

ANGELA LONGO*

*Plotino, "Enneade" I 1, la separabilità di mente
e corpo nel filosofo*

1. *Introduzione*

Il trattato plotiniano 53 (*Enn. I 1, Che cos'è l'essere vivente e che cos'è l'essere umano*), penultimo in ordine cronologico (269-270 d.C.)¹, ma primo nell'ordine sistematico che Porfirio conferì agli scritti del Maestro, contiene una significativa riflessione critica e originale di Plotino (205-270 d.C.) a proposito dell'idea che l'anima si serva di un corpo come di uno strumento.² Tale idea espressa

* Università dell'Aquila, Dipartimento di Scienze umane.

Una precedente versione orale del presente lavoro è stata esposta in occasione del Plotinus Colloquium Olomouc, *Reading Plotinus, Enn. I 1 [53] 1, 1-7, 6: Interaction between Body and Soul*, University of Olomouc (Repubblica Ceca), 13-15 Novembre 2014 e al Convegno *Percepire, apprendere, agire. La riflessione filosofica antica sul rapporto tra mente e corpo*, Università di Catania, 4-5 maggio 2015. Ringrazio quei partecipanti ai due convegni che mi hanno fatto parte delle loro osservazioni. Inoltre ringrazio R.L. Cardullo e G.R. Giardina per aver promosso la pubblicazione di questo lavoro.

¹ Per la datazione delle opere plotiniane facciamo riferimento a Porfirio, *Vita Plotini*, capp. 4-6 e agli studi rispettivamente di R. Goulet, *Le système chronologique de la "Vie de Plotin"*, in L. Brisson et al., *Porphyre. La Vie de Plotin*, vol. I, Paris 1982, pp. 187-227, in particolare la tavola a p. 213; e di L. Brisson, *Plotin: Une biographie*, in L. Brisson et al., *Porphyre. La Vie de Plotin*, vol. II, Paris 1992, pp. 1-29, in particolare le tavole alle pp. 8, 13 e 26.

² Per le giuste precauzioni da adottare quando si parla di "anima" (*psychē*) in termini di "mente" («mind»), termine e concetto propri piuttosto della filosofia moderna, si vedano le osservazioni di R.L. Cardullo nel suo contributo in questo volume. Per un inquadramento del problema del rapporto corpo-anima in Plotino, si vedano: A.N.M. Rich, *Body and Soul in the Philosophy of Plotinus*, «Journal of the History of Philosophy», 1 (1963), pp. 1-15; D.J. O'Meara, *Plotinus on how Soul acts on Body*, in D.J. O'Meara (ed.), *Platonic Investigations*, Washington D. C. 1985, pp. 247-262; E.K. Emilsson, *Platonic Soul-Body Dualism in the Early Centuries of the Empire to Plotinus*, in *ANRW* II.36.7, Berlin – New York 1994, pp. 5331-5362;

nell'*Alcibiade I* di Platone (o comunque attribuito a questi)³, intendeva mostrare che missione prioritaria di chi, come Alcibiade, intendeva fare carriera politica e governare gli altri, consisteva in realtà nel saper governare prima se stesso e prendersi cura di sé. Il proprio "sé" diventava oggetto quindi di indagine tra i personaggi di Socrate ed Alcibiade, finché si giungeva alla conclusione che il "sé", o identità dell'essere umano, è la propria anima ed è di questa che ci si deve prendere cura. Rispetto all'anima il corpo appare come mero strumento di essa. Il passo recita:

T1. Platone (?), *Alcibiade I*, 129e3-130a4:

«SOCRATE – Allora un essere umano si serve anche di ogni corpo? ALCIBIADE – Certo. SO. – E si diceva che una cosa è ciò che si serve e un'altra ciò di cui ci si serve? ALC. – Sì. SO. – Dunque altra cosa è l'essere umano rispetto al proprio corpo? ALC. – Così pare. SO. – Che cos'è allora un essere umano? ALC. – Non so dirlo. SO. – *Puoi dire che è ciò che si serve del corpo.* ALC. – Sì. SO. – Forse qualcos'altro si serve di esso [corpo] se non un'anima? ALC. – Non altro. SO. – Se ne serve comandandolo? ALC. – Sì».⁴

Plotino stesso in uno dei suoi primi trattati, il secondo (*Enn.* IV 7, *Sull'immortalità dell'anima*, 254 ca. d. C.) aveva ripreso tale posizione espressa nell'*Alcibiade I*, allo stesso fine di individuare nell'anima l'essenza dell'essere umano e, inoltre, di affermarne l'immortalità rispetto alla mortalità del suo strumento, ovvero del corpo. Egli si esprimeva in questi termini:

T2. Plotino, *Enn.* IV 7 [2], cap. 1, 22-25:

«Ma ciò che è più propriamente detto e l'essere umano stesso, se invero è così, è <descrivibile> secondo la forma in quanto in rapporto a una materia,

S.R.L. Clark, *Plotinus: Body and Soul*, in L.P. Gerson (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge 1996, pp. 275-291; P. Kalligas, *Living Body, Soul and Virtue in the Philosophy of Plotinus*, «Dionysius» 18 (2000), pp. 25-38.

³ Ricordiamo che per Plotino, come per Proclo (V sec. d. C.) che lo commentò, e in generale per gli antichi, l'*Alcibiade I* era un dialogo autentico di Platone (cf. A.P. Segonds in Proclus, *Sur le Premier Alcibiade de Platon*. Texte établi et traduit, t. I, Paris 1985, p. x). La questione dell'autenticità di questo, come di altri dialoghi, è nata con la filologia tedesca ottocentesca e ad oggi l'attribuzione dell'*Alcibiade I* resta incerta.

⁴ La traduzione italiana dei testi greci è mia.

ovvero il corpo, o secondo ciò che si serve in quanto in rapporto allo strumento; in un modo e nell'altro l'anima è l'essere umano stesso»⁵.

Τὸ δὲ κυριώτατον καὶ αὐτὸς ὁ ἄνθρωπος, εἴπερ τοῦτο, κατὰ τὸ εἶδος ὡς πρὸς ὕλην τὸ σῶμα ἢ κατὰ τὸ χρώμενον ὡς πρὸς ὄργανον ἐκατέρως δὲ ἡ ψυχὴ αὐτός.

