

# La materia e i composti sensibili nella filosofia di Plotino

Riccardo Chiaradonna

## 1. *Materia, non essere, privazione*

La dottrina della materia è tra le più controverse e studiate nella filosofia di Plotino. Le ricerche hanno preso in esame i molteplici aspetti che la compongono: l'origine della materia e la sua posizione nella gerarchia metafisica, il suo carattere incorporeo e impassibile, la relazione tra la materia e il male, il ruolo della materia nella riflessione di Plotino sull'azione morale<sup>1</sup>. In questo contributo mi limiterò ad affrontare un solo punto, ossia la posizione della materia nella struttura dei composti sensibili. Cercherò di illustrare i caratteri della dottrina elaborata da Plotino in rapporto alle sue fonti, particolarmente Aristotele e la tradizione peripatetica.

In *Enneadi* II, 4 [12], 16.1-3 Plotino propone una ben nota della definizione della materia come identica «alla parte dell'alterità che è opposta alle cose che sono in senso proprio»<sup>2</sup>. D. O'Brien ha dimostrato che in questo capitolo Plotino combina abilmente due fonti, ossia il *Sofista* di Platone e la *Fisica* di Aristotele. Da Platone, egli riprende la tesi che l'alterità vada distinta dal non essere inteso come contrario dell'essere (l'assoluto non essere, che Platone – esattamente come Parmenide – giudica come incomprendibile e addirittura indicibile). Concepito come alterità, il non essere è una Forma (cfr. Plato, *Soph.* 258 cd), che impone agli enti particolari la propria natura, ossia quella di “non essere”<sup>3</sup>. Tuttavia, il non essere proprio della materia, secondo

---

<sup>1</sup> La bibliografia è abbondante e mi limito a segnalare alcuni contributi recenti particolarmente importanti per la discussione condotta qui: D. O'Brien, *Plotinus on Matter and Evil*, in L.P. Gerson, *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, pp. 171-195; A. Linguiti, *La materia dei corpi: sullo pseudoilomorfismo plotiniano*, «Quaestio», 7 (2007), pp. 105-122; C. Arruzza, *Passive Potentiality in the Physical Realm: Plotinus' Critique of Aristotle in Enneads II 5 [25]*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 93 (2011), pp. 24–57; Ch. Noble, *Plotinus' Unaffected Matter*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 44 (2013), pp. 233-277. I lavori di Linguiti e Arruzza danno conto in modo dettagliato del dibattito critico.

<sup>2</sup> Ἄρ' οὖν καὶ ἐτερότητι ταυτόν; Ἡ οὐ, ἀλλὰ μορῶν ἐτερότητος ἀντιπαττομένων πρὸς τὰ ὄντα κυρίως, ἃ δὴ λόγοι. Nelle traduzioni si segue M. Casaglia, C. Guidelli, A. Linguiti, F. Moriani (a cura di), *Enneadi di Plotino*, 2 voll., UTET, Torino, 1997, introducendo cambiamenti quando è apparso necessario. Per il testo, cfr. Per il testo di Plotino, cfr. Plotini *opera*, ed. P. Henry et H.-R. Schwyzer, 3 voll., Clarendon Press, Oxford 1964-1982 (*editio minor*).

<sup>3</sup> Si veda D. O'Brien, *Le non-être dans la philosophie grecque: Parménide, Platon, Plotin*, in P.

Plotino, non è riducibile né al non essere inteso come contrario dell'essere, né all'alterità intesa come Forma del non essere. Plotino riconosce l'esistenza di una Forma dell'alterità sul piano dell'Intelletto (il secondo principio della gerarchia metafisica, che coincide con l'essere e il pensiero perfetti) (cfr. VI, 2 [43], 8.34-41). Da questo tipo di alterità, egli però distingue quella della materia. La materia è, dunque, un terzo tipo di non essere, che non si oppone solo a "ciò che è", ma a "tutte le cose che sono in senso proprio". Essa, in breve, si oppone a tutte le determinazioni positive dell'essere e, in questo senso preciso, è un contrario non dell'esistenza (la materia non è un puro "niente"), ma della sostanza (cfr. I, 8 [51], 6)<sup>4</sup>. La seconda fonte è costituita dalla *Fisica* di Aristotele, dalla quale Plotino riprende la connessione stabilita tra materia e privazione nella dottrina del cambiamento. Ancora una volta, però, sono introdotte importanti trasformazioni. Mentre Aristotele distingue accuratamente la materia, che è il soggetto del cambiamento, dalla privazione (cfr. *Phys.*, I, 7), per Plotino materia e privazione s'identificano (II, 4 [12], 14; 16)<sup>5</sup>. Di conseguenza, mentre per Aristotele il cambiamento comporta la sostituzione della forma alla privazione in un soggetto persistente, per Plotino l'esistenza di un soggetto persistente del cambiamento fisico è, per lo meno, controversa. A questo proposito, egli reinterpreta e modifica l'analogia usata da Aristotele in *Phys.*, I, 9, nel corso della critica della dottrina platonica che identifica il sostrato con il non essere e, di conseguenza, non coglierebbe la distinzione tra soggetto e privazione (cfr. *Phys.*, I, 9, 192 a 23-25; *Enn.* II, 4 [12], 16.13-16). Aristotele paragona il desiderio della materia per il suo contrario al desiderio della femmina per il maschio (ossia, presumibilmente, al desiderio della femmina di essere maschio) o al desiderio del brutto per il bello (ossia al desiderio di essere bello) (cfr. *Phys.*, I, 9, 192 a 20-23). Simili condizioni devono essere concepite come accidenti del soggetto desiderante. Plotino accetta sia il paragone della materia con la femmina, sia l'assimilazione della femmina alla materia. Tuttavia, egli intende il desiderio della femmina come desiderio di *ottenere* il suo contrario (ossia il maschio) (*Enn.* II, 4 [12], 16.14)<sup>6</sup>. Forse la modifica dell'esempio aristotelico prende le mosse dal paragone

---

Aubenque (a cura di), *Études sur le Sophiste de Platon*, Bibliopolis, Napoli, 1991, pp. 317-364: p. 357.

<sup>4</sup> Cfr. O'Brien, *Le non-être*, p. 361.

<sup>5</sup> Si veda, su questo punto, O'Brien, *Plotinus on Matter and Evil* pp. 178-181.

<sup>6</sup> A II, 4 [12], 16.13-15 il testo contiene una lacuna (καὶ ὅταν τὸ θῆλυ τοῦ ἄρρενος † καὶ οὐκ ἀπόλλυται τὸ θῆλυ, ἀλλὰ μᾶλλον θηλύνεται [...]), che potrebbe essere ben colmata da ἐφίεται, lo

platonico del il Ricettacolo del divenire con la madre, e dell'Essere con il padre (*Tim.*, 50d-51a)<sup>7</sup>. In ogni caso, Plotino sfrutta abilmente la possibile ambiguità del parallelo aristotelico fino a sovvertirne il significato: il paragone della materia con la femmina finisce infatti per confermare l'identificazione tra materia e privazione. Quando la femmina desidera il maschio, o quando è inseminata dal maschio, ella non cessa certamente di essere femmina. Al contrario, la femmina «diventa più femmina» (μᾶλλον θηλύνεται: II, 4 [12], 16.15). Di conseguenza, l'arrivo della forma finisce per confermare proprio l'assenza di forma. Invece di colmare la privazione, l'arrivo della forma conserva la privazione nella sua esistenza (II, 4 [12], 16.11-12). Se le cose stanno così, per Plotino solo impropriamente si può affermare che le forme sensibili sono ricevute dalla materia, giacché la materia non è un soggetto capace di accoglierle in sé. L'inerenza delle forme nella materia è paragonata in cui appaiono forme riflesse in uno specchio (III, 6 [26], 9).

## 2. Materia e alterazione: Plotino e i Peripateitici

Sono stati ricordati rapidamente questi aspetti ben noti della dottrina plotiniana per focalizzare l'indagine su un punto specifico. Se la materia è identica alla privazione, e se dunque essa non può realmente diventare formata, ne consegue che il suo ruolo nella struttura dei corpi diviene problematico. Consideriamo l'esempio della statua di bronzo, corrente nella letteratura filosofica antica per illustrare la classificazione aristotelica delle cause<sup>8</sup>. Potremo dire che la statua è composta di materia e forma, ma non che la materia è stata formata o ha ricevuto la forma. In breve, come ha osservato recentemente Ch. Noble, forma e materia sono parti discrete dell'oggetto sensibile e il componente materiale è concepito come tale da escludere le proprietà sensibili per le quali è sostrato: le proprietà fornite dalla forma non sono proprietà della materia soggiacente. Le proprietà sensibili non possono dunque essere proprietà della materia,

---

stesso verbo che in *Phys.* I 9, 192 a 23 va sottinteso e regge τοῦ ἄρρενος (cfr. *Phys.* I 9, 192 a 20: ἐπίεσθαι). Si veda O'Brien, *Plotinus on Matter and Evil*, p. 192 n. 17.

<sup>7</sup> Così Noble, *Plotinus' Unaffected Matter*, p. 259.

