

PLOTINO

# ENNEADI

PRIMA VERSIONE INTEGRA E COMMENTARIO CRITICO

di

VINCENZO CILENTO

VOLUME II



BARI

GIUS. LATERZA & FIGLI

EDITORI-LIBRAI

1948

PROPRIETÀ LETTERARIA

## ENNEADE TERZA

APRILE MCMLVIII - 5258

PLATINO, *Enneadi* - II.

FATALITÀ  
Enneade III, 1 (3)

I. — Le cose tutte che rientran nel divenire e quante rientran nell'essere si generano come avvenimenti ed esistono come enti o in virtù di cause ovvero senza cause: e le une e le altre; o, in entrambi i territorî, parte sono senza causa, parte hanno una causa; o le cose soggette al divenire han tutte una causa, mentre, nel territorio dell'essere, o c'è chi ha una causa e chi non l'ha, oppure non c'è proprio verun essere che abbia una causa; o in modo inverso, l'ente ha in ogni caso una causa, ma ciò che diviene ora l'ha ed ora non l'ha, oppure esso non ne ha mai una, assolutamente.

Orbene, nell'ordine delle cose eterne, non si può far risalire ciò che è primo a cause diverse da esso, appunto per il fatto che è primo; ma tutto quanto dipende dal primo, si abbia pure il suo essere da quello. E chi voglia determinare, volta per volta, la sua attività, risalga al suo essere; poichè è proprio questo il suo essere: trasmettere, dico, questa determinata attività.

Invece, nell'ambito delle cose che divengono — quelle cioè che sono sempre ma non han sempre la stessa attività — bisogna proprio dire ch'esse han luogo su di un fondamento di cause, tutte quante; e in esse nulla d'ineausato è concepibile; non si deve lasciar campo libero né a futili declinazioni dell'atomo, né a un movimento repentino di corpi che succeda senza un precedente motivo, né a un impulso inconsiderato di anima che sorga senza

che proprio nulla la muova a far qualcosa che prima non volle. A dir vero, proprio per questa via, una più forte necessità terrebbe stretta l'anima, in quanto ella non apparterebbe più a se stessa, ma sarebbe preda di siffatti movimenti né voluti né causati. Poiché, certo, han potere di muoverla soltanto o l'oggetto del suo volere — esterno o interno che sia — o quello del suo desiderio; altrimenti, senza un'aspirazione che la muova, ella non cadrebbe affatto nel movimento.

5 Ora, tra le cause per cui tutto avviene, è sempre facile cogliere, volta per volta, quelle che sono immediatamente connesse ad ogni singola cosa e ad esse poi riportarla; così, per esempio, causa prossima del fatto che si vada al mercato è che si ritiene necessario vedere una persona o esigere un credito; e così, in generale, causa del fatto che ci si decide e ci si muove in un senso o nell'altro è che ciascuno immagina, allora, di agir bene in quel dato senso.

6 Vi son poi delle cose che risalgono ad arti speciali: l'arte medica è fatta proprio per risanare e così pure il medico. Ancora: un tesoro che si scopra o un dono fatto da chiechessia o quel trafficare a furia di fatiche e di accorgimenti son tutte cose che procaccian ricchezza; e a procreare un figlio ci vogliono un padre e tutto quanto concorre dal di fuori alla generazione e rientra nella concatenazione delle varie cose, quali certi determinati cibi o, a volerci inoltrare un po' di più, potenza generativa efficace o una donna atta a partorire. E, in generale, la causa si volge al principio creante della Natura.

7 II. — Fermarsi, ora, dopo aver raggiunto tali cause e non volerne sapere di procedere verso le altezze, questo è forse da gente superficiale e che non vuol dar retta a coloro che ascendono alle cause primordiali e a quelle che sono ancora al di là. Perché, allora, mentre accade lo stesso fenomeno — per esempio, mentre appare la luna — un uomo ruba e un altro no; perché, mentre dall'ambiente provengono identici influssi, l'uno s'ammala e l'altro no; perché

infine, pur movendo dalla stessa fatica, questi diventa ricco e quello resta nella sua povertà? Dunque, persino le differenze tra caratteri, sentimenti, fortune, esigono che si proceda verso cause remote.

8 E poi, tant'è: non ci si ferma mai; e c'è dei filosofi che ammetton principî corporei: gli atomi, per esempio, dal cui movimento e urto e dall'intreccio vicendevole degli uni con gli altri, essi fan produrre ogni singola cosa (la quale, poi, dovrebbe comportarsi e svolgersi proprio come quegli atomi si associano e agiscono e subiscono; e persino gli impulsi e gli atteggiamenti di noi uomini starebbero alla stregua delle loro operazioni!); e così essi introducono nel reale la costrizione della necessità in quanto che dagli atomi non può derivare altro che necessità.

Ma anche a dare per principî dei corpi diversi dall'atomo e a farne sorgere il tutto, si rende pure l'essere schiavo della necessità che da quei corpi discende.

9 Pure, ci son dei filosofi i quali, risaliti al principio dell'universo, deducono ogni cosa da esso; si tratta, secondo loro, di una causa che penetra attraverso il tutto, causa che non sarebbe soltanto principio motore ma altresì fattore delle singole cose: ond'essi vi fondon questa nostra fatalità, che esiste a un tempo come causa sovrana; tutto — non solo quant'altro avviene, ma persino la nostra facoltà di pensare — deve sorgere da moti di quella, come in un vivente le singole parti non si muovono di per se stesse ma in virtù di quel principio che governa nell'intimo di ogni vivente.

10 Altri, invece, concepiscono come fatalità il corso rotatorio dell'universo mondo che precinge e produce tutte le cose in virtù di moto e di posizioni e di figure dei pianeti e delle stelle fisse, nei loro mutui rapporti; e, fondandosi sulle predizioni che ne scaturiscono, pretendon che ogni cosa di là tragga origine.

11 E, per di più, non manca chi vede solamente l'intreccio vicendevole delle cause e, a cominciare dall'alto, il loro concatenamento e il perenne seguire di ciò che vien dopo

a ciò che sta prima (onde le cose posteriori risalgono alle anteriori, appunto perché per mezzo di loro sorsero e senza di loro non sarebbero sorte) e quel servire che fanno le conseguenti alle precedenti: chi se ne venga con tutto questo introduce, come sembra, una diversa maniera di concepire la fatalità.

A far poi due gruppi anche di cotali filosofi, non ci si discosterà dal vero: poiché gli uni fan dipendere le cose da un unico principio e gli altri non la pensano così. Di questi si dovrà pure parlare; ora però è bene volgere la nostra parola sui primi; poi, ordinatamente, volgeremo la indagine sulla dottrina degli altri.

12 III. — Veramente, addossar tutto il reale su fondamenta corporee — atomi o elementi che dir si voglia —; far nascere, dal loro caotico turbine, ordine e piano razionale del mondo e anima — colei che lo governa — è cosa assurda e impossibile sia nell'una che nell'altra ipotesi; ma vieppiù impossibile — se è consentito dirlo — è la derivazione atomistica. E di tale assurdità molte valide ragioni sono già state addotte.

13 Tuttavia, anche a voler porre di tali principî, non seguirebbe neppure, in modo da stringere all'assenso, né la necessità che si estende a tutte le cose né in altro senso la fatalità. Infatti, siano pure gli atomi qualcosa di primordiale: essi allora han da muoversi in parte verso il basso (si conceda pure un qualcosa di basso), in parte trasversalmente, alla ventura: tutti, comunque, in direzioni diverse. Naturalmente, nulla avviene con ordine, perché di ordine non ce n'è punto; ma, avvenuto che sia, questo determinato accadimento dovrebbe essere assolutamente ordinato! Di conseguenza, non dovrebbero affatto darsi né profezia né vaticinio — né se uno lo desuma da una scienza umana (poiché quale scienza mai si volge al disordinato?), né se sorga da un'intima ispirazione divina e da un soffio dall'alto. Perché, anche in questo campo, occorre che il futuro sia ben determinato.

Di più, i corpi dovranno pur soffrire, necessariamente, da parte degli atomi, una volta che sian colpiti, tutto quanto essi apportino; ma le azioni e le passioni dell'anima a quale movimento atomico si potranno riportare? Poiché quale cozzo di atomi — tale che l'anima o sia tratta in giù o sia urtata in qualsivoglia senso — può indurre l'anima a entrare in certe determinate riflessioni o in certi determinati impulsi ovvero a entrare in riflessioni impulsi o pensieri in genere, proprio in un'orbita che non abbia nulla di arbitrario ovvero, semplicemente, a entrarvi senz'altro? Che dire poi del fatto che l'anima a volte contrasta con le passioni del corpo? In corrispondenza a qual vorticoso moto di atomi, l'uno sarà tratto violentemente a divenire geometra, l'altro 14 scruterà la scienza dei numeri e quella degli astri e un terzo riuscirà pensatore? Gli è, insomma, che l'attività vera del nostro 'io', anzi persino il nostro carattere di viventi andrebbe perduto, se noi venissimo sospinti là dove i corpuscoli atomici c'incalzano e ci urtano, proprio come se fossimo corpi senza anime!

Queste stesse critiche, poi, valgono anche per coloro che 15 fondano la causalità del tutto su elementi corporei diversi dagli atomi; con la semplice aggiunta che questi corpi possono, sì, riscaldarci e raffreddarci e persino distruggere quanto vi è in noi di più debole; ma non sapranno mai far sorgere nessuno di quegli atti che l'anima sola riesce ad eseguire: essi provengono da ben altra fonte.

17 IV. — Ma giunge poi al compimento di tutto questa unica anima, quale che sia, che penetra nell'universo mentre ogni essere, quasi fosse una sua parte, si muove nel senso in cui il tutto lo conduce; e mentre di lassù si snoda la serie delle cause, è proprio necessario concepire come fatalità la loro ininterrotta continuità e il loro intreccio? Così, ad esempio, in una pianta che trae il suo principio dalla radice, può darsi che uno voglia scorgere nel principio direttivo che di là si estende a tutte le sue parti e in quel vicendevole intreccio e in quell'avvicinarsi di influenze date e subite, un unitario governo e per così dire il destino della pianta.

18 Intanto, per prima cosa, proprio questo eccesso di necessità e di una fatalità così concepita, proprio esso, ripeto, annulla la fatalità e la catena delle cause e il loro intreccio. Infatti, come sarebbe stolto far rientrare nella fatalità quel movimento che si svolge nelle parti del nostro corpo secondo un principio direttivo — poiché ciò che provocò il movimento non è diverso (diverso, intendo, da ciò che lo fece suo e si valse dell'impulso che da quel primo fu suscitato) ma quello che mosse l'arto è lui stesso il primo principio — alla stessa maniera, tant'è pure dell'universo: qualora, sia nel dare come nel subire l'influenza, l'universo sarà un uno e un identico e, pertanto, una cosa non avverrà punto per mezzo di un'altra sul fondamento di una causa che a sua volta dovrà pure risalire a qualcosa di diverso, non sarà vero allora che le cose avvengano secondo cause, ma, piuttosto, le cose costituiranno tutte una unità.

19 Ne seguirebbe, allora, che il nostro 'io' non è più un 'io'; né avremmo più una qualche attività veramente nostra; non più il nostro 'io' rilterrebbe da se stesso, ma la nostra risoluzione sarebbe espressione di una riflessione altrui; neppure la nostra azione sarebbe nostra, proprio come non sono i piedi che calpestano ma noi calpestiamo con queste parti di noi stessi. Intanto, occorre pure che ogni singolo essere sia un individuo, che azioni e pensieri appartengano esclusivamente a noi e che, nobili o ignobili, queste azioni sorgano, volta a volta, da un soggetto individuale; ma, soprattutto, non si aggravi l'universo, quanto meno, della produzione del male.

20 V. — Ma, forse, non si svolgono già in questa maniera i singoli accadimenti; invece, il giro del cielo, che tutto regge, e il moto degli astri dispongono ogni cosa in funzione della loro mutua posizione — ai culmini, alle aurore, ai tramonti, alle congiunzioni —. Di qui certo, congetturando, si profetizza il futuro, sia dell'universo che del singolo individuo:

21 quale la sorte e, specialmente, quali saranno i suoi pensieri. Ed è pur dato di osservare come i viventi diversi

dall'uomo e le piante, in séguito all'influsso di simpatia stellare, crescano e scemino e, in ogni altra cosa, ne subiscano l'influenza; e così pure le regioni della terra sarebbero differenti l'una dall'altra a seconda della loro posizione rispetto all'universo e soprattutto rispetto al sole: così corrisponderebbero alle varie contrade non solo la varietà della flora e della fauna ma ancora le figure degli uomini: statura, colore, energie, passioni, abitudini di vita e caratteri. Sovrano, dunque, dell'universo sarebbe il moto universale!

Avverso a ciò è da notare innanzi tutto che anche uno che la pensi così trasferisce, sia pure in maniera diversa, a quei principi astrali ciò che è proprio di noi: volizioni e affetti, malizie e impulsi; e, mentre non ci dà proprio nulla, ci riserva una esistenza di pietre scagliate e non di uomini che traggono dalla loro spontaneità e dal loro essere una loro propria azione. Urge, invece, rendere a noi uomini ciò che è nostro; pur non escludendo che da parte dell'universo discendano in ciò che è oramai nostro, anzi fin nella nostra intimità umana, certe quali influenze, si vuol sempre distinguere tuttavia quanto operiamo noi e quanto invece subiamo in forza di una necessità e non rassegnar tutto a quei principi astrali! Sì, certo, dalle differenti contrade e dalle variazioni atmosferiche ambientali ci derivan pure influenze quali caldi o geli che si esercitano su questo nostro impatto; e influenze discendono ancora dal flusso del divenire: così è un fatto che noi rassomigliamo ai nostri genitori sia nelle fattezze — com'è il più delle volte — sia in talune sensibilità dell'anima esulanti dal dominio della ragione; nondimeno, anche allora che gli uomini si rassomigliano tra loro nel tipo corrispondente ai paesi, vien fatto di osservare un enorme divario, quanto meno nel carattere e nel modo di sentire, appunto perché tali note derivan da tutt'altra origine.

Di più, i contrasti che l'anima solleva contro il temperamento fisico e la passione potrebbero essere addotti vantaggiosamente anche in questo campo. Ma se dal fatto che,

scrutando la posizione delle stelle, si può presagire l'avvenimento nelle cose individuali, si dovesse arguire che esso è addirittura prodotto da loro, con uguale fondamento, allora, anche gli uccelli dovrebbero produrre quanto essi van significando; e altrettanto si dica di ogni altro segno cui guarda, presagendo, l'aruspice.

25 Inoltre, da quanto qui verremo dicendo, riusciremo a toccare proprio il vivo della questione: gli astrologi asseriscono che avvenga proprio in virtù delle stelle tutto quanto vien predetto alla nascita del singolo, sul fondamento della posizione occupata dalle stelle, come a significare cioè che esse non siano esclusivamente annunziatrici ma anche creatrici. Intanto, allorché ciancian di nobili natali — vale a dire che si risale ad antenati famosi per parte di padre e di madre — com'è possibile asserire che tale nobiltà si fabbrichi allora allora, mentre essa preesisteva già nei genitori, prima ancora che spuntasse quella tal costellazione donde  
 26 mosse l'oroscopo? Eppure, essi tiran fuori persino i destini dei genitori dalla nascita dei figli e finanche dei bimbi non nati ancora essi, partendo dall'oroscopo dei padri, rivelano i futuri caratteri e le fortune che li accompagneranno; e nell'oroscopo di un fratello leggon la morte di un altro fratello, in quello delle mogli i destini dei mariti e viceversa dagli oroscopi dei mariti i destini delle mogli. Ora, com'è possibile che la costellazione sotto il cui segno un singolo nasce produca proprio adesso cose che ormai l'oroscopo della nascita paterna già aveva stabilito che si sarebbero verificate appunto? Una delle due: o l'antica costellazione dei padri le averò o se quelle stelle non operarono allora, neppure le attuali operano ora. Del resto, la semplice somiglianza nei tratti fisionomici coi nostri genitori dice già di per se stessa che belli e brutti provengono dal tipo domestico e non già dal moto degli astri.

27 Un'altra buona ragione si richiama alla simultaneità: tanto i viventi diversi dall'uomo, nelle più varie specie, quanto gli uomini stessi nascono in identici momenti; ora tutti questi dovrebbero essere proprio identici, dal momento

che hanno la stessa costellazione. Come spiegare, dunque, per via di posizioni astrali, la simultanea nascita in parte di uomini in parte di animali diversi?

VI. — È un fatto, intanto, che il singolo essere nasce secondo la sua natura, cavallo da cavallo, uomo da uomo e così via: ognuno nella sua particolare determinazione. Vi concorra pure il moto dell'universo, nel senso che cede la maggior parte agli stessi soggetti del divenire; si diano pure influenze stellari, nei limiti corporei beninteso, e operanti solo nell'ambito del corpo: caldi e geli e temperamenti fisici che ne risultano. Ma come non escludere i caratteri e i contenuti di vita; come non escludere, soprattutto, tutto ciò che, evidentemente, non dipende affatto dal temperamento fisico: che uno, per esempio, sia filologo o geometra o abile gettatore di dadi e finanche inventore in questi campi? Però dagli astri — che sono divinità — come potrebbe essere inviata su di noi malizia di carattere e, in genere, quant'altro male essi riverserebbero — così si ciancia —  
 29 essendone vittime essi ancora, per il fatto che tramontano e camminano sotterra? Come se capitasse loro qualcosa di diverso in quel che soltanto rispetto a noi è un tramonto e non volteggiassero, invece, eternamente, nell'orbita celeste serbando ognora rispetto alla terra l'identica posizione! Né si dica che questi dèi, guardandosi l'un l'altro, nell'una e nell'altra costellazione, illanguidiscono o acquistin vigore; a segno che, se son gagliardi, ci beneficano, ma ci mandan dei guai nel caso contrario.

Piuttosto, è da dire che questo roteare di astri serve  
 30 alla conservazione dell'universo e procura per giunta un altro vantaggio; ecco: chi sa figgere in loro lo sguardo come se essi fossero lettere, chi intende così sublimi caratteri, questi può leggere nelle costellazioni il futuro purché ne rintracci il significato secondo il metodo dell'analogia; come a dire: dal momento che l'uccello vola in alto, esso vuol significare azioni che han qualcosa di sublime.

51 VII. — Ci resta solo da considerare la dottrina della causa fondamentale che intreccia e quasi concatena l'una con l'altra le cose tutte e apporta loro, una per una, la loro determinazione modale: essa è posta come un fondamento primordiale unico da cui tutto è compiuto in virtù di ragioni seminali. Ora, anche questa dottrina si approssima a quell'altra che fa derivare ogni stato ed ogni movimento (sia dell'uomo sia qualunque altro in genere) da quello dell'anima universale, pur avendo la pretesa di far grazia di qualche piccola cosa a noi uomini — presi ancora quali individui —, affinché facciamo ben qualche cosa da noi stessi.

52 Essa implica nondimeno la necessità di tutte le cose, assolutamente: e poste che siano tutte le cause, c'è da giurare che una data cosa accadrà; perché nulla mai le sbarrerà la strada o farà sì che accada diversamente, dal momento che tutto è serrato nella fatalità. Ma, se le cose sono ridotte a tal punto che un unico principio fondamentale le metta in movimento, esse non possono riservarci nient'altro

53 che esser tratti là dove esse ci spingano. Poiché, allora, le nostre rappresentazioni nasceranno per cause precedenti e i nostri impulsi si baseranno sulle rappresentazioni stesse: e non sarà altro che un nome vuoto la parola 'ciò sta in noi'! Né essa si avvalora per il solo fatto che noi abbiamo un nostro proprio impulso, perché proprio questo impulso è fatto nascere sul fondamento di quelle cause: e la nostra sorte sarebbe proprio uguale a quella degli altri animali e a quella dei poppanti che si muovono per ciechi impulsi e a quella dei pazzi; perché hanno un loro impulso anche costoro; anzi, per Zeus, pure il fuoco ha i suoi impulsi e quante altre cose obbediscono a un loro interno congegno, si muovon secondo questo. Ma questo si vede a occhio nudo e nessuno lo contesta; intanto, a voler cercare altre cause di siffatto impulso, non ci si ferma più in quella loro causa fondamentale.

54 VIII. — Ora, quale altra causa, oltre alle suddette, ci viene in mente, la quale non lasci nulla d'incausato e serbi

salda la concatenazione e l'ordine delle cose e conceda un qualche valore al nostro 'io', senza peraltro infirmare il tenore delle profezie e l'arte divinatoria? Ebbene, l'Anima! ecco un principio di ben diversa natura che noi dobbiamo introdurre nella realtà; e non intendo solo l'Anima dell'universo, ma in sua compagnia, anche la nostra anima particolare; all'Anima — principio tutt'altro che meschino — spetta intrecciare tutte le cose, giacché essa non nasce da semi come ogni altro essere, ma è la primordiale causa creante.

Ora, finché resta incorporea, l'anima è pienamente signora 85 di se stessa ed è libera e spazia fuori della causalità cosmica; ma, una volta che sia stata tratta in un corpo, ella non è più del tutto indipendente, poiché rientra in un ordine di esseri differenti. Per lo più son le sorti quelle che, quasi assediando tutt'intorno, guidan le cose tutte, in mezzo alle quali essa cadde alla sua venuta quaggiù: cosicché l'anima in parte opera sotto la loro influenza, in parte prende il sopravvento e le conduce come vuole. Beninteso, più ampia 86 è la forza che dispiega l'anima più buona, meno ampia quella dell'anima meno buona. Colei che s'arrende alquanto alla complessione corporea è costretta alla bramosia o all'ira oppure è vile per povertà o per ricchezza è superba o per potenza è tirannica. Ma l'altra, anche nelle stesse circostanze, resiste, nella bontà della sua natura, e riesce anzi a mutare le cose piuttosto che farsi mutare, in modo che in parte trasforma, in parte cede ma senza malizia.

IX. — Ineluttabili, dunque, queste nostre cose terrene 87 solo in quanto avvengono impastate di volontà umana e di destini; poiché che altro più dovrebbe essere ineluttabile? Ma, una volta che sian poste tutte le cause, gli effetti risultano, allora, rigorosamente necessari; e in queste cause estrinseche rientra pure quella condizionata influenza esercitata dal movimento degli astri. Quindi, ove mai l'anima, mutata per influenze esteriori, faccia qualcosa e si lasci come trascinare da un impeto cieco, non è il caso allora di chiamar volontaria questa azione e neppure questo atteggiamento;



tant'è pure se ella di per se stessa si sia intristita e non si sia in ogni caso avvalsa di giusti principî direttivi.

38 Se per contro ella, nel suo impulso, ha per guida pura e spassionata la ragione che è nativamente sua, soltanto allora si può parlare di impulso dipendente dal nostro io e spontaneo; in ciò consiste la vera azione umana, quella che non scaturisce da estranea sorgente ma rampolla dall'intimo — dall'anima pura — da un principio primordiale che è guida e signore e non soggiace intanto a errore per ignoranza o a disfatta per violenza di bramosie: le quali, una volta che le son vicine, possono volgerla e trascinarla e non consentono più che scattino dal nostro 'io' vere azioni ma solo stati passivi.

39 X. — Così, il nostro parlare è approdato a questo termine: tutto è disvelato dai segni stellari e tutto avviene per cause, le quali però sono duplici; e le cose in parte sono dovute all'anima, in parte a cause diverse: le circostanze.

Ma le anime, nell'esplicare la loro attività, se agiscono secondo la retta ragione sono esse stesse le spontanee esecutrici di quanto van facendo; in caso contrario, esse sono ostacolate nei loro propri atti e sono piuttosto passive che attive. Ond'è che, se esse non hanno la chiarezza dello spirito, le cause van ricercate fuori di loro; e forse è giusto dire che un siffatto agire è in balia della fatalità, almeno se si pensa che la fatalità sia una causa estrinseca. Ma le nostre migliori azioni vengono da noi stessi. Perché tale è il nostro essere allorché siamo soli; e certo i buoni operano ed operano precisamente cose nobili per proprio volere; gli altri, invece, solo in quanto abbiano un attimo di tregua in cui sia consentito loro di agire nobilmente, non nel senso ch'essi traggano dal di fuori la chiarezza dello spirito, ma nel senso che quando essi si trovino in tale chiarezza di spirito solo allora l'ostacolo cessi.

#### PROVVIDENZA (1°)

Enneade III, 2, (47)

I. — Come sia insensato e da uomini che non posseggono né intelligenza né sensibilità l'abbandonare al proprio impulso e a un caso l'essere e il costituirsi di questo universo, è già chiaro, penso, prima ancora che se ne discorra; pure, sono stati diffusi dei ragionamenti che stanno a provarlo e son numerosi e danno nel segno.

Ma, qual sia la maniera onde queste cose sorgano, ad una ad una, e siano state create — tra esse, anzi, ve n'ha che, quasi mal nate, ingenerano finanche il sospetto sulla provvidenza dell'universo, tanto che ad alcuni vien fatto di negarla, addirittura, e ad altri di affermare il mondo nato ad opera di un creatore maligno —: è problema, questo, che val la pena di considerare, prendendo le mosse ad argomentare dall'alto e a fondo. Tant'è: provvidenza. Ora, l'una, che veglia sul particolare — consiste, essa, in un calcolo anteriore all'opera, se cioè debba effettuarsi ovvero non effettuarsi alcuna delle cose che non recano in sé la necessità di essere eseguite, oppure in qual modo una cosa si atteggi o non si atteggi, per noi — la si lasci in disparte. Noi, invece, movendo dal presupposto di una provvidenza quale riconosciamo riferirsi unicamente all'universo, colleghiamo qui il séguito. Orbene, qualora insegnassimo che solo a partire da un dato momento del tempo il mondo, dapprima inesistente, giunse a nascimento, noi ammetteremmo, con tale dottrina, proprio quella provvidenza, quale ora dicevamo riferirsi alle cose in particolare, vale a dire

una certa qual previsione, anzi un calcolo di Dio: in qual modo cioè possa sorgere questo mondo e come riesca nel modo migliore che possa. Ma poiché noi diciamo che a questo mondo si appartiene l'attributo della 'eternità' — come a dire: non ci fu mai momento ch'egli non fosse —, noi dobbiamo allora, con buona logica, scorgere la provvidenza, per l'universo, in questo: ch'esso cioè è conforme allo Spirito, che lo Spirito è prima di lui; non quasi fosse anteriore, di tempo, ma nel senso che esso deriva dallo Spirito e che, per essenza, Egli è prima del mondo ed è autore di questo, archetipo, per così dire, e modello, mentre l'universo è semplicemente una immagine ed esiste in virtù di Lui ed entra nell'esistenza, eternamente nuovo; ed eccone il modo: l'essenza dello Spirito e dell'Essere è Universo — quello verace e originario — che non dista, come cosa che si fratturi, da se stesso, né si svigorisce per la divisione, né si fa incompleto neppure nelle parti, poiché ognuna di esse non è scissa dalla totalità; ma la Vita e lo Spirito, in tutta la loro estensione, costituiscono una unità che aduna, a un tempo, l'atto del vivere e l'atto del pensare, onde la parte, qui, contiene l'intero e il tutto è stretto in amicizia con se stesso e l'una parte non è scissa dall'altra e neppure ha fatto scaturire l'alterità con l'isolarsi e con lo straniarsi dalle altre. Ond'è che una parte non fa torto a un'altra, neppure se le sia contraria. Essendo allora uno dappertutto e perfetto per ogni dove, quest'Universo dello Spirito se ne sta quieto in se stesso e non conosce alterazione; poiché il soggetto creante non è diverso da quello su cui esso crea. Invero, per amore di chi dovrebbe creare, se nulla gli manca? A che dovrebbe una Ragione operar un'altra ragione e uno Spirito operare un secondo spirito? Intanto, la capacità di creare qualcosa, di propria mano, sarebbe propria, forse, di uno che non si trovi veramente bene, sotto tutti gli aspetti; ed apparterrebbe, invece, a uno che crea e si muove precisamente in quella direzione secondo la quale v'è pur un senso d'inferiorità; ma per gli esseri assolutamente beati ce n'è a sufficienza a starsene quieti in se stessi e ad essere quello

che sono, senz'altro. Per contro, quello strafare non è senza rischi a chi voglia come torcere se stesso fuor di se stesso, violentemente. Ma, certamente, a tal punto arriva la beatitudine di quello Spirito che proprio in questo mancato creare, Egli, dal canto suo, opera magnificamente e in quel perseverare in se stesso crea non piccole cose.

II. — Certo è che dall'Universo — quello superno, verace e unitario — trae la sua esistenza questo nostro universo, che non è veramente uno; esso è multiplo, per certo, e frantumato in una moltitudine di parti; e l'una sta lontana dall'altra e le si è fatta estranea, onde non domina più, sola, l'amicizia; ma, per quello star distanti, anche la inimicizia; e, fatalmente, nella manchevolezza, una parte si fa nemica all'altra. Poiché non basta a se stessa, la parte; ma nella sua volontà di conservarsi a spese di un altro, eccola nemica a colui donde trae la sua conservazione.

Il nostro universo, invece, giunse al nascimento non in grazia di una riflessione onde doveva nascere; no, ma perché, fatalmente, occorre una ulteriore essenza; poiché quella Essenza superna non era di tal natura da riuscire l'estrema delle cose esistenti. Vogliam dire che essa era la Realtà originaria e celava in sé una diffusa potenza, anzi ogni potenza; e, logicamente, anche questa potenza, cioè la potenza di creare un nuovo essere senza neppure cercar di creare. Tant'è vero che, ove mai ella andasse in cerca di creare, non avrebbe più ormai quel potere da se stessa; esso non sorgerebbe dalla sua essenza; ma sarebbe simile a un artista che non possiede da se stesso la capacità di creare, ma dovette prima acquistarla, desumendone i principi dall'apprendimento.