A circa quindici anni di distanza quindi rispetto a questo trattato, Plotino, nel trattato 53, appare realizzare un significativo approfondimento, che non è classificabile più come una ripresa *tout court* dello strumentalismo dell'*Alcibiade I*. Infatti, come si vedrà, Plotino limita alla sola anima razionale (o facoltà razionale dell'anima) nell'essere umano il ruolo di artigiano che usa del corpo come di uno strumento, distaccata da questo e irraggiungibile dalle sue affezioni. Invece per parlare delle altre anime (o facoltà dell'anima) inferiori a quella razionale, Plotino ritiene implicitamente inadeguato il modello strumentale dell'*Alcibiade I*, e cerca nel vivente un'unità indissolubile tra anima e corpo. Ciò che rende il vivente soggetto delle passioni, affezioni e sensazioni è l'unione intima e indissociabile di un corpo e di un tipo di anima che viene descritta, in termini alquanto misteriosi e comunque metaforici, come una sorta di luce che emanata direttamente dall'anima cosmica nel caso degli animali non umani, e anche dalle singole anime razionali nel caso degli animali umani, è presente finché il vivente è vivo. Un altro dato che appare interessante è che nel corso dei suoi trattati Plotino ha rifiutato l'idea che chi ha prodotto l'universo l'abbia fatto per mezzo di strumenti, a guisa di un artigiano umano. L'uso di strumenti infatti, per il nostro Autore, si confà a una razionalità discorsiva che è al di sotto di quell'Intelletto che per Plotino ha prodotto il mondo senza calcoli preliminari e senza strumenti. Se la nostra ipotesi interpretativa è fondata allora lo strumentalismo dell'*Alcibiade I* come non è estendibile né all'anima vegetativa né a quella animale, con la conseguenza che il vivente (umano e non umano) e la sua unità vanno spiegati usando un altro schema mentale, così lo strumentalismo in trattati precedenti al 53 è stato già messo da parte da Plotino in relazione alla produzione del mondo da parte dell'Intelletto che, al di sopra di una razionalità discorsiva, come non ha bisogno di fare calcoli così non ha bisogno nemmeno di servirsi di strumenti per dar vita al cosmo. Lo strumenta-

⁵ Citiamo dall'*editio minor*, ovvero Plotini, *Opera*, ed. P. Henry et H.-R. Schwyzer, t. I, Oxford 1964. Si veda il commento *ad locum* in Plotin, *Traité 2*. Introduction, traduction, commentaire et notes par A. Longo, Paris 2009, pp. 106-108.

lismo resta invece valido per l'anima razionale umana che deve servirsi del corpo e che può intraprendere un percorso filosofico che la porterà ad aumentare sempre più la sua distanza (già sostanziale) rispetto al corpo. Si prospetta un *chōrizein* (un separarsi) da parte del saggio dal proprio corpo già in questa esistenza terrena, rispetto a cui la morte non farà che completare tale processo.

Nel corso di questo lavoro prenderemo dapprima in considerazione il capitolo 3 del trattato 53, dedicato appunto all'anima che si serve del corpo come di uno strumento; quindi estenderemo l'indagine al resto del trattato e approfondiremo l'idea di separazione di quest'anima rispetto al corpo nel caso del filosofo, per poi enunciare alcune conclusioni.

2. *L'anima che si serve del corpo come di uno strumento in realtà si serve dell'intero vivente*

Nel trattato 53 è il capitolo 3 quello consacrato a trattare dell'anima umana che si serve di un corpo come di uno strumento e a rigettare l'idea che una tale anima sia passibile delle affezioni del corpo. Poiché trattasi di un capitolo importante, ci sembra opportuno riportarlo per intero.

T3. Plotino, *Enn.* I 1 [53], cap. 3, 1-17:

ll. 1-5

«Ma in effetti bisogna porre un'anima in un corpo, essendo [l'anima] alla testa di esso oppure in esso, dalla qual cosa [dal corpo] e dall'anima l'entità intera fu chiamata "essere vivente"⁶. Allora *servendosi [l'anima] di un corpo come di uno strumento*, essa non è costretta ad accogliere le affezioni che traversano il corpo, [5] *così come nemmeno gli artigiani [sono costretti ad accogliere] le affezioni dei loro strumenti*».

Ἄλλα γὰρ ἐν σώματι θετέον ψυχὴν, οὔσαν εἴτε πρὸ τούτου, εἴτ' ἐν τούτῳ, ἐξ οὗ καὶ αὐτῆς ζῶον τὸ σύμπαν ἐκλήθη. *χρωμένη μὲν οὖν σώματι οἷα ὀργάνῳ οὐκ ἀναγκάζεται δέξασθαι τὰ διὰ τοῦ σώματος παθήματα*, [5] *ὥσπερ οὐδὲ τὰ τῶν ὀργάνων παθήματα οἱ τεχνῖται*.

⁶ "Essere vivente" è la traduzione di ζῶον, ma il contesto del trattato limita chiaramente l'ambito pertinente della ricerca a quello del vivente animale (con esclusione delle piante).

II. 6-11

«Nondimeno potrebbe darsi il caso che [l'anima] necessariamente [accolga] una sensazione, se invero bisogna *che essa si serva del suo strumento* nell'atto di conoscere le affezioni che provengono dall'esterno a partire da una sensazione; poiché *servirsi degli occhi* è appunto vederci. Ma [ci saranno] anche delle malattie circa il vedere, cosicché [ci saranno] tanto dei dolori quanto il fatto di soffrire e [10], in generale, tutto ciò che si verifica in ambito corporeo, qualunque cosa si verifichi; di conseguenza [ci saranno] anche dei desideri quando [l'anima] cerca la cura *del proprio strumento*».