<sup>8</sup> Si veda Sen.. *Ep.* 65, 5; Alex. Aphr., *De fato*, p. 167, 2-12 Bruns e la nota *ad loc.* in C. Natali, *Alessandro di Afrodisia (Tito Aurelio Alessandro). Il destino: trattato sul destino e su ciò che dipende da noi*, Introduzione, traduzione (in collaborazione con E. Tetamo), Commento Academia Verlag, Sankt Augustin, 2009, p. 200.

neanche come suoi accidenti<sup>9</sup>. Questa posizione è sviluppata da Plotino in modo estremamente conseguente: a suo parere, infatti, persino la corporeità (σωματότης) va concepita come una proprietà formale e non va dunque ascritta alla materia: in sé stessa, la corporeità è una forma e un *logos* (ossia un principio formale di natura intelligibile) (cfr. II, 7 [37], 3.2-7). Ne consegue che la presenza, nella filosofia plotiniana, del concetto di materia prossima o seconda è problematica. L'unica materia ammissibile è, a rigore, quella assolutamente priva di forma; nessuna determinazione può, in quanto tale, essere ascritta alla materia<sup>10</sup>. Il bronzo, ad esempio, non avrà alcune proprietà che gli competono *in quanto materia* della statua. In realtà, tutte le proprietà del bronzo sono proprietà formali e la successiva trasformazione del bronzo in statua implica una combinazione di queste proprietà con altre proprietà formali. Come vedremo in seguito, in VI, 7 [38], 4-5 Plotino esplicita questo modello a proposito dell'organismo umano: non si deve pensare che una forma determini un corpo in sé provvisto di proprietà materiali. Si deve invece ritenere che vi sia la combinazione tra proprietà formali di livello diverso, ossia di un principio formale in rapporto a un altro principio formale (VI, 7 [38], 5.30: λόγῳ πρὸς λόγον)<sup>11</sup>.

È a questo proposito interessante prendere in esame un passo di Simplicio, sul quale hanno recentemente attirato l'attenzione C. Arruzza e Ch. Noble<sup>12</sup>. Il commentatore oppone la tesi peripatetica di Alessandro di Afrodisia a quella dei "Platonici": un appellativo dietro il quale sembra potersi ritrovare proprio la posizione di Plotino:

---

<sup>9</sup> Cfr. Noble, *Plotinus' Unaffected Matter*, p. 247.

<sup>10</sup> Si veda Linguiti, *La materia dei corpi*, pp. 115-117.

<sup>11</sup> È vero che in alcuni luoghi Plotino sembra far riferimento alla materia prossima o a proprietà specificamente materiali. Ciò avviene quando distingue la superiorità del corpo degli astri rispetto a quello degli enti sublunari o la maggiore o minore attitudine (ἐπιτηδειότης) dei vari tipi di corpi ad entrare in composizione con un determinato tipo di anima (cfr. IV, 3 [27], 17.1-8; VI, 4 [22], 15.1-3). Tuttavia, come osserva Linguiti (*La materia dei corpi*, p. 117), in tutti questi casi Plotino fa riferimento a "corpi" e non a "materie". Come si è già notato, per Plotino anche la corporeità è una forma e quindi anche il corpo più elementare è già un composto (o, come si vedrà meglio più oltre, una sorta di "pseudo-composto") di forma e materia, nel quale (secondo Plotino) la materia rimane estranea alla forma che le si approssima: «più che lo pseudocomposto nel suo insieme sarà allora solo il suo aspetto formale ad entrare in relazione con altre forme (per esempio, sarà la corporeità in quanto forma del fuoco celeste a entrare in relazione con la forma, più complessa, del sole o di un altro astro). Riassumendo, per Plotino non si danno rapporti tra una materia prossima e un λόγος formale, bensì soltanto rapporti tra gli effetti di due λόγοι, dei quali l'uno è meno complesso dell'altro» (Linguiti, *La materia dei corpi*, p. 117). Come si vedrà in conclusione di questo studio, la discussione plotiniana dell'organismo umano in VI, 7 [38] conferma l'analisi di Linguiti.

<sup>12</sup> Cfr. Arruzza, *Passive Potentiality*, p. 33; Noble, *Plotinus' Unaffected Matter*, pp. 238-240.

Occorre ricordare che Alessandro afferma che la materia accoglie la forma secondo un'alterazione. Pertanto i Peripatetici sostengono che il composto è costituito dalla materia e dalla forma, in quanto i componenti semplici sono alterati insieme nella generazione del composto. Invece i Platonici affermano che la materia è priva di cambiamento, seguendo ciò che si dice nel *Timeo*, dove Platone afferma: "Lo stesso discorso vale anche per quella natura che accoglie tutti i corpi. Bisogna chiamarla sempre nello stesso modo, perché non si allontana mai da nessun punto di vista dalla sua potenza" (*Tim.* 50 b 5-8). E, chiaramente, neppure è alterata. Forse i Platonici quando parlano della materia prima priva di qualità non riconoscono che essa sia alterata. Infatti, è alterato l'oggetto qualificato quando cede una qualità e ne prende su di sé un'altra. Ma ciò che è privo di qualità come potrebbe essere alterato? (*Simpl., In Phys.*, p. 320, 20-32 Diels).<sup>13</sup>

Simplicio ha ragione di affermare che per Alessandro la materia acquisisce la forma di cui è sostrato. Per il commentatore, infatti, l'essere della materia consiste nell'aver una attitudine (ἐπιτηδειότης) e capacità (δύναμις) in virtù delle quali essa è capace di accogliere le qualità (καθ' ἣν ἐστὶ δεκτικὴ ποιότητων: *Alex. Aphr., Quaest.*, II, 7, p. 52, 28-30 Bruns). Di fatto, la materia è *sempre* in possesso di qualche qualità sensibile: non si può dunque affermare che l'essere priva di qualità sia una proprietà che ne definisce l'essenza. Tuttavia, la materia non è caratterizzata in sé stessa da nessuna delle qualità che è capace di accogliere: per tutto ciò che è ricettivo di qualcosa, vale il fatto di non essere ciò di cui esso è ricettivo (*Quaest.*, II, 7, p. 52, 30-53, 3 Bruns)<sup>14</sup>. Per Alessandro, la materia non è *ancora* qualcosa, ma è capace di mutarsi in ciò che viene a essere (*Quaest.*, I, 24, p. 38, 1-14 Bruns)<sup>15</sup>.

Poiché la materia prima non può generarsi o corrompersi, i cambiamenti a cui è soggetta (ad esempio nella trasformazione reciproca degli elementi) possono essere assimilati ad alterazioni o cambiamenti accidentali: Simplicio esplicita questa conclusione quando afferma che per Alessandro la materia accoglie la forma in base a

---

<sup>13</sup> μεμνήσθαι δὲ χρή, ὅτι τὴν ὕλην κατὰ ἀλλοίωσιν ἀναλαμβάνειν τὸ εἶδος ὁ Ἀλέξανδρος φησι. διὸ καὶ ἐξ ὕλης καὶ εἶδους τὸ σύνθετον οἱ Περιπατητικοὶ λέγουσιν ὡς συνεξαλλοιουμένων ἀλλήλοις τῶν ἀπλῶν ἐν τῇ τοῦ συνθέτου γενέσει. οἱ δὲ Πλατωνικοὶ τὴν ὕλην ἀτρέπτον λέγουσι τοῖς ἐν Τιμαίῳ λεγομένοις ἀκολουθοῦντες, ἐν οἷς φησιν "ὁ αὐτὸς δὴ λόγος καὶ περὶ τῆς τὰ πάντα δεχομένης σώματα φύσεως· ταῦτόν αὐτὴν αἰεὶ προσρητέον· ἐκ γὰρ τῆς ἑαυτῆς τὸ παράπαν οὐκ ἐξίσταται δυνάμει." καὶ δῆλον ὅτι οὐδὲ ἀλλοιοῦται. μήποτε οὖν οἱ μὲν Πλατωνικοὶ περὶ τῆς πρώτης ὕλης λέγοντες τῆς ἀποίου οὐ συγχωροῦσιν αὐτὴν ἀλλοιοῦσθαι. ἀλλοιοῦται γὰρ τὸ πεποιωμένον ὡς ἄλλην μὲν ποιότητα ἀποβάλλον, ἄλλην δὲ προσλαμβάνον. τὸ δὲ ἄποιον πῶς ἂν ἀλλοιωθεῖ;

<sup>14</sup> Cfr. Noble, *Plotinus' Unaffected Matter*, p. 240.

<sup>15</sup> Cfr. Arruzza, *Passive Potentiality*, p. 33 n. 25.

un'alterazione (κατὰ ἀλλοίωσιν, Simpl., *In Phys.*, p. 320, 20 Diels). Seguendo una simile posizione, un cambiamento potrebbe essere descritto in due modi. Si consideri la trasformazione dell'aria (calda e umida) in fuoco (caldo e secco). Quando la proprietà *umido* è sostituita dalla proprietà *secco* si ha la distruzione dell'aria e la generazione del fuoco. Tuttavia, rispetto alla materia prima persistente, questo cambiamento non è sostanziale, ma è un'alterazione, nella quale la materia prima calda e umida diventa materia prima calda e secca<sup>16</sup>.