Così, lo Spirito, infondendo nella materia qualcosa di sé, calmo e senza turbamento, eseguiva il tutto. Ma questo qualcosa non è altro che forma razionale che scaturisce dallo spirito. Perché, ciò che scaturisce dallo Spirito si è, appunto, forma razionale; e sgorga perennemente, fino a quando lo spirito sia presente nella realtà. Ma, a quella

guisa che, nella ragion formale celata nel germe, tutte le parti stanno insieme e nello stesso punto, e nessuna contrasta con nessuna né le è discorde né le è di impaccio; ed ecco infine nascere qualcosa in una massa e, tra le parti, quale si adagia in un luogo, quale in un altro e, allora, naturalmente, si arrestano l'una con l'altra e perfino si consumano l'un l'altra; parimenti, è chiaro, anche da quell'unitario Spirito e dalla forma razionale che da lui deriva, è nato il nostro universo e, a un tempo, le sue distinzioni; così, fatalmente, talune parti sorsero amiche e propizie, altre, invece, odiose e ostili; e si maltrattano a vicenda, a volte intenzionalmente, a volte contro voglia; e lo sterminio di una cosa produce la nascita di un'altra, in ritmo scambievole; e mentre esse operano e soffrono di tali cose, tra di loro, rendono, tuttavia, un unico accordo in cui le singole cose fan risuonare la loro nota particolare; ma la forma razionale che le governa crea tale concerto e tale unitaria coordinazione nel tutto. Di certo, questo nostro universo non è, come quello di lassù, Spirito e forma razionale, ma partecipa solo di Spirito e di forma razionale. Perciò ebbe bisogno ancora di un accordo tale che in esso combaciassero Spirito e necessità: che se questa, priva com'è di ragione, attira al peggio e spinge all'assurdo, nondimeno è sempre lo Spirito che impera sulla necessità. Poiché l'universo dello Spirito è esclusivamente ragione e non potrebbe proprio darsi che pure un secondo universo sia, anch'esso, esclusivamente ragione; ma se dovè sorgere qualcosa di nuovo, dovè riuscire inferiore a quello superuo, vale a dire non sola forma razionale e neppure, peraltro, una qualunque materia, sola; poiché, allora, sarebbe stato il caos; in conclusione, dovette essere qualcosa di misto dell'una e dell'altra. E a quel punto in cui cessan materia e forma razionale, là è il momento iniziale dell'Anima; la quale, pur vigilando sulla mescolanza, non crediate però che ne abbia travaglio, poiché essa regge questo universo, nella più facile maniera, in certo modo con la sua semplice presenza.

III. — Inoltre: nessuno potrebbe a buon diritto censurare neppure questo nostro universo come se non fosse bello, il più perfetto, anzi, tra gli esseri dotati di corpo; né, d'altronde, prendersela con l'Autore della sua esistenza; in primo luogo perché esso esiste in virtù di una Necessità e non nacque da una riflessione, ma dal fatto che una Essenza di grado superiore generò, per legge della sua natura, una immagine a sé somigliante; senza dire, poi, che, a voler pure ammettere che proprio questo pensiero riflesso fosse il creatore del mondo, esso non ha da arrossire per la sua creatura; poiché esso credè un tutto di una compiuta bellezza, che basta a se stesso ed è amicalmente concorde con se stesso e con le sue parti, le quali, più o meno importanti che siano, hanno ugualmente la loro ragion d'essere. Cbi pertanto voglia biasimare il tutto, traendo pretesto dalle parti, cade nell'assurdo lui con tutto il suo biasimo; poiché bisogna ben considerare le parti proprio nel loro rapporto col tutto: se esse, cioè, stanno in accordo con quello e gli convengono; e, d'altro canto, a voler considerare il tutto, non è il caso di badare a certe minuscole particelle.

Perché questo non significa biasimar l'universo, ma appigliarsi a taluna delle sue cose, isolandole dal resto; gli è come se uno, in un intero organismo, vada in cerca di un pelo ovvero di un dito del piede, senza badare alla intera persona umana — aspetto che, a contemplarla, ha del demoniaco — o, come se uno, per Zeus, facendosi sfuggire gli altri viventi, si appigliasse a quello che non val proprio nulla, o quasi lasciando in disparte l'intero genere (quello umano, per esempio) uno se ne venga fuori con Tersite!

Poiché quello che entrò nel processo del divenire, si è l'universo, nel suo complesso, se tu contempli questo e non il particolare ne udrai forse la voce: Me ha creato un dio! Ed io di lassù trassi, nascendo, la compiutezza che sorge dal complesso dei viventi; e, pago di me stesso, mi basto, senza aver bisogno di nulla, poiché tutto si ritrova in me: e piante e animali e il complesso degli esseri creati; e dèi in folla e dèmoni a schiere ed anime nobili ed uomini beati

29 nella loro virtù. Non crediate già che la sola terra si adorni  
 di piante d'ogni specie e di animali d'ogni sorta e che solo  
 fino al mare penetri la potenza dell'anima, mentre l'aria  
 tutta quanta e l'etere e il cielo nel suo complesso sarebbe  
 30 spoglio dell'anima; proprio lassù, al contrario, se ne stanno  
 tutte le anime veramente nobili; esse concedon agli astri e  
 al moto rapido del cielo — ben regolato e perpetuo e volgen-  
 tesi secondo ragione circolarmente — di vivere a imitazione  
 dello Spirito, intorno a un medesimo centro, eternamente;  
 31 poiché non va in cerca di nulla che sia fuori di lui. Ma tutti  
 gli esseri, in me, anelano al Bene e lo raggiungono pure.  
 ma ciascuno a misura della sua propria potenza; poiché  
 alla dipendenza di Lui stanno il cielo tutto quanto, e la mia  
 anima, nel suo insieme, e gli dèi nelle mie singole parti;  
 ma anche tutti gli animali e le piante e ciò che eventual-  
 32 mente inanimato sembra essere in me. Cosicché, alcune  
 cose partecipano solo dell'essere, a guardarne la semplice  
 apparenza; altre, però, partecipano della vita; altre ancora,  
 in un grado superiore, rientrano nella sfera della sensibilità;  
 ed altre possiedono, oramai, ragione; gli ultimi, infine,  
 hanno la pienezza della vita. Perché, non si deve esigere  
 uguali doti, da esseri che non sono uguali; né, di certo,  
 spetta al dito il vedere, ma questo spetta all'occhio; ma altra  
 cosa richiederai al dito: che sia dito, mi penso, e che abbia  
 quel che gli spetta.

33 IV. — Ma se il fuoco s'estingue sotto un gètto d'acqua  
 e un'altra cosa si consuma sotto l'azione del fuoco, non  
 stupirtene. Perché pure lui stesso fu condotto all'esistenza  
 da un'altra cosa; non certo vi fu condotto da se stesso e fu  
 poi distrutto da un'altra cosa! Che anzi entrò nell'esistenza  
 precisamente a spese della distruzione di un altro essere;  
 ond'è che la distruzione, ove mai debba avverarsi, non do-  
 vrebbe significar nulla di raccapricciante; senza dire, poi, che  
 al posto del fuoco che fu annientato, s'accende un fuoco novello.

34 Per l'universo incorporeo, sì, ogni cosa persevera al suo  
 posto; in questo nostro universo, invece, il tutto soltanto

vive perennemente e così pure quante parti di esso son di  
 valore ed essenziali, ma le anime che cambiano i loro corpi,  
 rinascono ancora, volta a volta, in una forma novella; pure,  
 allorché lo possa, un'anima, evadendo dal processo del dive-  
 35 nire, se ne sta in compagnia dell'anima universale. Inoltre,  
 gli esseri corporei vivono solo secondo la specie e non come  
 singole totalità, seppure da loro potran formarsi ed esser  
 nutriti altri viventi ancora. Vale a dire che quaggiù si tratta  
 di una vita che è soggetta al movimento, mentre lassù è  
 ferma. Occorreva, tuttavia, che dalla immobilità sorgesse  
 il movimento; e dalla vita, ferma in se stessa, venisse fuori  
 una vita novella che respirasse, per così esprimermi, nella  
 prima e non ne serbasse oltre la immobilità, ma fosse come  
 il respiro di quella dolce pace.

Ma, tra i viventi di quaggiù, quel mutuo assalirsi e an- 36  
 nientarsi è cosa fatale; poiché non nacquero eterni. Nacquero,  
 invece, solo perché la forma razionale s'impadroniva di tutto  
 ciò ch'era materia e conteneva in sé ogni loro specie — pro-  
 prio quelle specie che sono lassù, nel cielo superno; poiché,  
 donde mai sarebbero venute se non fossero lassù?

Invece, per quel che riguarda i torti che gli uomini si 37  
 recan l'un l'altro, la causa, forse, si potrebbe ritrovare, in  
 fondo, proprio nell'aspirazione al bene; ma, essi, impotenti  
 a raggiungerlo, si volgon, delusi, su gli altri uomini. Gli  
 iniqui, però, pagano il fio; e depravandosi, fin nelle anime,  
 nelle opere del male, vengon poi assegnati a un luogo più  
 basso. Poiché non si dà mai il caso che un essere sfugga  
 a quanto prescrisse la legge dell'universo.

Così, non per opera del disordine esiste un ordine; né 38  
 per merito della illegalità, una legge — come crede taluno —  
 di guisa che si avrebbero quei valori in grazia dei disvalori,  
 per poi rivelarsi come tali; no, ma essi son dovuti proprio  
 all'ordine, in quanto questo vi si è introdotto dal di fuori;  
 anzi, appunto perché esso è ordine, si dà il disordine; e in  
 virtù della legge e della ragione e appunto perché è ragione  
 si danno illegalità e disragione; non nel senso che i valori 39  
 creino i disvalori, ma in quanto gli esseri che dovrebbero

accogliere tali valori, non sono stati in grado di farlo o per loro propria natura o per alcuna congiuntura o per impedimenti dal di fuori. Poiché, il soggetto che non dispone di altro ordine fuori di quello che gli sopraggiunga dall'esterno, potrebbe pure non coglierlo o per colpa sua, di per se stesso, o per colpa altrui, sotto una influenza estranea; in molti casi, però, egli subisce influenze di altri esseri, pur se i loro autori non lo facciano apposta, anzi tendano a tutt'altro.

Ma i viventi dotati, di per se stessi, di un loro spontaneo movimento, propendono ora verso il meglio, ora verso il peggio. Donde poi derivi questa propensione al peggio, non mette conto, forse, d'indagare; perché, inizialmente, si trattò solo di una piega insignificante, ma, a furia di continuare su questa via, essa rende più rilevante e più grave l'errore; aggiungi, inoltre, la compagnia del corpo ed ecco, fatalmente, il desiderio. Anzi, se quel primo impulso vien trascurato e con la stessa repentina immediatezza non viene, lì per lì, neutralizzato, esso s'avvezza a produrre dentro ancora una durevole propensione in direzione di ciò in cui uno era dapprima semplicemente caduto. Tien dietro, s'intende, l'espiazione; e non è ingiusto che chi si sottopose al divenire soffra poi le conseguenze del suo stato; né si può pretendere che spetti l'esser beato a costoro dai quali nulla è stato fatto che sia degno di beatitudine; beati sono unicamente i buoni; e, per questo, in verità, sono beati gli dèi.

V. — Se, quindi, pur alle anime, persino in questo universo, è dato esser beate, non incolpatene il luogo — ove mai talune non siano beate — ma unicamente la loro propria impotenza, poiché esse non sostengono nobilmente quella lotta nella quale son pur stabiliti, del resto, premi alla virtù. Che, inoltre, quelli che non si trasformarono in esseri divini non si abbiano, naturalmente, una vita divina, c'è da stupirsene?

Del resto, per quanto riguarda povertà e malattie, esse per i buoni non significano proprio nulla e riescono pur salutari ai cattivi; di più, necessità vuole che chi abbia un corpo si abbia pure malanni. Senza dire, poi, che non sono

inutili neppure questi mali, da ogni punto di vista, per la concatenazione e compiutezza dell'universo. Poiché, come — annientate che siano alcune cose — la ragione formale dell'universo suole avvalersi delle cose distrutte per la nascita di esseri novelli (ché nulla, giammai, sfugge alla sua stretta) così ancora — malandato che sia il corpo e illanguidita l'anima (quell'anima che soffre di tali cose) — gli esseri che son soggetti alla stretta delle malattie e del vizio rientrano, allora, in un altro concatenamento e in un ordine novello. E, in parte, per quelli stessi che ne sono colpiti, rappresentano un giovamento i mali — per esempio, povertà e malattia —; la cattiveria, per contro, suol produrre una qualche utilità nei riflessi del tutto, poiché si volge a esempio nel Diritto offrendo un esemplare tipo di punizione; ma anche in sé e per sé presenta non pochi vantaggi. E, difatti, essa rende svegli e sveglia pensiero e perspicacia in coloro che si schierano contro le vie della malvagità; e fa pure in modo che si apprenda quale alto bene sia la virtù, per via del contrasto coi mali che son la sorte dei tristi. Pure, non sorsero i mali per le ragioni dette; nondimeno, dal momento che sorsero, è stato già dichiarato che la ragion formale si serve di essi ancora, all'occorrenza. Segno di suprema potenza, questo: saper avvalersi, nobilmente, anche dei mali ed aver tanta abilità da torcere a forme novelle quanto era stato addirittura informe!

A star poi sulle generali, si deve riguardare il male unicamente come mancanza di bene; mancanza di bene che esiste quaggiù, necessariamente, poiché esso si trova in un soggetto diverso da sé; ora, appunto questo soggetto diverso, in cui viene a trovarsi il bene, essendo tutt'altro dal bene, produce tale mancanza; poiché non è, essenzialmente, buono. Perciò fu detto: 'Ma non dileguano, i mali!' Sia perché, nei confronti dell'essenza del Bene, le cose sono sempre l'una minore dell'altra; sia perché esse sono del tutto diverse dal Bene; ché se han tratto la ragione della loro esistenza dal mondo superno, han però tratto ancora una natura di tal sorta, dal fatto che ne sono ben lontane.

53 VI. — L'espressione 'contro il merito', che ricorre allor  
 che i buoni abbian mali e i tristi, invece, il loro opposto,  
 può ben essere ribattuta con quest'altra: Nulla è male per  
 chi è buono; né, d'altra parte, v'è bene per chi è tristo!  
 Nondimeno, perché deve capitare proprio al buono ciò che  
 è contro natura, mentre ciò che è conforme a natura occorre  
 al malvagio? In verità, come può dirsi, questa, ripartizione  
 54 ben fatta? Ma, se quanto è conforme a natura non reca  
 aggiunta all'esser beato, né, per converso, ciò che è con-  
 tro natura rimuove il male ch'è nei tristi, che importa al-  
 lora che la ripartizione avvenga in un modo o nell'altro?  
 Niente; né più né meno che l'uno sia fisicamente bello e  
 55 l'altro — il buono magari — sia brutto. Eppure, il decoroso,  
 il proporzionato, il 'conforme al merito' sarebbero in quel-  
 l'altra ripartizione — quale attualmente non si verifica; ma  
 è proprio quella che sarebbe da aspettarsi da una provvi-  
 denza eccellente. E certo, che i tristi siano finanche signori  
 e reggitori di stato, e i giusti siano i loro servi, tutto questo  
 è veramente sconveniente né cessa di essere tale, pur se  
 non significa un aumento al bene o al male che si possiede.  
 56 Altra cosa certa si è che un tristo, al potere, è in grado di  
 perpetrare le peggiori iniquità; inoltre, esercitano il co-  
 mando anche nelle guerre, i tristi; e quali nefandezze com-  
 mettono, allora, se catturano dei prigionieri! In verità, tutte  
 57 queste cose ingenerano un serio dubbio: se c'è la provvi-  
 denza, come avvengono esse?

E, per certo, se deve rivolgere lo sguardo al tutto chiun-  
 que voglia produrre una cosa qualsiasi, è giusto peraltro  
 ch'egli vada situando nel luogo dovuto anche le parti e così  
 faccia specialmente quando si tratti di parti animate e do-  
 58 tate di vita ovvero siano finanche ragionevoli; ma, allora,  
 anche la provvidenza deve giungere per prima in tutte le  
 cose; anzi, il suo compito è precisamente questo: non tras-  
 curarne nessuna. Ora, se noi insegniamo che questo nostro  
 universo dipende dallo Spirito e che la sua potenza è pene-  
 trata dappertutto, dobbiam studiarci di dimostrare sotto qual  
 profilo ognuna di queste cose stia bene.

VII. — Ora, ecco il punto di partenza che dobbiam pren-  
 dere: dal momento che ricerchiamo questo star bene nel  
 59 campo della mescolanza, non si può pretenderlo assoluta-  
 mente cioè proprio in quella misura in cui lo star bene  
 si trova nel regno della purezza; non si può ricercare in  
 cose del secondo ordine le proprietà del primo ordine; ma,  
 giacché esse hanno altresì un corpo, si deve pur consentire  
 che certa sua influenza rientri nell'universo; pretendendo,  
 tuttavia, da parte della ragione, solo quel tanto che la me-  
 scolanza è in grado di accogliere, a che nulla ne manchi;  
 un esempio: fate che uno vada osservando l'uomo, quello  
 60 sensibile, bello quanto altri mai; non certo dovrebbe mai  
 aspettarsi ch'esso sia proprio identico all'Uomo ch'è nel  
 regno dello Spirito, ma tenersi invece pago del Creatore  
 che seppe dominare questa creatura (nonostante che essa  
 fosse avvinta in carne e nervi ed ossa) con la forma razio-  
 nale, a segno che adornò di bellezza queste cose ancora e  
 seppe far penetrare in seno alla materia la forma razionale.

Ebbene, una volta che abbian posto tali limiti, si può  
 61 quindi procedere oltre nel nostro problema: forse, chissà,  
 persino nella materia in questione, noi potremmo trovare  
 il segno prodigioso della provvidenza e della potenza onde  
 venne all'esistenza questo nostro universo.

Ora, finché si tratti di atti delle anime, il cui risultato  
 62 si arresta nell'ambito delle stesse anime che operano il male  
 — per esempio, tutte le azioni nocive che anime cattive  
 compiono a danno altrui, sino a scambiarsene l'un l'altra,  
 malvagie! — tranne che non si voglia incolpar proprio questo  
 principio provvidente della loro essenza compiutamente mal-  
 63 vagia, non conviene affatto esigerne conto di sorta, per la  
 semplice ragione che noi riconosciamo il valore dell'espres-  
 sione: 'La colpa sta in chi scelse'. Perché noi abbiamo già  
 detto come le anime dovettero pure avere un loro movimento  
 tutto proprio e ciò vale non solamente per le anime sepa-  
 rate ma anche per quelle fatte ormai viventi, e, natural-  
 mente, non è proprio il caso di stupirsi che esse — essendo  
 quello che sono — si abbian poi una vita che corrisponda

41 a questo lor modo di essere. Anzi, neppure sono discese quaggiù le anime, poiché il mondo esisteva; no, ma prima che il mondo esistesse, dipese proprio da loro l'appartenere al mondo e averlo a cuore e chiamarlo all'esistenza e reggerlo e crearlo — quale che ne fosse il modo, sia librandosi a sommo di esso e donando alcuna cosa del loro essere, sia discendendovi addirittura, sia che alcune si comportassero in un modo e le altre, diversamente... veramente il problema di oggi non verte su questo; ma si vuol solo assodare che in tutti i casi, comunque vada la cosa, non se ne può mai dar biasimo alla provvidenza.

45 Ma se uno ha dinanzi a sé lo spettacolo del contrasto onde i mali si abbattono proprio su chi n'è l'antitesi: che i buoni cioè sono poveri e i cattivi son ricchi ed hanno di più di quanto comporti l'umano bisogno, sebbene siano da meno; ed esercitano persino il comando, tanto che sia i popoli come le città sono sotto il loro dominio, che dire? 46 Che, forse, la provvidenza non è arrivata fin giù sulla terra? Ma se le altre cose accadono in virtù di una ragione, questo è di già una prova ch'essa giunge sino alla terra; e, di certo, animali e piante partecipano di una forma razionale 47 e di un'anima e di una vita! — Arriva, sì, la provvidenza; ma non riesce a dominare. — Ma no! poiché l'universo è un unico organismo vivente, ammettere tale opinione, equivarrebbe a dire che, in un uomo, cranio e viso sorgono ad opera di una natura e di una potenza formale dominatrice, e ad assegnare invece il resto delle membra a cause diverse, al caso o alla necessità, e per questo ovvero per impotenza della natura esse sarebbero di così scarso valore! 48 Senonché, non si agirebbe né piamente né religiosamente ad ammettere che esse non stiano bene, diffamando, così, l'intera creatura umana.

VIII. — Così, ci resta soltanto da ricercare sotto qual profilo vadano bene, queste cose; e in qual senso siano partecipi di un ordine; ovvero sotto qual profilo non vadano bene o, via, non vadano male.

Ecco: in ogni organismo vivente le parti superiori — viso 69 e testa — sono più nobili, mentre le mediane e le inferiori non valgono come le prime: ora, nel mezzo e in basso, stanno gli uomini; in alto, invece, sta il cielo, coi suoi dèi; e, precisamente, gli dèi e l'intera cupola del cielo si riservano la maggior parte dell'universo; ma la terra è simile a un punto e, inoltre, un singolo astro. Desta stupore, poi, tra 70 gli uomini l'ingiustizia, solo perché si pretende che l'uomo sia nel più alto onore, in seno all'universo, come se nessuno fosse più sapiente di lui! L'umanità, invece, è situata in mezzo tra dèi e belve e inclina nell'uno e nell'altro senso e, precisamente, chi somiglia all'uno, chi somiglia all'altro; 71 altri se ne stanno nel mezzo: il volgo. Ora quelli che si son pervertiti sino ad avvicinarsi agli animali irragionevoli e persino alle belve traggono a sé quelli che stanno in mezzo e vogliono sopraffarli; e questi, veramente, sono migliori di chi li soperechia, pure, a mio avviso, si lascian vincere dai peggiori proprio perché sono cattivi anch'essi e non sono realmente buoni né si addestrarono a non subire tali coercizioni morali. Ebbene, fa' il caso che fanciulli — ben addestrati nel corpo ma riusciti poco di buono nell'anima, per mancata educazione, rispetto al progresso fisico — la vincano 72 nella lotta su dei tali che non ebbero alcuna formazione né nel corpo né nell'anima, e strappino i loro cibi e portino via le loro splendide vesti, che vuoi farci se non ridere? O non sarebbe persino giusto che il legislatore lasci correre 73 a che quelli subiscano di tali cose a castigo della loro indolenza e del loro lusso, quando poi essi — pur essendo state messe a loro disposizione delle palestre — per via della loro indolenza e del loro viver molle e di quel loro illanguidirsi, — acconsentirono a farsi, senza reagire, 'agnelli ingrassati, prede di lupi'? Agli autori di tali soprusi, tut- 74 tavia, prima punizione si è appunto quel loro essere lupi e uomini dal cattivo demone; pure, è già deciso quel che in un secondo momento, deve soffrire gente siffatta! Poiché, per essi, malefici come furono, quaggiù, morirò non è per nulla un punto fermo; no, ma, volta a volta, le azioni

precedenti hanno, oltre la morte, tutte le loro conseguenze secondo ragione e secondo natura: una sorte peggiore ai peggiori, ma ai migliori una sorte migliore! — Intanto, non si tratta più di palestra, in cose tanto serie: là, in sostanza, si trattava di un gioco. In verità, sarebbe stato tanto di guadagnato che questi fanciulli, fatti adulti, gli uni e gli altri, con la loro mancanza di formazione spirituale, si cingessero e desser di piglio ad armi vere e allora lo spettacolo sarebbe stato più nobile che un esercizio da palestra! Ora, invece, gli uni sono inermi, mentre gli altri, armati di tutto punto, la vincono..

76 Allora non si doveva chiamare in campo Dio a combattere, Lui, in favore degli imbelli! Certo è che escon salvi dalle battaglie — così, il dovere sancito dalla legge — quelli che combattono valorosamente e non già quelli che pregano; né, a dir vero, raccolgon frutti la gente che prega ma quella che ha cura della terra; né certo son sani quelli che non hanno cura alcuna della loro salute; ma non è proprio il caso di montar sulle furie se i granai dei tristi sono più colmi o, in generale, le loro culture abbiano un risultato migliore.

77 Degna di riso, inoltre, la pretesa che, mentre gli uomini trattan tutte le restanti cose attinenti alla vita, a loro capriccio — pur se questo loro agire non si atteggia in quel senso che piace agli dèi — debban poi essi ricever salvezza unicamente da parte degli dèi, tanto più che essi non fanno neppure quello che gli dèi comandano per la loro stessa salvezza.

78 E, in definitiva, la morte, per costoro, val meglio che quel durare in vita in uno stato quale le leggi immanenti dell'universo non voglion si viva; a segno che, ove mai si desse il contrario, e si serbasse la pace tra stoltezze e brutture d'ogni sorta, riuscirebbe ben trascurato l'ufficio di una provvidenza che, in questa maniera, consentirebbe il sopravvento del male.

Ma il dominio di gente trista è dovuto unicamente alla viltà di chi si lascia soggiogare.

In verità, questa giustizia terrena non s'identifica con quella superna.

IX. — Poiché, evidentemente, la provvidenza non può esser così fatta che il nostro 'io' si riduca a un bel nulla! Così, se la provvidenza fosse tutto e se esistesse ella sola, non vi sarebbe più provvidenza (poiché su che cosa mai dovrebbe ancora rivolgersi?) ma, per contro, esisterebbe unicamente il divino.

Ma questo divino, anche ora che ci siamo noi, esiste! E. allora, egli è disceso a qualcosa di diverso da sé, non già per annientare quest'altro, ma una volta che si sia avvicinato a qualcosa — a un uomo, per esempio — ecco che, su di esso, egli diviene colei che serba in lui l'essere uomo; ciò significa appunto vivere per legge di provvidenza, cioè, precisamente, eseguire quanto la sua legge detta. Detta, ella, che a quei che si rivelarono buoni è destinata e ferma, anche al di là, una vita buona; ma, ai tristi, il contrario.

Quindi, coloro che, rivelatisi tristi, pretendon pure che altri trascurin se stessi per farsi i loro salvatori, rientran tra quella gente che non santamente innalza preghiere; di conseguenza, essi né possono esigere che gli dèi, rinunciando alla lor propria vita, si faccian loro guida, ad ogni singolo passo; e neppure che gli uomini buoni — che vivono una vita tanto diversa, la quale vale di più di ogni umano dominio — assumano, essi, il comando su di loro! Non è a dire, però, che essi abbian mai avuto a cuore che sorgessero buoni reggitori sugli altri o che ne fossero essi stessi pensosi; essi, anzi, sono pure invidiosi che alcuno sia spontaneamente buono: giacché i buoni aumenterebbero se si ponesser al governo i buoni.

Pertanto, l'uomo non riuscì la più perfetta creatura vivente, ma si ebbe solamente un posto intermedio — se lo scelse, anzi, lui stesso —; nondimeno, pur nel luogo in cui si trova, non è abbandonato alla perdizione dalla provvidenza, ma, tratto ognora verso le altezze, coi mezzi d'ogni sorta di cui dispone la divinità — che mira a una maggior preponde-



85 ranza della virtù — non perdette la sua essenza ragionevole  
 il genere umano: ma, sia pur non in sommo grado, esso è  
 ben partecipe della sapienza e dello spirito e dell'arte e  
 della giustizia (a questa, almeno, i singoli partecipano, nei  
 loro mutui rapporti; — persino nel far torto agli altri, essi  
 credono di farlo giustamente, col pretesto che se lo meri-  
 86 tano —) di guisa che l'uomo è una creatura bella, bella sino  
 al limite in cui gli è concesso di esserlo e, intessuto com'è  
 nell'ordito dell'universo, occupa la parte più nobile tra  
 quanti altri viventi son sulla terra.

87 Del resto, anche per gli altri viventi che stanno, sì, al  
 di sotto di lui, ma pur recano ornamento alla terra, nes-  
 suno che abbia senno può muover lamento. Una puerifità,  
 per certo, lamentarsi che essi 'punzecchiano gli uomini',  
 88 come se questi abbiano a vivere dormendo. Necessità vuole  
 che esistano pur tali bestie; a tacer poi dei vantaggi che ne  
 derivano: alcuni, già manifesti; altri, poi, non evidenti an-  
 cora, ci vuol tempo a scoprirli, in tutta la loro estensione,  
 al punto che nessuno di loro è inutile, neppure per gli uo-  
 89 mini. Ma è pur ridicolo lamentarsi del fatto che molti di  
 loro sono feroci, poiché vi son pure degli uomini feroci; che  
 se quelli diffidan degli uomini e nella loro diffidenza si di-  
 fendono, c'è da stupirsene?

90 X. — Frattanto, se gli uomini sono involontariamente  
 cattivi ed hanno quella loro determinata natura proprio  
 contro voglia, non si può, allora, render responsabili né  
 quelli che fan torto né quelli che lo ricevono come se tutto  
 91 questo avvenisse per loro propria colpa. Cioè, se v'è finan-  
 che una necessità che costringe gli uomini a divenire, in  
 questa maniera, cattivi — sia che essa sorga per via del moto  
 celeste sia che il principio faccia scaturire, quindi innanzi,  
 la sua conseguenza — rientriamo sempre, così, in un ordine  
 di natura. Ma se è proprio lo stesso disegno razionale del  
 mondo autore di tanto, come non riconoscerli, in questo  
 caso, l'ingiustizia?