αἰσθησιν δὲ τάχ' ἂν ἀναγκαίως, εἴπερ δεῖ χρῆσθαι τῷ ὀργάνῳ γινωσκούση τὰ ἔξωθεν παθήματα ἐξ αἰσθήσεως· ἐπεὶ καὶ τὸ χρῆσθαι ὁμμασίν ἐστὶν ὄρᾶν. ἀλλὰ καὶ βλάβαι περὶ τὸ ὄρᾶν, ὥστε καὶ λῦπαι καὶ τὸ ἀλγεῖν καὶ [10] ὅλως ὅ τι περ ἂν περὶ τὸ σῶμα πᾶν γίγνηται· ὥστε καὶ ἐπιθυμίας ζητούσης τὴν θεραπείαν τοῦ ὀργάνου.

II. 11-17

«Ma come, a partire dal corpo, le affezioni arriveranno all'anima? in effetti un corpo comunicherà ciò che gli è proprio a un altro corpo, ma come un corpo [comunicherà ciò che gli è proprio] ad un'anima? questo infatti è l'equivalente di una situazione in cui una cosa subisce un'affezione e un'altra cosa prova tale affezione. *Fino al momento in cui l'una è ciò che usa mentre l'altra [15] è ciò che è usato, le due cose si danno in modo separato, del resto le separa proprio colui che concede che ciò che usa sia l'anima*».

ἀλλὰ πῶς ἀπὸ τοῦ σώματος εἰς αὐτὴν ἦξει τὰ πάθη; σῶμα μὲν γὰρ σώματι ἄλλῳ μεταδώσει τῶν ἑαυτοῦ, σῶμα δὲ ψυχῇ πῶς; τοῦτο γὰρ ἐστὶν οἷον ἄλλου παθόντος ἄλλο [15] παθεῖν. μέχρι γὰρ τοῦ τὸ μὲν εἶναι τὸ χρώμενον, τὸ δὲ ᾧ χρῆται, χωρὶς ἐστὶν ἐκάτερον· χωρίζει γοῦν ὁ τὸ χρώμενον τὴν ψυχὴν διδούς.

II. 17-21

«Ma *prima di separarsi per mezzo della filosofia* esso [ciò che usa] in che condizione si trovava? Oppure <si deve dire che> era mescolato. Ma se era mescolato, <c'era> una qualche mescolanza totale o come [un'anima] intrecciata [ad un corpo] o come *una forma non separata* o una forma in contatto, come il nocchiero di una nave, o l'una parte di esso [di ciò che usa] stava in questo modo, mentre l'altra in un altro modo».

Ἀλλὰ πρὸ τοῦ χωρίσαι διὰ φιλοσοφίας αὐτὸ πῶς εἶχεν; Ἦ ἐμέμικτο. Ἀλλὰ εἰ ἐμέμικτο, ἢ κρᾶσις τις ἦν, ἢ ὡς διαπλακεῖσα, ἢ ὡς εἶδος οὐ κεχωρισμένον, ἢ εἶδος [20] ἐφαπτόμενον, ὥσπερ ὁ κυβερνήτης, ἢ τὸ μὲν οὕτως αὐτοῦ, τὸ δὲ ἐκείνως·

Il. 21-26

«Ma intendo dire il modo *come l'uno sia separato, ovvero ciò che usa, e l'altro* [la componente psichica non separata] sia mescolato in qualsivoglia modo *essendo esso stesso nell'ordine di ciò che viene usato, affinché la filosofia volga anche questo verso ciò che usa e conduca ciò che usa* – dove non vi sia una assoluta necessità – *lungi da ciò che è usato, fino al punto di non usarlo neppure sempre*».

λέγω δὲ ἢ τὸ μὲν κεχωρισμένον, ὅπερ τὸ χρώμενον, τὸ δὲ μεμιγμένον ὅπως οὖν καὶ αὐτὸ ὄν ἐν τάξει τοῦ ᾧ χρῆται, ἵνα τοῦτο ἢ φιλοσοφία καὶ αὐτὸ ἐπιστρέφῃ πρὸς τὸ χρώμενον καὶ τὸ [25] χρώμενον ἀπάγῃ, ὅσον μὴ πᾶσα ἀνάγκη, ἀπὸ τοῦ ᾧ χρῆται, ὡς μὴ αἰεὶ μηδὲ χρῆσθαι.

Il brano si può articolare – come abbiamo fatto – in cinque sezioni:

a) nella prima (Il. 1-5) si espone la tesi per cui un'anima che si serve di un corpo come di uno strumento non accoglie le affezioni del corpo;⁷

b) nella seconda sezione (Il. 6-11) è formulata un'obiezione articolata per cui, se l'anima che si serve del corpo accoglie la sensa-

⁷ Segnaliamo in relazione alla prima sezione un problema di traduzione, infatti traduco le Il. 1-3 del cap. 3: Ἀλλὰ γὰρ ἐν σώματι θετέον ψυχήν, οὐσαν εἴτε πρὸ τούτου, εἴτ' ἐν τούτῳ, ἐξ οὗ καὶ αὐτῆς ζῶον τὸ σύμπαν ἐκλήθη, nel modo che segue: «Ma bisogna porre un'anima in un corpo, sia *a capo di esso sia* in esso, dal quale <corpo> e da essa anima il tutto fu chiamato "essere vivente"», ovvero intendo *pro* + genitivo in *pro toutou* (l. 2) nel senso di: «a capo di questo [*scil.* del corpo]». Così facendo, adotto la traduzione già fornita da Ficino («super hoc») e MacKenna («above it»), mentre gli altri traduttori danno a *pro* non il significato di priorità di rango, ma di anteriorità temporale: «sia che l'anima esista prima del corpo sia che esista in esso», cf. Bréhier («avant lui»), Harder e Tornau («vor ihm»), Cilento («anteriormente a questo»), Armstrong («before it»), Igal («antes que el cuerpo»), Faggin («prima di lui»), Casaglia («anteriormente a questo»), Dillon («prior to this»), Aubry («avant lui»), Marzolo («precedente a questo»). Infatti nel contesto del cap. 3 – a mio avviso – si intende parlare di un'anima che, pur stando in relazione a un corpo, tuttavia gli presiede, lo comanda, se ne serve. Trattasi di quell'anima cui compete di governare il corpo, non di esserne soggiogata (cf. Plat., *Phaed.* 79e8-80a2). È un'anima che, a differenza di quella solitaria (*monē*, cap. 2, 30) considerata nel capitolo precedente, entra bensì in relazione con un corpo, ma in un rapporto di predominanza rispetto ad esso (*pro toutou*, l. 2). Invece il fatto che l'anima sia anteriore al corpo, benché di per sé vero, non appare qui pertinente. Preferiamo quindi la nozione di priorità di rango, con connessa funzione di comando/uso, a quella di anteriorità temporale; si veda quanto detto più avanti a proposito di alcuni passi del cap. 7.