È interessante, e a mia conoscenza non ancora notato dagli studiosi, che Plotino in uno dei suoi primi trattati elabori un argomento identico a questo (cfr. IV, 7 [2], 11). Nel presentare una dimostrazione dell'immortalità dell'anima, sulla base dell'ultima prova del *Fedone* (*Phaed.* 105 b-e), Plotino oppone l'inerenza del calore nel fuoco all'inerenza della vita nell'anima. Il calore è una proprietà connaturale al fuoco, ma esso è nondimeno una proprietà avventizia (ἐπακτόν) rispetto alla materia (prima) che fa da sostrato al fuoco (IV, 7 [2], 11.5-6)<sup>17</sup>. Da questo tipo di relazione Plotino distingue accuratamente quella tra l'anima e la vita, giacché la vita non sopravviene all'anima come se vi fosse un soggetto materiale preesistente, ma è identica all'anima (11.7-11). Senza approfondire la struttura della prova plotiniana, è interessante soffermarsi sull'esempio del fuoco e del calore. Si ha lo schema seguente (schema che si ritrova in un frammento del grande commento alle *Categorie* di Porfirio: cfr. Porph. *apud* Simpl., *In Cat.*, p. 48.1-33 Kalbfleisch = 55F. Smith, partic. p. 48, 16-26 Kalbfleisch). Il calore è una qualità avventizia rispetto alla materia prima. Determinando questo sostrato, la qualità costituisce un ente fisico (il fuoco) rispetto al quale essa è connaturale o essenziale. In tal modo, il calore è un costituente essenziale del fuoco, ma un accidente della materia (prima). Di conseguenza, il fuoco sarà essenzialmente caldo, ma non sarà incorruttibile. Esso può perire in virtù della materia di cui è composto (cfr. IV, 7 [2], 11.7). Anche se l'argomento è molto sintetico, il suo senso più plausibile è quello prima illustrato: la materia del fuoco può accogliere le qualità contrarie a quelle che lo costituiscono. Pertanto, il fuoco (caldo e secco) può perire e altri elementi si generano.

---

<sup>16</sup> In quest'analisi, seguo ancora Noble, *Plotinus' Unaffected Matter*, p. 240.

<sup>17</sup> Λέγω δὲ οὐχ ὡς ἐπακτόν ἢ θερμότης τῷ πυρὶ, ἀλλ' ὅτι, εἰ καὶ μὴ τῷ πυρὶ, ἀλλὰ τῇ ὑποκειμένῃ τῷ πυρὶ ὕλη. Per un'analisi dettagliata, rinvio a R. Chiaradonna, *Plotin lecteur du Phédon: L'âme et la vie en IV.7 [2] 11*, in S. Delcomminette-P. d'Hoine-M.-A. Gavray (eds.), *Ancient Readings of Plato's Phaedo*, Brill, Leiden, in stampa.

È una posizione simile a quella che Simplicio attribuisce ad Alessandro e ai Peripatetici: la materia accoglie la forma per via di un'alterazione.

In realtà, la posizione fatta propria da Plotino non è quella ammessa provvisoriamente nel corso dell'argomentazione sull'immortalità dell'anima. Come si è visto, nel trattato II, 4 [12] la materia è esplicitamente identificata con la privazione, non con un soggetto persistente del cambiamento. Nel trattato II, 5 [25], dedicato ai concetti di potenza e atto (Περὶ τοῦ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ), Plotino precisa che la materia è incapace di trasformare sé stessa: essa non può in nessun modo passare all'atto acquisendo una forma (μεταβάλλειν ἑαυτὴν οὐ δυναμένη, II, 5 [25], 5.12). La potenzialità che Plotino ascrive alla materia, diversamente da quanto accade in Aristotele e in Alessandro, non è suscettibile di essere attualizzata<sup>18</sup>. Nel trattato III, 6 [26] la dottrina plotiniana trova la sua espressione più compiuta: la materia è descritta come impassibile, incapace di acquisire qualsiasi qualità e non soggetta ad alterazione o corruzione (III, 6 [26], 10-12). Per sviluppare questa dottrina, Plotino si basa estesamente sull'esegesi del *Timeo*, del quale egli comunque fornisce (qui come in altri casi) un'interpretazione selettiva e orientata<sup>19</sup>. In realtà, come ha osservato Noble, il Ricettacolo del *Timeo* sembra piuttosto lontano dalla materia plotiniana incapace di ricevere affezioni. Platone afferma, infatti, che il Ricettacolo è ciò che diviene i corpi semplici (49 b-c). Inoltre, i ben noti paragoni del Ricettacolo con l'oro modellato in forme diverse (50 a-b) o con la base neutra dei profumi (50 e) suggeriscono che esso cambi le sue proprietà. Va in questa direzione anche l'affermazione che parti del Ricettacolo sono infuocate o liquide (51 b). Infine, l'attribuzione di tracce dei corpi semplici al Ricettacolo nel suo stato pre-cosmico (53 b) rende per lo meno problematica la tesi che esso sia in sé stesso privo di proprietà sensibili<sup>20</sup>.

È possibile che, ancora una volta, nella peculiare lettura del *Timeo* proposta da Plotino abbia svolto un ruolo centrale Aristotele e, più precisamente, la critica indirizzata al "sostrato" platonico in *Phys.*, I, 9. Aristotele contesta ai Platonici di non distinguere tra il sostrato in quanto tale e la privazione che esso perde nella generazione

---

<sup>18</sup> Si veda Arruzza, *Passive Potentiality*, pp. 33-36.

<sup>19</sup> Si veda R. Chiaradonna, *Plotinus' Metaphorical Reading of the Timaeus: Soul, Mathematics, Providence*, in P. d'Hoine, G. Van Riel (ed.), *Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought. Studies in Honour of Carlos Steel*, Leuven University Press, Leuven 2014, pp. 187-210.

<sup>20</sup> Cfr. Noble, *Plotinus' Unaffected Matter*, pp. 257-258.

(192 a 3-11). Aristotele, in realtà, non sta parlando qui del Ricettacolo, ma del “Grande e Piccolo”. Tuttavia, sembra possibile assimilare la condizione dell’entità caratterizzata dai Platonici in termini meramente privativi a quella del Ricettacolo del *Timeo*<sup>21</sup>. Ora, poiché la forma è il contrario della privazione, se è proprio della materia dei Platonici essere identica alla privazione, ne consegue che la materia non può acquisire la forma senza essere distrutta (cfr. 192 a 20-25). Poiché, dunque, la materia tende verso la forma, la materia dei Platonici desidera la propria distruzione (cfr. 192 a 18-20). Come osserva Noble:

Faced with this Aristotelian criticism, the logical response for a Platonist to make on Plato’s behalf would be to bite the bullet and say that, to the extent that the substratum receives form at all, it does not do so in such a way that it itself is qualified by it<sup>22</sup>.

Questa sembra la strategia adottata da Plotino, allorché afferma che la materia è identica alla privazione e non è qualificata dalle forme che appaiono in essa. Da qui la sua lettura peculiare delle linee in cui Platone afferma che il Ricettacolo riceve le forme dell’aria e dell’acqua (*Tim.* 52 d): Platone non vorrebbe dire che la materia sia stata modellata dalle forme, ma che le forme entrano in essa (III, 6 [26], 12.36). Dalla tesi fatta propria da Plotino sembra possibile inferire che la materia non è suscettibile di costituire un composto unitario insieme alla forma, anche se la questione merita un ulteriore approfondimento e sarà discussa in conclusione di questo contributo. In ogni caso, la materia nei corpi è paragonata a un «cadavere adorno» (II, 4 [12] 5.18) e il punto dell’analogia è, per l’appunto, che la materia rimane non qualificata dalle forme che appaiono in essa.

### 3. I limiti dell’ilemorfismo

Gli interpreti si sono ripetutamente soffermati sugli argomenti forniti da Plotino per illustrare sua peculiare concezione della materia e non è necessario tornare a esaminarli. È più interessante considerare un punto della posizione plotiniana, presente

---

<sup>21</sup> Seguo Noble, *Plotinus’ Unaffected Matter*, p. 258. Certamente Aristotele allude al *Timeo* qualche linea dopo (192 a 13-14), dove fa riferimento all’analogia del Ricettacolo con la madre in *Tim.* 50 d-51 a,

<sup>22</sup> Noble, *Plotinus’ Unaffected Matter*, p. 257-258.