92 Veramente, l'espressione 'involontariamente' significa

soltanto che il fallo avviene contro voglia; questo però non  
 toglie ch'essi siano dei soggetti che operano di per se stessi;  
 ma, poiché sono essi che operano, proprio per questo sono  
 essi ancora che commetton dei falli; altrimenti non commet-  
 93 terrebbero, in genere, falli di sorta, se non ne fossero, essi  
 stessi, gli autori. Ma per quel che riguarda la necessità,  
 non si vuol già dire ch'essa sia estrinseca all'uomo, ma  
 solo che essa ha una portata universale.

Quanto all'influenza del moto celeste, essa non è poi  
 tale da non lasciar proprio nulla in nostro potere; — del  
 resto, a voler pure ammettere che il tutto derivi da un im-  
 pulso esteriore, esso si svolgerebbe sempre in modo con-  
 forme alla volontà dei creatori; a segno che gli uomini,  
 per empì che siano, non potrebbero porre nulla che sia loro  
 contrario, se furono veramente dei quelli che crearono. In-  
 tanto, la cosa sta, in verità, nelle mani degli uomini —.

Infine, fissato che sia un principio di divenire, l'appar-  
 94 rire delle conseguenze si svolge solo a patto che vengano  
 inserite a un tempo nel nesso causale tutti quanti i principi  
 atti a produrre quella data conseguenza: ma anche gli uo-  
 mini sono dei 'principi'. Certo è che almeno verso le cose  
 belle essi si volgono per un moto nativo del loro essere.  
 Non è, questo, un principio di libero arbitrio?

95 XI. — Chi sa dire, però, se ogni cosa è quella che è in  
 virtù di una necessità di natura, ed è, a tutto suo potere,  
 bella, pur in forza del nesso causale? oppure no, non è così,  
 ma il disegno razionale del mondo crea — principio basi-  
 96 lare — ogni cosa e vuol proprio così, lui stesso; vale a dire  
 ch'egli crea — obbedendo a una sua legge — persino il così  
 detto male, giacché non consente a che tutte le cose siano  
 buone, proprio come quell'artefice che, nell'animale che di-  
 pinge, non ne fa, tutte le membra, occhi; così, ecco, nep-  
 pure il disegno razionale del mondo ha fatto, tutti gli es-  
 seri, dèi, ma alcuni, dèi, altri, dèmoni — esseri di secondo  
 grado — e poi uomini e, successivamente, gli altri viventi;  
 non già per un preconcetto geloso, ma in virtù di una legge

97 che serra in sé la varia gamma della realtà spirituale. Noi,  
per contro, ci comportiamo come quelli che, ignari dell'arte  
della pittura, van elancando che non sono belli, in ogni  
98 singolo punto, i colori; ma, in realtà, quegli li ha pur di-  
stribuiti, in ciascun piano, nella proporzione dovuta; del  
resto, anche le città non fondano il loro buon diritto su  
una base di uguaglianza; o, figuratevi che uno critichi una  
tragedia per il semplice fatto che in essa non tutti i perso-  
naggi sono eroi, ma vi è pure il domestico e qualcuno, per-  
sino, che, villanamente, se ne vien fuori con la sua parlata  
grossolana! E dire che essa non sarebbe più bella, se uno  
eliminasse questi personaggi inferiori, appunto perché essa  
raggiunge la sua pienezza anche per via di costoro.

99 XII. — Ebbene, se proprio il disegno razionale del  
mondo, inserendo se stesso nella materia, produsse le cose  
di questo mondo, esso si è, precisamente, quello che corri-  
sponde alla sua natura, vale a dire, ineguale nelle sue parti,  
e trae questa sua natura da Colui che lo precede; ond'è  
che questo nostro mondo, proprio perché esso è così nato,  
non saprebbe, francamente, offrirne un altro che sia più  
100 bello di lui stesso. Un disegno razionale del mondo che  
sorgesse da parti tutte quante uguali, quasi identiche, anzi,  
non saprebbe neppure realizzarsi; ché, anzi, un modo sif-  
fatto sarebbe financo biasimevole: un disegno cioè che sia  
totalità e sia pure, in non so qual maniera, singolarità, parte  
per parte!

101 Ma se tale disegno, attingendo fuor di se stesso, intro-  
dusse nella realtà cose diverse, come a dire, anime, e lo  
violentò, contro la legge del loro essere, a inserirsi, in gran  
numero, nella trama della creazione, giù giù verso il peggio:  
come può, questo, essere giusto? — Intanto, è bene ricono-  
scere che anche le anime sono, per così dire, parti di esso  
e che quel loro inserirsi nella creazione non comportò già  
un loro peggioramento, ma una assegnazione, corrispondente  
al loro valore, al luogo che loro compete.

XIII. — Del resto, non è poi un discorso da far cadere, 102  
quello che suggerisco di aver, volta a volta, sotto gli occhi  
non già solo lo stato presente ma altresì i cieli trascorsi  
e, d'altro canto, pur l'avvenire: a segno che da tali fonti 103  
si desuma un ordine di valori e quel contrappasso il quale  
fa sì che dai padroni di ieri si traggano gli schiavi di  
oggi, supposto ch'essi siano stati cattivi padroni (così, del  
resto, la cosa riesce pur salutare, per essi); e rende poveri  
coloro che fecero un cattivo uso della ricchezza (ai buoni, 104  
peraltro, è tutt'altro che funesto essere poveri); e quanti  
iniquamente uccisero, fa sì che vengano, alla lor volta, uc-  
cisi, iniquamente, certo, rispetto all'autore dell'assassinio,  
ma giustamente rispetto a colui che lo subì; esso conduce  
insieme, al medesimo punto, la futura vittima e l'aguzzino  
bell'e pronto a perpetrare quanto essa fatalmente avrà a  
patire. Vogliam dire, così, che non è già per un puro con- 105  
corso di circostanze che uno è schiavo, né divenne prigio-  
niero di guerra perché così capitò, né senza ragione, subì,  
nel suo corpo, violenza; ma fu già tempo ch'egli fu autore  
proprio di queste cose che ora va soffrendo; ond'è che uno  
il quale uccise la madre, divenuto che sia, egli stesso, donna,  
verrà ucciso dal figlio; e chi violentò una donna esisterà  
ancora per esser violentato.

Di qui ci è ancor tramandato il divino responso adraiteo:  
vogliam dire che proprio questo nostro ordinamento è, in  
senso stretto, 'Adrastea' (inevitabile) e, pure in senso stretto,  
'Giustizia' e prodigiosa 'Sapienza'.

Ma che l'ordine dell'universo sia proprio di tal natura 106  
— eternamente — questo si può ben arguire, partendo da  
quanto è dato osservare in seno all'universo: come, cioè,  
esso si diffonda sino ad ognuna pur delle più piccole cose;  
come una prodigiosa arte si riveli non solo nell'ambito delle  
cose divine, ma ancora nelle cose le quali, forse, uno avrebbe  
pur potuto sospettare che la provvidenza trascuri come troppo  
piccole!

Tant'è pure di quel multiforme laboratorio di prodigi 107  
ch'è il vivente che tu incontri, a caso; così pure della bella

forma che scende giù sino alle cose che sbocciano, naturalmente, in frutti e in foglie ancora; e di quel così facile fiorire, di quella flessuosa morbidezza, di quel variopinto ornato di colori; aggiungi che tutto questo non è stato già creato una volta per tutte e la creazione cessò, ma la creazione è attuale ed eterna, mentre gli esseri superni si volgono sul mondo terrestre in una forma sempre nuova. Le cose, dunque, in quel loro trapassare da una posizione all'altra, e in quell'accogliere sempre una figura novella, non mutano già senza ragione ma a seconda che è bello e come s'addice, alle divine potenze, di creare. Vale a dire che tutto quanto è divino crea secondo la sua natura; la sua natura, poi, è conforme alla sua essenza; e la sua essenza è tale che esprime, a un tempo, nelle sue operazioni, la bellezza e la giustizia. Poiché, se non fossero presso di Lui questi valori, dove mai potrebbero essere?

109 XIV. — Corrisponde allo Spirito, dunque, questo ordina-  
 110 mento, in guisa tale, però, che esso esista senza una rifles-  
 sione mediata; eppure si realizza con tal magnificenza, che,  
 a voler pure avvalersi, in modo sovrano, della riflessione  
 mediata, esso ispira stupore che non saprebbe mai, tale ri-  
 111 flessione, pur attraverso un nuovo modo, trovare una più  
 alta creazione, quale si dà a conoscere, persino nei singoli  
 esseri, una realtà, vogliam dire, che nasce — eternamente —  
 con una spiritualità ben più alta che se fosse conforme a  
 un ordinamento di riflessione. Sì, certo; in ciascuno dei ge-  
 neri che volta a volta nasce, non è possibile muover rim-  
 provero a quella Ragion creatrice, a meno che non si vo-  
 glia pretendere che ogni singolo genere sia entrato nell'esi-  
 stenza proprio come vi stanno le cose che non sono nate e  
 sono invece eterne e sussistono ancora identiche, per sempre,  
 sia nell'ambito dell'intelligibile che del sensibile; la qual  
 cosa non solamente è una pretesa bell'e buona di una ul-  
 teriore aggiunta di bene, ma importa pure un giudizio: che  
 cioè la forma elargita a ciascun essere non gli sia baste-  
 vole — lamentar, per esempio, che a un dato animale non

112 sian state date le corna! — senza badare, così, che fu pro-  
 prio impossibile, al piano razionale del mondo, penetrare  
 ugualmente in tutte le cose e che bisognava, invece, che  
 nel più grande fosse contenuto il più piccolo e nel tutto le  
 parti; e, precisamente, queste parti non potevano essere  
 uguali al tutto, senza che cessassero di essere parti.

113 Quanto al mondo superno, sì, ogni cosa è tutto; ma nel  
 mondo inferiore, ogni singola cosa non è tutto. Persino  
 l'uomo, evidentemente, in quanto è, nella sua singolarità,  
 parte dell'universo, non è tutto. Ma se, non so come, in  
 quelle cose parziali, quali che siano, si cela ancora una  
 qualche altra cosa che non è parte, allora, proprio in virtù  
 di questa cosa, anche l'essere del mondo inferiore costituisce  
 un tutto.

114 Naturalmente, la cosa singola, in quanto tale, non può  
 sobbarcarsi all'obbligo di essere perfetta sino al culmine  
 del valore; perché, in tal caso, non sarebbe più, oramai,  
 una parte. Meno che mai, d'altronde, il tutto vorrà lesinare  
 a che la parte riesca adorna in un più alto valore, non fosse  
 altro perché la parte, ornata in maggior pregio, rende pure  
 il tutto più bello; senza dire, poi, che la parte ottiene così  
 fatta natura proprio perché s'assimilò al tutto e fu autoriz-  
 zata, per così esprimerci, ad esser così bella e fu assegnata  
 a un posto tale che, pur nella dimora dell'uomo, qualcosa  
 115 splenda in essa, così come, nel cielo divino, splendon le  
 stelle. Ed ecco il punto dal quale si può cogliere, per usare  
 una immagine, la visione di quella statua — immensa e bella,  
 che sorse sia per un intimo fiato spirante, sia ancora per  
 l'arte di Efesto —; stiano, e sul volto e nel petto, rilucenti,  
 le stelle; ma anche altrove ve ne siano e precisamente là  
 dove la collocazione degli astri ivi disseminati avrebbe avuto  
 un conveniente rilievo.

116 XV. — Tant'è, dunque, delle singole cose a volerle con-  
 siderare in sé e per sé. Ma quanto al mutuo intreccio di  
 esse — nate e sempre rinascenti — e'è da restar perplessi e  
 dubbiosi, per quel mutuo divorarsi dei vari animali, per le

reciproche insidie degli uomini e per il fatto, poi, che la guerra dura eterna e non lascia sperare giammai né pausa né armistizio; e tanto più si resta sospesi di fronte alla domanda: Veramente, il disegno razionale cred'una siffatta situazione? Veramente è da dirsi che tutto questo è ben fatto?

A dir vero, a coloro che sollevano di tali domande, non soccorre più quel ragionamento che cioè tutto stia bene nel quadro generale della possibilità e che responsabile di siffatte situazioni di minorità sia la materia e che, infine, non è possibile che i mali svaniscano; giacché proprio così occorre che fosse ed è bene che sia così; e la materia non s'è per nulla fatta innanzi da sé a primeggiare, ma essa fu proprio tratta a che le cose fossero così come sono, o, per meglio dire, si trovò essa pure in questo stato per causa del disegno razionale. Per tutto questo, il principio è ragione e ragione è ancora tutto che nasce conforme ad essa o, in sul nascere, s'inserisce in siffatto ordine, senza riserva. Ma che è mai, allora, questa fatalità di guerra che imperversa inesorabile e tra gli animali e tra gli uomini? Ecco: il mutuo divorarsi è espressione della necessaria vicissitudine tra i viventi, i quali, anzi, se pur nessuno li uccidesse, non potrebbero neppure persistere in eterno nel loro stato. Ma se nel tempo in cui già, fatalmente, si dipartono da un modo di vita, convenne che si dipartissero in modo da recare altrui una utilità per loro mezzo, a che negarla, astiosamente?

Che importa ciò, se i divorati di oggi risorgon domani, animali novelli? Gli è proprio come in sulla scena, tra attori: quello che poc'anzi è stato ucciso, mutato che abbia il costume e rinnovatosi nella maschera di un altro, riappare! Ma — si dirà — non è morto veramente, costui! E nessuno si muore sol che si ammetta che persino il morire non è altro che permuta del corpo — come, della veste, là, sulla scena — oppure, in alcuni, uno spogliarsene, in qualche modo — come, là, l'esodo definitivo dalla scena di uno che, quando che sia, potrà pure tornare di bel nuovo a recitare —; che

c'è mai di formidabile in siffatto mutamento degli animali — l'uno nell'altro — cosa che, del resto, importa un vantaggio di gran lunga superiore che se essi non avessero proprio raggiunto, assolutamente, l'esistenza? In tal caso, infatti, quale desolazione sarebbe il mondo, che non saprebbe ospitare neppure quella vita che non è in sé ma è solo in altrui! In realtà, invece, la vita regna, in pienezza, nell'universo e crea universalmente e svaria nell'ambito del vivere e non desiste dal creare, perennemente, i suoi trastulli viventi, belli e leggiadri. Ma, quanto alle armi che gli uomini — pur essendo mortali! — incrociano l'un contro l'altro, in schiere ben ordinate, — come usan, per gioco, nelle danze pirriche — esse stanno a significare che le sollecitudini umane non sono altro, tutte in fascio, che un gioco di bimbi; e accennan che la morte non ha nulla di pauroso, ché, anzi, il morire in guerre e in battaglie non è che un anticipo breve di ciò che avviene fatalmente in vecchiaia: più presto si parte e più presto si torna! Ma se pur sian tolti, durante la vita, i loro beni, essi hanno così occasione di riconoscere che neppure prima quelli appartenevano loro; ed ai rapitori stessi quel possesso è una burla, poiché altri sono già pronti a depredarli; del resto, ammettendo pure che non ne siano spogliati, quel possesso è peggiore della sua stessa sottrazione.

Proprio come sui palcoscenici dei teatri, così si vuole pur mirare uccisioni e ogni genere di morte e conquiste di città e saccheggi: tutto si è come una trasposizione di scene e un mutar costume; persino lacrime e lamenti sono fittizi! Poiché, anche quaggiù, nelle singole vicende della vita, non l'intima anima umana ma solo quella di fuori, ch'è un'ombra, singhiozza e si lamenta e crea tutte le sue parti, mentre gli uomini crean le loro finzioni dappertutto, su quel palcoscenico ch'è la terra intera. Tali, per certo, le opere di un uomo che sappia vivere unicamente di cose inferiori e di cose esteriori, di un uomo che non abbia capito come, anche nelle lacrime — pur quelle piante seriamente — egli, in definitiva, non fa che giocare. Poiché unicamente con

quanto è, nell'uomo, serio si deve seriamente esser solleciti in opere serie; il resto, nell'uomo, non è cosa seria. Però proprio quelli che non sanno essere seri, trattan seriamente persino le cose scherzose: gli è che essi stessi non sono altro che giocattoli. Ma se taluno, nel comune gioco della vita, s'imbatte in tali malanni, sappia, costui, di esser caduto in un gioco di bimbi, dopo aver depresso il suo proprio gioco.

Ma naturalmente, anche ammesso che Socrate giochi, egli gioca col Socrate di fuori. Del resto, si rifletta a quest'unica cosa: non si può prendere a prova dell'esistenza dei mali il piangere e il lamentarsi, poiché — è noto — pure i bambini per cose che non sono mali danno in lacrime e in piagnistei.

XVI. — Intanto, se è esatto quanto siam venuti dicendo, come mai potrà aversi ancora malvagità? Dove avrà un posto la ingiustizia? E l'errore dov'è? Se tutte le cose sono ben fatte, come potrebbero gli uomini, agendo, incorrere nell'ingiustizia o nell'errore? Se poi essi non errano né commettono ingiustizia, come mai sono infelici? Con qual criterio, allora, asseriremo che le cose sono in parte contro natura, in parte secondo natura, dal momento che tutto — accadimenti e azioni — è conforme a natura? Come pensare, poi, persino una empietà — quale che sia — contro la divinità, se il creato è quale abbiamo descritto? Sarebbe come se un poeta, in un suo dramma, ponesse un attore che rechi oltraggio e inveisca contro di lui, autore del dramma. Rifacciamoci, dunque, a stabilire di nuovo, con maggior chiarezza, di qual natura sia il disegno razionale del mondo e quanta ragionevolezza ci sia nel fatto ch'esso sia quello che è. Orbene, questo disegno razionale del mondo è... — si osi, via! forse coglieremo nel segno — è proprio, esso, Spirito, non già puro Spirito, e neppure lo Spirito in sé e neanche, in verità, rientra nella categoria dell'Anima pura; ma ne dipende tuttavia ed è, per così dire, un irraggiamento, da entrambi: Spirito e Anima (e, precisamente,

un'Anima atteggiata in conformità dello Spirito) generarono questo disegno razionale del mondo quasi una vita che rechi in sé, tacitamente, una ragione.

Ma ogni vita — anche la più insignificante — è attività; attività, però, non nel senso in cui 'è attivo' il fuoco; no, ma l'attività della vita — pur se non vi sia coscienza di sorta — è un movimento che non va alla ventura. Certo è che anche in quelle cose in cui non sia presente la coscienza, basta che una minima cosa partecipi, come che sia, della vita, ed eccola, immantinente, impregnata di ragione; ma questo significa che essa viene informata, come a dire che l'attività corrispondente alla vita ha la potenza di informare, e l'atto del suo movimento è tale che informa. Di conseguenza, l'attività della vita ha qualcosa dell'arte e potrebbe propriamente paragonarsi al movimento di colui che danza; il pantomimo, infatti, è così simigliante, lui stesso, a quel tipo particolare di vita artistica e l'arte provoca i suoi movimenti e li guida a segno che anche quella vita, non so come, corrisponda loro. Tanto poi valga a giudicare quale debba essere altresì qualsivoglia vita.

Or dunque, derivando tale disegno razionale del mondo, dall'unico Spirito e dall'unica Vita — che sono, entrambi, nella loro pienezza — esso non è né una vita, né un qualsiasi unitario spirito, né sta, da ogni parte, colmo, né offre se stesso, alle cose alle quali si offre, interamente e totalmente. Invece, avendo contrapposto, l'un l'altra, le parti dell'universo e fattele manchevoli, esso diede così consistenza e origine alla guerra e alla battaglia; e, per tal via, esso è unità-totalità, se pur non sia veramente 'uno'. Vogliam dire che, pur essendo nato quasi nemico a se stesso nelle sue parti, esso è pure uno e amico, proprio come è unitario il disegno di un dramma che pur serra in sé tanti contrasti. Ora, il dramma adduce, per così dire, a un'unica compagine, gli elementi del contrasto, in quanto esso fa in modo che si svolga, armoniosamente, l'intero svolgimento di quei contrasti; invece là, nell'universo, proprio dall'unico disegno razionale del mondo si profila la battaglia delle cose disunite; per

consequenza, sarebbe preferibile paragonare il disegno razionale del mondo all'armonia che risulta dalle dissonanze e ricercare perché mai le dissonanze rientrino nelle leggi dell'armonia. Ora, se anche in questo campo, dei rapporti razionali rendono l'acuto e il grave ed approdano ad una unità — essendo leggi dell'armonia — e precisamente a quell'armonia ch'è una nuova, più alta forma razionale, mentre esse sono forme inferiori e parziali; se osserviamo, inoltre anche nell'universo i contrari, quali bianco nero, caldo freddo, e anche alato non alato, senza piedi fornito di piedi, razionale irrazionale — parti, queste, però, che si appartengono tutte quante all'unico organismo vivente preso nel suo complesso onde il tutto è concorde con se medesimo pur se le parti qua e là stiano in lotta —; se, finalmente, questo tutto corrisponde al disegno razionale del mondo; così, di necessità, questo unitario disegno razionale del mondo consta appunto di singole ragioni opposte; giacché solo un così fatto tipo di contrarietà gli apporta consistenza e, per così dire, essere. Tant'è vero che, se esso non fosse molteplice, non potrebbe essere 'l'insieme', e neppure sarebbe un disegno razionale; ma, dal momento che è disegno razionale, esso deve articolarsi in se stesso: ora la suprema differenziazione si è proprio la contrarietà; a segno che, se egli è fonte, in genere, di diversità, vuol dire ch'egli crea il diverso in sé, anzi, creerà proprio ciò che è in sommo grado diverso e non un diverso di grado inferiore; in conclusione, spingendo così, sino all'estremo limite, il diverso, egli deve pur creare i contrari, in forza di una necessità e potrà essere perfetto non già qualora si limiti unicamente a far coincidere se stesso con le cose diverse, ma quando avrà pur fatto coincidere se stesso con le cose contrarie.

143 XVII. — Naturalmente, poiché il piano razionale del mondo ha tal natura che corrisponde ancora, assolutamente, al suo creare, così, esso creerà cose contrarie in tanto maggior misura, quanto più esso stesso sia, in se medesimo, distinto; ond'è che il mondo sensibile è meno unitario di

quanto lo sia il suo stesso disegno razionale, cosicché, in grado più alto, esso è molteplice; e la contrarietà vi prevale; e, precisamente, l'aspirazione al vivere è più forte nel singolo essere ed è parimenti più viva la brama di pervenire all'unità. Pure, spesso accade che anche gli esseri amanti distruggano le cose amate, appunto per quell'ansia del loro proprio bene, quando, beninteso, l'oggetto amato sia caduco; che anzi, la parte, nella sua aspirazione alla totalità, tira a se stessa quanto più può. Così, dunque, tanto i buoni che i tristi somiglian proprio, né più né meno, alle sinuose volute di uno che, danzando, le disegni al cenno di un'unica e identica arte; e noi siam li a dire, del ballerino, che quel certo tratto di danza è ben riuscito ma quell'altro è mal riuscito; eppure tutto, così com'è, sta bene. — Ma, di questo passo, niente cattivi, più! — Ecco, l'esistenza dei cattivi non viene eliminata se non nell'unico senso che essi non diventano, di per se stessi, tali. Anzi, forse, occorrerebbe un po' d'indulgenza pei tristi! a meno che anche, per quanto riguardi l'indulgenza e la non indulgenza, influisca il disegno razionale del mondo. Ma il disegno razionale del mondo fa sì che per gente siffatta perdoni non ve ne siano.

Intanto, se in una parte del disegno razionale del mondo sta l'uomo dabbene, e in una differente parte se ne sta il malvagio — ed è ben più diffusa la parte del malvagio! — gli è proprio come nelle opere drammatiche: in alcune cose, il poeta dispone degli attori come vuole, nel resto però si avvale delle attitudini che essi già hanno; poiché non è lui a creare né il protagonista, né il deuterio, né il tritagonista; no, ma egli assegna soltanto a ciascuno la parte che gli compete di recitare e lo fa uscire, oramai, al posto che gli è dovuto.

Proprio così, esiste un posto per ciascun uomo: l'uno s'addice al buono, l'altro al tristo. Di conseguenza, l'uno e l'altro, a seconda delle disposizioni e del disegno razionale, s'avvia all'uno o all'altro luogo e, precisamente, a quello che conviene e serba così il posto che egli stesso si clesse. In séguito, ciascuno recita e agisce: l'uno fa i suoi

discorsi scellerati e le corrispondenti opere; l'altro il contrario; per certo, prima ancora della rappresentazione del dramma, gli attori, offrendo la loro persona al dramma, avevan già la loro natura o buona o trista.

151 Ora, nei drammi umani, il poeta suole assegnare lui i brani da recitare; ma gli attori, da se stessi e di per se stessi, recan ciascuno la loro buona o cattiva interpretazione (poiché, oltre ai versi che sono del poeta, è solo nelle loro mani l'azione corrispondente!); per contro, in quella più verace  
152 creazione poetica dell'universo — quale, sia pur frammentariamente, sanno imitare soltanto quegli uomini dotati di ispirazione creatrice — l'anima si è attrice; attrice che recita la parte assegnata dal Poeta-Creatore; precisamente come gli attori di quaggiù ricevon le maschere, il costume — le tuniche d'oro e i brandelli cenciosi — così, dal suo canto, l'anima riceve, ma non a caso, le sue fortune (anch'esse  
153 corrispondono al disegno razionale); ed adattandosi a queste, giunge ad una consonanza e ad una coordinazione di se stessa con quell'opera che è a un tempo dramma e concetto dell'universo; e allora ella fa, per così dire, risuonare le  
154 sue gesta e tutto ciò che l'anima secondo il suo proprio costume, altrimenti crea, proprio come un carme. Ancora: come il suono e la figura, ciascuno di per se stesso, sono belli ovvero brutti, parimenti o aggiungono venustà — almeno all'apparenza — all'opera poetica ovvero, nonostante l'aggiunta bruttezza della propria voce, non rendono affatto  
155 diverso il dramma da quel che era, e chi invece ci ha fatto una figuraccia è lui solo, l'attore; ma il poeta, creatore della favola drammatica, lo licenzia com'egli merita, perché non lo stima più, facendo, in questo, opera di giudice di buon gusto; per converso, il bravo attore egli lo innalza ai più grandi onori e, se ne abbia, alle più belle opere drammatiche; e invece riserva all'altro, posto pure che ne abbia, le sue cose peggiori. In questa maniera, l'anima, facendo il  
156 suo ingresso in questa opera poetica ch'è l'universo, crea nel suo stesso essere una parte del dramma del mondo, apportando, di per se stessa, all'azione, la sua buona o cat-

tiva interpretazione, anzi, al suo primo entrare, viene inserita in quell'ordine; ora poiché accoglie tutto l'altro che è distaccato dal suo vero essere e dalla sua propria opera, essa ne riceve, corrispondentemente, pena od onoranza. Pure, v'è un dippiù per questi attori dell'Anima, in quanto  
157 che essi recitano in uno spazio più vasto che un ambito di palcoscenico; il loro Poeta, inoltre, li rende signori di questo universo; essendo poi grande la loro possibilità di muoversi verso il più vario genere di località, essi delimitano i con-  
158 cetti di onore e di disonore, per via del loro diretto contributo all'onore e al disonore di quella regione che corrisponde ai costumi di ognuno che ci capita di inserirsi nel coro unisono del disegno razionale del mondo, mentre ogni individuo si atteggia, conforme a giustizia, in quella particella di mondo che lo accoglierà; somiglian, precisamente,  
159 alla singola corda che è collocata proprio al suo punto giusto, corrispondente al rapporto della sua tonalità, quale che sia, in essa, la potenzialità a renderla. Vogliam dire che anche  
160 nell'universo si ottiene la convenienza e la bellezza, solo se ciascun essere sarà stato collocato al debito posto; che se poi è come una corda stonata, il suo posto è nell'oscurità e nel Tartaro; quivi, infatti, le stonature di tal sorta piacciono! Inoltre, il complesso di questo mondo risponde  
161 a bellezza non già quando ogni essere sia una pietra morta ma quando esso, apportando la sua propria nota, concorra a un'unitaria armonia e renda, anche lui, la nota della vita, per quanto debole e scadente e, soprattutto, incompiuta; come neppure nel flauto boschereccio v'è un'unica nota,  
162 dove, per contro, ogni suono, per fioco o cupo che sia, contribuisce all'armonia dell'intero flauto; poiché l'armonia si suddivide in partiture non uguali ond'è che i toni stessi non sono tutti quanti di ugual valore, ma l'accordo perfetto è quell'unità che risulta da tutti loro.

Ed è così, precisamente, il disegno razionale del mondo: un tutto unico ma che si suddivide in parti ineguali. Quindi è che son differenti le località dell'universo: ve n'ha di migliori e ve n'ha di peggiori; e le anime — disuguali — si

ambientano corrispondentemente, in posti disuguali e così  
 164 anche quaggiù avviene che i posti siano disuguali e, a un  
 tempo, le anime non son già le medesime, ma ineguali come  
 sono ottengon pure luoghi dissimili, come le ineguaglianze  
 165 sonore nel flauto boschereccio o in qualsiasi altro strumento;  
 e le anime risiedono in località tali onde ognuna si distingua  
 dall'altra; e tuttavia fan risuonare, dal loro singolo posto,  
 il loro canto, all'unisono coi luoghi stessi e col tutto.

Anzi, ciò che in esse è stonatura, può ben rientrare in  
 un ambito di bellezza, in corrispondenza al tutto; e ciò che  
 pare contro natura è, per il tutto, conforme a natura; e,  
 166 nondimeno, quella nota è più fioca; ma, pur risuonando così  
 debolmente, non produce un peggioramento nel tutto; pre-  
 cisamente come il boia, per cattivo che sia (se vogliamo pur  
 avvalerci di una nuova immagine) non deturpa una città ben  
 amministrata. Perché, se c'è bisogno ancora di costui in  
 una città, ci vuol proprio, in molti casi, un essere siffatto:  
 anche costui sta bene, al suo posto.

