶ ἔστι φύσις ἢ αὐτὴ ἐκείνων καὶ τῶν ἐχόντων,
οἷον ὁ λόγος ὁ ἐν τῷ σπέρματι καὶ ἡ ἔχουσα ψυχὴ ταῦτα.
ἀλλ' ἢ μὲν οὐχ ὄρα ἃ ἔχει· οὐδὲ γὰρ αὐτὴ ἐγέννησεν,
ἀλλ' ἔστι καὶ αὕτη εἶδωλον καὶ οἱ λόγοι· ὅθεν δὲ ἦλθε,
τὸ ἐναργὲς καὶ τὸ ἀληθινὸν καὶ τὸ πρότως, ὅθεν καὶ ἑαυ- 10
τοῦ ἔστι καὶ αὐτῷ· τοῦτο δ' ἐὰν μὴ ἄλλου γένηται καὶ ἐν
ἄλλῳ, οὐδὲ μένει· εἰκόνι γὰρ προσήκει ἐτέρου οὔσαν
ἐν ἐτέρῳ γίνεσθαι, εἰ μὴ εἴη ἐκείνου ἐξηρημένη· διὸ
οὐδὲ βλέπει, ἅτε δὴ φῶς ἰκανὸν οὐκ ἔχον, κἂν βλέπη δέ, τε-
λειωθὲν ἐν ἄλλῳ ἄλλο καὶ οὐχ αὐτὸ βλέπει. ἀλλ' οὖν 15
τούτων ἐκεῖ οὐδέν, ἀλλ' ὄρασις καὶ τὸ ὄρατὸν αὐτῇ ὁμοῦ
καὶ τοιοῦτον τὸ ὄρατὸν οἷον ἢ ὄρασις, καὶ ἡ ὄρασις οἷον τὸ
ὄρατὸν. τίς οὖν αὐτὸ ἐρεῖ οἷόν ἐστιν; ὁ ἰδὼν· νοῦς δὲ ὄρα.
ἐπεὶ καὶ ἐνταῦθα ἢ ὄψις φῶς οὔσα, μᾶλλον δὲ ἐνωθεῖσα
φωτὶ, φῶς ὄρα· χρώματα γὰρ ὄρα· ἐκεῖ δὲ οὐ δι' ἐτέρου, 20
ἀλλὰ δι' αὐτῆς, ὅτι μηδὲ ἔξω. ἄλλῳ οὖν φωτὶ ἄλλο φῶς
ὄρα, οὐ δι' ἄλλου. φῶς ἄρα φῶς ἄλλο ὄρα· αὐτὸ ἄρα αὐτὸ
ὄρα. τὸ δὲ φῶς τοῦτο ἐν ψυχῇ μὲν ἐλλάμψαν ἐφώτισε· τοῦτο
δ' ἔστι νοερὰν ἐποίησε· τοῦτο δ' ἐστὶν ὁμοίωσεν ἑαυτῷ
τῷ ἄνω φωτὶ. οἷον οὖν ἔστι τὸ ἴχνος τὸ ἐγγενόμενον 25
τοῦ φωτὸς ἐν ψυχῇ, τοιοῦτον καὶ ἔτι κάλλιον καὶ μεῖζον
αὐτὸ νομίζων καὶ ἐναργέστερον ἐγγὺς ἂν γένοιο φύσεως
νοῦ καὶ νοητοῦ. καὶ γὰρ αὖ καὶ ἐπιλαμφθὲν τοῦτο ζωὴν
ἔδωκε τῇ ψυχῇ ἐναργεστέραν, ζωὴν δὲ οὐ γεννητικὴν·
τοῦναντίον γὰρ ἐπέστρεψε πρὸς ἑαυτὴν τὴν ψυχὴν, καὶ 30
σκιδνασθαι οὐκ εἶασεν, ἀλλ' ἀγαπᾶν ἐποίησε τὴν ἐν αὐτῷ
ἀγλαίαν· οὐ μὴν οὐδὲ αἰσθητικὴν, αὕτη γὰρ ἔξω βλέπει
καὶ [οὐ μᾶλλον] αἰσθάνεται· ὁ δ' ἐκεῖνο τὸ φῶς τῶν
ἀληθῶν λαβὼν οἷον βλέπει <οὐ> μᾶλλον τὰ ὄρατά, ἀλλὰ
τοῦναντίον. λείπεται τοίνυν ζωὴν νοερὰν προσειληφέναι, 35

8.1-7 Ma che genere di cosa vede l'intelletto vedendo l'intelligibile, vedendo se stesso? Ebbene, non bisogna neppure ricercare se esso veda l'intelligibile come qualcosa di simile al colore o alla figura che sono nei corpi: perché le cose intelligibili sono prima che siano questi; e il principio razionale che si trova nei semi che producono colore e figura non è colore né figura; perché anche questi principi razionali sono invisibili per natura, e quelli lo sono ancora di più. E la natura delle cose intelligibili è la stessa dei principi che le possiedono: per esempio il principio razionale che è nel seme e l'anima che possiede questi principi hanno la stessa natura.

8.8-15 Ma quest'anima non vede le cose che possiede: infatti non le ha neppure generate essa stessa, bensì sia essa, sia i principi razionali, sono un'immagine; ciò da cui essa proviene, invece, è ciò che è evidente e vero e primariamente, ragion per cui appartiene a se stesso ed è in virtù di se stesso. Questa immagine invece, se non viene ad essere di altro e in altro, non permane neppure: perché "a un'immagine, poiché è immagine di altro, si addice venire ad essere in altro", a meno che non sia appesa a quello; perciò neppure vede, perché non ha una luce sufficiente, e anche se vedesse, vedrebbe una cosa realizzata in un'altra e non se stessa.

8.15-18 Ma dunque là non c'è nulla di tutto ciò, bensì la visione e il suo oggetto di visione sono insieme, e l'oggetto di visione è tale quale la visione, e la visione è tale quale l'oggetto di visione. Chi potrà dire allora che genere di cosa sia? Colui che vede; ed è l'intelletto a vedere.

8.19-23 Poiché anche qui la vista, essendo una luce, o meglio essendo unita a una luce, vede una luce: perché vede i colori; lì invece non vede per mezzo di qualcos'altro, bensì per mezzo di se stessa, perché non è neppure rivolta verso l'esterno. Vede dunque una luce con un'altra luce, non per mezzo di un'altra luce. Allora una luce vede un'altra luce; allora vede se stesso.

8.23-28 E questa luce, splendendo nell'anima, la illumina; cioè, la rende intellettuale; cioè, la rende simile a sé, alla luce superiore. Dunque se ritieni che esso sia tale quale è l'orma di questa luce generatasi nell'anima, e ancor più bello e più grande e più evidente, potresti avvicinarti alla natura dell'intelletto e dell'intelligibile.

8.28-36 Perché, ancora, questa orma ricevuta dall'anima le conferisce una vita più evidente, e una vita non generativa: al contrario, infatti, rivolge l'anima verso se stessa e non permette che essa si disperda, bensì fa sì che essa sia soddisfatta della gloria che è in questa luce; e neppure una vita percettiva, perché questa guarda verso l'esterno e percepisce; ma quella luce che coglie le cose vere vede, per così dire, non più le cose sensibili, bensì il loro contrario. Resta dunque che abbia ricevuto una vita intellettuale, orma della vita dell'intelletto; perché le cose vere sono lì.

ἴχνος νοῦ ζωῆς· ἐκεῖ γὰρ τὰ ἀληθῆ. ἢ δὲ ἐν τῷ νῷ ζωὴ καὶ ἐνέργεια τὸ πρῶτον φῶς ἐαυτῷ λάμπον πρώτως καὶ πρὸς αὐτὸ λαμπηδόν, λάμπον ὁμοῦ καὶ λαμπόμενον, τὸ ἀληθῶς νοητόν, καὶ νοοῦν καὶ νοούμενον, καὶ ἐαυτῷ ὀρώμενον καὶ οὐ δεόμενον ἄλλου, ἵνα ἴδη, αὐτῷ αὐταρκες πρὸς τὸ ἰδεῖν—καὶ γὰρ ὁ ὄρᾳ αὐτό ἐστι—γιγνωσκόμενον καὶ παρ' ἡμῶν αὐτῷ ἐκείνῳ, ὡς καὶ παρ' ἡμῶν τὴν γνῶσιν αὐτοῦ δι' αὐτοῦ γίνεσθαι· ἢ πόθεν ἂν ἔσχομεν λέγειν περὶ αὐτοῦ; τοιοῦτόν ἐστιν, οἷον σαφέστερον μὲν ἀντιλαμβάνεσθαι αὐτοῦ, ἡμᾶς δὲ δι' αὐτοῦ· διὰ δὲ τῶν τοιούτων λογισμῶν ἀνάγεσθαι καὶ τὴν ψυχὴν ἡμῶν εἰς αὐτὴν εἰκόνα θεμένην ἐαυτὴν εἶναι ἐκείνου, ὡς τὴν αὐτῆς ζωὴν ἴνδαλμα καὶ ὁμοίωμα εἶναι ἐκείνου, καὶ ὅταν νοῆ, θεοειδῆ καὶ νοοειδῆ γίνεσθαι· καὶ ἐάν τις αὐτὴν ἀπαιτῆ ὅποιον ὁ νοῦς ἐκεῖνός ἐστιν ὁ τέλος καὶ πᾶς, ὁ γινώσκων πρώτως ἐαυτόν, ἐν τῷ νῷ αὐτὴν πρῶτον γενομένην ἢ παραχωρήσασαν τῷ νῷ τὴν ἐνέργειαν, ὧν ἔσχε τὴν μνήμην ἐπ' αὐτῆ, ταῦτα δὴ ἔχουσιν δεικνύναι ἐαυτὴν, ὡς δι' αὐτῆς εἰκόνοσ οὔσης ὄρᾳ δύνασθαι ἀμηγέπη ἐκείνον, διὰ τῆς ἐκείνῳ πρὸς τὸ ἀκριβέστερον ὁμοιωμένης, ὅσον ψυχῆς μέρος εἰς ὁμοιότητα νῷ δύναται ἐλθεῖν.

8.36-44 Ma la vita e l'attività che è nell'Intelletto è la luce prima che illumina primariamente per se stessa ed è uno splendore rivolto verso se stesso, che illumina e insieme è illuminato, ciò che è veramente intelligibile, sia pensante sia pensato, ed è visto per mezzo di se stesso e non ha bisogno di altro per vedere, sufficiente a se stesso per vedere – perché anche ciò che vede è esso stesso – conosciuto anche da noi in virtù di quella stessa attività, sicché anche presso di noi la conoscenza sua conoscenza si realizza per mezzo suo; altrimenti, da dove trarremmo la capacità di parlarne?

8.44-56 Esso è tale da cogliere più chiaramente se stesso, mentre noi lo cogliamo per mezzo suo; ma attraverso ragionamenti di questo tipo anche la nostra anima viene ricondotta all'intelletto, considerando se stessa un'immagine di quello, perché la sua vita è una parvenza e un'imitazione della vita di quello ed essa, quando pensa, diventa simile al dio e simile all'intelletto; e se qualcuno le chiedesse come sia fatto quell'intelletto perfetto e totale, che conosce se stesso in senso primo, essa, venendo dapprima ad essere nell'intelletto, ossia cedendo la sua attività all'intelletto, mostrerebbe se stessa mentre possiede realmente le cose di cui aveva ricordo, perché attraverso essa, che ne è un'immagine, è possibile vedere in qualche modo quello, attraverso quell'anima che si è assimilata a quello nel modo più preciso, per quanto una parte dell'anima può giungere alla somiglianza con l'intelletto.

Ψυχὴν οὖν, ὡς ἔοικε, καὶ τὸ ψυχῆς θειότατον κατ-
 ιδεῖν δεῖ τὸν μέλλοντα νοῦν εἴσεσθαι ὅ τι ἐστὶ. γένοιτο δ'
 ἂν τοῦτο ἴσως καὶ ταύτη, εἰ ἀφέλοις πρῶτον τὸ σῶμα ἀπὸ
 τοῦ ἀνθρώπου καὶ δηλονότι σαυτοῦ, εἶτα καὶ τὴν πλάττου-
 σαν τοῦτο ψυχὴν καὶ τὴν αἴσθησιν δὲ εὖ μάλα, ἐπιθυμίας 5
 δὲ καὶ θυμοῦς καὶ τὰς ἄλλας τὰς τοιαύτας φλυαρίας, ὡς
 πρὸς τὸ θνητὸν νεουούσας καὶ πάνυ. τὸ δὴ λοιπὸν αὐτῆς
 τοῦτό ἐστιν, ὃ εἰκόνα ἔφαμεν νοῦ σφύζουσάν τι φῶς ἐκείνου,
 οἷον ἡλίου μετὰ τὴν τοῦ μεγέθους σφαῖραν τὸ περὶ αὐτὴν
 ἐξ αὐτῆς λάμπον. ἡλίου μὲν οὖν τὸ φῶς οὐκ ἂν τις συγ- 10
 χωρήσειεν ἐφ' ἑαυτοῦ περὶ αὐτὸν ἡλίον εἶναι, ἐξ οὗ ὠρμη-
 μένον καὶ περὶ αὐτὸν μεῖναν, ἄλλο δὲ ἐξ ἄλλου ἀεὶ προϊὼν
 τοῦ πρὸ αὐτοῦ, ἕως ἂν εἰς ἡμᾶς καὶ ἐπὶ γῆν ἦκη· ἀλλὰ πᾶν
 καὶ τὸ περὶ αὐτὸν ἡλίον θήσεται ἐν ἄλλῳ, ἵνα μὴ διάστημα
 διδῶ κενὸν τὸ μετὰ τὸν ἡλίον σώματος. ἡ δὲ ψυχὴ ἐκ νοῦ 15
 φῶς τι περὶ αὐτὸν γενομένη ἐξήρηται τε αὐτοῦ καὶ οὔτε
 ἐν ἄλλῳ, ἀλλὰ περὶ ἐκείνου, οὔτε τόπος αὐτῆ· οὐδὲ γὰρ
 ἐκείνω. ὅθεν τὸ μὲν τοῦ ἡλίου φῶς ἐν ἀέρι, αὐτὴ δὲ ἡ
 ψυχὴ ἢ τοιαύτη καθαρὰ, ὥστε καὶ ἐφ' αὐτῆς ὀραῖσθαι ὑπό
 τε αὐτῆς καὶ ἄλλης τοιαύτης. καὶ αὐτῆ μὲν περὶ νοῦ συλλο- 20
 γιστέα οἷος ἀφ' ἑαυτῆς σκοπούμενη, νοῦς δὲ αὐτὸς αὐτὸν
 οὐ συλλογιζόμενος περὶ αὐτοῦ· πάρεστι γὰρ ἀεὶ αὐτῷ, ἡμεῖς
 δέ, ὅταν εἰς αὐτόν· μεμέρισται γὰρ ἡμῖν ἡ ζωὴ καὶ πολλαὶ
 ζωαί, ἐκείνος δὲ οὐδὲν δεῖται ἄλλης ζωῆς ἢ ἄλλων, ἀλλ'
 ἅς παρέχει ἄλλοις παρέχει, οὐχ ἑαυτῷ· οὐδὲ γὰρ δεῖται τῶν 25
 χειρόνων, οὐδὲ αὐτῷ παρέχει τὸ ἔλαττον ἔχων τὸ πᾶν,
 οὐδὲ τὰ ἴχνη ἔχων τὰ πρῶτα, μᾶλλον δὲ οὐκ ἔχων, ἀλλ'
 αὐτὸς ὦν ταῦτα. εἰ δέ τις ἀδυνατεῖ [τὴν πρώτην] τὴν τοιαύτην
 ψυχὴν ἔχειν καθαρῶς νοοῦσαν, δοξαστικὴν λαβέτω, εἶτα ἀπὸ
 ταύτης ἀναβαινέτω. εἰ δὲ μηδὲ τοῦτο, αἴσθησιν ἐμπλατύ- 30
 τερα τὰ εἶδη κομιζομένην, αἴσθησιν δὲ καὶ ἐφ' ἑαυτῆς
 μεθ' ὧν δύναται καὶ ἤδη ἐν τοῖς εἶδεσιν οὔσαν. εἰ δὲ βού-
 λεται τις, καταβαίνων καὶ ἐπὶ τὴν γεννώσαν ἴτω μέχρι καὶ
 ὧν ποιεῖ· εἶτα ἐντεῦθεν ἀναβαινέτω ἀπὸ ἐσχάτων εἰδῶν
 εἰς τὰ ἔσχατα ἀνάπαλιν εἶδη, μᾶλλον δὲ εἰς τὰ πρῶτα. 35

9.1-7 Chi intende sapere che cosa è l'intelletto deve dunque contemplare l'anima, come sembra, e la parte più divina dell'anima. E forse ciò potrebbe accadere anche così, se tu togliessi dall'uomo, cioè da te stesso, dapprima il corpo, poi anche quell'anima che plasma il corpo, e togliessi per bene anche la percezione sensoriale, gli appetiti e i moti d'animo e le altre sciocchezze di questo tipo, perché sono rivolte interamente verso ciò che è mortale.

9.7-10 Ciò che rimarrebbe dell'anima è ciò che abbiamo detto essere un'immagine dell'intelletto che ne conserva una certa luce, come la luce che viene dopo il volume sferico del Sole, che splende attorno ad esso e ne proviene.

9.10-15 Ebbene, uno non affermerebbe che la luce del Sole sia di per sé attorno al Sole stesso, da cui trae origine e intorno al quale permane, bensì direbbe che di volta in volta un'altra luce trae origine da un'altra, procedendo da quella che la precede, fino a giungere a noi, sulla terra; e collocherà anche tutta la luce che sta attorno al Sole in qualcos'altro, per non porre un intervallo vuoto di corpo dopo il Sole.

9.15-20 L'anima invece, che è una certa luce proveniente dall'intelletto che viene a stargli attorno, dipende dall'Intelletto e non è in qualcos'altro, bensì è attorno all'Intelletto e non ha una posizione nello spazio, perché neppure l'Intelletto ce l'ha. Perciò la luce del Sole è nell'aria, mentre questa anima siffatta è pura, sicché è vista di per sé sia da se stessa sia da un'altra anima dello stesso tipo.

9.20-28 E a quest'anima tocca trarre inferenze su come l'intelletto sia fatto, indagando a partire da se stessa; l'intelletto invece pensa se stesso senza trarre inferenze a proposito di se stesso, perché è sempre presente a se stesso, mentre noi lo abbiamo presente quando siamo rivolti verso l'intelletto. La nostra vita infatti è divisa e abbiamo molte vite, mentre quello non ha bisogno di un'altra vita, né di altre vite; anzi, le vite che produce, le dà agli altri, non a se stesso; perché non ha bisogno delle vite peggiori, né dà a se stesso ciò che è inferiore, perché possiede il tutto, né le tracce, perché possiede le cose prime, o meglio non le possiede, ma è esso stesso queste cose.

9.28-35 Ma se uno non riesce a tenere questa anima siffatta in uno stato di pura attività di pensiero, prenda l'anima che produce le opinioni, poi risalga a partire da questa. E se non riesce a fare neanche questo, prenda la percezione sensoriale che accompagna le forme più generali, ma anche la percezione sensoriale presa di per sé, con le attività che può esercitare, la quale è già nelle forme. E se uno vuole, discendendo anche all'anima generativa, proceda fino alle cose che essa produce: poi, a partire da lì, risalga dalle ultime forme alle forme che sono ultime in senso contrario, o meglio, alle prime.

Commento di V 3 [49], 1-4

Lista delle abbreviazioni

- Armstrong *Plotinus. The Enneads*, English translation by A. H. Armstrong, 7 voll., Loeb, Cambridge (Mass.) 1966-1988.
- Beierwaltes *Plotin. Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit: Plotins Enneade V 3*, Text, Übersetzung, Interpretation, Erläuterungen von W. Beierwaltes, V. Klostermann, Frankfurt a. M. 1991.
- Bréhier *Plotin. Ennéades*, texte établi et traduit par É. Bréhier, 7 voll., Les Belles Lettres, Paris 1924-1938.
- Casaglia et al. *Enneadi di Plotino*, traduzione introduzione e note di M. Casaglia, C. Guidelli, A. Linguiti, F. Moriani, 2 voll., UTET, Torino 1997.
- Cilento *Plotino. Enneadi*, prima versione integra e commentario critico di V. Cilento, 4 voll., Laterza, Bari 1947-1949.
- Creuzer edizione oxoniense: *Plotini Opera omnia, Porphyrii liber de vita Plotini*, cum Marsilii Ficini commentariis et ejusdem interpretatione castigata, annotationem in unum librum Plotini et in Porphyrium addidit D. Wytttenbach, apparatus criticum disposuit, indices concinnavit G. H. Moser, ad fidem codicum mss. et in novae recensionis modum graeca latinaque emendavit, indices explevit, prolegomena, introductiones, annotationes explicandis rebus ac verbis itemque Nicephori Nathanaelis *Antitheticum adversus Plotinum* et dialogum graeci scriptoris anonymi ineditum de anima adjecit Fr. Creuzer, 3 voll., Oxonii e typographeo academico 1835.
- edizione di Parigi: *Plotini Enneades* cum Marsilii Ficini interpretatione castigata iterum ediderunt F. Creuzer et G. H. Moser, primum accedunt Porphyrii et Procli *Institutiones* et Prisciani philosophi *Solutiones*, ex codice Sangermanensie edidit et annotatione critica instruxit Fr. Dübner, Editore Ambrosio Firmin Didot, Parisiis 1840.
- Ficino Traduzione latina stampata in entrambe le edizioni di Creuzer.
- Fronterotta *Plotin. Traités 45-50*, présentés, traduits et annotés par M. Guyot, T. Vidart, R. Dufour, F. Fronterotta sous la direction de L. Brisson et J.-F. Pradeau, Flammarion, Paris 2000.
- Halfwassen J. Halfwassen, *Geist und Selbstbewußtsein. Studien zu Plotin und Numenios*. Abhandlung der Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz, Geistes- und Sozialwissenschaftliche Klasse, Jahrgang 1994, Nr. 10, F. Steiner Verlag, Stuttgart 1994.
- Ham *Plotin. Traité 49: V, 3*, introduction, traduction, commentaire et notes par B. Ham, Les éditions du Cerf, Paris 2000.
- Harder-Kremer *Plotin. Seele – Geist – Eines: Enneade IV 8, V 1, V 6, V 3*, Griechischer Lesetext und Übersetzung von R. Harder, in einer Neubearbeitung fortgeführt von R.

- Beutler und W. Theiler, eingeleitet, mit Bemerkungen zu Text und Übersetzung und mit bibliographischen Hinweisen versehen von K. Kremer, F. Meiner Verlag, Hamburg 1990.
- H-S¹ *Plotini Opera* ediderunt P. Henry et H.-R. Schwyzer, 3 voll., E. J. Brill, Paris-Bruxelles 1951-1973.
- H-S² *Plotini Opera* ediderunt P. Henry et H.-R. Schwyzer, 3 voll., Oxonii e typographeo clarendoniano 1964-1982.
- H-S³ “Addenda ad textum”, in H-S¹, vol. 3, pp. 398sgg..
- H-S H-S¹ e H-S².
- Kirchhoff *Plotini Opera* recognovit A. Kirchhoff, 2 voll., Lipsiae sumptibus et typis B. G. Teubneri, 1856.
- Müller *Plotini Enneades* recensuit H. F. Müller, antecedunt Porphyrius, Eunapius, Suidas, Eudocia *De vita Plotini*, 2 voll., Berolini apud Weidmannos 1878-1880.
- Oosthout H. Oosthout, *Modes of knowledge and the transcendental: an introduction to Plotinus Ennead 5.3 [49] with a commentary and translation*, Grüner, Amsterdam 1991.
- Perna *Plotini Platoniorum facile coryphaei Operum philosophicorum omnium libri LIV in sex Enneades distributi*. Ex antiquiss. Codicum fide nunc primum Graece editi, cum Latina Marsilii Ficini interpretatione et commentatione, Basileae ad Perneam lecythum 1580.
- Sleeman-Pollet J. Sleeman, G. Pollet, *Lexicon Plotinianum*, Brill, Leiden 1980.
- Theiler *Plotins Schriften*, Übersetzt von R. Harder, Leipzig 1930-1937, Neubearbeitung mit griechischem Lesetext und Anmerkungen von R. Beutler und W. Theiler, 6 voll., 12 tomi, Hamburg, 1956-1971.
- Volkmann *Plotini Enneades* praemisso Porphyrii de vita Plotini deque ordine librorum eius libello, edidit R. Volkman, 2 voll., Lipsiae in aedibus B. G. Teubneri 1883-4.

Capitolo 1

1.1 τὸ νοοῦν ἑαυτὸ - Il verbo νοεῖν designa una forma di conoscenza intuitiva e infallibile, superiore alla ragione discorsiva, che ha per oggetto le essenze delle cose e i principi delle dimostrazioni scientifiche (cfr. e.g. V 5 [32], 1.1-2; Plat. *Resp.* VI, 511 D 3-5 e Fronterotta, “διάνοιαν...ἀλλ’οὐ νοῦν”; Arist. *EN Z* 11, 1143a 35-b 5 e *An. Post.* B 19, 100b 5-15 con il commento di Barnes, pp. 267-2). Nella traduzione rendo il verbo νοεῖν con ‘pensare’ e i sostantivi connessi νοῦς, νόησις e νοητόν rispettivamente con ‘intelletto’, ‘intellezione’ e ‘intelligibile’. – Il pensiero di sé è un attributo che l’Intelletto plotiniano eredita dal motore immobile aristotelico (*Metaph.* Λ 7, 1072b 19-20 e Λ 9, 1074b 33-34). In V 9 [5], 5 Plotino sovrappone infatti la descrizione aristotelica del motore immobile, che causa il movimento dei cieli pensando se stesso, a quella platonica del demiurgo divino che genera il mondo sensibile contemplandone il modello intelligibile (*Tim.* 28 A 6-7 e 28 C 5-29 A 5), e ne ricava la dottrina per cui l’intelletto divino è identico agli enti intelligibili verso i quali il suo pensiero è rivolto, sicché esso, pensando gli intelligibili, pensa se stesso (V 9 [5], 5.11-16; cfr. *ibid.* 8.1-8, VI 9 [9], 2.42-43 e qui sotto il commento a **1.22-24**; per questa dottrina cfr. anche Alc. *Didask.* cap. X, 164.27-31 Whittaker e Armstrong, “The Background of the doctrine...”). In V 6 [24], 1-2, dove i tre principi Uno, Intelletto e Anima sono classificati dal punto di vista della loro attività cognitiva, il pensiero di sé figura come prerogativa esclusiva dell’Intelletto, mentre all’Anima è assegnato il pensiero di altro e l’Uno non pensa affatto. Nel pensiero di sé proprio dell’Intelletto, in cui pensante e pensato coincidono, viene individuata la forma originaria e prima di pensiero (V 6 [24], 1.6-12), rispetto alla quale il pensiero dell’anima, che è rivolto verso altro, è pensiero solamente in senso secondario e derivato (τὸ δὲ πρῶτως νοεῖ, τὸ δὲ νοήσει δευτέρως 2.16sg.); l’assenza di pensiero dall’Uno è da intendersi come trascendenza del principio primo rispetto al pensiero stesso (τὸ ἐπέκεινα τοῦ πρῶτως νοοῦντος οὐκ ἄν ἔτι νοοῖ 2.2; cfr. qui sotto il commento a **1.3-4**). La ragione per cui il pensiero primo è da identificarsi con il pensiero di sé è chiarita in V 5 [32], 1-2: l’identità di pensante e pensato garantisce il possesso della verità da parte dell’Intelletto (cfr. anche III 9 [13], 1.8-10 e qui sotto il commento a **5.23**), da cui tutte le altre forme di conoscenza, comprese quelle proprie dell’anima umana, in cui il soggetto è diverso dall’oggetto, traggono la propria giustificazione (cfr. anche I 3 [20], 5.1-2). L’indagine sulle condizioni di possibilità del pensiero di sé e sulla natura del suo soggetto, che Plotino

imposta in queste prime righe di V 3 [49], è dunque *ipso facto* un'indagine sulla natura dell'Intelletto, suo soggetto primario, e pertanto dell'essere intelligibile, che coincide con l'Intelletto. Inoltre, in quanto verte sulla forma di conoscenza suprema, da cui le altre dipendono, essa è un'indagine sulle condizioni di possibilità della conoscenza in generale.

– Sulla dottrina plotiniana dell'identità di attività di pensiero ed essere intelligibile si vedano Abbate “Die Interpretation des Vorsokratikers Parmenides...”; id., “Il 'noeîn' parmenideo (DK 28 B3) nella concezione plotiniana del 'Noûs’” e gli studi citati qui sopra nel *Saggio introduttivo* (n. 163) a proposito della ricezione plotiniana della dottrina aristotelica dell'identità di pensiero e oggetto. Sulla recezione della teoria aristotelica del motore immobile cfr. inoltre Szlezák, *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*; Nyvlt, *Aristotle and Plotinus on the Intellect*; Roux, “La théorie du Premier moteur...”; Vlad, “De l'unité de l'intellect à l'un absolu”; Santa-Maria, “Plotino, Las Formas Platónicas y El Noûs Aristotélico”; Magrin, “Plotinus' reception of Aristotle”.

1.1 ποικίλον - Sulla questione se ciò che pensa se stesso sia semplice o molteplice Plotino ha già preso posizione in vari scritti anteriori a V 3 [49]: l'Intelletto deve essere allo stesso tempo una cosa e due cose (δεῖ ἓν καὶ δύο εἶναι V 6 [24], 1.7; cfr. V 1 [10], 4.30-33; V 5 [32], 1.36sg.), dunque semplice e non semplice (ἀπλοῦν ἄρα καὶ οὐχ ἀπλοῦν V 6 [24], 1.13), perché l'unità di pensante e pensato, necessaria affinché il suo pensiero sia pensiero di sé (εἴτε γὰρ μὴ ἓν, ἄλλο τὸ νοοῦν, ἄλλο τὸ νοούμενον ἔσται V 6 [24], 1.7sg.; cfr. V 1 [10], 4.40), deve darsi insieme alla distinzione reciproca fra i due aspetti, senza la quale non è concepibile il pensiero (εἴτε ἓν μὲν, μὴ δύο δὲ αἶ ἔσται, ὅ τι νοήσει οὐχ ἔξει· ὥστε οὐδὲ νοοῦν ἔσται V 6 [24], 1.12sg.; cfr. V 1 [10], 4.37-39; III 9 [13], 7.4-5 con la correzione di H-S; VI 7 [38], 39.5-9). La medesima posizione è ribadita ancora qui in V 3 [49], 10.23-26. – In VI 9 [9], 2.36-37 e 43-44 la dualità pensante-pensato, non abolita dalla coincidenza dei due aspetti nel medesimo soggetto, è annoverata fra le ragioni per cui l'Intelletto non può essere considerato il principio primo di tutta la realtà, ma bisogna porre l'Uno al di sopra di esso; cfr. anche V 1 [10], 4-5. Simmetricamente l'assenza di questa dualità è fra le ragioni per cui l'Uno non pensa neppure se stesso; cfr. i passi citati qui sotto nel commento a **1.3-4**.

1.1-2: ἑνα...ἑαυτό - L'ipotesi che ciò che pensa se stesso sia composto di una molteplicità di elementi, uno dei quali viene impiegato per pensare gli altri (cfr. più avanti 5.1-2) ricorda l'analogia descrizione della percezione di sé in IV 4 [28], 24.25-28, dove viene

trattata la questione se la terra, gli astri e il cosmo possiedano o meno la facoltà della percezione sensoriale: «Ma come in noi non si dà apprendimento solamente delle cose che provengono da fuori, ma anche delle nostre parti per mezzo di una parte [μέρει μέρους], che cosa vieta che anche l'universo veda la sfera dei pianeti per mezzo di quella delle stelle fisse [τῆ ἀπλανεῖ τὴν πλανωμένην ὀρᾶν], e che per mezzo di questa guardi la terra e le cose che sono in essa?»; cfr. anche *ibid.* 25.8-9; 26.7. Come notato da Bréhier nella *Notice* anteposta alla sua edizione del trattato, pp. 37-41, la medesima ipotesi è contemplata già dal medico e filosofo scettico Sesto Empirico (inizio III sec. d.C.) in *Adv. Math.* VII 310-2 (cfr. anche *ibid.* 287), nel contesto di un'argomentazione che mira a dimostrare l'impossibilità della conoscenza di sé per l'uomo in generale e per l'intelletto umano in particolare: «se l'intelletto deve apprendere se stesso, infatti, o apprenderà se stesso interamente, oppure non interamente, bensì servendosi a tal fine di qualche sua parte. Ed esso non potrebbe apprendere se stesso interamente. Se apprenderà se stesso interamente, infatti, sarà interamente apprendimento e ciò che apprende, ma se esso sarà interamente ciò che apprende, nulla resterà ad essere ciò che è appreso; ma è davvero assurdo che ci sia ciò che apprende ma non ci sia l'oggetto di questo apprendimento. E, certo, l'intelletto non potrà neppure servirsi a tal fine di qualche sua parte. Questa parte, infatti, come potrà mai apprendere se stessa? Se interamente, ciò che è ricercato non sarà nulla; se per mezzo di qualche sua parte, quella parte, a sua volta, come potrà mai conoscere se stessa? E così all'infinito». È possibile che Plotino conoscesse questo passo, benché le corrispondenze lessicali fra i due luoghi siano scarse (cfr. qui sotto il commento a 1.6-7). Come l'argomento di Sesto, così l'ipotesi avanzata in queste righe da Plotino dipende dalla premessa implicita che le due funzioni di soggetto e oggetto di un atto cognitivo debbano essere svolte da due entità reciprocamente distinte. Sesto si serve di questa premessa, evidentemente incompatibile con la riflessività della conoscenza, per escludere la possibilità della conoscenza di sé; Plotino, al contrario, scarcerà la premessa al fine di preservare il pensiero di sé dell'Intelletto (V 3 [49], 1.12-19; 5.2-25). – Sui rapporti fra Plotino e lo scetticismo rappresentato da Sesto Empirico cfr. Wallis, “Scepticism and Neoplatonism”, e in particolare per quanto riguarda *Adv. Math.* VII 310-2 le pp. 916sg. e 921-925; sulla relazione fra il medesimo passo e il trattato V 3 [49], oltre alla già citata *Notice* di Bréhier, cfr. anche Pépin, “Éléments pour une histoire...”, pp. 52-55; Emilsson, “Plotinus on the Objects...”, pp. 32-36; Crystal, “Plotinus on the

Structure...”; O’Meara, “Scepticism and ineffability...” pp. 245sg.; Kühn, “Comment il ne faut pas...”; Kühn, *Quel savoir...*, pp. 37-44 e *passim*.

1.3-4 ὥς...κατανόησιν - Che ciò che è del tutto semplice non pensi se stesso è una tesi che Plotino sostiene in relazione all’Uno, il principio supremamente semplice di tutta la realtà: cfr. VI 9 [9], 6.50-52; III 9 [13], 9.5-7; V 6 [24], 2.19-20; VI 7 [38], 39.11-16 e qui V 3 [49], 10.5sg. e 44-46. Come Plotino chiarirà più avanti in V 3 [49], 11.25-30, tuttavia, l’assenza del pensiero di sé dall’Uno è da intendersi alla luce della trascendenza del primo principio rispetto ad ogni forma di molteplicità e a tutte le determinazioni, ivi compreso il pensiero e non, secondo quanto suggerisce qui l’espressione οὐ δυναμένου, come dovuta a una presunta incapacità di ciò che è semplice ad intrattenere relazioni riflessive (εἰς ἑαυτὸ ἐπιστρέφειν; cfr. 2.15, 23-24). L’Uno non pensa se stesso nel senso che si colloca al di là del pensiero di sé, non perché ne sia carente.

1.4-5 ἢ οἷόν τε...ἑαυτοῦ; - Fra le due alternative prospettate in queste prime cinque righe sarà questa quella adottata da Plotino (1.5-18). Benché poco oltre la possibilità qui delineata venga riformulata nei termini di una κατανόησις di sé di ciò che è semplice (1.13), il capitolo 10 chiarirà che l’assenza di composizione di cui si parla qui non deve essere intesa come assenza di molteplicità: nella misura in cui pensa se stesso, all’Intelletto spetta anzi una certa molteplicità (10.8-51; cfr. inoltre i passi citati qui sopra nel commento a **1.1 ποικίλον**); esso, tuttavia, non si articola in una componente solamente pensante ed una solamente pensata, ma è anzi interamente e indissolubilmente pensante e pensato, come sarà argomentato e chiarito nel capitolo 5.

1.7-8 ὅσπερ...φύσιν - Il caso dell’uomo che percepisce il proprio corpo per mezzo del senso (cfr. IV 4 [28], 25.8-9) è considerato un esempio di conoscenza di sé per mezzo di una parte anche in IV 4 [28], 25.8-9. Lo stesso esempio è presente già in Sext. *Emp. Adv. Math.* VII 288, nel contesto dell’ampia argomentazione – cui appartengono anche i paragrafi 310-312 citati per esteso qui sopra nel commento a **1.1-2** – volta a dimostrare che la conoscenza di sé è inaccessibile all’uomo (*ibid.* 283-313). Dopo aver stabilito, con un argomento analogo a quello impiegato nel paragrafo 311 in riferimento all’intelletto umano, che l’uomo non può conoscere se stesso interamente (285sg.), Sesto considera l’ipotesi che l’uomo conosca se stesso servendosi a tal fine di una parte di sé (287); individua quindi le tre componenti di cui l’uomo consiste in massa corporea, sensi e ragione (ὄγκος/σῶμα, αἰσθήσεις, διάνοια) e afferma che «di conseguenza, se [*sc.* l’uomo]

dovrà apprendere se stesso per mezzo di qualche sua parte, o conoscerà i sensi e la ragione per mezzo del corpo, o al contrario apprenderà il corpo per mezzo dei sensi e della ragione» (288; nonostante la formulazione brachilogica, in cui i sensi e la ragione vengono congiuntamente contrapposti al corpo, nel seguito dell'argomentazione Sesto sottopone a confutazione singolarmente le due differenti possibilità che i sensi percepiscano il corpo (294-300) e che ad apprendere il corpo sia la ragione (303sg.). L'esempio scelto da Plotino per illustrare la nozione di conoscenza di sé per mezzo di una parte sembra pertanto supportare l'ipotesi che egli si stia servendo direttamente di questo passo di Sesto Empirico; occorre tuttavia tenere presente che l'unica corrispondenza lessicale vera e propria fra i due passi è rappresentata dal verbo καταλαμβάνειν, che Plotino impiega alla riga 7 e che ricorre decine di volte in *Adv. Math.* VII 284-313 (cfr. Theiler p. 371 e qui i commenti ai passi **1.1-2** e **1.11-12 τὸ ζητούμενον**). Il verbo καταλαμβάνειν è un termine tecnico dell'epistemologia stoica ampiamente diffuso nell'antichità, di cui le fonti fanno risalire la definizione al fondatore della Stoa Zenone di Cizio (III sec a.C.; cfr. SVF I pp. 17sg., fr. 56, 57 e 60), il cui impiego da parte di Plotino stesso non è raro (cfr. Sleeman-Pollet col. 544) e che non costituisce pertanto una solida base per l'individuazione della possibile fonte del passo.

1.8-11 οὐκ ἄν...νενοηκός – L'argomento si basa sulla contrapposizione fra 1.8 ὡς ἀληθῶς (cfr. anche 1.15 ὄντως) e 1.6 λεγόμενον, che ha forza restrittiva. Plotino critica la prima delle due alternative delineate in 1.1-5 osservando che ciò che si serve di una delle proprie componenti per pensare le altre pensa se stesso solamente per modo di dire (cfr. anche 1.2 οὕτω δὴ λέγεται νοεῖν ἑαυτό), in quanto cioè l'elemento pensante e l'elemento pensato appartengono alla stessa totalità, e non nel vero senso dell'espressione, che implica l'identità numerica di pensante e pensato. Esso in realtà non contiene se non una cosa che ne pensa altre, senza pensare a sua volta se stessa.

1.11-12 ἔσται...ἄλλο - Sottintendo, con Theiler (p. 119), l'infinito νοεῖν; cfr. V 6 [24], 1.1 τὸ μὲν ἐστὶ νοεῖν ἄλλο ἄλλο, τὸ δὲ αὐτὸ αὐτό.

1.11-12 τὸ ζητούμενον - Theiler (p. 372) segnala un'occorrenza del medesimo participio in Sext. Emp. *Adv. Math.* VII 312 (citato qui sopra nel commento a **1.1-2**; cfr. anche il commento a **1.7**); non sembra tuttavia ragionevole pensare, in questo caso, a una ripresa volontaria del lessico di Sesto Empirico, neppure qualora Plotino si stia davvero servendo del passo di Sesto, dal momento che la medesima espressione assume due significati

diversi nei due contesti. In Sesto τὸ ζητούμενον designa, infatti, l'oggetto inteso della conoscenza dell'intelletto; in Plotino, l'oggetto dell'indagine in corso, ossia il pensiero di sé.

1.12-13 δεῖ...ἑαυτοῦ - Plotino non intende dire, contro la sua dottrina usuale (cfr. i passi citati qui sopra nel commento a **1.3-4**) che bisognerà ammettere la conoscenza di sé nella semplicità assoluta e superiore ad ogni forma di molteplicità che è propria dell'Uno. L'aggettivo ἀπλοῦς sta qui piuttosto in luogo di μὴ σύνθετον, a designare l'assenza di composizione mereologica, ossia l'indivisibilità caratteristica dell'Intelletto, che pure è molteplice; cfr. qui sopra il commento a **1.4-5**.

1.13 τοῦτο πῶς, σκοπεῖν - L'indagine sarà svolta nel capitolo 5.

1.16 πολλῶν τῶν ἀτόπων - L'articolo τῶν, attestato da tutti i codici all'infuori del Parisinus graecus 1976 e dei due manoscritti Parisinus graecus 1816 e Darmstadiensis 1641 (tutti appartenenti alla medesima famiglia w), è espunto da Volkmann, Bréhier e Cilento perché «fastidioso» (Cilento, comm. p. 35). Theiler p. 372 e H-S respingono l'espunzione in quanto non necessaria.

1.17 ὡς πάνυ ἄτοπον ὄν - Questo il testo riportato dai manoscritti e accolto da H-S. Theiler, Hadot (nella sua recensione del secondo volume di H-S¹, in *Revue de l'histoire des religions* 164 (1), p. 96), Armstrong, Harder-Kremer, Beierwaltes e Halfwassen (n. 32, p. 13) accolgono l'emendazione di Ficino, che integra la negazione οὐ prima di πάνυ, ritenendo che Plotino abbia disposto in una gradazione ascendente le «numeroso assurdità» che seguirebbero all'abbandono della possibilità del pensiero di sé: l'ipotesi che il pensiero di sé non spetti all'anima non è del tutto assurda, mentre sarebbe completamente assurdo se a non pensare se stesso fosse l'Intelletto (cfr. Theiler p. 372 e Beierwaltes p. 183). Se si accoglie questa emendazione bisogna infatti riferire il participio ὄν all'intera frase μὴ...τοῦτο (1.16-17) e tradurre «ritenendo che ciò [sc. non attribuire il pensiero di sé all'anima] non sia del tutto assurdo». Volkmann, seguito da Bréhier, espunge ὡς e ὄν e fa dunque di ciò che rimane (πάνυ ἄτοπον) l'apodosi di un periodo ipotetico che inizia a 1.16: «e infatti, se non attribuissimo il pensiero di sé all'anima, ciò sarebbe del tutto assurdo; ma...»; allo stesso modo intende il passo Cilento (comm. p. 35) che pure rigetta l'espunzione di Volkmann, ma ritiene che la costruzione ὡς...ὄν equivalga qui ad ἄν εἴη. H-S³ (p. 398) difendono il testo tradito mostrando che esso dà un

senso soddisfacente purché si traduca «ritenendo che ciò [sc. attribuire il pensiero di sé all'anima] sia del tutto assurdo»; così Oosthout, Casaglia et al., Ham, Fronterotta. Se si accetta questa traduzione, si ottiene una contrapposizione fra la presunta assurdità comportata dall'attribuzione del pensiero di sé all'anima, da una parte, e la maggiore assurdità che seguirebbe se il pensiero di sé non venisse attribuito neppure all'Intelletto, dall'altra (cfr. Oosthout *ad loc.*). A mio avviso il participio ὄν si riferisce al pronome concorde τοῦτο (1.17), che precede immediatamente la congiunzione ὡς e si riferisce a sua volta al pensiero di sé (menzionato alle rr. 12 e 14). Mi sembra infatti ragionevole che qui si parli dell'assurdità del pensiero di sé in generale, piuttosto che dell'assurdità di attribuire il pensiero di sé specificamente all'anima, dal momento che Plotino sta discutendo l'ipotesi che il pensiero di sé non si dia affatto (1.14-15). Parafrasando il testo tradito: se si suppone che il pensiero di sé sia impossibile, si dovrà accettare anzitutto che esso non si trovi nell'anima; ma se anche concedessimo questo, di certo non potremmo accettare la conseguenza ulteriore che esso non si trovi neppure nell'Intelletto. – La ragione per cui bisogna preservare la possibilità del pensiero di sé non è dunque, come ritiene Bréhier (*Notice*, p. 38), il consenso unanime dei platonici nell'individuare il principio della filosofia nell'umana conoscenza di sé; le «numerose assurdità» (1.16) che si verificherebbero se il pensiero di sé non si desse affatto non riguardano l'anima umana, bensì l'Intelletto divino.

1.17-18 μηδὲ νοῦ...ἄτοπον - È necessario che il pensiero di sé, che è attribuito dell'Intelletto (cfr. il commento a **1.1 τὸ νοῦν ἑαυτὸ** e i passi ivi citati), si predichi di questo nel senso più pieno dell'espressione, perché l'Intelletto coincide con l'ambito dell'essere propriamente detto (cfr. V 9 [5], 3.1-2 e V 5 [32], 3.1-2), dove tutti i predicati valgono senza restrizioni (cfr. IV 7 [2], 9.17-19); Plotino usa questo presupposto per esempio in V 9 [5], 5.1-2 εἴπερ ἐπαληθεύσομεν τῷ ὀνόματι e V 5 [32], 1.1 τὸν νοῦν, τὸν ἀληθῆ νοῦν καὶ ὄντως e nelle argomentazioni che sviluppa nel seguito di questi passi. Nel resto di questo primo capitolo la necessità che l'Intelletto pensi se stesso viene provata con un altro argomento di natura più strettamente epistemologica, su cui cfr. qui sotto il commento a **1.22-24**.

1.19-21 ἐπιστήμη...αἴσθησις... διάνοια καὶ δόξα - Come notato da Ham (p. 48 n. 4) queste righe contengono un probabile riferimento a un passo di Arist. *Metaph.* Λ 9, un capitolo certamente presente a Plotino, che vi attinge ampiamente e vistosamente proprio

nel cap. 5 di questo trattato (cfr. Szlezák, *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*, pp. 126-130): «Sembra tuttavia che la scienza, la percezione sensoriale, l'opinione e la ragione discorsiva siano sempre riferite a qualcos'altro, a se stesse soltanto collateralmente» (1074b 35-36 φαίνεται δ' ἀεὶ ἄλλου ἢ ἐπιστήμη καὶ ἡ αἴσθησις καὶ ἡ δόξα καὶ ἡ διάνοια, αὐτῆς δ' ἐν παρέργῳ). Il passo esprime una difficoltà sollevata da Aristotele a proposito della propria teoria secondo cui il pensiero del motore immobile è pensiero di pensiero (1074b 34-35). Le quattro forme di conoscenza in esso menzionate ricorrono nella medesima sequenza nel testo di Plotino, dove ἐπιστήμη designa, insieme al sostantivo γνῶσις cui è affiancato, la conoscenza di sé del νοῦς, mentre gli altri tre termini indicano le facoltà dell'anima che colgono oggetti esterni. È notevole che anche Aristotele, risolvendo la difficoltà, isoli il caso della scienza, osservando che in alcuni casi essa è identica al proprio oggetto (1074b 38-1075a 1 ἢ ἐπ' ἐνίων ἢ ἐπιστήμη τὸ πρᾶγμα; cfr. qui sotto il commento a **1.22-24**), e si serva di esempi tratti proprio dall'ambito delle scienze per stabilire la possibilità del pensiero di pensiero (1075a 1-5). – Sull'αἴσθησις, la διάνοια e la δόξα in Plotino cfr. qui sotto i passi e la bibliografia citati rispettivamente nei commenti a **2.3**, **2.7**, **3.6**; le tre facoltà vengono inoltre poste esplicitamente in correlazione in I 1 [53], 2.27: «e d'altro canto ragione e opinione seguono alla percezione» (διάνοια δὲ καὶ δόξα ἐπ' αἴσθησιν; trad. Marzolo).

1.20-21 τῶν μὲν ἕξω...ἀντιλήφεται - La netta demarcazione e contrapposizione fra gli oggetti del pensiero o enti intelligibili e gli oggetti della percezione sensoriale o fenomeni sensibili risale ai dialoghi di Platone (cfr. *Tim.* 27 D 5-28 A 4 e *Resp.* VI, 507 B 9-C 4) ed è un assunto fondamentale del platonismo di età imperiale (cfr. Alc. *Didask.* cap. IV, 154.25-34 Whittaker e la presentazione dell'epistemologia peripatetica in Sext. Emp. VII, 217-226), così come l'idea che l'intelletto divino trascendente contempli gli intelligibili (cfr. Plat. *Tim.* 28 C 5-29 A 5; Alc. *Didask.* cap. IX, 163.14-15, 32-34 Whittaker). L'idea che i sensibili si distinguano dagli intelligibili per il fatto di essere esterni al soggetto che li conosce trova invece la sua giustificazione sullo sfondo della dottrina, largamente diffusa nel platonismo di età imperiale, secondo cui gli intelligibili sono pensieri nella mente del dio artefice (su questa dottrina, le sue attestazioni e le sue origini, che potrebbero risalire anche al secondo scolarca dell'Accademia antica Senocrate, cfr. Rich, "The Platonic Ideas as the Thoughts of God"; Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, pp. 45-119; Dillon, "The Ideas as Thoughts of God"; più in generale sul

dibattito interno al platonismo di età imperiale in merito alla “collocazione” metafisica degli intelligibili e al loro rapporto con l’intelletto divino cfr. Pépin, “Éléments pour une histoire...” e i testi raccolti in *Der Platonismus in der Antike* 5, *Bausteine* 128 e 131, pp. 30-37 e 56-70, con il commento di Baltes pp. 262-277 e 312-336). Nel primo capitolo di V 5 [32] Ὅτι οὐκ ἔξω τοῦ νοῦ τὰ νοητὰ, dove difende la variante di questa dottrina secondo cui la totalità degli intelligibili non soltanto è interna all’Intelletto, ma coincide con esso (su cui cfr. qui sopra il commento a **1.1 τὸ νοῦν ἑαυτὸ** e i passi e gli studi ivi citati), Plotino contrappone infatti a più riprese l’intellezione, che coglie oggetti interni, alla percezione sensoriale, che percepisce oggetti esterni: καὶ ἡ νόησις τοῦ ἔξω ὡσπερ ἡ αἴσθησις 1.26-27; 48-49; 62-63. Sull’esteriorità degli oggetti sensibili cfr. qui sotto il commento a **2.3-4**.

1.21 εἰ δὲ νοῦς - La lezione ὁ δὲ νοῦς, riportata da tutti i manoscritti, è inaccettabile perché il senso richiede un’interrogativa indiretta (cfr. σκέψασθαι προσήκει r. 22). Ficino integra la congiunzione εἰ dopo νοῦς ed è seguito da tutti gli editori fino a H-B-T e H-S¹ inclusi; l’emendazione di Igal (riportata in apparato da H-S²), che riproduco, migliora la soluzione di Ficino ed è accolta universalmente a partire da H-S².

1.22 σκέψασθαι προσήκει - Queste parole hanno la funzione di attenuare l’affermazione di poco precedente (1.20-21) secondo cui la percezione sensoriale coglierebbe le cose esterne e l’Intelletto no. In realtà, afferma Plotino, la questione se l’Intelletto abbia conoscenza degli oggetti della percezione oppure no meriterebbe un’indagine a parte (questa possibilità sarà di fatto esclusa in 6.35-44 sulla base dei risultati raggiunti nel cap. 5), ma ciò che è certo – e ciò che conta ai fini dell’argomentazione in corso, che mira a dimostrare la necessità che l’Intelletto pensi se stesso – è che l’Intelletto coglie gli intelligibili (1.22-23). La possibilità di contrapporre l’intellezione alla percezione sensoriale (cfr. qui sopra il commento a **1.20-21**), infatti, non comporta la radicale eterogeneità delle due forme di conoscenza né dei rispettivi oggetti: già Platone paragona l’intellezione al senso della vista (cfr. e.g. *Resp.* VI, 508 B 12-509 A 5 e VII, 517 A 8-C 5) e nel *Timeo* l’essere sempre identico a se stesso, che è oggetto di intellesione, è il modello a somiglianza del quale il demiurgo plasma il cosmo sensibile (cfr. i passi citati qui sopra nel commento a **1.1 τὸ νοῦν ἑαυτὸ**; cfr. anche *Alc. Didask.* cap. IX, 163.16-17 Whittaker); per Plotino l’anima deriva dall’Intelletto, di cui è un’immagine (cfr. per esempio V 1 [10], 3.7-17; 6.44-45; V 2 [11], 1.13-18; e qui V 3 [49], 7), e similmente la

percezione sensoriale dell'anima e gli oggetti sensibili sono prefigurati nel pensiero dell'Intelletto e negli enti intelligibili in esso contenuti (cfr. VI 7 [38], 7.16-31). Plotino non esita a parlare di αἴσθησις in relazione alla conoscenza nell'ambito dell'intelligibile (cfr. VI 7 [38], 6.8-9 e 7.27 con le correzioni di Hadot, *Traité* 38, p. 100 n. 76 e p. 105 n. 94; I 1 [53], 7.9-14) e arriva ad affermare che «le percezioni di quaggiù sono pensieri oscuri, i pensieri di lassù percezioni chiare» (VI 7 [38], 7.29-31). Su questo tema cfr. inoltre Vidart, ««Une sensation plus véritable»». – La somiglianza e relativa continuità fra le facoltà cognitive dell'anima e il pensiero dell'Intelletto permette, inoltre, che, dopo aver stabilito nel primo capitolo la necessità che il pensiero di sé si dia nell'Intelletto, Plotino non passi immediatamente a ricercarne la natura e le condizioni di possibilità, come annunciato in 1.13-14 e ribadito in 1.27 (questa ricerca sarà differita al capitolo 5; sulle ragioni di questo differimento cfr. qui sotto il commento a **2.1**), bensì prenda prima in esame la possibilità di attribuire il pensiero di sé alle due facoltà psichiche qui menzionate della percezione sensoriale e della ragione discorsiva (cfr. rispettivamente 2.2-7, 2.7-4.31), cui pure ha appena assegnato come oggetto specifico le realtà esterne.