zione di oggetti esterni, allora essa accoglierà anche quelle malattie e dolori che si verificano – ad esempio – nell’esercizio del vedere, e accoglierà anche il desiderio di curare il proprio strumento visivo (gli occhi);

c) nella terza sezione (ll. 11-17) si replica all’obiezione affermando che, mentre un corpo comunica con un altro corpo, invece esso non comunica con un’anima; da ciò si ricava che un corpo non trasmetterà all’anima le sue affezioni. Il fondamento di questa incomunicabilità risiede nel fatto che ciò che usa e ciò che è usato stanno ognuno a parte, in conformità al presupposto di partenza del capitolo, per cui si sta considerando l’anima in quanto ciò che usa il corpo, il quale risulta quindi usato;

d) nella quarta sezione (ll. 17-21) si prospetta lo stato di ciò che usa (ovvero l’anima) come quello di una mescolanza o intreccio o inseparabilità o comunque contatto con ciò che viene usato (il corpo), qualora non intervenga una separazione ad opera della filosofia;

e) nella quinta sezione (ll. 21-26) si distingue ciò che usa (cioè l’anima) in una parte separabile tramite la filosofia e in una non separabile dal corpo e che, come questo, è usata; quindi si prospetta una separazione (per l’anima separabile) tramite la filosofia che porti ciò che usa a non servirsi sempre di ciò che è usato.

Da queste linee (ll. 1-26) nel loro complesso si ricava che il soggetto delle affezioni non è l’anima intesa come ciò che si serve di un corpo. È così fornita una risposta negativa alla domanda iniziale del trattato, volta ad identificare – in seconda istanza – il soggetto delle passioni in un’anima che si serva di un corpo secondo lo schema enunciato all’inizio del trattato (cfr. cap. 1, 1-3). In tale sede infatti erano state avanzate di seguito tre ipotesi di risposta alla domanda «di chi/di che cosa sono proprie le affezioni (*pathē*)?» (cap. 1, 1-2), ovvero:

- a) dell’anima da sola (ll. 2-3, ipotesi scartata con il capitolo 2);
- b) dell’anima che si serve del corpo (l. 3, ipotesi scartata con il capitolo 3 appunto);
- c) di una mescolanza di anima e corpo (ll. 3-4, ipotesi sviluppata a partire dal capitolo 4).

Circa l’estensione del tema ritengo (con altri interpreti, e ultimamente con G. Aubry⁸) che la trattazione di un’anima che si

⁸ Plotin, *Traité 53*. Introduction, traduction, commentaire et notes par G. Aubry, Paris 2004, pp. 69, 148-154. Mi differenzio invece su questo punto dalla scansione

serva di un corpo come possibile soggetto delle affezioni non si limiti alle ll. 1-17 del cap. 3, ma che costituisca l'oggetto dell'intero capitolo fino alla l. 26.

In tale prospettiva le ll. 17-21 sarebbero solo un'anticipazione parentetica delle varie modalità di mescolanza di anima e corpo, le quali sono di per sé trattate solo a partire dal successivo cap. 4, il cui *incipit* (θῶμεν τοίνυν μεμίχθαι, cap. 4, 1) segna in modo esplicito l'inizio della trattazione della terza ipotesi, ovvero se il soggetto delle affezioni sia la mescolanza di anima e corpo (cfr. cap. 1, 3-5). In modo simile la trattazione della prima ipotesi (l'anima da sola come soggetto delle affezioni) era stata introdotta all'inizio del cap. 2 con l'espressione: πρῶτον ... ληπτέον (l. 1), e a sua volta la trattazione della seconda ipotesi (l'anima che si serve di un corpo come soggetto delle affezioni) era stata introdotta all'inizio del cap. 3 con ἀλλὰ ... θετέον (l. 1). Conserverei quindi i marcatori di inizio di argomento, i quali hanno determinato anche l'attuale divisione in capitoli ad opera di Marsilio Ficino, che manterrei.

Resta allora da spiegare la presenza delle ll. 17-21 sulla mescolanza di anima e corpo all'interno del cap. 3 dedicato interamente (così crediamo) all'ipotesi dell'anima che si serve di un corpo. A nostro avviso esse servono a tracciare una rapida rassegna dei vari modi in cui l'anima era stata concepita come non separabile dal corpo, ovvero la mescolanza stoica, l'intreccio platonico (*Tim.* 36e2) e la forma aristotelica, al fine di distinguere da quest'anima non separabile quella che invece lo è, ovvero quella che si serve del corpo come di uno strumento⁹. Quindi tali linee servirebbero a radicalizzare proprio la

del testo data da C. Marzolo, a cui comunque rimandiamo per l'ottima traduzione e il commento: Plotino, *Che cos'è l'essere vivente e che cos'è l'uomo I 1[53]*. Introduzione, testo greco, traduzione e commento di C. Marzolo. Prefazione di C. D'Ancona, Pisa 2006, p. 63.