167 XVIII. — Ma, che le anime siano più o meno tristi, più  
 o meno buone, ciò è in parte dovuto a cause di varia na-  
 tura, in parte al fatto che già dal principio esse non sono  
 tutte quante uguali; poiché anche per esse vale — analogi-  
 camente — quel che s'è detto del disegno razionale del  
 mondo: avvenuta la separazione, le parti non posson più  
 essere uguali. Occorre inoltre riflettere che si danno pur  
 anime e di secondo e di terzo grado e che l'anima non  
 sempre esercita la sua attività con le medesime parti.

168 Intanto, rifacciamoci di nuovo, alla nostra volta, al vec-  
 chio paragone, nel modo che segue — ché, veramente, si  
 tratta di un ragionamento, che per riuscir chiaro, esige una  
 vasta trattazione —: vogliam dire, ecco, che non è per nulla  
 consentito introdurre ancora di quegli attori così fatti che  
 169 voglion recitare a loro talento qualcosa di ben diverso da  
 quanto dettò il Poeta, quasi che, essendo il dramma in sé  
 e per sé incompiuto, essi ne colmasser le lacune e il poeta  
 avesse a bello studio, lasciati qua e là nel bel mezzo dei

tratti vuoti; come a dire che gli attori non sarebbero più  
 semplici attori; ma un così fatto attore sarebbe quasi un  
 parziale creatore del dramma e dovrebbe pur sapere in  
 precedenza ciò che diranno gli altri attori, ond'egli sia in  
 grado di connettere, così, sensatamente, il resto della scena  
 col suo ulteriore sviluppo. Vogliam dire che anche nell'univer-  
 170 verso v'è un ulteriore sviluppo e tien dietro alle azioni  
 malvagie: anch'esso è disegno razionale e corrisponde alla  
 ragione. Per esempio, da un adulterio, da un ratto con  
 violenza di armi, la natura chiama all'esistenza dei bimbi  
 e ne fa degli uomini che saranno, forse, migliori dei padri  
 loro; e in luogo delle città distrutte da uomini malvagi sor-  
 gon città novelle più fiorenti.

Così, se riesce assurdo introdurre il concetto di responsa-  
 171 bilità delle anime (le une, ecco sono predestinate all'azione  
 malvagia, ma le altre all'azione nobile) — perché, in tal caso,  
 priveremmo il disegno razionale del mondo anche del bene,  
 per eliminarne il male! — che cosa impedisce, allora, che  
 172 questa umana attività degli attori esegua la sua parte e  
 — proprio come là, nel dramma — così pure qui faccia le  
 parti del disegno razionale che opera nell'universo? Ond'è  
 che già in questo disegno razionale è pur contemplata sia  
 la bella rappresentazione come il suo contrario, a segno  
 che ad ogni singolo attore del mondo la sua parte è già  
 bell'e data dallo stesso disegno razionale del mondo e quanto  
 più questo dramma è compiuto, tanto più tutto si deriva  
 da lui.

Eppure, a che scopo creare il male? Ma anche le anime,  
 173 quelle più vicine al divino, non sono affatto più nell'univer-  
 so, ma sono semplicemente parti del disegno razionale  
 del mondo; e allora o i disegni razionali del mondo nel  
 loro complesso sono anime; o perché mai alcuni sono anime,  
 ma altri, invece, unicamente forme razionali, mentre ognuna  
 di queste rientra pure in una qualche anima?



## PROVVIDENZA (2°)

Enneade III, 3 (48)

I. — Ebbene, circa tali questioni che cosa penseremo? Gli è, ecco, che tanto le cose tristi quanto le buone il disegno razionale dell'universo già le contiene per il semplice fatto che queste cose ancora ne son parti; si capisce bene che il disegno razionale dell'universo non produce di tali cose; è un fatto però ch'esso è universale solo a condizione che se le tragga dietro. In realtà, le forme razionali sono attività di quella certa anima che è l'Anima universale; mentre se si tratta di parti di anima, avremo soltanto degli atti parziali; e come essa, pur essendo unitaria, ha parti diverse, corrispondentemente anche le forme razionali sono differenziate e, di conseguenza, anche le azioni che ne sono le estreme propaggini. Pure, sia le anime sia le azioni se ne stanno in mutuo accordo; accordo, beninteso, nel senso che da loro risulta sempre una unità, anche se sia una unità scaturita da contrari. Poiché, dal momento che tutte le cose mossero da una certa unità, all'unità sfoceranno, per necessità di natura; sicché anche quello che germogliò diverso e nacque contrario, per la sola ragione che sorse da una unità, sarà fatto confluire, nondimeno, in un unico coordinamento. Precisamente com'è il caso dei singoli viventi: unica è la specie dei cavalli, per quanto questi si azzuffino e si mordano l'un l'altro e sian bellicosi e freman di gelosia; parimenti, anche le altre specie rientrano nell'unità; e s'intende che questo deve valere ancora per gli uomini. Alla lor volta, tutte queste specie han poi da essere annodate in un unico genere: i

*viventi*. Di rimando, poi, anche i non viventi son suddivisi per specie; in un secondo momento rientreranno nell'unità: i *non viventi*; e poi adunali insieme, se ti piace, nell'essere; in séguito, in ciò che rende possibile l'essere. Allora, in senso opposto, prendi questo come punto di partenza del concatenamento e scendi giù; e mentre lo smembri, puoi osservare che l'unità si scinde penetrando in tutte le cose e, a un tempo, le cinge in un coordinamento unitario; a segno che, nel processo di distinzione, esso è ormai un organismo unico, sí, ma di molte membra, poiché ogni singolo essere, in lui, agisce in corrispondenza della propria natura, pur essendo, nondimeno, contenuto proprio nell'essere complessivo: ad esempio, se è fuoco, brucia; se è cavallo opera da cavallo; se si tratta però di uomini, ciascuno fa le cose umane per cui è nato: e, diversi come sono, fan cose diverse. Anzi, a seconda delle varie indoli e delle varie azioni, tien dietro altresì, rispetto al vivere, la beatitudine ovvero l'infelicità.

II. — Ma non è decisiva di beatitudine la somma delle fortune; queste ancora, per contro, seguono in armonia con altri antecedenti e procedon coerenti nella loro varia trama. Tutto poi concatena il Reggitore, mentre i singoli esseri cooperano vólti all'una e all'altra parte, secondo la loro tendenza: proprio come negli eserciti dove il condottiero è alla testa e i soldati, nei loro ranghi, sono animati dal suo stesso spirito. E l'universo è veramente ordinato con una provvidenza da condottiero il cui sguardo si volga e all'offesa e alla difesa e su tutto che ha da trovarsi lí, pronto: vettovaglie e, si capisce, armi d'ogni sorta e macchine belliche e quanto è stato previsto che possa risultare da ogni possibile complicazione, affinché non ci sia occorrenza di sorta in cui egli non possa dire di aver tutto disposto bene! E tutto questo è uscito in una maniera che ha del prodigioso dal cervello del condottiero, per quanto restino ancora fuori della sua portata tutte le iniziative del nemico! Ma se egli avesse l'autorità di comandare altresì sull'esercito avversa-

rio, se fosse persino il grande condottiero cui tutto è sottoposto, che cosa mai potrebbe sfuggire all'ordine, che cosa non gli si adatterebbe?

12 III. — Dirai: Pure, è un fatto che io mi sento padrone di fare questa scelta o quell'altra! Intanto, per scegliere che tu faccia, il fatto stesso che la tua parte non è un intermezzo aggiunto all'universo e che tu, proprio così come  
13 sei, ne sei proprio un numero, questo è già calcolato. Ma tu vuoi pur sapere com'è che sei così fatto? Due cose, ecco, ha di mira questo nostro problema: l'una, se si debba, cioè, far risalire al Creatore — dato che ve ne sia alcuno — la causa delle caratteristiche singolari del nostro costume ovvero alla creatura stessa; l'altra, se non si debba affatto incolparne alcuno, né più né meno che nella nascita delle  
14 piante per le quali non si fa nessuno responsabile del fatto che non hanno sensazione, oppure come nel caso di viventi diversi dall'uomo, per i quali non si va cercando come mai non si comportino da uomini; perché, in tal caso, tanto varrebbe domandare: Perché gli uomini non si comportano precisamente come dèi? Perché — vogliamo dire — in questi due casi saremmo stolti a chiamar responsabili sia le cose  
15 stesse sia il Creatore e, per contro, nel caso dell'uomo non saremmo stolti a pretendere ch'egli sia migliore di quello che è? Difatti: se è per questo che l'uomo avrebbe potuto farsi più nobile di quello che è, una delle due: poté da se stesso aggiungersi qualcosa per nobilitarsi? Colpa sua se  
16 non l'ha fatto! Ma se questo non poté venire da lui stesso e fu invece necessario che vi si aggiungesse dall'esterno, per opera di un generante, cadrebbe nell'assurdo chi esigesse più di quanto fu già elargito, né più né meno che se lo esigesse nel caso degli altri viventi e delle piante. Nostro compito, in verità, non è già andar cercando se una cosa sia da meno di un'altra, ma semplicemente se essa, di per se stessa, sia compiuta: certo è che non tutte le cose sosten-  
17 nero di essere uguali! — Fu forse dovuta ad una valutazione e a un conseguente atto di volontà del Creatore questo di-

vieto di eguaglianza universale? — Affatto! Così, anzi, doveva accadere per virtù di natura. Poiché questo nostro disegno razionale dell'universo è seguace di una ben diversa Anima; e quest'Anima è seguace dello Spirito; ma lo Spirito non è uno singolo di questi esseri; è, invece, il loro complesso; ora, complesso è molteplicità. Che se sono molteplici, non sono gli stessi, allora; ve ne dovranno essere di primo, di secondo grado e così via, in ordine di dignità. E, pertanto, anche le creature che nascono non sono, così, 18 solamente anime, ma piuttosto delle anime diminuite come se si affievolissero, in quel loro processo creativo. Certo si è che la forma razionale del vivente, per animata che sia, è una ben diversa anima, non è quell'Anima superiore donde  
19 sorse il disegno razionale del mondo; e persino questo terreno complesso di forme razionali scema viepiù man mano che volge, sollecito, verso la materia e il risultato del suo generare è sempre più insufficiente. Osserva, così, quanto dista la creatura e, nondimeno, essa è un prodigio! Se dunque ciò che nasce è di una determinata natura, non  
20 per questo sarà anche della stessa natura ciò che lo precede. Il quale sta certamente più in alto di ogni cosa che nasce e se ne sta fuori di ogni responsabilità: c'è piuttosto onde maravigliarci ch'egli abbia elargito qualcosa agli esseri seguaci e che le sue orme siano talmente splendide. Che se egli ha persino elargito più di quanto essi siano in grado di appropriarsi, ancor di più vuol essere valutato, a segno che la responsabilità sembra ricadere sugli esseri che  
21 nascono, mentre tutto che si appartiene alla provvidenza se ne sta in una sfera ben più alta.

IV. — Vogliam dire che se l'uomo fosse un essere semplice — e diciamo 'semplice' nel senso ch'egli sia unicamente quale fu creato e agisca e patisca in corrispondenza di ciò che è — dovrebbe cadere via da lui ogni addebito — nel senso del rimprovero — proprio come nel caso dei rimanenti animali! Ora invece l'uomo e, precisamente, il malvagio, è l'unico essere soggetto al biasimo; e, forse,

ciò ha le sue buone ragioni. Poiché egli non è propriamente solo quello che è stato creato, ma possiede un altro principio libero — che, naturalmente, non esce dall'ambito della provvidenza né dal disegno razionale dell'universo preso nel suo insieme. Certo, quelle potenze non sono staccate dalle nostre cose: anzi le potenze superiori irraggiano sulle cose inferiori ed è perfetta provvidenza un tale irraggiamento; ma un'altra provvidenza scaturisce da quella superna e coincide col secondo disegno razionale del mondo avvinto pur esso col primo. Ed ecco sorgere da entrambi l'ordito del mondo e la provvidenza universale. — Dicevamo, dunque, che gli uomini hanno pur un altro principio: ma non tutti si avvalgono di tutte quelle cose che hanno; c'è, anzi, chi fa solo uso di un principio e chi solo di un altro, ovvero di altri — i peggiori! Eppure, son lì presenti anche quei principî superiori che non esercitano alcuna influenza nei loro confronti, ma non sono certo inattivi, quanto meno in se stessi, poiché non si dà essere che non esegua il suo proprio compito.

Intanto — si potrebbe obiettare — una volta che sono presenti di chi è la colpa se non esercitano la loro influenza nei loro confronti? O piuttosto non sono presenti? Eppure, noi insegniamo che i superni principî sono da per tutto presenti e nulla ne resta deserto. Ecco, in quei casi in cui questi principî non hanno influenza sugli uomini, a costoro, sì, non sono presenti! Perché allora essi non esercitano influenza su tutti gli uomini se è vero che queste cose ancora fan parte del loro essere? Con l'espressione 'queste cose' io però qui intendo riferirmi a un principio così nobile quale la libertà. Poiché nel caso dei rimanenti animali, questo principio non si appartiene già loro; e nel caso degli uomini, poi, non influisce su tutti!

Forse, sarebbe errato dire che non si tratta unicamente di questo principio della libertà che non è per tutti? Intanto, perché non è presente, da solo? Voglio dire che in quelli in cui quel principio sta, solitario, anche il vivere si conforma ad esso; e al resto appena il limite della necessità li

piega. Poiché o la costituzione dell'uomo sia così fatta da scaraventarla giù, per così dire, nella belletta torbida o le passioni tiranneggino, è necessario, peraltro, riconoscere che la causa è tutta nel sustrato. In un primo momento, si può sembrare ch'essa non rientri nel disegno razionale, ma piuttosto nella materia e che debba prevalere la materia, non il piano razionale; ma in un secondo momento si capirà che il soggetto è preso già configurato in una forma. Ovvero, il soggetto in virtù di quel principio è proprio il piano razionale nel senso, cioè, che è quel che deriva da quel piano razionale ed ha il suo essere corrispondente a quel piano; a segno che non sarà mai la materia la dominatrice ma la successiva configurazione che la plasma. Senza dire, poi, che si potrebbe pure riportare l'uomo, così com'è fatto, a quel modo di vita che precedette, poiché il disegno razionale, al confronto di quello che fu prima dell'attuale, si è come oscurato, per effetto delle precedenti vicende e l'anima s'è fatta, per così dire, più fievole: ma in seguito irraggerà ancora.

Inoltre, sia ben saldo che il disegno razionale del mondo contiene ancora, in se stesso, il disegno razionale della materia, in quanto che se la prepara sia somministrando nella materia le qualità a se stesso conformi, sia scoprendo la sua consonanza. Certo è che il disegno razionale del bove non può adattarsi a un'altra materia all'infuori della materia del bove. Ond'è che se anche Platone insegna che l'anima umana viene aggiudicata a viventi diversi, vuol dire, a un dipresso, ch'essa s'è fatta qualcosa di diverso e che il suo disegno razionale s'è alterato a tal punto che divenga anima bovina quella che prima era l'uomo! Insomma si tratta di una condanna che l'ha tanto degradata. — Ma, dal principio, perché mai l'uomo peggiorò e in qual modo decadde? — Ecco: è stato detto tante volte che le cose non possono tenere tutte quante il primo posto; che, anzi, le cose che hanno il secondo o il terzo posto ottennero una natura inferiore agli esseri loro preordinati; e basta un piccolo urto a che essi declinino dal cammino diritto. Del resto, quell'in-

treccio che si riduce a una certa qual commistione ' diverso con diverso ' per il solo fatto che da entrambi nasce qualcosa che si fa sempre diverso e non è mai stabile, è ragione di diminuzione. Anzi il minore sorse sin dal principio minore e ciò che egli diviene, cioè minore, questo lo è già di sua natura; e se deve soffrirne le conseguenze, ha proprio quel che si merita. Senza dire, poi, che occorre far risalire la resa dei conti alla vita precedentemente vissuta, in quanto proprio di là dipendono le conseguenze.

V. — Pertanto, la provvidenza in quel suo discendere dal sublime percorrendo tutta la realtà dal principio alla fine, non si ripartisce uguale come in una divisione numerica, ma diversa, a seconda dei diversi luoghi, secondo una legge di corrispondenza, precisamente come in un unico vivente, il quale sino all'ultima sua parte si riannodi a un principio, ogni singolo membro è dotato di una sua funzione — il più nobile si ha l'atto più nobile, ma ciò che è già situato verso il basso è pur attivo alla sua maniera e subisce tutte le impressioni che gli son proprie — sia in se stesso sia in rapporto alla coordinazione con le altre membra. Ond'è che colpito che sia, per esempio, un vivente, ecco che emettono un lamento corrispondente gli organi che sian dotati di suono, mentre le altre parti soffrono in silenzio e magari in conseguenza del dolore si torcono: così dalla risultante dei suoni tutti e del vario soffrire e agire si leva, per così dire, l'unica voce del vivente, la sua vita, il suo tenore di essere. E, difatti, come i singoli organi sono ben distinti, così hanno pure ben distinta la forma della loro attività, perché i piedi fanno una cosa, e gli occhi fanno una cosa ben diversa; altro è poi il compito dell'intelligenza altro quello dello Spirito. Pure da tutto ciò sorge l'unità ed unitaria è la provvidenza. Ma questa, a cominciare dal suo grado inferiore, si chiama ' destino '; nell'ambito superno, invece, essa è esclusivamente ' provvidenza '. Si vuol dire, cioè, che nel mondo dello Spirito, tutto è disegno razionale ovvero lo trascende; poiché quivi è puro spirito ed anima pura; ma a calcolare di là

in giù, tutto che di lassù si muove è già provvidenza, sia quello che rientra nel regno dell'anima pura come quello che di qui opera sui viventi. Per il fatto poi che il disegno razionale procede spartendosi in modo disuguale, esso non può neppure creare cose uguali proprio come nell'esempio delle parti del singolo vivente.

Ma, a partire da questo punto, il contenuto delle azioni rientra oramai nel nesso consequenziale, pur essendo al séguito della provvidenza, qualora uno operi cose grate agli dèi; poiché il disegno razionale della provvidenza è caro a Dio. È ben vero che vi sono intrecciate persino talune delle opere nostre che non sono di tal natura, ma esse non son certo compiute dalla provvidenza! Intanto, pur derivando o da uomini o da qualsivoglia essere, animato o inanimato che sia, tali accadimenti rientran di bel nuovo nell'ambito della provvidenza, sol che un qualche bene ne nasca in séguito, in guisa che per tutto la virtù abbia il primato, mentre il fallo si traspone e tocca il suo miglioramento. Tant'è in ogni corpo di vivente cui, provvidenzialmente, fu concessa la salute: capitando un taglio o una ferita in genere, il disegno razionale, che ha il compito di provvedere, rimargina e cicatrizza, guarendo o almeno migliorando la parte sofferente.

Insomma, i mali sono delle conseguenze, ma derivano da una necessità: e, certo, derivan da noi, nella conformità alle cause, in quanto non vi siamo costretti dalla provvidenza ma, nondimeno, li collegiamo, spontaneamente, alle opere della provvidenza o derivate dalla provvidenza; intanto, mal sappiamo intrecciare, il séguito delle cose alla volontà di essa, ché anzi lo facciamo corrispondere alla volontà degli agenti o a qualche altra delle tante cose che sono nell'universo, come se neppur essa agisca o provochi qualche impressione in noi secondo provvidenza. È un fatto che una realtà qualsiasi, accostandosi a una qualunque altra, non esercita la stessa influenza; ma lo stesso oggetto produce su di uno una certa impressione e su un altro una impressione diversa; per esempio, persino la bellezza di

Elena produsse su Paride un ben diverso fascino che non ha nulla a che fare con quel che sentì Idomeneo.

35 Così, il dissoluto imbattendosi con un altro dissoluto  
 — bello con bello — ha un sentimento ben diverso da chi,  
 casto e bello a un tempo, ne incontra un altro della sua  
 stessa natura; ed è pur diverso l'incontro tra costui e il  
 40 dissoluto, e tra il dissoluto e lui. Ebbene, le azioni del dis-  
 soluto né derivano da una provvidenza né l'assecondano;  
 invece, l'opera dell'uomo assennato se non è compiuta dalla  
 provvidenza (perché è opera dell'uomo) asseconda però la  
 provvidenza; perché è in armonia col disegno razionale del  
 45 mondo. Proprio così si fa quanto si fa per esigenza di sa-  
 lute anche se lo si fa da se stessi, però secondo il sistema  
 del medico; poiché proprio questo avrebbe prescritto anche  
 il medico sulla base della sua arte sia nello stato di salute  
 che in quello di malattia. Ma ciò che uno faccia contro la  
 salute, questo è proprio opera sua e, inoltre, costui ha ope-  
 rato contro la provvidenza del medico.

50 VI. — Ond'è poi che gli indovini san presagire finanche  
 quanto v'è di peggio e scrutando il corso del cielo, oltre  
 ai restanti buoni vaticini, profetizzano ancor di questi mali?  
 Ecco, ciò avviene, evidentemente, perché tutti i contrari  
 sono intessuti insieme come, ad esempio, la forma e la  
 40 materia. Così, nel caso del vivente che è appunto un com-  
 posto di materia e di forma, già la semplice contempla-  
 zione della forma e del disegno razionale comporta altresì  
 la contemplazione dell'essere così configurato. Naturalmente,  
 la contemplazione del vivente così com'è nel mondo dello  
 Spirito, non va posta sullo stesso piano della contemplazione  
 del vivente nella sua organizzazione composta, perché in  
 questa si può osservare semplicemente il disegno razionale  
 51 nell'atto di configurare qualcosa d'inferiore. Ora, poiché  
 l'universo è un vivente, la contemplazione dei suoi accadi-  
 menti importa a un tempo la contemplazione delle loro ori-  
 gini e della provvidenza che veglia su di esso: la quale,  
 per certo, si estende su tutto, anche sulle cose soggette al

divenire. Si tratta però sempre di viventi e delle loro azioni  
 e disposizioni: tutte cose in cui vi si fonde, sì, il disegno  
 razionale ma vi si frammischia pure la necessità; gli è 51  
 dunque un risultato di mescolanza l'oggetto di tale contem-  
 plazione, e in più si tratta di una mescolanza incessante a  
 segno che il contemplante mal può sceverare da sé solo, net-  
 tamente, quanto è pura provvidenza o, via, quanto è soltanto  
 conforme a provvidenza, e quello che, d'altra banda, è con-  
 tributo che quel particolare sustrato reca di suo a quanto  
 da lui diviene. Ma non è da tanto l'uomo, per saggio o di-  
 vino che sia, da ottenere questa cernita. Sarebbe il caso di  
 dire, anzi: 'Solo al dio sia riservata siffatta prerogativa'!  
 Senza dire, del resto, che non è compito del vate annunziare  
 il 'perché' delle cose, ma unicamente le cose; inoltre l'arte 52  
 divinatoria legge semplicemente i segni della natura in-  
 tesi a rivelare il suo ordine, segni che in nessun caso de-  
 clinano verso la zona del disordine o, meglio, essa è proprio  
 una lettura del moto celeste che ha un puro valore di te-  
 stimonianza e palesa, luminosamente, quali e quante pro-  
 prietà si abbiano i singoli esseri prima ancora del loro ap-  
 parire fenomenico. Per certo, anche queste nostre cose si 54  
 volgono insieme con quelle superne e le superne con le nostre  
 e le une e le altre insieme approdano allo stesso fine: la  
 consistenza e l'essere imperituro del mondo; ma solo per  
 via di 'corrispondenza', l'una cosa addita l'altra a chi è  
 penetrante osservatore. Del resto, anche le rimanenti arti  
 profetiche si fondano sulla 'corrispondenza'. Poiché le  
 cose tutte non devono essere vicendevolmente scisse, ma,  
 in certo senso almeno, han da somigliarsi le une con le  
 altre. Ed è questo, forse, il valore del detto: Tutte le cose  
 son tenute insieme dalla corrispondenza! Ma la corrispon-  
 denza si può, press'a poco, esprimere con le seguenti pro- 55  
 porzioni: il peggio sta al peggio come il meglio sta al  
 meglio; come a dire: occhio sta ad occhio come piede sta  
 a piede. Cose diverse. Aggiungi, se ti piace: il rapporto tra  
 virtù e giustizia equivale a quello tra vizio e ingiustizia.  
 Insomma, se nell'universo domina la corrispondenza, anche 56

il presagire è ben possibile; di più, se le cose superne influiscono sulle terrestri, questa influenza va limitata nel senso che nel vivente universale le parti si rispondano l'una con l'altra non già nel senso che l'una generi l'altra; perché la generazione avviene simultaneamente, in modo tale però che ogni cosa, corrispondentemente alla sua natura, subisca quell'influenza che sia giovevole al suo modo di essere. Una cosa ha una data natura? Ebbene, avrà pure una influenza di quella stessa natura. Poiché così soltanto è serbata l'unità del disegno razionale del mondo.

57 VII. — Non si taccia, però, questo: vi sono delle cose migliori? Ebbene, per questo vi sono pure le peggiori. Poiché, in un essere così multiforme, come potrebbe esservi qualcosa di peggio, se non vi fosse il meglio; o come il meglio senza il peggio? E, allora, non ci si lamenti se nel nobile ci sia l'ignobile; che anzi ci si tenga soddisfatti perché il nobile ha dato qualcosa di se stesso all'ignobile. In 58 breve, la pretesa di eliminare il male nell'universo significa l'eliminazione della provvidenza stessa. Perché a beneficio di chi sarà essa rivolta? Non certo (è evidente) di se stessa né di ciò ch'è migliore; e poi, del resto, anche lo stesso appellativo che le diamo cioè provvidenza dell'alto, sta a significare il suo riferimento al basso. Il mondo 59 superno, infatti, in cui tutto s'aduna ha, sì, ragione di principio, nel quale tutto è serrato insieme e quest'insieme è tutto; ma promanano ormai da un tal principio i singoli esseri, mentre esso immane li nella sua intimità; come se germogliassero da una unica radice la quale se ne stesse ferma; ma ecco sbocciare una fioritura di esseri in una moltitudine suddivisa. Ogni singolo essere reca in sé l'immagine dello Spirito, ma quaggiù nel vario regno della diversità, si fa sempre diverso; ed alcuni stanno ancora abbastanza vicino alla radice, ma altri, allontanandosi sempre più, si dispiegano ancora, per così dire, sino ai rami e alle loro punte estreme. 60 sino ai frutti, sino alle foglie. Così, ci sono parti — quelle vicino alla radice — che perseverano sempre ed altre che peren-

nemente rinascono: i frutti, le foglie; e ciò che è continua preda del divenire serra in sé il disegno razionale delle parti precedenti, quasi alberi in piccolo, bramosi di esistere; e se riescono a generare prima di appassire, fan spuntare solamente 'ciò che è presso alla radice' (il tronco). Ma le 62 parti che son rimaste per così dire spoglie di rami si veston dal canto loro, traendo dalla radice, ond'essi rinascon novellamente e da questi rami subiscono influenza le loro punte tanto da far credere che l'influenza provenga unicamente dal vicino; ma il fatto che subiscan tale influenza o ne provochino un'altra rientra già nel principio; principio che, dal canto suo, è sospeso ad una realtà superiore. Gli è proprio perché 63 gli esseri mossero da una remota origine che ora le influenze mutue son così diverse! Ma, dall'origine, gli esseri procedettero da un medesimo principio. È questo il caso di quei fratelli i quali si faccian qualcosa reciprocamente, essi che un tempo eran proprio simili, poiché derivarono degli stessi esseri: quei che li procrearono.

## IL DEMONE CHE CI HA AVUTI IN SORTE

Enneade III 4 (15)

I. — Le varie ipostasi entrano nel mondo del divenire, mentre i Principi primi perseverano nella loro immobilità; l'Anima, per contro, si muove — lo si è già detto — allorché produce sia la sensibilità — quella ipostatizzata, intendo — sia la natura vegetale, quella che scende giù giù sino alle piante. Si vuol dire, con questo, che l'Anima possiede quella natura vegetale anche allorché dimora in noi; sol che, in tal caso, non signoreggia certo essa natura vegetale, perché, pur dimorandovi, è solo una parte; ma una volta che sia entrata nelle piante, allora quella natura vegetale signoreggia, perché vi si è insediata, per così dire, sola. Certo è ch'essa non genera nulla, o, via, genera qualcosa che è completamente diverso da essa; gli è che, dopo di questa, non si dà più vita; che anzi, il frutto della sua generazione è di già senza vita. Ma che dite? Ecco, precisamente come tutto quanto veniva generato prima di questo, era informe nell'atto della generazione, ma si vestiva poi di forme con quel suo semplice volgersi verso il suo generatore si da venirne come alimentato, così pure, in questo caso ancora, il generato non deve esser più una specie di anima, giacché esso non ha più vita, ma deve limitarsi ad essere piena indeterminazione. Poiché, se pur nelle varie ipostasi precedenti, l'indeterminazione ci fu, si trattava però di una indeterminazione che rientrava in seno a una forma; non si trattava, cioè, di un indeterminato in senso assoluto, ma come in relazione al suo perfezionamento; nel caso attuale,

invece, siamo nell'indeterminato, in senso totale. Suo perfezionamento, poi, si è il divenir corpo: assume, così, la forma che si conviene a una forma in potenza, un ricettacolo cioè che accolga colui che lo generò e l'allevò: ed eccolo, così, ultimo delle cose superne, isolato nel corpo, ch'è l'estrema delle cose di quaggiù.