1.22-24 ὅσα...γνώσεται; - Per comprendere questo argomento è necessario supplire alcuni elementi di dottrina aristotelica che esso coinvolge implicitamente, ma che sono espliciti in altri trattati. Come chiarito in V 9 [5], 2.21-22 (cfr. Arist. *De an.* 430a 22) e 5.1-4, l'Intelletto divino, diversamente dal cosiddetto intelletto che è una facoltà dell'anima, non passa dall'ignoranza alla conoscenza o dalla potenza all'atto, bensì la conoscenza che esso ha degli intelligibili è eternamente in atto; cfr. anche V 8 [31], 3.9-10; V 5 [32], 1.3-4 e 2.9-10. Questo stato corrisponde all'esercizio della conoscenza, o contemplazione (ἐνεργεῖν, θεωρεῖν), che in *De an.* B 5, 417a 21-b 2 Aristotele distingue dal mero possesso della stessa (ἔχειν), di cui costituisce l'attualizzazione (ἐντελέχεια); cfr. anche l'antecedente platonico in *Theaet.* 197 B-199 C. Secondo Arist. *De an.* Γ 4, 429a 14-15, dal momento che l'intellezione intrattiene con i propri oggetti un rapporto analogo a quello che la percezione sensoriale ha con i propri (*De an.* Γ 4, 429a 13-14 e 17-18; ma cfr. B 5, 417b 16-27 e Γ 4, 429a 29-b 22 per le differenze fra le due facoltà), essa è «o una qualche specie di subire o qualcos'altro di simile» (cfr. anche Γ 4, 429b 24-25). La percezione sensoriale subisce l'azione dell'oggetto sensibile (B 5, 416b 33-34; 418a 5-6; B 7. 419a 17-18; B 11, 424a 1; B 12, 424a 17-23) e l'atto del sensibile e quello del senso sono un unico atto (Γ 2, 425b 26-27; 426 a16-17), che ha luogo nel senso (Γ 2,

426a 3-4; 10-11), dal momento che in generale l'unico atto dell'agente e del paziente (B 5, 417a 15) ha luogo nel paziente (B 2, 414 a11-12; Γ 2, 426a 2-3, 4-5, 9-10; questa tesi è argomentata in *Phys.* Γ 3, 202a 13-b 29). Di conseguenza la percezione in atto è identica alla forma percepita (Γ 8, 431b 23; b 26-432a 1). Nel caso dell'intellezione in atto analogamente l'intelletto facoltà dell'anima, che è in potenza tutti gli intelligibili (Γ 4, 429a 18-24; b 5-9; b 30-430 a 2), viene ad essere identico all'intelligibile (Γ 4, 430a 3-5; Γ 5, 430a 19-20=Γ 6, 431a 1-2; Γ 7, 431b 17; *Metaph.* Λ 9, 1075a 1-5) e di conseguenza intelligibile esso stesso (*De an.* Γ 4, 430a 2-3 καὶ αὐτὸς δὲ νοητὸς ἐστὶν ὡσπερ τὰ νοητά); su questa dottrina cfr. Kahn, "Aristotle on Thinking", pp. 372-375. Plotino accoglie la dottrina aristotelica secondo cui l'intellezione in atto è identica all'intelligibile (cfr. V 9 [5], 30-31; V 4 [7], 2.48; I 3 [20], 5.13; VI 6 [34], 6.19-20; 15.19-29; VI 7 [38], 9.26-27; IV 6 [41], 2.22; V 3 [49], 5.21-22, 28-29; per l'interpretazione plotiniana di questa dottrina cfr. VI 6 [34], 6.19-30 e Hadot, "La conception plotinienne de l'identité...", pp. 267-376); ne risulta che l'Intelletto divino, che esercita eternamente l'intellezione nei confronti degli intelligibili, è perennemente identico alla totalità di questi ultimi e, di conseguenza, perennemente intelligibile. Per questo motivo è assurdo che l'Intelletto, che pensa eternamente in atto tutto ciò che è intelligibile, non pensi se stesso (cfr. Arist. *Metaph.* Λ 7, 1072b 19-21: αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ· νοητὸς γὰρ γίγνεται θιγγάνων καὶ νοῶν, ὥστε ταῦτὸν νοῦς καὶ νοητόν).

1.24-25 καὶ ἄρα...γνώσεται – Questa possibilità corrisponde alla teoria medioplatonica secondo cui le idee sono pensieri nella mente del dio artefice, ma non si identificano con la sua natura, su cui cfr. i passi e la bibliografia citati qui sopra nel commento a **1.20-21**. Essa è implicitamente assimilata al caso, analizzato in 1.1-12 e considerato nuovamente in 5.1-25, del soggetto composto che sia detto pensare se stesso in quanto si serve di una delle proprie parti per contemplare le altre; un soggetto pensante siffatto, come si è già visto, non possiede il vero pensiero di sé.

1.25-27 ἀλλ'ἄ...οὐκέτι; - In questo caso l'Intelletto – o meglio: la parte dell'Intelletto che funge da soggetto; cfr. qui sopra il commento a **1.24-25** – conoscendo gli intelligibili, saprebbe ovviamente anche di conoscerli. Come Plotino chiarisce in II 9 [33], 1.34-38, nel contesto della polemica contro chi pone due intelletti trascendenti, uno dei quali pensa, mentre l'altro «pensa che [il primo] pensa» (ὁ μὲν νοεῖ, ὁ δὲ νοεῖ ὅτι νοεῖ), gli atti cognitivi sono infatti necessariamente accompagnati da consapevolezza già al livello dell'anima,

mentre nell'Intelletto questa consapevolezza non si distingue affatto dalla conoscenza primaria: «E infatti anche se qui una cosa è il pensare, un'altra il pensare che pensa, tuttavia c'è un solo atto di pensiero non inconsapevole delle proprie attività (μία προσβολή οὐκ ἀναίσθητος τῶν ἐνεργημάτων ἑαυτῆς); ma sarebbe ridicolo trasporre ciò [la distinzione fra il pensare e il pensare di pensare] all'intelletto vero, ma certo quello che pensa che pensa sarà assolutamente lo stesso che pensa». Non è dunque possibile che l'Intelletto sappia di essere il soggetto dell'intellezione che ha per oggetto gli intelligibili senza conoscere la propria natura (τίς...ὄν 1.25 e 26).

1.25-26 ἀλλ'ἃ μὲν αὐτοῦ γινώσεται ὅτι γινώσκει - La mia traduzione, in accordo con quella della maggior parte degli interpreti, sottintende ἃ μὲν αὐτοῦ [ἐστὶ] o un verbo analogo; fa eccezione Bréhier che, come osserva Oosthout, pp. 81sg., fa del relativo plurale ἃ il soggetto di γινώσεται (1.26) e gli fa designare l'ipotetica componente (singolare) dell'Intelletto che è responsabile del fatto che esso sia consapevole del proprio pensiero (Bréhier vede questa consapevolezza tematizzata già in 1.24-25: «Est-ce qu'elle [sc. l'intelligence] connaît seulement d'elle qu'elle les connaît, sans connaître ce qu'elle est, ...»): «et connaît-elle ce qui, en elle, connaît d'elle qu'elle les connaît, sans connaître ce qu'elle est?». Oosthout stesso fa invece di ἃ l'oggetto di γινώσεται e intende la congiunzione ὅτι (1.26) come una ripresa dello ὅτι della riga precedente, dunque in dipendenza da οὕτω γινώσεται ἑαυτόν (1.24-25): «in other words, [will it in fact know itself in the sense] that it does know the elements of itself that it is to know, but does not also know what it is itself?». Entrambe le traduzioni mi sembrano complicare irragionevolmente la sintassi del passo.

1.27-28 καὶ...σκεπτέον - Plotino annuncia qui la trattazione che svolgerà nel cap. 5.

Capitolo 2

2.1 Πρότερον... ζητητέον - Il vantaggio che si ottiene facendo dell'esame dell'anima il punto di partenza della ricerca è reso esplicito in IV 3 [27], 1.6-12, dove Plotino afferma che l'indagine relativa all'anima deve essere intrapresa soprattutto perché «fornisce la conoscenza sia sulle cose di cui l'anima è principio, sia su quelle da cui essa deriva. Ed eseguendo l'esame su questo argomento obbediremo anche alla prescrizione del dio che ci prescrive di conoscere noi stessi. E dal momento che vogliamo ricercare e trovare le altre cose e desideriamo cogliere l'amata visione dell'intelletto, sarà giusto che ricerchiamo che cosa mai sia ciò che ricerca». Come indicato nell'*Apparatus fontium* di H-S², l'allusione al precetto delfico è ripresa da Alex. Aphr. *De an.* 1.4-2.4 Bruns; l'idea di sottoporre a indagine il soggetto stesso che intraprende l'indagine è presente già in V 1 [10], 1.30-33 (citato per esteso qui sotto nel commento a **2.1-2**) e torna in I 1 [53], 1.9-11. Qui in V 3 [49] Plotino organizza l'indagine sulla conoscenza di sé secondo il consueto ordine espositivo ascendente (su cui cfr. D'Ancona, "Plotin", pp. 996sg.), ispirato al mito platonico dell'uscita caverna (Plat. *Resp.* VII, 514 A-516 E) ed esplicitamente tematizzato in VI 9 [9], 5 (cfr. anche I 3 [20], 1.12-18), che muove di volta in volta dalla considerazione della realtà inferiore e derivata al suo principio, quindi al principio di questo principio, sino ad arrivare al principio ultimo di tutta la realtà. Nel trattato viene considerata infatti dapprima la condizione dell'anima (capitoli 2-4), quindi quella dell'Intelletto (5-9), infine la natura dell'Uno (10-17). Il medesimo schema struttura i trattati VI 9 [9], V 1 [10], 1-7 e III 8 [30]; una sequenza di argomenti parzialmente corrispondente si trova inoltre in I 6 [1] (dalla bellezza sensibile al κάλλος ἀμήχανον del primo principio, passando per la bellezza della virtù, propria dell'anima) e V 6 [24] (dalle differenti forme di pensiero che hanno luogo nell'anima e nell'Intelletto all'assenza di pensiero nell'Uno). Anche Porfirio si è attenuto a questo criterio espositivo nella sua edizione degli scritti di Plotino, raccogliendo nella prima enneade i trattati che hanno per oggetto l'uomo e l'ambito etico (cfr. *VP* 24.16-17 e 36-37), nella seconda e nella terza quelli sul cosmo e la natura (cfr. *VP* 24.37-39 e 59-60), nella quarta quelli sull'anima (cfr. *VP* 25.10-11 e 31-32), nella quinta quelli sull'Intelletto e sull'Uno (25.32-35) e ponendo il trattato *Sul Bene o sull'Uno* a conclusione dell'ultima, in cui sono radunati i trattati rimanenti (cfr. *VP* 26.2-3). – L'anima di cui si parla è certamente l'anima individuale umana incarnata. Ciò risulta evidente dal fatto che le facoltà psichiche prese in considerazione nel seguito dell'indagine sono la percezione sensoriale e la ragione

discorsiva (cfr. qui sotto i commenti a **2.2** e a **2.23**): come Plotino stabilisce in IV 4 [28], 23.1-42, part. 31-33, l'esercizio della prima di queste due facoltà richiede l'impiego di organi sensoriali corporei; la seconda è assente dall'anima del cosmo, dal momento che quest'ultima ha una conoscenza stabile e compiuta dell'intelligibile e non è perciò costretta a ragionare per conoscere (IV 4 [28], 12, part. rr. 16-18). Le operazioni della ragione sono inoltre esplicitamente connesse con quelle della percezione qui in V 3 [49], 2.7-8 e 4.1-2. Nella sezione 3.23-32, infine, il sostantivo ψυχή e il pronome ἡμεῖς sono impiegati in modo interscambiabile: cfr. qui sotto il commento a **3.23-24**. Sulla concezione plotiniana dell'anima cfr. Blumenthal, *Plotinus' Psychology. His Doctrine of the Embodied Soul*; Andolfo, *L'ipostasi della psyche in Plotino...*; Yhap, *Plotinus on the soul...*; Marin, "L'unità articolata dell'anima umana in Plotino"; Rist, "On Plotinus' Psychology"; Caluori, "The Essential Functions of a Plotinian Soul"; id. *Plotinus on the soul*; Halteman, "Die Seele und ihr Verhältnis zum Geist bei Plotin"; Giardina, "Se l'anima sia entelechia del corpo..."; Karul, "Human Soul and Non-Human Intellect".

2.1-2 εἰ...ἑαυτῆς - Benché la possibilità che l'anima conosca se stessa sembri esclusa in V 6 [24], 1-2, dove la distinzione fra Intelletto ed anima viene fatta corrispondere a quella fra pensiero di sé e pensiero di altro (cfr. qui sopra il commento a **1.1 τὸ νοοῦν ἑαυτὸ**), in altri contesti Plotino attribuisce espressamente all'anima una certa conoscenza di sé. In V 1 [10], 1 la condizione dell'anima che ha dimenticato la propria origine divina e si trova in uno stato di ignoranza di sé a causa della propria audacia (1.1-8) è paragonata a quella dei figli che, sottratti ai genitori sin dalla nascita, ignorano la propria identità e la nobiltà dei propri natali (1.8-10; cfr. anche VI 9 [9], 7.32-33): come questi, essa disprezza se stessa a causa della propria ignoranza e si trova ad ammirare tutto ciò che la circonda, come se le fosse superiore (1.11-15, 17-19). Essa ha pertanto bisogno di un discorso che le insegni e le rammenti da che stirpe essa discenda e quale sia il suo valore (1.27-28 [sc. λόγος] διδάσκων καὶ ἀναμιμνήσκων τὴν ψυχὴν οἷον τοῦ γένους καὶ τῆς ἀξίας), «perché ciò che indaga è l'anima, ed essa deve sapere che cosa è lei, che indaga (καὶ τί ὄν ζητεῖ γνωστόν αὐτῇ), per apprendere dapprima se abbia la capacità di indagare tali questioni, e se possieda un occhio adatto a vedere, e se la ricerca le si addica» (1.30-33). L'anima può dunque acquisire consapevolezza della propria natura, della propria origine (cfr. anche VI 9 [9], 7.33-34 ὁ δὲ μαθὼν ἑαυτὸν εἰδήσει καὶ ὁπόθεν) e delle proprie potenzialità cognitive per mezzo dell'indagine filosofica sulla natura dell'anima stessa, come risulta

ancor più chiaramente da IV 3 [27], 1.6-12, citato per esteso qui sopra nel commento a **2.1**; cfr. inoltre qui V 3 [49], 4.15-20. In VI 9 [9], 8.1-8 la consapevolezza così raggiunta (Ἐῖ τις οὖν ψυχὴ οἶδεν ἑαυτήν...) costituisce la prima tappa necessaria della risalita dell'anima verso il proprio principio divino nell'Intelletto e verso il principio ultimo di tutta la realtà (cfr. anche *ibid.*, 5.5-7; in V 1 [10], 1.15-22 l'ignoranza di sé è causa per l'anima del fatto che essa ignori dio). L'anima esegue questa risalita e giunge a conoscere i principi che la precedono assimilandosi ad essi (cfr. VI 9 [9], 11.31-32) fino ad identificarsi dapprima con l'Intelletto e infine con l'Uno (*ibid.* 9.11-24 e 50-55). Plotino tende a caratterizzare l'unione cognitiva dell'anima con i principi ad essa superiori nei termini di una conoscenza di sé da parte dell'anima che si è trasfigurata nel principio. Così in VI 9 [9], 9.55-58, descrivendo lo stato di unione dell'anima con l'Uno, Plotino afferma che «lì è possibile vedere sia quello [sc. l'Uno] sia se stesso, nel modo in cui è lecito vedere (ὁρᾶν δὴ ἔστιν ἐνταῦθα κάκεινον καὶ ἑαυτὸν ὡς ὁρᾶν θέμις): se stesso glorificato, pieno di luce intelligibile, o piuttosto luce pura esso stesso, privo di peso, leggero, essendo divenuto, o piuttosto essendo, un dio»; cfr. anche *ibid.* 10.9-11; 11.43, 46-47 e il commento di Hadot, *Traité 9*, p. 200. Per il caso analogo dell'unione dell'anima con l'Intelletto cfr. qui V 3 [49], 4.23-31 e la chiara spiegazione del rapporto fra conoscenza di sé e conoscenza della totalità degli intelligibili all'interno di questa unione in IV 7 [2], 10.30-37 e IV 4 [28], 2.31-32, citati qui sotto rispettivamente nei commenti a **3.29-32** e **4.4-10**. Similmente in I 6 [1] Περὶ τοῦ καλοῦ, 9.6-36 chi voglia vedere la bellezza propria di un'anima virtuosa è esortato a purificarsi e, secondo il celebre paragone con l'attività dello scultore, a «non cessare di scolpire la [propria] statua» fino a che non sia divenuto egli stesso un'anima bella e virtuosa; solamente allora, vedendo se stesso divenuto tale (9.22 εἰ τοῦτο γινόμενον σαυτὸν ἴδοις...; cfr. anche *ibid.* 5.5), sarà in grado di risalire al livello dell'Intelletto – dal momento che solo ciò che è bello può contemplare la bellezza, 9.32-34 – e vedrà la totalità delle Forme, in cui riconoscerà la bellezza stessa. In V 8 [31], 11 l'esperienza del bello intelligibile conferisce all'anima, oltre a questa stessa percezione di sé nell'identificazione con l'Intelletto (rr. 21-24), una percezione di sé in quanto distinta dall'Intelletto: ἐν δὲ τῇ ἐπιστροφῇ κέρδος τοῦτ' ἔχει ἀρχόμενος αἰσθάνεται αὐτοῦ, ἕως ἑτέρος ἐστὶ rr. 9-10; questo passo è tradotto e commentato qui sotto nel commento a **4.14-15**.

2.2 τί τὸ γινῶσκον - sc. ἐαυτό. Qualora si assegnasse all'anima la conoscenza di sé, bisognerà precisare a quale facoltà dell'anima essa spetti. Come mostra l'analisi di IV 4 [28], 28 condotta da Blumenthal, *Plotinus' Psychology*, pp. 23-25, Plotino non prende sul serio la tripartizione platonica dell'anima in τὸ λογιστικόν, τὸ θυμοειδές e τὸ ἐπιθυμητικόν (cfr. *Resp.* IV, 435 C-441 C), bensì accoglie la concezione aristotelica di un'anima unitaria capace di esercitare una pluralità di facoltà logicamente e funzionalmente distinte (IV 9 [8], 3.10-29; IV 3 [27], 19; cfr. Arist. *De an.* A 5, 411a 26-b 30; B 2, 413b 11-414a 1; Γ 9, 432a 22-b 7; si veda inoltre il commento di Movia a questi luoghi aristotelici, rispettivamente pp. 275-77, 288sg. e 395-97). Ciò è in accordo con il modo in cui Plotino è solito interpretare la narrazione platonica della "mescolanza" da cui ha origine l'anima in *Tim.* 35 A, un passo su cui torna più volte: l'anima, di per sé indivisibile, è detta "divisibile secondo i corpi" per il fatto che nell'esercizio delle sue attività essa è presente simultaneamente in tutte le parti del corpo cui è associata; cfr. il breve trattato IV 2 [4]; IV 9 [8], 3; IV 1 [21], cap. unico; VI 4 [22], 1; ancora IV 3 [27], 19. Su questi luoghi si vedano Schwyzer, "Plotinus Interpretation von Timaios 35 a"; Morelli, "Plotinus' Two Interpretations of Timaeus 35a". Tuttavia talvolta, quando l'enfasi del discorso non cade sull'indivisibilità dell'anima, si può trovare il sostantivo μέρος impiegato in senso non tecnico in luogo di δύναμις (facoltà); cfr. qui 2.17, 3.16 e Atkinson, *Ennead V.1*, p. 227. Plotino non opera alcuna classificazione delle facoltà dell'anima che si pretenda sistematica o esaustiva, né impiega una terminologia tecnica rigida e univoca per differenziarle; un tentativo di rappresentare complessivamente l'articolazione delle facoltà e delle funzioni dell'anima plotiniana, che tiene conto della fluidità della materia, si trova a p. 44 dello studio di Blumenthal appena menzionato. Nel contesto presente, trattandosi di conoscenza di sé, Plotino restringe l'esame alle sole facoltà cognitive della percezione sensoriale (2.2-6) e della ragione discorsiva (2.7-4.20; cfr. qui sotto il commento a 2.7). Per quanto riguarda la superiore facoltà intellettuale cfr. qui sotto il commento a 3.22-26. Sulle facoltà o parti dell'anima in Plotino si vedano, oltre agli studi citati, Emilsson, "Soul and merismós"; Karfík, "Parts of the Soul..."; Militello, "Le 'dunameis' dell'anima...".

2.2-3 τὸ...αἰσθητικόν - Una presentazione complessiva della concezione plotiniana della percezione sensoriale non si trova in nessun luogo delle *Enneadi*. Oltre a un certo numero di passi in cui la percezione è menzionata come termine di paragone o di contrasto per

chiarire alcuni aspetti della natura dell'intellezione (cfr. qui sopra i commenti a **1.20-21** e **1.22**) o la genesi dell'Intelletto o dell'anima dai rispettivi principi (cfr. Blumenthal, *Plotinus' Psychology*, pp. 68sg.), si trovano tuttavia diverse discussioni piuttosto ampie relative a problemi particolari connessi alla percezione sensoriale. Così in I 6 [1], 3 viene spiegato il ruolo della percezione sensoriale nel riconoscimento della bellezza sensibile e si afferma che ἡ αἴσθησις «raccoglie insieme quell'idea dispersa in molteplici parti [sc. nell'oggetto sensibile], la riporta e la introduce ormai indivisa [ἀμερές] all'interno dell'anima, e la affida, come qualcosa di concorde, corrispondente ed amico, all'idea interiore [τῷ ἔνδον]» (3.13-15, trad. Susanetti, p. 58; cfr. anche il commento di Susanetti, pp. 98-100 n. 45, 102sg. n. 53 e III 6 [26], 18.26-29). In III 6 [26], 1.1-14 si chiarisce che le percezioni non sono affezioni dell'anima, come impronte lasciate dal sigillo nella cera (cfr. il commento di Fleet, 76sg.), bensì atti cognitivi e giudizi (cfr. anche IV 3 [27], 26.29-32, citato qui sotto nel commento a **2.7-8**; IV 6 [41], 2). In IV 3 [27], 26-29 il funzionamento della percezione viene considerato nel contesto della più ampia trattazione relativa alla memoria e al suo soggetto (IV 3 [27], 25-IV 4 [28], 12; i tre trattati IV 3-5 costituiscono in realtà un unico scritto arbitrariamente diviso in tre parti da Porfirio nella sua edizione delle opere di Plotino: cfr. D'Ancona, "Plotin", pp. 996sg.); cfr. i passi indicati qui sotto nei commenti a **2.7-8**. In IV 4 [28], 22-27 viene trattata la questione se la terra, il cosmo e gli astri siano dotati di percezione sensoriale e viene stabilito che quest'ultima si svolge necessariamente con l'ausilio di organi di senso. La porzione del medesimo scritto che secondo la divisione porfiriana costituisce il trattato IV 5 [29] è dedicata alla questione se, affinché abbia luogo la vista, sia necessaria la presenza di un mezzo fra l'oggetto percepito e l'organo di senso; la risposta è negativa, perché ciò che rende possibile l'affezione degli organi di senso non è l'affezione del mezzo, bensì la συμπάθεια cosmica, ossia la comunanza di affezioni dovuta al fatto che tutti gli elementi che costituiscono il cosmo sensibile appartengono a un unico essere vivente. Nel trattato II 8 [35] *Sulla vista, o come mai le cose lontane appaiano piccole* Plotino abbraccia la posizione aristotelica secondo cui la vista percepisce primariamente il colore e solo accidentalmente la dimensione degli oggetti (cfr. Arist. *De an.* Γ 1, 425a 14-30). In VI 7 [38], 1-7, discutendo l'interpretazione di Plat. *Tim.* 45 A-B, chiarisce che la percezione sensoriale non si aggiunge ai viventi quando essi vengono inviati nel mondo del divenire, bensì è prefigurata già nel modello intelligibile (cfr. il commento di Hadot, *Traité* 38, pp. 216-230). In IV 6 [41], 1-2 afferma che la percezione ha luogo laddove si trova l'oggetto

sensibile (il passo rilevante è citato per esteso qui sotto nel commento a **2.3-4**) e ribadisce il punto stabilito in III 6 [26], 1.1-14, secondo cui le percezioni non sono affezioni. In I 1 [53], 7, infine, la percezione sensoriale viene assegnata al binomio (συναμφότερον) di anima e corpo e viene tracciata una distinzione fra una facoltà di percepire propria dell'anima, che coglie delle impronte di ordine intelligibile, e la percezione sensoriale propria dell'essere vivente (ζῴον, precedentemente identificato con il συναμφότερον), che genera queste impronte; cfr. il commento di Marzolo, pp. 128-136 e qui sotto il commento a **2.3-4**. Per un valido tentativo di ricostruire una teoria della percezione sensoriale unitaria e coerente sulla base di questo materiale si veda Emilsson, *Plotinus on Sense-Perception. A Philosophical Study*. Sulla concezione plotiniana della percezione sensoriale si vedano inoltre id., “Plotinus on Sense-Perception”; M. Bonazzi, “Plotino, il Teeteto, gli Stoici...”; Smith, “The object of perception in Plotinus”; Magrin, “Sensation and Scepticism in Plotinus”; ead., “Plotinus on the Inner Sense”; Chiaradonna, “Plotino su pensiero, estensione e percezione sensibile”; Vasiliu, “Toucher par la vue”; Taormina, “«What is known through sense perception...»”.

2.3-4 τοῦ ἕξω...μόνον – Plotino ha già asserito che la percezione sensoriale coglie oggetti esterni in 1.20, su cui cfr. qui sopra il commento a **1.20-21**; le righe seguenti contengono l'argomento a prova del fatto che essa coglie solamente queste e non se stessa. In *De an.* Γ 2, 425b 12-17 Aristotele assegna a ciascun senso la percezione della propria attività sensoriale. Questa possibilità era già stata considerata Platone nel *Carmide*. Nel formulare la sua posizione Aristotele risponde a un'obiezione che Platone aveva sollevato in quella sede: «Ma si presenta una difficoltà. Se infatti percepire con la vista è vedere, e si vede il colore o l'oggetto che lo possiede, qualora si veda ciò che vede, ciò che vede per primo sarà colorato [cfr. *Chrm.* 168 D 9-E 1]. È manifesto tuttavia che ‘percepire con la vista’ non ha un unico significato, giacché, anche quando non stiamo vedendo, con la vista distinguiamo il buio e la luce, ma non nello stesso modo. Inoltre anche ciò che vede è in certo modo colorato, poiché ciascun organo sensorio è capace di assumere il sensibile senza la materia. Ed è per questo motivo che, anche quando i sensibili non sono presenti, le sensazioni e le immagini permangono nei sensori» (*De An.* 425b 17-25, trad. Movia, pp. 173sg.). Plotino non sembra tenere conto di questa distinzione e si esprime qui in accordo con quanto affermato in IV 6 [41], 1 in merito al rapporto fra l'αἴσθησις e i propri oggetti, assumendo la vista come caso paradigmatico di percezione (cfr. rr. 11-14): «Ma

è del tutto chiaro, presumo, che quando acquisiamo percezione di una cosa qualunque per mezzo della vista la vediamo lì e proiettiamo lo sguardo in linea retta lì dove si trova l'oggetto visibile, sicché è chiaro che l'apprendimento avviene lì e l'anima guarda verso l'esterno, perché, credo, in essa non si è generata né si trova alcuna impronta, né ha ancora accolto un timbro come quello di un anello nella cera. Altrimenti, infatti, non avrebbe avuto alcun bisogno di guardare fuori, avendo già presso di sé la forma dell'oggetto visto e vedendo grazie a questo ingresso dell'impronta. [...] Ma l'argomento più forte di tutti è questo: se infatti cogliessimo impronte delle cose che vediamo, non sarebbe possibile vedere proprio le cose che vediamo, bensì immagini e ombre degli oggetti visibili, sicché le cose stesse sarebbero diverse dalle cose viste da noi. [...] Bisogna infatti che ciò che vede e ciò che è visto siano due cose [distinte]. » (1.14-23, 28-32, 36-37). In I 1 [53], 7.9-13, tuttavia, Plotino dice che «la facoltà di percepire propria dell'anima deve cogliere, piuttosto che i sensibili, quelle impronte che per effetto della sensazione si producono nell'essere vivente – e che infatti sono già di ordine intelligibile – sicché la sensazione dei dati esterni è un'immagine di questa; quell'altra, poi che è più vera per essenza, è contemplazione impassibile che riguarda le sole forme» (τὴν δὲ τῆς ψυχῆς τοῦ αἰσθάνεσθαι δύναμιν οὐ τῶν αἰσθητῶν εἶναι δεῖ, τῶν δὲ ἀπὸ τῆς αἰσθήσεως ἐγγιγνομένων τῷ ζῳῷ τύπων ἀντιληπτικὴν εἶναι μᾶλλον· νοητὰ γὰρ ἤδη ταῦτα· ὡς τὴν αἴσθησιν τὴν ἔξω εἶδωλον εἶναι ταύτης, ἐκεῖνην δὲ ἀληθεστέραν τῇ οὐσίᾳ οὖσαν εἰδῶν μόνων ἀπαθῶς εἶναι θεωρίαν, trad. Marzolo, p. 74). Sulla base di questo passo Blumenthal ha attribuito a Plotino l'idea che la percezione non colga in realtà i sensibili stessi, che le sono esterni, bensì le loro impronte intelligibili presenti nell'essere vivente, ritenendo che l'αἴσθησις relativa agli oggetti esterni menzionata alle rr. 10 e 12 sia da identificarsi con la mera sensazione e da contrapporsi alla percezione sensoriale vera e propria, designata a r. 9 da τοῦ αἰσθάνεσθαι δύναμις (*Plotinus' Psychology*, pp. 71sg.). Se così fosse, questo passo contraddirebbe non soltanto quanto affermato in IV 6 [41], 1, ma anche l'affermazione, data per scontata qui in V 3 [49], secondo cui la percezione sensoriale coglie oggetti esterni. Contro l'interpretazione di Blumenthal si è però espresso Emilsson, sostenendo con validi argomenti che in I 1 [53], 7 la percezione sensoriale propriamente detta, che corrisponde all'αἴσθησις di cui si parla qui, è in realtà quella ascritta all'essere vivente e descritta a r. 12 come percezione esteriore, che genera le impronte intelligibili piuttosto che coglierle, mentre la «facoltà di percepire propria dell'anima» menzionata a r. 9 è «a power of apprehension that belongs to the soul without any involvement of the body. The

objects of this power are internal intelligible entities that may result from sense-perception» (*Plotinus on Sense-Perception*, pp. 114-117, cit. p. 117). Merita notare inoltre che poco più avanti nello stesso trattato, a 9.19-20 (citato qui sotto nel commento a **2.8**), la facoltà che giudica le impronte provenienti dalla percezione sensoriale (τῶν ἀπὸ τῆς αἰσθήσεως τύπων) è la διάνοια.

2.4-5 τῶν ἔνδον...συναίσθησις - Avendo già chiarito in 1.5-12 che la percezione della figura e dell'aspetto del corpo per mezzo dei sensi non è vera conoscenza di sé, Plotino considera qui un'altra modalità di esercizio della facoltà percettiva. Le funzioni di questa facoltà, infatti, non si limitano all'apprendimento degli oggetti sensibili attraverso i cinque sensi; essa è anche responsabile della consapevolezza diretta che gli uomini hanno della condizione del corpo e delle sue affezioni (cfr. qui 2.6), come nel caso della percezione del dolore, del piacere o del desiderio. In IV 4 [28], 19.4-7, infatti, trattando appunto della natura di piacere e dolore, Plotino distingue l'affezione (πάθος), che ha luogo nel corpo, dalla consapevolezza (γνώσις) dell'affezione – in cui piacere e dolore propriamente consistono (cfr. *ibid.* 19.1-4) – e assegna questa consapevolezza all'anima sensitiva (ἡ δὲ γνώσις τῆς αἰσθητικῆς ψυχῆς, 19.5). In IV 7 [2], 7, 2-5 la stessa concezione è espressa attraverso l'impiego della terminologia stoica (περὶ τὸ ἡγεμονοῦν); in III 4 [15], 4.10-11 e IV 4 [28], 24.21-22 ricorre invece il sostantivo συναίσθησις. In IV 4 [28], 20.10-20 si vede poi che l'αἴσθησις è coinvolta anche nella percezione dei desideri, che hanno origine nel corpo, allo stesso titolo che in quella di piacere e dolore. Non bisogna confondere – come fa Blumenthal, *Plotinus' Psychology*, p. 42 – questa sorta di “senso interno” con la αἰσθητικὴ ἢ ἔνδον δύναμις da cui in IV 8 [6], 8.10-11 è fatta dipendere la coscienza che l'anima ha dei propri atti intellettivi e dei propri desideri (cfr. qui sotto il commento a **3.27-28**): nella misura in cui coglie atti dell'anima e non affezioni del corpo o oggetti sensibili, questa facoltà è piuttosto da identificarsi con la τοῦ αἰσθάνεσθαι δύναμις di I 1 [53], 7.9, su cui cfr. qui sopra il commento a **2.3-4**. Sul sostantivo συναίσθησις cfr. Schwyzer, “«Bewusst» und «Unbewusst» bei Plotin”, pp. 355-363 e Schroeder, “Synousia...”; in generale sulla concezione plotiniana della coscienza si vedano Braun, “Die Differenz der Bewusstseinsbegriffe...”; Hutchinson, “Apprehension of Thought...”; id., “Sympathy, awareness, and belonging to oneself...”.

2.5-6 ἀλλὰ τῶν ἔξω...αἰσθάνεται - Le affezioni del corpo sono interne al corpo stesso, ma esterne alla facoltà percettiva che le coglie. Ciò è dovuto alla radicale eterogeneità di

natura fra l'anima impassibile e le sue facoltà, da una parte, e il corpo in divenire con le sue affezioni, dall'altra; cfr. soprattutto III 6 [26], 1.1-7 e Emilsson, *Plotinus on Sense-Perception*, pp. 145-148.

2.6 ὑφ' ἑαυτοῦ - Ficino traduce «sub ipso» ed è seguito da Oosthout («underneath itself»). Intesa così la locuzione rappresenta una parafrasi esplicativa di 2.5 ἔξω ἑαυτοῦ (cfr. 2.6 γὰρ): le affezioni e gli eventi che si verificano all'interno del corpo sono esterni alla facoltà percettiva che le coglie perché collocate “più in basso”, dove l'indicazione spaziale ha un senso metaforico: le affezioni del corpo sono ontologicamente, non spazialmente inferiori alle facoltà dell'anima; per altre metafore che presuppongono un'analogia rappresentazione verticale della gerarchia dei principi cfr. qui e.g. 3.25, 36, 37, 43. Una tale parafrasi non sembra tuttavia richiesta in questo caso, e soprattutto nell'uso di Plotino ὑπό con genitivo indica per lo più la causa o l'agente e non ha valore di luogo (cfr. Sleeman-Pollet, col. 1059). Preferisco dunque tradurre «di per sé», in accordo con la maggioranza degli interpreti, e intendere l'espressione nell'ambito della contrapposizione fra 2.2-3 τὸ μὲν οὖν αἰσθητικὸν αὐτῆς e 2.7 τὸ δ' ἐν αὐτῇ λογιζόμενον: con le sue sole forze la facoltà percettiva coglie le affezioni del corpo, mentre i φαντάσματα (cfr. 2.8) prodotti dalla percezione, che sono di ordine intelligibile (cfr. qui sotto il commento a **2.7-8**), vengono colti dalla ragione.

2.7 τὸ...λογιζόμενον – Secondo Schwyzer, “«Bewusst»...”, pp. 366sg., il λογιζόμενον qui menzionato è una facoltà distinta dal διανοητικόν che compare più avanti a 2.23; Blumenthal ha tuttavia argomentato efficacemente che i due termini, come anche 2.15 νοῦς ὁ τῆς ψυχῆς, hanno lo stesso referente, e che in generale nelle *Enneadi* termini quali λογιστικόν, λογιζόμενον, διάνοια e διανοητικόν sono usati in modo sostanzialmente interscambiabile per designare l'unica facoltà della ragione discorsiva (*Plotinus' Psychology*, pp. 100-103). Con ciò la sezione che va da qui alla fine del capitolo 3 risulta contenere la più ampia e completa trattazione del funzionamento di questa facoltà che si trovi nelle *Enneadi*; riferimenti agli altri luoghi pertinenti sono forniti mano a mano nel commento. Sulla concezione plotiniana della facoltà razionale si vedano Chiaradonna, “La conoscenza dell'anima discorsiva. Enn. V 3 (49) 2-3”; Santa Cruz, “Modos de conocimiento en Plotino”; Karfik, «L'âme logos de l'intellect et le logismos de l'âme”.

2.7-8 παρὰ...παρακειμένων - Un primo gruppo di operazioni svolte dalla ragione discorsiva ha a che fare con i prodotti della percezione sensoriale. La percezione produce

nell'anima le rappresentazioni (φαντάσματα) degli enti sensibili che coglie (cfr. qui 3.1-2) e su queste rappresentazioni opera la ragione discorsiva. Esse sono accolte e conservate nella facoltà rappresentativa (φαντασία; cfr. IV 3 [27], 29.19-26 e Emilsson, *Plotinus on Sense-Perception*, pp. 107-112; su questa facoltà cfr. qui sotto il commento a 3.6) e hanno natura intelligibile. In IV 7 [2], 6.37-46 e IV 6 [41], 1 Plotino critica infatti la teoria stoica secondo cui la percezione sensoriale consisterebbe nella ricezione da parte dell'anima di impronte materiali (τύποι) degli oggetti sensibili analoghe a quelle lasciate da un sigillo nella cera (cfr. le occorrenze di τύπωσις e.g. SVF I 141 e 484, II 55; τύπος è riportato nel *De anima* di Alessandro di Afrodisia, p. 72.5 Bruns=SVF II 58). In IV 7 [2], 6.19-26, argomentando contro la psicologia stoica, che fa dell'anima un corpo, sostiene che, affinché sia possibile avere una percezione unitaria di un sensibile internamente differenziato, come per esempio un volto, è necessario che ciò che viene percepito si unifichi fino a presentarsi alla parte dominante dell'anima sotto la forma di un pensiero privo di parti (εἰς τὸ ἡγεμονοῦν ἰόντα οἷον ἀμερῆ νοήματα γίνεσθαι 6.24-25; cfr. anche I 6 [1], 3.13-15 e I 1 [53], 7.10-11, riportati qui sopra rispettivamente nei commenti a 2.2-3 e 2.3-4). Il rifiuto del materialismo stoico in materia di percezione non impedisce a Plotino di adottarne occasionalmente la terminologia, chiamando talvolta τύποι le rappresentazioni intelligibili degli oggetti sensibili: cfr. IV 3 [27], 26.11; I 1 [53], 7.11 e 9.20 (citati qui sopra nel commento a 2.3-4) e qui V 3 [49], 2.12, 24 e 3.2. Plotino è consapevole di assegnare al termine un senso differente da quello che esso aveva originariamente nella teoria stoica: in III 6 [26], 1 infatti, rispondendo alla domanda se la percezione sensoriale accolga in sé l'impronta (τ. 8 τύπον) di ciò che coglie – nel qual caso si potrebbe ritenere che l'anima subisca affezioni e non sia dunque impassibile, rr. 7sg. – afferma: «Ma ad ogni modo si potrebbe dire anche a proposito delle cosiddette impressioni [τυπώσεων] che il loro modo d'essere è del tutto diverso da come lo si è ritenuto ed è come nel caso delle intellezioni, che sono atti capaci di conoscere senza subire affezioni» (rr. 8-11; cfr. il commento di Fleet, pp. 76sg.); cfr. similmente IV 3 [27], 26.29-32, nel contesto della trattazione della memoria: «Ma prima di tutto le impronte non sono grandezze, né sono come le impronte lasciate dai sigilli, né sono pressioni o impressioni, perché non c'è né un premere, né è come nella cera, ma il loro modo d'essere è come l'intellezione anche nel caso degli oggetti sensibili».

2.8 τὴν ἐπίκρισιν ποιούμενον - Su questa operazione della ragione discorsiva, qui solamente menzionata, Plotino si esprime un po' più ampiamente nella trattazione dell'origine dell'errore morale e cognitivo in I 1 [53], 9: «Il cosiddetto ragionamento delle cose false, che è invece immaginazione, non ha atteso il giudizio della ragione dianoetica [τὴν τοῦ διανοητικοῦ κρίσιν]; abbiamo invece agito obbedendo a quanto in noi c'è di peggiore, come, nel caso della sensazione, prima che avvenga il giudizio da parte della ragione dianoetica [πρὶν τῷ διανοητικῷ ἐπικρίναι] accade di vedere con il senso comune [τῇ κοινῇ αἰσθήσει] cose false. [...] Ora, noi abbiamo appunto distinto le cose comuni da quelle proprie all'anima per il fatto che le une sono corporee e senza il corpo non esistono, mentre quelle che non necessitano di corpo per la loro attività sono proprie dell'anima; anzi, la ragione discorsiva, che formula il giudizio sulle impronte prodotte dalla sensazione, contempla già delle forme e contempla con una sorta di percezione di sé [τὴν δiάνοιαν ἐπίκρισιν ποιουμένην τῶν ἀπὸ τῆς αἰσθήσεως τύπων εἶδη ἤδη θεωρεῖν καὶ θεωρεῖν οἷον συναισθήσει]; almeno, la ragione discorsiva propriamente detta, che appartiene alla vera anima» (rr. 8-12, 15-21, trad. Marzolo, p. 76). L'errore morale, di cui si parla nelle prime righe, è paragonato all'errore percettivo (10-12). La percezione sensoriale, che appartiene al binomio di anima e corpo (questo il senso dell'aggettivo κοινῆ, r. 12), formula un giudizio (κρίσις, cfr. e.g. III 6 [26], 1.1-2 e Emilsson, *Plotinus on Sense-Perception*, pp. 121-125), un riconoscimento dell'oggetto sensibile suscettibile di errore; questo giudizio può essere successivamente rigettato o confermato dall'ἐπίκρισις della ragione discorsiva, che è infallibile (cfr. anche V 5 [32], 1.12-15). Si commette un errore qualora un giudizio percettivo falso non attenda il vaglio della ragione. L'ἐπίκρισις di cui si parla qui è dunque un giudizio di secondo livello e definitivo, formulato dalla superiore facoltà della ragione discorsiva su un giudizio preesistente e di rango inferiore, dovuto all'αἴσθησις (cfr. anche Blumenthal, *Plotinus' Psychology*, pp. 105sg.). Di questa concezione plotiniana dell'ἐπίκρισις Marzolo (nel suo commento del trattato I 1 [53], pp. 155sg.) individua un antecedente nella teoria dell'assenso di Crisippo (συγκατάθεσις; cfr. SVF II 61).

2.9 συνάγον καὶ διαίρουσιν - In Plat. *Phaedr.* 266 B 5 questa coppia di termini designa i due procedimenti contrapposti e complementari che costituiscono la dialettica: l'individuazione dell'unità del genere nelle sue molteplici manifestazioni sensibili per mezzo della definizione e la suddivisione del genere nelle sue specie naturali (265 C-266

B). Nel trattato *Sulla dialettica*, I 3 [20], 4.11-18 Plotino allude proprio a questo passo del *Fedro*, combinandolo con *Soph.* 253 C-D e 259 E 4-6 (cfr. *l'Apparatus fontium* di H-S e Armstrong, pp. 156sg. n. 3), quando dice che la dialettica «nutre l'anima nella cosiddetta "pianura della verità" [cfr. *Phaedr.* 248 B 6] servendosi del metodo di divisione di Platone [τῆ διαίρεσει τῆ Πλάτωνος χρωμένη] sia per distinguere le forme, sia per determinarne l'essenza [εἰς τὸ τί ἐστὶ], sia per giungere ai generi primi, intrecciando [πλέκουσα] intellettualmente ciò che da questi deriva fino ad aver percorso tutto l'intelligibile e analizzandolo di nuovo fino a tornare al principio; e a quel punto essa contempla standosene in quiete – perché sta in quiete almeno fintantoché è lassù – senza più indaffararsi in nulla perché ha raggiunto l'unità». Qui troviamo il verbo πλέκειν al posto di συνάγειν; quest'ultimo ricompare tuttavia nuovamente in V 3 [49], 6.13, dove ha inequivocabilmente lo stesso senso che ha πλέκειν in I 3 [20], 4. Sembrerebbe dunque lecito pensare che la coppia συνάγειν-διαίρειν indichi qui le operazioni caratteristiche della dialettica platonica. Occorre tuttavia notare che per Plotino come per Platone la dialettica è la forma di sapere più elevata accessibile all'uomo, la parte più nobile della filosofia (cfr. I 3 [20], 5.4-9) il cui apprendimento presuppone il possesso di una natura filosofica, studi propedeutici con un maestro e un perfezionamento morale preliminare (cfr. *ibid.* cap. 3), mentre qui almeno apparentemente si sta parlando di operazioni che la ragione discorsiva compie ordinariamente, connesse all'esercizio della percezione sensoriale e ai φαντάσματα da essa prodotti nell'anima (cfr. qui sopra il commento a **2.7-8**). Con ogni probabilità occorre dunque assegnare a queste occorrenze di σύναγειν e διαίρειν un senso meno specifico, che possa coprire anche operazioni banali come l'associazione di due immagini mentali rappresentanti lo stesso oggetto (σύναγειν) e la scomposizione di una singola immagine mentale nei suoi elementi (διαίρειν; cfr. *Alc. Didask.* cap. V, 156.34-5 Whittaker: Διαίρεσις μὲν τοίνυν ἐστὶν ἢ μὲν γένους εἰς εἶδη τομή, ἢ δὲ ὅλου εἰς μέρη). Poco più avanti, in effetti, è possibile intendere i due casi del riconoscimento di Socrate eseguito dalla διάνοια con l'aiuto della memoria (3.3-5) e del dispiegamento della forma presente ai sensi sulla base di materiale fornito dalla facoltà rappresentativa (3.5-6) come altrettanti esempi di queste due operazioni.

2.9-10 ἐπι...τύπους - L'idea che la ragione discorsiva possieda principi razionali provenienti dall'Intelletto e non derivati dalla percezione è ricorrente nelle *Enneadi* e compare sotto varie formulazioni già nei primi scritti: cfr. e.g. I 6 [1], 3.2-5; IV 7 [2],

8.11; V 9 [5], 7.4-6; I 3 [20], 5.1-2. I τύποι di cui si parla non sono naturalmente impronte materiali – il neutro avverbiale οἶον ha valore restrittivo – bensì rappresentazioni mentali degli intelligibili presenti nell’Intelletto: vale per essi quanto detto qui sopra nel commento a **2.7-8** a proposito dei φαντάσματα prodotti dalla percezione sensoriale; cfr. III 6 [26], 2.34-41. In IV 3 [27], 30.5-11, spiegando in che modo sia possibile per l’anima incarnata avere memoria dei propri atti intellettivi, Plotino chiarisce che queste rappresentazioni hanno sede nella facoltà rappresentativa dell’anima (φαντασία), in cui dispiegano il contenuto di per sé indivisibile degli atti di pensiero, mostrandolo come se fosse riflesso in uno specchio.

2.10-11 ἔχει...δύναμιν - La ragione discorsiva è in grado di svolgere le medesime operazioni sui φαντάσματα derivati dalla percezione sensoriale e sui τύποι provenienti dall’Intelletto, perché, indipendentemente dalla loro provenienza, tutte queste rappresentazioni hanno natura intelligibile e sede nella facoltà rappresentativa dell’anima (cfr. qui sopra i commenti a **2.7-8** e **2.9-10**). Quanto osservato qui sopra nel commento a **2.8** a proposito dell’ἐπίκρισις come controllo sui giudizi percettivi in quanto suscettibili di errore rende difficile immaginare perché mai la ragione dovrebbe svolgere questa operazione anche sulle rappresentazioni provenienti dall’Intelletto, che è infallibile (cfr. I 1 [53], 9.12-13); sembra dunque sensato restringere il riferimento di τὴν αὐτὴν δύναμιν alle sole funzioni del συνάγειν e del διαρεῖν, su cui cfr. qui sopra il commento a **2.9**.

2.11 σύνεσις - Per il concetto di σύνεσις cfr. soprattutto Schwyzer, “«Bewusst...»”, pp. 349-352; cfr. anche Schroeder, “Synousia...”.

2.11-13 ἐπιγινώσκον...ἤκοντας - Le impronte recenti sono i φαντάσματα degli oggetti sensibili ottenuti dalla percezione sensoriale (cfr. 2.7-8), quelle antiche i τύποι innati provenienti dall’Intelletto (cfr. 2.9-10). Sull’impiego del sostantivo τύπος cfr. qui sopra il commento a **2.7-8**. La ragione discorsiva può associare fra loro rappresentazioni che hanno origini diverse perché gli oggetti sensibili sono costituiti a somiglianza degli intelligibili e perché le rappresentazioni di entrambi hanno lo stesso statuto nell’anima (cfr. qui sopra i commenti a **2.7-8** e **2.9-10**). Poco più avanti questa operazione è esemplificata dal caso della ragione discorsiva che giudica che un uomo presente ai sensi sia buono (3.6-9). In I 6 [1], 3.2-5 la medesima operazione è chiamata giudizio (κρίσις r. 4) e si dice che per svolgerla l’anima si serve della forma che ha in sé come ci si serve di un regolo per valutare che una linea sia dritta (χρωμένη ὡσπερ κανόνι τοῦ εὐθέος rr. 4-5;

cfr. qui 3.8 κανόνα); cfr. anche VI 7 [38], 6.2-6 con il commento di Hadot, *Traité* 38, p. 223, e I 1 [53], 9.21-23, dove le impronte dei sensibili sono dette esteriori e quelle degli intelligibili interne alla διάνοια (cfr. inoltre il commento di Marzolo, pp. 159sg.).

2.14 ἀναμνήσεις - La reminiscenza platonica (*Men.* 81 C 5-D 5; *Phaed.* 72 E-76 D; *Phaedr.* 249 B 6-D 3) è qui annoverata fra le funzioni della ragione discorsiva e identificata con l'acquisto di consapevolezza (σύνεσις 2.11) che si verifica quando la ragione associa le rappresentazioni dei sensibili che riceve dalla percezione a quelle degli intelligibili che ha in sé. Probabilmente Plotino intende che, qualora la ragione reagisca alla presentazione di un sensibile formulando un giudizio che coinvolga qualcuna delle rappresentazioni degli enti intelligibili che ha presso di sé, in conseguenza di questo giudizio essa prende coscienza del fatto di avere presso di sé quella rappresentazione di cui si è servita (e forse anche del fatto che quella rappresentazione deriva dall'Intelletto); appunto in questa presa di coscienza consiste la reminiscenza (cfr. Schroeder, "Synousia...", pp. 687sg.). Questo caso sembra esemplificato più avanti in 3.9-12. In altri contesti l'ἀνάμνησις è invece più o meno esplicitamente identificata con l'attivazione nell'anima incarnata della facoltà cognitiva suprema, quella dell'intellezione, che trascende la ragione (cfr. IV 7 [2], 12.8-11; V 9 [5], 5.32-34; IV 8 [6], 4.25-31; II 9 [33], 12.6-7; similmente Alc. *Didask.* cap. IV, 155.20-34 Whittaker). Il passo più esplicito a questo riguardo è in IV 3 [27], 25, quasi all'inizio della trattazione della memoria che si estende fino a IV 4 [28], 12. Dopo aver stabilito che gli enti eterni non hanno memoria, perché nell'eternità non si dà alcuna successione temporale di eventi (IV 3 [27], 25.10-27), Plotino si volge a considerare il caso dell'anima: «Non bisogna dunque neppure dire che l'anima ricordi le cose che ha connoturate nello stesso modo in cui diciamo che si dà il ricordare, bensì, poiché si trova qui, essa le possiede ma non le esercita [μὴ ἐνεργεῖν κατ' αὐτά], soprattutto quando è appena arrivata qui. Ma quanto a questo esercizio, sembra che gli antichi abbiano assegnato la memoria e la reminiscenza alle anime che esercitano ciò che possiedono. Sicché questa è un'altra specie di memoria» (*ibid.* rr. 27-33); tornando poi sull'argomento in IV 4 [28], 5.1-6, nel corso della medesima trattazione, Plotino aggiunge: «La medesima facoltà per mezzo della quale si realizza il ricordare conduce adesso all'atto anche quelle cose [sc. gli intelligibili]? Ebbene, se non abbiamo visto gli intelligibili stessi [bensì una loro impronta o qualcosa di analogo], sarà la memoria, ma se abbiamo visto essi stessi, sarà la facoltà con cui li abbiamo visti anche

lassù. Perché essa è svegliata dalle cose che la svegliano, ed è questa la facoltà che vede nell'ambito delle cose di cui stiamo parlando». La teoria platonica della reminiscenza è qui interpretata alla luce della distinzione aristotelica fra possesso ed esercizio della conoscenza, su cui cfr. i passi citati qui sopra nel commento a **1.22-24**. L'anima non ricorda, servendosi della memoria, gli intelligibili che ha visto prima di incarnarsi, come afferma Platone, bensì attiva la facoltà intellettuale che ha sempre presso di sé e che è sempre in contatto con gli intelligibili, benché rimanga in uno stato di latenza per la maggior parte del tempo (cfr. qui sotto il commento a **3.26-27**). La possibilità che anche qui in V 3 [49], 2 Plotino abbia in mente la stessa posizione – che, cioè, la σύνεσις che l'anima acquista, e in cui consiste l'ἀνάμνησις, sia da identificarsi con l'intellezione – è esclusa dal fatto che l'ἀνάμνησις è qui attribuita alla ragione discorsiva e da ciò che Plotino scrive in 3.12-21 e in 4.14-26, da cui risulta chiaro che l'intellezione non spetta alla ragione.