anche nella testimonianza di Simplicio, che è stato notato nel dibattito critico, ma dal quale forse non si sono tratte tutte le opportune conclusioni. Quanto Simplicio descrive la posizione dei Peripatetici, egli non si limita ad affermare che la materia accoglie la forma in virtù di un'alterazione. Secondo il resoconto di Simplicio, l'alterazione coinvolge anche la forma: διὸ καὶ ἐξ ὕλης καὶ εἶδους τὸ σύνθετον οἱ Περιπατητικοὶ λέγουσιν ὡς συνεξαλλοιούμενων ἀλλήλοις τῶν ἀπλῶν ἐν τῇ τοῦ συνθέτου γενέσει (Simpl., *In Cat.*, p. 320, 21-23 Diels). Una possibile ragione di questa inesattezza è individuata da Noble. Simplicio potrebbe avere come fonte del suo resoconto proprio il trattato III, 6 [26] dove, nell'opporre le tesi di Platone e di Aristotele, Plotino afferma che per Platone il composto non nasce dalla mescolanza e mutua affezione di forma e materia: Ὁ δέ γε Πλάτων τοῦτο νοῶν περὶ αὐτῆς καὶ τὴν μετάληψιν οὐχ ὡς ἐν ὑποκειμένῳ εἶδους γενομένου καὶ μορφὴν διδόντος ὥστε ἐν σύνθετον γενέσθαι συντραπέτων καὶ οἷον συγκραθέντων καὶ συμπαθόντων τιθέμενος (III, 6 [26], 12.1-4). Se le cose stanno così, però, il problema non è risolto, ma solo spostato: ci si può chiedere, infatti, come mai Plotino riporti la posizione peripatetica in modo falsato. La domanda è tanto più legittima, in quanto non si tratta di un caso isolato. Nel criticare la dottrina peripatetica dell'anima-entelechia (IV, 7 [2], 8<sup>5</sup>) Plotino suggerisce che l'ilemorfismo implichi una corporalizzazione grossolana dell'anima, tanto che l'anima si dividerebbe in accordo al corpo. Tagliata una parte del corpo, sarebbe così tagliata insieme anche una parte dell'anima: Εἰ μὲν οὖν ἡ παραβέβληται ὁμοίωται, ὡς μορφὴ ἀνδριάντος πρὸς χαλκόν, καὶ διαιρουμένου τοῦ σώματος συμερίζεσθαι τὴν ψυχὴν, καὶ ἀποκοπτομένου τινὸς μέρους μετὰ τοῦ ἀποκοπέτου ψυχῆς μόριον εἶναι (IV, 7 [2], 8<sup>5</sup>.6-9)<sup>23</sup>.

Ci si può arrestare a una prima conclusione: nei resoconti sul rapporto tra forma e materia nei composti ilemorfici, Plotino ascrive alla forma delle proprietà che, a rigore, non dovrebbero competerle e sembrano invece riguardare la materia e il composto materiale, come l'alterazione e la divisione in parti. Ciò è tanto più significativo perché la tesi attribuita a Platone, che comporta l'impassibilità della materia, è introdotta da Plotino proprio dopo averne distinto la posizione rispetto a quella che implica la mutua alterazione della materia e della forma. In breve: sembra

---

<sup>23</sup> Cfr. Ch. Tornau, *Plotinus' Criticism of Aristotelian Entelechism in Enn. IV 7 [2], 8<sup>5</sup>.25-50*, in R. Chiaradonna (ed.), *Studi sull'anima in Plotino*, Bibliopolis, Napoli 2005, pp. 149-179.

che per Plotino vi siano due alternative. O si ammette che nel composto materia e forma si alterino reciprocamente e, dunque, la forma sia in qualche modo assimilata alla materia (ed è questa la posizione che egli attribuisce ai Peripatetici), oppure si deve ammettere che la materia non sia in realtà tale da ricevere in sé la forma acquistando le proprietà associate a quest'ultima. La via percorsa dai Peripatetici (ammettere, cioè, che la materia sia formata senza che la forma riceva un'alterazione e sia dunque assimilata a essa) non pare contemplata da Plotino.

È interessante chiedersi perché Plotino sostenga la sua peculiare dottrina della composizione ileomorfica, in accordo alla quale materia e forma sono parti discrete dell'oggetto sensibile e la materia non acquisisce le proprietà sensibili dell'oggetto per cui è sostrato, sicché le proprietà provviste dalla forma non sono in alcun modo proprietà della materia soggiacente<sup>24</sup>. Secondo Noble, a cui spetta aver chiarito questa peculiare caratteristica della dottrina plotiniana, Plotino considera la sua tesi come primitiva e piuttosto vicina alle nostre intuizioni comuni. Non vi sarebbe dunque bisogno di dimostrarla. È opportuno riportare ancora una volta le parole dello studioso:

Plotinus seems (allbeit contentiously) to take as a foundational assumption that when something is a composite of form and matter, the property given by the form is not a property of the material substratum [...] Plotinus [...] takes the ideas about composition that he is applying to form-matter composites to be fairly intuitive<sup>25</sup>.

Una simile spiegazione è, però, poco persuasiva. In linea generale, va notato che Plotino non sembra considerare le nostre intuizioni ordinarie sul mondo come un valido ausilio per l'indagine filosofica. Esse, piuttosto, riflettono il punto di vista dell'anima incarnata e rivolta al mondo sensibile, incapace di cogliere la vera realtà delle cose in base ai suoi principi appropriati (cfr. VI, 5 [23], 1-2). In modo più specifico, la tesi plotiniana sulla struttura dei composti sembra ben poco intuitiva. Lo è molto di più la dottrina aristotelica contestata (vale a dire, che il cambiamento implichi la sostituzione, in un soggetto materiale permanente, della privazione mediante la forma). O'Brien ha efficacemente parlato, a questo riguardo, di «sublime triviality» della dottrina aristotelica,

---

<sup>24</sup> Cfr. Noble, *Plotinus' Unaffected Matter*, pp. 234; 242.

<sup>25</sup> Noble, *Plotinus' Unaffected Matter*, pp. 254-255.

proprio opponendola a quella di Plotino<sup>26</sup>. È dunque necessario cercare un'altra spiegazione. Anche se Plotino non argomenta mai esplicitamente a favore della sua tesi generale sulla composizione sensibile, occorre domandarsi se sia possibile ricostruirne il retroterra.

Ai due passi appena menzionati relativi alla composizione ileomorfica, è opportuno aggiungere un terzo. Nel corso della critica della dottrina peripatetica della sostanza, Plotino chiede polemicamente che cosa abbiano in comune materia, forma e composto, così che sia possibile sussumerli tutti e tre sotto la categoria di sostanza (VI, 1 [42], 2.9-12)<sup>27</sup>. Aggiunge che i suoi avversari (ossia i Peripatetici) affermano che i tre *items* distinti non sono sostanza a pari titolo, poiché la forma è detta «più sostanza» della materia. In questo hanno ragione, ma altri potrebbero affermare che la materia lo sia di più: Πάντα γὰρ ταῦτα οὐσίας λέγουσιν εἶναι, καὶ οὐ τὸ ἴσον εἰς οὐσίαν ἔχειν, ὅταν μᾶλλον λέγῃται τὸ εἶδος οὐσία ἢ ἡ ὕλη· καὶ ὀρθῶς· οἱ δ' ἂν εἴποιεν τὴν ὕλην μᾶλλον (2.10-12). Certamente Plotino qui sta contrapponendo la tesi peripatetica sulla priorità della forma alla tesi di quanti situano l'*ousia* nella materia: è verisimile che si tratti degli Stoici (cfr. DL VII, 150 = S.V.F., II, 316), tanto più che nell'ultima sezione di VI, 1 [42] Plotino sottopone a critica la loro dottrina delle categorie in quanto finisce per ridurre tutto a materia (VI, 1 [42], 25.12-29). D'altra parte, è interessante osservare il modo in cui Plotino procede in VI, 1 [42], 2: egli menziona e approva la posizione peripatetica (καὶ ὀρθῶς, 2.12) per poi immediatamente richiamare la tesi di coloro i quali situano invece nella materia ciò che è “più sostanza”. È come se Plotino suggerisse che la corretta affermazione della priorità della forma, difesa dai Peripatetici, sia comunque insufficiente: non basta affermare che la forma è “più sostanza della materia”; occorre fornire una giustificazione adeguata di questa posizione. Altrimenti, sarà sempre possibile opporre alla tesi per cui la forma è “più sostanza” la tesi opposta, in virtù della quale l'*ousia* va identificata con la materia. In breve: Plotino sembra suggerire che i Peripatetici non forniscono una giustificazione adeguata della tesi sulla priorità sostanziale della forma.

---

<sup>26</sup> O'Brien, *Plotinus on Matter and Evil*, p. 179.

<sup>27</sup> Per maggiori dettagli, cfr. R. Chiaradonna, *Substance*, in P. Remes-S. Slaveva-Griffin, *The Routledge Handbook of Neoplatonism*, Routledge, London-New York 2014, pp. 216-230.

La lunga e tortuosa argomentazione contro la sostanza sensibile peripatetica si conclude in VI, 1 [42], 3 con un'osservazione generale: i suoi avversari non chiariscono il concetto e la natura della sostanza (τὴν ἔννοιαν τῆς οὐσίας καὶ τὴν φύσιν, 3.22). Naturalmente, una simile notazione si presta bene a essere letta come la critica di un Platonico che rimprovera ai Peripatetici di non aver colto l'essenza autentica, ossia il mondo delle Forme intelligibili. È però molto importante osservare che Plotino arriva a questa conclusione dopo un esame dettagliato di alcune questioni aporetiche interne alla teoria peripatetica della sostanza sensibile. Senza poterle esaminare nel dettaglio in questa sede, basterà notare che Plotino elenca i caratteri ascritti dai Peripatetici alla sostanza, ma sottolinea che si tratta di caratteri che si limitano a demarcare la sostanza in rapporto ad altre cose (πρὸς τὰ ἄλλα: 3.20)<sup>28</sup>. Ciò, però, non basta a definire l'*ousia* come un genere, né a chiarire il concetto e la natura della sostanza in sé stessa (3.21-22).