II. — Pur l'espressione 'ogni anima è sollecita dell'inanimato' vale anzitutto per questa Anima. Quanto alle altre anime, poi, ognuna lo è a un suo modo. Ma ella è che s'aggira per tutto il cielo, ora in questa ora in quella forma: nella forma cioè di essere sensitivo, o di razionale o, finanche, di vegetale. Vale a dire, che il principio dominante di essa crea l'essere parziale che gli corrisponde, mentre le altre parti restano inattive poiché le stanno al di fuori. Nell'uomo, quindi, non dominano certo le facoltà inferiori, coesistono, bensì, semplicemente. A dir vero, non è neppur detto che l'anima superiore domini ognora; poiché anche queste facoltà inferiori hanno un certo qual posto.

Ecco perché noi esistiamo pure quali esseri sensitivi; perché esistono in noi altresì organi di senso. Che anzi, per molti riflessi, somigliamo pure a piante; è in noi, difatti, un corpo che cresce e che si riproduce. Cosicché tutte le facoltà, in noi, collaborano; ma solo in virtù del principio superiore, l'essere totale si è 'uomo'.

L'anima però, se migra dal corpo umano, si tramuta precisamente in ciò in cui si esplicò in prevalenza il suo essere. Perciò dobbiamo fuggire verso le altezze, a che non teniam dietro, per via dei fantasmi sensibili, all'essere sensibile, né per via della libidine del generare e della ingordigia di leccornie, teniam dietro all'esser vegetale; ma ci rifugiamo invece in seno all'intelligibile, allo spirito, a Dio. Quanti, dunque, serbarono alto l' 'Uomo', ritorneranno ancora uomini; quanti, invece, vissero solo di sensazioni, diverranno bruti; anzi, belve, se al senso si aggiunse l'iracondia; e la differenza che si stabilisce tra questi gradi di anima importa il differenziarsi tra l'uno o l'altro di simi-

glianti bruti: quanti poi vissero di brama e della voluttà della loro parte concupiscibile, si tramutano in bestie lascive e voraci. Che se non han senso congiunto a passione, ma stupidità di senso pur con quelle passioni, eccoli, persino, piante! Poiché, o esclusivamente o prevalentemente operò in loro la facoltà vegetativa, ond'essi eran di già bell'e avvezzi a vivere come tronchi d'albero! Quanto ai cultori di musica — puri, beninteso, nel resto — essi si tramutano in uccelli canori; ma coloro che son re senza buon diritto si tramutano in aquile, pur ammesso che non vi sia in loro cattiveria di altra natura; gli astronomi, poi, privi di chiarezza di spirito, sollevati come sono, pereunemente, al cielo, si cangiano in uccelli dai voli altissimi. Chi però seppe serbare alta la virtù civile, ritorna uomo; ma chi ne partecipò in misura ridotta eccolo animale sociale: ape o qualcosa di simile.

III. — Chi, dunque, si tramuta in dèmone? Colui che lo fu anche quaggiù. Chi si tramuta addirittura in dio? Ecco, colui che lo fu quaggiù.

Poiché proprio quanto nell'uomo operò, ecco quel che conduce ciascuno lassù dal momento che anche quaggiù gli fece da guida. Ora, è questo il dèmone che lo trasse in sorte nel tempo del suo vivere? No, ma qualcosa di anteriore a questo. Si tratta, cioè, di qualcosa che s'asside in alto, ma non agisce; e agisce, invece, ciò che vien dopo di lui. Mi spiego: se l'agente è quel grado del nostro essere onde noi sentiamo, allora il dèmone si è l'elemento razionale; ma se noi viviamo già in modo conforme all'elemento razionale, ci sarà dèmone qualcosa che su questo sovrasti, quieto, pur lasciando fare all'agente. Certo è che rettamente si dice che saremo sempre noi a sceglierlo. Difatti, a seconda della vita che scegliamo, noi scegliamo altresì Colui che sta più in alto. Perché, dunque, si dice che è lui che ci guida? Ecco, non è ammesso che colui che operò nella vita, faccia da guida dopo la morte; può far da guida, invece, uno anteriore a questo, durante la vita; quando

poi l'agente cessò di vivere, dovè cedere ad altri l'azione, morto com'era a quella vita che corrispondeva alla sua attività. Quest'altro, dunque, ama guidare e vive signoreggiando, proprio lui, pur se ha, esso ancora, un altro per dèmone. Ma se venga oppresso dalla violenza di un basso sentire, ne paga il fio con quel destino che dicemmo. Il malvagio, cioè, quando il principio operante nella sua vita pende già dalla parte del male, entra, per tal via, per riflesso di somiglianza, in una vita ferina. Se, per contro, il dèmone riesce a seguire quel nuovo dèmone che è su di lui, egli giunge in alto, vivendo di Lui e insedia quella superior parte di se stesso — cui egli è tratto — al posto di comando; e così, di dèmone in dèmone, sino al mondo superno. Poiché l'essere dell'anima abbraccia molte cose, anzi il tutto: e il sommo e l'infimo giù giù, nell'ampiezza della vita; ond'è che noi siamo — ciascuno — un mondo spirituale, in contatto con questo mondo terrestre coi dèmoni inferi e coi dèmoni superi e con quelli del cosmo in contatto col mondo dello Spirito; perseveriamo in alto, anzi, per via di questa sempre nuova totalità spirituale; e solo con l'ultimo suo lembo siamo incatenati al mondo inferiore; noi dirigiamo, in certa guisa, un efflusso del mondo superno in quello inferiore, o, piuttosto, una influenza tale che il superno non diminuisca.

IV. — Ma, questa parte inferiore dell'anima resta sempre nel corpo? No. Perché, se noi ci volgiamo in alto, si volge in alto, anche questa, con noi. E l'anima dell'universo? Si può anche distaccare la sua parte inferiore, allorché essa si volge in alto?

Ecco, essa, veramente, non si inclinò neppure col suo lembo estremo. Vale a dire ch'ella né entrò nel corpo né discese in basso, ma restò immobile; e fu il corpo del mondo che le si attaccò e ne fu, per così dire, irradiato, senza peraltro recarle molestia né procacciarle cura veruna, giacché il cosmo se ne stava nella sua sicurezza.

E che vuol dire? L'anima dell'universo non ha sensazioni di sorta? È detto: 'Non ha vista'; essa non ha



neppure occhi; né orecchie né naso, evidentemente, e neppure lingua. Che dire, dunque, di una sensazione generica, quale abbiamo noi di ciò che è dentro di noi? Ecco, sì, gli è qualcosa di simile alla tranquillità di uno stato conforme a natura. Niente piacere, però. Certo, è pur presente l'anima vegetativa — e così pure la sensitiva — eppure non è presente. Ma, del mondo, altrove. Ora, se n'è dovuto parlare per quel tanto che il nostro problema sfiorava.

16 V. — Intanto, se l'anima, si sceglie lassù il dèmone e la vita, in qual senso siamo ancora padroni di qualcosa? Ecco: anche quella così detta 'scelta di lassù' vuol alludere soltanto a una semplice prescelta e atteggiamento, in genere e in blocco. Ma se la prescelta dell'anima ha valore di decisione e se domina proprio quella sua parte che è lì bell'e pronta, sulla base delle vite anteriormente vissute, allora non sarà più il corpo, per lei, causa di male alcuno; poiché, se i sentimenti dell'anima hanno la precedenza sul corpo e quello che l'anima scelse quello proprio si ebbe; se — com'è detto — ella non muta il dèmone, allora il nobile o il tristo non nasce quaggiù sulla terra! O che siano, forse, l'uno e l'altro solo in potenza, lassù, nobili o tristi, e quaggiù, poi, lo diventino in atto? E se, allora, a uno che sia di sentimenti nobili, tocchi un corpo abietto, o si verifichi il caso contrario? Ecco: si può sempre, più o meno, nelle due alternative dell'anima, procurarsi l'uno o l'altro corpo; poiché, persino le varie fortune esteriori non possono far deviare del tutto la volontà. Ma ove mai si dica che prima vengono 'i sorteggi', poi, 'i modelli delle vite', in séguito 'lo scorrere delle varie fortune' e che esse scelgono, tra le presenti, quella forma di vita che risponde al loro sentimento, con queste parole, Platone attribuisce una prevalente autorità alle anime, le quali formano quanto vien loro dato a seconda del loro sentire.

18 Che, difatti, questo dèmone non sia assolutamente fuori di noi, ma solo in questi limiti in quanto, cioè, non è legato a noi e non opera attivamente in noi; che, ancora, egli

appartenga a 'noi' se intendiamo per 'noi' la nostra anima, ma non appartenga, invece, a 'noi', se per 'noi' vogliam come intendere questi determinati uomini che vivono una vita al di sotto di lui; di tutto questo rende testimonianza la parola del *Timeo*; la quale se venga intesa in questo senso, non conterrà alcuna contraddizione, mentre, a concepir diversamente il dèmone, conterrebbe un certo disaccordo. Quindi, l'espressione 'quale esecutore delle cose che uno scelse' è anch'essa in armonia col nostro concetto di dèmone. Il quale non ci lascia certo sprofondare troppo in basso, nel male, dal momento che egli troneggia su di noi; ma opera in noi esclusivamente quella potenza che gli è immediatamente soggetta; non qualcosa che è al di sopra di lui, non qualcosa che lo eguagli; poiché nessuno può divenire altro se non in quel grado in cui sta il suo dèmone.

VI. — Ora, l'uomo nobile qual'è? Ecco: colui che agisce con la parte più nobile del suo essere. Forse, non sarebbe nobile, se dal dèmone che possiede traesse una diretta cooperazione per se stesso. Poiché è lo Spirito che agisce, in quest'uomo. Per conseguenza, o è un dèmone lui stesso o è al posto di un dèmone e gli è dèmone un dio. Cosicché, egli trascenderebbe pure lo Spirito, a voler supporre che gli sia dèmone Quel che è al di là dello Spirito? Perché, allora, ciò non avvenne sin dal principio? Ecco, per via del 'tumulto', che insorge alla nascita. Ma esiste, nondimeno, anche prima che la ragione operi in lui, quel certo moto che, dal di dentro, urge verso ciò che gli è proprio. Ebbene, tal movimento riesce in ogni caso a buon fine? No, non in ogni caso; giacché, a dir vero, l'anima è disposta in tale atteggiamento che, in tali e tali circostanze, con la natura che ha, avrà una corrispondente vita e una corrispondente volontà.

Comunque, questo dèmone di cui discorriamo, condotto che abbia — si dice — l'anima all'Adè, non persevera oltre nella sua identità, a meno che l'anima non rinnovi, altra volta, la medesima scelta. Ma come ci si comporta prima di ciò? 'Il condurre al giudizio' significa, in definitiva, che

il dèmone, dopo la morte, rientra nella stessa forma che aveva prima della nascita; di poi egli, quasi ricominciando di bel nuovo, per tutto l'intervallo che occorre alla posteriore nascita, sta presso a quelle anime offese. Per esse, del resto, non si tratta già di vita ma di espiazione!

22 Ma che cosa avviene alle anime che devono entrare in corpi di bruti? Hanno una guida che è da meno di un dèmone? Dèmone, sì, ma cattivo, quanto meno, o stolto. E alle anime che vanno al mondo superno? Ecco: tra le anime del mondo superno, le une restano nel mondo sensibile, le altre, fuori. Ora, quelle che restano nel mondo sensibile, stanno o nel sole o in altro pianeta; e ve n'ha pure nel cielo delle stelle fisse; ciascuna a seconda del grado di razionalità con cui agì su questa terra. Perché, bisogna pur ritenere  
23 che nell'anima nostra v'è proprio un mondo, non soltanto un cosmo intelligibile, ma ancora una certa disposizione ch'è della stessa specie dell'anima del cosmo; ora, se questa si distribuisce, secondo le sue diverse potenze, e nel cielo immobile e nei cieli mobili, anche le potenze che sono in noi sono della stessa specie di quelle; e da ciascuna emana un atto; e le anime, una volta svincolate dal corpo, approdano lassù, all'astro ch'è concorde con quel carattere e con quella potenza che in loro operò e visse; ond'esse avranno un dio di tal natura proprio quale loro dèmone: o questo stesso astro ovvero il principio che è al di sopra di questa forza. Questo principio piú alto vuol essere però approfondito.

24 Ma le anime che riusciron fuori del mondo sensibile, hanno pur valicato la natura demoniaca ed ogni fatalità di divenire e, in generale, quel che rientra in questo mondo visibile, poiché — finché l'anima è lassù — insieme con essa è tratta ancora, in alto, quell'essenza ch'ella racchiude, così  
25 cupida del divenire! A voler dire che è proprio questa essenza 'l'anima che si fa divisibile nei corpi' e moltiplica se stessa e si distribuisce nei corpi, si è nel vero. Si distribuisce, però, non in grandezza quantitativa; poiché essa è la medesima in tutto, come un tutto, e, sempre novellamente, una unità; che anzi, il fatto stesso che da un unico

animale vengano generati molti, perennemente, si fonda su questo frazionarsi dell'Anima, inteso in questo senso; precisamente come anche dalla pianta nascono altre piante, poiché anche quest'anima vegetativa è divisibile nei corpi. E, a volte, l'anima — per esempio, quella delle piante — produce, restando sullo stesso corpo; ma c'è pure il caso che essa se ne diparta e produca prima di partirsene, come avviene pure nelle piante recise o in animali morti, nei quali, per via della putrefazione, molti esseri sogliono venir fuori da uno. In questo caso, però, concorre altresì quella corrispondente potenza che sorge dal tutto e che è la medesima di quella che opera quaggiù.

Ma se di bel nuovo l'anima ritorni quaggiù, allora essa ha lo stesso ovvero un altro dèmone, in corrispondenza della vita che condurrà. Ella sale, dunque, in compagnia di questo dèmone, come su di un vascello, all'orlo di questo universo: ecco il primo suo momento; di poi quell'essenza che ha nome 'il fuso', ricevendola, le assegna il posto, proprio come si fa su di una nave, in un certo sedile di fortuna.

Ora, mentre il movimento circolare dei cieli — a guisa di turbine — investe colui che è seduto ovvero cammina sulla nave, sorgono, numerosi e vari, e visioni e mutamenti e infortuni, e proprio come su di una vera nave, o per l'oscillazione della nave o perché lui stesso vien mosso da un suo proprio impulso, quale egli trae proprio dalla circostanza ch'è su di una nave, a prescindere dal suo stesso carattere. Perché, pur nella medesima situazione, non tutti si muovono o vogliono o agiscono alla stessa maniera. Accadono dunque diverse cose a diverse persone sia per le stesse come per diverse circostanze; ovvero le stesse cose capitano ad altri, anche se sian diverse le circostanze. Tant'è, in definitiva, la fatalità.

## EROS

Enneade III, 5 (50)

I. — Di Eros — s'egli sia un qualche dio o dèmone o solo un certo sentimento dell'anima; ovvero in un senso dio o dèmone e in un altro senso ancora, passione; e di qual natura, volta a volta, esso sia — buona cosa si è ricercare, passando in rassegna e le idee che ne hanno i semplici uomini e quante assursero a dottrine filosofiche in siffatta materia; e specialmente quel che velatamente ne pensa il divino Platone, il quale, oltre tutto, diffusamente in molte sue pagine trattò di Eros: ora egli non ha detto soltanto che Eros è un sentimento innato nelle anime, ma lo chiama altresì dèmone ed ha esposto i particolari della sua origine: come e donde egli nacque.

Ora, riguardo al sentimento di cui facciamo responsabile Eros, nessuno ignora, per certo, ch'esso nasce nelle anime insieme con l'aspirazione ad abbracciarsi con qualcosa di bello, e che questa aspirazione a volte proviene da un casto sentire già affine alla bellezza in sé, a volte smania di consumarsi nella pratica di qualcosa di turpe. Ma donde l'uno e l'altro Eros tragga l'origine, a partire da questo momento, alla filosofia spetta indagarlo. E chi volesse scorgere tale origine in un desiderio della bellezza in sé — nativamente infuso nelle anime — e in un riconoscimento di essa, e in un'affinità e in un'inconscia intuizione di appartenenza alla stessa stirpe, costui, penso, toccherà così la causa vera di Eros.

Gli è che il turpe è contrario, a un tempo, alla natura e alla divinità; e, difatti, la natura, creando, volge il suo sguardo al bello, anzi guarda proprio al determinato che sta dalla parte del Bene, mentre l'indeterminato è brutto e cade nella parte opposta. La natura poi nasce di lassù, dal Bene e, naturalmente, dal Bello. Ma se tu ammiri qualcuno e gli sei affine, tu senti allora che anche le sue immagini ti appartengono.

Chi per contro rigetti questa causa non saprà dire per quale via e per quali sorgenti nasca la passione neppure in quegli stessi che amano in grazia dell'amplesso. Poiché anche questi desiderano generare nel bello; del resto sarebbe proprio assurdo che la natura, vogliosa di crear cose belle, volesse poi generare nel brutto! Vero è, intanto, che gli uomini, mossi a generare quaggiù, si appagano del possesso della bellezza terrena, la quale è qui presente in simulacri o corpi, giacché non si fa loro innanzi l'ideale, che è causa anche di quel loro amore terreno.

Anche in chi dal bello di quaggiù pervenga alla reminiscenza del bello ideale, pure il bello terreno, per immagine che sia, si fa vagheggiare; ma in chi non ricorda addirittura perché non comprende quel che gli accade, il bello terreno si presenta all'immaginazione come se fosse verace: pare, in chi è casto, l'affetto per la bellezza terrena è scevro di colpa, ma abbandonarsi agli amplessi è peccato. Anzi, chi reca in sé, puro, l'amore del bello, questi vagheggia unicamente la pura bellezza (sia che ricordi sia che non ricordi quella sovraterrena); chi invece vi mescola ancora un'altra bramosia, di essere cioè immortale — nel limite delle cose mortali — questi ricerca il bello nel sempiterno e nell'eterno; e se va per la via della natura, feconda e genera in bellezza; (e, precisamente, il fecondare mira alla perpetuità, che questo poi avvenga in bellezza, ciò è dovuto all'affinità tra perpetuità e bellezza: e, difatti, l'eterno è congeniale col bello e l'eterna essenza è il primordiale essere di bella natura e tutto che da lui deriva è pure di bella natura).

12 Ora, ciò che non ha intenzione di generare è maggiormente bastevole a se stesso per virtù di semplice bellezza; ma ciò che aspira a creare, vuol proprio creare una bella cosa a cagione della sua manchevolezza e sente di non bastare a se stesso e, dal momento che vorrà produrre una bella creatura, s'illude di poterlo fare solo se questa verrà generata 'in bellezza'.

13 Ma quelli che vogliono generare nella illegalità e contro la natura, si mettono in principio sulla strada della natura, poscia, traviati, essi sdruciolan giù per così dire da questa via e giacciono in fondo: e non sanno nulla di Eros né come termine ove li voleva condurre, né come aspirazione a generare, né come uso di bellezza in immagine né come essenza di bellezza in sé e per sé.

14 Ma, torniamo a noi: quelli che amano i bei corpi anche per via dell'amplesso, li amano peraltro per il fatto ch'essi son belli; tant'è pure di quelli il cui Eros, come dicemmo, si volge alle donne per raggiungere a un tempo anche la perpetuità; ma se non son tali, cioè donne belle, essi son fuori strada. Ma i primi stanno più in alto. Entrambi si comportano decorosamente: solo che gli uni adorano soltanto la bellezza di quaggiù e ne hanno abbastanza; altri che seppero ricordare, venerano anche la bellezza di là; pure, non disprezzano questa bellezza terrena in cui vedon la creatura e il divino scherzo dell'Amore.

16 In conclusione, tutti costoro si muovono intorno alla bellezza senza ombra di brutto, ma gli altri che cadono nel brutto, vi cadono anche per amore del bello; perché tante volte persino l'aspirazione al bene comporta la caduta in un male. Tant'è dell'amore come sentimento dell'anima.

17 II. — Ma di Lui che dà come dio non solo i profani ma altresì i teologi e finanche Platone, in molti luoghi — egli dice 'Eros figlio di Afrodite' e gli assegna il compito di 'custode di bei fanciulli' e di iniziatore delle anime alla bellezza superna (o di uno che aumenterà tale tendenza verso il bello di lassù, se essa vi è già insita) — di Lui spe-

cialmente qui si vuol filosofare. E, naturalmente, si vuol pure accogliere quanto ci è stato trasmesso nel *Simposio*, là dove Eros non è già dato per figlio ad Afrodite, ma — nel giorno della nascita di Afrodite — a Povertà e ad Ingegno. Comunque, sia che Eros venga chiamato suo figlio sia che venga chiamato suo compagno, la nostra trattazione, come sembra, esigerà pure una qualche parola intorno ad Afrodite. E, anzitutto, chi è Afrodite? E poi, come avviene che egli è o suo figlio o suo compagno ovvero in qual senso è possibile che in lui si aduni la filiazione da essa e, a un tempo, la contemporaneità? Ecco: noi affermiamo che Afrodite è duplice: l'una la chiamiamo Celeste perché appartiene al cielo; l'altra — stirpe di Zeus e di Dione — è quella che si riannoda, custode, alle unioni terrene; ma quella celeste è senza madre ed è anteriore ad ogni unione nuziale poiché non vi son punto nozze nel cielo! Ma la Celeste, se si dice che derivi da Cronos e Cronos è lo Spirito, s'identifica necessariamente con l'Anima — ch'è nel più alto senso dea —: essa da Lui deriva, immediatamente, natura schietta da schietta natura, ferma nel sublime, come quella che né vuole né può muover verso le cose terrene, poiché rientra proprio nella sua natura di esser così restia a scendere in basso, essendo una sostanza separata e un essere impartecipe di materia — ond'è che a una tal sostanza si accenna sotto il velame del mito secondo il quale 'ella è senza madre' — a buon diritto si direbbe, così, ch'ella è dea, non demone, giacché essa non è mescolata e, pura, persevera in se stessa.

Certo, ciò che senza tramite alcuno crebbe dallo Spirito, è puro anch'esso, sia perché vigoreggia in se stesso in virtù di vicinanza, sia ancora perché l'Anima ferma la sua brama non meno che la sua dimora presso il Genitore che ha tanta forza che valga a tenerla in alto, là donde non potrebbe neppure precipitare — essa, anima avvinta allo Spirito ben più di quanto il sole serri tutta quella luce ond'egli stesso si aureola: raggio che da lui emana e a lui è sospeso.

Ma Afrodite stringendosi a Cronos o, se ti piace, al padre di Cronos, Urano, volse la sua attività su di lui e gli pose

affezione e poi arse d'amore: così generò Eros e con questi  
 continua a guardare verso di lui; e l'attività di lei produsse  
 25 sostanza ed essenza; così entrambi guardano lassù e la Ge-  
 nitrice e il bell'Eros che nacque appunto come una ipostasi  
 preordinata in eterno a un'altra cosa bella, il cui essere con-  
 siste in ciò di far da intermediario tra bramante e bramato:  
 30 occhio cupido che offre, di per se stesso, la visione del-  
 l'oggetto bramato a chi ne sia amante; ma Eros precorre  
 lui stesso e prima ancora di offrire all'amante la possibilità  
 di vedere per mezzo dell'organo, si sazia da sé nella con-  
 templazione; e vede, sì, prima che veda l'occhio ma non  
 allo stesso modo: poiché nell'amante lo spettacolo della  
 bellezza veduta si radica dentro, ma Eros si pasce soltanto  
 della visione della bellezza che fuggevolmente lo sfiora.

27 III. — Ma ch'egli sia una sostanza e, precisamente, es-  
 senza da essenza, minore, sì, di quello che la crea ma, tut-  
 tavia, essenza reale, non è cosa da porsi in dubbio. Infatti  
 anche quell'Anima è essenza, nata com'è dall'attività che  
 28 la precede e derivando la sua vita altresì dall'essenza degli  
 enti, la quale guarda alla sua volta a Lui che è l'Essere  
 primordiale e lo guarda con ardore di passione. E questo  
 fu per l'anima il primo spettacolo, ond'ella vide in Lui il  
 suo vero bene e contemplando si deliziava.

29 Lo spettacolo era così fatto ch'ella non poté esercitare  
 la vista come qualcosa di accessorio; e sicché ella in balia  
 di tale delizia, di tale ansioso protendersi verso di Lui, di  
 tale abbandonata passione contemplativa, generò qualcosa  
 da sé che fu degno di lei stessa e dello spettacolo.

30 Così, dalla potenza intensamente applicata alla cosa vista  
 e da quanto flui, per così dire, dalla cosa vista, nacque  
 Eros quasi occhio saziato (un vedere, cioè, che racchiude  
 già in sé la sua immagine); e di qui, con tutta probabilità  
 glien'è venuto, a mio credere, persino il nome: perché egli  
 31 dal vedere trae l'essere (*Eros* da *Orasis*). Del resto, almeno  
 il sentimento umano (*erān*) può ben derivare la sua deno-  
 minazione da Lui (*Eros*) se è vero che essere è prima di

non essere (quel che si dice 'amare' è solo un sentimento,  
 dopo tutto) e se è vera inoltre l'espressione 'amore di un  
 dato oggetto lo tiene', mentre non si direbbe in questo caso  
 'amore', senz'altro.

32 Così dunque sarebbe caratterizzato l'Eros dell'Anima su-  
 perna, il quale pure, dal canto suo, guarda in alto — se-  
 guace com'è dell'Anima, anzi nato proprio da essa e per  
 essa — e si appaga della visione degli dèi.

33 Ma, giacché affermiamo separata quell'Anima che pri-  
 mariamente splende nel cielo, dobbiam pure ammetter sepa-  
 rato l'Eros di cui parliamo; se anche abbiam preferito  
 chiamarlo celeste ciò non toglie la sua trascendenza perché  
 anche in noi uomini, a proposito della nostra più nobile  
 parte, noi usiam dire ch'essa è in noi, e, nondimeno, noi  
 la facciam separata.

34 Unicamente lassù deve starsene Eros, là dove, in purezza,  
 se ne sta l'Anima. Ma poiché occorre un'anima anche per  
 questo nostro universo, ebbe allora esistenza, in compagnia  
 di questa seconda Anima, anche un secondo Eros, occhio,  
 35 parimenti, di questa e sorto lui pure da un'aspirazione. E  
 poiché questa Afrodite appartiene al mondo e non è unica-  
 mente anima, né anima, senz'altro, così ancora l'Eros che  
 ella generò in questo mondo è già dal canto suo collegato  
 ai connubi; inoltre, in quanto si riannoda, esso ancora, al-  
 36 l'aspirazione di lassù, in tanto commuove altresì le anime  
 dei giovani e volge in su l'anima cui è unito, beninteso  
 solo in quanto ella già da se stessa sia in grado di giungere  
 naturalmente al ricordo degli intelligibili. Ogni anima infatti  
 aspira al bene, anche quella mescolata al corpo e che ap-  
 partiene a un individuo; poiché anche quest'anima, passo  
 per passo, risale a quella prima Anima donde, passo per  
 passo, discese.

37 IV. — Possiede poi ogni anima particolare un Eros quale  
 abbiamo descritto, cioè in essenza, ipostaticamente? O perché  
 mai l'Anima universale e l'Anima del mondo dovrebbero pos-  
 sedere Eros nella sua essenza sostanziale, e non dovrebbero

invece possederlo né le nostre anime umane individuali né, inoltre, quelle che stanno negli altri viventi tutti? Ed eccoci al punto: questo Eros è proprio il dèmone di cui vien detto che si accompagna a ognuno, l'Eros che ognuno serra, nel suo intimo. Questi è proprio colui che istilla le voglie native, poichè ogni singola anima è protesa in corrispondenza del suo proprio fondo nativo e genera il suo Eros secondo il suo merito e il suo essere.

33 Precisamente: l'Anima universale si abbia l'Eros universale; le anime particolari si abbian poi ciascheduna il proprio Eros individuale. Ma come ogni singola anima nel rapporto con l'Anima universale non sta scissa ma n'è tutta precinta a segno che esse son, tutte quante, una sola; parimenti, il singolo Eros sta con l'Eros panico nel medesimo rapporto. 40 Quindi, l'Eros particolare assiste l'anima particolare; il grande Eros assiste l'Anima universale; e l'Eros incluso nel mondo assiste l'anima del mondo, dovunque: e quest'uno, allora, si moltiplica in tanti e le sue apparizioni han luogo dappertutto nell'universo, dove gli piaccia, raffigurato in un suo aspetto particolare e nelle sembianze che vuole. Ma è da 41 credere che nell'universo vi sian pure Afroditi in gran numero, dèmonie in lui nascenti in compagnia di Eros, fluenti da una universale Afrodite quasi moltitudine di esseri parziali, avvinti ad essa con i propri Eroti, se è vero peraltro che Psiche è madre di Eros: ma Afrodite è appunto l'Anima ed Eros è potenza dell'anima protesa al Bene. Ora, se questo Eros adduce l'anima singola all'essenza del Bene, l'Eros dell'Anima superna è un dio che avvince in eterno l'anima a lui, mentre l'Eros dell'anima mista a un corpo è solo un dèmone.

43 V. — Ma qual'è poi propriamente l'essere del dèmone e, in generale, dei dèmoni di cui si discorre anche nel *Simpotio*; e quello degli altri dèmoni e di Eros stesso; in qual senso egli è stato generato da Povertà e da Ingegno — figlio di Astuzia — nel giorno della nascita di Afrodite?