2.14 νοῦς ὁ τῆς ψυχῆς - L'espressione designa la facoltà psichica della ragione discorsiva già menzionata poco sopra (2.7 τὸ [...] λογιζόμενον; cfr. anche qui sopra il commento a questo passo). Essa infatti viene in seguito sostituita dall'espressione τοῦτο [...] τὸ διανοητικὸν τῆς ψυχῆς (2.23), di cui si dice ὃν δέχεται τύπων ἐφ' ἑκάτερα τὴν σύνεσιν ἴσχει (2.24-25), il che corrisponde bene alla descrizione delle attività del λογιζόμενον in 2.7-11 (cfr. Blumenthal, *Plotinus' Psychology*, p. 102). Non è raro per Plotino impiegare in modo non tecnico il termine νοῦς per riferirsi alla ragione discorsiva. Ciò avviene per lo più quando il contesto è sufficiente a evitare il rischio di ambiguità, sicché la distinzione fra le due facoltà non viene mai abolita e anzi talvolta è resa esplicita (cfr. *ibid.* pp. 104sg.): in V 9 [5], 8.21-22 i due 'intelletti' vengono esplicitamente contrapposti: ἕτερος γὰρ ὁ μερίζων νοῦς, ὁ δὲ ἀμέριστος καὶ μὴ μερίζων τὸ ὄν καὶ τὰ πάντα; cfr. anche V 1 [10], 10.12-13 (citato qui sotto nel commento a **3.10-11**) e I 1 [53], 8.1-3. Che qui in V 3 [49] non si stia parlando dell'Intelletto stesso è segnalato dalla restrizione ὁ τῆς ψυχῆς. Inoltre poco dopo Plotino chiarisce in un inciso (2.17-18) che sarebbe davvero appropriato chiamare νοῦς questa facoltà dell'anima qualora risultasse che le spetta il pensiero di sé.

2.14-16 μέχρι...ἑαυτόν; - Conclusa la succinta rammemorazione delle funzioni della ragione discorsiva che ha occupato la sezione 2.7-14, Plotino torna alla questione principale del trattato e domanda se a questa facoltà dell'anima si debba attribuire la

conoscenza di sé (cfr. 2.2 τί τὸ γινῶσκον ἐν αὐτῇ). La possibilità di attribuirgli all'αἴσθησις, lo si è visto, è stata esclusa sulla base del fatto che essa coglie in ogni caso entità sensibili che in quanto tali le sono esterne e sono estranee alla sua natura (2.2-7). Da questo punto di vista almeno la ragione discorsiva sembra trovarsi in una posizione più promettente. Ha infatti a che fare non con oggetti esterni, bensì con rappresentazioni mentali, alcune derivate dalla percezione, altre dall'Intelletto, ma tutte di natura intelligibile – e perciò congeneri al principio che le conosce – e situate nell'anima (cfr. qui sopra il commento a 2.7-8). Dal momento che è in grado di cogliere entità che condividono la sua stessa natura e che non si trovano fuori dall'anima, non è vano domandarsi se la ragione sia in grado di rivolgere la sua conoscenza anche verso se stessa.

2.16 ἐπὶ τὸν νοῦν - Questa occorrenza del sostantivo νοῦς designa invece l'Intelletto, cui è necessario assegnare il pensiero di sé, come si è già stabilito in 1.17-27 (cfr. part. 1.17-18).

2.17 τοῦτω τῷ μέρει - Per μέρος in luogo di δύναμις (facoltà) si veda qui sopra il commento a 2.2.

2.17-18 νοῦν...φήσομεν - Il pensiero di sé assurge qui a segno di riconoscimento e caratteristica quasi-definitoria della natura dell'Intelletto (cfr. anche 2.21-22) sulla base dell'argomentazione sviluppata in 1.17-27, che ha dimostrato che l'Intelletto pensa necessariamente se stesso; cfr. l'asserzione dell'identità νοεῖν [...] αὐτὸ αὐτό e πρώτως νοεῖν in V 6 [24], 1.6-7, citato qui sopra nel commento a 1.1 τὸ νοοῦν ἑαυτὸ.

2.19 μὴ...βαδίζοντες - È interessante notare che qui viene tacitamente esclusa la possibilità che si dia un'ulteriore facoltà cognitiva intermedia fra la ragione discorsiva e l'Intelletto, superiore alla prima e inferiore al secondo.

2.20 τὸ “αὐτὸ ἑαυτό”...σκεψόμεθα - Questa ricerca sarà svolta nel cap. 5.

2.21-22 τίς ἢ διαφορά...σκεψόμεθα - Questa ricerca sarà svolta nel cap. 4.

2.22 εἰ γὰρ...νοῦς - Si veda qui sopra il commento a 2.17-18.

2.22 ἄκρατος - L'attributo anassagoreo (cfr. il fr. A 15=Plut. *Pericl.* 4, 6: ὅλοις πρώτος οὐ τύχην οὐδ' ἀνάγκην διακοσμήσεως ἀρχὴν, ἀλλὰ νοῦν ἐπέστησε καθαρὸν καὶ ἄκρατον) ha la funzione di specificare che si sta parlando dell'Intelletto divino e non dell'intelletto

discorsivo che è una facoltà dell'anima (cfr. qui sopra il commento a **2.14 νοῦς ὁ τῆς ψυχῆς**).

2.23 τὸ διανοητικὸν τῆς ψυχῆς - Si vedano qui sopra i commenti a **2.7** e **2.14 νοῦς ὁ τῆς ψυχῆς**.

2.24 ἢ οὐ - Questa prima, brusca risposta negativa alla domanda se alla ragione discorsiva spetti la conoscenza di sé sarà motivata nel capitolo 3. Prima di passare allo studio della natura e delle condizioni di possibilità del pensiero di sé dell'Intelletto nel capitolo 5, come previsto dal programma delineato in 2.18-20, Plotino tornerà sulla questione nel capitolo 4 e spiegherà in che senso sia anche possibile rispondere positivamente. In questo contesto chiarirà anche la differenza che intercorre fra questa conoscenza di sé accessibile alla ragione e il pensiero di sé proprio dell'Intelletto (cfr. 2.16-18, 20-22).

2.24-25 ὧν δέχεται...ἴσχει - La ragione discorsiva non è atta a conoscere se stessa perché ha a che fare con rappresentazioni che le derivano da altro, alcune dalla percezione sensoriale e altre dall'Intelletto: cfr. l'enumerazione delle operazioni del λογιζόμενον in 2.7-11 e 3.36-39. Quanto ai τύποι menzionati (non impronte materiali ma rappresentazioni mentali), cfr. qui sopra il commento a **2.7-8**.

2.25-26 πῶς...ζητητέον - Plotino si appresta a trattare più diffusamente delle operazioni cognitive proprie della ragione discorsiva enumerate in 2.7-14. L'analisi del loro funzionamento, svolta nelle righe successive (3.1-12), servirà infatti a chiarire i motivi per cui non è possibile attribuire alla ragione la conoscenza di sé (3.12-45, cfr. 2.24).

Capitolo 3

3.1-2 Ἡ μὲν...τῆ διανοία - Plotino introduce il caso della percezione di un oggetto sensibile particolare (un uomo) a fini didattici, per fornire un contesto concreto entro il quale sia possibile mostrare il comportamento della ragione discorsiva nell'esercizio delle sue funzioni, che sono state enumerate in 2.7-14. Di qui l'impiego del tempo aoristo, che non è un aoristo filosofico in luogo del presente (cfr. Blumenthal, "Plotinus, *Enneads* V 3 [49], 3-4", p. 144), bensì indica che nel momento in cui la ragione svolge le sue operazioni – il presente della narrazione: cfr. 3.2 φησιν – l'apprendimento dell'uomo sensibile ad opera della percezione sensoriale è già avvenuto. In conformità con quanto si è visto qui sopra nei commenti a **2.3-4**, **2.7-8** e **2.14-16** a proposito del rapporto che la percezione e la ragione intrattengono con i rispettivi oggetti, l'uomo sensibile è colto direttamente dall'αἴσθησις, mentre la διάνοια riceve la rappresentazione mentale (τύπος: cfr. qui sopra il commento a **2.7-8**) prodotta dalla percezione.

3.2-3 οὐδὲν ἐρεῖ...ἔσται - In presenza di una singola rappresentazione fornita dalla percezione sensoriale, la διάνοια si limita a "conoscerla" (ἔγνω μόνον), ossia a prenderne coscienza (cfr. 2.25 τὴν σύνεσιν ἴσχει), senza svolgere su di essa nessuna delle operazioni di composizione o divisione nominate in 2.7-14: questo il senso del silenzio e della quiete che Plotino attribuisce alla ragione in questa circostanza. Come si vedrà nelle linee successive, le operazioni della ragione discorsiva richiedono infatti il concorso di altre facoltà cognitive, oppure l'impiego di nozioni innate. Esse si svolgono inoltre in successione temporale (cfr. qui sotto il commento a **3.14**), sicché è necessario che in un primo momento la ragione prenda coscienza dei dati percettivi e solo successivamente sviluppi su di essi i propri ragionamenti. Sul silenzio della ragione cfr. anche Aubry, "Comprendre et se taire'...".

3.3 πρὸς ἑαυτὴν διαλογίζοιτο - Per il dialogo dell'anima con se stessa l'*Apparatus fontium* di H.-S. suggerisce il confronto con Plat. *Soph.* 263 E 4, dove la διάνοια è definita ὁ [...] ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὐτὴν διάλογος ἄνευ φωνῆς γινόμενος. Altrettanto pertinente è la spiegazione della simile definizione del διανοεῖσθαι che Socrate fornisce nel *Teeteto*, dicendo che l'anima, quando ragiona, «non fa altro che dialogare, interrogando e rispondendo da sé a se stessa, affermando e negando» (οὐκ ἄλλο τι ἢ διαλέγεσθαι, αὐτὴ ἑαυτὴν ἐρωτῶσα καὶ ἀποκρινομένη, καὶ φάσκουσα καὶ οὐ φάσκουσα 189 E 8-190 A 2, trad. Cambiano, p. 294). Questa rappresentazione del dialogo della

ragione con se stessa ha la funzione di richiamare l'attenzione sulla dimensione discorsiva della conoscenza razionale, su cui si veda qui sotto il commento a **3.14**.

3.4-5 καὶ λέγοι...Σωκράτης - Il giudizio “quest'uomo è Socrate” è emesso dalla ragione con il concorso della memoria, verosimilmente associando la rappresentazione mentale dell'uomo fornita dalla percezione a quella di Socrate conservata appunto nella memoria e prodotta da un atto percettivo anteriore (εἰ πρότερον ἐνέτυχε τούτῳ 3.4). È probabile che nelle intenzioni di Plotino questa associazione, descritta altrove dal verbo συναρμόττειν (I 6 [1], 3.3, 7; VI 7 [38]. 6.4) rappresenti un'istanza dell'operazione denominata σύναγειν in 2.9, dove si dice che il λογιζόμενον compone (e divide) i φαντάσματα prodotti dalla percezione. La medesima operazione è descritta in termini simili, ma un po' più dettagliatamente, nel *Didaskalikos* di Alcinoos, dove essa ha come esito la produzione di un'opinione (δόξα): «L'opinione, poi, è un intreccio di memoria e percezione (Δόξα δέ ἐστι συμπλοκὴ μνήμης καὶ αἰσθήσεως). Quando infatti ci imbattiamo (ἐντύχωμεν, cfr. ἐνέτυχε V 3 [49], 3.4) per la prima volta in un oggetto sensibile e a partire da esso si genera in noi una percezione, e da questa un ricordo (μνήμη), e poi ci imbattiamo di nuovo nel medesimo oggetto sensibile, associamo il ricordo preesistente alla percezione prodotta dal secondo incontro (τὴν προὔποκειμένην μνήμην συντίθεμεν τῇ ἐκ δευτέρου γενομένη αἰσθήσει) e diciamo in noi stessi: ecco Socrate, un cavallo, del fuoco e così via; e ciò è detto opinione, quando noi associamo il ricordo preesistente alla percezione appena generata; e qualora queste siano in accordo (συμφωνήσῃ) fra loro, si genera un'opinione vera, qualora invece siano in disaccordo, un'opinione falsa» (cap. IV, 154.40-155.7 Whittaker). Benché non si possa star certi che questo passo di Alcinoos sia la fonte diretta di Plotino – il passo non è menzionato nell'*Apparatus fontium* di H-S e le corrispondenze lessicali sono scarse – la somiglianza fra i due luoghi suggerisce che l'esempio appartenga ad una tradizione di scuola condivisa dai due autori. Esso è probabilmente costruito a partire da luoghi del *Teeteto* di Platone quali 191 B, dove Teeteto menziona la possibilità di opinare il falso confondendo uno sconosciuto con Socrate, e 193 C, dove Socrate interpreta il riconoscimento come l'operazione di far combaciare l'impronta della persona nota, presente nel “blocco di cera” dell'anima, con la visione presente. – Plotino tratta il tema della memoria principalmente in IV 3 [27], 25-IV 4 [28], 12, che contiene un'indagine sul soggetto della memoria, e IV 6 [41], 3, dove sostiene che la memoria è una potenza (δύναμις) o una

forza (ισχύς) psichica e non consiste nella ritenzione di impronte materiali. In quanto conservazione delle rappresentazioni mentali (φαντάσματα) prodotte dalla percezione, la memoria è considerata una funzione della facoltà rappresentativa (τὸ φανταστικόν), in cui le rappresentazioni hanno luogo (cfr. IV 3 [27], 29.22-24). Sulla memoria in Plotino cfr. Blumenthal, *Plotinus' Psychology*, pp. 80-99; id., “Some neoplatonic views on perception and memory”; Brisson, “La place de la mémoire dans la psychologie plotinienne”; D’Ancona, “Plotino: memoria di eventi e anamnesi di intelligibili”; Chiaradonna, “Plotin, la mémoire et la connaissance...”; King, *Aristotle and Plotinus on memory*; id., “Aristotle's De memoria and Plotinus on memory”; Nikulin, “Memory and Recollection in Plotinus”; Regnier, “Plotinus on Imagination, Memory...”.

3.5-6 εἰ δὲ...ἔδωκεν - Questa concisa osservazione allude probabilmente al caso in cui la ragione scompone un dato percettivo o un oggetto sensibile nei suoi elementi o costituenti materiali. Tale scomposizione si svolge su rappresentazioni mentali fornite dalla facoltà di rappresentazione (φαντασία). Mantenendo l’esempio che percorre le righe 1-9: per isolare mentalmente le varie parti del corpo di Socrate (braccia, gambe, testa e così via) la διάνοια non può servirsi solamente dell’αἴσθησις, ma deve ricorrere anche alla φαντασία, perché queste parti non si presentano isolate alla percezione – né lo sono nel mondo sensibile – ed esistono pertanto, in quanto isolate e distinte l’una dall’altra, solamente nella forma di rappresentazioni mentali che hanno sede nella facoltà rappresentativa dell’anima. Verosimilmente Plotino intende questa scomposizione come un esempio dell’operazione che in 2.9 chiama διαρεῖν. La suddivisione del tutto nelle sue parti è infatti annoverata da Alcinoo fra i significati del verbo διαρεῖν (*Didask.* cap. V, 156.35), peraltro qui richiamato semanticamente da μερίζει, 3.6. Sulla φαντασία in Plotino come luogo delle rappresentazioni cfr. Emilsson, *Plotinus on Sense-Perception*, pp. 107sg.; sul problema dell’unità della φαντασία cfr. *Plotinus' Psychology*, pp. 89-95 e le obiezioni di Emilsson, *op. cit.*, p. 108 n. 46; cfr. inoltre Shepperd, “Phantasia and mental images”; Rizzerio, “Plotin et la notion d'«imagination»”; Collette, “L’âme ne pense jamais...”; Linguiti, “Immagine e concetto...”; Gritti, “La phantasia plotiniana...”; Di Pasquale Barbanti, “L’anima mediana...”; Nyvlt “Plotinus on Phantasia...”; Roux, “Conscience et image”; Regnier “Plotinus on Imagination...”.

3.6-9 εἰ δέ...παρ' αὐτῇ - Plotino esemplifica qui l’operazione descritta in V 3 [49], 2.12-13, con cui la ragione associa i τύποι recenti, derivati dalla percezione, a quelli innati

provenienti dall'Intelletto. Letteralmente il sostantivo κανών significa il regolo di cui il geometra si serve per verificare che una linea sia dritta. In questo senso il termine ricorre in IV 4 [28], 23.41, nell'ambito di un paragone che ha lo scopo di spiegare il ruolo svolto nella percezione dall'affezione subita dall'organo di senso. Questa affezione deve fungere da medio proporzionale fra la natura sensibile dell'oggetto esterno e la natura intelligibile dell'anima, ossia deve avere una natura intermedia fra le due, atta a connettere i due termini dell'atto percettivo e a trasmettere informazioni dall'uno all'altro in virtù della sua capacità di assimilarsi ad entrambi (*ibid.* rr. 22-28); Plotino chiarisce che cosa ha in mente paragonando gli organi di senso agli strumenti (ὄργανα) di cui si servono le tecniche: «E uno può vedere che gli strumenti artificiali sono intermedi fra coloro che giudicano e le cose che vengono giudicate, e che annunciano la peculiarità degli oggetti a chi li giudica: il regolo (κανών), infatti, permette all'artigiano di giudicare l'oggetto dell'arte perché è connesso (συναψάμενος) al retto che è nell'anima e a quello che è nel legno ed è collocato in una posizione intermedia» (*ibid.* rr. 36-42). In I 6 [1], 3.3-5, in un contesto più vicino a quello presente, si dice che l'anima che giudica la bellezza di un oggetto sensibile adeguandolo alla forma che ha presso di sé si serve di questa forma ai fini del giudizio, come ci si serve di un regolo per giudicare ciò che è retto (λέγει συναρμόττουσα τῷ παρ' αὐτῆ εἶδει κάκεινῳ πρὸς τὴν κρίσιν χρωμένῃ ὥσπερ κανόνι τοῦ εὐθέος). Il confronto con quest'ultimo passo rende chiaro che l'operazione descritta qui in V 3 [49], 3.6-9, con cui viene formulato il giudizio “quest'uomo è buono”, ha una struttura analoga a quella, descritta poco sopra (3.3-5), del riconoscimento di Socrate con l'ausilio della memoria: in entrambi i casi la ragione associa la rappresentazione mentale dell'uomo, fornita dalla percezione, a un'altra rappresentazione già presente nell'anima (Plotino chiarirà a riga 12 che il κανὼν τοῦ ἀγαθοῦ qui menzionato è un'«orma» lasciata dall'Intelletto nell'anima; cfr. anche 2.9-10). La differenza fra i due casi risiede nel fatto che nel giudizio di valore il criterio del bene cui l'anima associa la rappresentazione dell'uomo sensibile è innato: l'uomo che viene giudicato è noto per mezzo della percezione, ma il bene che gli viene attribuito nel giudizio non si trova nella memoria e non deriva da una percezione anteriore, come invece l'immagine di Socrate, né viene ricavato attraverso un procedimento di analisi del sensibile nelle sue componenti materiali come quello descritto in 3.5-6, bensì la ragione lo trae da se stessa (παρ' αὐτῆς ἂν ἔχοι, 3.8). Cfr. Volkmann-Schluck, *Plotin als Interpret...*, pp. 47sg. e Alc. *Didask.* IV, 156.19-23 Whittaker: «Infatti è per il fatto di avere una nozione innata (ἔννοιαν φυσικὴν) del

bello e del buono che, servendoci della ragione (τῷ λόγῳ) e facendo riferimento alle nozioni innate come a unità di misura determinate, giudichiamo se certe cose particolari siano tali oppure no».

3.10-11 ἀγαθοειδής...νοῦ - Questa spiegazione del possesso di un κανὼν τοῦ ἀγαθοῦ da parte della διάνοια è ispirata alla similitudine del sole che si trova nel libro VI della *Repubblica* di Platone (506 E-509 B), come suggerisce la presenza congiunta dell'aggettivo ἀγαθοειδής e della metafora illuminativa (ἐπιλάμποντος αὐτῆ νοῦ). L'aggettivo ἀγαθοειδής è infatti una citazione da *Resp.* VI, 509 A 3: l'idea del Bene, che è causa della conoscenza (ἐπιστήμη) e della verità (ἀλήθεια), si distingue da entrambe e le supera in bellezza, ma come l'occhio e la vista sono simili al sole (ἡλιοειδῆ 509 A 1), che è il loro principio, senza essere il sole stesso, così la conoscenza e la verità sono simili al bene (ἀγαθοειδῆ), senza essere esse stesse il bene, la cui condizione è ancor più venerabile della loro (508 E 1-509 A 5). In VI 7 [38], 15-24, dove Plotino interpreta e commenta questa sezione della *Repubblica* (cfr. il commento di Hadot, *Traité* 38, p. 256), l'aggettivo ἀγαθοειδής è predicato dell'Intelletto e delle Forme che esso contiene, evidentemente identificati rispettivamente con la conoscenza e con la verità di cui parla Platone; il termine ricorre ancora come attributo dell'Intelletto in V 6 [24], 4.5; 5.13; III 8 [30], 11.16 e qui in V 3 [49], 16.18-19, dove Plotino si domanda in virtù di che cosa l'Intelletto sia detto ἀγαθοειδής (cfr. VI 7 [38], 16.4-9). Altrove il medesimo aggettivo è riferito all'anima: I 2 [19], 4.12; I 7 [54], 2.7. In entrambi questi ultimi luoghi viene specificato che l'anima è resa ἀγαθοειδῆ dall'Intelletto, cui evidentemente questo attributo spetta primariamente per il fatto che esso riceve il bene direttamente dall'Uno-Bene. Nel passo presente, dove l'aggettivo è riferito più specificamente alla facoltà psichica della διάνοια, si precisa che essa è simile al bene perché è illuminata dall'Intelletto: ἐπιλάμποντος αὐτῆ νοῦ 3.11 (cfr. *Resp* 508 C 8, D 4 καταλάμπει). Plotino applica dunque qui il modello platonico della similitudine del sole per esprimere il rapporto di dipendenza cognitiva che lega la ragione all'Intelletto: la luce dell'Intelletto che splende sulla ragione la rende ἀγαθοειδῆ e le conferisce la capacità di riconoscere ciò che è buono (ἐπερρώσθη...τοῦ τοιούτου), nello stesso modo in cui nel mondo sensibile la luce del sole conferisce all'occhio, che è ἡλιοειδής, la capacità di vedere gli oggetti illuminati (*Resp.* 508 B 6-7; C 9-D 1). Qualcosa di analogo si trova già in Arist. *De an.* Γ 5, 430a 15-17: dopo aver distinto nell'anima un intelletto analogo alla materia (ὄλη *ibid.*

r. 10), che diviene tutte le cose, da un intelletto analogo alla causa efficiente (τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν *ibid.* r. 12) che le produce tutte (ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῶ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῶ πάντα ποιεῖν *ibid.* rr. 14-15), Aristotele, riprendendo implicitamente la similitudine platonica del sole (cfr. Sprague, “A parallel with de Anima III, 5”), paragona l’intelletto produttivo alla luce che fa passare i colori dalla potenza all’atto: ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς· τρόπον γάρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργεῖα χρώματα. Storicamente l’idea qui espressa da Plotino che l’attività della ragione umana sia resa possibile dall’Intelletto divino trae origine dall’interpretazione alessandrista di questo stesso capitolo aristotelico: in *De an.* 88.23-89.21 Bruns e *De an. mant.* 107.29-109.4, Alessandro di Afrodisia identifica infatti l’intelletto «produttivo» di cui parla Aristotele con il primo motore immobile di *Metaph.* Λ e l’intelletto «materiale» con la ragione umana, ricavandone la dottrina secondo cui quest’ultima passa dalla potenza all’atto a causa dell’intelletto divino, che è sempre in atto (cfr. Merlan, *Monopsychism...*, pp. 14-16). Plotino si appropria riconoscibilmente di questa dottrina in V 1 [10], 10.12-13 νοῦς δὲ ὁ μὲν λογιζόμενος, ὁ δὲ λογίζεσθαι παρέχων (cfr. Merlan, *ibid.* pp. 10sg.), dove il νοῦς λογίζόμενος è da identificarsi con la ragione discorsiva, mentre il νοῦς che «fornisce il ragionamento» è l’Intelletto divino: cfr. il commento di Atkinson, pp. 59 e 218; cfr. inoltre V 1 [10], 11.4-7, citato qui sotto nel commento a **3.21-22 τί οὖν...εἶναι**.

3.11-12 τὸ γὰρ καθαρὸν τῆς ψυχῆς - La διάνοια è chiamata la parte «pura» dell’anima in quanto è la facoltà psichica più elevata, che non intrattiene rapporti diretti con il corpo né con il mondo sensibile; cfr. V 1 [10], 10.13-17: «Questa facoltà ragionante [λογιζόμενον] dell’anima, che non ha bisogno di nessun organo corporeo per ragionare [cfr. Arist. *De an.* 429a 26-27], bensì mantiene la propria attività in purezza [ἐν καθαρῶ] al fine di essere in grado di ragionare puramente [καθαρῶς], separata e non mescolata con il corpo, [...]». Diversamente dalla percezione sensoriale, infatti, la ragione non coglie gli enti sensibili stessi, bensì le loro rappresentazioni mentali, che hanno natura intelligibile, e resta pertanto libera da ogni contaminazione con il corpo: cfr. qui sopra il commento a **2.14-16**.

3.12 νοῦ...ἴχνη - La ragione riceve rappresentazioni mentali (la metafora delle orme equivale qui a quella delle impronte in 2.10) delle Forme presenti nell’Intelletto: cfr. qui sopra il commento a **2.9-10**.

3.12-13 διὰ τί...νοῦς; - Sulla base della spartizione dei compiti operata in V 6 [24], 1, secondo cui all'Intelletto spetta il pensiero di sé e all'anima il pensiero di altro (cfr. qui sopra il commento a **1.1 τὸ νοῦν ἑαυτὸ**), la proposta di classificare la *διάνοια* sotto la denominazione di *νοῦς* equivale ad attribuire a questa facoltà il pensiero di sé, annullando così la trascendenza dell'Intelletto divino nei confronti della ragione umana e assegnando alle due forme cognitive il medesimo statuto. La medesima equivalenza fra attribuzione della denominazione di *νοῦς* e attribuzione del pensiero di sé è operante già in 2.17-18. Con questa domanda Plotino torna dunque a sollevare la questione, già posta in 2.14-16, se la ragione discorsiva sia in grado di pensare se stessa o meno; cfr. la riformulazione in 3.15-16. Lo scopo è dar ragione della secca risposta negativa che questa questione aveva ricevuto in 2.24. In quanto segue (3.14-45), tuttavia, Plotino sarà molto più interessato ad argomentare la trascendenza dell'Intelletto rispetto alla ragione e a chiarire nei dettagli i termini del rapporto fra i due che a mantenere rigidamente la negazione di ogni forma di conoscenza di sé alla ragione. In ultima istanza il chiarimento della relazione fra Intelletto e ragione gli permetterà anzi di esprimersi con maggior precisione e rigore sul tema della conoscenza di sé e di affermare che in effetti una certa forma di conoscenza di sé è accessibile alla ragione, individuando contemporaneamente gli aspetti che rendono questa conoscenza di sé inferiore rispetto a quella dell'Intelletto (cap. 4).

3.13-14 τὰ δὲ ἄλλα...ἀρξάμενα; - Se la *διάνοια* viene classificata come appartenente all'ipostasi Intelletto, le facoltà che restano all'anima (*τὰ ἄλλα*) sono, secondo la classificazione operata da Blumenthal, *Plotinus' Psychology*, p. 44, la facoltà sensoriale (*τὸ αἰσθητικόν*), quella appetitiva (*τὸ ὀρεκτικόν*) e quella vegetativa (*τὸ φυτικόν*). La possibilità che la facoltà sensoriale conosca se stessa è stata considerata ed esclusa in 2.2-7; le facoltà rimanenti non sono state prese in esame in quanto non strettamente cognitive, dunque non direttamente pertinenti alla questione della conoscenza di sé.

3.14 ψυχὴν δεῖ ἐν λογισμοῖς εἶναι - Collocando l'anima nell'ambito dei ragionamenti Plotino intende richiamare l'attenzione sugli aspetti in virtù dei quali la conoscenza discorsiva propria dell'anima risulta carente rispetto a quella intuitiva, propria dell'Intelletto. La medesima differenziazione fra le due forme di conoscenza è espressa in termini simili in V 1 [10], 3.13 (*ἐν λογισμοῖς ὁ νοῦς αὐτῆς*) ed è spiegata meglio in altri luoghi. Il paragone con le immagini incise nei templi d'Egitto in V 8 [31], 6.1-13 chiarisce che l'Intelletto coglie con un unico atto intuitivo e atemporale i contenuti

intelligibili che il ragionamento dell'anima considera in successione temporale (διέξοδος *ibid.* r. 7; cfr. III 7 [45], 11.36-41). Plotino argomenta l'assenza del λογισμός dall'Intelletto in VI 7 [38], 1.29-57, nel contesto di un'argomentazione mirata a contestare l'esegesi letterale dei luoghi del *Timeo* che attribuiscono al demiurgo un ragionamento provvidenziale (λογισμός 33 A 6; λογισμὸς θεοῦ 34 A 8 citato da Plotino in VI 7 [38], 1.20) sulla base del quale egli avrebbe prodotto il cosmo e i viventi. Lì si chiarisce che il ragionamento (λογισμός) e la previsione (προόρασις) sono ontologicamente posteriori alla conoscenza divina (r. 31), sono utili solamente agli enti che non possiedono quella forma anteriore di conoscenza (rr. 32-35; cfr. IV 3 [27], 18.1-7) e hanno senso solamente nel divenire, dove le cose possono stare in un modo o in un altro e il futuro è contingente (rr. 36-38), dunque non nella stabilità e nell'unità del mondo intelligibile (rr. 39-42), dove tutte le cose sono presenti contemporaneamente (rr. 45-57). In I 8 [51], 9-17 si specifica che la ragione discorsiva procede sillogisticamente, inferendo le conclusioni da un'antecedente conoscenza delle premesse, mentre l'Intelletto non ha bisogno di questo procedimento perché conosce tutte le cose eternamente, essendo identico ad esse (cfr. V 8 [31], 7.36-44; V 5 [32], 1.3-9).

3.16 ἔδομεν - Il rimando è a 1.20-23: τῶν μὲν ἔξω ἢ αἴσθησις, ἀλλ' οὐ νοῦς ἀντιλήψεται, καί, εἰ βούλει, διάνοια καὶ δόξα: [...] ὅσα δὲ νοητά, νοῦς δηλονότι γινώσεται.

3.16-17 τὰ ἔξω σκοπεῖσθαι - È vero che la ragione, diversamente dalla percezione sensoriale, non coglie i sensibili stessi, ma piuttosto le loro rappresentazioni mentali (cfr. qui sopra il commento a **2.7-8**); tuttavia, nell'esercizio di ciascuna delle attività descritte in 3.1-9, essa opera su rappresentazioni mentali derivanti in ultima istanza dall'αἴσθησις, pur servendosi in alcuni casi del concorso di funzioni psichiche o facoltà cognitive superiori quali la memoria e la facoltà rappresentativa (nel caso del giudizio di valore il criterio è intrinseco alla διάνοια; cfr. qui sopra il commento a **3.6-9**). Tutte le operazioni che qui Plotino considera proprie della ragione (cfr. 3.14-15) sono dunque rivolte in ultima istanza verso il mondo sensibile. Ciò è coerente con l'attribuzione all'anima del λογισμός (3.14) che, come si è visto qui sopra nel commento *ad loc.*, si colloca nell'ambito del divenire e della temporalità ed è assente dall'Intelletto.

3.17 πολυπραγμαεῖν - Il verbo può avere il significato generico di “prendere in considerazione” (cfr. IV 4 [28], 6.8 e VI 8 [39], 7.24) ed essere pertanto pressoché sinonimo di σκοπεῖσθαι, ma è possibile anche che esprima la condizione relativamente

impacciata della ragione discorsiva, costretta ad “affaccendarsi” in una pluralità di operazioni mentali per passare da uno stato di ignoranza alla conoscenza delle realtà sensibili, rispetto alla superiore conoscenza dell’Intelletto, che possiede eternamente tutti i propri contenuti. In questo senso il verbo ricorre in IV 8 [6], 4.15, dove viene descritto il processo di particolarizzazione che accompagna la discesa dell’anima individuale nel corpo: quando l’anima, abbandonata la totalità dell’Intelletto, smette di guardare l’intelligibile, «divenuta una parte essa si isola, si indebolisce, si disperde in molte cose [πολυπραγμονεῖ], e guarda a ciò che è particolare» (*ibid.* rr. 14-15, trad. Bettiolo *et al.*, p. 123; cfr. il commento *ibid.* pp. 169sg.). Simmetricamente in I 3 [20], 4.17-18 si dice che la dialettica, dopo aver acquisito conoscenza di ogni cosa ed essersi stabilita nell’intelligibile, dopo aver distinto tutti gli intelligibili l’uno dall’altro e averli nuovamente ricondotti all’unità, se ne sta in quiete e, senza più affaccendarsi in nessuna di queste operazioni (οὐδὲν ἔτι πολυπραγμονοῦσα), si limita a contemplare. L’anima dunque comincia a πολυπραγμονεῖν quando si separa dall’Intelletto per discendere nel corpo e smette di farlo quando torna nell’Intelletto al termine della risalita. Analogamente qui in V 3 [49], 10.46-47 la trascendenza dell’Uno rispetto al pensiero di sé dell’Intelletto è espressa attraverso la formula οὐδὲ δεήσεται οἷον πολυπραγμονεῖν ἑαυτό.

3.17-18 νῶ δὲ...σκοπεῖσθαι - Si veda qui sopra il commento a **1.20-21**.

3.19-21 ἀλλ’ εἴ τις...λαμβάνει - L’ipotesi profilata dall’interrogativa è che, in modo analogo a come la ragione si serve della memoria e della facoltà di rappresentazione per riconoscere e analizzare i dati percettivi (3.4-6), essa possa servirsi di un’ulteriore facoltà per conoscere i propri contenuti (τὰ αὐτοῦ). I contenuti di cui si parla sono verosimilmente le nozioni innate che la ragione impiega nei giudizi di valore, ossia il «criterio del bene» che essa trae da se stessa (παρ’ αὐτῆς 3.8) e possiede in se stessa (παρ’ αὐτῆ 3.9) e che consiste nei τύποι 2.10/ἴχνη 3.12 che essa riceve dall’Intelletto. La domanda non riceve una risposta negativa: Plotino si limita a dire che chi considera questa possibilità ha smesso di indagare la facoltà psichica della ragione discorsiva (τὸ διανοητικὸν e τὸ λογιστικὸν designano la medesima facoltà: cfr. qui sopra il commento a **2.7**) e sta già parlando dell’Intelletto, ossia è passato direttamente all’ultima fase del programma di ricerca delineato in 2.16-22. A mio parere ciò significa che una facoltà cognitiva del cui ausilio la ragione può avvalersi per conoscere i propri contenuti esiste ed è l’Intelletto, ma una conoscenza di sé ottenuta con il concorso dell’Intelletto non è ascrivibile senza

riserve all'anima incarnata, che è il soggetto dell'indagine a partire da 2.1 Πρότερον δὲ περὶ ψυχῆς ζητητέον, κτλ. Un'idea di come la ragione possa servirsi dell'Intelletto per conoscere le nozioni che ha in sé è data da I 2 [19], 4.19-25, dove Plotino descrive lo stato in cui l'anima viene a trovarsi a seguito della purificazione (κάθαρσις) e della conversione (ἐπιστροφή) verso l'intelletto: questo stato è «visione, ossia impronta di quel che è stato visto posta dentro l'anima e attiva, come la vista nei riguardi del suo oggetto. Essa quindi non possedeva gli intelligibili stessi né li trae dal suo ricordo? Li possedeva, certo, però non attivi, ma giacenti all'oscuro; perché sia illuminata e allora li conosca come esistenti dentro di lei [γνώσῃ αὐτὰ ἐνόητα], bisogna che si accosti al principio che la illumina. Possedeva, invero, non gli intelligibili stessi, ma delle impronte [τύπους; su questo termine cfr. qui sopra il commento a **2.7-8**]; bisogna dunque che essa adatti l'impronta agli intelligibili veri, di cui quelle appunto sono impronte [δεῖ οὖν τὸν τύπον τοῦ ἀληθινοῦ, ὅν καὶ οἱ τύποι, ἐφαρμόσαι]» (trad. Catapano, p. 61). Come nel caso del riconoscimento di Socrate e del giudizio di valore (cfr. qui sopra i commenti a **3.4-5** e **3.6-9**), l'operazione compiuta dall'anima per conoscere i propri contenuti è un'associazione; la differenza consiste nel fatto che in questo caso l'anima non associa un sensibile a una rappresentazione mentale, né una rappresentazione a un'altra rappresentazione (cfr. anche 2.11-13), bensì le rappresentazioni degli intelligibili o nozioni innate che ha in sé agli intelligibili contenuti nell'Intelletto che sono i loro modelli. Cfr. V 3 [49], 6.22-28, citato per esteso qui sopra, p. 53. Il modo di conoscenza proprio della ragione è l'associazione o giudizio e i contenuti della ragione sono rappresentazioni degli intelligibili: affinché la ragione conosca le nozioni che ha in sé e che impiega come criteri di giudizio per conoscere le realtà esterne occorre dunque che queste nozioni vengano giudicate riferendole a criteri ancora più elevati, ma criteri di questo tipo sono gli intelligibili stessi che hanno sede non più nell'anima, bensì nell'Intelletto. Per conoscere se stessa la ragione ha dunque bisogno di rivolgersi verso l'Intelletto e contemplarlo, al fine di avere presenti gli intelligibili che sono in esso e servirsene come criteri per giudicare i propri contenuti. Su questa conversione verso l'Intelletto e sul modo in cui la ragione ne coglie i contenuti cfr. qui sotto i passi citati nel commento a **3.27-28**.

3.21-22 νοῦν καθαρὸν - L'epiteto anassagoreo (fr. B 12 = Arist. *De an.* A 2, 405a 15-19; cfr. V 1 [10], 9.1) segnala che si sta parlando del principio chiamato Intelletto e non

dell'omonima facoltà dell'anima che si identifica con la ragione discorsiva (νοῦς ὁ τῆς ψυχῆς 2.14). L'attributo della purezza esprime inoltre la trascendenza del principio rispetto alle realtà che ne derivano, quale la ragione discorsiva stessa (3.10-11); al contempo esso richiama la caratterizzazione della διάνοια come τὸ καθαρὸν τῆς ψυχῆς in 3.11, che lo precede di poche righe, ricordando così la naturale affinità e la stretta parentela fra i due principi nel momento stesso in cui ne ribadisce la distinzione.

3.21-22 τί οὖν...εἶναι; - Che l'Intelletto ipostatico – e non solo l'omonima facoltà dell'anima che coincide con la ragione discorsiva – sia presente nell'anima individuale è posizione plotiniana: in V 9 [5], 7 si dice che le cosiddette scienze che vertono sui sensibili sono in realtà opinioni (rr. 1-4), mentre le scienze vere, che vertono sugli intelligibili, derivano all'anima dall'intelletto e traggono il proprio oggetto dall'interno, «perché l'Intelletto è all'interno» (παρὰ νοῦ εἰς λογικὴν ψυχὴν ἐλθοῦσαι [...] καὶ ἔνδοθεν τό τε νοητὸν τὴν τε νόησιν ἔχουσιν, ὅτι ὁ νοῦς ἔνδον rr. 5, 7-8). In V 1 [10], 10, dopo aver stabilito in linea generale la dottrina dei tre principi (*ibid.* capp. 2-7) e dopo averne sostenuto l'antichità e la paternità platonica (capp. 8-9), Plotino si volge a risolvere positivamente la questione, sollevata nella sezione introduttiva del trattato, se l'anima possieda la capacità di conoscere il divino oppure no (*ibid.* 1.30-35). La prima fondamentale osservazione svolta a questo proposito è che «come nella natura ci sono questi tre [Uno, Intelletto e Anima] di cui si è detto, così bisogna ritenere che essi siano anche in noi» (ὥσπερ δὲ ἐν τῇ φύσει τριτὰ ταῦτά ἐστι τὰ εἰρημένα, οὕτω χρὴ νομίζειν καὶ παρ' ἡμῶν ταῦτα εἶναι *ibid.* 10.5-6), cui segue la precisazione che con «in noi» non si intende nei nostri corpi sensibili, bensì in ciò che Platone chiama «uomo interiore» (*Resp.* IX, 587 A), ossia nella nostra anima individuale (10.6-10). Tornando poi sullo stesso punto nel capitolo 11 dello stesso trattato Plotino argomenta che, dal momento che il ragionamento dell'anima talvolta contempla cose giuste e belle (Οὔσης οὖν ψυχῆς τῆς λογιζομένης περὶ δικαίων καὶ καλῶν rr. 1-2) e fa uso dei concetti di giusto e di bello nei giudizi (λογισμοῦ ζητοῦντος εἰ τοῦτο δίκαιον καὶ εἰ τοῦτο καλόν rr. 2-3), deve esistere un «giusto» stabile, in sé (ἐστὼς τι δίκαιον, r. 3), che renda possibile il ragionamento dell'anima (rr. ἀφ' οὗ καὶ ὁ λογισμὸς περὶ ψυχῆν γίγνεται rr. 3-4); inoltre «se l'anima talvolta ragiona su queste cose e talvolta no [cfr. Arist. *De an.* Γ 5, 430a 22 οὐχ ὅτε μὲν νοεῖ ὅτε δ' οὐ νοεῖ, detto dell'intelletto che «produce tutte le cose» su cui cfr. qui sopra il commento a **3.10-11**], bisogna che ci sia in noi l'intelletto che non ragiona, ma possiede

sempre il giusto, e che ci sia anche ciò che è principio e causa e dio dell'intelletto» (εἰ ὅτε μὲν λογίζεται περὶ τούτων ψυχῆ, ὅτε δὲ μή, δεῖ τὸν <μῆ> λογιζόμενον, ἀλλ' αἰεὶ ἔχοντα τὸ δίκαιον νοῦν ἐν ἡμῖν εἶναι, εἶναι δὲ καὶ τὴν νοῦ ἀρχὴν καὶ αἰτίαν καὶ θεόν rr. 4-7). Nelle righe successive Plotino fornisce una spiegazione del modo in cui l'Uno è presente in ciascuna anima individuale, spiegazione che evidentemente deve valere anche per il caso dell'Intelletto: «non perché quello sia diviso, bensì perché quello permane, e permane non in un luogo, è osservato in molti, in ciascuna di quelle cose che sono in grado di accogliere per così dire un altro se stesso» (οὐ μέριστοῦ ἐκείνου ὄντος, ἀλλὰ μένοντος ἐκείνου, καὶ οὐκ ἐν τόπῳ μένοντος – ἐν πολλοῖς αὖ θεωρεῖσθαι καθ' ἕκαστον τῶν δυναμένων δέχεσθαι οἷον ἄλλον αὐτόν rr. 7-10; per le ultime parole Armstrong p. 49 rimanda a Arist. *Eth. Nic.* IX 4, 1166a 31-32); segue il consueto paragone con il centro del cerchio, che resta unico in sé stesso anche se ciascuno dei raggi del cerchio ha un vertice in esso (rr. 10-13; cfr. VI 9 [9], 8.1-22; VI 5 [23], 5; I 7 [54], 1.24). In I 1 [53], 8, al fine di chiarire in che rapporto stiamo «noi» con l'Intelletto (Πρὸς δὲ τὸν νοῦν πῶς; *ibid.* r. 1; le rr. 1-3 esplicitano che si tratta dell'intelletto divino e non dell'omonima disposizione dell'anima umana), si dice che «lo possediamo o in comune, o ciascuno singolarmente, o sia in comune a tutti, sia ciascuno singolarmente: in comune perché è indivisibile, uno, dappertutto lo stesso; ma ciascuno singolarmente perché ognuno lo possiede per intero nell'anima prima» (ἔχομεν δὲ ἢ κοινὸν ἢ ἴδιον, ἢ καὶ κοινὸν πάντων καὶ ἴδιον· κοινὸν μὲν, ὅτι ἀμέριστος καὶ εἷς καὶ πανταχοῦ ὁ αὐτός, ἴδιον δέ, ὅτι ἔχει καὶ ἕκαστος αὐτὸν ὅλον ἐν ψυχῇ τῇ πρώτῃ rr. 3-6, trad. Marzolo, p. 75). Dagli ultimi due passi citati risulta chiaro che agli occhi di Plotino la presenza dell'Intelletto (e dell'Uno) nelle anime individuali è spiegata dal principio più generale dell'onnipresenza delle realtà immateriali, che, senza essere localizzate in nessun punto dello spazio, restano in se stesse e sono simultaneamente presenti dappertutto con la loro efficacia causale, in ciascun ente secondo la capacità sua propria di accogliere il principio; su questo principio centrale nella teoria plotiniana della partecipazione, cui è dedicato lo scritto *Sul fatto che l'essere, essendo uno e lo stesso, è insieme intero e dappertutto* (VI 4-5 [22-23]), cfr. D'Ancona, ««To Bring Back...», pp. 533-541. – La posizione di Plotino è accostabile a quella assunta in merito all'esegesi di Arist. *De an.* Γ 5 dall'anonimo di cui Alessandro di Afrodisia riferisce le opinioni in *De an. mant.* 112.5-113.6 Bruns, probabilmente da identificarsi con il peripatetico Aristotele di Mitilene di cui parla Galeno in *De consuetud.* 11.4-12.12 Müller (Scr. min. II) e maestro di Alessandro stesso (cfr. Moraux, «Aristoteles, der Lehrer

Alexanders von Aphrodisias”, e l’introduzione di Accattino alla sua edizione del *De intellectu* di Alessandro, pp. 9-15; su Aristotele di Mitilene cfr. inoltre Moraux, *Der Aristotelismus...* II, pp. 399-435). Dovendo spiegare in che modo l’intelletto che «produce tutte le cose» (Arist. *De an.* Γ 5, 430a 15) sia immortale e venga a trovarsi nell’anima umana venendo dal di fuori (θύραθεν Alex. Aphr. *De an. mant.* 112.6; cfr. Arist. *De gen. an.* II 3, 736b 28 e qui sotto il commento a **3.28-29**) pur senza mutare luogo, Aristotele di Mitilene «ha affermato che l’intelletto esiste persino nella materia, come una sostanza all’interno di una sostanza e che vi esiste in atto, esercitando sempre le attività sue proprie. Quando dunque dal temperamento corporeo si sia generato del fuoco, o qualcosa del genere dalla mescolanza, tale da potere offrire anche uno strumento a questo intelletto che esiste in questa mistura (giacché esiste in ogni corpo e anche questa è un corpo), questo strumento è detto intelletto in potenza ed è una facoltà che si realizza su quella qualificata mescolanza dei corpi, adatta ad accogliere l’intelletto in atto. Il quale, allorché si impadronisce di questo strumento, allora è attivo come per mezzo di uno strumento, come su una materia e come attraverso la materia, ed è allora che si dice che noi pensiamo. Il nostro intelletto infatti è composto della facoltà che è strumento dell’intelletto divino, strumento che Aristotele chiama intelletto in potenza, e dalla attività di quello» (Alex. Aphr. *De an. mant.* 112.10-20 Bruns trad. Accattino, p. 35; cfr. il commento *ibid.* pp. 55-58 e Moraux, *Der Aristotelismus...*, pp. 416-419). Diversamente da Plotino, Aristotele di Mitilene fa dell’intelletto umano un organo corporeo di cui l’intelletto divino si serve come di uno strumento (cfr. il commento di Accattino, pp. 56sg.), ma i due filosofi condividono la convinzione che l’intelletto divino sia presente a quello umano in virtù della propria onnipresenza (πανταχοῦ εἶναι *De an. mant.* 112.32, 113.6; cfr. ancora qui sotto il commento a **3.28-29**). La dottrina dell’onnipresenza dell’intelletto divino è assimilata da Alessandro – che la critica in *De an. mant.* 113.12-18 – alle posizioni della Stoa (*ibid.* part. rr. 13-14). Il paragone con l’artigiano che talvolta opera servendosi di uno strumento, talvolta senza strumenti, di cui Aristotele di Mitilene si serve per illustrare il rapporto fra l’intelletto divino e quello umano (*ibid.* 112.25-27), è ripresa in I 4 [46], 16.20-29 e attesta che Plotino conosceva le posizioni di Aristotele di Mitilene, o direttamente o attraverso questa *reportatio* di Alessandro (cfr. Armstrong “The Background of the Doctrine...”, pp. 406-408).

3.22-27 ἀλλ' ἔτι...οὐχ ἡμέτερον - La presenza dell'Intelletto puro nell'anima individuale introduce un nuovo grado di complessità nell'indagine sul pensiero di sé, per come è stata impostata nei capitoli precedenti. È stato infatti stabilito nel capitolo 1 che all'Intelletto il pensiero di sé spetta necessariamente e a partire dal capitolo 2 l'indagine verte sull'anima individuale incarnata, al fine di chiarire se anch'essa sia in grado di pensare se stessa e in che modo, prima di considerare la natura e le condizioni di possibilità del pensiero di sé nell'Intelletto. Il fatto che l'Intelletto stesso sia presente nell'anima rischia dunque di far collassare l'uno sull'altro i due piani del discorso, qualora il pensiero di sé dell'Intelletto risulti accessibile anche all'anima. Quest'ultima possibilità non è esclusa da Plotino in linea di principio (cfr. 2.20-22) e nel capitolo 4 si vedrà che in effetti l'anima ha la capacità di accedere occasionalmente al pensiero di sé dell'Intelletto. Nonostante ciò, Plotino riesce a mantenere distinti i due livelli dell'indagine esplicitando, con una chiarezza che non trova paralleli nelle *Enneadi*, che l'Intelletto, pur presente e accessibile all'anima individuale, non le appartiene. Non solo esso si distingue dalla facoltà razionale e la trascende (ἐπάνω βεβηκότα r. 25), ma non conta neppure come una “parte”, ossia una facoltà (per questo uso non tecnico del termine μέρος cfr. qui sopra il commento a **2.2**) dell'anima individuale, in ragione della sua trascendenza (cfr. Alex Aphr. *De an. mant.* 108.22-23 Bruns θύραθεν ἐστι λεγόμενος νοῦς ὁ ποιητικός, οὐκ ὄν μόνιον καὶ δύναμις τις τῆς ἡμετέρας ψυχῆς, ἀλλ' ἔξωθεν γινόμενος ἐν ἡμῖν). Esso è dunque «nostro» nella misura in cui è presente nell'anima umana, «non nostro» nella misura in cui la trascende. Ciò è in accordo con quanto Plotino afferma in V 1 [10], un trattato in cui, come qui, gioca un ruolo centrale la distinzione fra i tre principi Uno, Intelletto e Anima (cfr. qui sopra il commento a **2.1**). Lì il νοῦς λογιζόμενος è distinto dal νοῦς λογίζεσθαι παρέχων (10.12-13, citato qui sopra nel commento a **3.10-11** come attestazione della recezione plotiniana dell'interpretazione alessandrista di Arist. *De an.* Γ 5) ed entrambi sono collocati nell'anima individuale: il primo in quanto è identificato con la facoltà razionale dell'anima (τὸ δὴ λογιζόμενον τοῦτο τῆς ψυχῆς 10.13-14), il secondo in virtù della propria onnipresenza (cfr. *ibid.* 11.4-13, citato qui sopra nel commento a **3.21-22 τί οὖν...εἶναι**);). In altri contesti, soprattutto dove il punto della questione è la distinzione fra il corporeo e l'incorporeo, la più sottile demarcazione fra i diversi principi immateriali tende talvolta ad essere trascurata: in IV 7 [2] *Sull'immortalità dell'anima*, 13.2 Plotino si riferisce alla presenza dell'Intelletto nell'anima in termini di «quanto dell'anima è solamente intelletto» (ὅσος μὲν νοῦς μόνος); in IV 3 [27], 30.14 dice che «noi pensiamo

sempre» (νοοῦμεν μὲν ἀεὶ); in II 9 [33], 2.4-5, su cui cfr. qui sotto il commento a **3.38-40**, dice che «qualcosa della nostra anima è sempre rivolto verso gli intelligibili» (ψυχῆς δὲ ἡμῶν τὸ μὲν ἀεὶ πρὸς ἐκείνους); nell'ultima frase del trattato I 1 [53] – che ha a che fare con la distinzione fra l'uomo propriamente detto, identificato con l'anima razionale, e l'essere vivente (ζῷον) inteso come composto di anima e corpo – arriva ad affermare che «l'Intelletto è parte di noi» (μέρος γὰρ καὶ οὗτος ἡμῶν 13.7-8). La cronologia relativa degli scritti attestata da Porfirio sembra escludere l'ipotesi di una revisione dottrinale da parte di Plotino (IV 3 e II 9 sono anteriori a V 1 e posteriori a V 3, mentre IV 7 precede entrambi i trattati e I 1 li segue) e confermare che le incongruenze riscontrate sul piano dell'espressione siano dovute a fattori di natura contestuale; si veda tuttavia qui sotto il commento a **3.38-40**.