Se quanto si è appena notato è corretto, divengono più comprensibili le ragioni della presentazione, certamente tendenziosa, della composizione ilemorfica nei trattati III, 6 [26] e IV, 7 [2]. Qui Plotino attribuisce ai Peripatetici la tesi per cui forma e materia sono componenti, per così dire, omogenee dei composti sensibili: di conseguenza, esse si alterano o dividono insieme. Non è riconosciuta alla forma ilemorfica nessuna priorità o proprietà specifica rispetto alla materia. Si è visto, però, che Plotino è perfettamente cosapevole della tesi Peripatetica sulla priorità dell'*eidōs*, l'approva ma la giudica insufficiente per stabilire lo statuto che gli stessi Peripatetici accordano alla forma rispetto alla materia. In breve: Plotino suggerisce che la dottrina della forma ilemorfica inevitabilmente (ossia: *che i Peripatetici lo vogliano o meno*) impone di assimilare lo statuto della forma a quello della materia compromettendone così la priorità<sup>29</sup>.

#### 4. Il dibattito peripatetico sulla forma essenziale e la critica di Plotino

---

<sup>28</sup> Per maggiori dettagli, mi permetto di rinviare ancora a Chiaradonna, *Substance*, e Id., *Sostanza movimento analogia. Plotino critico di Aristotele*, Bibliopolis, Napoli 2002, pp. 116-117.

<sup>29</sup> Un'argomentazione simile si trova in VI, 7 [38], 2.14-21 circa la dottrina aristotelica delle cause e dell'essenza. Cfr. R. Chiaradonna, *Intelligibles as Causes in Plotinus' Metaphysics* (Enn. VI 7 [38]), in C. Natali, C. Viano (eds.), *Aitia II. Avec un sans Aristote. Le débat sur les causes à l'âge hellénistique et impérial*, Peeters, Leuven 2014, pp. 185-213.

Per quanto indubbiamente tendenziosa, una simile lettura poteva trovare importanti appigli proprio nelle posizioni fatte proprie all'interno della tradizione peripatetica. In effetti, l'evoluzione dell'ilemorfismo in epoca ellenistica e imperiale pareva suggerire le conclusioni difese Plotino. Tra i discepoli di Aristotele, Aristosseno e Dicearco fecero propria, pur se con accenti diversi, la dottrina (criticata da Aristotele) secondo cui l'anima si identifica con lo stato di accordo reciproco e proporzionato ("armonia") dei componenti di cui è composto il corpo. In tal modo, l'anima diventa un semplice accidente del corpo organico. Le condizioni di identità del corpo potrebbero dunque essere specificate senza far riferimento all'anima, ed essa sarebbe solo un attributo inerente a una sostanza indipendente da essa. Per Aristosseno, l'anima è l'armonia delle membra di cui è composto il corpo (cfr. Cic., *Tusc. disp.*, I, 10, 19; I, 18, 41; Lact., *Inst.*, VII, 13; Id., *De opif. Dei*, 16), mentre per Dicearco essa è l'armonia delle quattro qualità elementari (caldo, freddo, umido e secco: cfr. Nemes., *De nat. hom.*, II, p. 17, 5-9 Morani). Per entrambi, l'anima è assimilabile a un semplice stato accidentale del corpo dipendente da esso e privo di reale efficacia causale. Non è sorprendente che, per alcune fonti antiche, una simile posizione implicasse senz'altro la negazione dell'esistenza dell'anima<sup>30</sup>. Una posizione analoga fu difesa anche dai commentatori peripatetici del I secolo a.C. Andronico di Rodi e Boeto di Sidone<sup>31</sup>. Sappiamo da Simplicio (*in Cat.*, 78, 4-20 Kalbfleisch) che Boeto si basava sulla dottrina della sostanza delle *Categorie* (la sostanza prima è il soggetto di inerenza per tutte le altre cose) e valutava a partire da essa la distinzione tra forma, materia e composto, presentata da Aristotele «altrove» (ἐν ἄλλοις, *In Cat.*, p. 78, 6 Kalbfleisch). La conclusione era tanto chiara quanto netta: mentre materia e composto soddisfano i criteri di sostanzialità stabiliti nelle *Categorie*, la forma non è suscettibile di soddisfarli e dunque va posta fuori della sostanza, poiché è inerente nella materia: ἀλλ' οὕτως μὲν, φησὶν ὁ Βόηθος, ἡ ὕλη καὶ τὸ σύνθετον ὑπαχθήσονται τῇ τῆς οὐσίας κατηγορίᾳ, τὸ δὲ εἶδος τῆς μὲν οὐσίας ἐκτὸς ἔσται (*In Cat.*, p. 78, 17-19

---

<sup>30</sup> Su tutto questo rinvio al fondamentale studio di V. Caston, *Epiphenomenalisms, Ancient and Modern*, «The Philosophical Review», 106 (1997), pp. 309-363..

<sup>31</sup> Non è possibile qui considerare la tesi Andronico, la cui interpretazione è dibattuta: cfr. R.W. Sharples, *Peripatetics on Soul and Intellect*, in R. Sorabji-R.W. Sharples (eds.), *Greek and Roman Philosophy, 100BC to 200AD*, Institute of Classical Studies, London 2007 (BICS Suppl. 94), pp. 607-620.

Kalbfleisch)<sup>32</sup>. Nella tradizione posteriore, Alessandro di Afrodisia respinse gli esiti dei Peripatetici ellenistici e di Boeto, elaborando una complessa concezione essenzialistica della sostanza<sup>33</sup>. Certamente Alessandro non contesta la dottrina delle *Categorie*, ma tenta di renderla compatibile con la priorità della forma sostanziale stabilita nella *Metafisica* e nel *De anima*. Per questo, Alessandro sottolinea che la forma non è nel corpo come “in un soggetto” (cfr. Arist., *Cat.*, 1 a 23-25): la forma, cioè, non è inerente nel corpo allo stesso modo in cui una proprietà diversa dalla sostanza (ad esempio *bianco*) inerisce al suo soggetto sostanziale<sup>34</sup>. La forma è, piuttosto, una parte costituente del soggetto sostanziale (non possiamo dunque specificare le condizioni d’identità di una sostanza indipendentemente dalla forma). Il medesimo statuto della forma si applica a tutte le proprietà sensibili essenziali e, in particolare, alla differenza specifica la cui condizione Alessandro assimila a quella della forma<sup>35</sup>. È importante notare che Plotino conosce bene l’argomento di Alessandro per cui le parti costituenti della sostanza sono, a loro volta, sostanze (cfr. VI, 1 [42], 3.16-19; VI, 3 [44], 5.10-25), ma sembra considerarlo come insufficiente. In effetti, agli occhi di Plotino affermare che alcune proprietà degli oggetti sensibili sono essenziali e, dunque, “prime” rispetto alle altre non basta a giustificare la loro priorità. Resta aperta la questione di come stabilire una selezione delle proprietà all’interno del quadro filosofico peripatetico, separando quelle essenziali da tutte le altre. Per Plotino, una simile selezione non ha fondamento, poiché tanto le differenze quanto le qualità accidentali sono caratteri qualitativi degli oggetti sensibili, che condividono la stessa condizione e non possono, dunque, essere distinti in modo adeguato.

---

<sup>32</sup> Il passo di Simplicio è tradotto e commentato in R.W. Sharples, *Peripatetic Philosophy, 200 BC to AD 200: An Introduction and Collection of Sources in Translation*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, pp. 77-78; 86-88. Sull’ontologia di Boeto, cfr. M. Rashed, *Boethus’ Aristotelian Ontology*, in M. Schofield (ed.), *Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the First Century BC: New Directions in Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2013, pp. 53-77; R. Chiaradonna, “Alexander, Boethus and the Other Peripatetics”: *The theory of Universals in the Aristotelian Commentators*, in R. Chiaradonna-G. Galluzzo (eds.), *Universals in Ancient Philosophy*, Edizioni della Normale, Pisa 2013, pp. 299-328.

<sup>33</sup> Questa ipotesi si trova estesamente sviluppata in M. Rashed, *Essentialisme. Alexandre d’Aphrodise entre logique, physique et cosmologie*, de Gruyter, Berlin-New York 2007.

<sup>34</sup> Cfr. Alex. Aphr., *Quaest.*, I, 8, p. 17, 17-22; I, 17, p. 30, 10-16; I, 26, p. 42, 24-25; *Mant.*, p. 122, 4-12 Bruns.

<sup>35</sup> Per un’approfondita discussione, si veda ancora Rashed, *Essentialisme*, p. 53-79 e 104-17 (con una traduzione francese commentate dei testi di Alessandro sulla differenza specifica conservati in arabo).

Per riassumere, la tesi peripatetica per cui la forma è una struttura ilemorfica e la materia riceve delle proprietà sensibili fornite dalla forma implica che vi siano, nel composto sensibile, alcune proprietà sensibili *formali* inerenti alla materia (ad esempio, la proprietà *bipede*). Per Plotino, è precisamente questo punto che va respinto: se lo si ammette, ci si preclude la possibilità di stabilire una cesura adeguata tra materia e forma. Diventa impossibile, cioè, ottenere un criterio sufficiente per selezionare ciò che appartiene alla materia e ciò che appartiene alla forma. Forma e materia vengono così a essere indebitamente livellate l'una sull'altra. In questo senso, per Plotino la posizione di Aristosseno, Dicearco e Boeto è l'esito inevitabile dell'ilemorfismo: la forma è ridotta a un accidente del corpo. D'altra parte, l'esito naturale a cui conduce la risposta essenzialistica di Alessandro è il platonismo, ossia la tesi per cui la forma non è una struttura ilemorfica, ma un principio formale auto-sussistente e indipendente dagli oggetti materiali. *Tertium non datur*: per Plotino non si può insieme mantenere la priorità della forma e farne un aspetto del composto materiale.