⁹ Da notare come Plotino nel seguito del trattato non accoglierà nessuna delle modalità di presentazione di anima mescolata al corpo, ma preferirà, in parte basandosi su *Tim.* 69c-d, proporre l'immagine di una luce irradiata al corpo da parte dell'anima cosmica o la produzione di un'immagine di detta anima cosmica che va a rendere vivo un corpo, vedi il lessico dell'irradiazione (*ellampsis*) nel cap. 10, 11; cap. 11, 14; cap. 12, 25-26. Tuttavia si noterà anche la discrezione di Plotino che a proposito di tale anima vivificante il corpo dall'interno non afferma né la sua mortalità né la sua immortalità (cf. qui la nota 14), mentre nel trattato 2 (*Enn.* IV 2, cap. 14) *Sull'immortalità dell'anima* aveva affermato a chiare lettere che anche l'anima animale e quella vegetativa sono immortali, in contrasto con *Tim.* 69c-d che

preminenza dell'anima *chromēnē* («che usa di») non solo rispetto al corpo, ma all'intero vivente. Essa infatti – vi si dice – si serve non solo del corpo, ma anche di quell'anima che è mescolata ad esso in modo indissolubile e che appunto, precisa Plotino, è da porsi anch'essa al rango di strumento tanto quanto il corpo (καὶ αὐτὸ ὄν ἐν τάξει τοῦ ᾧ χρῆται, «e anche questo [*scil.* l'anima mescolata al corpo] è nel rango di ciò di cui si serve [*scil.* l'anima che presiede]»). Insomma l'anima si serve dell'intero vivente (corpo ed anima ad esso mescolata) come di uno strumento, pertanto ne è separabile e non ne accoglierà le affezioni. Al contrario, grazie alla filosofia, l'anima *chrōmenē* cercherà di circoscrivere al minimo necessario l'uso di un tale strumento, ovvero continuerà ad usarlo solo per le necessità insopprimibili del vivente stesso (ll. 23-26).

3. Identificazione dell'anima “*chrōmenē*” alla luce del seguito del trattato 53

L'approfondimento e l'identificazione di quest'anima che si serve del corpo trova spazio nel seguito del trattato, motivo per cui non ci si può limitare per la sua comprensione alla sola lettura e spiegazione del cap. 3, ma si deve porre in un quadro unitario quanto Plotino va dicendo di essa fino all'ultimo capitolo dell'opera¹⁰.

Cominciando proprio dalla fine del cap. 3 si osserva in relazione all'anima *chrōmenē*: che (a) essa si serve dell'intero vivente e non solo del corpo e (b) essa ha accesso a una pratica filosofica ascensiva. Entrambe queste indicazioni ci fanno pensare che l'anima *chrōmenē* sia l'anima umana razionale. Si può verificare questa identificazione con altri passi contenuti nel resto del trattato.

- al cap. 4 (ll. 19-20) si parla di un'anima che, concepibile come forma (*eidos*), è tuttavia da intendersi come forma separabile (*chōriston*) proprio in virtù del fatto di essere ciò che si serve di altro;

ne affermava la mortalità (cf. il commento *ad locum* in Plotin, *Traité* 2. par A. Longo, *cit.*, pp. 235-239).

¹⁰ Nel trattato 53 c'è un largo uso di termini con radice *chōri-* (13 occorrenze), per lo più (tranne tre casi: cap. 3, 16; cap. 8, 8; cap. 12, 31) in riferimento alla separabilità o meno dell'anima dal corpo nonché dal vivente tutto. L'anima ha il rango di ciò che usa rispetto a ciò che è usato. Di fatto dire anima *chōristē* («separabile») e anima *chrōmenē* («che usa») significa rimandare ad un unico referente (cf. cap. 4, 19-20), ovvero l'anima umana razionale.

in questo righe viene ribadito il nesso, già espresso nel precedente cap. 3, tra il servirsi di qualcosa e l'essere a parte rispetto a tale cosa;

- al cap. 7 (ll. 15-16) si parla di un'anima che dalle forme riceve l'egemonia sul vivente, ed è tale anima ad avere pensieri discorsivi, opinioni e pensieri intellettivi («dalle quali [*scil.* dalle Idee] l'anima sola ormai riceve la direzione del vivente, <dalle Idee si danno> pensieri appunto e opinioni e intellezioni», ἀφ' ὧν ψυχῆ ἤδη παραδέχεται μόνη τὴν τοῦ ζώου ἡγεμονίαν, διάνοιαι δὴ καὶ δόξαι καὶ νοήσεις, ll. 15-16); inoltre è tale anima egemonica rispetto al vivente a costituire soprattutto l'identità di noi esseri umani («in questo appunto noi consistiamo in sommo grado», *entha dē hēmeis malista*, ll. 16-17), noi che da una posizione di preminenza presidiamo all'essere vivente («noi appunto da lì stando al di sopra del vivente», ἡμεῖς δὴ τὸ ἐντεῦθεν ἄνω ἐφεστηκότες τῷ ζώῳ, ll. 17-18).

A mio avviso l'espressione *pro toutou*, nel senso di «a capo di esso [corpo]» del cap. 3 (l. 2) trova il suo equivalente e la sua esplicitazione (nonché conferma) proprio in queste espressioni usate qui, nel cap. 7, a descrivere un'anima che comanda il vivente intero e presiede ad esso¹¹. Ora poiché qui trattasi, con tutta evidenza, di un'anima umana (cfr. «di un essere umano», *anthrōpou*, cap. 7, 8; «noi», *hēmeis*, l. 17), sembra inevitabile ritenere che si tratti dell'anima umana razionale che, del resto, è menzionata esplicitamente poche righe dopo: τῆ λογικῆ ψυχῆ («con l'anima razionale», l. 22).

Se questo è vero, anche l'anima *chrōmenē* del cap. 3 va intesa come l'anima razionale degli esseri umani. Inoltre è solo questa che può intraprendere quel percorso filosofico, di cui si faceva esplicita menzione per due volte nel medesimo cap. 3 («tramite filosofia», διὰ φιλοσοφίας, l. 18; «la filosofia», ἡ φιλοσοφία, l. 24), e che non è concepibile né per piante né per animali. Tale percorso avrebbe per fine quello di separare quanto più possibile l'anima *chrōmenē*, ovvero l'anima razionale umana, da quello strumento che è il resto dell'essere vivente.

Ancora a questa stessa anima razionale umana che comunque è ancora legata a un vivente, anche se se ne va separando, ci si riferirebbe successivamente al cap. 10 (ll. 7-11). Ivi infatti Plotino parla di un'anima che è in corso di separazione e separabile, pur essendo ancora legata a un corpo animato nel corso dell'esistenza terrena:

¹¹ Cf. la nota 7.