3.27-28 διὸ καὶ προσχρόμεθα αὐτῷ καὶ οὐ προσχρόμεθα - Il fatto che l'Intelletto sia presente nell'anima individuale senza essere una sua facoltà (3.22-27) è dato qui come spiegazione (διὸ) del fatto che, diversamente da quanto avviene per la ragione discorsiva (διανοία δὲ ἀεὶ 3.28), talvolta ce ne serviamo e talvolta no (προσχρόμεθα αὐτῷ καὶ οὐ προσχρόμεθα). L'immanenza dell'Intelletto nell'anima spiega la capacità che ha l'anima individuale di servirsene, la sua trascendenza spiega perché questa capacità non venga costantemente esercitata. Come Plotino chiarirà in 3.29-32 il verbo προσχρῆσθαι (che occorre già in 3.4-5 προσχρωμένα τῇ μνήμῃ) non allude qui all'identificazione con l'Intelletto (αὐτοὺς ἐκεῖνο γινομένους r. 30) bensì al venire ad essere in accordo con esso (ἢ κατ' ἐκεῖνον r. 31): mi sembra che Plotino abbia ancora in mente l'operazione descritta in I 2 [19], 4.24-25 (citato qui sopra nel commento a **3.19-21**), con cui l'anima associa le impronte degli intelligibili che ha in sé agli intelligibili veri che contempla nell'Intelletto quando è rivolta verso di esso. Questa contemplazione, come osserva Plotino, è intermittente (προσχρόμεθα αὐτῷ καὶ οὐ προσχρόμεθα; cfr. anche I 2 [19], 4.25-27, citato qui sotto nel commento a **3.28-29**) e la sua intermittenza è dovuta al fatto che l'Intelletto è presente nell'anima senza appartenerele. Plotino tocca il medesimo tema da una prospettiva diversa in V 1 [10], 12: avendo stabilito nei capitoli precedenti che i tre principi Uno, Intelletto e Anima sono presenti e attivi in ciascuna anima individuale (cfr. qui sopra il commento a **3.21-22 τί οὖν...εἶναι;**), si domanda «come mai, pur possedendo tali cose, non le cogliamo, ma siamo per lo più inattivi rispetto a queste attività, e alcuni non le esercitano affatto?» (Πῶς οὖν ἔχοντες τὰ τηλικαῦτα οὐκ ἀντιλαμβάνομεθα, ἀλλ'

ἀργοῦμεν ταῖς τοιαύταις ἐνεργείαις τὰ πολλά, οἱ δὲ οὐδ' ὅλως ἐνεργοῦσιν; rr. 1-3). La risposta data da Plotino è che, benché ciascun principio eserciti perpetuamente la propria attività dentro di noi (rr. 3-5), noi diventiamo consapevoli di queste attività solamente quando giungono alla nostra percezione, mentre esse sfuggono alla nostra coscienza quando non raggiungono la nostra facoltà percettiva (οὐ γὰρ πᾶν, ὃ ἐν ψυχῇ, ἤδη αἰσθητόν, ἀλλὰ ἔρχεται εἰς ἡμᾶς, ὅταν εἰς αἴσθησιν ἦ· ὅταν δὲ ἐνεργοῦν ἕκαστον μὴ μεταδιδῶ τῷ αἰσθανομένῳ, οὕτω δι' ὅλης ψυχῆς ἐλήλυθεν rr. 5-8). Noi infatti siamo connessi alla facoltà percettiva (μετὰ τοῦ αἰσθητικοῦ ὄντες r. 9) e diventiamo consapevoli delle varie attività che hanno luogo nella nostra anima quando esse vengono comunicate a questa facoltà percettiva e si verifica il loro apprendimento (τὸ δὲ γνωρίζειν, ὅταν μετάδοσις γένηται καὶ ἀντίληψις rr. 11-12). Per cogliere le attività dei principi che hanno luogo eternamente dentro di noi occorre pertanto rivolgere verso l'interno la nostra capacità di apprendere (δεῖ τοίνυν, εἰ τῶν οὕτω παρόντων ἀντίληψις ἔσται, καὶ τὸ ἀντιλαμβάνομενον εἰς τὸ εἶσω ἐπιστρέφειν rr. 12-14). Chi compia questa operazione è paragonato a un uomo che tenda l'udito per ascoltare una voce che desidera udire, trascurando il più possibile tutti gli altri suoni (rr. 14-20). Plotino si esprime su linee simili già in IV 8 [6], 8.6-11: «Infatti il contenuto dell'atto intellettuale giunge a noi allorché, scendendo, arriva alla sensazione [τότε γὰρ ἔρχεται εἰς ἡμᾶς τὸ νοηθέν, ὅταν εἰς αἴσθησιν ἦκη καταβαῖνον]; non tutto ciò che avviene nell'ambito di una qualsiasi parte dell'anima, infatti, noi lo conosciamo prima che arrivi all'anima tutta intera: ad esempio, un desiderio non è conosciuto da noi se rimane nella parte desiderativa, bensì qualora lo percepiamo con il senso interno oppure con la riflessione [τῇ αἰσθητικῇ τῇ ἔνδον δυνάμει ἢ καὶ διανοητικῇ] o con entrambe le facoltà» (trad. Bettiolo et al., p. 128). In entrambi questi passi la facoltà psichica responsabile della coscienza è designata in modo impreciso, per mezzo di termini generici quali τὸ ἀντιλαμβάνομενον V 1 [10], 12.13 e ἡ τῆς ψυχῆς εἰς τὸ ἀντιλαμβάνεσθαι δύναμις *ibid.* rr. 18-19, oppure per mezzo di termini impiegati in modo traslato e non tecnico, quali αἴσθησις *ibid.* r. 6 e IV 8 [6], 8.6-7; τὸ αἰσθανόμενον V 1 [10], 12.7; τὸ αἰσθητικόν *ibid.* r. 9; ἡ αἰσθητικὴ ἢ ἔνδον δύναμις IV 8 [6], 8.10-11, che evidentemente non designano la percezione sensoriale, ma una superiore capacità di apprendimento propria dell'anima razionale quale la ἡ τῆς ψυχῆς τοῦ αἰσθάνεσθαι δύναμις menzionata in I 1 [53], 7.9, su cui si veda qui sopra il commento a 2.3-4. In IV 8 [6], 8.11 Plotino suggerisce che questo ruolo possa essere svolto anche dalla facoltà razionale (διανοητικὴ [sc. δύναμις]). Una trattazione terminologicamente più precisa

della medesima questione si trova in IV 3 [27], 30, all'interno della discussione dei problemi relativi alla memoria che si estende da IV 3 [27], 25 a IV 4 [28], 12. Avendo stabilito nel capitolo precedente che la memoria relativa ai sensibili è una funzione della facoltà rappresentativa (τὸ φανταστικόν, cfr. qui sopra il commento a 3.4-5), Plotino si chiede qui se la medesima facoltà sia responsabile anche della memoria dei pensieri (IV 3 [27], 30.1-2 τὸ δὲ τῶν διανοήσεων τί; ἄρά γε καὶ τούτων τὸ φανταστικόν;). Ciò sarebbe possibile qualora ogni atto intellettuale fosse accompagnato da una rappresentazione (εἰ μὲν πάσῃ νοήσει παρακολουθεῖ φαντασία *ibid.* rr. 2-3): in tal caso la memoria del pensiero consisterebbe nella permanenza della sua rappresentazione nella facoltà rappresentativa (rr. 3-5). Plotino individua quindi questa rappresentazione, necessaria ai fini della memorizzazione, nell'espressione verbale o razionale (λόγος) che accompagna ogni atto di pensiero e che è accolta nella facoltà rappresentativa (ἴσως δ' ἂν εἴη τοῦ λόγου τοῦ τῷ νοήματι παρακολουθοῦντος ἢ παραδοχῇ εἰς τὸ φανταστικόν rr. 5-7) e descrive il procedimento di apprendimento e memorizzazione di tali λόγοι come segue: «L'atto intellettuale [νόημα] infatti, che è privo di parti e non si è ancora, per così dire, fatto avanti verso l'esterno, resta inosservato all'interno; il λόγος invece, che lo dispiega e lo fa procedere dall'atto di pensiero alla facoltà rappresentativa, mostra l'atto di pensiero come in uno specchio, e in questo modo se ne realizzano la coscienza [ἀντίληψις] e la permanenza e la memoria. Per questo motivo, benché l'anima sia sempre mossa verso l'intellezione, noi ne abbiamo coscienza [solamente] quando [l'intellezione] viene a trovarsi in questa facoltà. Perché una cosa è l'intellezione [νόησις], un'altra la coscienza dell'intellezione [ἢ τῆς νοήσεως ἀντίληψις], e noi pensiamo sempre, ma non sempre ne siamo coscienti; e ciò avviene perché la facoltà che accoglie non accoglie solamente le intellezioni, ma anche le percezioni dall'altro lato» (IV 3 [27], 30.7-16). In questo contesto la facoltà rappresentativa è considerata responsabile, oltre che della memoria, anche della coscienza relativa agli atti di pensiero, ed è pertanto da identificarsi con la facoltà percettiva interiore dell'anima di cui si parla in IV 8 [6], 8 e V 1 [10], 12. Essa è in grado di svolgere queste funzioni in quanto accoglie le rappresentazioni degli atti intellettivi che, secondo V 1 [10], 12, hanno luogo nell'anima perché l'Intelletto vi è presente. In I 4 [46], 10, discutendo la questione se il saggio possa essere effettivamente saggio anche qualora sia privato della coscienza, Plotino torna alla terminologia dei trattati IV 8 [6] e V 1 [10] (ἀντίληψις I 4 [46], 10.4-5, 6) e ripropone l'immagine del riflesso nello specchio già incontrata in IV 3 [27]: «E sembra che la coscienza [ἢ

ἀντίληψις] sia e si realizzi quando il pensiero torna indietro [ἀνακάμπτοντος τοῦ νοήματος] e ciò che è attivo secondo la vita dell'anima per così dire viene respinto nuovamente [τοῦ ἐνεργοῦντος τοῦ κατὰ τὸ ζῆν τῆς ψυχῆς οἷον ἀπωσθέντος πάλιν], come avviene in uno specchio quando c'è una superficie liscia, lucida e in quiete. Come dunque in tali fenomeni quando lo specchio è presente si realizza l'immagine, ma anche quando non è presente o non è disposto in questo modo, ciò di cui l'immagine è immagine è presente in atto, così anche nel caso dell'anima, se ciò che in noi è tale che vi si riflettono [cfr. Plat. *Resp.* 502 B 5-6 ἐν ὕδασι ἢ ἐν κατόπτροις ἐμφαίνονται] le immagini della ragione e dell'intelletto è in quiete [ἡσυχίαν μὲν ἄγοντος τοῦ ἐν ἡμῖν τοιούτου, ᾧ ἐμφαίνεται τὰ τῆς διανοίας καὶ τοῦ νοῦ εἰκονίσματα], vi si osservano queste cose e le si coglie per così dire sensibilmente, insieme alla consapevolezza anteriore che l'intelletto e la ragione sono attivi [ἐνορᾶται ταῦτα καὶ οἷον αἰσθητῶς γινώσκεται μετὰ τῆς προτέρας γνώσεως, ὅτι ὁ νοῦς καὶ ἡ διάνοια ἐνεργεῖ]. Ma quando ciò è distrutto perché l'armonia del corpo è disturbata, la ragione e l'intelletto pensano senza l'immagine e allora il pensiero ha luogo senza rappresentazione [ἄνευ εἰδώλου ἢ διάνοια καὶ ὁ νοῦς νοεῖ καὶ ἄνευ φαντασίας ἢ νόησις τότε]» (I 4 [46], 10.6-19). Alla facoltà che in IV 3 [27] era stata chiamata τὸ φανταστικόν, qui non menzionata, si allude attraverso la perifrasi τὸ ἐν ἡμῖν τοιοῦτον, ᾧ ἐμφαίνεται τὰ τῆς διανοίας καὶ τοῦ νοῦ εἰκονίσματα I 4 [46], 10.13-14. Da questo passo si evince che non solo gli atti di intellesione dell'Intelletto, bensì anche gli atti cognitivi propri della ragione sono suscettibili di essere consci o inconsci; in questa luce risulta meglio comprensibile la menzione delle διανοήσεις in IV 3 [27], 30.1. L'atto che in V 3 [49] è descritto come un «servirsi dell'Intelletto» non può pertanto essere identificato con la semplice presenza delle rappresentazioni degli atti intellettivi nella facoltà rappresentativa – dal momento che «della ragione ci serviamo sempre» (3.28) – benché probabilmente ne sia accompagnato almeno il più delle volte: si tratta piuttosto di un altro atto con cui la ragione stessa (cfr. IV 8 [6], 8.11) rivolge la propria attenzione (cfr. V 1 [10], 12.13-14) verso l'Intelletto e gli intelligibili che sono in esso e se ne serve come di criteri di giudizio per conoscere i propri contenuti (cfr. I 2 [19], 4.24-25, citato qui sopra nel commento a **3.19-21**).

3.28 διανοία - La lezione διάνοιαι (trad. «i ragionamenti, invece, sono sempre [nostri]»), attestata concordemente dalla tradizione manoscritta e stampata a testo da H-S¹, rappresenta un fraintendimento dell'onciale ΔΙΑΝΟΙΑΙ ed è corretta in διανοία da

Creuzer nell'edizione di Parigi (l'edizione oxoniense legge διάνοια) sulle orme di una congettura di Ficino ('cogitatione'). La correzione, presente anche a margine del manoscritto Vaticanus Reginensis graecus 97, è accolta da tutti gli editori all'infuori di H-S¹, inclusi H-S². Solamente Blumenthal, "Plotinus, *Enneads* V 3 [49], 3-4", p. 146 afferma che la questione non può essere risolta definitivamente perché «διάνοια [sic] gives good – if very similar sense: understand ψυχῆ or ἐν ψυχῆ εἰσίν. The anacolouthon is typically Plotinian».

3.28-29 καὶ ἡμέτερον...οὐχ ἡμέτερον - Il possessivo ἡμέτερον assume in queste righe un senso diverso da quello che aveva nelle righe precedenti. In quanto è un principio eternamente presente e incessantemente attivo in ogni anima individuale (cfr. i passi citati qui sopra nel commento a **3.22-27**), infatti, l'Intelletto è sempre «nostro», senza mai essere «nostro» nel modo in cui lo sono le parti o facoltà dell'anima (3.25-26). Questa circostanza fa sì che la ragione si serva dell'Intelletto in modo intermittente, ossia abbia la capacità, rivolgendo la propria attenzione verso l'Intelletto, di coglierne l'attività, ma questa capacità non venga esercitata costantemente (cfr. qui sopra il commento a **3.27-28** e i passi ivi citati). In questo senso si può dire che l'Intelletto talvolta è «nostro» e talvolta no, a seconda che questa capacità venga esercitata o meno, anche se esso non smette mai davvero di essere «il nostro intelletto» (3.24), ossia di essere presente come principio in ciascuna anima individuale, anche quando la sua attività sfugge alla coscienza perché l'attenzione dell'anima è rivolta altrove. Lo stesso sdoppiamento fra un senso in cui l'Intelletto appartiene sempre all'anima individuale e un senso in cui le appartiene in modo intermittente, a seconda che l'anima sia rivolta verso di lui o meno, si trova espresso più chiaramente in I 2 [19], 4.25-27: «Forse, però, anche così si dice che [l'anima] li possiede [sc. gli intelligibili], perché l'Intelletto non le è estraneo; e soprattutto non le è estraneo allorché essa guarda a lui, altrimenti è estraneo anche se è presente» (τάχα δὲ καὶ οὕτω λέγεται ἔχειν, ὅτι ὁ νοῦς οὐκ ἀλλότριος καὶ μάλιστα δὲ οὐκ ἀλλότριος, ὅταν πρὸς αὐτὸν βλέπη· εἰ δὲ μή, καὶ παρὼν ἀλλότριος, trad. Catapano, p. 61), dove al posto di ἡμέτερον si trova l'espressione equivalente οὐκ ἀλλότριος e al posto del participio χρωμένων la più esplicita subordinata ὅταν πρὸς αὐτὸν βλέπη. Il participio παρὼν, con valore concessivo (καὶ), indica che l'Intelletto non smette di essere presente all'anima individuale, ossia ἡμέτερον nel senso di 3.24-27, neppure quando diviene «estraneo» (ἀλλότριος, ossia οὐχ ἡμέτερον nel senso di 3.29) perché l'anima non rivolge il suo

sguardo verso di lui. – Articolando in questo modo il rapporto fra l’anima individuale e l’Intelletto trascendente Plotino prende di fatto posizione all’interno del dibattito di scuola peripatetica relativo a come l’intelletto divino venga a trovarsi negli individui della specie umana. In *De gen. an.* II 3, discutendo la questione se le varie facoltà psichiche (anima nutritiva, percettiva e intellettiva) siano presenti nel vivente dal momento del concepimento o vengano ad introdursi successivamente dall’esterno, a proposito dell’anima intellettiva Aristotele afferma che «solo l’intelligenza giunge dall’esterno e solo essa è divina [τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον], perché l’attività corporea non ha nulla in comune con la sua attività» (736b 27-29, trad. Lanza, p. 894; su questo passo cfr. Moraux, “A propos du νοῦς θύραθεν chez Aristote”). In *De an. mant.* 112.5-113.6 Bruns Alessandro di Afrodisia riferisce l’opinione di un anonimo – verosimilmente da identificarsi con il peripatetico Aristotele di Mitilene (cfr. qui sopra il commento a **3.21-22 τί οὖν...εἶναι;**) – il quale evidentemente già prima di Alessandro riteneva che il νοῦς che è detto θύραθεν in *De gen. an.* II 3, 736b 28 fosse lo stesso che «produce tutte le cose» in *De an.* Γ 5, 430a 15 e che entrambi questi intelletti fossero da identificarsi con il motore immobile di cui si parla in *Metaph.* Λ (cfr. Moraux, *Der Aristotelismus...* II, pp. 412-414; cfr. inoltre *ibid.* 407-411, dove Moraux raccoglie le tracce di un dibattito anteriore, risalente fino al I sec. a. C., relativo alla noetica aristotelica contenuta in *De an.* Γ 4-5, in cui viene già coinvolto anche il νοῦς θύραθεν di cui si parla in *De gen. an.* II 3). L’anonimo affronta infatti un problema che sembra derivare proprio da questa duplice identificazione: come può l’intelletto, che è incorporeo e dunque immobile, mutare luogo (come è suggerito dall’avverbio θύραθεν) e venire a trovarsi nell’uomo, al fine di perfezionarne la facoltà intellettiva? Cfr. Alex. Aphr. *De an. mant.* 112.5-8 Bruns: βουλόμενος δὲ [...] φεύγειν τὰς ἀπορίας ἃς ἐπιφέρουσιν τῷ θύραθεν νοῦ ἀνάγκη ἔχοντι τόπον ἀλλάττειν, οὐ δυναμένῳ δέ, εἴ γέ ἐστιν ἀσώματος, οὔτε ἐν τόπῳ εἶναι οὔτε μεταβαίνειν καὶ ἄλλοτε ἐν ἄλλῳ γίνεσθαι, κτλ. Per risolvere questa difficoltà, sollevata da oppositori la cui identità non è meglio precisata (ἐπιφέρουσιν), l’anonimo introduce la tesi dell’onnipresenza dell’intelletto nella materia – su cui si veda qui sopra il commento a **3.21-22 τί οὖν...εἶναι;** – che comporta che l’intelletto sia in realtà sempre presente nel vivente, senza davvero introdursi durante una certa fase del suo sviluppo. Alessandro critica questa tesi (*ibid.* 113.12-18) e le contrappone la propria posizione elaborata in risposta al medesimo problema, secondo cui l’intelletto divino si introduce nell’uomo – e ne perfeziona l’intelletto cosiddetto «materiale» – non entrando fisicamente

al suo interno, bensì divenendo oggetto del suo pensiero (ἢ οὐκ ἀλλάσσει τόπον τὸ τῷ νοεῖσθαι ἔν τινι γινόμενον *ibid.* rr 18-19), e se ne separa in seguito quando questo smette di pensarlo (χωριζόμενος δὲ ἡμῶν τῷ μὴ νοεῖσθαι, οὐ τῷ μετέρχεσθαι. οὕτως γὰρ ἐγίνετο καὶ ἐν ἡμῖν *ibid.* 113.23-24; cfr. 108.19-26 e il commento di Accattino, pp. 44-46). A questa dottrina alessandrista Plotino allude probabilmente in 3.40-42. La posizione di Plotino, benché evidentemente non venga a sua volta articolata nell'ambito della problematica embriologica dello sviluppo della facoltà intellettuale nel vivente entro cui si muovono le riflessioni peripatetiche, può essere presentata come una sorta di sintesi e superamento delle due posizioni menzionate, o quanto meno di due intuizioni che in esse si trovano realizzate. Come Aristotele di Mitilene Plotino accoglie infatti l'idea che l'Intelletto divino sia costantemente presente e attivo in ogni uomo in virtù della propria onnipresenza, benché collochi questa incessante attività intellettuale nell'anima e non nel corpo umano. D'altra parte Plotino distingue questa stessa attività intellettuale divina dal pensiero dianoetico che l'uomo esperisce come propria condizione abituale e preserva così la trascendenza della prima: essa non è sempre presente alla coscienza dell'individuo, ma lo diventa solamente quando l'individuo le rivolge attivamente la propria attenzione. In quest'ultimo punto Plotino concorda con Alessandro di Afrodisia: l'Intelletto ci appartiene propriamente soltanto quando «è pensato» da noi (cfr. ὅταν πρὸς αὐτὸν βλέπη I 2 [19], 4.26-27). Diversamente da Alessandro, tuttavia, Plotino sostiene che, affinché l'individuo sia in grado di attingere l'Intelletto pensandolo, questo non può introdursi nell'individuo solamente nel momento in cui viene fatto oggetto del suo pensiero e uscirne non appena il suo pensiero sia rivolto altrove, bensì deve essere un principio sempre presente e attivo nell'anima individuale, seppure per la maggior parte del tempo in modo latente.

3.29-32 τὸ δὴ προσχρῆσθαι...δεχομένῳ - Con questa domanda Plotino procede a precisare la natura dell'operazione che nelle righe precedenti (3.27-29) era stata denominata «servirsi» (προσχρῆσθαι) dell'Intelletto e che, come si è visto, comporta un'appropriazione dell'Intelletto da parte dell'anima individuale (ἡμέτερον μὲν χρωμένων, οὐ προσχρωμένων δὲ οὐχ ἡμέτερον 3.28-29). Questa operazione, chiarisce Plotino, non deve essere confusa con l'identificazione o unione dell'anima individuale con l'Intelletto divino (αὐτοὺς ἐκεῖνο γινόμενους r. 30), bensì è da intendersi come un accordarsi dell'anima con l'Intelletto (...ὡς ἐκεῖνος; ἢ κατ' ἐκεῖνον [sc. γινόμενους] r.

31), che si realizza per mezzo della facoltà razionale (τῷ λογιστικῷ); sulla natura di questo atto cfr. qui sopra i commenti a **3.19-21** e **3.27-28** e i passi ivi citati. Sull'idea che l'anima individuale sia in grado di trascendersi e di diventare identica all'Intelletto Plotino tornerà più diffusamente nel capitolo successivo (ἐκεῖνο γινόμενοι 4.7; ἐκεῖνον γινόμενον 4.10; ἐκεῖνον μεταλαμβάντες 4.25; ἔστι δὴ νοῦς τις αὐτὸς γεγονώς 4.28; ὡς [...] νοῦς 4.29-30). Questa dottrina risale ad Alessandro di Afrodisia che, in *De an.* 89.21-22 Bruns, presentando la propria interpretazione e rielaborazione della dottrina contenuta in Arist. *De an.* Γ 5, afferma che l'intelletto materiale umano, quando pensa il νοῦς ποιητικός – che Alessandro identifica con il motore immobile di *Metaph.* Λ – «diventa in certo modo quello» (ὄν ὁ νοῦν νοῦς, ὅταν αὐτὸν νοῆ, ἐκεῖνός πως γίνεται). Alessandro fonda questa possibilità sul principio aristotelico secondo cui la conoscenza in atto è identica alla cosa conosciuta: «...se è vero che il pensare consiste nell'afferrare la forma pensata e nell'assimilarsi ad essa: analogamente alla scienza la quale, quando è in atto, è ogni volta essa stessa ciò che è da lei studiato; infatti la scienza in atto è l'oggetto studiato» (εἶ γε τὸ νοεῖν ἐν τῷ λαβεῖν τὸ εἶδος τὸ νοούμενον καὶ ὁμοιωθῆναι αὐτῷ, ἀναλόγως τῆ ἐπιστήμῃ, ἢ ὅταν ἐνεργῆ τὸ θεωρούμενον ὑπ'αὐτῆς ἐκάστοτέ ἐστιν αὐτή. ἢ γὰρ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τὸ θεωρούμενον *ibid.* 89.22-90.2, trad. Accattino-Donini p. 88; su questo principio cfr. qui sopra il commento a **1.22-24**). Analogamente in Plotino si trova la dottrina secondo cui l'anima individuale può identificarsi con l'Intelletto trascendente. In IV 7 [2], 10 ciò avviene quando l'anima si sia «raschiata» (ἀποτριψαμένην r. 10), ossia purificata (καθηραμένη r. 12) da tutto ciò che non le appartiene e che le deriva dall'esperienza e dalla permanenza nel mondo sensibile, ossia dai desideri irrazionali legati al corpo (ἐν σώματι ἐπιθυμίας ἀλόγους r. 8), dagli impeti dell'animo (θυμούς r. 8) e dalle affezioni legate alla sensibilità (πάθη ἄλλα 7-11): «Considera [sc. l'anima] dunque separandola [ἀφελὼν], o piuttosto chi si sia separato vedrà e crederà di essere immortale, quando contemplerà se stesso come venuto ad essere in ciò che è intelligibile e puro [ὅταν ἑαυτὸν θεάσῃται ἐν τῷ νοητῷ καὶ ἐν τῷ καθαρῷ γεγεννημένον]. Vedrà infatti un intelletto che vede non qualcosa di sensibile né alcuna di queste cose mortali, ma che apprende ciò che è eterno con ciò che è eterno, tutte le cose che sono nell'intelligibile, essendo divenuto anch'egli un cosmo intelligibile e luminoso [κόσμον καὶ αὐτὸν νοητὸν καὶ φωτεινὸν γεγεννημένον], illuminato dalla verità che viene dal bene, il quale illumina tutti gli intelligibili con la verità [cfr. Plat. *Resp.* VI, 508 D-E]» (*ibid.* rr. 30-37). La più celebre descrizione plotiniana dell'esperienza dell'unione dell'anima individuale con l'Intelletto

è contenuta nelle prime righe del trattato IV 8 [6], 1.1-7: «Molte volte, destandomi dal corpo a me stesso e divenendo esterno alle altre cose, interno invece a me stesso, nel vedere tanta straordinaria bellezza ed avendo la certezza di appartenere alla parte migliore soprattutto allora, trovandomi ad esercitare il più nobile genere di vita, fattomi tutt'uno col divino [τῷ θεῷ εἰς ταῦτὸν γεγενημένος] e stabilito in esso il mio fondamento, avendo proceduto verso quell'atto [εἰς ἐνέργειαν ἐλθὼν ἐκείνην] e collocato al di sopra di ogni altro intelligibile me stesso, ...» (trad. Bettiolo et al., p. 118; su queste righe, dense di riferimenti ai dialoghi di Platone e a Arist. *Metaph.* Λ, cfr. il commento *ibid.* pp. 131-135). Sulla base di Porph. *VP* 23.7-18 questo passo è stato interpretato come una testimonianza autobiografica relativa all'esperienza dell'unione mistica con l'Uno, che Plotino avrebbe raggiunto quattro volte durante il soggiorno di Porfirio a Roma (cfr. Rist, *Plotinus*, p. 56, 195sg.; O'Meara, "À propos d'un témoignage sur l'expérience mystique..."). A partire da Hadot, "L'union de l'âme...", tuttavia, è generalmente riconosciuto che l'esperienza cui si riferisce Plotino è piuttosto quella dell'identificazione con l'Intelletto; cfr. O'Meara, "L'expérience de l'union de l'âme avec l'Intellect..."; Andia, "Le statut de l'intellect dans l'union mystique"; Brandão, "A união da alma e do intelecto na filosofia de Plotino"; id., "A ascensão da alma nas Enéadas de Plotino"; Alekniene, "L' 'extase mystique' dans la tradition platonicienne...". In IV 4 [28], 2, discutendo la questione di che cosa l'anima abbia memoria quando viene ad essere nell'intelligibile (τίνων τὴν μνήμην ἔξει ψυχὴ ἐν τῷ νοητῷ καὶ ἐπὶ τῆς οὐσίας ἐκείνης γενομένη; *ibid.* 1.1-2) – ossia quando diventa identica all'Intelletto: cfr. *ibid.* rr. 26-27 ὅταν ἐν ἐκείνῳ ᾗ τῷ τόπῳ, εἰς ἔνωσιν ἐλθεῖν τῷ νῶ ἀνάγκη – e in particolare se essa abbia allora memoria di sé (ἑαυτοῦ δὲ πῶς; *ibid.* 2.1), Plotino risponde negativamente a quest'ultima domanda e motiva la sua risposta come segue: «Inoltre uno dovrebbe ricordare che, anche qui, quando contempla [θεωρῆ] e soprattutto quando contempla con chiarezza, non si rivolge allora verso se stesso con il pensiero, bensì possiede se stesso, ma la sua attività è rivolta verso quello [sc. l'oggetto di contemplazione], e diventa quello [κάκεῖνο γίνεται] fornendo se stesso come fosse materia, ricevendo la forma secondo l'oggetto visto [εἰδοποιούμενος δὲ κατὰ τὸ ὁρώμενον] ed essendo allora se stesso in potenza» (*ibid.* 2.3-8; su questo passo cfr. Volkman-Schluck, *Plotin als Interpret...*, pp. 52sg.). L'assenza di memoria di sé nell'anima venuta ad essere nell'intelligibile è spiegata attraverso il paragone con la contemplazione teoretica nel mondo sensibile che, quando è in atto, fa sì che il soggetto sia se stesso solamente in potenza e si identifichi in atto con

l'oggetto contemplato. Per spiegare l'identificazione dell'anima con l'Intelletto Plotino impiega insomma la medesima dottrina aristotelica su cui, secondo Alessandro *De an.* 89.21-90.2 Bruns, si fonda la capacità dell'intelletto materiale di identificarsi con l'intelletto agente. Analogamente in V 8 [31], 11, dove la medesima identificazione dell'anima individuale con l'Intelletto (cfr. *ibid.* rr. 4-7) è descritta per mezzo del linguaggio della percezione e più precisamente della vista (cfr. *ibid.* rr. 1-4; rr. 17-18 γενέσθαι ἀντὶ ὀρῶντος ἤδη θέαμα ἑτέρου θεωμένου), Plotino fa riferimento alla dottrina aristotelica secondo cui la percezione in atto è identica alla forma percepita (su cui cfr. ancora qui sopra il commento a **1.22-24**): «Se dunque la visione si riferisce a ciò che è esterno bisogna che non ci sia visione, se non nel modo in cui la visione è identica alla cosa vista» (εἰ οὖν ὄρασις τοῦ ἔξω, ὄρασιν μὲν οὐ δεῖ εἶναι ἢ οὕτως, ὡς τὰ τὸν τῷ ὀρατῷ rr. 21-22).

3.31 κατ' ἐκεῖνον – L'anima viene ad essere in accordo con l'Intelletto servendosi di esso per conoscere i propri contenuti; su questa operazione cfr. qui sopra i commenti a **3.19-21** e **3.27-28** e i passi ivi citati. – In 4.1-4 Plotino distinguerà due modi in cui è possibile essere «in accordo con» l'Intelletto (κατ' ἐκεῖνον δὲ διχῶς rr. 1-2). L'accordo di cui si parla qui deve essere posto in relazione con il primo di questi due modi (τοῖς οἷον γράμμασιν ὥσπερ νόμοις ἐν ἡμῖν γραφεῖσιν rr. 2-3); cfr. qui sotto il commento a **4.1-2**.

3.31 οὐ γὰρ νοῦς ἡμεῖς - Diversamente da come potrebbe sembrare, questa osservazione non ha la funzione di escludere la possibilità che l'anima individuale diventi identica all'Intelletto (così sembra intenderla per esempio Merlan, *Monopsychism...*, p. 78-79): tale possibilità è infatti riconosciuta da Plotino in vari luoghi della sua produzione (si vedano i passi indicati qui sopra nel commento a **3.29-32**) e gioca un ruolo centrale nel capitolo 4 di questo stesso trattato (cfr. *ibid.* pp. 79-81). L'osservazione va piuttosto compresa alla luce dell'impostazione che Plotino ha dato alla ricerca in corso. In questa sezione del trattato l'indagine verte infatti sulla questione se non solo l'Intelletto, ma anche la ragione discorsiva sia in grado di pensare se stessa (cfr. 2.14-24; 3.15-16, 19-20). A tal fine Plotino insiste sulla distinzione fra la ragione, che è una facoltà dell'anima individuale, e l'Intelletto divino che, pur essendo un principio presente nell'anima individuale, la trascende (cfr. 3.21-26) e identifica l'uomo propriamente detto (ἡμεῖς) con la ragione discorsiva (cfr. 3.34-36). Come si vedrà nel seguito del trattato, proprio la presenza dell'Intelletto nell'anima è la condizione che permette alla ragione di

raggiungere l'identificazione con l'Intelletto (cfr. qui sotto il commento a **4.25-26**). Chi compia questa identificazione perviene naturalmente a pensare se stesso, in quanto viene a partecipare del pensiero di sé dell'Intelletto (cfr. 4.23-26), ma così facendo trascende la propria natura di uomo e di ragione discorsiva e si trova a pensare se stesso «non più come uomo» (ἐαυτὸν νοεῖν αὐτὸν οὐχ ὡς ἄνθρωπον ἔτι 4.10-11; cfr. anche i passi citati nel commento *ad loc.*), bensì come Intelletto. In altre parole l'unione con l'Intelletto sospende la distinzione fra ragione e Intelletto su cui si basa la ricerca in corso e per questo motivo viene momentaneamente esclusa dalla discussione (ἄρα αὐτοὺς ἐκεῖνο γινομένους, καὶ φθεγγομένους ὡς ἐκεῖνος; ἢ κατ' ἐκεῖνον 3.30-31) con la motivazione che «noi» non siamo l'Intelletto (bensì la ragione; cfr. 3.35-36) e reintrodotta solamente nel capitolo successivo. Plotino ritiene infatti che la ragione discorsiva sia in grado di conoscere se stessa e i propri contenuti anche in quanto ragione discorsiva, ossia senza identificarsi con l'Intelletto (cfr. 4.7-9; 4.24 ὁ οὕτως ἐαυτὸν ἐγνωκώς), anche se a tal fine essa non è autosufficiente, bensì ha bisogno di servirsi dell'Intelletto stesso (cfr. qui sopra il commento a **3.19-21**).

3.31 κατ' ἐκεῖνο - Beierwaltes (p. 194) ripropone l'emendazione di Kirchhoff κατ' ἐκεῖνον, osservando che il pronome si riferisce al maschile νοῦς, come già l'altra occorrenza κατ' ἐκεῖνον nella stessa riga, e che nella medesima frase δεχομένῳ r. 32 sottintende νοῦν come complemento oggetto. L'impiego di pronomi di genere neutro per riferirsi al νοῦς, tuttavia, è frequente in Plotino (cfr. Schwyzer, *Plotinos*, col. 515) ed è rappresentato anche in queste righe da ἐκεῖνο r. 30.

3.32 τῷ λογιστικῷ πρώτῳ δεχομένῳ - La ragione accoglie per prima l'Intelletto in quanto possiede *ab aeterno* le rappresentazioni degli intelligibili in esso contenuti; cfr. 3.12 νοῦ δέχεται ἐπικείμενα ἴχνη e qui sopra il commento *ad loc.*; cfr. anche 4.

3.33 κἄν <μῆ> ἡμεῖς οἱ αἰσθανόμενοι - La lezione dei manoscritti è καὶ ἡμεῖς οἱ αἰσθανόμενοι: «percepriamo per mezzo della percezione eppure siamo noi quelli che percepiamo». Theiler, *Die Vorbereitung...*, p. 159, integra il testo come segue: καὶ <οὐχ> ἡμεῖς οἱ αἰσθανόμενοι ed è seguito da Harder e Cilento. Sia Theiler (p. 373) sia Cilento (comm. p. 37) motivano l'integrazione della negazione facendo notare che nel seguito lo ἡμεῖς è identificato con la facoltà razionale (αὐτοὶ μὲν οἱ λογιζόμενοι 3.35; τοῦτο γὰρ ἡμεῖς 3.36) ed è distinto tanto dal νοῦς quanto dall'αἴσθησις (3.36-40). Henry e Schwyzer preferiscono il testo tradito in H-S¹, rinviando in apparato a 3.41 ἀεὶ γὰρ

αἰσθανόμεθα (rr. 40-41 di H-S¹), ma in H-S³ accolgono l'integrazione di Theiler, presumibilmente persuasi dall'argomento di Theiler p. 373 secondo cui in 3.41 il senso in cui si dice che «percepriamo» è diverso. L'emendazione riportata a testo, che costituisce un miglioramento dell'integrazione di Theiler, è stampata da H-S² su proposta di Igal, *Emerita* 43, p. 175 n. 1. Essa è accolta da Beierwaltes, che rinvia (p. 190) a I 1 [53], 7.6-24 (parzialmente citato qui sotto nei commenti a **3.35**, **3.36**, **3.38**; cfr. anche qui sopra il commento a **2.2-3**), dove, come nel seguito di questo capitolo, Plotino identifica il «noi» con la facoltà razionale e lo distingue nettamente dalla percezione sensoriale (cfr. part. le rr. 17-18 τὰ δὲ πρὸ τούτων ἡμέτερα, ἡμεῖς δὴ τὸ ἐντεῦθεν ἄνω ἐφεστηκότες τῷ ζῴῳ). L'emendazione è considerata non necessaria da Oosthout e Ham. Il primo argomenta come segue (pp. 93sg.): «(i) The insertion of a negation in the clause – “We are *not* the perceivers” – does not make much sense. How can we perceive and not be the perceivers? (ii) If this statement were to mean that we are not the perceptive function, one would expect Plotinus to have written ἡμεῖς οὐχ αἰσθησις (“we are not perception”) or something similar, for the sake of clarity. The meaning of αἰσθάνεσθαι is somewhat ambiguous here, for perception as a psychical function involves more than the operation of separate sense-organs. Nevertheless, (iii) one does not expect the same word to be used twice, with two different meanings in one sentence, without some elucidation. Moreover, (iv) the statements, “We are *not* the perceivers, although we use sense-perception”, and “We reason and we are thus thinking through the mind” yield an antithesis rather than a parallel. Why should Plotinus then say, “So we then also think in the same way ...”, which suggests some parallel between perception and “thinking by means of”?» (numerazione in parentesi mia, corsivi dell'autore) e aggiunge, contro l'argomento di Theiler e Cilento, che «Plotinus is particularly concerned here with defining the limits between the “we” who reason and the mind, and not so much with distinguishing between the “we” who perceive and the senses as such. “We” are capable of thinking, that is, we are not mind, although we use it. [...] Similarly, from 3.12ff., it might appear that the notion of soul is to be related exclusively to reason, but as 2.1ff. shows, perception is also one of its functions» (p. 94). Ham (p. 53 n. 26) difende il testo tradito rinviando a I 1 [53], 7.6 πῶς ἡμεῖς αἰσθανόμεθα, che fa parte del brano citato da Beierwaltes per confermare l'emendazione di Igal. A mio parere l'emendazione, per quanto non strettamente necessaria da un punto di vista grammaticale, si impone per ragioni di senso. In risposta agli argomenti (i)-(iii) di Oosthout si può infatti osservare che Plotino ha appena

affermato che «noi» non siamo l’Intelletto (οὐ γὰρ νοῦς ἡμεῖς 3.31) e aggiungerà poco oltre che «noi» siamo quelli che ragionano (αὐτοὶ μὲν οἱ λογιζόμενοι 3.35; τοῦτο γὰρ ἡμεῖς 3.36), sicché la frase ἡμεῖς οἱ αἰσθανόμενοι, con o senza negazione, assume naturalmente il valore di un enunciato di identità relativo alla natura dell’uomo, ossia risponde alla domanda «che cosa siamo noi?» e difficilmente può essere intesa come un equivalente semantico di (οὐκ) αἰσθανόμεθα. Plotino non intende certo negare – né ripetere – ciò che ha appena affermato nel medesimo periodo, ossia che noi percepiamo (αἰσθανόμεθα 3.32; in presenza di questa occorrenza mi sfugge l’utilità di rinviare ad altre istanze della medesima voce verbale in contesti più distanti quali 3.41 e I 1 [53], 7.6, come fanno rispettivamente H-S¹ e Ham); egli intende piuttosto richiamare l’attenzione sul fatto che, benché la natura dell’uomo non consista nella percezione (bensì nella ragione), noi siamo ugualmente in grado di percepire, servendoci della facoltà percettiva il cui soggetto è propriamente l’essere vivente (ζῶον), ossia il composto di anima e corpo (συναμφοτέρον; cfr. I 1 [53], 7.1-6). Questa osservazione ha la funzione di chiarire l’affermazione precedente (cfr. 3.32 γὰρ) – secondo cui «noi» ci serviamo dell’Intelletto senza essere l’Intelletto stesso, 3.30-31 – paragonando il rapporto che intratteniamo con l’Intelletto a quello che intratteniamo con il soggetto della facoltà percettiva; cfr. Blumenthal, “Plotinus, *Enneads* V 3 [49], 3-4”, p. 147. Per rispondere poi all’argomento (iv) di Oosthout, mi sembra che la domanda contenuta nelle righe 33-34 (ἄρ’οὖν καὶ διανοοῦμεθα οὕτως...;) non assuma il parallelismo con la frase precedente (αἰσθανόμεθα δι’ αἰσθήσεως καὶ ἡμεῖς <οὐχ> οἱ αἰσθανόμενοι), bensì domandi precisamente se un parallelismo fra ragionamento e percezione si dia: Plotino domanda se noi ragioniamo in modo analogo a come percepiamo (οὕτως), ossia senza essere noi stessi esseri ragionanti; cfr. qui sotto il commento a **3.34**.

3.33-37 ἄρ’ οὖν...κάτωθεν - Nelle righe precedenti Plotino ha stabilito che l’anima razionale dell’individuo può servirsi dell’attività noetica dell’Intelletto per conoscere i propri contenuti pur rimanendo distinta dall’Intelletto stesso (3.29-32; cfr. qui sopra il commento a **3.31 οὐ γὰρ νοῦς ἡμεῖς**), in modo analogo a come si serve della facoltà percettiva pur senza esserne direttamente il soggetto (3.32-33; cfr. qui sopra il commento a **3.33**). L’interrogativo sollevato alle rr. 33-34 verte sui limiti di quest’ultima analogia: quando conosce i propri contenuti servendosi dell’Intelletto, l’anima ragiona forse per mezzo dell’Intelletto (cfr. qui sotto il commento a **3.34 διὰ <νοῦ> νοοῦμεν**) in modo tale

che il vero soggetto del suo ragionamento è l'Intelletto e non l'anima razionale stessa? È forse questo il motivo per cui in 3.19-21 si dice che «se qualcuno dirà “che cosa vieta dunque che questa parte dell'anima consideri le cose proprie per mezzo di un'altra facoltà?”, non proseguirà la ricerca sulla ragione discorsiva né sulla facoltà razionale, ma coglierà l'intelletto puro»? La risposta di Plotino è negativa: il soggetto ragionante coinvolto in questa operazione non è l'Intelletto, bensì l'anima razionale individuale (ἢ αὐτοὶ μὲν οἱ λογιζόμενοι r. 35; cfr. qui sotto il commento a **3.36**) ed è ancora l'anima razionale a cogliere i propri contenuti (νοοῦμεν τὰ ἐν τῇ διανοίᾳ νοήματα αὐτοί r. 35-36). La dipendenza di questa forma di conoscenza di sé dall'Intelletto si esprime piuttosto nel fatto che i contenuti dell'attività noetica di quest'ultimo, di cui l'anima razionale si serve come criteri di giudizio per conoscere i propri contenuti secondo il modo di conoscenza che le è proprio (cfr. qui sopra il commento a **3.19-21**), giungono all'anima razionale «dall'alto» (τὰ δὲ τοῦ νοῦ ἐνεργήματα ἄνωθεν r. 36-37), ossia dall'Intelletto. È precisamente su quest'ultimo punto che vale l'analogia con l'impiego della facoltà percettiva: ...ἄνωθεν οὕτως, ὡς τὰ ἐκ τῆς αἰσθήσεως κάτωθεν r. 37. – Sollevando la questione se il soggetto della conoscenza umana sia l'anima individuale o l'Intelletto, Plotino tocca ancora una volta un tema di origine alessandrista. Una delle obiezioni che Alessandro di Afrodisia muove alla spiegazione di Aristotele di Mitilene del modo in cui il νοῦς θύραθεν viene a trovarsi nell'individuo (su cui cfr. qui sopra il commento a **3.21-22 τί οὖν...εἶναι**;) è infatti che, stando a questa spiegazione, l'uomo non sarebbe il soggetto dei propri pensieri: «A me pareva che a queste spiegazioni si opponessero: [...]; il fatto che il pensare non dipenda da noi e che non sia opera nostra [τὸ μὴ ἐφ' ἡμῶν εἶναι τὸ νοεῖν μὴδ' εἶναι τοῦτο ἡμέτερον ἔργον], bensì non appena siamo generati sussista in noi per natura sia la concrezione dell'intelletto potenziale e strumentale, sia l'attività ad opera dell'intelletto che viene di fuori [τὴν διὰ τοῦ θύραθεν ἐνέργειαν]» (*De an. mant.* 113.12, 16-18 Bruns, trad. Accattino, p. 36).

3.34 διὰ <νοῦ> νοοῦμεν - I manoscritti riportano unanimemente διανοοῦμεν, una forma verbale non altrimenti attestata in greco che difficilmente potrebbe essere interpretata come qualcosa di più di un bizzarro sinonimo di διανοούμεθα r. 34. Per questo motivo Kirchhoff espunge l'intera frase καὶ διανοοῦμεν οὕτως. Kirchhoff è seguito da tutti gli editori fino a Bréhier. Cilento (comm. p. 37) suggerisce l'emendazione διανοούμενοι; Henry e Schwyzer stampano l'emendazione διὰ νοῦ μὲν in H-S¹, ma in H-S³ tornano

all'espunzione di Kirchhoff. L'emendazione διὰ <νοῦ> νοοῦμεν è stata proposta da Igal, *Emerita* 43, p. 175, ed è accolta da H-S² e da tutti gli editori e gli interpreti successivi, a eccezione di Oosthout p. 93, il quale pensa che διανοεῖν possa essere un neologismo plotiniano con significato identico a διὰ νοῦ νοεῖν. Igal giustifica la sua emendazione rimandando a V 3 [49], 6.20-22, dove Plotino sembra suggerire un'etimologia della parola διανοητικὸν in termini di διὰ νοῦ νοεῖν: ...διανοητικὸν αὐτὸ τιθέμενοι καὶ τῆ ὀνομασίᾳ ὑποσημαίνοντες νοῦν τινα αὐτὸ εἶναι ἢ διὰ νοῦ τὴν δύναμιν καὶ παρὰ νοῦ αὐτὸ ἴσχειν. La caduta del sostantivo νοῦ si spiega per aplografia; l'emendazione restituisce inoltre il parallelismo con δι' αἰσθήσεως r. 33.

3.35 αὐτοὶ...οἱ λογιζόμενοι - L'idea che «noi» siamo prima di tutto la ragione discorsiva risale ad Aristotele: cfr. *Protr.* fr. 6 Ross; *Eth. Nic.* 1166a 16-17 εἰ αὐτοῦ ἔνεκα (τοῦ γὰρ διανοητικοῦ χάριν, ὅπερ ἕκαστος εἶναι δοκεῖ). Nelle *Enneadi* essa ricorre in I 1 [53], 7.21-24: «Infatti, poiché l'uomo esiste in concomitanza con l'anima razionale, quando ragioniamo siamo noi a ragionare, proprio per il fatto che i ragionamenti sono azioni dell'anima» (συνδρόμου γὰρ ὄντος τοῦ ἀνθρώπου τῆ λογικῆ ψυχῆ, ὅταν λογιζόμεθα, ἡμεῖς λογιζόμεθα τῷ τοῦς λογισμοὺς ψυχῆς εἶναι ἐνεργήματα trad. Marzolo, p. 74). Più in generale sulla nozione plotiniana di «noi» si vedano O'Daly, *Plotinus' Philosophy of the Self*; Gurtler, "Plotinus: self and consciousness"; Remes, *Plotinus on self: the philosophy of the 'we'*; Aubry, "Un moi sans identité? Le hêmeis plotinien"; Brandão, "Estados de consciência e níveis do «eu» em Plotino"; Girard, "L'identité ontologique du « nous » (êmeis) chez Plotin".

3.36 τοῦτο γὰρ ἡμεῖς - Cfr. I 1 [53], 7.16-17: «...gli atti della ragione discorsiva, le opinioni, le intellezioni; è soprattutto in questo che noi stessi consistiamo» (...διάνοια δὴ καὶ δόξαι καὶ νοήσεις· ἔνθα δὴ ἡμεῖς μάλιστα trad. Marzolo, p. 74).

3.38 τὸ κύριον τῆς ψυχῆς - Cfr. I 1 [53], 7.17-20: «...ma noi, preposti a capo dell'essere vivente, consistiamo in questa parte superiore. Nulla impedirà di dare il nome di "essere vivente" a tutto il complesso: esso è misto nella parte inferiore, ma l'uomo più propriamente detto consiste in questa parte superiore» (ἡμεῖς δὴ τὸ ἐντεῦθεν ἄνω ἐφεστηκότες τῷ ζῳῷ. κωλύσει δὲ οὐδὲν τὸ σύμπαν ζῳῶν λέγειν, μικτὸν μὲν τὰ κάτω, τὸ δὲ ἐντεῦθεν ὁ ἄνθρωπος ὁ ἀληθῆς σχεδόν trad. Marzolo, p. 74).