Plotino non nega che gli oggetti materiali siano provvisti di proprietà e che queste proprietà, in qualche modo, ne costituiscano la forma. Tuttavia, una simile forma non è altro che l'insieme delle proprietà sensibili, che non chiariscono qual è la natura dell'oggetto. Inoltre, Plotino suggerisce che non è possibile stabilire una cesura tra proprietà sensibili essenziali e accidenti: tutte le qualità costituiscono un insieme che è il risultato dell'azione del *logos* (il principio formale intelligibile) sulla materia (VI, 3 [44], 8.12-37; VI, 3 [44], 15.24-38)<sup>36</sup>. Se ciò che è stato notato finora è corretto, la tesi plotiniana sul carattere privativo e impassibile della materia non è altro se non la controparte del suo rifiuto della forma ilemorfica. Più che da una tesi intuitiva, la posizione plotiniana secondo cui forma e materia sono parti discrete del composto sensibile dipende dunque da precisi presupposti dottrinali.

##### 5. La composizione di anima e logos (VI, 7 [38])

---

<sup>36</sup> Si noti, comunque, che la posizione di Plotino su questo punto ammette distinzioni e, forse, tensioni interne: cfr. R. Chiaradonna, *Plotinus on Sensible Particulars and Individual Essences*, in A. Torrance-J. Zachhuber (eds.), *Individuality in Late Antiquity*, Ashgate, Burlington 2014, pp. 47-61.

La sezione che Plotino dedica alla natura dell'essere umano in VI, 7 [38] permette di chiarire ulteriormente le osservazioni ora proposte<sup>37</sup>. Plotino comincia la sua discussione focalizzando l'attenzione su sull'uomo "quaggiù" (VI, 7 [38], 4.3) e menziona tre ipotesi sulla sua natura:

(1) quest'uomo qui è un *logos* di un'anima, diverso dall'anima che produce quest'uomo e gli consente di vivere e ragionare? (2) Oppure l'uomo è l'anima di un certo tipo? (3) O l'anima che usa il corpo di un certo tipo? (VI, 7 [38], 4.7-10)<sup>38</sup>

È interessante soffermarsi sull'uso di *τοιούτη* (in rapporto all'anima) e *τοιόνδε* (in rapporto al corpo). Nelle ipotesi (2) e (3), si suggerisce che l'uomo sia identico alla sua anima: l'uomo può essere o un'anima "siffatta / di un certo tipo", oppure "l'anima che usa un corpo siffatto / di un certo tipo". Entrambe le tesi sono chiaramente debitorie all'*Alcibiade* di Platone (129 e-130 a; 130 c) e l'antropologia di Platone nell'*Alcibiade* costituisce certamente il retroterra della discussione plotiniana in VI, 7 [38], 4-7 (si veda, in particolare, VI, 7 [38], 5.24)<sup>39</sup>. Tuttavia, l'uso di *τοιούτη* / *τοιόνδε* riferito all'anima e al corpo non può essere riportato a Platone e rinvia, piuttosto, alla discussione di Aristotele in *de An.* II, 1, 412 a 16-28, dove l'anima è detta essere

---

<sup>37</sup> Riprendo qui, con aggiunte e modifiche, quanto osservo in R. Chiaradonna, *Plotinus' Account of Demiurgic Causation and its Philosophical Background*, in A. Marmodoro-B. Prince, *Causation and Creation in Late Antiquity*, Cambridge University Press, Cambridge 2015, pp. 31-50. Per una diversa lettura, cfr. Ch. Horn, *Aspects of Biology in Plotinus*, in Ch. Horn-J. Wilberding, *Neoplatonism and the Philosophy of Nature*, pp. 214-228. Sui capitoli di VI, 7 [38] presi in esame, si vedano, oltre agli studi indicati, i commenti *ad loc.* di P. Hadot, *Plotin: Traité 38*, Introduction, traduction, commentaire et notes, Cerf, Paris, 1988 e F. Fronterotta, *Plotin: Traité 38 (VI, 7)*, in L. Brisson-J.-F. Pradeau (eds.), *Plotin. Traités 38-41*, GF Flammarion, Paris 2007, pp. 15-171.

<sup>38</sup> ἄρα ὁ ἄνθρωπος οὗτος λόγος ἐστὶ ψυχῆς ἕτερος τῆς τὸν ἄνθρωπον τοῦτον ποιούσης καὶ ζῆν αὐτὸν καὶ λογίζεσθαι παρεχομένης; Ἡ ἢ ψυχὴ ἢ τοιαύτη ὁ ἄνθρωπος ἐστίν; Ἡ ἢ τῷ σώματι τῷ τοιῷδε ψυχὴ προσχωμένη; Mi limiterò spesso a traslitterare la parola *logos* senza proporre una traduzione. Essa può indicare sia un principio formale che dipende dall'anima e dà ai corpi la loro struttura, sia la definizione formale che illustra "che cos'è" un certo oggetto. Per maggiori dettagli, cfr. Hadot, *Plotin: Traité 38*, pp. 217-220; J. Wilberding, *Intelligible Kinds and Natural Kinds in Plotinus*, «Études platoniciennes», 8 [*Les formes platoniciennes dans l'Antiquité tardive*] (2011), pp. 53-73; L.P. Gerson, *Plotinus on logos*, in Ch. Horn-J. Wilberding, *Neoplatonism and the Philosophy of Nature*, Clarendon Press, Oxford 2012, pp. 17-29. Come osserva P. Kalligas, *The Structure of Appearances: Plotinus on the Constitution of Sensible Objects*, «Philosophical Quarterly», 61 (2011), pp. 762-782: p. esp. 770-771, «[logos] appears basically to operate like a productive and organizing force transmitting the structural principles, embedded within every soul as a result of its contemplative activity directed towards their intelligible archetypes in Nous, and then imposing them on matter in the form of 'commands' or 'mandates' that bring together or alternatively keep apart the various parts of the material substrate so as to inform it into distinct unitary and structured bodily entities».

<sup>39</sup> Sulla lettura plotiniana dell'*Alcibiade* si veda 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.



l'attualità (*entelecheia*) di un corpo «di un certo tipo» (τοιόνδε: 412 a 16; τοιοῦτο: 412 a 21), vale a dire di un corpo che ha la vita in potenza. È molto interessante che Plotino allude alla posizione ilemorfica sul rapporto anima-corpo (posizione secondo la quale i corpi organici sono vivi in virtù della loro componente formale) e, tuttavia, la trasforma profondamente. Per Plotino, infatti, l'aspetto in accordo al quale il corpo “di un certo tipo” è vivo è solo una traccia o un'ombra prodotta dall'anima, mentre l'anima vera e propria (vale a dire la vera origine della vita del corpo) non è parte del composto ilemorfico (cfr. IV, 4 [28] 18.4-10; 18.30)<sup>40</sup>.

Plotino, dunque, non considera soltanto l'ipotesi che l'uomo sia un'anima, o un'anima che usa un corpo, ma aggiunge l'osservazione che anima e corpo devono essere “di un certo tipo”: vale a dire, anima e corpo devono avere una struttura tale da costituire un essere umano e non un altro vivente. Come si può spiegarlo? La risposta plotiniana a una simile domanda lo conduce a trasformare il concetto peripatetico di composto (VI, 7 [38], 5). Diversamente da Aristotele, Plotino sostiene che l'uomo “quaggiù” è composto non di un'anima e di un corpo di un certo tipo, ma di anima (il principio intelligibile che conferisce all'uomo vita e conoscenza) e di un *logos* di un certo tipo (ossia, di un principio formatore intelligibile che spiega i caratteri propri del corpo)<sup>41</sup>. Ancora una volta, emerge il riferimento polemico a *De anima*, II, 1. Plotino, in effetti, ingloba la tesi peripatetica per cui gli esseri umani sono composti e l'anima da sola non basta a dar conto della loro natura. Tuttavia, ciò che va aggiunto all'anima non è un corpo “di un certo tipo”, ma un certo principio formale intelligibile che spiega i caratteri di quel corpo, vale a dire il *logos* che, a sua volta, è un'attività dell'anima (VI, 7 [38], 5.3-4). Così facendo, Plotino traspone la dottrina ilemorfica di Aristotele in un diverso quadro di pensiero, secondo il quale anche la natura degli esseri umani “quaggiù” è completamente costituita a livello intelligibile (comprendendo in questo ambito non solo le Forme, ma i gradi diversi che costituiscono il cosmo intelligibile plotiniano, dalle Forme ai *logoi*).

È interessante soffermarsi sul modo in cui Plotino perviene a una simile conclusione. Egli comincia (VI, 7 [38], 4.12-31) considerando la prima ipotesi nella sua

---

<sup>40</sup> Si veda Ch. Noble, *How Plotinus' Soul Animates his Body: The Argument for the Soul-Trace at Ennead IV.4.18.1-9*, «Phronesis», 58 (2013), pp. 249-279.