«nell'anima stessa che si separa ..., che si separa e che è separabile, pur essendo ancora quaggiù», ἐν αὐτῇ τῇ χωριζομένη ψυχῇ ... χωριζομένη δὲ καὶ χωριστῇ ἔτι ἐνταῦθα οὖση (cap. 10, 9-10).

Tale descrizione non può adattarsi – così ci sembra – all'anima sempre separata e trascendente, di cui ha trattato il cap. 2¹².

Quindi si parla di un distacco totale alla morte del vivente (cap. 10, 10-11):

«poiché, quando essa [*scil.* l'anima che si separa] si distacca completamente, anche l'anima [inferiore], che trae da essa la sua luce, se ne va al suo seguito».

ἐπεὶ καὶ, ὅταν αὕτη παντάπασιν ἀποστῇ, καὶ ἡ ἀπ' αὐτῆς ἐλλαμφθεῖσα ἀπελήλυθε συνεπομένη.

Trattasi di una separazione completa che è opera non più della filosofia, ma che si attua al momento della morte del vivente. Mentre, infatti, durante l'esistenza del vivente l'anima razionale umana compie una separazione graduale, ma mai completa, grazie alla pratica filosofica, invece con la morte del vivente tale separazione si completa, e lo strumento diviene mero cadavere.

Quindi si parla di un'anima separabile anche nel caso in cui un'anima umana finisca in una bestia, (ll. 9-11):

«se invece, come si dice, ci sono in esse [*scil.* nelle bestie] delle anime umane, quelle che hanno sbagliato, *la parte dell'anima che è separabile* non appartiene alle bestie, ma, pur essendovi presente, essa non è loro presente».

εἰ μὲν ψυχαὶ εἶεν ἐν αὐτοῖς ἀνθρώπειοι, ὥσπερ λέγεται, ἀμαρτοῦσαι, οὐ τῶν θηρίων γίνεται τοῦτο, ὅσον χωριστόν, ἀλλὰ παρὸν οὐ πάρεστιν αὐτοῖς.

Intendiamo che tale anima umana nella sua componente separabile non eserciti la sua funzione razionale propria. Nell'essere umano essa,

¹² Sull'anima non discesa si vedano recentemente R. Chiaradonna, *La dottrina dell'anima non discesa in Plotino e la conoscenza degli intelligibili*, in E. Canone (a cura di), *Per una storia del concetto di mente*, 1, Firenze 2005, pp. 27-49; A. Longo, *Note sulla dottrina plotiniana dell'anima non discesa*, in M. Bonelli e A. Longo (a cura di), *Quid est veritas? Hommage à Jonathan Barnes*, Napoli 2010, pp. 219-231.

invece, è sia presente sia in esercizio, ed è a sua volta illuminata dall'anima sempre separata in perpetua contemplazione dell'Intellegibile.

Ancora nel cap. 12, quando si parla degli esseri umani, soli responsabili e punibili (non così né per gli animali né per le piante) dei loro atti, ma soli anche capaci di filosofia (ll. 15-16: *eis tēn philosophian*, menzionata di nuovo qui dopo il cap. 3), si parla ancora una volta di un ritirarsi e di una separazione non solo dal corpo, ma da tutto ciò che vi si è aggiunto. Riteniamo che tale aggiunta sia l'anima inseparabile¹³ che è stata mescolata ad un determinato corpo a formare il vivente (cap. 12, 18-20):

«ma il ritirarsi e la *separazione* non <avvengono> solamente da questo corpo, ma anche da tutto ciò che è stato aggiunto».¹⁴

ἢ δὲ ἀναχώρησις καὶ ὁ χωρισμός οὐ μόνον τοῦδε τοῦ σώματος, ἀλλὰ καὶ ἅπαντος τοῦ προστεθέντος.

¹³ Così *ad locum* anche C. Marzolo, *op. cit.*, pp. 172-173 e G. Aubry, *op. cit.*, pp. 316-317.

¹⁴ Come indicato dagli editori Henry e Schwyzer, il rimando è a *Tim.* 69c7-d1, dove si descrive l'opera degli dèi ausiliari del Demiurgo, i quali nel costituire l'essere umano ricevono il principio immortale dell'anima, vi formano intorno il corpo, quindi procedono ad immettervi un tipo di anima che è espressamente detto mortale: «e aggiungevano in esso [corpo umano] un'altra specie di anima, quella mortale, che ha in sé terribili e inevitabili affezioni» (ἄλλο τε εἶδος ἐν αὐτῷ ψυχῆς προσωκοδόμουν τὸ θνητόν, δεινὰ καὶ ἀναγκαῖα ἐν ἑαυτῷ παθήματα ἔχον), la mortalità di tale tipo di anima è ripetuta a due riprese poco dopo in *Tim.* 69e1/4. Da notare che nel trattato 53 Plotino parla espressamente d'immortalità per l'anima sola senza corpo, la quale non poteva essere il soggetto delle passioni del vivente (cap. 2, 9-11): «così infatti è vero affermare anche il <suo> carattere immortale, se in realtà bisogna che ciò che è immortale e incorruttibile sia impassibile» (οὕτω γὰρ καὶ τὸ ἀθάνατον ἀληθὲς λέγειν, εἴπερ δεῖ τὸ ἀθάνατον καὶ ἄφθαρτον ἀπαθὲς εἶναι). Plotino afferma il nesso di impassibilità e immortalità per l'anima presa in sé, così come il *Timeo* affermava il nesso di mortalità e passività per l'anima immessa nel corpo umano. Inoltre la lista di affezioni/passioni elencate nel *Timeo* in rapporto al tipo mortale di anima (piacere, dolori, audacia, paura, ira, speranza, 69d1-4) richiama molto da vicino (come indicato dagli editori Henry e Schwyzer) quella fornita da Plotino all'inizio del trattato 53 (piaceri, dolori, paure, ardimenti, desideri, repulsioni, il soffrire, cap. 1,1-2) e il cui soggetto si rivelerà essere il vivente quale unione indissolubile di anima e corpo (cf. *supra* la nota 9).