3.38-40 μέσον δυνάμεως διττῆς...νοῦ - La facoltà razionale è considerata intermedia fra quella intellettuale e quella percettiva anche in II 9 [33], 2.4-6, dove Plotino presenta una tripartizione dell'anima individuale: «Una parte della nostra anima è rivolta sempre verso le realtà superiori, un'altra verso le cose di quaggiù, un'altra sta in mezzo a queste due» (ψυχῆς δὲ ἡμῶν τὸ μὲν ἀεὶ πρὸς ἐκείνοις, τὸ δὲ πρὸς ταῦτα ἔχειν, τὸ δ' ἐν μέσῳ τούτων); cfr. Blumenthal, *Plotinus' Psychology*, p. 105; Szlezák, *Platon und Aristoteles...*, pp. 191sg.; Lavaud, “La diánoia médiatrice...”. In questo luogo la facoltà intellettuale è distinta dall'Intelletto trascendente (di cui si parla *ibid.* rr. 2-4) e considerata alla stregua di una parte dell'anima individuale, sicché la ragione occupa il secondo posto nell'ambito della tripartizione. In V 3 [49] il ruolo che in II 9 [33] era svolto dalla facoltà intellettuale è assegnato direttamente all'Intelletto trascendente, che, come Plotino ha chiarito in quanto precede (cfr. 3.21-26, 29-32), è presente all'anima individuale senza appartenere. Di conseguenza alla tripartizione dell'anima si sostituisce una bipartizione e la ragione, pur conservando la sua posizione intermedia fra la percezione sensoriale e l'intellezione, assurge a parte dominante e vertice dell'anima (τὸ κύριον τῆς ψυχῆς r. 36; cfr. anche 3.11-12 τὸ καθαρὸν τῆς ψυχῆς e 4.13 τὸ τῆς ψυχῆς ἄμεινον), in quanto ciò che la sovrasta non è più una parte dell'anima; cfr. Szlezák, *op. cit.*, p. 198. Diversamente dagli altri luoghi citati qui sopra nel commento a **3.22-27**, in cui, come si è visto, la presenza dell'Intelletto nell'anima è trattata come una facoltà appartenente a quest'ultima perché la distinzione macroscopica fra il corporeo e l'incorporeo prevale sulla questione dell'articolazione interna del mondo sovrasensibile, il passo citato qui appartiene a un trattato, II 9 [33], in cui – come in V 3 [49] – Plotino distingue con precisione i tre principi Uno, Intelletto e Anima, al fine di contrapporre la propria teoria alle dottrine cosmogoniche degli gnostici. A complicare ulteriormente la questione si aggiunge il fatto che il medesimo capitolo II 9 [33], 2 contiene vistose divergenze dottrinali non solo rispetto a V 3 [49], ma anche rispetto al trattato anteriore V 1 [10] che, come si è visto qui sopra nel commento a **3.22-27**, è coerente con V 3 [49]. Dopo il passo citato, infatti, Plotino continua come segue: «infatti, dal momento che l'anima è una natura in più facoltà, talvolta essa viene trasportata tutta quanta insieme alla parte migliore di sé e dell'essere, talvolta la sua parte peggiore, trascinata in basso, trascina con sé la parte mediana; non è infatti lecito trascinare in basso la sua totalità. E questa sciagura le accade perché non è rimasta nella regione più bella (ὅτι μὴ ἔμεινεν ἐν τῷ καλλίστῳ), dove rimane quell'anima che non è una parte e di cui neppure noi siamo più parte» (rr. 6-12; cfr. anche IV 3 [27], 12.4-8). Da

queste righe, visibilmente improntate al mito della caduta delle anime del *Fedro*, risulta con chiarezza che almeno la parte centrale dell'anima, ossia la ragione, che può essere «trascinata in basso» da quella inferiore, non è rimasta nell'intelligibile. Ciò contraddice direttamente quanto affermato in V 1 [10], 10, dove Plotino dice che se qualcuno collocasse la facoltà ragionante dell'anima nell'intelligibile primo non si sbaglierebbe (τὸ δὴ λογιζόμενον τοῦτο τῆς ψυχῆς [...] ἐν τῷ πρώτῳ νοητῷ τις τιθέμενος οὐκ ἂν σφάλλοιοτο rr. 13-14, 17-18) e si riferisce in seguito a questa stessa facoltà usando l'espressione τῆς ψυχῆς τὸ ἐν τῷ νοητῷ μένον r. 23 («ciò che dell'anima rimane nell'intelligibile»). Entambe le divergenze riscontrate, difficilmente riducibili a variazioni nel modo di espressione e non facilmente spiegabili come determinate da differenze di natura contestuale, testimoniano probabilmente una certa oscillazione nella concezione plotiniana dei dettagli del rapporto fra l'anima individuale e l'Intelletto trascendente. Senza mai smettere di ritenere che la capacità umana di conoscere si fondi su un legame stretto e indissolubile dell'individuo con l'Intelletto divino, Plotino ha spiegato questo legame talvolta con la permanenza della facoltà razionale nell'intelligibile e con la complementare presenza dell'Intelletto divino nell'anima individuale, talvolta assegnando all'anima individuale una facoltà intellettuale superiore alla ragione ed eternamente congiunta all'Intelletto (cfr. oltre a II 9 [33], 2 anche IV 8 [6], 8.11-13 πᾶσα γὰρ ψυχὴ ἔχει τι καὶ τοῦ κάτω πρὸς σῶμα καὶ τοῦ ἄνω πρὸς νοῦν) e degradando di conseguenza la ragione discorsiva a facoltà della sola anima incarnata. L'approfondita discussione di questo tema contenuta nei capitoli 3-4 di V 3 [49], che rappresenta l'ultima parola dell'autore sull'argomento, è forse sintomo del fatto che Plotino fu consapevole di questa oscillazione e tentò di risolvere la questione in via definitiva.

3.40-42 ἀλλ' αἴσθησις...ἀμφισβητεῖται - Secondo Plotino non solo la percezione sensoriale, ma anche l'Intelletto è sempre «nostro», ossia presente e accessibile all'anima umana, anche se in un altro senso si può dire che esso è «nostro» quando ce ne serviamo e «non nostro» quando non ce ne serviamo (3.28-29); cfr. qui sopra i commenti a **3.21-22 τί οὖν...εἶναι**; e **3.28-29**.

3.42 ἀμφισβητεῖται - Probabile allusione alla posizione di Alessandro di Afrodisia, secondo cui il νοῦς ποιητικός è presente all'anima individuale come oggetto di pensiero e pertanto vi si introduce quando è pensato e se ne separa quando smette di essere pensato; si veda qui sopra il commento a **3.28-29**. L'osservazione ὅτι χωριστός contenuta nella

stessa riga, in ogni caso, è rivelatrice del fatto che chi negava che l'Intelletto fosse sempre «nostro» si richiamava all'autorità di Arist. *De an.* Γ 5, 430a 17: cfr. qui sotto il commento a **3.43-44**.

3.42 καὶ ὅτι...ὅτι χωριστός - Le ragioni per cui si può dubitare che l'Intelletto sia «nostro» sono il fatto che non ce ne serviamo sempre (μὴ αὐτῷ ἀεὶ [sc. προσχρώμεθα; cfr. 3.27-28]) e il fatto che esso è separato (χωριστός, su cui cfr. qui sotto il commento a **3.43-44**). Plotino stesso ha già affermato che, in un certo senso, l'Intelletto è «nostro» quando ce ne serviamo e «non nostro» quando non ce ne serviamo (3.28-29), dopo aver indicato la ragione del fatto che talvolta ce ne serviamo e talvolta no nella simultaneità di immanenza e trascendenza dell'Intelletto rispetto all'anima (3.26-28), sicché si può dire che per Plotino non ci serviamo sempre dell'Intelletto proprio perché esso è trascendente; cfr. qui sopra il commento a **3.27-28**.

3.43-44 χωριστὸς δὲ...βλέποντας - In risposta a chi, appoggiandosi all'autorità di Aristotele (*De an.* Γ 5, 430a 17 καὶ οὗτος [l'Intelletto che «produce tutte le cose» *ibid.* r. 15] ὁ νοῦς χωριστός), afferma che l'Intelletto non è sempre «nostro», Plotino propone qui la propria esegesi dell'attributo χωριστός. Secondo Alessandro di Afrodisia, *De an. mant.* 108.26-29 Bruns l'intelletto divino è detto χωριστός rispetto a noi «giacché non gli avviene di essere intelletto per il fatto di essere pensato da noi, ma è tale per sua natura ed è intelletto in atto e intelligibile in atto» (χωριστὸς δὲ ἐστὶν ἡμῶν τοιοῦτος ὡς εἰκότως, ἐπεὶ μὴ ἐν τῷ νοεῖσθαι αὐτῷ ὑφ' ἡμῶν τὸ εἶναι νῶ γίνεται, ἀλλ' ἐστὶν τῇ αὐτοῦ φύσει τοιοῦτος, ἐνεργείᾳ νοῦς τε ὡς καὶ νοητός. Trad. Accattino, p. 31; cfr. anche il commento *ibid.* pp. 46sg.). Cfr. anche *De an. mant.* 113.21-24 Bruns: «L'intelletto che viene da fuori è detto “separato” e “che si separa” da noi non in quanto passi altrove e cambi luogo; ma è separato in quanto sussiste di per se stesso e non in unione con un materia, e si separa da noi per il fatto di non essere pensato, non perché si sposti. In questo stesso modo era pure venuto a trovarsi in noi» (χωριστὸς δὲ λέγεται ὁ θύραθεν νοῦς καὶ χωρίζεται ἡμῶν, οὐχ ὡς μετιῶν που καὶ ἀμείβων τόπον, ἀλλὰ χωριστὸς μὲν ὡς καθ' αὐτόν τε ὡς καὶ μὴ σὺν ὕλῃ, χωριζόμενος δὲ ἡμῶν τῷ μὴ νοεῖσθαι, οὐ τῷ μετέρχεσθαι. οὕτως γὰρ ἐγίνετο καὶ ἐν ἡμῖν. Trad. Accattino, p. 36). Secondo Plotino l'attributo esprime la trascendenza dell'Intelletto, ossia il fatto che esso sia sempre rivolto verso se stesso senza mai inclinare verso l'anima individuale. In V 1 [10], 10.24-30 Plotino interpreta analogamente l'esortazione di Platone a separare l'anima dal corpo (cfr. *Phaed.* 67 C 6-7 τὸ χωρίζειν ὅτι

μάλιστα ἀπὸ τοῦ σώματος τὴν ψυχὴν): «E l'invito alla separazione non è inteso in senso spaziale – perché questa parte dell'anima [sc. il λογιζόμενον] è già separata per natura – bensì si riferisce al non avere inclinazione [verso il corpo] né rappresentazioni mentali e all'alienazione dal corpo, etc.» (καὶ ἡ παρακέλευσις δὲ τοῦ χωρίζειν οὐ τόπω λέγεται – τοῦτο γὰρ φύσει κεχωρισμένον ἐστίν – ἀλλὰ τῆ μὴ νεύσει καὶ ταῖς φαντασίαις καὶ τῆ ἀλλοτριότητι τῆ πρὸς τὸ σῶμα, κτλ.). Probabilmente il punto che Plotino vuole stabilire qui è lo stesso: quando si dice che l'Intelletto è «separato» da noi non bisogna intendere che esso sia altrove, ma soltanto che esso non si rivolge verso di noi; ciò non vieta che esso sia presente nell'anima in virtù della sua onnipresenza (cfr. qui sopra il commento a **3.21-22 τί οὖν...εἶναι**), in modo analogo a come l'anima è presente al corpo pur essendone per natura separata. Che l'Intelletto sia presente all'anima individuale è anzi indispensabile affinché l'anima sia in grado di servirsene rivolgendogli il proprio sguardo; cfr. qui sopra il commento a **3.28-29**.

3.44-45 αἰσθησις...ἐκεῖνος - Queste due righe, citate da Proclo con esplicito riferimento a Plotino in *in Tim.* I, 251.18-19, riassumono in un'efficace metafora quanto detto nelle righe precedenti a proposito della posizione intermedia della ragione, identificata con il «noi» (cfr. 3.37-38), e dei differenti rapporti che essa intrattiene con le due facoltà dell'Intelletto, che la trascende, e della percezione sensoriale, che le è inferiore (3.39-40), ma che sono entrambe sempre «nostre» (3.40-42). – La metafora che fa della percezione un messaggero si trova anche in IV 4 [28], 19.28-29 e ha vari antecedenti. Cilento (comm. p. 37), seguendo Creuzer (vol. III dell'edizione oxoniense, p. 282), rinvia a Plutarco, *De curiositate* 521 C, dove si dice che la vista, inviata dall'anima alle cose, deve imbattercisi subito e riferire, quindi tornare a ritirarsi con ordine all'interno della facoltà razionale e riunirsi con essa (ἀποπεμπομένην ὑπὸ τῆς ψυχῆς ἐπὶ τὰ πράγματα συντυγχάνειν αὐτοῖς ταχὺ καὶ διαγγέλλειν, εἶτα πάλιν κοσμίως ἐντὸς εἶναι τοῦ λογισμοῦ καὶ προσέχειν αὐτῷ). Theiler, p. 374 indica Cicerone, *De natura deorum* II 140, dove i sensi sono detti «interpretes» e «nuntii» delle cose. Oosthout, pp. 94sg. rinvia a ps.-Aristotele, *De mundo* 398a 26-31, dove il dio è paragonato al re dei Persiani cui gli ἀγγελιαφόροι riferiscono. Taormina, «Plotino e Porfirio sul messaggero e il re», pp. 249sg. aggiunge all'elenco Tolomeo, *De iudicandi facultate et animi principatu* 8.3 e Carneade *apud* Sext. Emp. *Adv. Math.* VII 163 (= Long-Sedley 70 A). Nel primo di questi due passi l'αἰσθητικόν è paragonato a un messaggero (καθάπερ ἀγγέλός τις) in quanto trasmette le affezioni al

νοῦς attraverso la φαντασία; nel secondo i sensi vengono assimilati a cattivi messaggeri (ὡς οἱ μοχθηροὶ τῶν ἀγγέλων) in quanto inaffidabili. Il merito principale dello studio di Morel, “La sensation, messagère de l’âme”, (che per il resto cita per lo più passi poco pertinenti) è aver individuato la probabile fonte di questa metafora di Plotino nel simile paragone tracciato da Crisippo, che ci è noto grazie a Calcidio, *In Tim.* cap. 220 (= SVF II 879 = Long-Sedley 53 G): «Item Chrysippus: [...] totaque anima sensus, qui sunt eius officia, velut ramos ex principali parte illa tamquam trabe pandit, futuros eorum quae sentiunt nuntios, ipsa de iis quae nuntiaverint iudicat ut rex». («...l’anima intera distende, a mo’ di rami che si dipartono da quella sua parte principale come da un albero, i sensi, che sono i suoi servi e che saranno messaggeri delle cose che sentono; essa stessa poi, come un re, giudica su ciò che essi hanno annunziato» (trad. Moreschini). La differenza più notevole fra i due passi è che nella similitudine di Crisippo i messaggeri (i sensi) riferiscono, come è naturale, direttamente al re (l’anima), cui spetta il compito di giudicare, mentre Plotino spezza la continuità della metafora inserendo il «noi» fra il messaggero (la facoltà percettiva) e il re (l’Intelletto), con l’effetto di privare il re di ogni comunicazione diretta con il mondo esterno. Questo isolamento esprime la trascendenza dell’Intelletto e il suo ripiegamento su se stesso; cfr. qui 1.20-21 τῶν μὲν ἔξω ἢ αἰσθησις, ἀλλ’ οὐ νοῦς ἀντιλήπεται. – La frase βασιλεὺς δὲ πρὸς ἡμᾶς ἐκεῖνος è visibilmente ricalcata su Plat. *Phil.* 28 C 7-8 νοῦς ἐστὶ βασιλεὺς ἡμῶν οὐρανοῦ τε καὶ γῆς («L’intelletto è per noi il re del cielo e della terra»). Altre occorrenze della metafora del re nelle *Enneadi* (V 1 [10], 8.2; V 5 [32], 3.9sgg.; 12.26sg.; II 9 [33], 9.34; VI 7 [38], 42.9; VI 8 [39], 9.18sgg.; I 8 [51], 2.29) si riferiscono per lo più all’Uno e si rifanno a Plat. *Epist. II*, 312 E; in III 5 [50], 8.10 l’Intelletto è detto βασιλικὸν («regale») nell’ambito di una citazione da Plat. *Phil.* 30 D 1-2. Su questa metafora cfr. Dörrie, “Der König”.

Capitolo 4

4.1 Βασιλεύομεν δὲ καὶ ἡμεῖς - La divisione in capitoli dovuta a Ficino pone una cesura fra questa frase e quella che la precede (αἴσθησις δὲ ἡμῖν ἄγγελος, βασιλεὺς δὲ πρὸς ἡμᾶς ἐκεῖνος 3.44-45). Come osserva Taormina, “Plotino e Porfirio sul messaggero e il re”, p. 247, le due frasi costituiscono in realtà un’unità sia da un punto di vista sintattico (si noti la triplice correlazione δὲ...δὲ...δὲ καὶ), sia da un punto di vista semantico (ἡμῖν...πρὸς ἡμᾶς...ἡμεῖς), sia da un punto di vista tematico, in quanto la metafora politica che fa della facoltà percettiva il «nostro» messaggero e dell’Intelletto il «nostro» re prosegue nell’attribuzione dell’attività del «regnare» a «noi». Nell’ambito della medesima metafora politica rientra anche il paragone con le leggi nella riga successiva (ὥσπερ νόμοις). È vero tuttavia che, come la frase precedente riassume e conclude lo sviluppo delle righe 3.36-45, relativo alla collocazione intermedia della facoltà razionale (identificata con il «noi» in 3.34-36) fra la facoltà percettiva e l’Intelletto, così la frase presente introduce il nuovo sviluppo che occupa il capitolo 4 e che riguarda la differenza fra i due modi (διχῶς 4.2) in cui la ragione può appropriarsi dell’Intelletto e partecipare della sua condizione di separazione dalle realtà inferiori (su questa separazione cfr. qui sopra il commento a **3.43-44**) e del suo pensiero di sé, in adempimento al proposito di ricerca delineato in 2.21-22 τίς ἢ διαφορά τοῦ νοεῖν ἑαυτὸ σκεψόμεθα.

4.1-2 κατ' ἐκεῖνον δὲ διχῶς - In 3.31, dove la ragione discorsiva è oggetto di una trattazione che mira a distinguerla tanto dalla percezione sensoriale quanto dall’Intelletto, l’espressione κατ' ἐκεῖνον è impiegata per precisare che la ragione può servirsi dell’Intelletto rimanendo distinta da esso. In quel contesto κατ' ἐκεῖνον [sc. γινομένους] si contrappone infatti a αὐτοῦς ἐκεῖνο γινομένους, καὶ φθεγγομένους ὡς ἐκεῖνος. Qui l’enfasi cade invece sull’affinità di natura fra la ragione e l’Intelletto: l’obiettivo della trattazione è chiarire quali siano le diverse modalità di accesso alla condizione dell’Intelletto disponibili alla ragione (Βασιλεύομεν δὲ καὶ ἡμεῖς r. 1), sicché la medesima espressione κατ' ἐκεῖνον viene ad avere un senso più ampio, che include anche la possibilità di identificarsi con l’Intelletto. Delle due modalità di accordo distinte da Plotino, infatti, la prima (τοῖς οἷον γράμμασιν ὥσπερ νόμοις ἐν ἡμῖν γραφεῖσιν rr. 2-3) corrisponde a quella trattata nella seconda parte del capitolo 3, mentre la seconda (οἷον πληρωθέντες αὐτοῦ ἢ καὶ δυνηθέντες ἰδεῖν καὶ αἰσθάνεσθαι παρόντος rr. 3-4) allude appunto all’identificazione con l’Intelletto, su cui cfr. qui sopra il commento a **3.29-32**.

4.2-3 ἢ τοῖς οἷον γράμμασιν...γραφεῖσιν – Stark, “Emendationes Plotinianae” p. 227, propone di correggere il testo in ἢ τοῖς νόμοις οἷον γράμμασιν ἐν ἡμῖν γραφεῖσιν oppure in ἢ τοῖς νόμοις ὥσπερ γράμμασιν ἐν ἡμῖν γραφεῖσιν per evitare la ridondanza οἷον-ὥσπερ; l’emendazione non mi sembra tuttavia necessaria, né il miglioramento che ne conseguirebbe appare tale da giustificare una correzione della totalità della tradizione manoscritta, che è qui unanime. Come οἷον limita il senso del sostantivo γράμμασιν, così ὥσπερ quello del participio γραφεῖσιν. – Le «iscrizioni» che qui vengono paragonate a leggi incise nell’anima individuale sono naturalmente da identificarsi con le «impronte» e con le «orme» dell’Intelletto cui si allude rispettivamente in 2.10 e 3.12, ossia con le nozioni innate che fungono da criteri di giudizio nelle operazioni della ragione discorsiva (cfr. qui sopra il commento a **3.6-9**) e che sono rappresentazioni degli intelligibili contenuti nell’Intelletto. L’accordo dell’anima razionale con l’Intelletto (κατ’ ἐκεῖνον) si realizza per mezzo di queste nozioni quando queste vengono riferite agli intelligibili di cui sono rappresentazioni: su questa operazione, compiuta dall’anima razionale per conoscere i propri contenuti, cfr. qui sopra il commento a **3.19-21**. La metafora dell’«incidere» o «scrivere» è ripresa più avanti nel capitolo, rr. 22-23 (...τὰ πάντα οἷον γεγραμμένα, ὡς ἐκεῖ ὁ γράφων καὶ ὁ γράψας...). In V 9 [5], 5.28-29 si dice che l’Intelletto è «per così dire il primo legislatore, o piuttosto esso stesso la legge dell’essere» (οἷον νομοθέτης πρῶτος, μᾶλλον δὲ νόμος αὐτὸς τοῦ εἶναι).

4.3-4 ἢ οἷον πληρωθέντες...παρόντος - Non è necessario espungere né il primo ἢ, come fa Bréhier, né il secondo, come fa Theiler (p. 374) seguito da Stark, “Emendationes Plotinianae”, p. 227 e da Harder-Kremer: ἢ καὶ ha valore epesegetico e non introduce un terzo membro della disgiunzione (cfr. l’indicazione nell’apparato di H-S²). – Il verbo πληροῦν può significare «riempire» sia nel senso di «completare», «portare a perfezione», sia nel senso di «fecondare» (cfr. Hadot, *Traité* 38, p. 270 e V 3 [49], 17.17). In questo secondo senso può assumere il valore di una metafora sessuale che esprime l’unione dell’anima individuale con il principio (cfr. Hadot, *Traité* 9, p. 98 n. 143; Mazur, “Having sex with the One”): così in VI 9 [9], 9.20 (ταῦτα γὰρ κύει ψυχὴ πληρωθεῖσα θεοῦ), dove indica l’unione con l’Uno. Mi sembra pertanto fuori luogo l’osservazione di Blumenthal, “Plotinus, *Enneads* V 3 [49], 3-4”, p. 148: «...we are filled with it (and so, again, not identical with it: this is to be contrasted with the notion to be found in other and earlier treatises, that we may become identical with nous by somehow switching on to it)».

Anche la metafora percettiva e visiva (ιδεῖν καὶ αἰσθάνεσθαι r. 4) è impiegata da Plotino per esprimere l'identificazione dell'anima individuale con l'Intelletto: il luogo più significativo a questo proposito è V 8 [31], 10-11, su cui cfr. Becker, *Plotin und das Problem...*, pp. 36-40. La metafora della fecondazione si trova accostata come qui alla metafora visiva in VI 7 [38], 16.31-32, nel contesto della descrizione della genesi dell'Intelletto dall'Uno: πληρούμενος μὲν οὖν ἐγίνετο, πληρωθεὶς δὲ ἦν, καὶ ὁμοῦ ἀπετελέσθη καὶ ἔωρα.

4.4-10 καὶ γινώσκομεν δὲ...ἐκεῖνον γινόμενον - Questa porzione di testo presenta diverse difficoltà sia di natura testuale sia di natura interpretativa. Le prime sono discusse qui sotto nelle quattro note di commento che seguono; l'interpretazione che propongo qui presuppone naturalmente il testo lì difeso. A r. 5 τῷ τοιούτῳ ὁρατῷ designa l'Intelletto che è oggetto di visione diretta da parte dell'anima razionale nel momento dell'identificazione (cfr. r. 4 ιδεῖν καὶ αἰσθάνεσθαι παρόντος). τὰ ἄλλα r. 5 si riferisce alla totalità dei contenuti intelligibili, presenti in modo diverso nell'Intelletto e nella ragione. τὴν δύναμιν τὴν γινώσκουσιν τὸ τοιοῦτον r. 6 è la funzione giudicante della ragione discorsiva che, come si è visto in 3.1-9, opera associativamente riconoscendo somiglianze fra contenuti mentali (cfr. 3.10-11 τὴν αἴσθησιν τοῦ τοιούτου). Plotino distingue qui due modi in cui l'uomo può conoscere se stesso. Essi sono accomunati dal fatto che in entrambi ci si serve della visione diretta dell'Intelletto (τῷ τοιούτῳ ὁρατῷ) per conoscere la totalità dei contenuti intelligibili (τὰ ἄλλα). La differenza consiste nel modo in cui tale conoscenza si realizza. Nel primo caso i contenuti vengono conosciuti attraverso un'associazione o un giudizio (κατὰ τὴν δύναμιν τὴν γινώσκουσιν τὸ τοιοῦτον r. 6) formulato dalla ragione discorsiva (αὐτῇ τῇ δυνάμει r. 7): si tratta evidentemente della forma di conoscenza di sé già incontrata nel capitolo precedente, in cui le nozioni innate contenute nella ragione vengono giudicate e riferite ai modelli che rappresentano, ossia agli intelligibili primi contenuti nell'Intelletto, che l'anima razionale può contemplare direttamente soltanto durante l'identificazione con quest'ultimo (τῷ τοιούτῳ ὁρατῷ); su questa operazione cfr. qui sopra il commento a **3.19-21**. Chi conosca in questo modo tutte le nozioni innate costitutive della ragione, si può dire che conosca razionalmente la natura della ragione discorsiva stessa (τὸν μὲν γινώσκοντα τῆς διανοίας τῆς ψυχικῆς φύσιν). La seconda modalità di accesso alla conoscenza di sé consiste nell'identificazione stessa con l'Intelletto (ἐκεῖνο γινόμενοι r. 7, ἐκεῖνον γινόμενον r. 10; su queste espressioni cfr. qui

sopra il commento a **3.29-32**). Chi compia questa identificazione partecipa infatti temporaneamente della perenne conoscenza intellettuale (κατὰ τὸν νοῦν r. 10) che l'Intelletto ha dei propri contenuti intelligibili (cfr. 1.22-23 ὅσα δὲ νοητά, νοῦς δηλονότι γινώσεται) e di conseguenza di se stesso (cfr. 1.17-19; 5.19-21 εἰ δ' αὐτὰ [sc. τὰ θεωρημένα] ἔχει, οὐκ ἰδὼν αὐτὰ ἐκ τοῦ μερίσαι αὐτὸν ἔχει, ἀλλ' ἦν πρὶν μερίσαι ἑαυτὸν καὶ θεωρῶν καὶ ἔχων), sicché si può dire che egli conosca se stesso «come Intelletto»: cfr. 4.30-31 ὡς δὴ οὖν νοῦς ἑαυτὸν ὁρᾷ. Cfr. inoltre IV 4 [28], 2.31-32 ἔχουσα [sc. ἡ ψυχή] τὴν συναίσθησιν αὐτῆς, ὡς ἐν ἅμα τῷ νοητῷ ταῦτον γενομένη e, più diffusamente, IV 7 [2], 10.30-37, citato qui sopra nel commento a **3.29-32**. Per l'equivalenza fra conoscenza di sé e conoscenza della totalità degli intelligibili cfr. IV 4 [28], 2.10-14: «Ma se egli è tale da essere tutte le cose, qualora pensi se stesso, pensa tutte le cose insieme; sicché chi è tale, nell'atto di cogliere se stesso e vedendo se stesso in atto, possiede tutte le cose come incluse in questo atto, e possiede se stesso come incluso nell'atto di cogliere tutte le cose» (εἰ δὲ ἐστὶν αὐτὸς τοιοῦτος οἷος πάντα εἶναι, ὅταν αὐτὸν νοῆ, πάντα ὁμοῦ νοεῖ· ὥστε τῆ μὲν εἰς ἑαυτὸν ὁ τοιοῦτος ἐπιβολῆ καὶ ἐνεργείᾳ ἑαυτὸν ὁρῶν τὰ πάντα ἐμπεριεχόμενα ἔχει, τῆ δὲ πρὸς τὰ πάντα ἐμπεριεχόμενον ἑαυτόν). Per l'idea che entrambe le forme di conoscenza di sé presuppongano la «visione» dell'Intelletto (ossia l'identificazione con esso) cfr. V 8 [31], 11.6-13, citato e commentato qui sotto nel commento a **4.14-15**.

4.4-6 γινώσκομεν δὲ...[τῷ τοιούτῳ] - La lezione attestata dai manoscritti, γινώσκομεν δὲ αὐτοὺς τῷ τοιούτῳ ὁρατῷ τὰ ἄλλα μαθεῖν τῷ τοιούτῳ, fa di αὐτοὺς il soggetto dell'infinito μαθεῖν, in dipendenza dal verbo gnomico γινώσκομεν. Ficino la traduce come segue: «Cognoscimus sane nos ipsos tali quodam spectaculo alia per ipsum discere». Alla luce delle righe 7-8 (ὡς τὸν γινώσκοντα ἑαυτὸν διττὸν εἶναι) sembra tuttavia che αὐτοὺς debba qui essere inteso come il complemento oggetto di γινώσκομεν: nelle righe 4-7 si distinguono i due modi in cui «noi» possiamo conoscere noi stessi e nelle righe 7-10 se ne trae la conseguenza che «colui che conosce se stesso» è duplice. Per ripristinare questa condizione Sleeman, “Notes on Plotinus (II)” p. 30 propone di integrare la congiunzione ὡς prima di τὰ ἄλλα r. 5: «and in virtue of such a vision (the vision of νοῦς) we know ourselves, so that we understand all else as well». Cilento, comm. p. 38, preferisce integrare l'articolo τῷ nella medesima posizione: «Così noi conosciamo noi stessi, poiché apprendiamo ogni altra cosa in virtù di quella mirabile visione».

L'integrazione che riproduco a testo – τῷ prima di τῷ τοιούτῳ ὁρατῷ, da congiungersi con l'infinito μαθεῖν – costituisce un miglioramento della proposta di Cilento ed è stata suggerita da H-S¹ in apparato, quindi accolta a testo da Theiler (cfr. p. 374) e da H-S², nonché da tutti gli editori e gli interpreti successivi. Si tratta di un'applicazione della cosiddetta “regola di Brinkmann” (cfr. id., “Ein Schreibgebrauch...”): la seconda istanza di τῷ τοιούτῳ (rr. 5-6), considerata una dittografia da Steinhart, *Meletemata Plotiniana*, pp. 55sg. ed espunta da tutti gli editori a partire da Creuzer nell'edizione di Parigi, rappresenta probabilmente una annotazione a margine di un manoscritto, confluita nel testo dell'archetipo, che aveva originariamente la funzione di segnalare la caduta per aplografia dell'articolo τῷ prima del dimostrativo τοιούτῳ; cfr. l'indicazione nell'apparato di H-S¹ e Igal, *Emerita* 43, p. 179 n. 1. Più in generale sull'opportunità di applicare la regola di Brinkmann per migliorare il testo delle *Enneadi* cfr. Schwyzer, *Gnomon* 42, p. 654 e H-S¹, vol. III, pp. XV-XVI.

4.6 ἢ κατὰ τὴν δύναμιν - I manoscritti riportano la lezione ἢ καὶ, che fa di τὴν δύναμιν τὴν γινώσκουσιν τὸ τοιοῦτον r. 6 il complemento oggetto di μαθόντες r. 8. Questa lezione è sintatticamente plausibile e sembra confermata dalle rr. 8-9, dove si dice che il primo dei due uomini che conoscono se stessi è quello che conosce la natura della ragione discorsiva dell'anima (τὸν μὲν γινώσκοντα τῆς διανοίας τῆς ψυχικῆς φύσιν); essa è pertanto accolta da tutti gli editori fino a H-S¹ ed è difesa da Igal, *Emerita* 43, p. 179 e Oosthout, pp. 97sg.. La congiunzione καὶ, tuttavia, sembra superflua ed è espunta da Theiler. Stark, “Emendationes Plotinianae”, pp. 227sg., espunge ἢ ed emenda καὶ in κατὰ; sostituisce inoltre la congiunzione disgiuntiva ἢ di r. 7 con il pronome relativo ἧ e ottiene così il testo seguente: καὶ γινώσκομεν δὲ αὐτοὺς <τῷ> τῷ τοιούτῳ ὁρατῷ τὰ ἄλλα μαθεῖν [τῷ τοιούτῳ] [ἧ] κατὰ τὴν δύναμιν τὴν γινώσκουσιν τὸ τοιοῦτον μαθόντες, αὐτῇ τῇ δυνάμει, ἧ καὶ ἐκεῖνο γινόμενοι rr. 4-7, che traduce come segue: «Wir erkennen uns selbst mittels der Fähigkeit, durch ein derartiges sichtbares Wesen das übrige zu erfassen, nachdem wir dank dem erkennenden Vermögen jenes Wesen erkannt haben, gerade durch eben jenes Vermögen, durch das wir sogar jenes Wesen selbst werden können». Il testo proposto da Stark è accolto da Henry e Schwyzer in H-S³, che tuttavia in H-S² ripristinano la correlazione ἢ-ἧ rr. 6-7, mantenendo solamente l'emendazione κατὰ r. 6. Quest'ultima soluzione, accolta da tutti gli editori e gli interpreti successivi ad eccezione di Oosthout, è quella che riproduco. Concordo infatti con Igal (*loc. cit.*) sulla necessità di mantenere

la correlazione ἡ-ἡ nelle righe 6-7 per preservare il parallelismo con quanto segue (τὸ μὲν...τὸν δὲ rr. 8-9); mi sembra poi che il participio μαθόντες r. 7, che riprende l'infinito μαθεῖν r. 5, debba condividere con esso il complemento oggetto τὰ ἄλλα r. 5 e non possa pertanto riferirsi a τὴν δύναμιν, se non si vuole che la frase <τῷ> τῷ τοιούτῳ ὁρατῷ τὰ ἄλλα μαθεῖν r. 5 risulti superflua e fuori luogo.

4.7 ἡ καὶ ἐκεῖνο γινόμενοι - Questo il testo tradito, che secondo Igal, *Emerita* 43, p. 179, «debe ser corregido en ἡ κατ' ἐκεῖνο γινόμενοι (*scil.* μαθόντες, suplido de la frase anterior), en correspondencia con τὸν δὲ ὑπέρανω τούτου, τὸν γινώσκοντα ἑαυτὸν κατὰ τὸν [νοῦν; il sostantivo è omissso nell'articolo di Igal] ἐκεῖνον γινόμενον» (rr. 9-10). Questa emendazione non è accolta da H-S², a mio avviso correttamente, perché nella riga 10 il complemento κατὰ τὸν νοῦν dipende in realtà dal participio γινώσκοντα e solamente il dimostrativo ἐκεῖνον è nome del predicato di γινόμενον.

4.8 τὸν μὲν - La lezione riportata, attestata solamente dai codici Vaticanus Reginensis Graecus 97 *post correctionem* e Cizensis Bibliothecae episcopalis 63, è accolta da tutti gli editori all'infuori di H-S. Questi ultimi preferiscono la *lectio difficilior* τὸ μὲν, riportata dal resto della tradizione. L'apparato di H-S suggerisce per questa seconda lezione l'interpretazione *partim*, a cui corrisponde la seguente traduzione: «colui che conosce se stesso è duplice: da una parte colui che conosce la natura...» (rr. 7-9). Mi sembra tuttavia inaccettabile lasciare il participio maschile γινώσκοντα r. 8 privo di articolo. Armstrong e Ham, che pure accolgono la lezione di H-S, traducono di fatto come se leggessero τὸν μὲν: «...the man who knows himself is double, one knowing the nature...» (Armstrong p. 83); «...celui qui se connaît soi-même est double, celui qui connaît la nature...» (Ham p. 54).

4.11-12 οὐχ ὡς ἄνθρωπον...ἄλλον γινόμενον - Per l'idea che nell'identificazione con l'Intelletto – e in generale nell'identificazione con l'oggetto conosciuto, che si realizza nell'attività teoretica – l'anima individuale subisca una trasformazione che ne altera temporaneamente l'identità cfr. IV 4 [28], 2.3-8, citato qui sopra nel commento a **3.29-32**. Nel medesimo capitolo Plotino chiarisce inoltre che nell'unione con l'Intelletto l'individualità e l'identità dell'anima non vanno perdute: «Perché quando [sc. l'anima] si trova in quel luogo è necessario che pervenga all'unione con l'intelletto, se è vero che si è rivolta verso di esso: perché, una volta che si sia voltata, non ha alcun ostacolo in mezzo,

e una volta che sia pervenuta all'intelletto è accordata con esso, e una volta che vi si sia accordata è unita ad esso senza essere distrutta, bensì entrambi sono uno e due». (ἐπεὶ καὶ ὅταν ἐν ἐκείνῳ ἢ τῷ τόπῳ, εἰς ἔνωσιν ἐλθεῖν τῷ νοῦ ἀνάγκη, εἴπερ ἐπεστράφη· στραφεῖσα γὰρ οὐδὲν μεταξὺ ἔχει, εἷς τε νοῦν ἐλθοῦσα ἤρμοσται, καὶ ἀρμοσθεῖσα ἥνωται οὐκ ἀπολλυμένη, ἀλλ' ἐν ἔστιν ἄμφω καὶ δύο *ibid.* rr. 25-29; su questo passo cfr. D'Ancona, ««To Bring Back...», pp. 529-531). Pur trascendendo la natura della ragione discorsiva, l'anima mantiene la propria individualità e la propria distinzione dall'Intelletto perché l'identificazione con quest'ultimo è necessariamente temporanea. Mentre l'Intelletto contempla eternamente se stesso e la totalità degli intelligibili in esso contenuti, l'anima condivide questa condizione solamente talvolta; cfr. Arist. *Metaph.* Λ 7, 1072b 24-26: «Se dunque il dio è sempre nello stato di benessere in cui noi siamo talvolta, è meraviglioso; e se la sua condizione è migliore, è ancor più meraviglioso. Ed è [appunto] questa la sua condizione» (εἰ οὖν οὕτως εὖ ἔχει [sc. ὁ νοῦς], ὡς ἡμεῖς ποτέ, ὁ θεὸς ἀεί, θαυμαστόν· εἰ δὲ μᾶλλον, ἔτι θαυμασιώτερον. ἔχει δὲ ὧδε).

4.12-14 συναρπάσαντα...ἃ εἶδε - Il linguaggio di questa sezione rinvia al mito platonico della biga alata, dove il verbo *περοῦσθαι* r. 14 ricorre più volte (cfr. *Phaedr.* 246 C 1; 249 A 1, 4). L'espressione *τὸ τῆς ψυχῆς ἄμεινον* r. 13 riecheggia *Phaedr.* 248 B 7 *ψυχῆς τῷ ἀρίστῳ*. L'idea che solamente la parte migliore dell'anima abbia accesso all'intellezione deve essere posta in relazione con *Phaedr.* 248 A 1-5, dove si dice che «delle altre anime [sc. quelle dei mortali], invece, quella che meglio sta al seguito di un dio e gli si rende simile, innalza la testa del suo auriga nella regione esterna ed è condotta nel moto circolare anch'essa, ma disturbata dai cavalli, a stento riesce a scorgere gli enti» (αἰ δὲ ἄλλαι ψυχαί, ἡ μὲν ἄριστα θεῶ ἐπομένη καὶ εἰκασμένη ὑπερῆρεν εἰς τὸν ἔξω τόπον τὴν τοῦ ἡνιόχου κεφαλὴν, καὶ συμπεριηνέχθη τὴν περιφορὰν, θορυβουμένη ὑπὸ τῶν ἵππων καὶ μόγις καθορῶσα τὰ ὄντα, trad. Cambiano, vol. 2, p. 180). – Al di fuori del contesto mitico l'espressione *τὸ τῆς ψυχῆς ἄμεινον* deve essere accostata a *τὸ κύριον τῆς ψυχῆς* 3.38 e ha per referente la facoltà razionale, che esercita l'intellezione quando è coinvolta nell'attività contemplativa in atto (cfr. IV 4 [28], 2.3-8, citato qui sopra nel commento a **3.29-32**). D'Ancona, ««To Bring Back...», ritiene che l'espressione si riferisca invece a una facoltà puramente intellettuale propria dell'anima individuale e superiore alla ragione discorsiva: «Plotinus' view [...] gives room to a godlike and intellectlike aspect or part or faculty within the *individual* soul. Such an aspect, part or

faculty is still present, be the individual soul united with body or disembodied; it is directly related to Intellect and warrants for the soul's possibility to grasp the intelligible Forms. When in the treatise on knowledge, V 3 [49], *On the knowing hypostases and that which is beyond*, Plotinus mentions “the better part of the soul, τὸ τῆς ψυχῆς ἄμεινον”, and says that it alone is able “to be winged for intellection, περοῦσθαι πρὸς νόησιν”, he is still speaking of the θεοειδές and νοοειδές in it – the so-called undescended aspect, part or faculty of the individual soul» (pp. 546sg., corsivo dell'autrice). Gli aggettivi θεοειδές e νοοειδές occorrono nelle rr. 48-49 del capitolo 8 di questo trattato, che D'Ancona cita e interpreta nelle pp. 527sg. del suo studio. Né lì né in alcun altro luogo del trattato viene menzionata una facoltà psichica puramente intellettuale e perpetuamente impegnata nella contemplazione degli intelligibili. L'espressione νοῦς ὁ τῆς ψυχῆς 2.14 si riferisce infatti alla ragione discorsiva (cfr. qui sopra il commento *ad loc.*), mentre del νοῦς καθαρός, che pure è presente nell'anima individuale, si dice che non conta come una parte o una facoltà di quest'ultima (3.21-26). Come si è osservato qui sopra nel commento a **3.38-40**, la prospettiva che assegna all'anima individuale una tale facoltà intellettuale si incontra in altri trattati, quali per esempio IV 7 [2], IV 8 [6] e II 9 [33], ma non trova spazio in V 3 [49], dove la ragione è considerata il vertice dell'anima ed appare sormontata solamente dall'Intelletto divino. A spiegare la capacità dell'individuo di esercitare l'intellezione concorrono qui piuttosto la presenza nell'anima dell'Intelletto divino, che contempla eternamente gli intelligibili ma non appartiene all'individuo, e la facoltà razionale umana, che è individuale ma esercita l'intellezione solamente in maniera intermittente. Bisogna correggere di conseguenza anche l'interpretazione che D'Ancona dà di 4.18-19 τὸ βέλτιον αὐτοῦ, <ὄ> οὐ ζητεῖ, ἀλλ' ἔχει πάντως δήπου τὸ ψυχῆς θειότατον (art. cit., p. 547: «The allusion to the intelligible truth as being not the result of a search but a complete and simultaneous possession suggests that what Plotinus is alluding to here is precisely that part, aspect of faculty of soul which can adequately grasp the Forms») e τὸ ψυχῆς θειότατον 9.1 (*ibid.* pp. 548sg. «One might think that the “most divine part of the soul” is but its reasoning part, [...]. But Plotinus is pointing to something which, in the human soul, can indicate what the real nature or proper definition of Intellect is, νοῦν εἶσεσθαι ὅτι ἐστὶ, and the λογιστικόν does not meet the criteria for being such a reality. In Plotinus' account of knowledge, the reasoning faculty of soul depends upon Intellect and the Forms lying inside it; but the λογιστικόν can hardly count as an exemplification of what Intellect is and in which way it knows the Forms by perfectly reverting upon itself. [...] τὸ ψυχῆς

θειότατον must always intelligize»). Nel primo caso si tratta in realtà dell'Intelletto divino, nel secondo della facoltà razionale in quanto capace di intellesione.

4.14-15 ἵνα τις ἐκεῖ παρακαταθοῖτο ἃ εἶδε - Quando l'unione con l'Intelletto si è conclusa e l'anima razionale è tornata alla sua condizione abituale, essa serba memoria degli intelligibili che ha contemplato nell'Intelletto. In IV 4 [28], 3.3-5 si dice che questo ricordo trattiene l'anima individuale dallo sprofondare completamente nel mondo dei sensi, verso cui è trascinata dal ricordo delle realtà sensibili (μνήμη δὲ ἢ μὲν τῶν ἐκεῖ ἔτι κατέχει μὴ πεσεῖν, ἢ δὲ τῶν ἐνταῦθα ὡδὶ φέρει). Nel capitolo 4 del medesimo scritto Plotino precisa che la memoria consiste non soltanto nell'avere coscienza di ricordare, ma anche (a un livello più elementare) nell'essere disposti in accordo con ciò che si è subito o contemplato in precedenza (δεῖ δὲ τὴν μνήμην λαμβάνειν οὐ μόνον ἐν τῷ οἴῳ αἰσθάνεσθαι ὅτι μνημονεύει, ἀλλὰ καὶ ὅταν διακέηται κατὰ τὰ πρόσθεν παθήματα ἢ θεάματα rr 7-10). L'impiego della coppia di sostantivi παθήματα ἢ θεάματα suggerisce che ciò valga sia in relazione a ciò che l'anima ha esperito nel mondo sensibile, sia in relazione a ciò che ha contemplato nel mondo intelligibile. Il ricordo degli intelligibili che l'anima razionale conserva a seguito dell'identificazione con l'Intelletto non è dunque altro che l'accordo della facoltà razionale con l'Intelletto di cui si parla in 3.31-32 e 4.2-3, da cui dipende la prima delle due forme di conoscenza di sé distinte in 4.4-10. Similmente in V 8 [31], 11.6-13 chi abbia raggiunto l'unione con l'Intelletto «sta in sua compagnia tanto quanto riesce e quanto vuole e, se si volta così da essere due, fintanto che si mantiene puro è prossimo ad esso, così da essergli presente nuovamente in quel modo, se si volta nuovamente verso di esso, e nell'essere voltato ha questo vantaggio: inizialmente percepisce se stesso mentre è distinto [sc. dall'Intelletto]; accorrendo poi verso l'interno, possiede tutto, e, dopo aver lasciato indietro la percezione [sc. di sé] per paura di essere distinto, è uno in quel luogo; e se vuole vedere tutto come distinto [sc. da sé], si pone all'esterno» (ἔστι μετ' αὐτοῦ ὅσον δύναται καὶ θέλει, εἰ δ' ἐπιστραφεῖ εἰς δύο, καθαρὸς μένων ἐφεξῆς ἐστὶν αὐτῷ, ὥστε αὐτῷ παρεῖναι ἐκείνως πάλιν, εἰ πάλιν ἐπ' αὐτὸν στρέφοι, ἐν δὲ τῇ ἐπιστροφῇ κέρδος τοῦτ' ἔχει· ἀρχόμενος αἰσθάνεται αὐτοῦ, ἕως ἕτερός ἐστι· δραμὼν δὲ εἰς τὸ εἶσω ἔχει πᾶν, καὶ ἀφείς τὴν αἴσθησιν εἰς τοῦπίσω τοῦ ἕτερος εἶναι φόβῳ εἰς ἐστὶν ἐκεῖ· κἂν ἐπιθυμήσῃ ὡς ἕτερον ὄν ἰδεῖν, ἔξω αὐτὸν ποιεῖ). Il sostantivo ἐπιστροφή r. 9 richiama ἐπιστραφεῖ εἰς δύο r. 7 (e non ἐπ' αὐτὸν στρέφοι r. 9; così Schroeder, "Synousia...", p. 683) e si riferisce pertanto non alla conversione

dell'anima verso l'Intelletto, bensì alla condizione in cui l'anima si trova dopo aver posto fine all'identificazione con esso voltandogli le spalle. Il vantaggio (κέρδος r. 9) che l'anima si trova ad avere in questa condizione deve essere infatti valutato rispetto alla condizione che precede l'identificazione, quando l'anima non è in grado neppure di vedere se stessa (cfr. *ibid.* r. 1 τις ἡμῶν ἀδυνατῶν ἑαυτὸν ὁρᾶν). Dopo l'identificazione l'anima, pur distinta dall'Intelletto, è in accordo con esso e ciò le permette sia di conoscere se stessa in quanto distinta dall'Intelletto, sia di identificarsi con esso quando lo voglia.

4.15-20 τὸ δὴ διανοητικὸν...τὰ ἔργα αὐτοῦ; - Avendo spiegato nella prima metà del capitolo che entrambe le forme di conoscenza di sé accessibili alla ragione presuppongono l'identificazione con l'Intelletto, Plotino solleva qui una possibile obiezione contro questa posizione. Sembra infatti che sia possibile analizzare la natura e il funzionamento della ragione discorsiva per mezzo della sola indagine filosofica, la quale si svolge interamente al livello della ragione discorsiva e non richiede l'accesso individuale all'intellezione. Se è possibile indagare razionalmente lo statuto e le funzioni cognitive della ragione discorsiva, sembra necessario ammettere che la ragione può in effetti rivolgere la propria conoscenza verso di sé e conoscere la propria natura anche senza servirsi direttamente dell'Intelletto (rr. 14-15). La stessa indagine sulla ragione discorsiva che ha occupato i capitoli 2-4 di questo trattato costituisce un buon esempio di come la ragione possa apprendere il proprio funzionamento. In queste righe Plotino ne ricapitola i risultati: che la ragione acquista consapevolezza delle realtà esterne (σύνεσις τῶν ἔξω λαμβάνει r. 16) è stato stabilito in 3.16-17 (ἔδομεν αὐτῷ τὰ ἔξω σκοπεῖσθαι καὶ πολυπραγμονεῖν); che essa esercita il giudizio sulle realtà sensibili (κρίνει ἃ κρίνει r. 16) si è visto in 3.2-7; che si serve a tal fine dei criteri di giudizio che ha in sé (ὅτι τοῖς ἐν ἑαυτῷ κανόνισιν r. 17), in 3.7-9 (cfr. part. 3.8-9 κανόνα ἔχουσα τοῦ ἀγαθοῦ παρ' αὐτῆ); che questi criteri le derivano dall'Intelletto (οὐς παρὰ τοῦ νοῦ ἔχει r. 17), in 3.9-12 (part. 3.12 νοῦ δέχεται ἐπικείμενα ἴχνη); che esiste infine una facoltà migliore della ragione discorsiva, che esercita eternamente l'intellezione in atto (ἔστι τι βέλτιον αὐτοῦ, <ὄ> οὐ ζητεῖ, ἀλλ' ἔχει πάντως), ossia l'Intelletto divino (cfr. qui sopra il commento a **4.12-14**), è stato ribadito a più riprese in 3.21-45 (cfr. part 3.40 βελτίονος δὲ τοῦ νοῦ). Questa obiezione trova risposta nelle righe che seguono (4.20-27).

4.15 οἶδε - I manoscritti riportano le seguenti lezioni: εἶδε (Laurentianus 87, 3); εἶδεν (Parisinus Graecus 2082, Vaticanus Vrbinas Graecus 62, Monacensis Graecus 449), ἴδε

(Parisinus Graecus 1976, Vaticanus Reginensis Graecus 97), ἴδεν (Laurentianus 85, 15). L'emendazione οἶδε, basata sulla traduzione di Ficino («novit»), è accolta da tutti gli editori a partire da Creuzer nell'edizione oxoniense, con la sola eccezione di H-S¹, che leggono εἶδε.

4.16 ὅτι κρίνει ἃ κρίνει - Perna stampa κρίνει ἃ ἀνακρίνει, che secondo l'apparato dell'edizione oxoniense di Creuzer è la lezione del codice Monacensis Graecus 449; l'apparato di H-S¹ non indica alcun codice in cui questa lezione sia riportata. Steinhart, *Meletemata Plotiniana*, p. 55, basandosi sull'apparato di Creuzer, propone l'emendazione ἀνακρίνει ἃ κρίνει. Tutti gli editori a partire da Creuzer nella oxoniense leggono κρίνει ἃ κρίνει con il resto della tradizione.

4.17 καὶ ὅτι τοῖς ἐν ἑαυτῷ κανόσιν - L'espunzione della lezione ben attestata καὶ ὅτι, operata da Müller e accolta da tutti gli editori successivi ad eccezione di H-S, non appare necessaria.

4.18-19 <ὄ> οὐ...[ὄ] - I manoscritti riportano qui il pronome relativo οὗ. La correzione <ὄ> οὐ risale a un'annotazione apposta da Ficino a margine del manoscritto Laurentianus 87, 3. La medesima correzione si trova anche, riportata da un'altra mano, a margine del manoscritto Vaticanus Reginensis Graecus 97 ed è accettata da tutti gli editori a partire da Creuzer nell'edizione oxoniense. Essa è confermata dalla presenza del relativo ὄ a r. 19 (espunto da Theiler e da tutti gli editori a partire da Cilento), che secondo l'apparato H-S¹ è stato reinserto fuori posto.

4.20-27 εἰ οὖν λέγοι...γνωσόμεθα; - Plotino risponde qui all'obiezione sollevata nelle righe 15-20. Tutto ciò che la ragione può apprendere su se stessa senza identificarsi con l'Intelletto deve essere formulato in termini del suo rapporto con quest'ultimo: essa può definire se stessa come un'immagine dell'Intelletto (εἰκὼν νοῦ r. 21; cfr. 8.46 e V 1 [10], 3.7) che ha nell'Intelletto il proprio principio (ἀπὸ νοῦ ἐστὶ r. 21; cfr. V 1 [10], 3.12) e che possiede dentro di sé la totalità degli intelligibili, al pari dell'Intelletto da cui le derivano (ἔχον ἐν ἑαυτῷ τὰ πάντα οἷον γεγραμμένα, ὡς ἐκεῖ ὁ γράφων καὶ ὁ γράψας, rr. 21-22; il lessico riprende l'immagine delle iscrizioni incise come leggi di 4.2-3). Una conoscenza di questo tipo resta ovviamente priva di contenuto finché non si conosce che cosa sia l'Intelletto. È pertanto necessario completare questa conoscenza impiegando la capacità della ragione di operare l'identificazione con l'Intelletto (ἄλλη δυνάμει

προσχησάμενοι r. 24; cfr. 3.19-20 ἄλλη δυνάμει σκοπεῖσθαι τὰ αὐτοῦ), al fine di conoscere adeguatamente quest'ultimo e noi stessi (οὕτω νοῦν καὶ αὐτοὺς γνωσόμεθα r. 27). La possibilità di questa identificazione è garantita dal fatto che l'Intelletto è «nostro» (ἡμέτερος r. 26), ossia presente nell'anima individuale, benché non ne faccia parte: cfr. 3.21-27. Che qui si alluda all'identificazione è confermato da r. 29 ἔστι δὴ νοῦς τις αὐτὸς γεγονώς (cfr. qui sopra il commento a **3.29-32**).

4.21 δεῦτερον μετὰ νοῦν - Non esiste alcuna facoltà cognitiva superiore alla ragione all'infuori dell'Intelletto divino: cfr. qui sopra i commenti a **3.38-40** e **4.12-14**.