<sup>41</sup> Cfr. VI, 7 [38], 5.2-3: Τί κωλύει συναμφοτέρον τι τὸν ἄνθρωπον εἶναι, ψυχὴν ἐν τοιῷδε λόγῳ.

lista, ossia che l'essere umano sia un *logos*. Per prima cosa, Plotino assimila il *logos* a una sorta di definizione o determinazione formale che dovrebbe esprimere la natura dell'oggetto (ossia l'essere umano, composto di anima e corpo). È importante non considerare la definizione formale come una semplice descrizione linguistica. Non solo essa rende nota la struttura formale dell'oggetto (si tratta di una definizione formale e non nominale), ma può essere a sua volta considerata come identica a quella struttura. In breve: *logos* in quest'accezione indica sia la definizione formale, sia l'oggetto della definizione formale. L'esempio standard è *animale razionale* e questa è, in effetti, la definizione menzionata a VI, 7 [38], 4.12<sup>42</sup>. È interessante osservare che Plotino mette in luce l'insufficienza di un *logos* così concepito:

Se l'uomo è animale razionale e l'animale risulta di corpo e di anima, questo *logos* non potrà essere lo stesso che l'anima [...]. Questo *logos* sarà infatti illustrativo di ciò che verrà ad essere, non di ciò che noi chiamiamo l'uomo in sé. Anzi, sarà piuttosto simile a una definizione e a una definizione che neppure illustra l'essenza. Infatti, non è neppure definizione della forma nella materia, ma illustra il composto che c'è già (VI, 7 [38], 4.10-20)<sup>43</sup>.

L'argomento trova un parallelo molto vicino in II, 7 [37], 3 (si noti la contiguità dei due trattati nell'ordine cronologico). Plotino vi oppone il *logos* inteso come definizione di un corpo già esistente al *logos* inteso come principio formale che produce il corpo sopravvenendo alla materia: il primo è chiamato ὀρισμὸς δηλωτικὸς τοῦ τί ἐστι τὸ πράγμα (3.8-9), il secondo λόγος ποιῶν πράγμα (3.9-10). Diversamente dal *logos* che illustra il *ti esti* di una cosa già esistente, il principio formale che porta a compimento il corpo non include in sé la materia: Δεῖ δὲ τὸν λόγον τοῦτον [...] μὴ τὴν ὕλην συμπεριελιφέναι (3.7-10). In breve: il *logos animale razionale* si limita ad illustrare che cos'è un uomo già esistente e composto di anima e corpo. Per questo, un simile *logos* non ha un autentico potere esplicativo perché non rende chiaro come il composto di anima e corpo è venuto a essere. Si limita ad assumerlo come un dato e a illustrarne

---

<sup>42</sup> Questo esempio *standard* è notoriamente posteriore ad Aristotele e ha una posizione centrale nella dottrina dell'essenza e della definizione in Alessandro d'Afrodizia: cfr. Alex. Aphr., in *Top.*, p. 46.6-14 Wallies. Si veda M. Rashed, *Essentialisme*, pp. 153-155.

<sup>43</sup> Ἄλλ' εἰ μὲν ζῶον λογικὸν ὁ ἄνθρωπος, ζῶον δὲ τὸ ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος, οὐκ ἂν εἴη ὁ λόγος οὗτος τῆ ψυχῆ ὁ αὐτός [...] Ἔσται γὰρ ὁ λόγος οὗτος δηλωτικὸς τοῦ ἐσομένου, οὐχ οἷος ὃν φαμεν αὐτοάνθρωπος, ἀλλὰ μᾶλλον εἰκῶς ὄρω, καὶ τοιούτῳ οἶψι μὴδὲ δηλωτικῶ τοῦ τί ἦν εἶναι. Οὐδὲ γὰρ εἶδους ἐστὶ τοῦ ἐνύλου, ἀλλὰ τὸ συναμφοτέρον δηλῶν, ὃ ἐστὶν ἡδη.

la costituzione fattuale. Il vero *logos*, come afferma Plotino in II, 7 [37], 3, non include in nessun modo la materia e comprende già in sé tutte le qualità che sono proprie del composto di materia e forma, inclusa la corporeità (σωματότης) che in sé stessa è una forma e un *logos*<sup>44</sup>. In breve: per Plotino l'oggetto è completamente determinato al livello del *logos* intelligibile che, sopravvenendo alla materia, produce il corpo composto di materia e forma. In sé stessa la materia non offre alcun contributo alla natura del singolo oggetto: tutte le qualità che lo costituiscono sono già presenti al livello intelligibile. Nessuna di esse è in realtà propria della materia. Per questa ragione, il *logos* aristotelico (da intendere sia come definizione sia come l'oggetto della definizione) non ha reale capacità esplicativa.

In VI, 7 [38], 4 Plotino fornisce un'argomentazione molto sottile. Anche se ammettiamo che si debba considerare la forma inerente alla materia (in breve: anche se ammettiamo provvisoriamente la posizione di Aristotele), il tipo di *logos* fatto proprio dai Peripatetici è insufficiente, poiché dà conto di oggetti composti di materia e forma (τόδ' ἐν τῷδε: VI, 7 [38], 4.22-23; cfr. Arist., *Metaph.*, VII, 5, 1030 b 18; 11, 1036 b 23), mentre è incapace di cogliere *solo* la forma. Tuttavia, proprio secondo i Peripatetici, la definizione dovrebbe essere capace di cogliere l'essenza delle cose (VI, 7 [38], 4.26-28) (*scil.* isolandola dal resto). La loro concezione del *logos* come definizione riferita alla forma ilemorfica è dunque insufficiente secondo i loro stessi criteri, poiché è inadatta a cogliere l'essenza di uomo, anche se si considera la forma ilemorfica come l'oggetto proprio del *logos* definitorio (VI, 7 [38], 4.24-25). Con il suo usuale acume, Plotino individua così una cruciale difficoltà nella dottrina della forma e della definizione di *Metaph.*, VII, ossia la questione di stabilire se la forma includa o meno aspetti materiali<sup>45</sup>. Plotino sfrutta questa difficoltà a proprio vantaggio, poiché suggerisce che l'unico modo di risolvere lo statuto problematico della definizioni peripatetiche porta a un diverso significato di *logos*: non la definizione di esseri umani concreti e materiali, ma un principio che produce l'uomo e in tal modo dà conto della

---

<sup>44</sup> II, 7 [37], 3.4-7: Εἰ μὲν οὖν τοῦτό ἐστι τὸ σῶμα τὸ ἐκ πασῶν τῶν ποιότητων σὺν ὕλῃ, τοῦτο ἂν εἴη ἢ σωματότης. Καὶ εἰ λόγος δὲ εἴη ὃς προσελθὼν ποιεῖ τὸ σῶμα, δηλονότι ὁ λόγος ἐμπεριλαβὼν ἔχει τὰς ποιότητας ἀπάσας.

<sup>45</sup> Nel dibattito recente, si vedano le tesi contrapposte di M. Frede, *The Definition of Sensible Substances in Metaphysics Z*, in D. Devereux-P. Pellegrin, *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote*, CNRS Éditions, Paris 1990, pp. 113-129 e and M. Peramatzis, *Priority in Aristotle's Metaphysics*, Clarendon Press, Oxford 2011.

sua natura. Questo è ciò che Plotino τὸν λόγον τὸν πεποιηκότα (VI, 7 [38], 4.25). Il *logos* in sé è tale da produrre l'animale razionale" (4.31).

Subito dopo, Plotino approfondisce lo statuto del *logos* produttivo e, così facendo, introduce l'anima come costituente essenziale della natura umana (VI, 7 [38] 4.31-5.8). Egli suggerisce che al fine di definire la natura reale dell'uomo si debba sostituire il termine derivato ζῶον (che si riferisce al composto) con il termine originale ζωή: Ζωή τοίνυν λογική ὁ ἄνθρωπος (4.33). Secondo Plotino, la vita è collegata necessariamente all'anima tanto che le due possono essere viste come identiche l'una all'altra (cfr. IV, 7 [2], 11.9-12). Pertanto, sostituire *essere vivente* con *vita* conduce, in ultima analisi, a identificare la natura dell'essere umano o con un'attività dell'anima o con l'anima stessa (VI, 7 [38] 4.35-36). Ciò suscita però un ulteriore problema (4.37), poiché la stessa anima può passare da un uomo a diversi esseri viventi (Plotino ammette la reincarnazione ed afferma che le anime umane possono passare in animali irrazionali e persino nelle piante: cfr. III, 4 [15], 2.11–30). Se le cose stanno così, l'anima da sola non può essere identica all'uomo. Ad esempio, se l'anima fosse identica all'uomo, non potremmo ritenere che gli esseri umani siano essenzialmente bipedi, giacché le anime umane si possono reincarnare come animali quadrupedi.

All'inizio di VI, 7 [38], 5 Plotino considera la possibilità che l'uomo non sia solo l'anima, ma qualcosa composto di anima e di *logos* di un certo tipo: Τί κωλύει συναμφοτέρον τι τὸν ἄνθρωπον εἶναι, ψυχὴν ἐν τοιῷδε λόγῳ [...] (5.3). Come si è già notato, in tal modo la dottrina ilemorfica dell'uomo come un vivente animato è inglobata e trasformata: la natura dell'uomo non include infatti il corpo, ma il principio formativo intelligibile che dà conto della struttura corporea degli esseri umani<sup>46</sup>. Un principio simile non è altro se non attività (ἐνέργεια) dell'anima e non potrebbe esistere senza l'anima che agisce in esso (5.4-5).