44 Ora, l'interpretazione che Platone intenda per Eros questo nostro cosmo e non, invece, un elemento del cosmo

— cioè appunto l'Eros che in esso nacque — reca in sé molte contraddizioni: Platone, per esempio, fa del mondo un dio beato e pago di sé, mentre, riguardo a questo Eros, è evidente per lui che esso né è dio né è pago di sé, ma è invece perennemente bisognoso. Inoltre, se è vero che il mondo consta di anima e di corpo, poichè peraltro anima del mondo per lui è Afrodite, necessariamente allora la parte più importante di Eros dovrebbe essere Afrodite! Ovvero, se il mondo coincide con l'anima sua (come anche l'uomo coincide con l'anima dell'uomo), Eros stesso dovrebbe essere Afrodite! Ancora: perchè quest'uno — il quale poi non è altro che un dèmone — dovrebbe essere il mondo, mentre i restanti dèmoni — che naturalmente son tutti della medesima essenza — non lo saranno pur essi? E il mondo non sarebbe altro, nel caso, che una compagine di dèmoni! E colui che fu detto essere 'custode di bei fanciulli' come potrebbe essere il mondo? E le caratteristiche 'senza giaciglio e senza calzari e senza tetto' come potrebbero attagliarsi a un Eros-mondo, se non stentatamente e con dissonanza?

VI. — Ma che dovremo ritenere allora di Eros e di quella che si chiama la sua nascita? Evidentemente, occorre precisar subito chi sia Povertà e chi sia Ingegno e in qual senso proprio costoro si convengano quali genitori di Eros. È chiaro poi che questi devono pur convenire agli altri dèmoni, se è vero peraltro che i dèmoni, in quanto dèmoni, debbano avere una unitaria natura ed essenza, senza di che essi avrebbero unicamente il nome in comune. Cerchiam dunque di cogliere per qual via noi discriminiamo dèi da dèmoni (anche se tante volte diciamo dèi pure i dèmoni) almeno allora che distinguiamo, in loro, l'uno dall'altro genere.

In verità, noi affermiamo e riteniamo impassibile il genere degli dèi, ma imputiamo passioni ai dèmoni, e pur riconoscendoli eterni, subito dopo gli dèi, li poniamo ormai in rapporto con noi, quasi tramite tra gli dèi e il genere umano. Come mai allora non perseverarono impassibili costoro; come, per contro, il loro essere discese al gradino

52 inferiore? Ed ecco ancora altri problemi: di dèmoni, nel regno dello Spirito, non ve n'ha neppure uno e, d'altro canto, in questo nostro mondo non c'è altro che dèmoni, mentre il dio ha circoscritto la sua presenza nell'ambito dello Spirito; ovvero vi sono 'quaggiù ancora, dèi'; e il mondo, come usa dire, è 'un dio di terzo grado' anzi gli  
53 esseri fin giù alla luna sono altrettanti dèi? Meglio è escludere il dèmone dal regno dello Spirito; che se nondimeno ivi c'è il dèmone ideale, anche questi è un dio e, d'altro canto, nel mondo sensibile gli 'dèi visibili' giù giù fino alla luna sono dèi di secondo grado, che, posposti ai primi, corrispondono a quelle intelligibili divinità e ne dipendono quasi splendore che cinga ogni singolo astro.

54 Ma, quanto ai dèmoni, quale immagine darne? Forse son come l'orma che ciascun'anima lascia, in quel suo entrare nel mondo? Ma perché solo nel mondo l'anima lascia quest'orma? Poiché l'anima pura genera un dio e il suo Eros  
55 — già lo dicemmo — è un dio. Ma, allora, una prima obiezione: perché non sono Eroti tutti quanti i dèmoni? E poi: come mai non sono anch'essi puri da materia? Ecco, Eroti sono quei dèmoni che vengono generati allorché l'anima aspira al bene e al bello; e generano questo dèmone tutte  
56 le anime che si trovano in questo mondo; gli altri dèmoni, invece, derivano sí, essi ancora, dall'Anima dell'universo, ma, generati propriamente da altre potenze secondo il bisogno dell'universo, essi soli gli dan pienezza e reggono, in comune col tutto, ogni singola cosa; poiché occorre che l'Anima dell'universo soccorresse il mondo, appunto col produrre forze demoniache che fossero a un tempo giovevoli  
57 alla sua propria totalità. Intanto, in qual modo e a quale materia essi hanno parte? Non sarà, di certo, la corporea, altrimenti essi sarebbero semplicemente dei viventi sensibili. Veramente, anche se assumono corpi aerei o ignei, già prima però il loro essere deve esistere discriminato, e  
58 allora soltanto potranno partecipare a un corpo. Infatti, ciò che è assolutamente puro non si mescola a tutta prima con un corpo. E nondimeno, molti credono che l'essenza del dèmone

in quanto dèmone sia inscindibile da un corpo aereo e igneo che sia! Perché, intanto, questa essenza a volte è mescolata a un corpo e a volte no? Bisogna supporre una qualche  
59 causa di mescolanza. Ora, qual'è questa causa? Si deve ben presupporre una materia intelligibile: solo così, un essere unito che sia a quella, potrebbe pervenire, per suo tramite, anche alla materia corporea di quaggiù.

VII. — Ond'è che, anche nella storia della nascita di Eros, Platone dice che 'Ingegno' giaceva nell'ubriachezza 'del nettare' giacché 'di vino non ce n'era ancora': come a voler significare che Eros è nato prima del mondo sensibile. E 'Povertà' ebbe realmente rapporti con un essere del  
60 mondo dello Spirito e non già con una semplice immagine dell'intelligibile o con un fantasma riflesso di lassù, ma essa fu veramente lassù e in un amplesso, adombrante l'unione di forma e d'indeterminatezza (l'anima, però, pur nella sua indeterminatezza, prima ancora di impossessarsi del bene ne ha un certo qual presentimento a guisa di ombra fluttuante e malcerta) partorisce infine l'essenza di Eros.

Così, una ragione entrata in qualcosa che non è ragione  
61 ma impulso indeterminato e torbida natura, non poté creare se non qualcosa d'incompiuto, d'insufficiente, di manchevole, appunto perché nato da un indefinito impulso e da una ragione bastevole. E n'è uscita una creatura che è, sí,  
62 ragione, ma ragione non pura, appunto perché reca in sé un impulso informe, irrazionale e mal definito. Vogliam dire eh'egli non riesce mai a saziarsi, finché abbia in sé la natura dell'indeterminato. Ma egli dipende dall'anima, nel  
63 senso che da essa è nato come da suo principio, pur essendo tuttavia un misto di ragione che non restò ferma in se stessa perché si confuse invece con l'indeterminatezza (beninteso, non fu la ragione in sé a mescolarsi con questa ma solo un suo derivato). Così, Eros è, per così dire,  
64 assillo pungente: privo, di per se stesso, dell'abbondanza paterna; perciò, anche se ottiene quello che vuole, eccolo di nuovo a mani vuote! Gli è che non riesce a saziarsi mai,

non possedendo quella tal mescolanza saziabile; poiché giunge a saziarsi veramente solo ciò che è anche compiuto nella sua propria natura; ma Eros, per l'innata indigenza è sempre voglioso e anche se momentaneamente si trovi nell'abbondanza, non se la sa custodire. Del resto, persino quella sua intraprendenza gli nasce sotto il pungolo del bisogno, mentre la sua procacciante ingegnosità è dovuta alla sua indole che ha pure del razionale.

Ma proprio di tal natura e di tale provenienza — lo si deve ammettere — è tutto il complesso demoniaco. Così, noi vogliam dire che ciascun dèmone sa ben trovare colui al quale è preordinato e ne coltiva la brama ed anche per questa via è congeniale con Eros e non è mai sazio neppur lui, ma aspira a una qualsiasi cosa particolare quasi fosse un suo bene. Ond'è che nei buoni di quaggiù il loro Eros si volge al bene schietto e verace, poiché essi non hanno un altro qualsiasi Eros; ma quelli che sono al séguito di altri dèmoni (è gente che si lascia guidare da un dèmone sempre diverso) costoro fanno restare inerte l'Eros che avevano, semplice e solo, e sottopongono la loro azione a un dèmone novello, di loro personale elezione, scelto proprio in funzione e in armonia di quella parte dell'anima che in quel momento esplica in loro la sua attività.

Ma quelli che aspirano solamente al male, hanno incatenato, coi ceppi delle malvage voglie che insorsero, sia tutti gli Eroti che recavano in loro stessi sia anche la retta ragione — quale che sia, essa è sempre innata — per colpa delle cattive opinioni sopraggiunte.

Orbene, i sentimenti d'amore che restano nell'ambito della natura e son conformi a natura han tutti una loro bellezza; pure, quelli che appartengono a un'anima inferiore sono inferiori in dignità e in efficacia; gli altri son più forti; tutti, comunque, sono essenziali.

Invece, i sentimenti che van contro natura non sono altro che deviazioni: modi di essere terreni e per niente essenze né sostanze essenziali, mai più generati dall'anima ma coesistenti insieme con la malizia dell'anima allorché que-

sta nelle sue disposizioni e nelle sue abitudini produce oramai simili cose.

E sembra anzi, in definitiva, che il bene verace — che corrisponde all'essere dell'anima operante nell'ambito del determinato — sia proprio un'essenza, mentre ciò che è diverso dal bene verace l'anima non lo fa di per se stessa e non ha quindi altra esistenza che di un modo di essere; parimenti, i pensieri fallaci non hanno, a loro fondamento, delle essenze, mentre nei pensieri realmente veri, eterni, determinati, il pensare e il pensato e l'essere coincidono non solo nel semplice atto di pensare ma ancora, caso per caso, nel puro e reale oggetto del pensare e nell'attività pensante in ogni categoria ideale, e persino in ciascuno di noi uomini si vuol porre in pura unità pensare e pensato, per quanto noi non siamo affatto questa unità e non esistiamo semplicemente.

Perciò si rivolge altresì a ciò che è semplice l'Eros che è in noi, né più né meno che i nostri atti di pensiero; e se si volge a taluna delle cose particolari, questo è un fatto accidentale: gli è proprio come se uno osservi in questo determinato triangolo il suo equivalere a due angoli retti, in quanto si tratta semplicemente di un triangolo.

VIII. — Ma chi è Zeus del cui giardino parla Platone; giardino in cui entrò Ingegno e che giardino è questo? A dir vero, per noi Afrodite era l'Anima ed abbiam pure interpretato 'Ingegno' come la ragione di tutte le cose. Ma di queste altre espressioni 'Zeus' e 'il suo giardino' quale interpretazione occorre dare? Certo, non possiamo più ammettere che 'Zeus' sia l'Anima, avendo già ammesso Afrodite per tale.

Naturalmente, anche qui, riguardo a Zeus, bisogna attingere allo stesso Platone, dal *Fedro*, ov'è detto che questo dio è il grande Condottiero; ma in altri luoghi, se non erro, lo dice 'terzo'; e più chiaramente ne parla nel *Filebo*, allorché dice che in Zeus v'è 'un'anima regale e uno Spirito regale'. Se, dunque, Zeus è Spirito, nella sua vastità, e



rientra nell'ordine della causalità, Egli ha da esser collocato in un grado superiore, a prescindere dal resto, anche perché Egli è causalità e regalità e sovranità: sicché Zeus corrisponde allo Spirito; e Afrodite, che appartiene a Lui e deriva da Lui e si accompagna a Lui, dovrà rientrare nella sfera dell'Anima; appunto per la bellezza e lo splendore e l'illibatezza dell'anima e per la sua delicatezza, essa si chiama Afrodite. E se noi facciam corrispondere le divinità maschili allo Spirito e le femminili all'Anima, poiché ad ogni spirito è compagna un'anima, così, di bel nuovo, anche per questa via, Afrodite viene a coincidere con l'anima di Zeus; suffraga questa nostra interpretazione la testimonianza di sacerdoti e di teologi, i quali fan coincidere Era ed Afrodite ed affermano che la stella di Afrodite è nel cielo di Era.

80 IX. — 'Ingegno' è, dunque, il disegno razionale del mondo, nel mondo intelligibile e nello Spirito, e poiché esso sempre più trabocca e, per così dire, si squaderna, esso può toccare la soglia dell'Anima ed entrare nell'Anima stessa; poiché ciò che è nello Spirito è come raggomitolato; di più, nulla di estraneo subentra in esso; invece per questo nostro 'inebriato', la pienezza fu importata dal fuori.

81 Così, colui che lassù si riempie di nettare, che altro potrà mai essere se non disegno razionale in quel suo decadere da principio superiore a inferiore? Così, partendo dallo Spirito, discende nell'Anima questa Ragione, proprio quando, al momento della descritta nascita di Afrodite, Ingegno irruppe nel giardino di Zeus. Di certo, un giardino simboleggia ogni ornamento e ogni sforzo di ricchezza. Ma proprio in virtù della ragione di Zeus brillano ancora i suoi abbellimenti, gli splendori che dallo Spirito di Lui giungono all'Anima.

82 O che altro potrebbe significare il giardino di Zeus se non i suoi gioielli e i suoi splendori? E che potrebbero essere gli splendori di Lui e le magnificenze se non le forme razionali fluenti da Lui? Ora, prese tutte insieme, queste forme razionali sono 'Ingegno' vale a dire la dovizia e l'abbondanza del bello che ormai si manifesta; e questo significa

'inebriarsi di nettare'. Che è, vogliam dire, per gli dèi il nettare, se non quello che la divinità riceve dal di fuori? Ma solo colui che è assoggettato allo Spirito riceve una forma razionale. Lo Spirito, per contro, possiede se stesso in sazietà e, appunto perché già possiede, non s'inebria; poiché non ha nulla che venga dal di fuori. Della ragione invece — creatura e sostanza posteriore allo Spirito e non appartiene più allo Spirito, ma 'è in un altro' — di lei si dice che giace 'nel giardino di Zeus' (che è lo Spirito) proprio quando Afrodite è fatta sorgere nel regno degli esseri.

I miti, poi, se devon rispondere al loro nome, son costretti a frantumare, in vari momenti, il contenuto della loro narrazione e staccare così, l'una dall'altra, tante cose che in realtà esistono solo simultaneamente, e sono distinte invece per ordine o per importanza (del resto, persino le esposizioni scientifiche fan nascere l'ingenerato e operano, dal canto loro, dei tagli in cose che esistono inseparabilmente!); i miti, dunque, dopo aver dato come meglio sanno, il loro insegnamento, non vietan certo di riunire oramai i loro sparsi elementi. Per noi, la riunione è del seguente tenore: l'Anima, congiunta con lo Spirito, trae dallo Spirito l'esistenza ed è riempita allora di forme razionali e, già bella in se stessa, si adorna di monili ed è dotata doviziosamente, a segno che si possono veder su di lei molti splendori e le immagini di tutte le cose belle: ella è, nel suo complesso, Afrodite, e le forme razionali tutte che appaiono in essa sono Abbondanza e Ingegno in cui dall'alto stilla il nettare superno, e gli splendori riposti in essa come cose vive diventano 'il giardino di Zeus'; ed ivi dorme 'Ingegno' ebbro di quello onde fu riempito. E mentre la vita fa la sua apparizione e si svolge in eterno nella realtà, gli dèi — si dice — banchettano, come a significare che essi si trovano in uno stato corrispondente di beatitudine. Così ancora, per sempre, giunse all'esistenza Costui in forza di necessità, in séguito all'aspirazione dell'anima verso il più alto, verso il Bene; e sempre fu, precisamente da quando

21 fu anche l'Anima, Eros. Ma egli è una qualche cosa di mescolato, partecipe all'indigenza in quanto brama saziarsi, ma non privo di abbondanza in quanto cerca solo ciò che manca a quanto già possiede; perché, veramente, se fosse completamente escluso dal bene, egli non si sarebbe giammai posto alla ricerca di siffatto bene. Perciò si dice che egli derivi da Ingegno e da Povertà in quanto che la mancanza e l'aspirazione e il ricordo delle forme razionali, adunandosi insieme nell'anima, produssero un'attività orientata verso il bene: che è appunto Eros. Ma gli è madre Povertà, perché l'aspirazione è sempre in colui che ha bisogno. Ma 'Povertà' significa la materia, poiché anche la materia è in tutto e per tutto bisognosa e quanto vi ha di indeterminato nel desiderio del bene — in chi a questo aspira esula, di fatto, qualunque forma o ragione — immerge sempre più nella materia colui che brama proprio in quanto
 22 brama; il bene invece, in rapporto a colui che brama è unicamente forma, in se stessa perseverante; e invece colui che brama, appresta come materia al bene che s'avvicina, la sua capacità recettiva. Così Eros è davvero un essere affetto di materia ond'egli è il demone ch'è nato dall'anima, in quanto ella manca del bene e tuttavia vi aspira.

IMPASSIBILITÀ DELL'INCORPOREO  
 Enneade III, 6 (26)

I. — Noi intendiamo le sensazioni non già come qualcosa che subiamo ma come delle attività concernenti le impressioni subite e dei giudizi — perché le impressioni sorgono su di un diverso soggetto (abbiti, per esempio, il corpo organizzato in un determinato modo) mentre il giudizio, ha sede nell'anima e non può ridursi a passività, ché, altrimenti, ci vorrebbe un nuovo giudizio per risalire così, senza sosta, all'infinito! —; nondimeno, pur in questo caso, noi ci troveremmo dinanzi a una difficile domanda: se cioè il giudizio, in quanto giudizio, non contenga già in sé nulla della cosa giudicata. Ora, a supporre che rechi in sé una certa impronta, esso si troverebbe già in uno stato passivo. Ci sarebbe tuttavia da osservare, anche intorno a ciò che si chiama 'impressione', che questa si comporta in maniera affatto diversa da quanto si suppone, vale a dire ch'essa è sul tipo degli atti di pensiero, i quali, dal canto loro, sono pur essi attività capaci di conoscenza, ma sono peraltro del tutto impassibili.

Insomma, il nostro concetto e la mira a cui tendiamo si rifiutano di assoggettare l'anima a rivolgimenti e ad alterazioni quali sono il riscaldarsi e il raffreddarsi dei corpi. Del resto, persino quella sua parte che suol dirsi passibile sarà bene osservarla ed esaminare se dovrem fare pur questa immutabile oppure se in essa sola dovremo ammettere la passività. Ma di ciò, più tardi; ora si vuol esaminare le difficoltà che riguardano le parti superiori dell'anima.

4 Come può l'anima starsene costante — ci domandiamo —  
 sia in quella sua parte che sta al di sopra di 'ciò che è  
 passibile', sia in quella che sta al di sopra della sensazione,  
 sia, in generale, in qualsivoglia sua parte, se ella è asse-  
 diata da malvagità, illusioni, follia, se tra propensioni e ri-  
 pugnanze si allegra e s'addolora, si sdegnava e nutre invidia,  
 s'ingelosisce e brama e, in una parola, non ha mai pace ma  
 5 per ogni sua vicenda si agita e si muta? Intanto, a supporre  
 che l'anima sia corpo ed abbia grandezza, non è facile o,  
 piuttosto, riesce del tutto impossibile il dimostrare che essa  
 resti impassibile e immutabile in benché minima cosa tra  
 quelle che — si dice — le occorrono tutt'intorno. Che se, al  
 contrario, ella è essenza inestesa cui spettò, per di più, l'in-  
 corrutibilità, stiamo ben attenti a non attribuirle affezioni  
 di tal sorta, che la renderemmo anche, senza badarci, pe-  
 6 ritura. Così, per certo, sia ch'ella consista in un numero,  
 sia che consista in una ragione (così noi la riteniamo), come  
 mai in un numero ovvero in una ragione si potrebbe insi-  
 nuare una impressione passiva? Prima che si sia costretti  
 a credere a ragioni senza ragione e a passioni impas-  
 sibili, mette conto creder che l'anima abbia pur di queste  
 cose le quali, in una sorta di traslato dal mondo fisico, qui  
 van prese, una per una, in un senso opposto e precisamente  
 secondo la legge della corrispondenza ond'ella ha  
 senza avere e soffre senza soffrire: quale sia, poi, in  
 siffatta materia, il procedimento, è cosa da esaminare.

7 II. — E, anzitutto, spieghiamo, a proposito di vizio e virtù,  
 che cosa propriamente avvenga nel momento in cui, come usa  
 dire, il vizio si trovi nell'anima; tanto più che noi affer-  
 miamo il dovere di eliminarlo (proprio come se vi fosse real-  
 mente un qualche male in essa) e d'infondervi virtù e or-  
 narla e spargervi bellezza in luogo della bruttura di prima.  
 8 Ebbene, proviamo a dire che virtù è armonia e che disar-  
 monia, per contro, è il vizio: non seguiremmo, così, una  
 dottrina che piacque già agli antichi, e che, in certo senso,  
 farebbe progredire di non poco il nostro ragionare verso il

fine della nostra ricerca? Se, vogliamo dire, la naturale armo-  
 nia delle parti dell'anima — l'una con l'altra — è virtù, se la  
 loro disarmonia è vizio, ciò non comporta aggiunta di sorta,  
 da nessuna parte; ma ciascuna parte s'inserirebbe, così com'è,  
 nell'armonia del tutto, o anche, nel caso di disarmonia, non  
 vi s'inserirebbe; ma resta sempre quella che è: figuratevi dei  
 coreuti che eseguono le loro danze e alternano i loro canti e  
 non sono sempre gli stessi a cantare ché anzi talora è uno  
 solo colui che canta e gli altri non cantano e, comunque, cia-  
 scuno canta secondo il suo spartito; poiché il semplice cantare  
 insieme non basta ma occorre altresì che ciascuno, nell'ese-  
 guire la sua parte, interpreti nobilmente il suo pezzo. Cor-  
 10 rispondentemente, ivi ancora, nel caso dell'anima, l'armonia  
 consiste in questo che ciascuna sua parte esegua quanto le  
 si addica. Dunque, prima dell'armonia, occorre che in ogni  
 parte dell'anima ve ne sia già un'altra di altra natura, vo-  
 gliamo dire la virtù e così pure anteriormente alla scambie-  
 vole disarmonia, il vizio già vi esiste in ogni singola parte.  
 Ebbene, chi si presenta a render cattiva la singola parte?  
 11 Il vizio. E, viceversa, a renderla buona? La virtù. Certo, a  
 voler dire che il vizio della facoltà di pensare consiste nella  
 dissennatezza e, precisamente, nella dissennatezza come sem-  
 plice negazione, questo non significherebbe già presenza  
 di qualche cosa. Ma qualora vi subentrino ancora false par-  
 venze — proprio qui si trova, nel suo più alto grado, la fonte  
 del vizio — come si può asserire che esse non siano entrate  
 nell'anima e che questa facoltà non abbia, per tal via, su-  
 bito alterazione? Quanto all'animosità, non si trova in una  
 situazione se è vigliacca e in una situazione diversa se è  
 ardita? La brama, infine, non è diversa allora che sia  
 sfrenata o saggia? Dunque, è affetta! Ecco, qualora ogni  
 12 singola parte dell'anima se ne stia nella virtù — così ribat-  
 teremo — questa parte agisce allora corrispondentemente  
 all'essenza per cui esiste, poiché ascolta la voce della ra-  
 gione, sicché la facoltà di pensare essa l'accoglie dallo Spirito  
 e le altre potenze la ricevono dalla facoltà di pensare. Ora,  
 siffatto ascoltar la ragione non è altro che vedere (ove

si eccetti solo la configurazione della cosa vista) un semplice vedere, dico, ch'è quell'atto puro che interviene nel momento della visione. Poiché come il vedere — potenziale o attuale che sia — resta identico nel suo essere o il suo attuarsi non comporta alterazione (anzi esso procedendo a ciò che ha essenza ne è subito consapevole e ne acquista, impassibilmente, cognizione) così pure la facoltà di pensare si comporta verso lo Spirito e lo vede — e in questo consiste la potenza del pensare — non già perché nasca, nell'interno, un'impronta. Ciò nonostante, possiede quanto vede eppure, peraltro, non lo possiede: possiede, conoscendo; non possiede, poi, in quanto da tale visione non si riversa giù nulla che somiglia a 'forma su cera'. Si vuol ricordare, del resto, che anche, a proposito di ricordi, noi non ne facemmo già un cumulo di cose riposte, ma una pura virtualità dell'anima ond'ella desta le cose sino al punto da possedere ancora quel che non possiede più. Che cosa? Non è diversa l'anima precedentemente a un tale ricordo da quella che diviene nel momento posteriore, cioè quando ricorda? Ecco, la vuoi proprio diversa? Sia pure. Tuttavia, essa non sarà mai alterata essenzialmente a meno che tu non voglia dire che il passaggio da potenza ad atto sia un'alterazione essenziale, mentre non le si è aggiunto proprio nulla: quale il suo essere è, nativamente, tale è pure il suo atto. Poiché, in generale, non avviene nessuna commutazione negli esseri immateriali allorché le loro azioni si esplicano; altrimenti essi sarebbero perituri; invece, essi quanto più agiscono tanto più perdurano mentre negli esseri accompagnati a materia persino l'esercizio della loro attività è un patire! Ma se l'immateriale fosse soggetto a passività non avrebbe il fondamento su cui persistere. Gli è proprio come nel caso della vista: se la forza visiva è operante è l'occhio che è passivo. Ma le opinioni somigliano ad atti di visione.

Ora, come può la parte animosa essere a volte vile a volte ardita? Ecco, essa è vile perché o non ha di mira la ragione o, se pur mira ad essa, si tratta però di una ragione che non val nulla, ovvero perché i suoi organi son mino-

rati (come a dire che certi corpi somigliano ad armi inceppate o guaste); oppure essa trova qualche ostacolo alla sua attività o, infine, perché non si lascia commuovere da nulla ma solo eccitare. Ella è invece ardita, nei casi contrari. Ma non si parli, in tutto questo, né di alterazione essenziale né di passività alcuna.

La bramosia, per contro, se opera per sé sola, produce ciò che noi chiamiamo intemperanza; poiché essa fa tutto da sola senza che sian presenti le altre facoltà alle quali incomberebbe, presenti che fossero, di assumer la direzione e di additarle la via; allora sì che ne terrebbe conto e agirebbe diversamente, anzi, non so come, non agirebbe affatto, perché si darebbe ad osservare, nella misura in cui le è consentito, cose ben diverse! Ma, forse, anche ciò che noi consideriamo come vizio di questa parte dell'anima non è altro, per lo più, che malata costituzione fisica; e il suo contrario vien chiamato 'virtù'. Comunque, nell'una e nell'altra direzione, non si parli di aggiunta nell'anima.

III. — Ma le propensioni e le avversioni? E dolori e sentimenti e piaceri e brame e paure? Non è forse tutto ciò rivolgimento ed esperienza intima e mobile? Evidentemente, anche in questa materia, occorre distinguere come segue.

Certo, negare che ivi sorgano alterazioni e che se ne abbia altresì il vivo senso, questo significa proprio contraddire l'evidenza reale. Urge, intanto, che prima le ammettiamo e poi ricerchiamo che sia il soggetto di tal mutamento. Poiché, attribuendo questo all'anima, può essere che noi sosteniamo una asserzione un po' simile a questa: diciamo, cioè, eventualmente, che l'anima arrossisce o torna di nuovo nel suo consueto pallore, non calcolando che tali affezioni hanno sì il loro fondamento nell'anima ma si producono su tutt'altra compagine! Vero è, intanto, che la vergogna è dovuta al sorgere di una rappresentazione di qualcosa di brutto nell'anima, mentre il corpo — come quello che l'anima ha ricevuto ormai in suo possesso (poiché noi non vogliamo errare nelle parole) ed è tutto sottomesso al cenno dell'anima,

essendo tutt'altra cosa da un corpo inanimato — subisce un rivolgimento per via del sangue che è così facile a scorrere. Nelle cose che rientran in ciò che chiamiamo spavento, il loro principio, si, è nell'anima; ma il pallore è dovuto al rifluire del sangue nell'interno. Similmente, nella voluttà, quel suo traboccare sino a pervenire alla percezione è cosa che si riferisce al corpo; ma ciò che avviene nell'anima non è più affezione. Altrettanto dicasi pur del dolore. Del resto, anche nella brama, finché il suo punto di partenza resta nell'anima, l'atto del bramare è ancora nascosto; ma una volta che di là si sia fatto innanzi, la percezione lo riconosce. E, certo, se noi diciamo ch'ella si muove tra brame, ragionamenti, rappresentazioni, noi non riteniamo affatto ch'ella, ciò facendo, sia scossa, ma che tali movimenti traggono solo da essa il punto di partenza. Del resto, anche a voler dire che la vita sia movimento, noi non diciam punto ch'essa rientri per questo nell'ambito del diverso; ma nell'operare di ciascuna sua parte consiste la sua vita conforme al suo essere, vita che non si riversa fuori del suo essere.

Ma ora val la pena di riepilogare: se noi consentiamo che la varia attività e gli atti del vivere e le aspirazioni non sono alterazioni; che i ricordi non son come figure che lascino su di essa l'impronta; che le rappresentazioni non son come impronte su cera, noi allora potremmo anche consentire che, universalmente, in tutte le affezioni e movimenti di cui si è parlato, l'anima persevera identica per sustrato ed essenza; che virtù e vizio non procedono come il bianco e il nero nel corpo o come il caldo e il freddo; ma nel modo che s'è detto, in entrambe le direzioni, in tutti i casi, nell'anima accade tutto il contrario di quel che accade nel corpo.