Trattasi, infatti, di “quell’altra specie di anima” (τοῦ ἄλλου ψυχῆς εἶδους, I. 21) che si va ad aggiungere all’anima razionale e che, immergendosi completamente in un corpo, ne fa un vivente. Quindi, a nostro avviso, è l’anima razionale umana che è detta in questo passo ritirarsi e separarsi non solo dal corpo ma anche dall’aggiunta dell’anima inseparabile dal corpo, ovvero a ritirarsi e separarsi dal vivente tutto (corpo e anima mescolata ad esso, cap. 12, 19-21)¹⁵.

Di nuovo quest’anima razionale può progressivamente separarsi dal vivente che governa, e tale separazione culmina e si conclude insieme, quando l’anima guarda completamente verso l’alto. Il processo di separazione, iniziato tramite la filosofia durante l’esistenza terrena dell’essere umano, è completato con la morte del vivente umano (cap. 12, 29-30):

«ed essa la lascia andare [*scil.* la sua immagine] non perché l’abbia staccata da sé, ma perché non è più là».

ἀφίησι δὲ οὐ τῷ ἀποσχισθῆναι, ἀλλὰ τῷ μηκέτι εἶναι.

Poiché l’anima che si separa è l’anima *chrōmenē* del cap. 3, riteniamo che in tutti questi altri passi del trattato plotiniano, successivi a detto capitolo, che abbiamo analizzato, si parli sempre di essa e che essa vada identificata sempre con l’anima umana razionale¹⁶.

Per finire è, a nostro avviso, ancora questa stessa anima che è indicata alla fine del trattato come anima capace d’intellezione (καὶ

¹⁵ Ci si potrebbe chiedere come mai Plotino non usi il termine *logos*, da lui tante volte adoperato, nell’accezione stoica di principio razionale che struttura dall’interno la materia per descrivere quest’anima mescolata al corpo a formare il vivente. In questo trattato 53, infatti, vi sono 6 occorrenze di *logos*, ma sempre nel significato di «discorso», «argomento», «dottrina». Infatti qui Plotino preferisce piuttosto esprimersi tramite l’immagine, a lui cara, dell’illuminazione/irradiazione e rimandare a quel tipo di anima di cui era questione nel *Timeo* platonico (vedi nota 14).

¹⁶ Sarà questa la riformulazione della definizione dell’essere umano dell’*Alcibiade I* 129-130 in «anima *razionale* che si serve del corpo come di uno strumento» adottata dai platonici del V-VI sec. d. C., come nota A.P. Segonds, senza tuttavia rimandare al trattato 53 di Plotino, che invece a noi sembra un precedente teoretico, non scolastico, di tale posizione (cf. A.P. Segonds in Proclus, *Sur le Premier Alcibiade de Platon*, t. I, *cit.*, p. LVI nota 3, che rinvia a Olimpiodoro, *In Alcibiadem*, pp. 4, 15-5, 16 Westerink).

νοερά ἡ ψυχὴ, cap. 13, 6) e come quella parte (o facoltà) di noi che sale verso l'Intelletto (ll. 7-8), essendo anche il soggetto di quella *noēsis* di cui ci si chiedeva a chi/cosa appartenesse, alla fine del programma di indagine esposto nel cap. 1, quando si poneva anche la questione di chi o di che cosa fosse propria l'indagine (cap. 1, 9-11).

Questa separabilità dell'anima dal vivente tutto tramite la filosofia trova un'eco significativa nell'ultimo trattato plotiniano (tr. 54 = *Enn. I 7 Sul primo Bene e gli altri beni*) che si conclude proprio parlando di un'anima che non vive la vita del composto (cioè del vivente), ma già in questa vita se ne separa tramite la virtù (cap. 3, 20-22):

«ma <bisogna dire> che tramite la virtù l'anima addivenga nel bene, non vivendo <la vita> del composto, ma ormai separando se stessa <da esso>».

τῆ δὲ ἀρετῆ ἐν ἀγαθῷ γίνεσθαι τὴν ψυχὴν οὐ ζῶσαν τὸ σύνθετον, ἀλλ' ἥδη χωρίζουσιν ἑαυτήν.

Queste sono le parole che chiudono tutta la produzione di Plotino, poste quasi a mo' di testamento nell'imminenza della morte.¹⁷ Tuttavia Plotino, anche ormai alla fine della sua vita e ricerca filosofica, non ha cessato di indagare le meraviglie del vivente, pensando appunto per esso ad un'indissociabile unione di una componente corporea e di una psichica, anche se di rango inferiore a quella razionale.

3.1. *Corollari*

Da quanto sopra esposto derivano varie conseguenze:

- l'intero trattato 53 è orientato dal vivente in generale al vivente umano;
- all'interno del vivente umano speciale attenzione è data all'anima razionale, come ciò che soprattutto costituisce la nostra identità di esseri umani;
- è tale anima razionale che si serve del corpo o, meglio, di tutto il vivente;
- l'anima umana razionale in quanto si serve del vivente è separabile da esso sia concettualmente (per la diversità di ruolo) sia di

¹⁷ La continuità tra i trattati 53 e 54 di Plotino è fortemente sottolineata da J.-F. Pradeau, che arriva a pensare che costituiscano un unico trattato, poi diviso in due da Porfirio al momento dell'edizione delle *Enneadi*, cf. Plotin, *Traitées 51-54*. Traductions sous la direction de L. Brisson et J.-F. Pradeau, Paris 2010, pp. 241-242.

fatto grazie alla pratica della filosofia che la porta a non usare sempre del suo strumento;

- tale separazione è graduale nella vita terrena e si completa con la morte del vivente;

- l'anima umana razionale è da distinguere dall'anima cosmica (o anima non discesa negli individui umani), in quanto l'anima cosmica è sempre separata e sempre dedita alla contemplazione dell'Intelligibile;

- è proprio l'anima razionale a rendere il vivente umano soggetto delle attività conoscitive e di quelle etiche, per cui anche tale vivente è passibile di giudizio.