4.22-23 ἐκεῖ ὁ γράφων καὶ ὁ γράψας - È possibile che ὁ γράφων e ὁ γράψας siano due varianti di una sola lezione venute a trovarsi una accanto all'altra nell'archetipo; perciò Theiler p. 375 espunge καὶ ὁ γράψας r. 23 e Igal propone di espungere ἐκεῖ ὁ γράφων r. 22 (cfr. l'apparato di H-S²). Sembra tuttavia possibile mantenere il testo tradito, come fanno H-S²: l'accostamento dei due participi al presente e all'aoristo ha la funzione di esprimere l'atemporalità dell'azione dell'Intelletto, che non «incide» gli intelligibili nell'anima in un certo momento del presente o del passato, bensì sempre li incide e sempre li ha incisi. Stark, "Emendationes Plotinianae", p. 226 propone invece di emendare καὶ ὁ γράψας r. 23 in κατέγραψε. Quest'ultima proposta è respinta da H-S³ con la motivazione che il verbo καταγράφω non occorre in nessun altro luogo delle *Enneadi*.

4.27-28 ἀναγκαῖον οὕτως...“αὐτὸ ἑαυτό.” - Questa frase introduce l'indagine sul pensiero di sé dell'Intelletto (τὸ ἐν νῷ “αὐτὸ ἑαυτό” [sc. νοεῖν] r. 28), che avrà luogo nel cap. 5 e che è stata promessa a più riprese: cfr. 1.12-14, 27-27; 2.20 καὶ τὸ “αὐτὸ ἑαυτό” ὃ τί ποτ' ἔστι σκεψόμεθα.

4.29-30 τὰ ἄλλα ἀφείξ ἑαυτοῦ - L'idea che per accedere all'identificazione con l'Intelletto sia necessario abbandonare le facoltà inferiori è ricorrente nelle *Enneadi* e torna nell'ultima frase di questo trattato (17.37-38 πῶς ἂν οὖν τοῦτο γένοιτο; ἀφελε πάντα). Cfr. inoltre V 1 [10], 12.14-20; I 2 [19], 15 δεῖ οὖν καθηραμένην [sc. τὴν ψυχὴν] συνεῖναι.

4.30-31 ὡς δὴ οὖν νοῦς ἑαυτὸν ὁρᾷ - Cfr. 4.9-10 τὸν γινώσκοντα ἑαυτὸν κατὰ τὸν νοῦν ἐκεῖνον γινόμενον e gli altri passi citati qui sopra nel commento a **4.4-10**.

Capitolo 5

5.1-2 Ἄρ' οὖν...καθορᾷ; - Soggetto sottinteso dell'interrogativa è l'uomo che abbia eseguito l'identificazione con l'Intelletto e che sia venuto così a partecipare del pensiero di sé di quest'ultimo (cfr. 4.24-31 e qui sopra il commento a **4.20-27**). Questo stato è descritto nel capitolo 4 come un'identificazione completa, che comporta il temporaneo abbandono o superamento della condizione umana a favore di quella divina (cfr. anche 4.10-12). La domanda verte dunque sulla conoscenza dell'Intelletto, benché il soggetto grammaticale sia l'uomo. – Inizia qui e si estende fino al capitolo 9 l'indagine sulla natura e le condizioni di possibilità del pensiero di sé dell'Intelletto, più volte annunciata sin dai primi capitoli (cfr. 1.13; 1.27-28; 2.19-20; 4.28). Essa costituisce la seconda tappa dell'indagine sulla conoscenza di sé che viene svolta in questo trattato (sull'ordine espositivo adottato da Plotino si veda qui sopra il commento a **2.1**) e si articola in due parti. Il capitolo 5 offre un'analisi dei rapporti che intercorrono fra soggetto di intellesione, oggetto di intellesione e atto intellettuale all'interno dell'Intelletto; nei capitoli 6-9 la natura del pensiero di sé dell'Intelletto viene invece illustrata attraverso il confronto con l'attività cognitiva propria dell'anima razionale umana. È questa certamente la più ampia, importante ed istruttiva trattazione del pensiero di sé dell'Intelletto che si trovi nelle *Enneadi* (cfr. qui sopra il *Saggio introduttivo*, capp. 2.3 e 3.2); per una rassegna delle altre trattazioni plotiniane dedicate al medesimo tema si veda qui sopra il commento a **1.1 τὸ νοῦν ἑαυτὸ**.

5.1 ἄλλῳ μέρει ἑαυτοῦ - L'ipotesi che il pensiero di sé richieda una suddivisione del proprio soggetto in una parte pensante e una pensata, già considerata da Sesto Empirico in *Adv. Math.* VII 310-12 (si veda qui sopra il commento a **1.1-2**), era stata introdotta in termini generali, discussa e respinta all'inizio dello scritto (1.1-12). La medesima ipotesi viene qui riproposta specificamente a proposito del pensiero di sé dell'Intelletto e sottoposta a una seconda e più ampia confutazione (5.1-21), la quale funge da parte *destruens* della trattazione relativa al pensiero divino e prelude all'analisi positiva dei rapporti fra soggetto, oggetto e atto di intellesione che sarà sviluppata nelle righe 21-48 di questo quinto capitolo. – L'impiego del termine μέρος in relazione al pensiero di sé dell'Intelletto rappresenta forse una consapevole ripresa del lessico impiegato da Sesto Empirico in *Adv. Math.* VII 310.6-311.1: εἴπερ γὰρ ὁ νοῦς ἑαυτὸν καταλαμβάνεται, ἤτοι ὅλος ἑαυτὸν καταλήψεται, ἢ ὅλος μὲν οὐδαμῶς, μέρει δέ τι ἑαυτοῦ πρὸς τοῦτο

χρόμενος. È questa, ad ogni modo, la più significativa fra le poche corrispondenze lessicali che sussistono fra i due testi (cfr. Theiler p. 375); per le altre si vedano qui sopra i commenti a **1.7-8** e **1.11-12 τὸ ζητούμενον**. Nella storia degli studi l'importanza del paragone con Sesto Empirico è stata spesso sopravvalutata, a partire da Bréhier (*Notice* pp. 37-41), che vede nel capitolo 5 la risposta di Plotino all'obiezione di Sesto contro la possibilità della conoscenza di sé dell'Intelletto. Per una critica approfondita di questa prospettiva storiografica rinvio qui sopra al cap. 2.3 del *Saggio introduttivo*. Sia qui sufficiente osservare che l'intelletto di cui parla Sesto Empirico è quello umano, mentre la trattazione plotiniana verte sull'Intelletto divino. La nozione di un intelletto trascendente che pensa se stesso rinvia alla filosofia di Aristotele, e in particolare alle riflessioni relative all'attività cognitiva del primo motore immobile contenute in *Metaph.* Λ 9, che Plotino segue da vicino nella parte *construens* del suo discorso (cfr. qui sotto il commento a **5.39-41**). Nella filosofia di Plotino, che si presenta come un'interpretazione degli scritti di Platone, questa dottrina aristotelica è messa al servizio dell'esegesi del *Timeo*. L'Intelletto di cui parla Plotino è l'intelletto del demiurgo, che contempla le idee contenute nel «vivente che è» (cfr. *Tim.* 39 E cit. qui sotto nel commento a **5.1-2 καθορῆ**). Affermare che l'Intelletto pensa se stesso equivale, per Plotino, a identificare l'Intelletto con le Forme intelligibili che esso contempla, ossia a sostenere che l'intelletto demiurgico e il modello intelligibile, che nella narrazione del *Timeo* si presentano come distinti, sono in realtà un solo principio, di natura intellettuale, che pensa se stesso (cfr. qui sopra il commento a **1.1 τὸ νοοῦν ἑαυτὸ**). Plotino ritiene che l'identità reciproca di questi due termini coesista, tuttavia, con la distinzione fra i due aspetti di soggetto pensante e di oggetto pensato, sicché l'Intelletto, nella misura in cui pensa se stesso, è allo stesso tempo una cosa sola e due cose differenti (cfr. qui sopra il commento a **1.1 ποικίλον** e i luoghi ivi indicati). In questa prospettiva, l'ipotesi che l'Intelletto pensi una parte di sé per mezzo di un'altra, che Plotino contesta, rappresenta un possibile tentativo di dettagliare la posizione plotiniana facendo ricorso al rapporto fra il tutto e le sue parti: l'Intelletto è duplice in quanto consta di due elementi differenti, uno pensante e uno pensato, ed è unitario in quanto questi due elementi appartengono alla medesima totalità. Come argomento qui sopra nel *Saggio introduttivo*, cap. 2.3, questa opzione presenta alcuni punti di contatto con le tesi sostenute sia in ambito teologico, sia in materia di esegesi platonica, dall'allievo di Plotino Amelio di Etruria. Plotino non intende, dunque, rispondere alle obiezioni sollevate dai filosofi scettici al fine di stabilire la possibilità della

conoscenza di sé, che anzi dà per scontata. La ripresa del dilemma posto da Sesto Empirico ha piuttosto lo scopo di chiarire la posizione di Plotino sul rapporto fra l'Intelletto divino e l'oggetto del suo pensiero, sgomberando il campo da possibili fraintendimenti.

5.1-2 καθορᾶ - Il verbo καθορᾶν, appartenente al campo semantico della visione, è qui impiegato in senso traslato in riferimento all'intellezione, in luogo del più appropriato νοεῖν (cfr. anche 4.25). Nello stesso senso vengono usati, all'interno di questa stessa sezione, i verbi sinonimi βλέπειν (4.30) e ὁρᾶν (4.31; 5.2-7; 5.15; 5.17). Questa scelta, che risponde probabilmente anche ad esigenze di ordine stilistico legate al modulo retorico della *variatio* (cfr. l'impiego ripetuto dei verbi θεωρεῖν e γινώσκειν nelle rr. 9-21 del capitolo con il medesimo significato), sortisce l'effetto di mettere in evidenza il carattere non-discorsivo della conoscenza di tipo intellettuale. Nel caso specifico del verbo καθορᾶν, l'uso metaforico del termine in riferimento alla contemplazione delle realtà intelligibili è platonico. In *Tim.* 39 E l'intelletto demiurgico «vede le idee contenute nel vivente che è» (νοῦς ἐνούσας ἰδέας τῷ ὃ ἔστιν ζῶον[...] καθορᾶ, κτλ. *ibid.* rr. 7-9). In *Phaedr.* 247 D, nell'ambito del mito della biga alata, si dice che, raggiunto il luogo sovraceleste, il pensiero del dio (θεοῦ διάνοια *ibid.* 247 D 1) «nel suo moto circolare vede la giustizia stessa, vede la temperanza, vede la scienza, etc.» (ἐν δὲ τῇ περιόδῳ καθορᾶ μὲν αὐτὴν δικαιοσύνην, καθορᾶ δὲ σωφροσύνην, καθορᾶ δὲ ἐπιστήμην, κτλ. *ibid.* rr. 5-7); fra le anime non divine, la migliore «a stento riesce a vedere le cose che sono» (μόγις καθορᾶσα τὰ ὄντα *ibid.* 248 A 4-5). Che l'occorrenza presente costituisca un rimando implicito ma volontario ad uno di questi due luoghi platonici non è improbabile, perché Plotino li conosce entrambi a memoria. Il primo di essi è citato e fatto oggetto di esegesi in III 9 [13], 1, in II 9 [33], 6.14-24 e in VI 2 [43], 22.1-10; del secondo si trova una parafrasi interpretativa in IV 7 [2], 10.42-47. Di questi luoghi il più pertinente al tema del pensiero di sé dell'Intelletto è III 9 [13], 1, dove, in relazione all'esegesi di *Tim.* 39 E, viene riccamente discussa la questione del rapporto fra il νοῦς, che «vede» le Forme intelligibili, e lo ὃ ἔστιν ζῶον che è detto contenerle. In questo contesto viene avanzata sia l'ipotesi che i due termini si riferiscano a un'unica realtà, di cui esprimono i due differenti aspetti di soggetto e oggetto dell'attività di pensiero (cfr. *ibid.* rr. 12-15), sia l'ipotesi alternativa che essi siano due intelletti contenuti l'uno dentro l'altro (cfr. *ibid.* rr. 15-21). Sul contenuto di questo luogo, sulla sua interpretazione e sui rapporti che esso

intrattiene con il contesto presente e con l'esegesi di *Tim.* 39 E che era stata proposta dal platonico Numenio di Apamea (cfr. Procl. *In Tim.* III, 103.28-32 Diehl = Numenio fr. 22Des Places) si vedano qui sopra il *Saggio introduttivo*, cap. 2.3, e la bibliografia ivi indicata.

5.2-3 ἀλλ' οὕτω...οὐκ “αὐτὸ ἑαυτό.” - Viene qui concisamente ricapitolato l'argomento prodotto in 1.5-12 contro la possibilità che ciò che pensa se stesso si serva di una propria parte per pensare le altre: se le cose stessero così non si avrebbe davvero pensiero di sé, bensì una cosa che ne pensa un'altra. Su questo argomento si veda qui sopra il commento a **1.8-11**. Nella sua concisione, questa riformulazione dell'argomento mette in evidenza la ragione fondamentale per cui la concezione proposta risulta inadeguata: il pensiero di sé richiede che fra pensante e pensato si dia identità.

5.3 “αὐτὸ ἑαυτό.” - Sottinteso è l'infinito νοεῖν, come già in 1.12 e 4.28, oppure, ma con lo stesso significato, l'infinito ὁρᾶν, in continuità con le righe immediatamente precedenti; cfr. qui sopra il commento a **5.1-2 καθορᾷ**.

5.3-7 τί οὖν...πρὸς τὸ ὁρώμενον – L'ipotesi dell'omeomeria dell'Intelletto, che Plotino non condivide (si veda qui sotto il commento a **5.4**), viene introdotta per salvare dalla confutazione la proposta di partenza, secondo cui l'Intelletto penserebbe una parte di sé per mezzo di un'altra. Assumendo che l'Intelletto sia omeomero è possibile tentare di conciliare l'idea, soggiacente a questa proposta, che i due ruoli di soggetto e oggetto di pensiero siano svolti da due parti differenti dell'Intelletto, con l'esigenza, messa in luce dalla confutazione, che soggetto e oggetto siano identici. Le parti di una totalità omeomera sono numericamente distinte l'una dall'altra, ma reciprocamente identiche per natura, perché l'unica natura propria del tutto le accomuna. Affermare che, nell'Intelletto che pensa se stesso, pensante e pensato si rapportano come due parti di una totalità omeomera, equivale dunque a interpretare l'identità di pensante e pensato come identità di natura o di essenza e la dualità pensante-pensato come distinzione numerica. Ne risulta una concezione secondo cui l'Intelletto è una totalità uniforme articolata in due parti che, pur condividendo la medesima natura, svolgono le due differenti funzioni di soggetto pensante e oggetto pensato. L'identità di natura fra le due parti permette che la parte pensante conosca se stessa, ossia la propria natura, contemplandola nella parte pensata. Questa concezione viene respinta con due ordini di obiezioni alle righe 7-15. –

Plotino abbia di mira la teologia di Numenio di Apamea. Per una critica di questa interpretazione si veda ancora qui sopra il *Saggio introduttivo*, cap. 2.3.

5.4 ὁμοιομερῆς - Nelle *Enneadi* l'aggettivo ὁμοιομερῆς è impiegato nel senso datogli da Aristotele in *Hist. anim.* I 1, 486a 5-6, ossia qualifica una massa corporea qualitativamente uniforme, tale che ciascuna delle sue parti condivide le proprietà dell'intero (cfr. I 6 [1], 2.24; IV 9 [8], 4.11; IV 3 [27], 2.14; II 7 [37], 1.6). L'omeomeria non rientra fra gli attributi dell'Intelletto plotiniano. In VI 7 [38], 13, dove si parla del movimento dell'Intelletto, cioè della sua attività intellettiva, viene negato che esso proceda da un punto ad un altro percorrendo uno spazio paragonabile a una linea o a «qualche altro corpo omeomero e privo di varietà» (ἕτερον σῶμα ὁμοιομερῆς τι καὶ ἀποίκιον *ibid.* r. 10). Come osserva correttamente Hadot commentando questo passo, l'Intelletto ha piuttosto una struttura anomeomera (cfr. *Traité* 38, p. 248). Plotino chiarisce questo punto nel capitolo successivo del medesimo scritto, dove, per spiegare come sia fatto l'Intelletto, lo paragona al principio formativo (λόγος) di un animale o di una pianta (cfr. *ibid.* 14.1-4): «Se, infatti, il principio razionale fosse qualcosa di unitario, ma questa unità non fosse varia, non sarebbe neppure un principio razionale [εἰ γὰρ ἓν τι καὶ μὴ ἓν τοῦτο ποικίλον, οὔτ' ἂν λόγος εἴη], e ciò che è generato sarebbe materia, perché il principio razionale non diventerebbe tutte le cose così da non permettere, penetrando la materia in ogni punto, che nessuna parte di essa sia identica alle altre. Un viso, per esempio, non è una massa unica, bensì ci sono narici e occhi; e la narice non è tale in quanto è unitaria, bensì bisogna che le sue parti siano a loro volta diverse l'una dall'altra, se deve essere una narice; perché se fosse semplicemente unitaria sarebbe solamente una massa informe» (*ibid.* 14.4-11).

5.5-6 ἰδὼν ἐκεῖνο...ἑαυτόν – Il soggetto grammaticale della frase è ambiguo e sembra designare contemporaneamente l'Intelletto inteso nella sua totalità e la sua parte pensante. La stessa ambiguità o sovrapposizione è presente nelle righe 7-9, 12-14 e 18-21 del capitolo.

5.7-9 ἄτοπος ὁ μερισμὸς ἑαυτοῦ – La divisione di sé di cui viene affermata l'assurdità è la divisione dell'ipotetico Intelletto omeomero in una parte pensante e una pensata, oppure la divisione o separazione di una di queste due parti dalla totalità dell'Intelletto; il soggetto è ambiguo qui come già alle rr. 5-6 e come più avanti alle rr. 20-21. In entrambi i casi, il senso dell'obiezione è che l'ipotesi della bipartizione dell'Intelletto risulta

ingiustificabile sotto l'assunzione della sua omeomeria. Una totalità omeomera non ha una struttura articolata, non consta di parti con caratteristiche e funzioni diversificate: proprio per questo motivo risulta segmentabile a piacere in parti qualitativamente identiche l'una all'altra e all'intero. Posto che l'Intelletto sia omeomero, la distinzione fra la parte pensante e quella pensata non può dunque essere posta come un dato primitivo, costitutivo della natura dell'Intelletto. Il modo di conciliare queste due tesi, che Plotino considera, è intendere la bipartizione come il prodotto di una divisione che ha luogo all'interno dell'Intelletto omeomero. Affinché l'Intelletto, pur essendo omeomero, pensi una parte di sé per mezzo di un'altra, bisogna supporre che esso passi da una condizione originaria, caratterizzata da uniformità e assenza di distinzioni interne, a uno stato finale, in cui presenta una struttura bipartita e le sue due parti, pur mantenendo la reciproca identità di natura, svolgono i due ruoli differenti di soggetto e oggetto di intellesione. Per pensare se stesso in questo modo, l'Intelletto dovrebbe insomma dividere se stesso in due e ciò, afferma Plotino, è assurdo. Le domande retoriche che seguono contengono gli argomenti a sostegno di questa affermazione.

5.7-8 πῶς γὰρ καὶ...κατὰ τύχην – Secondo l'interpretazione più diffusa, questa domanda retorica solleva il problema del criterio della divisione. Plotino starebbe osservando che, in un Intelletto che si suppone omeomero, non ci sono differenze interne che possano giustificare una divisione. Privo di un criterio oggettivo su cui basare la propria azione, l'Intelletto dovrebbe dividersi in modo arbitrario o casuale (κατὰ τύχην), il che è inammissibile. Così Beierwaltes (pp. 167sg.), Ham (p. 231), Kühn (*Quel savoir...*, pp. 46sg.). A mio avviso le cose stanno diversamente. Il senso della domanda è che l'Intelletto non avrebbe modo di dividersi, perché il processo di divisione che si suppone richiede una causa. La particella καὶ, che segue l'avverbio interrogativo πῶς e precede immediatamente l'indicativo futuro μεριεῖ, pone l'enfasi sulla modalità del verbo, «the idea of futurity being tinged with the idea of (denied) possibility» (Denniston, p. 314): “come potrà dividersi?” (= non potrà in alcun modo), non “in che modo si dividerà?”. La locuzione κατὰ τύχην non significa “a caso”, bensì “per caso”, e veicola l'idea dell'assenza di causa della divisione, piuttosto che l'idea della sua arbitrarietà. Cfr. V 9 [5], 4.4-7, dove viene respinta l'ipotesi che l'Intelletto sia generato dall'anima quando essa è condotta a perfezione: «Come potrà mai ciò che è in potenza essere in atto, se non c'è la causa che lo porta all'atto? Perché se ciò avvenisse per caso (εἰ γὰρ κατὰ τύχην),

potrebbe non arrivare all'atto». Similmente qui, il passaggio dell'Intelletto dallo stato di uniformità indivisa allo stato di bipartizione presuppone l'azione di una causa, in assenza della quale la divisione e il pensiero di sé dell'Intelletto risulterebbero meramente contingenti. – Che l'Intelletto non sia soggetto al caso è affermato a più riprese in VI 8 [39], 10-18, nel contesto di una trattazione che ha per oggetto la libertà dell'Uno. Il caso ha luogo «nelle cose che non procedono in modo diretto né consequenziale, ma sono semplici accadimenti» (ἐν δὲ τοῖς μὴ προηγουμένως καὶ μὴ ἀκολουθῶς, ἀλλὰ συμπτώμασιν, ἢ τύχη *ibid.* 10.8-10) e sembra essere concepito come assenza di causa, ordine e razionalità. Esso «è padrone di molte cose, ma non è padrone dell'intelletto e della ragione e dell'ordine, a tal punto da generarli: dal momento che il caso sembra essere contrario alla ragione, come potrebbe mai venire ad esserne generatore?» (πολλῶν μὲν ἢ τύχη κυρία, νοῦ δὲ καὶ λόγου καὶ τάξεως εἰς τὸ γεννᾶν ταῦτα οὐ κυρία · ὅπου καὶ ἐναντίον γε δοκεῖ λόγῳ εἶναι τύχη, πῶς ἂν γεννήτῃρα αὐτοῦ γένοιτο; *ibid.* rr. 13-15). Dell'Intelletto si dice che «non è caso, bensì ogni sua parte è un principio razionale e una causa» (οὐ τύχη, ἀλλὰ καθέκαστον αὐτοῦ λόγος καὶ αἰτία, *ibid.* 18.37).

5.8-9 καὶ ὁ μερίζων...θεωρεῖσθαι; - Plotino chiede di individuare l'autore della divisione di sé dell'Intelletto in una delle due parti prodotte da questa divisione: la parte pensante e la parte pensata. Ciò è piuttosto controintuitivo, perché sembra chiaro che a dividere se stesso debba essere l'Intelletto intero e perché l'atto della divisione dovrebbe precedere l'esistenza delle parti. A mio avviso il paradosso è voluto. La domanda rappresenta un'aporia in cui incorre chi sostiene la bipartizione dell'Intelletto, sulla base delle premesse del suo ragionamento, nel momento in cui è costretto ad assumere che l'Intelletto sia omeomero e divida se stesso. Dal suo punto di vista la divisione di sé dell'Intelletto risulta assurda in quanto atto riflessivo. Il motivo per supporre che l'Intelletto pensi una parte di sé per mezzo di un'altra è infatti la convinzione che una realtà semplice non possa intrattenere relazioni o esercitare atti che siano genuinamente riflessivi (cfr. 1.3-4: ὡς τοῦ ἀπλοῦ παντάπασιν ὄντος οὐ δυναμένου εἰς ἑαυτὸ ἐπιστρέφειν), ossia l'idea che le relazioni che il linguaggio tratta come riflessive siano in realtà relazioni binarie, che hanno luogo fra parti diverse di un intero. Chi condivide questo punto di vista deve analizzare anche la divisione di sé dell'Intelletto come l'azione di una parte dell'Intelletto su di un'altra. Deve dunque distinguere una parte “dividente” e una parte “divisa”, il che è evidentemente assurdo perché comporta l'anteriorità delle

parti rispetto all'atto di divisione che le genera. – Un'altra possibilità esegetica, che segnalo, è che Plotino stia chiedendo quale delle due parti divida se stessa dalla totalità dell'Intelletto. Questa interpretazione è resa possibile dall'ambiguità del soggetto grammaticale, segnalata qui sopra nella nota a **5.5-6**, che caratterizza tutta questa sezione. In questo caso il senso dell'obiezione è pressappoco lo stesso di quella che la precede: né l'una né l'altra delle due parti ha motivo di distinguersi dall'intero e caratterizzarsi come pensante o pensata.

5.10-15 εἶτα πῶς...έωρακώς - Questa obiezione ha carattere epistemologico ed è più radicale di quelle che la precedono. Plotino concede implicitamente, per amor di discussione, che l'ipotetico Intelletto omeomero possa in qualche modo dividersi in una componente pensante e una pensata e osserva che, anche così, non si avrebbe vero pensiero di sé. Le due parti sono originariamente indiscernibili, in virtù dell'omeomeria dell'Intelletto. Tuttavia, nel momento in cui si contrappongono l'una all'altra come soggetto e oggetto di pensiero, ciascuna di esse acquista una determinazione ulteriore, che nell'altra è assente: l'una si caratterizza come pensante, l'altra come pensata. Conoscere la totalità dell'Intelletto, nell'ipotesi sotto esame, significa conoscere non solo l'unica natura comune ad entrambe le parti, ma anche i due differenti stati di attività in cui le due parti si trovano ad essere come esito della divisione: il contemplare e l'essere contemplato. La parte pensante vede di fronte a sé i contenuti della parte pensata, ossia l'unica natura dell'Intelletto e l'attività propria dell'oggetto di contemplazione (il θεωρεῖσθαι), ma non l'attività di pensiero (il θεωρεῖν), che essa stessa esercita in modo esclusivo. Di conseguenza, essa non conosce né la totalità dei propri contenuti, né la totalità dei contenuti dell'Intelletto. Né l'Intelletto nel suo complesso, né la sua parte pensante, possiedono dunque il pensiero di sé in senso vero e proprio.

5.12-13 θεωρούμενον ἀλλ' οὐ θεωροῦντα νοήσει - Di un intelletto che pensa se stesso in quanto pensato e non in quanto pensante parla già Alessandro di Afrodisia nel *De intellectu*: «Inoltre si potrebbe dire che l'intelletto pensa se stesso non in quanto è intelletto, ma in quanto è esso stesso intelligibile. Verrebbe infatti colto come un intelligibile al pari di ogni altro intelligibile, non come intelletto. All'intelletto tocca infatti di essere anche intelligibile: siccome è anch'esso uno degli enti e siccome non è oggetto di percezione, resta che esso sia intelligibile. Se infatti fosse pensato da se stesso come intelletto e in quanto è intelletto, non penserebbe nient'altro che non fosse intelletto, sicché penserebbe

soltanto se stesso. Siccome invece pensa gli intelligibili, che non sono intelletto prima di essere pensati, penserà anche se stesso come una cosa del genere, ossia come uno qualsiasi degli intelligibili. Avviene quindi che questo intelletto, che procede dall'intelletto materiale, pensi se stesso per accidente» (ἔτι δὲ λέγοιτ' ἂν αὐτὸν νοεῖν ὁ νοῦς οὐχ ἢ νοῦς ἐστίν, ἀλλ' ἢ καὶ αὐτὸς νοητός. ὡς γὰρ νοητοῦ ἀντιλήψεται, ὥσπερ καὶ τῶν ἄλλων ἐκάστου τῶν νοητῶν, οὐχ ὡς νοῦ. συμβέβηκε γὰρ τῷ νῷ εἶναι καὶ νοητῷ· ἐπεὶ γὰρ ἐστὶ τῶν ὄντων τι καὶ αὐτός, καὶ οὐκ ἔστιν αἰσθητός, λείπεται νοητὸν αὐτὸν εἶναι. εἰ γὰρ ὡς νοῦς καὶ καθὸ νοῦς ἐστὶν ἐνοεῖτο ὑφ' αὐτοῦ, οὐδὲν ἂν ἄλλο, ὃ μὴ νοῦς ἦν, ἐνόει, ὥστε αὐτὸν ἂν ἐνόει μόνον. νοῶν δὲ τὰ νοητά, ἃ μὴ ἐστὶν νοῦς πρὸ τοῦ νοεῖσθαι, καὶ αὐτὸν ὡς τοιοῦτον νοεῖ ὡς ἓν τι τῶν νοητῶν. γίνεται οὖν κατὰ συμβεβηκὸς αὐτὸν νοῶν ὁ νοῦς οὗτος ἀπὸ τοῦ ὑλικοῦ νοῦ προϊών. *De an. mant.* 109.14-23 Bruns, trad. Accattino, pp. 31sg.).

5.16-17 ἢ προσθήσει...νενοηκῶς – L'esigenza che il pensiero di sé dell'Intelletto sia completo costringe l'ipotesico sostenitore della teoria della bipartizione ad ammettere un atto cognitivo genuinamente riflessivo da parte della componente pensante. Per conoscere la totalità di se stessa e dell'Intelletto, la parte pensante deve essere immediatamente consapevole della propria attività di pensiero e sommare nel pensiero questa attività ai contenuti che coglie nella parte pensata. Nella formulazione adottata da Plotino, volutamente antropomorfizzante, ciò che viene aggiunto è il predicato 'contemplante' (τὸν θεωρηκότα), come se la conoscenza dell'Intelletto avesse forma proposizionale.

5.17-18 ἀλλ' εἰ καὶ...ἑωραμένα – Il participio τὰ ἑωραμένα ('le cose viste') indica qui i contenuti del pensiero. Se la parte pensante dell'Intelletto conosce riflessivamente la propria attività di pensiero, ne conoscerà ovviamente anche i contenuti. Il punto di questa obiezione, come emerge più chiaramente nelle righe successive, è che l'ipotesi della bipartizione comporta un raddoppiamento dell'intelligibile. Nella misura in cui la parte pensante coglie i contenuti della parte pensata, gli intelligibili avranno luogo primariamente nella parte pensata, che li incarna, e derivativamente nella parte pensante, che li conosce. In questa prospettiva, affinché il pensiero di sé dell'Intelletto sia completo, la parte pensante dovrà conoscere gli intelligibili due volte: in quanto contenuti nella parte pensata e in quanto contenuti nel proprio pensiero.

5.18-21 εἰ οὖν ἐν τῇ θεωρίᾳ...καὶ θεωρῶν καὶ ἔχων – Anche qui è presente l'ambiguità segnalata nel commento a **5.5-6**: il soggetto sottinteso della frase sembra essere per un

verso l'Intelletto intero, per un altro verso la sua parte pensante. Un'oscillazione semantica analoga a questa caratterizza anche il participio τὰ θεωρημένα, cui si riferiscono le quattro istanze del pronome αὐτὰ alle rr. 19-20 (una al genitivo, tre all'accusativo). La prima menzione delle 'cose contemplate' (rr. 18-19) designa infatti gli intelligibili in quanto contenuti del pensiero della parte pensante dell'Intelletto, mentre tutte e quattro le istanze del pronome indicano il corrispettivo oggettivo di questi contenuti, ossia gli intelligibili in quanto contenuti della parte pensata (per questa distinzione si veda la nota precedente). Il senso dell'obiezione è che l'ipotesi della bipartizione comporta una limitazione della conoscenza dell'Intelletto. Se gli intelligibili hanno luogo in una parte non pensante dell'Intelletto, allora ciò che l'Intelletto – o la sua parte pensante – accoglie nel proprio pensiero non è l'intelligibile stesso, bensì una sua 'impronta' o rappresentazione mentale (su questo uso del termine τύπος cfr. qui sopra i commenti a 2.7-8 e 2.9-10). In questo caso l'Intelletto si troverebbe, di fatto, in una situazione epistemologica analoga a quella della facoltà razionale umana (cfr. la trattazione della facoltà razionale nei capp. 2-4) e, come viene esplicitato nelle righe successive, non possiederebbe la verità (cfr. qui sotto il commento a 5.23-25). Affinché l'Intelletto pensi davvero gli intelligibili occorre che essi stessi, e non le loro rappresentazioni, abbiano sede nella sua attività noetica e facciano tutt'uno con essa. Di conseguenza, bisogna ritenere che l'Intelletto conosca gli intelligibili immediatamente, senza dividersi in una parte pensante e una pensata. Il riferimento a una fase anteriore alla divisione di sé, in cui l'Intelletto già possedeva gli intelligibili, non va inteso come se Plotino stesse implicitamente sottoscrivendo a qualche titolo l'ipotesi della bipartizione, bensì ha senso nella logica della confutazione: chi volesse sostenere che l'Intelletto pensa una parte di sé per mezzo dell'altra è costretto a ad ammettere che la conoscenza che l'Intelletto ha degli intelligibili e di se stesso precede ogni divisione, il che priva l'ipotesi della bipartizione di ogni ragionevolezza.

5.21 καὶ θεωρῶν καὶ ἔχων – Nel gergo tecnico aristotelico i due verbi ἔχειν e θεωρεῖν designano rispettivamente lo stato di possesso e lo stato di esercizio della conoscenza, o contemplazione. Il possesso della conoscenza è condizione di possibilità del suo esercizio e il passaggio dallo stato di possesso a quello di contemplazione è un passaggio dalla potenza all'atto. Su questa coppia di concetti, di cui Plotino fa un uso frequente, si veda qui sopra il commento a 1.22-24. Affermare che l'Intelletto, a monte di ogni sua possibile

divisione, deve già trovarsi sia in uno stato di possesso, sia in uno stato di contemplazione nei confronti degli intelligibili, equivale ad affermare che nell'Intelletto non è possibile tracciare distinzioni non solo tra una parte pensante e una parte pensata, ma neppure tra una fase potenziale e una fase attuale. In II 9 [33], 6.14-24 una distinzione fra un Intelletto in stato di possesso e un Intelletto in stato di contemplazione (νοῦς ἔχων, νοῦς θεωρῶν) è ascritta agli gnostici e ricondotta a un'esegesi errata di Plat. *Tim.* 39 E; su questo luogo si veda qui sopra il *Saggio introduttivo*, cap. 2.3.

5.21-23 δεῖ τὴν θεωρίαν...τῷ νοητῷ - Questa affermazione dà inizio alla parte *construens* del discorso sul pensiero di sé dell'Intelletto, enunciando due delle tesi che saranno argomentate nelle righe seguenti: l'identità di pensiero e oggetto e l'identità di Intelletto e intelligibile (difese rispettivamente nelle rr. 32-35 e 31-32, 35-39). A queste si aggiungerà, come terza e come anello di congiunzione tra le due, la tesi dell'identità di Intelletto e attività intellettuale (rr. 39-42). L'insieme di queste tre tesi permetterà di individuare il presupposto del pensiero di sé dell'Intelletto nella triplice identità di soggetto, oggetto e atto di intellesione (rr. 42-48).

5.22-23 τὸν νοῦν ταῦτόν εἶναι τῷ νοητῷ - La citazione aristotelica (cfr. Arist. *Metaph.* Λ 7, 1072b 21 ταῦτόν νοῦς καὶ νοητόν: «l'intelletto e l'intelligibile sono la stessa cosa»), posta in apertura della nuova sezione, ha la funzione di annunciare implicitamente che Aristotele sarà l'autorità da seguire per quanto riguarda il discorso sul pensiero di sé dell'Intelletto. Come rilevato da Szlezák, *Platon und Aristoteles...*, pp. 127-129, il resto del capitolo segue da vicino le riflessioni sviluppate da Aristotele a proposito del pensiero di sé del primo motore immobile in *Metaph.* Λ 9.

5.23-25 εἰ μὴ ταῦτόν...ὅπερ οὐκ ἔστιν ἀλήθεια. - L'idea che l'Intelletto debba possedere gli intelligibili stessi e non le loro impronte o rappresentazioni è ricorrente nelle *Enneadi* (cfr. V 9 [5], 5.21-23; III 9 [13], 1.8-9; V 5 [32], 1.24-32) ed è sempre usata per argomentare l'identità di Intelletto e intelligibili. Più precisamente, l'argomento ha la funzione di giustificare l'adozione della tesi aristotelica dell'identità di pensiero e oggetto da un punto di vista platonico. Il luogo in cui questo argomento viene sviluppato nel modo più ampio e istruttivo è V 5 [32], 1.50-58: «Ma l'argomento più forte di tutti [*sc.* a favore della tesi che gli intelligibili non sono esterni all'Intelletto] è quello che segue: se infatti qualcuno concedesse, per quanto possibile, che gli intelligibili sono fuori dall'intelletto e che l'intelletto li contempla benché essi si trovino in questa condizione, sarebbe

necessario per l'intelletto non possedere ciò che è vero di essi ed essere nel falso riguardo a tutte le cose che contempla. Perché le cose vere sarebbero quelle; le contemplerà, dunque, senza possederle, bensì accogliendo le loro immagini [εἰδῶλα] in questo tipo di conoscenza. Non possedendo dunque il vero, bensì accogliendo in sé immagini del vero, possederà il falso e nulla di vero». La concezione della verità adottata è quella ontologica: le 'immagini', o 'impronte', degli intelligibili che l'Intelletto possederebbe se non valesse l'identità di pensiero e oggetto, sarebbero 'false', o non vere, non in quanto rappresentazioni scorrette o infedeli degli intelligibili, ma per il fatto stesso di essere rappresentazioni degli intelligibili, anziché gli intelligibili stessi. Plotino eredita questa concezione della verità dai dialoghi di Platone (cfr. in particolare *Resp.* VI, *Phaedr.* 247-248, *Soph.* 240 B-C). Come Plotino afferma in III 9 [13], 1.9-10, probabilmente con riferimento al luogo del *Fedro*, Platone colloca la verità nell'ambito dell'essere e delle idee. L'identità aristotelica di pensiero e oggetto garantisce il possesso della verità da parte dell'Intelletto, nella misura in cui permette di identificare la sua attività cognitiva con le Forme intelligibili stesse, che ne sono l'oggetto. Sulla concezione plotiniana della verità cfr. qui sotto la bibliografia indicata nel commento a **5.25-26**.

5.23 ἀλήθεια – La correzione di Perna, in luogo di ἀληθεία dei codici, è accolta da tutti gli editori.

5.25-26 τὴν ἄρα ἀλήθειαν...καὶ εἶναι – Questo passo ha un parallelo in V 5 [32], 2.18-20: «Sicché la reale verità non concorda con qualcos'altro, bensì con se stessa, e non dice nient'altro all'infuori di se stessa, bensì ciò che dice lo è pure, e ciò che è, questo anche dice». Con questa affermazione, Plotino di fatto ribadisce che la concezione della verità di cui si parla non è quella corrispondentista, bensì quella ontologica (cfr. la nota precedente). La verità dell'Intelletto non è una proprietà logica di un enunciato, bensì è la stessa verità che è propria delle Forme intelligibili e che consiste nel fatto di essere gli enti autentici e non immagini o rappresentazioni degli enti. In questo senso la verità non è riferita ad altro (lett. non è 'di altro', οὐχ ἑτέρου εἶναι δεῖ), in quanto non è una rappresentazione di qualcos'altro. Diversamente da quanto vale per la facoltà razionale dell'anima, nell'Intelletto non c'è distinzione fra il piano del linguaggio e il piano della realtà. L'espressione ὁ λέγει ('ciò che [la verità] dice') richiama alla mente l'espressione equivalente ὁ εἶρηκεν che si trova in 3.7-8, dove indica il criterio di giudizio che l'anima usa per conoscere le realtà sensibili, nella misura in cui questo criterio viene a fungere da

predicato nella proposizione che l'anima formula su di esse. In 6.24-25 Plotino riassumerà la differenza fra il pensiero di sé della facoltà razionale dell'anima e quello dell'Intelletto proprio nel fatto che la facoltà razionale «non è le cose che dice» (ἄ λέγει). Alla luce del confronto con questi luoghi, bisogna concludere che il senso in cui la verità è «quello che dice» è che, nel pensiero dell'Intelletto, non c'è distinzione fra soggetto e predicato; ossia, che la conoscenza propria dell'Intelletto non ha forma proposizionale. Sulla concezione plotiniana della verità cfr. Galluzzo, “Il tema della verità...”; Kalligas, “Plotinus on Evidence and Truth”; Fiorentino, “Il problema della verità...”; Fladerer, “Der Wahrheitsbegriff...”.

5.27 καὶ τὸ ὄν καὶ πρῶτον ὄν – La nozione di essere cui Plotino fa ricorso è ovviamente quella platonica, che si contrappone al divenire e designa la natura delle Forme intelligibili in contrapposizione a quella propria del mondo sensibile.

5.28-31 ἀλλ' εἰ ἡ νόησις...δῆλος ἑαυτὸν νοῶν – L'argomento prodotto nelle righe 23-26 giustifica l'identità di pensiero e oggetto nell'Intelletto, ma non è sufficiente, a rigor di logica, per giustificare l'identità dell'Intelletto con l'oggetto del proprio pensiero, ossia per dimostrare che l'Intelletto pensa se stesso. A tal fine è necessario dimostrare anche l'identità dell'Intelletto con la propria attività di pensiero. Plotino svolge questo compito nelle righe che seguono.

5.31-35 ἀλλ' εἰ ἡ νόησις...τὸ νοητόν – Secondo Ham, n. 47 p. 58, la particella γὰρ alla r. 32 ha valore prolettico e l'inciso giustifica quanto segue, ossia l'affermazione secondo cui l'intelligibile è la sostanza prima. A mio avviso le cose stanno in modo leggermente diverso: l'inciso giustifica quanto precede, ossia fornisce un nuovo argomento a favore dell'identità di pensiero intellettivo e oggetto intelligibile, che va ad aggiungersi a quello prodotto nelle righe 23-25. L'identità di intelligibile e sostanza prima è fatta discendere dall'identità di pensiero e oggetto in forza di questo nuovo argomento. L'intellezione e l'intelligibile sono la stessa cosa perché l'intelligibile è atto, ed è per questo motivo – perché l'intelligibile è pensiero in quanto è atto – che l'intelligibile è anche sostanza prima. L'argomento precedente dimostrava l'identità di intellezione e intelligibile a partire dall'esigenza che l'Intelletto possieda la verità ontologicamente intesa, ossia gli enti autentici; esso assumeva implicitamente l'identità fra l'intelligibile e l'essere propriamente inteso e sosteneva che il pensiero dell'Intelletto è identico all'essere intelligibile a partire da una considerazione relativa al pensiero dell'Intelletto. Il nuovo

argomento, invece, non fa riferimento all'Intelletto, bensì muove dalla premessa che l'intelligibile è atto e conclude che l'intelligibile è intellesione. Nella misura in cui esso fa dell'intelligibile il punto di partenza del ragionamento, e non il suo punto di arrivo, fornisce gli strumenti concettuali per affermare che l'intelligibile è la sostanza prima. – Quando afferma che l'intelligibile è atto e non potenza, Plotino non intende l'atto come attualità o realtà, in contrapposizione alla mera possibilità, bensì come esercizio di un'attività, in contrapposizione alla mera capacità di agire. È questo, infatti, l'unico senso della parola ἐνέργεια che permette di affermare che l'intelligibile è intellesione: in quanto esso è attività, e più precisamente attività intellettuale. Aristotele usa la parola ἐνέργεια in questo stesso senso in *Metaph.* Λ 7, 1072b 16, in riferimento all'attività di pensiero del primo motore immobile. L'argomento che Plotino porta per sostenere che l'intelligibile è atto è una parafrasi di Plat. *Soph.* 248 E 6-249 A 2, dove lo straniero di Elea attribuisce al παντελῶς ὄν, tra le altre cose, la vita e il pensiero; ma il lessico utilizzato da Plotino (con νοεῖν in luogo di φρονεῖν) è quello di *Metaph.* Λ 7. Su questa ripresa cfr. Hadot, "Être, Vie, Pensée...", p. 113. La menzione della pietra alla riga 35 è forse un'eco di *Soph.* 246 A 8.

5.33 ἀνόητον – Riproduco l'emendazione di Theiler accolta da H-S. I manoscritti hanno γε νοητόν.

5.36-39 εἰ οὖν ἐνέργεια...ὁ πρῶτος – In queste righe Plotino tira le fila dell'argomentazione sviluppata nelle righe immediatamente precedenti. L'idea che l'attività più bella sia l'attività di pensiero si trova in Aristotele, *Metaph.* Λ 7, 1072b 28, dove si dice che l'attività del primo motore immobile gli garantisce la vita migliore; ma cfr. anche *ibid.*, 9, 1074b 20, 33. In quanto l'intelligibile è attività, ed è attività di pensiero, ed è sostanza prima, Plotino conclude che esso è "pensiero sostanziale", ossia una sostanza la cui essenza è l'attività di pensiero, e questa sostanza – come viene argomentato nelle righe che seguono – è l'Intelletto. Cfr. Caluori, "Plotinus on Primary Being".

5.39-41 οὐδὲ γὰρ ὁ νοῦς...δυνάμει – L'identità di Intelletto e attività intellettuale viene difesa con un argomento analogo a quello prodotto alle rr. 31-33 per sostenere l'identità di pensiero e intelligibile: se l'Intelletto non fosse identico alla propria attività intellettuale, esso sarebbe essenzialmente in potenza. Questo argomento segue Arist. *Metaph.* Λ 9, 1072b 18-20: «se infatti [sc. l'intelletto] pensa, ma ciò dipende da qualcos'altro, perché

la sua essenza non è intellesione, bensì potenza, esso non sarebbe la sostanza migliore». Cfr. Szlezák, *Platon und Aristoteles...*, p. 128 n. 403.

5.41-48 εἰ οὖν ἐνέργεια...ὃ ἦν αὐτός – Con una certa ripetitività viene qui enunciata la triplice identità di soggetto, oggetto e atto intellettuale, che garantisce il pensiero di sé dell'Intelletto divino. Come Plotino mette bene in luce alle rr. 41-43, l'Intelletto e l'intelligibile sono identici perché entrambi si identificano con l'attività intellettuale. Essi hanno dunque un'unica natura, e questa è l'intellezione. Alla riga 45 αὐτὸς ἄρα ἑαυτὸν νοήσει è un'altra citazione da Aristotele, *Metaph.* Λ 9, 1074b 33-34 (αὐτὸν ἄρα νοεῖ).

Capitolo 6

6.1-8 Ὁ μὲν δὴ λόγος... ἄλλο μέρος – Queste prime righe interrompono il discorso e riassumono per sommi capi il contenuto dei capitoli precedenti. Il riassunto si concentra pressoché esclusivamente sulla trattazione del pensiero di sé dell’Intelletto contenuta nel capitolo 5, perché i capitoli 6-9 vertono ancora sul medesimo argomento. I verbi all’imperfetto si riferiscono a quanto detto in precedenza; nella traduzione rendo il tempo verbale con ‘è risultato che’.

6.1 νοεῖν – A margine del codice Parisinus Graecus 1816, un’annotazione di Ficino suggerisce la correzione νοοῦν.

6.2 νοεῖ οὖν – Queste parole sono espunte da Theiler. Se si conserva la lezione dei manoscritti, come fanno H-S, credo convenga tradurre ‘significa’ (non ‘pensa’), con soggetto sottinteso τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ νοεῖν rr. 1-2.

6.3-4 ἡ μὲν γὰρ ψυχὴ... ὅτι ἄλλου – L’anima conosce se stessa in quanto immagine di altro, ossia dell’Intelletto; cfr. il capitolo 4.

6.5-6 τὰ γὰρ ὄντα... ἑώρα – L’Intelletto “vede” se stesso vedendo le cose che sono perché è identico agli enti intelligibili, come argomentato nella seconda metà del capitolo 5.

6.8-18 ἄρ' οὖν τοιοῦτον... θεωρεῖν ἐθέλοντες – Questo passaggio introduce una lunga sezione, che si estende fino alla fine del capitolo 9 e che ha la funzione dichiarata di convincere l’anima del lettore della verità del discorso sul pensiero di sé dell’Intelletto sviluppato nel quinto capitolo. L’idea che la necessità della dimostrazione talvolta non sia sufficiente, e che le si debba pertanto affiancare un discorso persuasivo che fa uso di immagini, si trova già in Platone (cfr. *Leg.* 903 B) ed è ricorrente nelle *Enneadi* (cfr. I, 2 [19], 1.52; VI 4 [22], 4.5; VI 5 [23], 11.5-7; VI 7 [38], 40.3-5). Qui Plotino sviluppa questo tema connettendo l’esigenza di persuasione alla condizione dell’anima incarnata. L’incapacità di esercitare l’intellezione in modo continuo, che distingue l’anima umana incarnata dall’Intelletto divino, fa sì che la coerenza logica delle argomentazioni non sia sempre sufficiente a convincere l’anima della verità degli enunciati filosofici relativi all’Intelletto, che pure essa è in grado di comprendere. Gli accenni a una condizione precedente, in cui partecipavamo della conoscenza dell’Intelletto e non avevamo bisogno di essere persuasi, si riferiscono alla vita dell’anima disincarnata. L’esigenza di servirsi

di immagini per contemplare indirettamente le verità intelligibili non è di per sé connaturata all'anima, bensì è una limitazione epistemica dovuta alla sua esistenza terrena. Sulla persuasione in Plotino cfr. Ferwerda, "Pothos and Peitho..."; Cardullo, "La valenza psicagogica...".

6.18-22 ἴσως οὖν...ἴσχειν – Il discorso persuasivo che segue si rivolge alla facoltà razionale dell'anima perché, come si è visto nel capitolo 4, essa è un'immagine diretta dell'Intelletto. Il gioco etimologico che mette in rapporto il nome della facoltà (διανοητικὸν) con il nome dell'Intelletto (νοῦς) è lo stesso si è già incontrato in 3.34 (διανοούμεθα οὕτως καὶ διὰ <νοῦ> νοοῦμεν οὕτως;). La facoltà razionale trae il proprio potere dall'Intelletto perché riceve dall'Intelletto le rappresentazioni mentali degli intelligibili, di cui si serve come criteri di giudizio per conoscere discorsivamente; cfr. 2.9-10, 3.9-12 e i commenti relativi.

6.24 αὐτὸ – Riproduco a testo l'emendazione di Kirchhoff, accolta da tutti gli editori. I codici leggono αὐτός.

6.22-28 τούτῳ τοίνυν...γινώσκειν ἑαυτό – Questa similitudine, come la chiama Plotino (εἰκὼν r. 29), ha lo scopo di illustrare il pensiero di sé dell'Intelletto per mezzo dell'analogia con la conoscenza di sé propria della facoltà razionale umana. Come si è visto nei capitoli 3 e 4, la ragione può conoscere se stessa razionalmente avvalendosi dell'ausilio dell'Intelletto: dopo aver contemplato gli intelligibili, essa associa ciascuna delle nozioni innate che ha in sé all'intelligibile di cui è immagine e conosce così i propri contenuti (cfr. qui sopra il commento a **3.19-21** e i luoghi ivi citati). Quando svolge questa operazione, la ragione conosce «per mezzo di se stessa» (αὐτῷ 22), ossia secondo il modo di operare proprio della ragione discorsiva, operando associazioni, «le cose che vede» (ὅσα ὁρᾷ 22), ossia i propri contenuti. Analogamente l'Intelletto pensa se stesso per mezzo di se stesso, cioè per mezzo dell'intellezione, cui è identico (cfr. 5.45-46, 48). La ragione inoltre «sa le cose che dice» (οἶδεν ἃ λέγει 23), ossia conosce gli intelligibili, di cui si serve a mo' di criteri di giudizio e di predicati nelle proposizioni che formula a proposito di se stessa e dei propri contenuti (per questo senso di ἃ λέγει cfr. qui sopra il commento a **5.25-26**). In questo è paragonabile all'Intelletto, che ha intellezione dei medesimi intelligibili. La differenza principale fra il pensiero di sé dell'Intelletto e la conoscenza di sé della ragione sta nel fatto che la ragione, diversamente dall'Intelletto, non è identica agli intelligibili di cui si serve: «se fosse essa stessa le cose che dice,

conoscerebbe se stessa in questo stesso modo» (30-31). Essa può tuttavia conoscere se stessa, seppur in modo inferiore e derivato, perché, pur non essendo identica agli intelligibili, è congenere ad essi e ne deriva: essi le arrivano dall'alto perché hanno luogo nell'Intelletto, da cui essa stessa proviene, ed è per questo motivo che è in grado di operare associazioni fra gli intelligibili e le proprie rappresentazioni mentali (le «orme», ἵχνη 27, che ha in sé e che le derivano dall'Intelletto; cfr. 3.12).

6.27 ἐφαρμόττοντι – i codici hanno ἐφαρμόττοντα; la correzione che riproduco è di Kirchhoff.

6.28-35 μεταθέτω τοίνυν...εἶναι - La ragione non deve limitarsi a riconoscere i punti di affinità fra la propria conoscenza di sé e l'Intelletto. Una volta compresa l'analogia tracciata nelle linee precedenti, occorre spostare l'attenzione sull'Intelletto. Se la ragione può occasionalmente conoscere se stessa a proprio modo, grazie al fatto che è simile all'Intelletto e occasionalmente in contatto con esso, allora l'Intelletto, che è identico a se stesso ed è sempre in contatto con se stesso, penserà se stesso sempre e di necessità.

6.30-34 καὶ ὅτι...καὶ ὅτι – I due ὅτι non hanno valore causale, come intende Armstrong, bensì dichiarativo, e dipendono da un verbo gnomico sottinteso.

6.36 γε – Riproduco l'emendazione di Kirchhoff. I codici leggono τε.