È impossibile proseguire nel dettaglio l'esame dell'argomentazione, ma è importante soffermarsi sulle linee in cui Plotino illustra il modo in cui l'anima superiore e razionale si congiunge con l'uomo dotato di percezione. Si tratta, come specifica Plotino, di una congiunzione che avviene mediante i *logoi*: λόγῳ πρὸς λόγον (5.30). Si ha dunque lo schema che segue. L'anima inferiore entra nella materia e produce il corpo

---

<sup>46</sup> Questa tesi è parallela a ciò che in V, 7 [17], 1.8–10 Plotino argomenta sulla relazione tra anima *logoi* in rapporto agli individui.

animato attivando alcuni *logoi* (non tutti, ma solo quelli che danno conto di quell'individuo con i suoi caratteri propri: cfr. VI, 7 [38], 6.23: Ἡ πάντα ἦν, ἄλλοτε δὲ ἐνεργεῖ κατ' ἄλλον)<sup>47</sup>. A sua volta, l'anima superiore attiva i *logoi* corrispondenti in essa e ingloba, per così dire, l'anima inferiore e sensibile insieme al corpo λόγῳ πρὸς λόγον (5.30), senza lasciare il mondo intelligibile. È importante osservare che la materia non svolge nessun ruolo in tutto questo processo. La struttura del composto si spiega con l'interazione di proprietà formali di livello diverso, tutte riconducibili a principi formali intelligibili. L'essere umano è, in breve, completamente determinato a livello formale e intelligibile. La materia, in quanto tale, non svolge nessun ruolo nella sua costituzione<sup>48</sup>.

Se quanto osservato fin qui è corretto, rimane da chiedersi che cosa ne sia del composto sensibile. Da un lato, la materia è impassibile e inalterabile, incapace di ricevere le proprietà sensibili causate dalla forma. Dall'altro, la forma essenziale è una realtà intelligibile e auto-sussistente, non inerente al composto materiale. Da simili presupposti, sembra inevitabile concludere che la composizione di materia e forma non possa aver luogo. La presenza della forma nella materia va concepita come tale che essa rimane estrinseca a essa, senza che vi sia nessuna reale combinazione tra le due. Gli oggetti che percepiamo non sarebbero nient'altro che apparenze, risultato della proiezione dei *logoi* sulla materia. Per alcuni interpreti, Plotino avrebbe effettivamente difeso una simile posizione e, di conseguenza, anche se egli fa uso del vocabolario proprio dell'ilemorfismo la sua tesi andrebbe intesa nel senso diametralmente opposto e dovrebbe essere descritta come uno pseudo-ilemorfismo<sup>49</sup>. Altri studiosi hanno tuttavia proposto una lettura diversa, affermando che Plotino non negherebbe la composizione di forma e materia, ma solo un preciso tipo di composizione, ossia quella tale che la materia possa ricevere un'affezione dalla forma<sup>50</sup>.

È però lecito domandarsi se una simile ipotesi risolva il problema o semplicemente lo identifichi. Insomma: è lecito chiedersi che tipo di composizione possa mai essere quella in cui le parti rimangono come *discrete* l'una rispetto all'altra.

---

<sup>47</sup> Il rapporto tra *logoi* e particolari sensibili in Plotino è stato fatto oggetto di molti studi e non è possibile affrontarlo in questa sede. Mi limito a rinviare a Wilberding, *Intelligible Kinds and Natural Kinds*.

<sup>48</sup> Cfr. *supra*, n. 11.

<sup>49</sup> Si vedano, tra i contributi più recenti, Linguiti, *La materia dei corpi*; C. Arruzza, *Passive Potentiality*.

<sup>50</sup> Così Noble, *Plotinus' Unaffected Matter*.

Certamente, vi sono luoghi in cui Plotino sembra senz'altro accettare l'esistenza di composti di materia e forma<sup>51</sup>, ma ciò potrebbe indicare una tensione interna nel suo pensiero più che una soluzione effettivamente percorribile. Come si è visto, d'altronde, talora Plotino fa proprie nel corso delle sue argomentazioni tesi che respinge quando le sottopone ad analisi più approfondita: è questo il caso della tesi sul rapporto tra materia e qualità in IV, 7 [2] 11. Possono essere interpretati in questo senso anche alcuni passi che sembrerebbero suggerire l'esistenza di una vera composizione di materia e forma<sup>52</sup>. Certamente secondo Plotino vi è una forma sensibile: essa è data dall'insieme delle qualità percepibili che il *logos* produce sopravvenendo alla materia. Il punto è stabilire se l'insieme della materia e delle qualità sensibili presenti in essa sia concepibile come un vero e proprio composto quasi ilemorfico. Significativamente, Plotino non usa a questo proposito il termine *συναμφότερον*, ma *συμφόρησις* (VI, 3 [44], 8.20), che sembra designare un ammasso o conglomerato privo di vera coesione. Certamente, si tratta di un «conglomerato di qualità *e di materia*» (*συμφόρησις τις ποιοτήτων καὶ ὕλης*) e ciò suggerisce pur sempre l'idea di una composizione (anche se, come si è detto, di una problematica composizione *sui generis* tale da non implicare l'alterazione della materia). Tuttavia, poco dopo Plotino specifica:

E ci si deve scandalizzare se facciamo risultare la sostanza sensibile da non sostanze: neanche l'intero è infatti vera sostanza, ma imita la vera sostanza, che ha l'essere senza le altre cose che sono intorno a essa<sup>53</sup>; e le altre cose vengono a essere da essa (*scil.* dalla sostanza vera), poiché essa era veramente. Qui, invece, anche ciò che soggiace è sterile e non è capace di essere ente, poiché neppure le altre cose provengono da esso; è ombra e su essa, che è ombra, anche l'apparire è pittura (VI, 3 [44], 8.30-37)<sup>54</sup>.

---

<sup>51</sup> Cfr. Noble, *Plotinus' Unaffected Matter*, p. 272 n. 57.

<sup>52</sup> È questo il caso della menzione del composto (*synamphoteron*) in VI, 3 [44], 4.15, che fa parte di un'argomentazione preliminare sull'*ousia* sensibile, destinata a essere meglio precisata nei capitoli seguenti.

<sup>53</sup> Sull'uso di *περί*, cfr. A. de Libera-A.-Ph. Segonds, *Porphyre. Isagoge*, Texte grec et latin, traduction par A. d. L. et A.-Ph. S., Introduction et notes par A. d. L., p. 36 n. 6: «En règle générale, *περί* + acc. est un substitut de *ἐν* + acc., qui évite aux néoplatoniciens, qui l'emploient souvent, d'imputer grossièrement une localisation (donc une corporéité, etc.) à ce dont ils parlent.

<sup>54</sup> Καὶ οὐ δυσχεροῦν, εἰ τὴν οὐσίαν τὴν αἰσθητὴν ἐξ οὐκ οὐσιῶν ποιούμεν· οὐδὲ γὰρ τὸ ὅλον ἀληθῆς οὐσία, ἀλλὰ μιμούμενον τὴν ἀληθῆ, ἥτις ἄνευ τῶν ἄλλων τῶν περὶ αὐτὴν ἔχει τὸ ὄν καὶ τῶν ἄλλων ἐξ αὐτῆς γινομένων, ὅτι ἀληθῶς ἦν· ὡδὲ καὶ τὸ ὑποβεβλημένον ἄγονον καὶ οὐχ ἰκανὸν εἶναι ὄν, ὅτι μηδὲ ἐξ αὐτοῦ τὰ ἄλλα, σκιὰ δὲ καὶ ἐπὶ σκιᾷ αὐτῆ οὐσὴ ζωγραφία καὶ τὸ φαίνεσθαι.

Sebbene si tratti di linee piuttosto oscure, sembra molto probabile che Plotino vi intenda ribadire la posizione espressa in III, 6 [26]. Gli oggetti sensibili sono semplici apparenze proiettate sulla materia. Dalla materia non proviene, a rigore, nulla, ma essa è semplice ombra inerte su cui appaiono le immagini (σκιὰ δὲ καὶ ἐπὶ σκιά αὐτῆ οὐσῆ ζωγραφία καὶ τὸ φαίνεσθαι, VI, 3 [44], 8.36-37). Come già si è detto, è certamente possibile opporre a queste considerazioni altri luoghi in cui Plotino appare maggiormente incline ad attribuire un'intrinseca unità agli oggetti materiali. Probabilmente, si ha qui una vera tensione irrisolta nella sua filosofia<sup>55</sup>. Il rifiuto della causalità materiale nella struttura dei composti sensibili, che Plotino argomenta sulla base delle aporie proprie alla posizione peripatetica, comporta aporie altrettanto se non addirittura più gravi.

---

<sup>55</sup> Non sarebbe un caso isolato. In rapporto alla struttura dei particolari sensibili si possono opporre luoghi in cui Plotino è incline a stabilire una cesura tra proprietà essenziali e accidenti, rispetto a luoghi in cui questa divisione appare rimossa a favore della tesi per cui tutte le proprietà degli oggetti sensibili sono esteriori alla sostanza. Per un'ulteriore discussione, cfr. R. Chiaradonna, *Plotinus on Sensible Particulars*.