4. *La questione dello strumentalismo platonico*

Da quanto detto il trattato 53 *non* è da considerarsi come una critica dello strumentalismo platonico *in toto*. Infatti, se è vero che l'anima umana razionale che si serve di un corpo vivente non è il soggetto delle affezioni, di cui si andava in cerca all'inizio del trattato, questo non significa che di tale anima sia negata l'esistenza e la funzione artigiana, ovvero l'esercizio di una causalità agente sul vivente umano. Lo strumentalismo espresso nell'*Alcibiade I* 129-130 ha un ambito tutto umano, esso emerge nella ricerca da parte di un essere umano della propria identità, di cui dovrà prendersi cura.¹⁸ Su questa caratteristica di uno strumentalismo antropico, ripetuta nel tardo trattato 53, Plotino fonda la separabilità dell'anima razionale dal suo strumento e la possibilità stessa di praticare la filosofia, che ha per fine proprio tale separazione graduale e mai finita finché c'è il vivente umano. Nel caso del saggio, che è maturato in tale pratica, la morte completa tale separazione.

¹⁸ *En passant* si può osservare come, rispetto a questa visione antropica, lo strumentalismo aristotelico appaia estremamente più vago ed esprima la considerazione di ogni corpo naturale (umano, animale, vegetale) come uno strumento per la natura che, nel suo complesso, agisce in modo da raggiungere un fine, cf. ad esempio Aristotele, *De anima* II 4, 415b18-20: πάντα γὰρ τὰ φυσικὰ σώματα τῆς ψυχῆς ὄργανα, καθάπερ τὰ τῶν ζώων, οὕτω καὶ τὰ τῶν φυτῶν, ὡς ἔνεκα τῆς ψυχῆς ὄντα, «infatti tutti i corpi naturali sono degli strumenti dell'anima, tanto quelli degli animali che delle piante, in quanto esistono in vista dell'anima». La posizione plotiniana sembra invece che conservi lo sguardo platonico rivolto al vivente umano e alla sua anima razionale, e che per essa tracci un cammino filosofico di separazione.

Invece il modello artigianale è da Plotino espressamente criticato e superato non solo nel caso dei tipi di anima inferiori a quella umana, ma anche nel caso del facitore divino (*poiētēs*) dell'universo, il quale – superiore all'anima umana razionale – non ha bisogno dell'esercizio della ragione, ovvero di ragionamenti e calcoli, né di uno strumento, per produrre e governare l'universo tutto. Nel caso di tale entità, poiché non vale l'esercizio razionale non può valere nemmeno il modello antropico della produzione artigianale, che di fatto è da Plotino rigettato, in modo coerente con la sua interpretazione del Demiurgo nel *Timeo* di Platone¹⁹.

Tra altri testi possibili, rimandiamo a:

T4. Plotino, *Enn.* V 8 [31], *Sul bello* intelligibile, cap. 7, 8-12:

«Ma nemmeno una tale concezione [*scil.* una progettazione preliminare dell'universo] era possibile di tal sorta – infatti da dove sarebbe sopravvenuta a uno che non ha mai visto? – né avendola presa da un altro sarebbe stato possibile realizzarla, *come oggi fanno gli artigiani servendosi delle mani e di strumenti, dato che sia le mani sia i piedi sono successivi* [*scil.* alla produzione del mondo]».

Ἄλλ' οὔτε ἡ ἐπίνοια δυνατὴ ἢ τοιαύτη – πόθεν γὰρ ἐπῆλθεν οὐπόποτε [10] ἐωρακότι; – οὔτε ἐξ ἄλλου λαβόντι δυνατὸν ἦν ἐργάσασθαι, ὅπως νῦν οἱ δημιουργοὶ ποιοῦσι χερσὶ καὶ ὄργανοις χρώμενοι· ὕστερον γὰρ καὶ χεῖρες καὶ πόδες.

¹⁹ Si vedano per l'interpretazione, non letterale, data da Plotino del demiurgo platonico i contributi di J. Opsomer: *A Craftsman and his Handmaiden. Demiurgy According to Plotinus*, in T. Leinkauf and C. Steel (eds.), *Platons Timaios als Grundtext der Kosmologie in Spätantike, Mittelalter und Renaissance / Plato's Timaeus and the Foundations of Cosmology in Late Antiquity, the Middle Ages and Renaissance*, Leuven 2005, pp. 67-102; *Demiurges in Early Imperial Platonism*, in R. Hirsch-Luipold (ed.), *Gott und die Götter bei Plutarch. Götterbilder - Gottesbilder - Weltbilder*, Berlin 2005, pp. 51-99. A nostra volta ci siamo diffusamente occupati dell'argomento in altri lavori a cui ci permettiamo di rimandare: A. Longo, *L'uso del termine παράδειγμα in Plotino e la causalità noetica, in particolare nel trattato 31 ("Enn." V 8, cap. 7) "Sul bello intelligibile"*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale» 26 (2015), pp. 1-23; *Aspetti della causalità: Aristotele, Alessandro d'Afrodizia e Plotino. A proposito di un libro recente*, «Antiquorum Philosophia» 9 (2015), pp. 89-102; *The Theme of Providence in Tr. 33 (Enn. II 9) and 47-48 (Enn. III 2-3): an Exemple of Plotinus' Criticism of Epicurus*, in *Plotinus and Epicurus: Matter, Perception, Pleasure*, edited by A. Longo and D.P. Taormina, Cambridge 2016, pp. 14-21.

5. Conclusioni

In conclusione possiamo dire che nel tardo trattato 53 lo strumentalismo dell'*Alcibiade I* sia preservato, ma esplicitamente limitato alla facoltà razionale umana, mentre nella presentazione del vivente animale un altro schema mentale circa il rapporto di anima e corpo porta Plotino a presentare il vivente come un'unità indissolubile di un certo tipo di anima e di un corpo. Il filosofo, alla morte, potrà completare quel distacco della sua anima razionale dal corpo e dal vivente tutto, e riguadagnare immortale quel mondo intelligibile da cui proveniva. Lo strumentalismo è ugualmente inadeguato a descrivere realtà sovrapsichiche, in particolare Plotino aveva già espresso nei trattati anteriori al 53 il suo rifiuto della proiezione dell'artigianato umano sulla produzione divina dell'universo, di pari passo con l'approfondimento del *Timeo* e di un forte ridimensionamento della figura del Demiurgo in esso contenuta.