6.35-43 οὐ γὰρ δὴ πρακτικός...γνώσιν – Come quelle che la precedono, questa osservazione ha lo scopo di aiutare la ragione umana a cogliere le differenze tra se stessa e l'Intelletto, affinché essa comprenda la natura dell'Intelletto e la necessità del suo pensiero di sé. La facoltà razionale stessa è infatti un intelletto pratico: essa conosce le realtà esterne, desidera ciò che le manca ed escogita piani con lo scopo di procurarselo. L'Intelletto invece, che non solo possiede, ma è identico alla totalità degli enti intelligibili, non manca di nulla e per questo non ha desideri che lo spingano ad agire. Plotino ritiene che l'azione abbia sempre per fine la contemplazione (cfr. III 8 [30], 1.15 e *passim*). Di conseguenza l'ipotesi di un intelletto interamente pratico è da intendersi come controfattuale, come un'ipotesi limite. La facoltà razionale umana è in grado di conoscere se stessa, pur nel modo limitato che le è proprio, perché è in grado di esercitare l'attività contemplativa. L'Intelletto, invece, la cui essenza si identifica con l'attività contemplativa stessa, non ha alcun bisogno di agire ed è necessariamente occupato nella contemplazione di sé.

6.40 οὐδὲ γὰρ ὄρεξις τῷ καθαρῷ νῷ - Secondo Aristotele De an. III 10, 433a 16, l'oggetto di desiderio (οὐ ἢ ὄρεξις) è il fine dell'intelletto pratico. In *EN* VI 2, 1139a 30-32, il desiderio è il fine della scelta, la quale a sua volta è principio o causa efficiente dell'azione. Sul desiderio in Plotino cfr. Charrue, "Plotin et le désir".

6.41 [τὴν ἑαυτοῦ] – L'espunzione di Volkmann è necessaria ed accolta da tutti gli editori.

6.42 <ἑαυτοῦ> - Riproduco l'integrazione di H-S.

6.42-43 τίς γὰρ ἂν...ἐν νῷ ὄντι – La domanda che conclude il capitolo riecheggia Arist. *EN* X, 8, 1178b 20-22: «Allora, quando alla vita si sia sottratto l'agire, e ancora di più il produrre, che cosa rimane se non la contemplazione? Di modo che l'attività degli dèi, che spicca per beatitudine, verrà a essere una attività contemplativa».

Capitolo 7

7.1 Ἀλλὰ τὸν θεὸν θεωρεῖ - La divisione in capitoli operata da Ficino non corrisponde, in questo caso, a una reale cesura del discorso plotiniano. L'affermazione che apre questo capitolo è infatti una alla domanda sollevata nelle ultime righe del capitolo 6: che vita condurrà mai l'Intelletto, essendo libero da ogni preoccupazione di ordine pratico, se non penserà se stesso? Contemplerà il dio! L'opera di persuasione dell'anima intrapresa nel sesto capitolo non si è conclusa: Plotino intende togliere anche all'anima più testarda ogni possibilità di negare il pensiero di sé dell'Intelletto. – Nelle righe che seguono Plotino procede a mostrare che, anche se si suppone che l'Intelletto pensi il principio primo, comunque si voglia intendere questa attività di pensiero, bisognerà ammettere che l'Intelletto pensa anche se stesso. L'argomentazione si svolge in forma di trilemma: l'Intelletto non solo contempla il dio, ma lo conosce direttamente e compiutamente (rr. 1-7); l'Intelletto conosce il dio in modo indiretto, in quanto conosce gli effetti della sua potenza causale (rr. 7-9); l'Intelletto non è in grado di cogliere il dio in modo chiaro, perché la sua attività di pensiero è soggetta alla legge dell'identità di pensiero e oggetto. – L'idea che il pensiero dell'Intelletto sia rivolto verso il principio primo non è estranea alla filosofia di Plotino. In tutte le narrazioni della genesi dell'Intelletto dall'Uno che si trovano sparse nelle *Enneadi*, l'Intelletto si costituisce a partire da un'originaria tensione noetica verso il principio da cui deriva. Per una rassegna di questi luoghi cfr. Szlezák, *Platon und Aristoteles...*, pp. 52-113 e Bussanich, *The One and its Relation...*

7.1-7 ἀλλ' εἰ τὸν θεὸν...αὐτός – Se l'Intelletto conosce compiutamente il principio, conosce anche tutti gli effetti possibili del suo potere causale, tra cui se stesso. In questo caso la conoscenza di sé dell'Intelletto è una conseguenza della conoscenza che l'Intelletto ha del principio.

7.6-7 ἐν τι τῶν δοθέντων...αὐτός – L'osservazione che l'Intelletto è uno dei doni, o prodotti, del principio è condivisibile da qualsiasi platonico riconosca nel principio primo l'origine dell'essere di tutte le cose. La correzione che segue, secondo cui l'Intelletto si identifica piuttosto con la totalità delle realtà che derivano dal principio, riflette invece la posizione plotiniana, secondo cui l'Intelletto si identifica con la totalità degli enti intelligibili. Cfr. il commento a **1.1**.

7.7-12 εἰ μὲν οὖν...τὸ ὁρώμενον – Se l’Intelletto conosce il principio indirettamente, conoscendo gli effetti del suo potere causale, allora conosce se stesso, in quanto è esso stesso uno di questi effetti. In questo caso la conoscenza di sé dell’Intelletto è inclusa nella conoscenza che esso ha del principio.

7.7 κατὰ - Riproduco l’emendazione di Stark “Emendationes Plotinianae”, p. 227, accolta da H-S², Armstrong, Beierwaltes. I manoscritti leggono καὶ, che è espunto da Theiler e difeso da Ham, p. 62 n. 72.

7.8 αὐτοῦ - H-S² stampano αὐτοῦ, ma in questo caso mi sembra che il riflessivo non restituisca un senso soddisfacente. Le potenze di cui si parla sono chiaramente le potenze produttive del dio e non le facoltà cognitive dell’Intelletto. Cfr. Ham, p. 62 n. 72.

7.9-12 εἰ δὲ ἀδυνατήσῃ...τὸ ὁρώμενον – L’ipotesi che l’Intelletto non riesca a conoscere il dio, perché la sua attività di pensiero richiede l’identità con l’oggetto, corrisponde alla posizione di Plotino. Come si è visto nel capitolo 5, questa concezione comporta che l’Intelletto pensi se stesso.

7.12 τί γὰρ ἄν...ἡσυχίαν– Chiarito che, anche ammesso che l’Intelletto pensi il principio primo, nondimeno esso penserà se stesso, Plotino riprende il dialogo fittizio con l’anima del lettore bisognosa di persuasione e domanda nuovamente quale attività bisognerebbe mai assegnare all’Intelletto, se non il pensiero di sé. La nuova risposta che viene tentata («diamogli pace») suona comica e quasi spazientita, ma allude in realtà a un’opzione filosofica reale. L’ipotesi che si dia un intelletto divino in stato di pace (νοῦς ἐν ἡσυχίᾳ), privo di attività intellettiva, è menzionata più volte nelle *Enneadi*. In III 9 [13], 1.16-17 Plotino sembra quasi accoglierla, mentre la contesta in II 9 [33], 1.27 e 6.19; nel primo di questi due passi il bersaglio della polemica è riconoscibile in Numenio di Apamea (cfr. qui sopra il *Saggio introduttivo*, cap. 2.3).

7.13-19 ἀλλὰ νῦν...ἴσχει – Anche dall’ipotesi che l’Intelletto si trovi in una condizione di pace viene dedotta la necessità che esso pensi se stesso. Il fatto che l’Intelletto sia essenzialmente attività intellettiva, argomentato nel capitolo 5, impedisce di intendere la pace dell’Intelletto come assenza di attività di pensiero. La pace dell’Intelletto non è altro che la libertà di esercitare l’attività connaturata alla sua essenza senza soffrire disturbi provenienti dall’esterno. Di conseguenza, se lasciato in pace, l’Intelletto pensa, e non avendo altro da pensare che se stesso, pensa se stesso.

7.19-24 καὶ γὰρ εἴ τι...ἐν ἄλλῳ - Una prova ulteriore del pensiero di sé dell'Intelletto viene ricavata dall'evidenza del suo potere causale, con l'ausilio della dottrina plotiniana della doppia ἐνέργεια. Questa dottrina è enunciata con maggiore chiarezza in V 4 [7], 2.27-33, dove ricorre anche l'esempio del rapporto fra il fuoco e il calore che da esso deriva : «Di ogni cosa c'è un'attività propria dell'essenza e un'altra che procede dall'essenza; e l'attività propria della sostanza è ciascuna cosa stessa, mentre l'altra deriva da quella, ed è necessario che in ogni caso la segua essendo distinta dalla cosa stessa: per esempio anche nel fuoco c'è un calore che costituisce l'essenza e un altro calore che si genera da quel calore quando il fuoco esercita l'attività connaturata alla propria essenza rimanendo fuoco». Il fatto che dall'Intelletto derivino realtà costituite a somiglianza dell'Intelletto, come per esempio la facoltà razionale dell'anima, è addotto a prova del fatto che l'Intelletto esercita in se stesso l'attività costitutiva della propria essenza, ossia l'attività intellettuale. Affinché l'attività intellettuale dell'Intelletto sia contenuta nell'Intelletto stesso, è necessario che l'oggetto di questa attività non sia esterno all'Intelletto, dunque che l'Intelletto pensi se stesso. L'anima razionale è implicitamente presentata come l'attività esterna dell'Intelletto, ossia come l'attività che procede dal pensiero di sé dell'Intelletto ed è costituita a sua somiglianza. – Sulla dottrina plotiniana della doppia attività si veda Ch. Rutten, “La doctrine des deux actes...”, che ne individua la fonte nella dottrina aristotelica della causalità efficiente; F. Ferrari, "Motivi platonici e motivi aristotelici..."; E. K. Emilsson, *Plotinus on Intellect*, pp. 39sgg.; Smith “The analogy of fire and heat”.

7.24-26 καὶ γὰρ αὖ...πρὸς τὸ ἔξω – La dottrina della doppia attività – per la quale rinvio alla nota precedente – si applica non soltanto al rapporto fra l'Intelletto e la facoltà razionale dell'anima, bensì anche al rapporto che intercorre fra la facoltà razionale e le facoltà inferiori dell'anima. Rispetto all'Intelletto, l'attività della facoltà razionale dell'anima è attività esterna: essa è un'attività costituita a immagine dell'attività interna dell'Intelletto – il suo pensiero di sé – che deriva necessariamente da essa, ma ne è necessariamente distinta, come il calore di un oggetto riscaldato dal fuoco rispetto al calore costitutivo del fuoco stesso. Dal punto di vista dell'anima invece, l'attività teoretica della sua facoltà razionale, che è rivolta verso l'Intelletto e le Forme in esso contenute, svolge il ruolo dell'attività interna e costitutiva dell'essenza. Tutte le altre funzioni dell'anima ne costituiscono invece l'attività esterna, ossia derivano necessariamente dalla

sua attività teoretica e ne costituiscono l'immagine, pur essendone distinte. Queste funzioni sono accomunate dal fatto di essere rivolte verso il mondo esterno, ossia verso la realtà sensibile. Nelle righe che seguono esse vengono implicitamente suddivise in attività di tipo pratico e attività di tipo produttivo; cfr. qui sotto il commento a **7.28-29**.

7.26-28 κατὰ θάτερα μὲν...καὶ ἐνταῦθα – La duplice applicazione della teoria della doppia attività al caso dell'Intelletto e a quello della facoltà razionale (cfr. qui sopra il commento a **7.24-26**) comporta l'istituzione di una catena causale che si estende dall'Intelletto alle facoltà inferiori dell'anima e che ha come termine medio l'attività teoretica della facoltà razionale. Questa attività è infatti contemporaneamente l'attività esterna dell'Intelletto, ossia l'immagine del pensiero di sé dell'Intelletto che da esso necessariamente deriva, e l'attività interna dell'anima, da cui derivano le attività inferiori dell'anima e di cui queste ultime sono a loro volta immagine. L'attività teoretica è un'immagine diretta del pensiero di sé dell'Intelletto, mentre le altre attività dell'anima ne sono un'immagine indiretta, nel senso che sono un'immagine di una sua immagine. Per questo motivo ha senso affermare sia che l'anima si assimila all'Intelletto quando esercita l'attività teoretica e se ne rende dissimile quando esercita altre attività, sia che ogni attività dell'anima, comprese quelle inferiori, comporta un'assimilazione all'Intelletto. Fra le attività che l'anima è in grado di esercitare, quella teoretica è la più simile al pensiero di sé dell'Intelletto, in quanto ne è immagine diretta, ed è anche l'unica ad avere per oggetto le Forme intelligibili contenute nell'Intelletto. Le altre attività dell'anima, che sono rivolte verso il mondo esterno, allontanano l'anima dall'Intelletto; tuttavia, poiché anch'esse sono immagini dell'attività dell'Intelletto, seppur in modo indiretto – perché sono in realtà immagini dell'attività teoretica dell'anima – anch'esse avvicinano l'anima all'Intelletto, ma in misura minore rispetto all'attività teoretica.

7.28-29 εἴτε πράττοι, εἴτε ποιῶ - Le attività non teoretiche dell'anima vengono suddivise in attività pratiche e attività produttive, secondo uno schema che riprende la classificazione aristotelica dei saperi (cfr. e.g. *Metaph.* E 1, 1025b 25). Lo stesso schema è impiegato in modo simile nel trattato III 8 [30] (*Sulla natura, la contemplazione e l'uno*), particolarmente nei capitoli 5-7, dove si sostiene che fine e principio di ogni azione e di ogni produzione è la contemplazione. In questo caso bisogna probabilmente ritenere che l'ambito della produzione comprenda non solo le attività produttive di tipo tecnico o

artificiale, bensì anche quella naturale, ossia la generazione, cui Plotino farà riferimento in modo più esplicito nei due capitoli seguenti.

7.29 πράττουσα ὁμῶς θεωρεῖ - La contemplazione si accompagna necessariamente all'azione per due motivi: perché l'azione presuppone un ragionamento che la guidi (cfr. III 8 [30], 3.4-5 ὁ μὲντοι λόγος καὶ αὐτὸς ὁ συνὼν τῆ πράξει καὶ ἐπιστατῶν) e perché l'azione ha per fine la contemplazione. Per quest'ultimo punto si veda in particolare III 8 [30], 6.1-6: «L'azione ha dunque per fine la contemplazione e l'oggetto di contemplazione: sicché la contemplazione è il fine anche per coloro che agiscono, ed essi cercano, per così dire, di cogliere, girandoci intorno, ciò che non sono riusciti a ad afferrare procedendo in linea retta. E infatti, qualora ottengano ciò che vogliono, ciò che avevano desiderato che fosse, non affinché non lo conoscessero, bensì per conoscerlo e vederlo presente nell'anima, è evidentemente un oggetto posto per essere visto».

7.29-31 ποιῶσα εἶδη ποιεῖ...ἀπηρτισμένας - La produzione è simile alla contemplazione perché è sempre produzione di forme, e le forme sono pensieri e oggetti di pensiero. Questo punto è illustrato in modo più ampio in III 8 [30], 7.18-26: «Perché anche quando i viventi generano, i principi razionali (λόγοι) che sono al loro interno producono il movimento, e questo è un atto di contemplazione ed è il travaglio di produrre molte forme e molti oggetti di contemplazione e di riempire tutte le cose di principi razionali e, per così dire, di contemplare sempre; perché il produrre è far sì che una certa forma sia, e questo è riempire tutte le cose di contemplazione. E gli errori, sia in ciò che viene ad essere, sia nelle azioni compiute, sono dovuti alla distrazione di chi contempla dall'oggetto di contemplazione. E il cattivo artigiano è chi produce forme brutte».

7.31 ἀπηρτημένας - La lezione che riproduco è quella del solo Parisinus Graecus 2082, accolta da Theiler e difesa da Thillet, “À propos du choix d'une variante...”. Tutti gli altri codici ed editori leggono ἀπηρτισμένας (lett. “compiuti”, “realizzati”).

7.30-33 ὥστε πάντα...εἰκόνα - L'osservazione relativa all'attività produttiva, che è sempre produzione di forme, ossia di oggetti di pensiero (rr. 29-30), fa sì che la catena causale originata dall'attività dell'Intelletto (cfr. qui sopra il commento a **7.26-28**) si estenda al di là delle attività dell'anima e venga a comprendere la totalità del mondo dei corpi. I corpi sono infatti prodotti dell'attività produttiva dell'anima, quali per produzione naturale, quali per produzione artificiale, e le forme dei corpi sono, in ultima istanza,

immagini delle forme intelligibili contenute nell'Intelletto, attraverso la mediazione dei principi razionali contenuti nell'anima. Ogni realtà metafisicamente successiva all'Intelletto, dalla facoltà razionale dell'anima ai corpi sensibili, è un'immagine del contenuto dell'Intelletto o un'immagine di una sua immagine, sicché anche le forme dei corpi, che costituiscono l'ultimo anello della catena causale, conservano una somiglianza con l'Intelletto, seppur di molto inferiore rispetto a quella della facoltà razionale. Cfr. III 8 [30], 4-5.

Capitolo 8

8.1-2 Ποῖον δέ τι...ἑαυτόν; – Questa domanda introduce una nuova fase dell’argomentazione persuasiva iniziata nel capitolo 6. Tutti gli argomenti prodotti nei capitoli 6 e 7 hanno lo scopo di persuadere l’anima del fatto che l’Intelletto pensa se stesso. Da questo momento in poi, l’obiettivo è aiutare l’anima a comprendere la natura dell’Intelletto e del suo pensiero di sé. - La traduzione che propongo di questa domanda è parafrastica. L’interrogativo ποῖος, corrispondente pressappoco al latino *qualis*, non ha un corrispettivo soddisfacente in italiano. La traduzione letterale («Come che genere di cosa l’intelletto vede l’intelligibile, cioè come che genere di cosa vede se stesso?») mi sembra potenzialmente ambigua. Ciò che viene domandato è come l’intelligibile appaia, sotto quale aspetto esso si presenti all’Intelletto che lo contempla, come l’Intelletto appaia a se stesso. La congiunzione καὶ ha valore epesegetico; l’identità di Intelletto e intelligibile è già stata accettata.

8.2 οὐδὲ - Riproduco l’emendazione di Perna, accolta da tutti gli editori. I manoscritti hanno οὔτε,

8.2-3 ἢ τὸ μὲν νοητὸν...χρῶμα ἢ σχῆμα – L’impiego della coppia di sostantivi χρῶμα-σχῆμα in questo contesto riecheggia il mito del *Fedro*, 247 C 6, dove l’«essenza che realmente è» che dimora nel luogo sovraceleste è descritta come priva di figura e di colore (ἢ γὰρ ἀχρώματός τε καὶ ἀσχημάτιστος [...] οὐσία ὄντως οὔσα). Già Alcinoos, *Didask.* X, 164.13-17, sostiene che gli uomini non sono in grado di pensare l’intelligibile in modo puro perché gli attribuiscono caratteristiche proprie dei sensibili, quali la grandezza, il colore e la figura (μέγεθος [...] καὶ σχῆμα καὶ χρῶμα *ibid.* r. 16); cfr. il commento di Ham, p. 162.

8.3-6 πρὶν γὰρ ταῦτα...ἐκεῖνα – Qui come spesso nelle *Enneadi* (cfr. Sleeman-Pollet, pp. 350-1), la coppia di pronomi ταῦτα-ἐκεῖνα (queste cose-quelle cose) è usata per contrapporre le cose che appartengono all’ambito del divenire sensibile, che sono metaforicamente “qui”, a quelle che appartengono all’ambito dell’essere intelligibile, che sono “là”. Il pronome ἐκεῖνα può designare le sole Forme intelligibili contenute nell’Intelletto, oppure la totalità dei principi incorporei di natura intelligibile, incluso l’ambito dell’anima e senza che la distinzione fra anima e Intelletto sia pertinente. Le due occorrenze di ταῦτα contenute alle righe 3 e 4 e la prima delle due occorrenze a riga 5 si

riferiscono a χρῶμα ἢ σχῆμα r. 3; la seconda occorrenza a riga 5, così come quella a riga 7, si riferisce invece grammaticalmente a σπέρματα r. 4, ma logicamente a λόγος r. 4, perché invisibili per natura sono i principi razionali contenuti nei semi e non i semi stessi, né, come suggerito nell'apparato di H-S², il colore e la figura presenti nei corpi. La confusione fra referente grammaticale e referente logico è voluta: pur essendo principi razionali e avendo natura invisibile, ossia intelligibile, i λόγοι contenuti nei semi sono presentati come cose di “questo mondo” (ταῦτα). Plotino non insiste qui sulla distinzione fra il λόγος che è nel seme e il corpo umido del seme, come fa invece in V 9 [9], 6.15-24, ed equipara di fatto il λόγος al seme stesso. Come si è visto nelle ultime righe del capitolo 7, infatti, le realtà sensibili rappresentano l'ultimo anello della catena di immagini e immagini di immagini che ha origine nell'Intelletto e conservano solamente una somiglianza oscura con l'archetipo; cfr. qui sopra il commento a **7.30-33**. I λόγοι presenti nei semi degli esseri viventi rappresentano l'anello immediatamente superiore della catena causale, in quanto direttamente responsabili della produzione delle qualità sensibili. Essi sono gli ultimi e i più oscuri fra i principi di natura intelligibile. La loro attività produce necessariamente qualità nei corpi (cfr. le rr. la descrizione dell'operare della natura in III 8 [30], 5). Per questo motivo Plotino li tratta come membri “di questo mondo” e li contrappone alle Forme intelligibili, che stanno in cima alla catena causale. L'osservazione che anche questi λόγοι sono invisibili alla vista è addotta portata come prova *a fortiori* dell'invisibilità delle Forme intelligibili. - Sull'uso plotiniano della dottrina stoica dei λόγοι σπερματικοί cfr. Graeser, *Plotinus and the Stoics*, pp. 41-43; Brisson, “Le logos chez Plotin”; Gerson, “Plotinus on logos”; sul paragone col seme nelle *Enneadi* cfr. Wilderbing, “Porphyry and Plotinus on the Seed”.

8.6 καὶ ἔστι φύσις...τῶν ἐχόντων – Qui il pronome ἐκείνων r. 6 non si riferisce alle sole Forme intelligibili contenute nell'Intelletto, come ritiene Ham, p. 164, bensì all'ambito dell'intelligibile nel suo complesso, inclusivo della sfera dell'anima e dei principi razionali che essa possiede; cfr. qui sopra la il commento a **8.3-6**. Questa affermazione enuncia una legge metafisica di validità generale, che deve essere intesa come una prima risposta alla domanda posta alle righe 1-2: ogni realtà intelligibile condivide la natura del principio che la possiede, dunque le Forme intelligibili quella dell'Intelletto, i λόγοι presenti nell'anima razionale quella dell'anima razionale, e così via. La frase successiva

esemplifica questa legge generale applicandola al caso dei λόγοι contenuti nei semi dei viventi.

8.7 ἡ ἔχουσα ψυχὴ ταῦτα – Anche qui il pronome ταῦτα si riferisce logicamente al λόγος contenuto nei semi, ma concorda al plurale con i semi stessi. L'anima che possiede questo λόγος è l'anima che si trova nel seme, la cui unica attività è quella generativa.

8.8-11 ἀλλ' ἡ μὲν οὐχ ὀραῖ...καὶ αὐτῷ - L'anima presente nel seme, diversamente dall'Intelletto e dall'anima razionale (cfr. 5.35-36), non vede i principi razionali che possiede; cfr. la trattazione relativa all'operare della natura in III 8 [30], 5. Plotino afferma che ciò avviene perché quest'anima e i principi in essa contenuti sono solamente immagini, mentre l'Intelletto, da cui essa deriva e di cui essa è immagine, è ciò che è vero. Come si è visto, anche l'anima razionale è immagine dell'Intelletto (cfr. 4.21). A r. 13, tuttavia, si trova una chiara indicazione del fatto che quest'anima è immagine dell'Intelletto in un senso diverso e inferiore rispetto all'anima razionale; si veda qui sotto il commento a **8.12-13**.

8.11-12 τοῦτο δ' ἐὰν μὴ...οὐδὲ μένει – Questa osservazione è relativa al fatto che i semi muoiono se non riescono a generare un organismo vivente. L'anima che si trova nel seme è troppo debole per esercitare qualsiasi attività che non sia la generazione di un corpo – per esempio, contemplare i propri contenuti – ed è costretta ad abbandonare il seme se questo non trova terreno fertile. Ciò che il seme genera è descritto come un'immagine di una cosa (ossia dei principi razionali che il seme contiene) in qualcos'altro (in un corpo sensibile).

8.11 δ' ἐὰν – Riproduco l'emendazione di H-S. I manoscritti hanno δὲ ἄν.

8.12-13 εἰκόνι γὰρ...ἐξηρητημένη – Queste righe contengono una citazione abbreviata da *Timeo* 52 C 2-4: «all'immagine, dal momento che non le appartiene neanche ciò a immagine di cui è stata generata e va errando sempre come un fantasma che è rappresentazione di qualche altra cosa, si addice per questo di generarsi in un'altra cosa» (trad. Fronterotta). L'aggiunta di Plotino («a meno che non sia appesa a quello [sc. di cui è immagine]») allude alla distinzione fra due differenti tipi di immagini che si trova in VI 4 [22], 10. Lì le immagini che possono esistere in assenza del modello che riproducono, come i ritratti realizzati dai pittori, vengono contrapposte a quelle la cui esistenza dipende

direttamente dalla presenza del modello di cui sono immagine, come i riflessi nell'acqua e negli specchi e le ombre. Delle prime, Plotino dice che non sono immagini nel verso senso del termine, perché non sono portate all'essere dal proprio modello e devono la propria esistenza a qualcos'altro (il pittore o la disposizione dei colori; cfr. *ibid.* rr. 5-16). I rapporti immagine-modello che hanno luogo nell'ambito dell'intelligibile e dell'anima sono del secondo tipo (cfr. *ibid.* rr. 16-18). Nel contesto presente bisogna intendere che il seme, diversamente dall'anima razionale, è un'immagine separata dal proprio modello, ossia un'immagine del tipo del ritratto, e che per questo motivo non è in grado di conoscere i principi razionali che contiene ed è costretto a generare (rr. 13-15).

8.15-18 ἀλλ' οὖν τούτων...οἷον τὸ ὄρατόν – Viene qui ribadita l'identità di attività intellettuale e oggetto intelligibile nell'Intelletto, stabilita nel capitolo 5.

8.19-20 ἐπεὶ καὶ ἐνταῦθα...ὄρα - Questa succinta descrizione del fenomeno della visione presuppone la teoria del *Timeo*, 45 B-D, secondo cui l'occhio vede gli oggetti esterni quando la luce contenuta al suo interno si unisce alla luce proveniente dal fuoco; la menzione dei colori come oggetti propri della vista suggerisce tuttavia che Plotino tenga in conto anche la trattazione aristotelica contenuta in *De an.* B 7. È ad ogni modo chiaro che questa affermazione è funzionale al paragone con il pensiero dell'Intelletto, che segue immediatamente e non ha pretese di validità teorica rispetto alla spiegazione del funzionamento della vista. Sulla teoria plotiniana della visione si veda Emilsson, *Plotinus on Sense-Perception*.

8.20-23 ἐκεῖ δὲ οὐ δι' ἑτέρου...αὐτὸ ὄρα - L'immagine delle due luci, volta a illustrare la natura del pensiero di sé dell'Intelletto, si trova sviluppata più ampiamente in V 6 [24], 1.16-21: «Se dunque uno immaginasse una luce duplice, facendo corrispondere l'anima alla luce meno intensa e l'oggetto del suo pensiero a quella più pura, e poi immaginasse che la luce che vede sia uguale a quella che è vista, non riuscendo più a separare le due luci sulla base della loro differenza reciproca, riterrebbe che esse siano una sola luce, pur sapendo che erano due, ma vedendone ormai solamente una: così coglierebbe l'intelletto e l'intelligibile». Nella versione presente di questa immagine, l'enfasi è sull'assenza del medio. Mentre l'occhio ha bisogno del concorso della luce del sole per vedere i colori, l'Intelletto vede se stesso senza alcuna mediazione, perché la sua attività di pensiero non è rivolta verso l'esterno. Fuor di metafora, l'assenza di mediazione nel pensiero di sé

dell'Intelletto è dovuta all'identità di Intelletto e identità intellettiva, dimostrata nel capitolo 5.

8.23-25 τὸ δὲ φῶς τοῦτο...τῷ ἄνω φωτί – Sull'illuminazione dell'anima da parte dell'Intelletto si vedano qui sopra il commento a **3.10-11** e i luoghi ivi citati. Più in generale sull'immagine della luce nella noetica plotiniana si vedano Ferwerda, *La signification des images...*; Blandin, "Plotin et l'image de la lumière..."; Charrue, "Plotin et l'image"; Charles-Saget, "Le Moi et son Visage...".

8.28-36 οἶον οὖν ἔστι...νοῦ καὶ νοητοῦ - La traccia lasciata dalla luce dell'Intelletto nell'anima razionale sono le rappresentazioni innate degli intelligibili che si trovano nella ragione discorsiva; cfr. 3.10-11 e il commento relativo. L'anima è invitata a farsi un'idea della natura dell'Intelletto considerando i propri contenuti, che ne sono l'immagine, ossia vivendo una vita di tipo intellettivo, che è un'immagine della vita dell'Intelletto.

8.29-31 ζῶην δὲ οὐ γεννητικὴν...ἐν αὐτῷ ἀγλαΐαν - La condizione dell'anima razionale, illuminata dalla luce dell'Intelletto, è messa a contrasto con quella dell'anima puramente generativa presente nei semi, di cui si è parlato nella prima parte del capitolo. È la traccia dell'Intelletto presente nell'anima, ossia la sua facoltà razionale, a far sì che essa non si disperda, come accade invece al seme (cfr. rr. 11-12), e sia in grado di vedere i propri contenuti, diversamente dal seme, che non ha luce a sufficienza (r. 14).

8.33 [οὐ μᾶλλον] – L'espunzione di queste parole è una proposta di Igal accolta da H-S².

8.34 <οὐ> – Riproduco l'integrazione di Kirchhoff, accolta da H-S².

8.41-43 γνωσκόμενον...δι' αὐτοῦ γίνεσθαι – Che l'anima razionale sia in grado di conoscere l'Intelletto solamente servendosi del concorso dell'Intelletto stesso è stato già affermato nel capitolo 3. Su questo utilizzo dell'intelletto da parte dell'anima si vedano qui sopra i commenti a **3.19-21**, **3.27-28**, **3.28-29** e **3.29-32**; cfr. inoltre D'Ancona, "To bring back..."; Chiaradonna, "Plotino : il 'Noi'...".

8.47 αὐτῆς – αὐτῆς r. 47 è emendazione di Kirchhoff (codd.: αὐτῆν) suggerita dalla traduzione di Ficino («suam») e accolta da tutti gli editori successivi.

8.48 θεοειδής – cfr. Plat. *Phaed.* 95 C 5.

8.49 αὐτὴν – αὐτὴν è emendazione di Kirchhoff (codd.: αὐτὸν) accolta da tutti gli editori ad eccezione di H-S¹.

8.51-52 ἐν τῷ νῶ...ἐνέργειαν – Questa frase esprime la temporanea identificazione dell'anima con l'Intelletto; sulla possibilità di questa identificazione si veda qui sopra il commento a **3.29-32, 4.3-4, 4.4-10**.

8.53 δὴ ἔχουσιν - δὴ ἔχουσιν r. 53 è emendazione di Kirchhoff (codd.: δὲ ἔχουσα) accolta da tutti gli editori all'infuori di H-S¹, che stampano δὲ ἔχουσιν. – Le cose di cui l'anima si impossessa durante l'identificazione e di cui in precedenza possedeva solamente il ricordo sono gli intelligibili; si veda qui sopra il commento a **4.14-15**.

8.54-56 διὰ τῆς ἐκείνω...ὁμοιότητα νῶ δύναται ἐλθεῖν – Plotino allude qui a Plat. *Theaet.* 176 B (φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῶν κατὰ τὸ δυνατόν). All'interpretazione di questo importante luogo platonico è dedicato lo scritto plotiniano I 2 [19], di cui è disponibile la traduzione commentata di Catapano, *Plotino. Sulle virtù: I 2 [19]*.

Capitolo 9

9.1 τὸ ψυχῆς θειότατον – La parte più divina dell’anima è certamente da identificarsi nella facoltà razionale (τὸ λογιζόμενον 2.7/τὸ διανοητικὸν τῆς ψυχῆς 2.23), cui si riferiscono anche le espressioni analoghe τὸ κύριον τῆς ψυχῆς 3.37-38 e τὸ τῆς ψυχῆς ἄμεινον 4.13. L’invito a contemplare l’anima, e in particolar modo la sua parte più divina, riecheggia Plat. *Alk. I* 133 B 7-C 6: ψυχὴ εἰ μέλλει γνώσεσθαι αὐτήν, εἰς ψυχὴν αὐτῇ βλέπτεον, καὶ μάλιστα' εἰς τοῦτον αὐτῆς τὸν τόπον ἐν ᾧ ἐγγίγνεται ἡ ψυχῆς ἀρετή, σοφία, [...] Ἔχομεν οὖν εἰπεῖν ὅτι ἐστὶ τῆς ψυχῆς θειότερον ἢ τοῦτο, περὶ ὃ τὸ εἰδέναι τε καὶ φρονεῖν ἐστίν; [...] Τῷ θεῷ ἄρα τοῦτ' ἔοικεν αὐτῆς, καὶ τις εἰς τοῦτο βλέπων καὶ πᾶν τὸ θεῖον γνούς, θεόν τε καὶ φρόνησιν, οὕτω καὶ ἑαυτὸν ἄν γνοίη μάλιστα («un’anima, se intende conoscere se stessa, deve contemplare un’anima, e in particolare quel luogo di essa in cui si genera la virtù dell’anima, la sapienza, [...] Possiamo dire che c’è una parte dell’anima più divina di questa, in cui hanno luogo il sapere e il pensare? [...] Questa parte, dunque, assomiglia al dio, e se qualcuno contemplasse questa parte e conoscesse tutto ciò che è divino, il dio e il pensiero, in questo modo soprattutto conoscerebbe anche se stesso»). Plotino identifica implicitamente il dio di cui si parla nell’*Alcibiade* con l’Intelletto. L’affinità di natura fra l’Intelletto divino e la facoltà razionale, in ragione della quale quest’ultima è detta essere la parte più divina dell’anima, fa sì che sia possibile conoscere la natura dell’Intelletto contemplando la facoltà razionale, come afferma qui Plotino, o conoscere se stessi conoscendo il dio, come si dice nell’*Alcibiade*.

9.3 ἀφέλοις – Il lettore è invitato a fare astrazione dal corpo e da tutte le attività psichiche ad esso connesse al fine di isolare la facoltà razionale dell’anima, contemplando la quale gli sarà possibile conoscere la natura dell’Intelletto. L’impiego del verbo ἀφαιρεῖν ha suggerito il confronto con *Alk. Didask. X*, 165.16-19 Whittaker (cfr. Oosthout pp. 127sg., Ham pp. 173sg.), dove l’espressione κατὰ ἀφάρισιν designa il modo di conoscere il dio che è proprio della teologia negativa. La natura divina è ineffabile (ἄρητος *ibid.* r. 5), ossia trascende i limiti del linguaggio predicativo; di conseguenza è possibile conoscerla “in negativo” a partire dalla negazione di tutti i predicati, sia positivi sia negativi, come Alcinoo illustra nelle righe immediatamente precedenti del suo scritto: «[Il dio] non è genere né specie né differenza, e non è neppure soggetto ad alcun accidente, né cattivo [...], né buono [...], né indifferente [...], né dotato di qualità [...], né privo di qualità [...]; né è parte di qualcosa, né è come un tutto che possiede parti, né è tale da essere identico

o diverso da qualcosa, [...]; né muove, né è mosso». Questa modalità di approccio alla conoscenza del divino affonda le radici nell'interpretazione teologica della prima ipotesi del *Parmenide*, diffusa nel neopitagorismo e nel platonismo di età imperiale e condivisa da Plotino (cfr. il commento di Whittaker, n. 197 p. 106; Dodds, “The *Parmenides* of Plato...” e *Enn.* V 1 [10], 10). Plotino impiega il metodo negativo soprattutto in relazione alla conoscenza che è possibile avere dell'Uno (cfr. part. V 3 [49], 13sgg.). Sui rapporti fra Plotino e la tradizione pitagorica cfr. Bonazzi, “Plotino e la tradizione pitagorica”. Nel contesto presente, dove è questione della conoscenza dell'Intelletto, il metodo che Plotino suggerisce è accostabile piuttosto alla seconda delle vie di accesso alla conoscenza del dio proposte da Alcinoo, quella κατὰ ἀναλογίαν, ispirata alla similitudine del Sole in *Repubblica* VI (cfr. qui sotto il commento a **9.9-10 e 9.10-20**). Il procedimento astrattivo raccomandato da Plotino mira infatti a distinguere l'attività propria della facoltà razionale dell'anima da tutti gli altri aspetti dell'essere umano, separandola da tutto ciò che ha a che fare con la sfera del corporeo, al fine di cogliere la natura dell'Intelletto attraverso il confronto con la ragione umana che gli è simile, piuttosto che attraverso la negazione di tutti i predicati.

9.4 καὶ δηλονότι σαυτοῦ - Secondo Ham l'aggiunta καὶ δηλονότι σαυτοῦ arricchisce l'invito a escludere tutto ciò che ha legami con il corpo di una valenza etica o ascetica: «Plus que de la recherche d'une conception intellectuellement purifiée de l'essence véritable de l'homme, il s'agit d'un travail intérieur de purification morale effectué sur soi-même» (pp. 173sg.). A mio avviso l'esortazione a condurre una vita il più possibile separata dal corpo, pur presente nella filosofia di Plotino e inevitabilmente riecheggiata nel lessico di queste righe, non è qui posta in primo piano. L'anima, per innalzarsi alla contemplazione dell'Intelletto e identificarsi con esso, deve certamente condurre una vita orientata alla conoscenza, ossia incentrata sull'attività della facoltà razionale e per quanto possibile distaccata dalle esigenze del corpo e dalle distrazioni che provengono dalla realtà sensibile. Nel contesto presente, tuttavia, il discorso di Plotino è rivolto a uno stadio anteriore del percorso di conversione e risalita dell'anima verso il principio: i capitoli 6-9 di V 3 [49] hanno per scopo la persuasione dell'anima (cfr. 6.10-15), ossia mirano a istruire l'anima sulla natura del pensiero dell'Intelletto e sul rapporto di affinità e dipendenza, ontologica ed epistemologica, che l'anima intrattiene con l'Intelletto stesso, affinché essa sia in grado di dare inizio alla propria risalita verso i principi più elevati:

l'Intelletto e l'Uno. La riflessione sviluppata nel capitolo 8 ha condotto alla conclusione che, fra tutte le realtà che si offrono alla nostra considerazione, la più simile alla natura dell'Intelletto è l'attività della facoltà razionale dell'anima. Il lettore è dunque invitato a considerare questa facoltà non solo sul piano teorico-concettuale, distinguendola accuratamente dalle altre facoltà psichiche e da tutti gli aspetti della nozione ingenua di "essere umano" che hanno a che fare con il corpo (ἀπὸ τοῦ ἀνθρώπου 9.3-4), ma anche sul piano psicologico-esperienziale, escludendo mentalmente dalla propria esperienza soggettiva di essere umano cosciente tutte le attività e le passioni che hanno a che fare con il sensibile.

9.6 φλυαρίας – Questa occorrenza del sostantivo φλυαρία allude a Plat. *Phaedo* 66 C, dove si dice che «Il corpo ci riempie di amori, di desideri, di paure, di immaginazioni di ogni tipo e di inezie, sicché, come si suol dire, realmente non ci lascia mai pensare a niente» (trad. it. Cambiano). Scopo dell'allusione è giustificare l'inclusione dei desideri e dei moti d'animo nel novero delle funzioni psichiche connesse al corpo: essi vengono implicitamente presentati come ostacoli all'attività di pensiero che si generano nell'anima a causa della comunione con il corpo. Su passioni e moti d'animo in Plotino cfr. Emilsson "Plotinus on the emotions".

9.8 εἰκόνα ἔφαμεν νοῦ – Che la facoltà razionale dell'anima è un'immagine dell'Intelletto è stato affermato a più riprese nel corso del trattato; cfr. 4.21; 7.27-34; 8.46-49.

9.8 σφύζουσάν τι φῶς ἐκείνου – Per la presenza della "luce" dell'Intelletto nella facoltà razionale dell'anima cfr. 3.10-11 e 8.23sgg.

9.9-10 οἶον ἡλίου...λάμπων – Questo paragone costituisce un caso di rielaborazione creativa della similitudine del Sole contenuta in Plat. *Resp.* VI, 508 B-509 B. La facoltà razionale dell'anima è posta in rapporto analogico non con la facoltà di vedere dell'occhio, come avviene nel testo platonico, bensì con la luce proveniente dal Sole, che in *Resp.* 508 C-D figura invece come l'*analogon* della verità che l'idea del Bene conferisce agli oggetti di conoscenza, in virtù della quale essi sono conoscibili. L'inversione dei termini dell'analogia platonica è presumibilmente motivata dal fatto che qui la facoltà razionale è considerata piuttosto come oggetto di contemplazione che come soggetto. Scopo del paragone è illustrare la facoltà razionale nel suo aspetto di immagine

dell'Intelletto, contemplando la quale è possibile conoscere indirettamente l'Intelletto stesso. Nello schema della dottrina plotiniana della doppia ἐνέργεια (su cui cfr. qui sopra il commento a **7.19-24**) la luce «che viene dopo il volume sferico del Sole» deve essere concepita come l'attività esterna del corpo del Sole, proveniente da esso e costituita a sua immagine, così come la facoltà razionale dell'anima è l'attività esterna dell'Intelletto.

9.10-20 ἡλίου μὲν...τοιούτης – Le precisazioni contenute in questa sezione esplicitano i limiti del paragone proposto alle righe 9-10. La condizione della facoltà razionale dell'anima viene chiarita per contrasto con quella della luce del Sole, cui è appena stata paragonata. La luce proveniente dal Sole è concepita come un effetto prodotto dalla presenza del corpo del Sole nella massa d'aria circostante. Essa non ha statuto di sostanza, ma è piuttosto uno stato del corpo aereo indotto dall'attività solare e costituito a immagine di quest'ultima (cfr. la definizione aristotelica della luce come atto del diafano in *De an.* B). La sua esistenza dipende non solo dalla presenza del Sole, ma anche dall'esistenza del sostrato aereo in cui si realizza. Il caso della facoltà razionale è differente: essa è «attorno all'Intelletto» senza essere in altro, ossia la sua esistenza dipende unicamente dall'attività dell'Intelletto e non ha bisogno di alcun sostrato cui inerire. La facoltà razionale è «la parte principale dell'anima» (3.37-38), il nucleo sostanziale dell'anima incorporea, da cui traggono origine e dipendono le facoltà psichiche inferiori (cfr. 7.26-27 e il commento *ad. loc.*). In quanto è sostanza, essa è intelligibile, ossia può essere conosciuta razionalmente («è vista di per sé sia da se stessa sia da un'altra anima dello stesso tipo» rr. 19-20), diversamente dalla luce del Sole, che appartiene all'ambito del visibile.

9.15 ἡ δὲ ψυχῇ - L'anima di cui si parla qui non è la totalità dell'anima umana incarnata, comprensiva di tutte le funzioni psichiche inferiori che sono state escluse nelle righe 2-7, bensì l'anima razionale, intesa come la sola facoltà psichica della ragione discorsiva, che costituisce «la parte principale dell'anima» (3.37-38) ed è un'immagine dell'Intelletto (cfr. 4.21; 7.27-34; 8.46-49). Cfr. 9.18-19 αὐτῇ δὲ ἡ ψυχῇ ἡ τοιαύτη καθάρᾳ.

9.20-23 καὶ αὐτῇ...ὅταν εἰς αὐτόν – Il contenuto di questa sezione consta di una serie di richiami a punti dottrinali stabiliti in precedenza nel trattato: la prima comprensione che l'anima ha della natura dell'Intelletto è ricavata in modo indiretto, a partire dalla considerazione della facoltà razionale dell'anima stessa (cfr. 8.44-9.2); il pensiero di sé dell'Intelletto è immediato e connaturato all'Intelletto stesso (cfr. 5.21-44); l'Intelletto è

presente all'anima in modo intermittente, solamente quando l'anima lo pensa (cfr. 3.28-29, 41-42). Scopo di questi richiami è chiarire come mai la facoltà razionale dell'anima, pur essendo legata all'Intelletto da un rapporto di affinità e stretta dipendenza (cfr. 9.15-17), abbia bisogno di formarsi un'idea della sua natura a partire dalla considerazione di sé, anziché conoscerlo direttamente così come conosce se stessa. Questa necessità, chiarisce Plotino, non è dovuta al fatto che l'Intelletto si sottragga alla comprensione razionale – esso è anzi completamente intelligibile – ma piuttosto al fatto che l'anima umana, pur essendo in grado di rivolgere la propria attenzione all'Intelletto ed esercitare l'intellezione, non è in grado di farlo sempre, perché è costretta ad esercitare una molteplicità di attività inferiori e connesse alle esigenze del corpo (cfr. qui sopra il commento a il cap. 2.2 del *Saggio introduttivo*).

9.23-28 μεμέρισται γὰρ...ταῦτα – Le «molte vite» che vengono qui ascritte all'anima corrispondono alle attività delle varie facoltà psichiche: cfr. 8.29 ζῶην [...] γεννητικὴν; 31 αἰσθητικὴν; 34 ζῶην νοερὰν. Le attività psichiche inferiori sono immagini dell'attività della facoltà razionale (cfr. 7.26-27 e qui sopra il commento *ad loc.*), che è a sua volta un'immagine dell'Intelletto. Per questo motivo l'Intelletto non condivide propriamente nessuno dei modi di vita o attività che si presentano nell'esperienza umana: la “vita” dell'Intelletto è l'attività intellettiva, che è costitutiva della sua natura e costituisce l'archetipo a immagine del quale si realizzano tutte le forme di vita inferiori.

9.27-28 μᾶλλον δὲ οὐκ ἔχων, ἀλλ' αὐτὸς ὧν ταῦτα – Sull'identità dell'Intelletto con la totalità degli enti intelligibili cfr. 5.22-23 e il commento *ad loc.*

9.28-30 εἰ δέ τις ἀδυνατεῖ...ἀναβαινέτω – Il modo migliore per farsi un'idea di quale sia la natura dell'Intelletto è certamente contemplare la facoltà razionale dell'anima nell'esercizio dell'attività intellettiva, perché questa è, fra le cose accessibili alla nostra considerazione, quella che più di tutte assomiglia alla natura divina (cfr. 8.44-9.2). Neppure le facoltà psichiche inferiori, tuttavia, sono estranee alla natura dell'Intelletto, benché intrattengano relazioni con la sfera del corporeo. Ogni attività dell'anima è un'immagine di quella che la precede, sicché tutte le facoltà e le funzioni dell'anima si dispongono in una catena di immagini e immagini di immagini, che mette capo all'Intelletto (cfr. 7.26-27 e qui sopra il commento *ad loc.*). Questa circostanza fa sì che ogni attività psichica riproduca, con differenti gradi di mediazione, la natura

dell'Intelletto, e sia pertanto utilizzabile come punto di partenza per la conoscenza dell'Intelletto stesso. Per un ragionamento analogo cfr. 7.27-34.

9.29 δοξαστικήν – L'«anima che produce le opinioni» è da identificarsi con la funzione opinativa della facoltà razionale, ossia con l'attività che la ragione discorsiva esercita sui prodotti della percezione e che produce i giudizi che hanno per oggetto i sensibili; cfr. 3.1-9 e qui sopra il commento a **3.6-9**.

9.30-31 αἴσθησιν ἐμπλατύτερα τὰ εἶδη κομιζομένην – La «percezione sensoriale che accompagna le forme più generali», curiosamente distinta dalla percezione sensoriale presa di per sé e implicitamente presentata come una facoltà superiore a quest'ultima (cfr. 9.31-32), è forse da intendersi come l'attività psichica con cui vengono intuite le figure geometriche, in contrapposizione a quella che coglie le qualità sensibili.

9.33-34 μέχρι καὶ ὧν ποιεῖ - Nella gerarchia delle facoltà e delle funzioni psichiche, l'ultimo posto è occupato dalla funzione generativa, che è quella che intrattiene il rapporto più stretto con il corpo, in quanto lo produce; cfr. 8.4-6 e qui sopra il commento *ad loc.* Qui Plotino porta alle estreme conseguenze il ragionamento condotto nelle ultime righe: poiché l'Intelletto è, in ultima istanza, l'unico archetipo a immagine del quale sono costituite tutte le realtà ontologicamente inferiori, anche i prodotti della facoltà generativa dell'anima, ossia i corpi degli esseri viventi, sono immagini dell'Intelletto (cfr. 7.30-31 e qui sopra il commento *ad loc.*) e potrebbero pertanto essere impiegati come punto di partenza di un ragionamento che mira a cogliere la natura dell'Intelletto. La possibilità di «discendere» fino alla considerazione dell'anima generativa e dei suoi prodotti è presentata come un esercizio filosofico facoltativo (εἰ δὲ βούλεται τις rr. 32-33), perché in realtà nessun lettore avrà bisogno di ricercare un punto di partenza inferiore alla percezione sensoriale, la cui attività ci accompagna costantemente (cfr. 3.40-41 αἰεὶ γὰρ αἰσθανόμεθα).

Bibliografia

Edizioni e traduzioni delle *Enneadi*

Plotini Platoniorum facile coryphaei Operum philosophicorum omnium libri LIV in sex Enneades distributi. Ex antiquiss. Codicum fide nunc primum Graece editi, cum Latina Marsilii Ficini interpretatione et commentatione, Basileae ad Perneam lecythum 1580.

Plotini Opera omnia, Porphyrii liber de vita Plotini, cum Marsilii Ficini commentariis et ejusdem interpretatione castigata, annotationem in unum librum Plotini et in Porphyrium addidit D. Wytttenbach, apparatus criticum disposuit, indices concinnavit G. H. Moser, ad fidem codicum mss. et in novae recensiois modum graeca latinaeque emendavit, indices explevit, prolegomena, introductiones, annotationes explicandis rebus ac verbis itemque Nicephori Nathanaelis *Antitheticum adversus Plotinum* et dialogum graeci scriptoris anonymi ineditum de anima adjecit Fr. Creuzer, 3 voll., Oxonii e typographeo academico 1835.

Plotini Enneades cum Marsilii Ficini interpretatione castigata iterum ediderunt F. Creuzer et G. H. Moser, primum accedunt Porphyrii et Procli *Institutiones* et Prisciani philosophi *Solutiones*, ex codice Sangermanensi edidit et annotatione critica instruxit Fr. Dübner, Editore Ambrosio Firmin Didot, Parisiis 1840.

Plotini Opera recognovit A. Kirchhoff, 2 voll., Lipsiae sumptibus et typis B. G. Teubneri, 1856.

Plotini Enneades recensuit H. F. Müller, antecedunt Porphyrius, Eunapius, Suidas, Eudocia *De vita Plotini*, 2 voll., Berolini apud Weidmannos 1878-1880.

Plotini Enneades praemisso Porphyrii de vita Plotini deque ordine librorum eius libello, edidit R. Volkman, 2 voll., Lipsiae in aedibus B. G. Teubneri 1883-4.

Plotin. Ennéades, texte établi et traduit par É. Bréhier, 7 voll., Les Belles Lettres, Paris 1924-1938.

Plotino. Enneadi, prima versione integra e commentario critico di V. Cilento, 4 voll., Laterza, Bari 1947-1949.

Plotini Opera ediderunt P. Henry et H.-R. Schwyzer, 3 voll., E. J. Brill, Paris-Bruxelles 1951-1973.

Plotins Schriften, Übersetzt von R. Harder, Leipzig 1930-1937, Neubearbeitung mit griechischem Lesetext und Anmerkungen von R. Beutler und W. Theiler, 6 voll., 12 tomi, Hamburg, 1956-1971.

Plotini Opera ediderunt P. Henry et H.-R. Schwyzer, 3 voll., Oxonii e typographeo clarendoniano 1964-1982.

Plotinus. The Enneads, English translation by A. H. Armstrong, 7 voll., Loeb, Cambridge (Mass.) 1966-1988.

Enneadi di Plotino, traduzione introduzione e note di M. Casaglia, C. Guidelli, A. Linguiti, F. Moriani, 2 voll., UTET, Torino 1997.

Plotin. Traités 45-50, présentés, traduits et annotés par M. Guyot, T. Vidart, R. Dufour, F. Fronterotta sous la direction de L. Brisson et J.-F. Pradeau, Flammarion, Paris 2000.

Edizioni, traduzioni e commenti di *Enn. V 3* [49]

Plotin. Seele – Geist – Eines: Enneade IV 8, V 1, V 6, V 3, Griechischer Lesetext und Übersetzung von R. Harder, in einer Neubearbeitung fortgeführt von R. Beutler und W. Theiler, eingeleitet, mit Bemerkungen zu Text und Übersetzung und mit bibliographischen Hinweisen versehen von K. Kremer, F. Meiner Verlag, Hamburg 1990.

Plotin. Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit: Plotins Enneade V 3, Text, Übersetzung, Interpretation, Erläuterungen von W. Beierwaltes, V. Klostermann, Frankfurt a. M. 1991; trad. it. A. Trotta, *Autocoscienza ed esperienza dell'unità: Plotino, Enneade V, 3*. Saggio interpretativo, testo con traduzione e note esplicative; introduzione di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1995.