IV. — Ma dobbiam pure fare le nostre considerazioni intorno a quella parte dell'anima che suol dirsi passiva. Veramente s'è già parlato in qualche modo anche di questo nel trattare che abbiám fatto di tutte quelle affezioni riferentisi alla parte iraconda e alla parte bramante e di-

cemmo del loro singolo comportamento. Occorre nondimeno trattarne ancora e stabilire anzitutto che cosa mai si voglia denominare parte passiva dell'anima. Naturalmente, si dice, in ogni caso, passiva quella parte in cui sembran costituirsi le affezioni, vale a dire quegli stati ai quali tien dietro piacere e dispiacere. Di tali affezioni, le une han consistenza sul fondamento di opinioni: se, per esempio, uno, credendo di esser lì lì per morire, se ne impauri o pensandosi che gli debba toccar qualcosa di buono, se ne rallegri: casi, questi, in cui il soggetto dell'opinione è diverso dal soggetto in cui si suscita l'affezione; le altre affezioni son di tal sorta che esse stesse han la precedenza e, senza premeditazione, provocano in ciò che nativamente è fatto per opinare, una opinione. Ora, che l'opinione lasci immutata l'attività dell'opinare, è cosa già detta. Ma certo timore che sorge indipendentemente dall'opinione vien proprio dall'alto ed offre invece a quella parte dell'anima cui noi attribuiamo il timore una sorta di coscienza, come se derivasse veramente da un'opinione. Che cosa provoca questo timore? Agitazione e sbigottimento, si dice, di un male atteso. Orbene, questo rappresentarci il male ha luogo nell'anima, sia la rappresentazione prima — che noi chiamiamo precisamente opinione — sia la rappresentazione che esce dalla prima e non è più opinione in senso stretto ma è una opinione per così dire oscura, nell'ambito inferiore dell'anima, è una rappresentazione non vagliata da un giudizio — un po' somigliante alla forza insita in ciò che chiamiamo natura, ond'essa crea i singoli esseri, come usa dire, senza rappresentazione —: tutto ciò riesce evidente a chicchessia.

Il risultato ulteriore rientra poi ormai nel campo della sensibilità: il turbamento che si apprende al corpo, il tremito e la scossa pure del corpo e il pallore e la incapacità di parlare. Poiché, evidentemente, queste cose non intaccano la parte affettiva dell'anima, altrimenti noi la dovremmo considerare corporea e poi, qualora essa fosse proprio soggetta a subir di tali stati, questi, del resto, non potrebbero appro-

dare sino al corpo, poiché la parte trasmittente non eserciterebbe più tale trasmissione giacché allora essa sarebbe in balia della passione e quindi fuor di se stessa.

28 Vero è, intanto, che questa parte dell'anima — la passiva — non è cosa corporea, ma una certa forma; eppure si trova in una materia anche la facoltà della bramosia come vi si trovano pure le altre potenze che reggono la nutrizione, l'accrecimento e la riproduzione, la quale ultima è radice e principio della facoltà della bramosia e della stessa forma  
29 affettiva. Ma ad una forma non aderiscono mai turbamento o in genere stato passivo; essa, invece, ha da star ferma in se stessa, mentre solo la sua materia entra in stato passivo, quando questo vi si suscita per la presenza di quella forma che lo provocò. Non cresce certo la forza vegetativa in se stessa, se fa crescere qualcosa; o s'aumenta, se fa aumentare qualcosa; o, in genere, se muove qualcosa, non viene mossa ella stessa nel movimento ch'essa provoca; ma, o la forza non si muove affatto in se stessa, ovvero il suo moto, o attività che sia, si esplica in tutt'altro senso. Così, occorre che la forma sia in se stessa, naturalmente, mera attività operante e crei per semplice virtù di presenza, quasi armonia che di per se stessa metta in vibrazione le corde di uno strumento.

30 Quindi, la parte passiva può solo esser causa di uno stato passivo o perché l'eccitazione insorse da quella in séguito a una rappresentazione sensibile o anche senza rappresentazione (resta però da esaminare il caso che l'opinione sia, da più alta sorgente, principio di tale eccitazione); comunque, la parte passiva resta inalterata in se stessa, sul tipo dell'armonia anzidetta.

31 Le cause poi dell'eccitazione passionale corrispondono allora al musicista; il soggetto percosso dal colpo della passione ha la sua analogia nelle corde. E, difatti, anche nel campo della musica, l'armonia è libera da ogni passività ed è la corda, invece, che le è soggetta; pure, ciò nonostante, giammai la corda vibrerebbe musicalmente (se anche il musicista lo volesse), qualora l'armonia non ne dettasse la norma.

V. — Che vale allora la pretesa di rendere impassibile 32 l'anima per virtù di filosofia, quand'ella sia radicalmente immune da ogni affezione? Ecco: poiché quella specie di parvenza, penetrando in essa e precisamente nella sua parte affettiva provoca l'affezione conseguente, vale a dire, l'irrequietezza; poiché, inoltre, s'unisce alla irrequietezza l'immagine del male atteso, così una siffatta parvenza assume il nome di passione e sorse allora l'esigenza filosofica di eliminarla del tutto e di non lasciarla allignare. Fin tanto 33 che questa ci sia — si pensa — l'anima non sarebbe perfettamente sana; ma, dopo la sua scomparsa, l'anima si comporterebbe impassibilmente, giacché la causa stessa della passione, vale a dire quella parvenza che l'assedia, si è ormai bell'e dileguata: gli è come se uno, per estirpare i fantasmi dei sogni, costringesse a vegliare l'anima allora che volga verso il suo fantasticare; oppure come se uno ritenga che le immagini sorgenti, per così dire, dal di fuori, abbiano causato le passioni e le consideri stati passivi dell'anima.

Che senso ha intanto la 'purificazione dell'anima' la 34 quale non è stata giammai contaminata; che senso ha l'espressione 'distaccarla dal corpo'? Ecco, 'purificazione' si è lasciarla sola, senza che abbia contatti con cose estranee, senza che miri fuori di sé, senza che mutui opinioni altrui — quale che sia il modo delle opinioni —; 'purificazione' importa sia il non vedere le immagini delle passioni, come s'è detto, sia il non ricavarle da quella fonte. Ma l'anima volta sull'altra via — in alto — dalla bassura non è forse purificazione e, aggiungi pure, 'separazione' almeno per quell'anima che non sta più nel corpo come se gli appartenga e non somiglia ella forse a 'luce che non è nel fango'? Per quanto resta impassibile, dopo tutto, quella luce che brilla persino sul fango!

Invece, per la parte affettiva dell'anima, la 'purificazione' 35 importa il risveglio da insensate illusioni e un'abnegazione dello sguardo; e la 'separazione' significa non inchinarsi giù smodatamente e non abbandonarsi neppure alla rappresentazione fantastica delle cose inferiori. L'atto del

separare, preso in se stesso, potrebbe pur significare l'eliminazione di quelle cose dalle quali questa parte affettiva si distacca, quando cioè essa non galleggi su di uno pneuma torbido in séguito a voracità e pienezza di carni impure, ma quando ciò in cui è assiso sia sottile a segno che l'anima possa quietamente appoggiarvisi sopra.

36 VI. — Che, dunque, l'essere intelligibile — costituito come è, nella sua interezza, nell'ambito della forma — debba essere ritenuto immune da passività, è cosa dimostrata. Ma poiché anche la materia è pur del numero di ciò che rientra, per quanto in un senso diverso, nell'incorporeo, urge esaminare, anche a proposito di questa, come sia la cosa: se sia cioè passibile, come si dice, e atta a muoversi in ogni direzione, ovvero se ancor questa abbia a ritenersi immune da affezioni; e qual senso dare, allora, alla sua impassibilità.

37 Ma, accingendoci a questo, e trattando precisamente dell'essere in sé della materia qual mai esso sia, noi dobbiamo anzitutto far rilevare che la natura dell'ente e l'essenza e l'essere non corrispondono affatto all'idea che i più se ne fanno. Vogliam dire che l'ente — quello che con tutta verità si potrebbe denominare ente — è un essente nella realtà dell'essere; cioè: quello che è, sotto tutti i rispetti, essente; cioè ancora: quello che non ha proprio  
38 nulla in sé che disti dall'essere. Ma, perfetto com'è, non ha bisogno di nulla a che sia e sia mantenuto; che anzi anche per altre cose — le quali han solo l'apparenza di essere — esso è causa del loro essere illusorio. Se pertanto tutto questo è ben detto, è necessario che esso si trovi in una vita, anzi in una perfetta vita; altrimenti, manchevole, non sarebbe ente più di quanto sia non ente. Il che è quanto dire: Spirito e, in più, chiarezza di spirito nella più vasta estensione.

39 Ond'eccolo, così, determinato e definito e non c'è nulla nella sua potenzialità che non sia a un tempo incommensurabile empiricamente; ché, altrimenti, verrebbe meno.

Perciò gli spetta ancora il sempre, anzi il sempre così; parimenti se a lui non è dato il poter ricevere cosa veruna, a nessuna cosa d'altronde è dato l'entrare in lui; poiché, se accogliesse in sé qualcosa, accoglierebbe qualcosa di diverso da sé: vale a dire, qualcosa che non è. Urge invece che esso da tutti i punti di vista sia ente: occorre dunque che si affacci all'essere quando già possieda ogni cosa di per se stesso: esso è simultaneamente "tutte le cose": un tutto che è anche un uno.

Ora, se noi fissiamo in questi tratti l'essere — è una  
40 necessità, questa: ché, altrimenti, non deriverebber dall'essere Spirito e Vita, ma siffatti valori riuscirebbero solo accessori all'ente, anzi — dal non essere — non sarebbero addirittura; e l'essere sarebbe in sé senza vita e senza spirito mentre quello che non è veramente essente avrebbe questi valori, come se questi dovesser ritrovarsi in ciò che è inferiore a un tempo e posteriore rispetto all'essere; perché solo ciò che precede l'essere può elargire tali cose all'ente senza averne lui stesso bisogno — se, riprendendo, l'essere è di tal natura, necessariamente esso né sarà un qualche corpo né ciò che sta a fondamento dei corpi, ma l'essere dei corpi consiste in questo: di essere, cioè, non essere.

E com'è concepibile questo non essente esser dei  
41 corpi; com'è concepibile questa non essente materia sulla quale questi corpi si adagiano? Montagne e rocce; la terra intera nella sua solidità; tutto che presenta resistenza e opprime con le sue scosse gli oggetti colpiti, son tutte  
42 cose che attestano bene il loro essere! Uno può dire: E come mai cose che non esercitan né pressione né forza né  
43 resistenza di sorta, cose che non sono neppure visibili — Anima e Spirito — sono esseri ed esseri nella realtà dell'essere; e, per colmo, anche negli elementi, il più volubile e il meno greve ha più essere della terra ferma; e l'elemento delle altezze ne ha più del mare; e più ancora ne ha il fuoco che pure ha una sua corporeità del tutto fugace?

Gli è — opino — che ciò che più basta a se stesso reca  
44 alle altre cose meno gravame e minore molestia, mentre

ciò che è più ponderoso e più terrigno, per il solo fatto ch'è manchevole e cadente e incapace a sollevarsi da se stesso, questo, crollando per la sua stessa debolezza, nello scontro e nel tonfo assesta colpi per ogni dove. Poiché, tra i corpi, quelli da cui fuggi la vita sono più spiacevoli all'urto; e, di pari passo con la violenza del colpo, comportano altresì un qualche malanno. Difatti, un cadavere che ti piombi addosso reca con sé conseguenze ben spiacevoli: violenta percossa e disastro. Invece, i corpi animati — che han così parte all'essere — quanto più di questo essere è dato loro partecipare, tanto più riescon gradevoli ai loro vicini. Il movimento poi, che nel campo corporeo rappresenta quasi una specie di vita e serba una immagine di questa, è presente in maggior misura là dove c'è minor quantità corporea, come se l'abbandono dell'essere rendesse corpo in più alto grado ciò che l'essere abbandona. Ma anche movendo dalle così dette affezioni, si potrebbe osservare molto meglio che quanto più qualcosa è corpo, tanto più è passivo: la terra per esempio, lo è più del resto; e in ogni altra cosa regna la stessa proporzione. Certo, gli altri elementi, se vengon divisi, si riuniscono in unità di bel nuovo, purché non sorga qualche ostacolo; invece, se fendi un qualsiasi corpo terrigno, l'uno e l'altro frammento se ne staranno sempre separati. Simile a cosa che soccombe alla sua natura; basta una piccola scossa e resta nello stato in cui la lascia il colpo che l'ha percossa; e muore; così ancora, ciò che divenne massimamente corpo, in quanto declinò più che mai verso il non essere, è inetto a riportarsi verso la sua unità. Così, si traducono in un vero disastro gli urti pesanti e violenti: un agir di cose su cose; che se un essere debole cozza contro un altro essere debole, esso è forte solo relativamente a quest'ultimo: ma si tratta sempre di non essere contro non essere.

Tanto valga contro coloro che ripongon l'essere nei corpi e sulla prova della pressione e sulle parvenze mutuate dalla sensazione fondano la credibilità del vero; fan quasi come chi sogna, costoro; quegli ritiene che esistano

attualmente cose che vede come essere: ma non sono altro che sogni! Eppure, anche la sensazione è proprio di un'anima che dorme: perché quanto di anima è nel corpo non è altro che anima addormentata; e il risveglio verace consiste nella risurrezione — quella vera risurrezione che è dal corpo, non col corpo; poiché risorgere con un corpo equivale a cadere da un sonno in un altro, a passare, per così dire, da un letto a un altro: ma il vero levarsi ha qualcosa di definitivo: non da un corpo solo ma da tutti i corpi; i quali son proprio radicalmente contrari all'anima: onde spingono la contrarietà sino alla radice dell'essere. Ne dà prova sinanche il loro divenire, il loro scorrere, il loro sterminio, che non rientra certo nell'ambito dell'essere.

VII. — Ritorniamo, intanto, sia sulla materia che fa da fondamento ai corpi sia, in un secondo momento, su quelle cose che, si dice, affioran su la materia: dalle une e dalle altre risulterà sia il non essere della materia come pure la sua impassibilità. Ebbene, essa è incorporea appunto perché il corpo è qualcosa di posteriore e di composto; ond'essa solo in compagnia di un secondo elemento può costituire un corpo. In questo senso, per certo, le è toccato proprio lo stesso appellativo che toccò all'essere, vale a dire la incorporeità, in quanto l'uno e l'altro — sia l'essere che la materia — son cose che non hanno nulla a che fare coi corpi.

La materia, però, non essendo né anima né spirito né vita né forma né ragione né limite (perché è la stessa infinità) né potenza (poiché qual cosa mai ella crea?); ed essendo invece caduta al di là di tutto questo, non può neppure arrogarsi il titolo di essere, ma può convenevolmente lasciarsi denominare non essere; e non già nel senso in cui è detto non essere il 'movimento' o non essere pure la 'quiete', ma non essere in senso schietto e proprio, vale a dire un'ombra e una parvenza di massa; una pura ansia a far da substrato; un riposante che non sta quieto; uno che invisibile in se stesso, sfugge altresì a



ciò che vorrebbe vederlo; e qualora uno non veda, gli sorge dinanzi, ma se quegli scruta attentamente, ritorna invisibile; e fa affiorare su di sé, perpetuamente, i contrari: piccolo e grande, meno e più, difetto ed eccesso; fantasma evanescente che, d'altro canto, non riesce neppure a svanire; vogliam dire che neppure in questo mostra vigore, giacché non trasse vigore di sorta dallo Spirito e, per contro, essa nacque proprio nella mancanza di tutto ciò che dicesi essere. Perciò, in tutto che di sé professa, ella è bugiarda: e se appare grande, ella è piccola; se preponderante, è sopraffatta; e l'essere che si rivela nelle sue sembianze è, di fatto, non essere: quasi gioco fuggente: ond'è che le cose, le quali apparentemente s'ingenerano in essa, non son che trastulli, vere ombre nell'ombra, come in uno specchio l'oggetto appare in un punto mentre è situato altrove: esso, ben gremito all'apparenza, è vuoto; e non ha nulla, ma sembra aver tutto. Ma le cose che in essa entrano e che ne escono sono semplici copie dell'essere e precisamente ombre che cadon su un'ombra informe e che in essa si rendono visibili per tramite della sua stessa mancanza di forma, onde sembrano operar su di quella, ma in realtà non operano nulla, poiché sono vacillanti e fragili e non presentan resistenza di sorta; ma giacché anche la materia non ne presenta, esse la trapassan da parte a parte senza lacerarla, come per acque o come se si volesse sospinger delle forme, per così dire, in ciò che si chiama il vuoto.

D'altro canto, certo, a supporre che gli oggetti visibili nella materia sian della stessa natura di quei modelli donde pervennero in essa, forse chiunque lasci loro una qualche potenza di quei modelli trasmittenti — una potenza che allignò sulla materia — avrà l'idea che la materia sia passiva nei loro confronti. Ora invece, poiché le cause provocanti le nostre rappresentazioni sono di tutt'altra specie dagli oggetti visibili nella materia, anche da ciò è dato desumere che l'affezione è una falsità, poiché ciò che in essa è visibile non è altro che essere menzognero e non sostiene per nessun verso la somiglianza con quanto la produsse.

Quindi, fragile e fallace com'è, s'imbatte, per di più, in una menzogna — quasi immagine in sogno o in acqua o su specchio — e così, di necessità, lascia che sia impassibile; per quanto, in verità, le similitudini accennate comportino pure una somiglianza tra la immagine e colui che la fa sorgere.

VIII. — Invece, generalmente, il soggetto passivo dev'essere così fatto da ambientarsi in seno a potenze e qualità che son proprio contrapposte a quanto in esso s'introduca e vi provochi l'affezione. Vogliam dire che un soggetto si deve trovare in una temperatura calda perché possa agire su lui l'alterazione da parte di una causa che provochi il raffreddamento; così, ha da trovarsi in uno stato di umidità la cosa soggetta a un'altra alterazione, quella che proviene da qualcosa che asciughi; anzi, di un sustrato particolare noi usiam dire ch'esso sperimenta un'alterazione, quando da caldo che era divien freddo o da secco divien umido. N'è prova finanche la parola che usiamo a proposito del fuoco 'consumo', quando in realtà non si ha altro che una trasformazione in un altro elemento; diciamo, cioè: il fuoco è consumato; non: la materia; quindi, anche le affezioni si riferiscono solo a quel soggetto su cui verte la possibilità di un consumo. Per certo, apre già la strada verso il disfacimento la semplice accoglienza d'una affezione; e il consumarsi è prescritto proprio a chi è condannato anche a patire. Ma che la materia si consumi non è possibile: poiché in che cosa mai dovrebbe trapassare e in che modo? Ora, com'è mai concepibile che la materia — la quale comprende in sé caldi, geli e qualità a miriadi, anzi, in una parola, a non finire, e ne è come solcata e le reca in sé come se fosser congenite e si permeassero vicendevolmente (poiché le qualità non vi stanno ad una ad una, isolatamente) —; com'è pensabile che essa — pur bloccata nella stretta tra qualità che nel loro mutuo compenetrarsi l'una sotto l'altra vengono affette l'una dall'altra — non abbia poi, dal canto suo, a subire la comune affezione? A meno che non la si voglia poi addirittura sequestrarla da

loro, sotto tutti i riguardi; ma, in un sustrato, ogni cosa fiancheggia quel sustrato in guisa tale da farlo partecipe di di un po' di se stesso.

IX. — Ecco: si deve prima capire che il fiancheggiarsi l'un l'altra di due cose e, parimenti, il loro essere l'una nell'altra, non limitano la loro possibilità ad un'unica maniera; tutt'al contrario, un primo modo si è quello che deteriora o migliora il sustrato, per via di semplice presenza che s'accompagna altresì ad alterazione (è il caso che si osserva nei corpi, quanto meno degli esseri viventi); un secondo modo si è quello che migliora o deteriora senza che il sustrato ne soffra (è il caso preciso dell'anima di cui si parlava poco fa); e si ha pure un ultimo modo, come quando uno accosti una figura alla cera, nel qual caso né si ha passività alcuna (si da far dire che si è alterata alquanto la cera nonostante la presenza della figura) né poi quel sustrato volge a mancare, rimossa che sia la figura impressa. Del resto, perfino la luce non opera affatto una trasformazione di figura nell'ambito di una zona illuminata. Così pure un sasso, per gelido che sia, che cosa mai trae dal gelo, dal momento che non cessa di essere sasso? E quale affezione poi dovrebbe desumere una linea da un colore? Naturalmente, non la desumerà neppure una superficie, io penso; ma, forse, la desumerà il corpo sottostante? A dire il vero, in che cosa mai dovrebbe venire affetto da un colore? Certo, non dobbiamo far consistere 'l'essere affetto' nella semplice presenza di qualche cosa o nel semplice rivestirsi di forma!

Ma se uno si rifà a questo punto agli specchi o, via, ai corpi trasparenti in genere, e dica che essi non subiscono affezione di sorta da parte delle immagini che vi si affacciano, questi porta un esempio che calza proprio appuntino. Sì, anche le cose che si affacciano nella materia non sono altro che immagini; questa, anzi, in più alto grado ancora, è più impassibile degli specchi. Insorgono, naturalmente, in essa caldi e geli e, nondimeno, non la riscalderanno

mai; poiché il riscaldarsi e il raggelarsi rientran nella categoria qualitativa, che adduce il sustrato da una temperatura all'altra (tant'è per il caldo; quanto al freddo, del resto, sarebbe il caso di studiare se esso, poi, non sia altro che assenza e privazione).

Comunque, in quel loro convegno su di essa, le qualità se, per la maggior parte, sono in grado di esercitare vicendevole influenza, l'eserciteranno tuttavia, in maggior misura, quelle che sono contrapposte. Perché quale influenza mai potrebbe produrre il buon odore sulla dolcezza o il colore sulla figura o una qualità su di un'altra di tutt'altra specie? Ond'è che si può dare il massimo credito alla possibilità che due cose diverse coesistano nell'identico soggetto ovvero che l'una inerisca nell'altra, senza che con la sua presenza l'una cosa rechi molestia a quell'altra cui è presente o in cui inerisce.

Pertanto, come il primo che capita non può causare danno a un'altra cosa, parimenti una qualsiasi cosa non può produrre in un'altra rivolgimento e stato passivo; l'affezione, per contro, cade sui contrari ad opera di contrari; il resto però è immune da ogni rivolgimento. Evidentemente, se ci son cose che non comportano contrarietà veruna, queste non potranno subire un'affezione da parte di un inesistente contrario! Di conseguenza, ammesso che una cosa venga affetta, è necessario ch'essa non sia materia ma sia un qualche insieme di due, o, in genere, una pluralità di cose simultanee.

Ma ciò che è solo e segregato dal resto e puramente semplice non può che essere immune da ogni specie di affezioni e persino al centro di tutte le cose, persino nella stretta delle scambievoli influenze, resta eccettuato. Gli è come se in una stessa casa gli inquilini si percuotano l'un l'altro mentre la casa stessa resta indifferente e parimenti l'aria che circola in essa. Si scambino pure le mutue influenze le qualità in quel loro convegno sulla materia, sino al limite consentito dalla loro natura; essa però si serbi impassibile, ben più ancora di tutte le qualità adunantisi

in essa, le quali restano l'un contro l'altra impassibili solo in quanto non siano contrarie.

61<sup>o</sup> X. — Inoltre, a supporre passibile la materia, occorre ch'ella tragga qualcosa dall'affezione, cioè: o l'affezione stessa o un atteggiarsi che s'è alterato da quello che era prima che s'introducesse in lei l'affezione. Per conseguenza, se, dopo quella di prima si accosta una nuova qualità, allora ciò che la riceve non sarà più mera materia ma materia ormai qualificata. E se anche questa nuova qualità 70 dileguandosi lasci, per via dell'influsso esercitato, qualcosa di sé, si altererà vieppiù profondamente il sustrato. E di passaggio in passaggio, in questa maniera, la materia sarà sempre qualcosa di diverso: sarà cioè quel sustrato in cui modi e figure svarieranno peraltro sino al punto che non sarebbe più universale ricettacolo e riuscirebbe un bell'ingombro alle qualità che subentrano in folla. Così, poi, la materia non dura più; e non è indistruttibile, dunque. Per conseguenza, se è indispensabile che ci sia una materia, proprio come fu dal principio così pure ella ha da essere sempre la medesima: basta che la si dica alterata e non si tiene più fermo l'essere della materia.

72 E poi, se, in genere, ogni cosa che si altera — mentre intanto persiste nella sua forma fondamentale — può alterarsi solo nei suoi accidenti ma non in se stessa; se dunque la cosa che si altera deve durare e non è certo questo residuo perseverante quanto di essa soggiace alle affezioni, allora, per forza, una delle due: o una materia alterata che quindi esce fuori di se stessa; o una materia non uscita fuori di se stessa che quindi non è alterata. Ma chi dica che essa si altera non in quanto è materia, anzitutto costui non saprà dire sotto quale aspetto essa si altererà; secondariamente poi, proprio per questa via, sarà costretto a confessare che la materia in se stessa non si altera. Infatti, proprio come in ogni altro essere — ch'è forma ideale — non è ammissibile un'alterazione che tocchi la sua essenza (la sua essenza consiste proprio in questo: di esser cioè forma

ideale); così, appunto perché l'essere della materia consiste nell'esistere in quanto materia, non è ammissibile ch'ella si alteri sino a quel limite in cui è mera materia; deve invece perseverare; e come lassù è immutabile la forma ideale in sé, così anche quaggiù è immutabile la materia in sé.

XI. — Ond'è che anche Platone partiva proprio da questo concetto — credo — in quella sua precisa espressione: 'Pure, ciò che entra e ciò che esce non è altro che immagine dell'essere'; egli non ha usato vanamente i termini 'entrare' e 'uscire' ma nel voluto intento che noi comprendessimo fissando la mente sul modo della partecipazione. Anzi, il classico problema 'in qual maniera cioè la materia partecipa alle idee' forse non consiste in ciò che credettero la maggior parte dei nostri predecessori 'in qual maniera cioè le idee entrano in essa', ma piuttosto: 'come sono in essa'. Certo è che sembra assolutamente una mirabile cosa la maniera onde la materia — mentre queste idee le son presenti — resti pur la medesima e si serbi impassibile nei loro confronti, tanto più, poi, che le cose che entrano subiscono l'una dall'altra le affezioni.

Intanto, proprio le cose che entrano devon cacciar fuori, 76 volta a volta, le cose precedenti; e la passività ha luogo nel composto e neppure in ogni essere composto, ma solo in quello cui occorre un avvicinarsi e un allontanarsi, in quello che è manchevole costituzionalmente per l'assenza di qualche cosa e compiuto solo con tale presenza.

Ma per la materia né significa un qualche accrescimento inerente alla sua costituzione il fatto che le si accosti una cosa qualsiasi (poiché ella non diviene quello che è solo nel momento in cui avviene tale accostamento) né significa diminuzione il fatto che quella cosa se ne allontani; poiché ella persevera qual'era dal principio.

78 Quanto all'esigenza di ricevere un decoroso ornamento, essa riguarda solo quegli esseri che han bisogno di ornamento e di ordine e, del resto, l'ornamento potrebbe sorgere anche senza alterazione, come quando noi ne precipin-

giamo taluno; ma se qualcuno si adornò in tal guisa che l'ornamento crebbe insieme con lui, allora quel che prima era brutto dovrà riuscire alterato: rinnovato che sia, un tale essere, abbigliato decorosamente, riuscirà per tal via persino bello, di brutto che era. Se pertanto, da brutta che era, la materia divenne bella, non è più ulteriormente quello che era nativamente nella sua essenza di bruttezza; ond'ella, in un ornamento di tal genere, perde il suo esser materia; e la cosa è estremamente grave, perchè ella non è brutta solo accidentalmente; ma se essa è brutta a tal segno da esser proprio bruttezza, essa non può affatto partecipare di un ornamento; parimenti, se essa è cattiva a segno da esser proprio cattiveria, essa non può neppure partecipare della bontà: per concludere, la partecipazione non è di tal sorta quasi che la materia debba subire chissà che cosa; no, ma il procedimento, di tutt'altra sorta, equivale a una pura parvenza di affezione. E, forse, proprio con tale procedimento, può risolversi il problema 'come mai, cattiva qual'è, la materia può aspirare al bene' in quanto che essa, pur attraverso la partecipazione, non distrugge ciò che era; poichè, se quella che chiamiamo partecipazione si verifica nel modo descritto, sì che la materia perseveri identica senza subire alterazione (così noi insegniamo), ma è sempre quello che è, non c'è più da meravigliarsi del come essa, cattiva, partecipa... Certo, essa non esce fuori del suo essere, ma poichè la partecipazione è inevitale, essa partecipa come che sia, nel limite consentito; ma giacchè ella resta quello che è, in un processo di partecipazione che la tien salda in se stessa, ella non è pregiudicata nel suo essere da uno che dona in un modo così speciale; e, sembra, proprio per il fatto ch'ella resta eternamente quello che è, ella è nondimeno maligna. Perchè qualora partecipasse realmente e fosse realmente tramutata sotto l'influenza del bene, non sarebbe essenzialmente maligna. Adunque, se si dice cattiva la materia, l'espressione è vera nel senso ch'ella è refrattaria all'affezione del bene. Tant'è dire ch'ella è addirittura impassibile.

XII. — Ma sì, proprio questo pensa Platone intorno alla materia: egli non imposta la partecipazione nel senso che un'idea entri in un sustrato e gli dia forma, onde poi sorga un'unica cosa composta le cui parti si commutino e, per così dire, si confondano l'una con l'altra e subiscano influenze vicendevoli; e nell'intento di mostrare ch'egli non pur rimanendone in se stessa inaffetta e agogni un tipo di partecipazione impassibile, giacchè risultava difficile in altra maniera chiarire quali cose, precisamente, nonostante la loro presenza, rispettino nella sua identità il sustrato, si sobbarcò a tante difficoltà, mirando dritto al suo scopo e volendo inoltre mostrare ciò che nell'ambito del sensibile è il vuoto dell'esistenza sostanziale e lo spazio del verisimile per gran tratto diffuso.