H. Oosthout, *Modes of knowledge and the transcendental: an introduction to Plotinus Ennead 5.3 [49] with a commentary and translation*, Grüner, Amsterdam 1991.

H. J. Blumenthal, "Plotinus, *Enneads V 3* [49], 3-4", in *METHEXIS, Études néoplatoniciennes présentées au Professeur Evaghélos A. Moutsopoulos*, Publication du Centre International d'études platoniciennes et aristotéliciennes, série 'Recherches' 4, Athens 1992, pp. 140-152, (rist. in id., *Soul and Intellect*).

J. Halfwassen, *Geist und Selbstbewußtsein. Studien zu Plotin und Numenios*. Abhandlung der Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz, Geistes- und Sozialwissenschaftliche Klasse, Jahrgang 1994, Nr. 10, F. Steiner Verlag, Stuttgart 1994.

Plotin. Traité 49: V, 3, introduction, traduction, commentaire et notes par B. Ham, Les éditions du Cerf, Paris 2000.

Edizioni, traduzioni e commenti di altri trattati delle *Enneadi*

D. Roloff, *Plotin. Die Grossschrift III 8-V 8-V 5-II 9*, W. de Gruyter & Co., Berlin 1970.

Plotino. Paideia antignostica. Ricostruzione d'un unico scritto da Enneadi III 8, V 8, V 5, II 9. Introduzione e commento a cura di V. Cilento, Le Monnier, Firenze 1971.

Plotinus. Ennead V.1: On the three Principal Hypostases. A commentary with translation by M. Atkinson, Oxford University Press, Oxford 1983.

Plotin. Traité 38: VI 7. Introduction, traduction, commentaire et notes par P. Hadot, Les éditions du Cerf, Paris 1988.

Plotin. Traité 9: VI 9. Introduction, traduction, commentaire et notes par P. Hadot, Les éditions du Cerf, Paris 1994.

Plotino. Sul bello (Enneade I, 6), introduzione, traduzione e commento a cura di D. Susanetti, Imprimerie, Padova 1995.

Plotinus. Ennead III.6: On the impassivity of the bodiless, translation and commentary by B. Fleet, Clarendon Press, Oxford 1995.

Plotin's Schrift Über den Geist, die Ideen und das Seiende: Enneade V 9 [5]. Text, Übersetzung, Kommentar von M. Vorwerk, Saur, München 2001.

P. Bettiolo, G. Catapano, C. D'Ancona, A. Donato, C. Guerra, C. Martini, C. Marzolo, A. Schiaparelli, M. Zambon, *Plotino. La discesa dell'anima nei corpi: Enn. IV 8 [6]; Plotiniana Arabica: Pseudo-Teologia di Aristotele, capitoli 1 e 7; "Detti del sapiente greco"*. A cura di C. D'Ancona, Il Poligrafo, Padova 2003.

Plotino. Sulle virtù: I 2 [19]. Introduzione, testo greco, traduzione e commento di G. Catapano, prefazione di J. M. Rist, Edizioni Plus, Pisa 2006.

Plotino. Che cos'è l'essere vivente e che cos'è l'uomo?: I 1 [53]. Introduzione, testo greco, traduzione e commento di C. Marzolo, prefazione di C. D'Ancona, Edizioni Plus, Pisa 2006.

Edizioni, traduzioni e commenti di opere di altri autori antichi

- Alcino

Alcinoos. Enseignement des doctrines de Platon. Introduction, texte établi et commenté par J. Whittaker et traduit par P. Louis, Les Belles Lettres, Paris 1990.

Alcinous. The Handbook of Platonism. Translated with an Introduction and Commentary by J. Dillon, Clarendon Press, Oxford 1993.

- Alessandro di Afrodisia

Commentaria in Aristotelem Graeca suppl. 2, *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora*, ed. I. Bruns, Reimer, Berlin 1887.

Two Greek Aristotelian commentators on the intellect. The De Intellecto Attributed to Alexander of Aphrodisias and Themistius' Paraphrase of Aristotle De Anima 3.4-8. Introduction, Translation, Commentary and Notes by F. M. Schroeder, R. B. Todd, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1990.

Alessandro di Afrodisia. L'anima. Traduzione, introduzione e commento a cura di P. Accattino e P. Donini, Laterza, Bari 1996.

Alessandro di Afrodisia. De Intellectu. Introduzione, testo greco rivisto, traduzione e commento di P. Accattino, Thélème, Torino 2001.

Alexander Aphrodisiensis, De anima libri mantissa. A new edition of the Greek text with introduction and commentary by R. B. Sharples, W. de Gruyter, Berlin-New York 2008.

- Aristotele

Aristotelis Ethica nicomachea, recognovit brevique adnotatione critica instruxit I. Bywater, Oxonii e typographeo clarendoniano 1894.

Aristotle's Metaphysics, a revised text with an introduction and commentary by Sir W.D. Ross, 2 voll, Clarendon Press, Oxford 1924.

Aristotelis Metaphysica, recognovit brevis adnotatione critica instruxit W. Jaeger, Oxonii e typographeo clarendoniano 1942.

Aristotle's Prior and Posterior Analytics. A revised text with Introduction and Commentary by W. D. Ross, Clarendon Press, Oxford (1949) 1957².

Aristotelis Physica, recognovit brevis adnotatione critica instruxit W. D. Ross, Oxonii e typographeo clarendoniano 1950.

G. Reale, *Aristotele. Metafisica*, Rusconi, Milano, 1997³.

Aristotele. Organon. Introduzione, traduzione e note di G. Colli, Einaudi, Torino 1955; ried. Adelphi, Milano 2003.

Aristotle. Categories and De Interpretatione. Translated with Notes by J. L. Ackrill, Clarendon Press, Oxford 1963.

Aristoteles. L'Éthique a Nicomaque. Introduction, traduction et commentaire par R. A. Gauthier et J. Y. Jolif, 2 voll., Nauwelaerts, Louvain-Paris (1958-9) 1970².

Aristotle. De anima, edited with introduction and commentary, by Sir D. Ross, Clarendon Press, Oxford 1961.

Aristotle. De anima, with translation, introduction and notes by R. D. Hicks, A. M. Hakkert, Amsterdam 1965.

Opere biologiche di Aristotele, a cura di D. Lanza e M. Vegetti, UTET, Torino 1971.

Aristotle. Posterior Analytics. Translated with a Commentary by J. Barnes, Clarendon Press, Oxford (1975) 1993².

Aristotele. L'anima, traduzione introduzione e commento di G. Movia, Loffredo, Napoli (1979) 1991².

- **Numenio di Apamea**

É. Des Places, *Numénius. Fragments*, Les Belles Lettres, Paris 1973.

- **Platone**

Platons Werke, von F. Schleiermacher, zweiten Theiles dritter Band, G. Reimer, Berlin 1861³

Platonis Opera. Recognovit brevis adnotatione critica instruxit I. Burnet, 5 voll., Oxonii e typographeo clarendoniano, 1899–1907.

Platone. Dialoghi filosofici, a cura di G. Cambiano, 2 voll., UTET, Torino 1970-1981.

Platonis Rempublicam. Recognovit brevis adnotatione critica instruxit S. R. Slings, Oxonii e typographeo clarendoniano, 2003.

Platone. Timeo, introduzione, traduzione e note di F. Fronterotta, Rizzoli, Milano 2003.

Platone. Parmenide, introduzione, traduzione e note di F. Ferrari, Rizzoli, Milano, 2004.

Dialoghi spuri di Platone, a cura di F. Aronadio, UTET, Torino 2008.

Platone. Repubblica, introduzione, traduzione e note di B. Centrone, Mondadori, 2012.

- Sesto Empirico

Sexti Empirici Opera, recensuit H. Mutschmann; iterum edidit. J. Mau, 4 voll., Lipsiae in aedibus B. G. Teubneri, 1912-1961.

Sesto Empirico. Contro i logici, Introduzione, traduzione e note di A. Russo, Laterza, Roma-Bari 1975.

Sextus Empiricus. Against the Logicians, Translated and edited by R. Bett, Cambridge University Press, Cambridge 2005.

- Stoici (frammenti)

Stoicorum Veterum Fragmenta, collegit I. ab Arnim, 4 voll., Teubner, Lipsia 1905-1924.

Stoici antichi. Tutti i frammenti, raccolti da H. von Arnim. Introduzione, traduzione, note e apparati di R. RADICE, Bompiani, Milano 2002.

Lessici e strumenti

J. Sleeman, G. Pollet, *Lexicon Plotinianum*, Brill, Leiden 1980.

H. G. Liddell, R. Scott, *A Greek-English lexicon*, rev. and augm. throughout by Sir H. S. Jones with the assistance of R. McKenzie and with the cooperation of many scholars, Clarendon Press, Oxford 1996.

Studi

AA. VV., *La connaissance de soi: études sur le traité 49 de Plotin*, sous la direction de M. Dixsaut, avec la collaboration de P.-M. Morel et K. Tordo-Rombaut, J. Vrin, Paris 2002.

AA. VV., *“Logos” et langage chez Plotin et avant Plotin*, sous la direction de M. Fattal (Ouverture philosophique), L’Harmattan, Paris 2003.

AA. VV. *L’essere del pensiero. Saggi sulla filosofia di Plotino*, a cura di D. P. Taormina, in collaborazione con D. J. O’Meara e Ch. Riedweg, Bibliopolis, Napoli 2010.

AA. VV., *Les Sources de Plotin. Dix exposés et discussions* (Entretiens sur l’Antiquité classique, V), Fondation Hardt, Vandœuvres-Genève 1960.

AA. VV., *The Cambridge Companion to Plotinus*, edited by L. P. Gerson, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

AA. VV., *Aristotle’s Metaphysics Lambda. Symposium Aristotelicum*, edited by M. Frede and D. Charles, Clarendon Press, Oxford 2000.

M. Abbate, “Die Interpretation des Vorsokratikers Parmenides bei Plotin: Die Begründung der Identität von Sein und Denken“, *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft* (30), 2006, 181-196.

Id., "Il *noeîn* parmenideo (DK 28 B3) nella concezione plotiniana del *Noûs*", *Methodos* [online] 16, 2016.

T. Alekniene, "L' 'extase mystique' dans la tradition platonicienne: Philon d'Alexandrie et Plotin", *The Studia Philonica annual: studies in Hellenistic Judaism* 22, 2010, pp. 53-82.

Y. de Andia, "Le statut de l'intellect dans l'union mystique", in *Mystique: la passion de l'Un, de l'Antiquité à nos jours*, Alain Dierkens et Benoît Beyer de Ryke (éds.), Bruxelles, édition de l'Université de Bruxelles, 2005, pp. 73-92.

M. Andolfo, *L'ipostasi della psyche in Plotino: struttura e fondamenti*, introd. di Giovanni Reale, Pubblicazioni del Centro di Ricerche di Metafisica, Temi metafisici e problemi del pensiero antico 54, Vita e Pensiero, Milano 1996.

A. H. Armstrong, "The Background of the Doctrine «That the Intelligibles are not Outside the Intellect»", in *Les Sources de Plotin*, pp. 393-413.

C. Arruzza, "Passive Potentiality in the Physical Realm: Plotinus' Critique of Aristotle in Enneads II 5 [25]", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 93.1, 2011, pp. 24-57.

G. Aubry, "Puissance, trace et désir. L'équivocité de la 'dunamis' et la réciprocité procession-conversion chez Plotin", dans *Expérience philosophique et expérience mystique*, Philippe Capelle (éd.), Cerf, Paris 2005, pp. 115-132.

ead., *Dieu sans la puissance: dunamis et energeia chez Aristote et chez Plotin*, Vrin, Paris 2006.

ead., "Conscience, pensée et connaissance de soi selon Plotin: le double héritage de l'Alcibiade et du Charmide", *Études Platoniciennes* 4, 2007, pp. 163-181;

ead., "Un moi sans identité? Le hêmeis plotinien", in *Le moi et l'intériorité*, éd. par G. Aubry et F. Ildefonse, Vrin, Paris 2008, pp. 107-127.

ead., "Comprendre et se taire': Plotin et les discours du silence", in *Silence et sagesse: de la musique à la métaphysique: les anciens Grecs et leur héritage*, sous la dir. de Laurence Boulègue, Pierre Caye, et al. collab. de Catherine Flament, Classiques Garnier, Paris 2014, pp. 273-289.

A. Bailey, *Sextus Empiricus and Pyrrhonian Scepticism*, Oxford University Press, Oxford 2002.

M. Baltes, "Numenius von Apamea und der platonische Timaios", *Vigiliae Christianae* 29 (4), 1975, pp. 241-270.

G. Bayer, "Coming to know principles in Posterior Analytics II 19", *Apeiron* 30 (2), 1997, pp. 109-142.

B. C. Bazán, "L'authenticité du «De intellectu» attribué à Alexandre d'Aphrodise", *Revue Philosophique de Louvain*, 71 (11), 1973, pp. 468-487.

O. Becker, *Plotin und das Problem der geistigen Aneignung*, W. de Gruyter, Berlin 1940.

W. Beierwaltes, *Das wahre Selbst. Studien zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen*, Klostermann, Frankfurt a. M. 2001.

id., “Le vrai soi. Rétractations d’un élément de pensée par rapport à l’*Ennéade* V 3 et remarques sur la signification philosophique de ce traité dans son ensemble”, in *La connaissance de soi*, pp. 11-40.

R. M. Berchman, “Metaphors: Thinking and being in Aristotle and Plotinus”, in *History of Platonism: Plato redivivus*, R. Berchman and J. Finamore (eds.), University Press of the South, New Orleans (L.A.) 2005, pp. 69-93.

R. M. van den Berg, “Procheirisis: Porphyry *Sent.* 16 and Plotinus on the similes of the waxen block and the aviary”, *International Journal of the Platonic Tradition* 4.2, 2010, pp. 163-180.

J.-Y. Blandin, “Plotin et l’image de la lumière. La dynamisation d’une métaphore traditionnelle”, in *Logos et langage chez Plotin et avant Plotin*, pp. 271-300.

H. J. Blumenthal, *Plotinus’ Psychology. His Doctrine of the Embodied Soul*, M. Nijhoff, The Hague 1971.

id., “*Nous* and soul in Plotinus: some problems of demarcation”, in *Plotino e il Neoplatonismo in oriente e in occidente*. Atti del convegno internazionale dell’Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 5-9 ottobre 1970. Problemi attuali di scienza e di cultura 198, Roma 1974, pp. 203-219 (rist. in id., *Soul and Intellect*).

id., “Soul, world-soul and individual soul in Plotinus”, in *Le Néoplatonisme*. Colloques internationaux du CNRS, Paris 1971, pp. 55-63 (rist. in id., *Soul and Intellect*).

id. “Plotinus’ psychology: Aristotle in the service of Platonism”, *International Philosophical Quarterly* 12, 1972, pp. 340-364 (rist. in id., *Soul and Intellect*).

id. “Plotinus’ adaptation of Aristotle’s psychology: sensation, imagination and memory”, in *The significance of Neoplatonism*, ed. R. Baine Harris, International Society for Neoplatonic Studies, Old Dominion University, Norfolk VA 1976, pp. 41-58 (rist. in id., *Soul and Intellect*).

id. “Plotinus and Proclus on the criterion of truth”, in *The Criterion of Truth. Essays in honour of G. Kerferd*, edited by P. Huby and G. Neal, Liverpool University Press, Liverpool 1989, pp. 257-80 (rist. in id., *Soul and Intellect*).

id., *Soul and Intellect. Studies in Plotinus and later Neoplatonism*, Variorum, Great Yarmouth, Norfolk (Great Britain) 1993.

id., “On Soul and Intellect”, in *The Cambridge Companion to Plotinus*, pp. 82-104.

id., “Some neoplatonic views on perception and memory. Similarities, differences and motivations”, in *Traditions of Platonism*, Essays in honour of John Dillon, Edited by J.J. Cleary, Ashgate, Aldershot (Hampshire) e Brookfield (Vt.) 1999, 319-335.

M. Bonazzi, “Plotino e la tradizione pitagorica”, *Acme* 53.2, 2000, pp. 39-73.

id., “Un lettore antico della Repubblica. Numenio di Apamea”, *Méthexis* 17, 2004.

id., “Plotino, il Teeteto, gli Stoici. Alcune osservazioni intorno alla percezione e alla conoscenza”, in *Studi sull’anima in Plotino*, a cura di R. Chiaradonna, Bibliopolis, Napoli 2005, pp. 203-222.

- B. L. Brandão, “A união da alma e do intelecto na filosofia de Plotino”, *Kriterion: Revista de Filosofia* 48.116, 2007, pp. 481-491.
- id., “Estados de consciência e níveis do « eu » em Plotino”, *Archai* 10, 2013, pp. 95-102.
- id., “A ascensão da alma nas Enéadas de Plotino”, *Revista de Filosofia* 40.1, 2015, pp. 29-44.
- W. Braun, “Die Differenz der Bewusstseinsbegriffe bei Plotin und Descartes”, *Prima Philosophia* 15.4, 2002, pp. 415-423.
- A. Brinkmann, “Ein Schreibgebrauch und seine Bedeutung für die Textkritik“, *Rheinisches Museum* 57, 1902, pp. 481-497.
- L. Brisson, “Amélius. Sa vie, son œuvre, sa doctrine, son style”, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II 36.2, 1987, pp. 793-860;
- id., “Le logos chez Plotin”, in *Ontologie et dialogue. Mélanges en hommage à P. Aubenque avec sa collaboration à l'occasion de son 70e anniversaire, textes réunis par N. L. Cordero, Tradition de la pensée classique*, J. Vrin, Paris 2000, 47-68.
- id., “La place de la mémoire dans la psychologie plotinienne”, *Études Platoniciennes: l'âme amphibie, études sur l'âme selon Plotin*, vol. 3, Paris, Belles Lettres, 2006, p. 13-27.
- J. Brunschwig, “Metaphysics Λ 9: A Short-Lived Thought Experiment?”, in *Aristotle's Metaphysics Lambda*, pp. 275-306.
- J. Bussanich, *The One and its Relation to Intellect in Plotinus. A commentary on selected texts*, Brill, Leiden-New York-København-Köln 1988.
- I. Bywater, “Aristotelia, II”, *Journal of philology* 14, 1885, pp. 40-52.
- D. Caluori, “The Essential Functions of a Plotinian Soul”, *Rhizai: A Journal for Ancient Philosophy and Science* 2.1, 2005, pp. 75-93.
- id., “Plotinus on Primary Being”, in H. Gutschmidt, A. Lang-Balestra, G. Segalerba (eds.), *Substantia - Sic et Non: Eine Geschichte des Substanzbegriffs von der Antike bis zur Gegenwart in Einzelbeiträgen*, Ontos Verlag, Frankfurt am Main 2008, 85-103.
- id., *Plotinus on the soul*, Cambridge University Press, Cambridge 2015.
- L. R. Cardullo, “La valenza psicagogica dell'insegnamento di Plotino”, in *Anima e libertà in Plotino: atti del convegno nazionale, Catania, 29-30 gennaio 2009, a cura di M. Di Pasquale Barbanti e D. Iozzia*, CUECM, Catania 2009, pp. 159-187.
- A. Charles-Saget, “Le Moi et son Visage. Visage et Lumière selon Plotin”, *Chora: revue d'études anciennes et médiévales* 5, 2007, pp. 65-78.
- J.-M. Charrue, *Plotin lecteur de Platon* (Collection d'études anciennes), Les Belles Lettres, Paris 1978.
- id., “Plotin et l'image”, *Les études classiques* 73.1, 2005, pp. 39-66.

id., "Plotin et le désir", *Symbolae Osloenses* 81, 2006, pp. 109-125.

R. Chiaradonna, *Sostanza movimento analogia. Plotino critico di Aristotele*, Bibliopolis, Napoli 2002.

id., "Energeia et kinêsis chez Plotin et Aristote (Enn. VI, 1, [42], 16. 4-19)", in *Dunamis: autour de la puissance chez Aristote*, textes réunis par M. Crubellier, Annick Jaulin et alii, Peeters, Louvain-La-Neuve 2008, pp. 471-491.

id., "Plotino: il 'Noi' e il NOUS (Enn. V 3 [49], 8, 37-57)", in *Le moi et l'intériorité*, études réunies par G. Aubry et F. Ildefonse, Vrin, Paris 2008, pp. 277-294.

id., "Energeiai e qualità in Plotino: a proposito di Enn. II 6 [17]", in *Gli antichi e noi: scritti in onore di Antonio Mario Battagazzore*, W. Lapini (ed.), vol. 2, Brigati, Genova 2009, pp. 443-459.

id., "Plotin, la mémoire et la connaissance des intelligibles", *Philosophie antique* 9, 2009, p. 5-33.

id., "La conoscenza dell'anima discorsiva. Enn. V 3 (49) 2-3", in *Anima e libertà in Plotino: atti del convegno nazionale*, Catania, 29-30 gennaio 2009, a cura di M. Di Pasquale Barbanti e D. Iozzia, CUECM, Catania 2009, pp. 41-69.

id., "W. Kühn, *Quel savoir après le scepticisme? Plotin et ses prédecesseurs sur la connaissance de soi* (Book review)", *The International Journal of the Platonic tradition* 5, 2011, pp. 165-171.

id., "Plotino su pensiero, estensione e percezione sensibile: un dualismo 'cartesiano'?", in *Il platonismo e le scienze*, R. Chiaradonna (ed.), Carocci, Roma 2012, pp. 81-99.

id., "Intelligibles as causes in Plotinus' metaphysics: Enn. VI 7 (38)", in *Aitia 2: Avec ou sans Aristote: le débat sur les causes à l'âge hellénistique et impérial*, éd. par C. Natali et C. Viano, Peeters, Leuven 2014, p. 207-235.

B. Collette, "«L'âme ne pense jamais sans phantasma»: lecture plotinienne de la noétique d'Aristote", *Revue de philosophie ancienne* 21.2, 2003, pp. 115-135.

K. Corrigan, "Amelius, Plotinus and Porphyry on being, intellect and the One. A reappraisal", *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II 36.2, 1987, pp. 975-993.

id., "Quelques problèmes posés par l'anthropologie de Plotin et la conception de soi-même» dans le traité V, 3", in *La connaissance de soi*, pp. 133-156.

I. Crystal, "Plotinus on the Structure of Self-Intellection", *Phronesis* 43, 1998, pp. 264-286.

id., *Self-Intellection and Its Epistemological Origins in Ancient Greek Thought*, Brookfield, Ashgate, Brookfield 2002.

M. Dal Pra, *Lo scetticismo greco*, 2 voll., Laterza 1975

C. D'Ancona, "«To Bring Back the Divine in Us to the Divine in the All». *Vita Plotini* 2,26-27 Once Again", in *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens*. Akten des Internationalen Kongresses vom 13.-17. März 2001 in Würzburg. Herausgegeben von Th.

Kobusch und M. Erler unter Mitwirkung von I. Männlein-Robert, K. G. Saur, München-Leipzig 2002, pp. 517-565.

ead., “Le chapitre 15”, in *La connaissance de soi*, pp. 279-306.

ead., “Plotino: memoria di eventi e anamnesi di intelligibili”, in *Tracce nella mente: teorie della memoria da Platone ai moderni*, a cura di M. M. Sassi, Ed. della Normale, Pisa 2007, pp. 67-98.

ead., “Plotin”, in *Dictionnaire des Philosophes Antiques* V 1, CNRS, Paris 2012, pp. 885-1068.

M. Di Pasquale Barbanti, “L'anima mediana e lo statuto epistemologico della phantasia in Plotino”, in *Anima e libertà in Plotino: atti del convegno nazionale*, Catania, 29-30 gennaio 2009, a cura di Maria Di Pasquale Barbanti e Daniele Iozzia, CUECM, Catania 2009, pp. 247-270.

J. Dillon, “Plotinus, Enn. 3.9.1, and Later Views on the Intelligible World”, *TAPhA* 100, 1969, pp. 63-70.

id., “The Ideas as thoughts of God”, *Études Platoniciennes* 8, 2011, pp. 31-42.

R. Dufour, “Actuality and Potentiality in Plotinus' View of the Intelligible Universe”, *Journal of Neoplatonic Studies* 9.2, 2004, pp. 193-218.

E. R. Dodds, “The *Parmenides* of Plato and the origin of the Neoplatonic «One»”, *The Classical Quarterly* 22 (3/4), 1928, pp. 129-142.

id., “Numenius and Ammonios”, in *Les Sources de Plotin*, pp. 1-32.

id., *Proclus. The Elements of Theology*, Clarendon Press, Oxford 1963².

P. Donini, “L'anima e gli elementi nel de anima di Alessandro di Afrodisia”, *Atti dell'Accademia delle scienze di Torino* 105, 1970, pp. 61-107.

id., *Tre studi sull'aristotelismo nel II secolo d.C.*, Torino 1974.

P. Donini-P. Accattino, “Alessandro di Afrodisia, *De an.* 90.23sqq., a proposito del $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ $\theta\upsilon\rho\alpha\theta\epsilon\nu$ ”, *Hermes* 122 (3), 1994, pp. 373-75 (rist. in Donini, *Commentary and Tradition. Aristotelianism, Platonism, and Post-Hellenistic Philosophy*, edited by M. Bonazzi, W. de Gruyter, Berlin-New York 2011, pp. 169-171).

H. Dörrie, “Ἐπόστασις. Wort- und Bedeutungsgeschichte”, in *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, phil.-hist. Klasse 1955 Nr. 3, pp. 35-92 (rist. in id., *Platonica minora*, pp. 13-70).

id. “Die Frage nach dem Transzendenten im Mittelplatonismus”, in *Les Sources de Plotin*, pp. 193-223 (rist. in id., *Platonica minora*, pp. 211-229).

id., “Der König. Ein platonisches Schlüsselwort, von Plotin mit neuem Sinn erfüllt”, *Revue Internationale de Philosophie* 24, 1970, pp. 217-235 (rist. in id., *Platonica minora*, pp. 390-405).

id., *Platonica minora*, W. Fink, München 1976.

H. Dörrie, M. Baltes, F. Mann, *Der Platonismus in der Antike*. Begründet von H. D., fortgeführt von M. B., unter Mitarbeit von F. M., 8 voll., Frommann, Stuttgart 1987-2008.

E. K. Emilsson, *Plotinus on Sense-Perception: A Philosophical Study*, Cambridge University Press, Cambridge 1988.

id., "Plotinus on the Objects of Thought", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 77, 1995, pp. 21-41.

id., "Plotinus on the emotions", in *The emotions in Hellenistic philosophy*, J. Sihvola and T. Engberg-Pedersen (ed.), Kluwer, Dordrecht-Boston 1998, p. 339-363.

id., "Cognition and its object", in *The Cambridge Companion to Plotinus*, pp. 217-249.

id., "Discursive and Non-Discursive Thought", in Fossheim et al. (eds.), *Non-Conceptual Aspects of Experience*, Unipub forlag, Oslo 2003, pp. 47-66.

id., "Soul and merismós", in *Studi sull'anima in Plotino*, a cura di R. Chiaradonna, Bibliopolis, Napoli 2005, pp. 79-93.

id., "Plotinus on thinking oneself and the first-person", in *Mind and modality: Studies in the history of philosophy* in honour of Simo Knuutila, Edited by V. Hirvonen, T. J. Holopainen and M. Tuominen, Brill's studies in intellectual history 141, Brill, Leiden/Boston 2006, pp. 71-85.

id., *Plotinus on Intellect*, Clarendon Press, Oxford 2007.

id., "Plotinus on Sense Perception", in *Theories of Perception in Medieval and Early Modern Philosophy*, S. Knuutila and P. Kärkkäinen (eds.), Studies in the History of Philosophy of Mind, Vol. 6, Springer, 2008, pp. 23-35.

M. Fattal, "Beauté et métaphysique chez Plotin: le rôle du "Logos venu des dieux", in *Logos et langage chez Plotin et avant Plotin*, pp. 301-313.

F. Ferrari, "Motivi platonici e motivi aristotelici nella concezione della doppia energheia dell'uno in Plotino", in *Henôsis kai philía, unione e amicizia*, Omaggio a Francesco Romano, a cura di M. Barbanti, G.R. Giardina e P. Manganaro, presentazione di E. Berti, C.U.E.C.M., Catania 2002, pp. 375-388.

R. Ferwerda, *La signification des images et des métaphores dans la pensée de Plotin*, J. B. Wolters, Groningen 1965.

id., "Pothos and Peitho in Plotinus" in *The Persistence of Religions*, Essays in Honor of Kees Bolle, S. D. Bolle (ed.), Malibu 1996, pp. 93-107.

F. Fiorentino, "Il problema della verità in Plotino", *Sapienza* 57.2, 2004, pp. 145-184.

L. Fladerer, "Der Wahrheitsbegriff im griechischen Neuplatonismus", in *Die Geschichte des philosophischen Begriffs der Wahrheit*, hrsg. von M. Enders und J. Szaif, De Gruyter, Berlin-New York 2006, pp. 33-48.

M. Frede, "Numenius", *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II 36.2, 1987, pp. 1034-1075.

- F. Fronterotta, “διάνοιαν... ἄλλ’ οὐ νοῦν. Su *Resp.* VI 511 D 3-5”, *Elenchos* 27 (2), 2006, pp. 441-458.
- G. Galluzzo, “Il tema della verità in Plotino. Fonti platoniche e presupposti filosofici”, *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 10, 1999, pp. 59-88.
- L. P. Gerson, “Plotinus on logos”, in *Neoplatonism and the Philosophy of Nature*, J. Wilberding and C. Horn (ed.), Oxford University Press, Oxford 2012, pp. 17-29.
- G. R. Giardina, “«Se l'anima sia entelechia del corpo alla maniera di un nocchiero rispetto alla nave». Plotino IV 3, 21 su Aristotele *De anima* II 1, 413a8-9”, in *Anima e libertà in Plotino: atti del convegno nazionale*, Catania, 29-30 gennaio 2009, a cura di Maria Di Pasquale Barbanti e Daniele Iozzia, CUECM, Catania 2009, pp. 71-112.
- Ch. Girard, “L'identité ontologique du «nous» (êmeis) chez Plotin”, *Les études platoniciennes* 10 [online]: *Platon et la technè, Platon et ses prédécesseurs I*, 2013.
- E. Gritti, “La phantasía plotiniana tra illuminazione intellettuale e impassibilità dell'anima”, in *Studi sull'anima in Plotino*, a cura di Riccardo Chiaradonna, Bibliopolis, Napoli 2005, pp. 251-274.
- G. M. Gurtler, “Plotinus: self and consciousness”, in *History of Platonism: Plato redivivus*, R. Berchman and J. Finamore (eds.), University Press of the South, New Orleans (L.A.) 2005, p. 113-129.
- id., “Plotinus on the Limitation of Act by Potency”, *The Saint Anselm Journal* 7.1, 2009, pp. 1-15.
- P. Hadot. “Etre, Vie, Pensée chez Plotin et avant Plotin”, in *Les sources de Plotin*, pp. 105-141.
- id., “Paul Henry et Hans-Rudolph Schwyzer. *Plotini Opera*, t. II: *Enneades IV-V*”, *Revue de l'histoire des religions* 164 (1), 1963, pp. 92-96.
- id. “L'union de l'âme avec l'intellect divin dans l'expérience mystique plotinienne”, in *Proclus et son influence. Actes du colloque de Neuchâtel, juin 1985*, édités par G. Boss et F. Seel, avec une introduction de F. Brunner. Éditions du Grand Midi, Zürich 1987, pp. 3-27.
- id., “La conception plotinienne de l'identité entre l'intellect et son objet. Plotin et le *De anima* d'Aristote”, in G. Rhomeyer Dherbey (dir.), *Sur le De anima d'Aristote*, études réunies par C. Viano, J. Vrin, Paris 1996, pp. 267-276.
- J. Halfwassen, “Geist und Selbstbewußtsein bei Plotin”, in *Konzepte 3: Selbstbewußtsein*, Klostermann, Frankfurt-am-Main 2017, 25-45.
- M. Halteman, “Die Seele und ihr Verhältnis zum Geist bei Plotin”, in *Geist und Psyche: klassische Modelle von Platon bis Freud und Damasio*, hrsg. Von E. Düsing und H.-D. Klein, Königshausen und Neumann, Würzburg 2008, pp. 65-80.
- C. L. Hancock, “Suggestions of a Neoplatonic semiotics: Act and potency in Plotinus' metaphysics”, *Semiotica* 178, 2010, pp. 39-52.

- R. Harder, "Eine neue Schrift Plotins", *Hermes* 71 (1), 1936, pp. 1-10.
- M.-F. Hazebroucq, "La connaissance de soi-même et ses difficultés dans l'Ennéade V, 3 et le *Charmide* de Platon", in *La connaissance de soi*, pp. 107-131.
- P. Henry, "Une comparaison chez Aristote, Alexandre et Plotin", in *Les sources de Plotin*, pp. 427-449.
- J. Holzhausen, "Eine Anmerkung zum Verhältnis von Numenius und Plotin", *Hermes* 120 (2), 1992, pp. 250-255.
- Ch. Horn, "Selbstbewußtsein in der Spätantike. Neuere Untersuchungen zu Plotins Schrift V 3 [49]", *Philosophische Rundschau* 44, 1997, pp. 33-43.
- id., "L'auto-déclaration de l'un dans l'Ennéade V, 3 [49] et son arrière-plan dans la théorie plotinienne de la prédication", in *La connaissance de soi*, pp. 41-71
- id., "Plotins Philosophie des Geistes: Ideenwissen, Selbstbewusstsein, Subjektivität", in *Seele, Denken, Bewusstsein: zur Geschichte der Philosophie des Geistes*, hrsg. von Uwe Meixner und Albert Newen, W. De Gruyter, Berlin/New York 2003, pp. 57-89.
- D. M. Hutchinson, "Apprehension of Thought in Ennead 4.3.30", *International Journal of the Platonic Tradition* 5.2, 2011, pp. 262-282.
- id., "Sympathy, awareness, and belonging to oneself in Plotinus", in *Presocratics and Plato*, papers presented at the festschrift symposium in honor of Charles Kahn organized by the HYELE Institute for Comparative Studies, European Cultural Center of Delphi, June 3rd-7th, 2009, Delphi, Greece, ed. by R. Patterson, V. Karasmanis, and A. Hermann, Parmenides Publications, Las Vegas (Nev.) 2012, pp. 491-510.
- J. Igal, "Sobre Plotini Opera, III, de P. Henry y H.-R. Schwyzer", *Emerita* 43, 1975, pp. 169-196.
- Ch. H. Kahn, "The Role of *Nous* in the Cognition of First Principles in *Posterior Analytics* II 19", in E. Berti (ed.), *Aristotle on Science: The Posterior Analytics. Proceedings of the Eighth Symposium Aristotelicum*, Padova 1981.
- id., "Aristotle on Thinking", in *Essays on Aristotle's De anima*, edited by M. C. Nussbaum and A. O. Rorty, Clarendon Press, Oxford 1992, pp. 359-379.
- P. Kalligas, "Plotinus on Evidence and Truth", in *La vérité: Antiquité-Modernité*, publié par Jean-Francois Aenishanslin, sous la direction de D. J. O'Meara et I. Schuessler, Genos-Cahiers de philosophie, éditions Payot, Lausanne 2004, p. 65-76.
- G. E. Karamanolis, *Plato and Aristotle in Agreement. Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry*, Oxford University Press, 2006.
- F. Karfik, "L'âme logos de l'intellect et le logismos de l'âme. À propos des Ennéades V, 1 [10] et IV, 3 [27]", *Chora: revue d'études anciennes et médiévales* 9-10, 2011-2012, pp. 67-80.
- id., "Parts of the Soul in Plotinus", in *Partitioning the Soul: Debates from Plato to Leibniz*, K. Corcilius - D. Perler (eds.), De Gruyter, Berlin-Boston 2014, pp. 107-148

- R. Karul, "Human Soul and Non-Human Intellect", *Filozofia* 69.7, 2014, p. 613-622.
- R. A. H. King, *Aristotle and Plotinus on memory*, W. De Gruyter, Berlin 2009.
- id., "Aristotle's De memoria and Plotinus on memory", in *Les Parva naturalia d'Aristote: fortune antique et médiévale*, sous la direction de C. Grellard et P.-M. Morel, Publications de la Sorbonne, Paris 2010, pp. 101-120.
- I. Koch, "Entre identité et réflexivité: Sur les usages plotiniens du pronom autos", in *Autos, idipsum. Aspects de l'identité d'Homère à Augustin*, sous la direction de D. Doucet et I. Koch, Presses Universitaires de Provence, Aix-en-Provence 2014, pp. 85-100.
- A. Kosman, "Metaphysics Λ 9: Divine Thought", in *Aristotle's Metaphysics Lambda*, pp. 307-326.
- H. J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, B. R. Grüner, Amsterdam, (1964) 1967².
- W. Kühn, "Comment il ne faut pas expliquer la connaissance de soi-même (*Ennéade* V, 3 [49], 5.1-17)", in *La connaissance de soi*, pp. 229-266.
- id., "Se connaître soi-même: la contribution de Plotin à la compréhension du moi", in *Le moi et l'intériorité*, études réunies par G. Aubry et F. Ildefonse, Vrin, Paris 2008, pp. 127-150.
- id., *Quel savoir après le scepticisme? Plotin et ses prédécesseurs sur la connaissance de soi*, J. Vrin, Paris 2009.
- id., "Savoir, c'est se connaître soi-même", in *L'essere del pensiero*, pp. 95-117.
- id., "A propos de la forme de l'intuition (Réponse à R. Chiaradonna)", *The International Journal of the Platonic tradition* 6, 2012, pp. 213-218.
- J. Lacrosse, *La philosophie de Plotin: intellect et discursivité*, Presses Universitaires de France, Paris 2003.
- A. Laks, "Metaphysics Λ 7", in *Aristotle's Metaphysics Lambda*, pp. 207-243.
- L. Lavaud, "Structure et thèmes du *Traité 49*", in *La connaissance de soi*, pp. 179-207.
- id., "La diánoia médiatrice entre le sensible et l'intelligible", *Études Platoniciennes: l'âme amphibie, études sur l'âme selon Plotin*, vol. 3, Belles Lettres, Paris 2006, pp. 29-55
- G. Leroux, "Logique et Dialectique chez Plotin: Ennéade 1.3(20)", *Phoenix* 28 (2), pp. 180-192.
- A. Linguisti, "Immagine e concetto in Aristotele e Plotino", in *Incontri triestini di filologia classica* 4, 2004-2005, a cura di Lucio Cristante, Ed. Università di Trieste, Trieste 2006, pp. 69-80.
- A. C. Lloyd, "Nosce Teipsum and Conscientia", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 46 (2), 1964, pp. 188-200
- id., "Non-Discursive Thought: An Enigma of Greek Philosophy", *Proceedings of the Aristotelian Society* 70, 1970, p. 261-274

- F. Lortie, "Intuition et pensée discursive: sur la fonction de l'ἐπιβολή dans les Ennéades de Plotin", in *Laval théologique et philosophique*, 66 (1), 2010, pp. 45-59.
- C. Luna, *Trois études sur la tradition des commentaires anciens à la Métaphysique d'Aristote*, Brill, Leyde 2001.
- S. Magrin, "Sensation and Scepticism in Plotinus", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 39, 2010, pp. 249-297.
- ead., "Plotinus on the Inner Sense", *British Journal for the History of Philosophy* 23.5, 2015, pp. 864-887.
- ead., "Plotinus' reception of Aristotle", in *Brill's companion to the reception of Aristotle in Antiquity*, A. Falcon (ed.), Brill's companions to classical reception 7, Brill, Leiden 2016, pp. 258-276.
- M. Massagli, "Amelio neoplatonico e la metafisica del Nous", *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 74 (2), 1982, pp. 225-24.
- R. Majerick, "The Existence-Life-Intellect triad in Gnosticism and Neoplatonism", *Classical Quarterly* 42, 1992, pp. 476-488.
- M. Marin, "L'unità articolata dell'anima umana in Plotino", *Salesianum* 65.4, 2003, pp. 651-674.
- Z. Mazur, "Having sex with the One: erotic mysticism in Plotinus and the problem of metaphor", in *Late antique epistemology: other ways to truth*, Vassilopoulou, P. & Clark, S. R. L. (eds.), Palgrave Macmillan, 2009, Basingstoke 67-83.
- S. Menn, "Plotinus on the Identity of Knowledge with Its Object", *Apeiron* 34.3, 2001, pp. 233-246.
- Ph. Merlan, "Drei Anmerkungen zu Numenius", *Philologus* 106 (1), 1962, pp. 137-145.
- id., *Monopsychism Mysticism Metaconsciousness*, M. Nijhoff, The Hague 1963.
- A. Michalewski "Le Premier de Numénios et l'Un de Plotin", *Archives de Philosophie* 75, 1, 2012, pp. 29-48
- ead., *La puissance de l'intelligible: la théorie plotinienne des Formes au miroir de l'héritage platonicien*, Leuven University Press, Leuven 2014.
- C. Militello, "Le 'dunameis' dell'anima nelle Enneadi", in *Anima e libertà in Plotino: atti del convegno nazionale*, Catania, 29-30 gennaio 2009, a cura di M. Di Pasquale Barbanti e Daniele Iozzia, CUECM, Catania 2009, pp. 227-246.
- M. J. Monrad, "Über den sachlichen Zusammenhang der neuplatonischen Philosophie mit vorhergehenden Denkrichtungen, besonders mit dem Skepticismus", *Philosophische Monatshefte* 24, 1888, pp. 156-193.
- P. Moraux, *Alexandre d'Aphrodise Exégète de la Noétique d'Aristote*, Les Belles Lettres, Paris 1942.

id., “A propos du νοῦς θύραθεν chez Aristote”, in *Autour d’Aristote. Recueil d’études de philosophie ancienne et médiévale offert à Msg. A. Mansion*, Publications Universitaires de Louvain, Louvain 1955, pp. 255-295.

id., “Aristoteles, der Lehrer Alexanders von Aphrodisias”, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 49, 1967, pp. 169-182.

id., *Der Aristotelismus bei den Griechen. Von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*, II Band, Der Aristotelismus im I. und II. JH. N. Chr., W. de Gruyter, Berlin-New York 1984.

P.-M. Morel, “La sensation, messagère de l’âme. Plotin, V, 3 [49], 3”, in *La connaissance de soi*, pp. 209-227.

E. J. Morelli, “Plotinus’ Two Interpretations of Timaeus 35a”, *Ancient Philosophy* 31.2, 2011, pp. 351-361.

C. Natali, “La critica di Plotino ai concetti di attualità e movimento in Aristotele”, in *Antiaristotelismo*, a cura di C. Natali et alii, Supplementi di Lexis 6, Adolf M. Hakkert, Amsterdam 1999, pp. 211-229.

D. V. Nikulin, “Memory and Recollection in Plotinus”, *Archiv für geschichte der philosophie* 96.2, 2014, pp. 183-201.

M. Ninci, “Semplicità e conoscenza di sé in plotino: *Enn.*, V, 3, 1,1-15”, *Giornale critico della filosofia italiana* 3.1-2, 2007, pp. 5-37 e 219-246.

M. J. Nyvlt, “Plotinus on Phantasia: Phantasia As the Home of Self-Consciousness within the Soul”, *Ancient Philosophy* 29.1, 2009, pp. 139-156.

id., *Aristotle and Plotinus on the Intellect: Monism and Dualism Revisited*, Lanham, Lexington Books, 2012.

G. J. P. O’Daly, *Plotinus’ Philosophy of the Self*, Irish University Press, Shannon 1973.

D. J. O’Meara, “À propos d’un témoignage sur l’expérience mystique de Plotin (*Enn.* IV 8 [6], 1, 1-11)”, *Mnemosyne* 27 (3), 1974, pp. 238-244.

id., “Scepticism and ineffability in Plotinus”, *Phronesis* 45 (3), 2000, pp. 240-251 (trad. fr. “Scepticisme et ineffabilité chez Plotin”, in *La connaissance de soi*, pp. 91-103.

id., “L’expérience de l’union de l’âme avec l’Intellect chez Plotin”, in *L’essere del pensiero*, pp. 47-61.

J. Opsomer-B. Sharples, “Alexander of Aphrodisias, *De Intellectu* 110.4: «I heard this from Aristotle». A modest proposal”, *The Classical Quarterly* 50 (1), 2000, pp. 252-256.

J. Owens, “A Note on Aristotle, *De Anima* 3.4, 429 b 9”, *Phoenix* 30 (2), 1976, pp. 107-118.

J. Pépin, “Éléments pour une histoire de la relation entre l’intelligence et l’intelligible chez Platon et dans le néoplatonisme”, *Revue Philosophique de la France et de l’Étranger* 146, 1956, pp. 39-64.

- id., *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Les Belles Lettres, Paris 1971.
- id., "Porphyre et Plotin. Sur le tout et les parties dans la connaissance de l'Intellect par lui-même", in *La connaissance de soi*, pp. 267-276.
- E. D. Perl, "The motion of intellect on the Neoplatonic reading of Sophist 248e-249d", *International journal of the platonic tradition* 8.2, 2014, pp. 135-160.
- A. Pigler, "L' Aristote de Plotin. Sur le problème de la puissance et de l'acte dans le traité 25 (II, 5)", in *Mélanges de philosophie et de philologie offerts à Lambros Couloubaritsis*, sous la direction de M. Broze, B. Decharneux et S. Delcomminette, Vrin, Paris 2008, pp. 503-516.
- S. Rappe, "Self-knowledge and subjectivity in the *Enneads*", in *The Cambridge Companion to Plotinus*, pp. 250-274.
- D. Regnier, "Plotinus on Imagination, Memory and Consciousness: The Double Phantasia of IV 3 (27), 31-32", *Science et Esprit* 67.3, 2015, pp. 343-357.
- P. Remes, *Plotinus on self: the philosophy of the 'we'*, Cambridge University Press, Cambridge/New York 2007.
- A. N. M. Rich, "The Platonic Ideas as the Thoughts of God", *Mnemosyne* 7 (2), 1954, pp. 123-133.
- J. M. Rist, *Plotinus. The Road to Reality*, Cambridge University Press, Cambridge 1967.
- Id., "On Plotinus' Psychology", *Rivista di Storia della Filosofia* 61.3, 2006, pp. 721-727.
- L. Rizzerio, "Plotin et la notion d' «imagination»", in *De la phantasia à l'imagination*, sous la direction de D. Lories et L. Rizzerio, Collection d'études classiques, 17, Namur, Société des études Classiques, Peeters, Louvains-Paris 2003, pp. 79-102.
- S. Roux, "Conscience et image: Plotin et le rôle de la phantasia", *Chora: revue d'études anciennes et médiévale* 9-10, 2011-2012, pp. 81-102.
- id., "La théorie du Premier moteur: Plotin critique d'Aristote", *Etudes platoniciennes* 10.1 (online), 2013.
- A. Santa-Maria, "Plotino, Las Formas Platónicas y El Noûs Aristotélico", *Anales Del Seminario De Historia De La Filosofia* 30.2, 2013, pp. 311-330.
- M. I. Santa Cruz, "Modos de conocimiento en Plotino", *Estudios de Filosofia* 34, 2006, pp. 201-216.
- F. M. Schroeder, "The Analogy of the Active Intellect to Light in the 'De Anima' of Alexander of Aphrodisias", *Hermes* 109 (2), 1981 pp. 215-225.
- id., "Synousia, Synaisthaesis and Synesis in Plotinus: Presence and Dependence in the Plotinian Philosophy of Consciousness", *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II* 36.1, 1987, pp.677-699.

- H.-R. Schwyzer, "Plotins Interpretation von Timaios 35 a", *Rheinisches Museum* 84, 1935, pp. 360-368.
- id., "Plotinos", in *Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft* Bd 21 (1), 1951.
- id., "«Bewusst» und «Unbewusst» bei Plotin", in *Les Sources de Plotin*, pp. 343-378.
- id., (recensione di) "*Plotins Schriften*. Übersetzt von Richard Harder. Neubearb. mit griech. Lesetext und Anm. fortgeführt von Rudolf Beutler und Willy Theiler. Bd. 2a-b: VI, 560 S.- Bd. 3a-b: VI, 523 S. - Bd. 4a-b: V, 546 S. Hamburg: Meiner 1962-67. (Philos. Bibl. 212 a-b; 213 a-b; 214 a-b.)", *Gnomon* 42, 1970, pp. 652-654.
- id., "Corrigenda ad Plotini textum", *Museum Helveticum* 44 (3), 1987, pp. 191-210.
- H. Seidl, *Der Begriff des Intellekts (νοῦς) bei Aristoteles im philosophischen Zusammenhang seiner Hauptschriften*, A. Hain, Meisenheim am Glan, 1971.
- R. W. Sharples, "Alexander of Aphrodisias: Scolasticism and Innovation", in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II 36.2, 1987, pp. 1176-1243.
- A. Shepperd, "Phantasia and mental images. Neoplatonic interpretations of *De anima* 3, 3", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* Suppl. Vol. 1991, pp. 165-173.
- S. Slaveva-Griffin, *Plotinus on number*, Oxford University Press, Oxford 2009.
- A. Smith, "Action and contemplation in Plotinus", in *The philosopher and society in late antiquity: essays in honour of Peter Brown*, ed. by Andrew Smith, Classical Pr. of Wales, Swansea 2005, pp. 65-72.
- id., "The object of perception in Plotinus" in *Eriugena, Berkeley, and the idealist tradition*, ed. by S. Gersh and D. Moran, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Ind.) 2006, pp. 95-104.
- Id., "The analogy of fire and heat in Plotinus", in *For a skeptical Peripatetic: Festschrift in honour of John Glucker*, Y.Z. Liebersohn, I. Ludlam & A. Edelheit (eds), Sankt Augustin, Academia-Verlag, 2017, 278-284.
- R. Sorabji, "Myths about Non-Propositional Thought", in *Language and Logos. Studies in ancient Greek philosophy presented to G. E. L. Owen*. Edited by M. Schofield and M.C. Nussbau, Cambridge University Press, Cambridge 1982, pp. 295-314
- R. K. Sprague, "A parallel with de Anima III, 5", *Phronesis* 17 (3), 1972, pp. 250-251.
- R. Stark, "Emendationes Plotinianae", *Museum Helveticum* 18 (4), 1961, pp. 226-228.
- K. Steinhart, *Meletemata Plotiniana*, C. A. Schwetschke & Sohn, Halle (Saale) 1840.
- Th. A. Szlezák, *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*, Schwabe & Co., Basel-Stuttgart 1979.
- D. P. Taormina, "Plotino e Porfirio sul messaggero e il re. Nota sulla conoscenza di sé secondo Plotino, trattato 49, 3. 44-4. 1", in *L'essere del pensiero*, pp. 245-266.

ead., “«What is known through sense perception is an image». Plotinus' tr. 32 (Enn. V 5) 1.12-19: an anti-Epicurean argument?”, in *Plotinus and Epicurus: Matter, perception, pleasure*, Edited by A. Longo and D. P. Taormina, Cambridge University Press, Cambridge 2016, pp. 113-130.

W. Theiler, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1930.

P. Thillet, “À propos du choix d'une variante chez Plotin (Enn. V 3 [49]. 7, 3)”, *Philosophie antique* (9), 2009, pp. 71-79.

C. Tornau, “Wissenschaft, Seele, Geist. Zur Bedeutung einer Analogie bei Plotin (Enn. IV 9,5 und VI 2,20)”, *Göttinger Forum für Altertumswissenschaft* 1, 1998, pp. 87-111.

Th. M. Tuozzo, *Plato's Charmides. Positive Elenchus in a "Socratic" Dialogue*, Cambridge University Press, Cambridge 2011.

A. Vasiliu, “Toucher par la vue: Plotin en dialogue avec Aristote sur la sensorialité de l'incorporel”, *Les études philosophiques* 115.4, 2015, pp. 555-580.

G. Verbeke, “Les critiques de Plotin contre l'entéléchisme d'Aristote : essai d'interprétation de l'Enn. 4. 7. 8⁵”, in *Philomates. Studies and essays in the humanities in memory of Ph. Merlan*, edited by R. B. Palmer and R. Hamerton-Kelly, M. Nijhoff, The Hague 1971, pp. 194-222.

T. Vidart, “«Une sensation plus véritable»: la relation entre l'intellection et la sensation selon Plotin”, *Laval théologique et philosophique*, 66 (1), 2010, pp. 33-43.

A. G. Vigo, “Intelecto, pensamiento y conocimiento de sí: la estructura de la autoconciencia en Plotino (V 3)”, *Acta philosophica* 8.1, 1999, pp. 45-68.

M. Vlad, “De l'unité de l'intellect à l'un absolu: Plotin critique d'Aristote”, *Chora: revue d'études anciennes et médiévales* 5, 2007, pp. 121-139.

K.-H. Volkman-Schluck, *Plotin als Interpret der Ontologie Platons*, V. Klostermann, Frankfurt a. M. 1957.

R. T. Wallis, “Scepticism and Neoplatonism”, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II 36.2, 1987, pp. 911-954.

J. Wilderbing, “Porphyry and Plotinus on the Seed”, *Phronesis* 53.4-5, 2008, pp. 406-432.

K. Wurm, *Substanz und Qualität. Ein Beitrag zur Interpretation der plotinischen Traktate VI 1, 2 und 3*, W. de Gruyter, Berlin-New York 1973.

J. Yhap, *Plotinus on the soul. A study in the metaphysics of knowledge*, Susquehanna University Press/Associated University Presses, Selinsgrove (pa.) and London 2003.

E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt*, III.1, W. Nestle, Leipzig-Reisland 1919⁶.