Orbene, partendo dal presupposto che la materia, per via del suo vario configurarsi, provochi delle affezioni nei corpi animati, senza che essa tragga per conto suo nulla di queste affezioni, egli accenna al perseverare di questa materia, ed offre il destro a sillogizzare che essa neppure dal suo configurarsi trae, dal canto suo, passività e alterazione. Poichè a questi corpi che accolgono figura su figura, l'una dopo l'altra, il termine 'alterazione' si presta facilmente a designare quello che è un puro trapasso di figure: pure 'alterazione' comporta sempre una ambiguità di senso. Per contro, nella materia — la quale non ha nessuna figura e non ha neppure grandezza — con qual diritto si potrebbe indicare come 'alterazione' una qualsivoglia presenza di figura, anche a voler usare il termine in senso lato?

Così, se a questo proposito uno volesse citare la frase 'per convenzione è il colore e le altre cose son pure per convenzione', appunto perchè anche il sustrato in sé non si comporta affatto come si suol credere, non si farebbe una citazione a sproposito. Intanto, come il sustrato regge le idee se anche il paragone 'le regge come delle figure' non suona gradito? Gli è, peraltro, che il postulato platonico mostra a tutto potere la impassibilità e la presenza apparente di immagini, per così dire, non presenti.

88 Pure, noi dobbiam prima parlare ancora della impassibilità stessa, spiegando come sia inevitabile che la consuetudine delle parole ci tragga a farla passiva, quando, per esempio, ci vien fatto di pensarla essiccata (ond'ella subito s'arroventa) o umefatta (onde ci vien in mente la espressione successiva 'accogliendo le forme sia dell'aria, sia dell'acqua'). Certo, la stessa espressione 'accogliendo le forme sia dell'aria, sia dell'acqua' infirma già l'altra 'arroventata e umefatta' e vale a chiarire con la semplice frase 'accogliendo forme' che essa non si fa, di per se stessa, forma, ma che le forme sono in essa quasi che vi entrassero; così pure che la parola 'arroventata' non è usata in senso stretto ma vale piuttosto 'divenuta fuoco'; perché non è poi la stessa cosa 'divenir fuoco' e 'arroventarsi'; tant'è vero che l'arroventarsi, riferito a ciò in cui v'è pure tale passibilità, ha luogo per una influenza estrinseca; ma ciò che sia formalmente parte stessa del fuoco come potrebbe essere arroventato? Sarebbe propriamente come se si volesse dire che attraverso il bronzo la statua se ne vada aggirandosi su e giù, qualora fosse vero che il fuoco, non che penetrare in lungo e in largo attraverso la materia, per soprappiù, le ha addirittura dato fuoco! Senza dire, poi, che se ciò che si accosta è forma razionale come potrebbe appiccare il fuoco? O, forse, s'è mutata in figura? Ma no! ciò che si arroventa è ormai sotto la stretta di entrambe (forma e materia). Come potrebbero allora star sotto la stretta di entrambe se non s'è ancora, dai due, costituita l'unità? Ecco, anche se tale unità sia ormai un fatto compiuto, non vuol già dire che forma e materia si trovino in vicendevole influsso tra loro; no, ma esse al contrario influiscono su cose esteriori. Operano poi entrambe? Ecco, forse l'una fa solo in modo che l'altra non fugga.

91 Intanto, qualora un corpo qualunque venga spartito, fino a qual punto non sarà spartita anch'essa, la materia? E, giacché quel corpo ha pur subito un'affezione in quel suo frantumarsi, fino a qual punto non ha subito anch'essa questa stessa affezione? Ecco, nulla vieta che noi ne affer-

miamo finanche la distruzione proprio con questa stessa domanda: com'è pensabile che, distrutto il corpo, non sia distrutta anch'essa? C'è da ribattere, inoltre, che il corpo è già determinato quantitativamente ed è grandezza, mentre nella materia, appunto perché non è grandezza, non han luogo neppure le affezioni della grandezza; così, dunque, è una regola generale che se una cosa non è corpo non ammette neppure le affezioni del corpo. Per conseguenza, chi fa passibile la materia dovrà pur concedere ch'ella sia corpo.

XIII. — Ma su di un altro punto ancora val la pena che indugino costoro: che intendon dire con la frase: 'la materia sfugge all'idea'? Quando mai s'è sentito dire ch'ella sfugga a sassi (son cose che la stringon da ogni parte!) e a rocce? Ma essi non vorran certo intendere ch'ella a volte sfugga, a volte non sfugga! Se essa, vogliam dire, in virtù del suo stesso volere, può sfuggire una volta, perché poi non lo fa sempre? Ma se essa tien duro per forza, non si dà mai il caso ch'ella non sia nell'ambito di una idea. Del fatto, intanto, che la materia successivamente non serbi sempre la medesima idea, la ragione va ricercata piuttosto nelle idee che volta a volta vi entrano. E per qual via poi sfuggirebbe, secondo la loro parola? Forse, in grazia della identità di natura, forse per la sua perennità? Ma questo non significa altro che essa mai e poi mai esce fuori del suo essere e serba l'idea in un modo così singolare che non la possiede giammai. Gli è che essi non sapran che farsene della parola che corre pure sulla loro bocca: 'Il sostegno e la nutrice di tutto ciò che diviene'. Vogliam dire che se ella è sostegno e nutrice, il divenire, allora, sarà diverso da essa; ma ciò che si altera rientra nell'ambito del divenire, ond'ella come è anteriore al divenire, così pure precede l'alterazione. Tanto il termine 'sostegno' come pure, e di più, il termine 'nutrice' importano un conservare, in impassibile essenza, ciò in cui entra l'idea. Tant'è pure dell'espressione: 'ciò in cui entrando ogni cosa appare e ciò donde in un secondo momento esce'; essa è un equivalente

di 'spazio' e di 'sede'. Però, anche quel detto che fu da noi rettificato come se volesse indicare il 'luogo di idee', non implica già una affezione circa il sustrato, ma studia semplicemente una diversa maniera. Qual'è poi questa maniera? Dal momento che l'essenza di cui ora parliamo non può essere nulla di realmente essente, ma dev'essere del tutto sparita dall'essere degli enti e assolutamente diversa — poiché quegli enti son forme razionali ed hanno una esistenza reale — così è necessario che ella, mediante questa diversa maniera, tuteli quella conservazione che le tocca in sorte; è necessario ch'ella non solo sia insuscettibile di realtà, ma anche se una copia delle realtà le si accosti, anche da questa si tenga immune quanto ad appropriarsene.

Infatti, solo per questa via ella è per tutti i rispetti diversa; altrimenti, se lasciasse coabitare nella sua casa una qualche idea, ella si altererebbe nella sua convivenza con quella e sarebbe bell'e finito quel suo esser diversa e così pure il compito di farsi 'spazio di tutte le cose' e sostegno di un nulla che è poi qualsivoglia cosa. Ma il suo dovere — o entrino le idee ed ella ha da persistere nella sua identità; o escano ed ella ha da serbarsene immune — mira a questo: che qualsiasi cosa entri in lei e ne esca, eternamente. Entra così, dunque, quello che entra: cioè come un'ombra; anzi come cosa non vera in cosa non vera!

Ma è poi questo un entrare veramente? E come accadrà questo a uno al quale sia rigorosamente vietato partecipare della verità, per via del suo esser menzognero? E allora, sí, l'entrare nella menzogna avviene in modo menzognero; e il processo è presso che uguale a quello con cui le immagini degli oggetti possono solamente affacciarsi sullo specchio e solo finché essi vi si riflettano. E, del resto, se dalla realtà sensibile tu sottraessi l'essere, nulla mai apparirebbe, in nessun momento, di quanto attualmente è visibile nel mondo dei sensi. S'intende bene che lo specchio, nella realtà di quaggiù è visibile anche in se stesso, perché esso pure è una certa figura; ma lì nel caso della materia, non essendovi figura di sorta, essa non è proprio visibile in se stessa, al-

trimenti essa doveva in sé e per sé riuscire visibile, prima ancora dell'avvento delle idee; per contro, le capita alcunché di simile, per così esprimerci, a ciò che capita all'aria, la quale anche allora che è cinta di luce è invisibile, proprio perché essa, anche senza essere illuminata, non riusciva visibile.

Tant'è: le apparizioni negli specchi non suscitano la fede nel loro esistere o la suscitano attenuata, appunto perché è visibile lo specchio in cui appaiono; ed esso resta, mentre quelle svaniscono; invece, nel caso della materia, abbia o non abbia le idee, ella non è vista più in se stessa. Ma se le immagini onde son quasi colmi gli specchi fossero in grado di durare ed essi, gli specchi, non fossero visti, allora non si negherebbe alle apparizioni la fede nella loro verace esistenza. Ebbene, c'è qualcosa di reale negli specchi? per me, allora, sian parimente reali le cose sensibili in seno alla materia! Non c'è invece nulla di reale ma v'è solo apparenza? allora anche lì, sulla materia, si vuol riconoscere che non c'è altro che apparenza, cercando il fondamento dell'apparenza nell'esistere sostanziale dell'essere, di cui gli enti han sempre realmente partecipazione, mentre i non enti l'hanno irrealmente, giacché, a dir vero, i non enti non devono atteggiarsi nel modo che avrebbero se esistessero realmente, poiché in tal caso il 'realmente' non esisterebbe più.

XIV. — Che dite? Se la materia non ci fosse, non esisterebbe più nulla? — Certo! Neppure la figura riflessa esiste se non c'è specchio o qualcosa di simile. Poiché quanto nativamente entra nell'esistenza in un altro non potrà mai sorgere se quest'altro non c'è: proprio in ciò consiste l'essere di una figura: di essere cioè 'quanto è in altro'. Per certo, se qualcosa si potesse distaccare dall'essere reale, essa sussisterebbe anche senza essere in un altro. Ma giacché l'essere reale persiste in sé, se si suppone che esso voglia raffigurarsi in un altro, occorre ben che l'altro ci sia: quest'altro appresta la sede a uno che non vuol venir

di persona e, inoltre, con la sua presenza, con la sfrontatezza e vorrei proprio dire mendicando sotto la stretta della povertà, ghermisce violentemente; eppure resta deluso perché in realtà non afferra nulla acciocché perduri ancora la povertà e sia sempre mendico.

104 Del resto, il fatto stesso ch'ella — la materia — è appena nata e già il mito la presenta come una mendicante, vuole alludere proprio alla sua natura, ch'essa cioè è spoglia di bene. E il mendico cerca non già quanto possiede il donante, ma si accontenta di quel poco che riesca a buscarsi; anche in questo, dunque, è racchiusa la prova che quanto in essa è parvente è altro dall'essere. E ch'ella resti insaziata, pure il nome lo dice. Però, quel suo sposarsi con Ingegno non vuol già significare sposarsi con l'essere e neppure con Sazietà ma solo con un ordigno ingegnoso, vale a dire con l'astuzia d'una cosa appariscente!

105 Giacché poi è inconcepibile che non partecipi affatto dell'essere quella qualsiasi cosa che, pur essendo fuori di lui, ha, come che sia, una esistenza (poiché questo è, nativamente, il principio operante di un essere: creare, cioè, gli esseri); ma poiché, d'altro canto, l'assoluto non essere è refrattario a mescolarsi con l'essere, ne risulta così una cosa che sa di prodigio: la maniera cioè onde la materia, non partecipando, partecipa, e la possibilità per essa di trarre qualcosa dalla vicinanza dell'idea, per quanto sia negato al suo essere di combaciare, per così esprimerci, con l'idea. Così ciò che la materia volle ghermir dall'idea le sfugge di mano come da cosa essenzialmente estranea quasi eco da superfici levigate e uguali: poiché non resta lì, appunto per questo, vien fatto di rappresentarcela come se fosse lì e di là provenisse.

106 Se, per contro, la materia in una piena partecipazione accogliesse l'idea proprio in quel modo reale che si vorrebbe, questa, allora, ingoiata in essa, al primo accostarsi, naufragherebbe. Ma essa è attualmente visibile, appunto perché non fu ingoiata; tutt'al contrario, la materia persevera identica senz'aver ricevuto nulla; che anzi ella impedisce

l'entrata come una base respingente, come un punto solo che serve da rifugio a gente che si accalca e ivi si confonde; essa è paragonabile a quegli oggetti lisci (ma anche dei recipienti pieni di acqua son buoni allo scopo) che la gente colloca contro sole cercando di trarne la scintilla, a che il raggio ostacolato dalla resistenza di là dentro non passi attraverso ma converga su un punto esterno. In questo senso, dunque, la materia è causa del divenire, onde le cose che in essa consistono, consistono proprio in siffatta guisa.

XV. — Beninteso, negli oggetti che fan convergere il fuoco dal sole sulla propria superficie, appunto perché traggono da un fuoco sensibile l'accensione che avviene in loro, l'esser sensibile è altresì di loro spettanza; perciò risulta ancora, chiaramente, che i raggi convergenti giacciono all'esterno dell'oggetto, limitrofi, vicini, in contatto, e che vi son due frontiere. Per contro, nella ragione formale che affiora sulla materia, l'esterno è da concepirsi in tutt'altra maniera. Infatti l'alterità del suo essere basta; ché non ha bisogno di un duplice confine; anzi, più ancora, ella s'è fatta indifferente ad ogni limite; e per via dell'alterità del suo essere e per l'assoluta mancanza di affinità, essa possiede la sua pura incommistione. E la causa di quel suo perseverare in se stessa sta in ciò che né quanto entra gode di lei, né lei gode di quanto entra; ma essa si comporta proprio come le opinioni e le rappresentazioni che non si mescolano, nell'anima; e invece dileguano, ad una ad una, nel loro essere e nella loro solitudine, senza trarsi indietro nulla e senza nulla lasciare, perché non c'è stato punto mescolanza; e l'esteriorità non comporta che la ragion formale si distenda sulla materia e il sustrato su cui essa è non è altro perché noi lo vediamo, ma perché ce l'attesta la riflessione filosofica. Beninteso, nell'esempio addotto, la parte dell'ombra la fa per così dire la rappresentazione, laddove l'anima di sua natura non è ombra e per quanto faccia la rappresentazione a trarla per tante parti, anzi a trarla addirittura dove le piaccia, nondimeno è sempre l'anima che

112 si serve di lei poiché essa è materia o qualcosa di analogo; in tutti i modi, la rappresentazione non suole gettare un velo sull'anima poiché tante volte ne è persino buttata fuori dagli impulsi insorgenti dall'anima stessa; giammai può far sì che l'anima resti occultata (neppur supponendo che se la trascini tutta con sé) e si tramuti un poco in fantasia! Poiché l'anima reca in sé tali virtù e ragioni di 113 contrasto che gli assalti esteriori vengono respinti. La materia, per contro, è più debole (persino, relativamente a possibilità, tanto più debole) dell'anima, e non ha nulla di quanto esiste realmente — né un vero né un falso che si possa poi dir suo —; senza dire, inoltre, ch'ella non ha mezzo onde possa apparire, poiché è assoluta solitudine; e intanto se da una parte è per le altre cose causa del loro apparire, non può però dire, dal canto suo, neppure: eccomi, son qui.

114 Ma ove mai dal residuo dell'essere la snidi una approfondita ricerca, si saprà allora ch'ella è qualcosa di remoto da ogni sorta di essere, anche da ciò che tardivamente ha la sola apparenza dell'essere ed è trascinata in tutte le cose e aderisce loro in apparenza eppure in realtà non aderisce.

115 XVI. — Veramente, l'avvento sulla materia di una qualche forma razionale, adducendola all'estensione, ch'essa già decise, la rende, così, grande; fa indossarc, di per se stessa, il grande alla materia che non è tale e non per questo lo diviene — perché, la grandezza che affiora su di essa sarebbe, allora, la grandezza in sé —. Ora se si portasse via la forma, il sustrato materiale non sarebbe più grande e neppure apparirebbe tale; al contrario, se, per esempio, ciò che è sorto in grandezza è un uomo o un cavallo e col cavallo entrasse pure la grandezza del cavallo, se il cavallo cessa di esistere, cessa altresì la sua grandezza. 116 Ma se si osservasse che il cavallo nasce in una massa di una qualche grandezza, anzi proprio di una determinata grandezza, e che quindi la grandezza perdura, noi ribatte-

remo che là, nella materia, non perdura già la grandezza del cavallo ma la grandezza della massa. Se pertanto questa massa è fuoco o terra, scomparso il fuoco, cesserà la grandezza del fuoco; e altrettanto si dica della terra. No, dunque; né dalla figura e neppure dalla grandezza potrebbe trar profitto la materia; altrimenti, dal fuoco non potrebbe sorgere una qualche altra cosa, ma la materia dovrebbe restar fuoco e, a un tempo, divenire non-fuoco.

Del resto, anche attualmente, pur avendo la materia assunto tali dimensioni che sembra estendersi per tutto questo 117 nostro universo, supponendo poi che la volta celeste e tutto ch'è nel suo interno cessassero di esistere, allora, con tutte queste cose, dileguerà anche la grandezza dalla materia e, a un tempo, dilegueranno pure naturalmente, le rimanenti qualità: e sarà abbandonata al suo primitivo essere, senza che possa serbare neppure una delle determinazioni che dianzi esistevano in essa.

Eppure, se si subisce un'affezione per la presenza di certe 118 cose, anche se queste se ne vadano, ne serba pur qualcosa il soggetto che la ebbe; ma chi non subisce affezione non serba più nulla, com'è il caso dell'aria, quando la luce l'avvolge e poi dilegua. Ma se uno domanda, stupito: Come 119 mai una cosa non ha nessuna grandezza eppure dev'essere grande? domanderemo, alla nostra volta: Ma come mai una cosa che non ha calore potrà essere calda? Gli è, naturalmente, che l'essere non ha lo stesso valore in lei come in una grandezza, tant'è vero che si dà pure una grandezza immateriale, come pure una figura immateriale. E se noi 120 vogliamo tener fermo, nel suo valore, l'essere della materia, diremo: essa è tutte le cose solo per partecipazione. Ma di tutte queste cose, una si è appunto la grandezza. Ora, nei corpi che sono composti, in compagnia di tutte le altre determinazioni c'è pur la grandezza (non separata, beninteso) giacché nel concetto di corpo è inclusa la grandezza; nella materia, invece, non vi è neppure questa grandezza non separata; poiché essa non è corpo.



121 XVII. — Ma neppure, d'altro canto, ella può essere grandezza in sé. Poiché la grandezza è una delle idee, ma non è adatta a riceverne; inoltre esiste in sé e per sé la grandezza; anzi, anche a supporre una qualche loro copia, persino da questa la materia si tiene immune quanto ad appropriarsene; neppure nel limite di idea-copia, ella è grandezza. Intanto, poiché ciò che sta nello Spirito o nell'Anima vuole esser grande, esso concede alle cose che in certo senso bramano imitarlo per via di 'desiderio di lui' o di 'moto verso di lui', la capacità di trasmettere in altri come  
122 per scossa la propria affezione. Così, il grande, mentre dispiega nel processo dell'apparizione la sua corsa, provoca il non grande della materia a concorrere proprio allo stesso fine — il grande —; ed opera in modo che esso per sola via di coestensione, senza riempirsi realmente, fa sorgere l'apparenza di essere grande. Infatti, il 'bugiardamente grande' riflette proprio questo: che esso appunto perché non possiede 'l'esser grande' si stende fin verso lui e in questo stendersi si coestende accanto.

123 Appunto perché tutto ciò che è reale crea sulle cose che son diverse dal reale o meglio sull'unico irreale (la materia) la sua propria immagine riflessa, così non solo ciascuno di questi creatori come tale è grande ma anche il loro complesso è in senso ideale grande. Convengono dunque il grande di ogni singola idea posteriore alla sua quiddità (per esempio, di un cavallo o di altro qualsiasi essere) e il grande in se stesso.

124 Così, l'immagine riflessa si fa grande nella sua totalità, mentre attinge alla luce del grande in sé; ma anche ciascuna parte acquista una sua particolare grandezza; e l'apparizione della grandezza universale sorge simultaneamente sia da parte della forma universale, cui compete la grandezza, sia da parte della forma particolare; e precisamente gli è come se si produca una coestensione sia in rapporto all'idea universale di grandezza, sia in rapporto a tutte quante le idee particolari; ché anzi, l'immagine riflessa è proprio costretta ad essere idea in seno all'idea e ad esten-

dersi invece, in una massa, sino a quando la potenza ideale abbia fatto sì che quello il quale non era nulla in se stesso sia tutto. Proprio per questo gioco di *immagini apparenti* (chiamiamole così), persino il colore che è sorto dal non-colore e la qualità del mondo sensibile, che è sorta dalla non-qualità, trassero una denominazione che è uguale soltanto nel suono a quella che recano le idee; così la grandezza sorge da ciò che non è grandezza oppure da qualcosa che coincide solo nel nome con la grandezza: si tratta di parvenze contemplate che tengono il mezzo tra la materia in sé e l'idea in sé; e intanto son parvenze perché derivan dallo Spirito, ma son poi fallaci perché il fondo su cui esse appaiono è un nulla. Ma le cose, ad una ad una, spaziano in ampiezza, slargate per la forza delle immagini riflesse e si procurano il loro proprio posto; però vengon slargate in tutte le direzioni senza violenza perché la materia s'è ormai adeguata all'universo. Ma l'immagine riflessa attrae ciascuna cosa secondo la sua propria forza, della quale ha il possesso: possesso ch'ella trae dal mondo dello Spirito. È quel che rende la materia grande com'essa appare, è pur un frutto della fantasia ch'è propria del 'grande in sé' onde questo risultato si è proprio quel che è ormai chiuso in un aspetto visibile: il 'grande di quaggiù'.

125 Ma la materia, su cui il grande affiora, è costretta nella sua interezza a serbare simultaneo lo stesso passo con lui, e dappertutto offre se stessa; vogliam dire ch'ella è materia cioè materia di una data cosa, ma non è, essa, questa data cosa. Ma ciò che non è qualcosa in sé e per sé, può tramutarsi anche nel contrario di quello che è, per via di una influenza estranea; e il contrario ch'è venuto fuori non è, neppur esso, quella data cosa; altrimenti il processo s'arresterebbe.

126 XVIII. — Pertanto, premesso che uno abbia il pensiero del grande, se il suo pensiero valga non solo ad esistere in se stesso ma sia spinto, per così dire, al di fuori dalla sua intima potenza, e invada una qualche cosa che per es-

senza non rientri proprio nell'ambito dello Spirito pensante, né abbia in nessun modo figura e neppur traccia di grande, anzi non abbia proprio niente di niente, come che sia, che cosa volete che crei con tanta potenza che ha? Niente cavalli, niente buoi, perché questi spettano ad altri creatori. Ma poiché, ecco, un tal pensiero muove da una fonte che è la grandezza in sé, non può il diverso spaziare in grandezza, ma possederà questa solo in un riflesso appariscente.

Naturalmente, a uno che non ebbe in sorte tanta dovizia di grande da essere il grande in sé, questo solo avanza: apparir grande a tutto suo potere, in ciò che lo costituisce. Ma questo significa: non scarseggiare, non disperdersi nella pluralità in molti luoghi e serrare in sé tutte le parti che nacquero a un tempo, e non mancare in nessun punto.

Né certo il fantasma del grande avrebbe potuto reggere oltre, chiuso in picciola massa, a siffatta parità, appunto perché esso rientra già nella categoria della grandezza; ma poiché tendeva alla speranza or ora accennata, cioè del "grande in sé", egli dispiegò il suo processo quantitativo a tutto suo potere, in compagnia della materia, che serbandolo stesso passo di lui non può esserne abbandonata; e così, da una parte ha reso grande quello che non era grande (non però in guisa tale da farlo apparire) e dall'altra ha reso pur grande quello che appare visibile in una massa.

Ma essa conserva, ciò nonostante, il suo proprio essere e adopera questo grande quasi fosse un vestimento il quale ella indossò in quella corsa comune con lui, allorché questi fuggendo la guidava; ma se colui che glielo fece indossare glielo toglie, ella rimarrà di nuovo la stessa, proprio come ella si era in sé e per sé, vale a dire colei che estende la sua determinazione quantitativa nel limite in cui la eventuale forma presente la ponga.

L'anima, sì, proprio perché possiede le forme degli esseri, ed è anche, in se stessa, forma, le possiede tutte a un tempo, mentre poi ogni singola forma è raccolta tutta insieme in se stessa; e quand'ella vede le forme delle cose sensibili che si rivolgono indietro, per così dire, verso di

lei e si avvicinano, non si rassegna ad accoglierle con la loro pienezza corporea ma prima le dispoglia della loro massa e poi le guarda; poiché ella non può divenire qualcosa di diverso da quello che è.

La materia, per contro, non avendo nulla di ciò che possa respingere — poiché non possiede un'attività ma è solo un'ombra — se ne sta in attesa che le avvenga quella qualsiasi cosa voluta dal predestinato principio attivo. Ora, da un canto, ciò che procede dal piano razionale dello Spirito reca già una traccia di quanto è lì lì per entrare nel processo del divenire (vogliamo dire, a un dipresso: che il piano razionale ha un processo che si svolge in seno alla fantasia raffigurante; o che il processo mosso dal piano razionale è come un frantumarsi; altrimenti, se il piano razionale fosse una unità identica, non andrebbe soggetto a un movimento ma sarebbe fermo). D'altro canto, la materia non può, come l'anima, far coabitare, sotto il suo tetto, tutte le cose contemporaneamente; altrimenti essa sarebbe una delle idee superne; essa, peraltro, deve pur accogliere tutte le cose; accoglierle, però, solo partitamente. Appunto perché è il luogo di tutte le cose, ella deve andare verso tutte le cose e tutte incontrare e riuscir bastevole per ogni distanza, poiché non è neppure contenuta in una distanza costei, ma è a disposizione di ogni eventuale distanza.

Ma come si spiega che una forma, quale che sia, entrata nella materia non tenga poi lontane le altre, le quali non possono neppure accalcarsi su di lei, una sull'altra? Ecco, non c'è stata mai propriamente una prima forma; al più, nel caso, la forma dell'universo, vale a dire, tutte le forme simultaneamente; ma le forme particolari entrarono poi una alla volta; poiché, in un organismo che tu divida, di pari passo con le sezioni dell'organismo, anche la sua materia è sezionata; altrimenti non sarebbe nato proprio nulla, mai, oltre la forma razionale.

XIX. — Così, le cose che entrano nella materia come in una "madre" non le recano nessun danno e neppure, per

altro, vantaggio. Né, certo, gli urti tra cose e cose scuotono la materia, ma si consuman l'un contro l'altro, poiché le potenze contrastan solo coi loro contrari e non col proprio sustrato (se non è piuttosto vero che in genere la nostra considerazione coglie il sustrato quando è già avvenuta l'unione con le forme subentrate): vogliam dire che il freddo fa cessare il caldo e il bianco il nero; o, mescolate che siano, fan sorgere da loro una qualità nuova. Risultan quindi come affette le sole cose mescolate; ma l'affezione, per esse, consiste nel non essere più ciò che erano.

137 Tant'è pure negli esseri animati: le affezioni si trovano solo nei corpi, allorché abbia luogo l'alterazione dovuta alle qualità e alle potenze insite in loro; che se la compagine si allenta contro la loro coesione naturale o si stringe o si trasmuta, le affezioni penetrano solamente nei corpi, mentre nelle anime che son loro congiunte, la conoscenza è limitata solo alle affezioni più violente; altrimenti l'anima non si  
138 degna neppure di conoscerle. Comunque, la materia non si smuove: freddo che vada o caldo che venga non le apportano passività alcuna, poiché nessuna delle due cose le è affine e nessuna estranea. Così, più conforme al suo vero essere è l'espressione 'rifugio e nutrice'; ma 'madre' è detta, così, tanto per dire: perché non genera nulla, essa!  
139 Pare, nondimeno, che l'abbian chiamata 'madre' quanti van pensando che la madre faccia le veci della materia rispetto al figlio generato, come se ella appresti solo il rifugio, ma non dia nulla all'essere che sta nascendo; poiché finanche il corpo del figlio sorge tutto e solo per virtù di nutrimento. Se, per contro, la madre contribuisce in qualche cosa all'essere che si genera, essa lo fa non in quanto è materia ma in quanto è altresì forma; vogliam dire che solo la forma  
140 è feconda; ogni altra cosa è naturalmente sterile. Ond'è, penso, che anche gli antichi saggi — i quali arcanamente, pur nei riti misterici, accennavano a sensi riposti, crearono l'Erme primigenio con l'organo genitale sempre pronto e attivo, a significare così che solo il disegno razionale dello Spirito genera le cose sensibili; mentre la sterilità della

141 materia che persevera nell'identità, perennemente, essi la simboleggiarono negli eunuchi che Le fanno corona. Se essi crearono il mito della 'Madre di tutte le cose', gli è, certo, perché vollero così divulgare il principio adottato in funzione di sustrato; e imposero precisamente questo nome per chiarire il loro intendimento che, cioè, il riferimento alla 'Madre' non comportava un'assoluta somiglianza. Volendo poi far capire quale sia 'questo modo' a quanti desideran coglier la cosa con maggior rigore e non ricercano superficialmente, essi han dimostrato un po' da lontano sì, ma pure come meglio seppero, ch'ella è infeconda e non compiutamente femmina, ma essa è femmina solo in quanto femmina vuol dir ricevere, ma non lo è più in quanto ciò significhi generare; essi alludono a ciò per via del fatto che chi si può avvicinare ad essa non è né femmina in confronto ad essa né può generare, ma è uno cui è stato asportato il potere di fecondare; che si appartiene unicamente a chi resti nella sua maschilità.

## ETERNITÀ E TEMPO

Enneade III, 7 (45)

I. — A proposito di eternità e di tempo, la nostra espressione consueta è che si tratta di cose l'una diversa dall'altra, e, precisamente: quella cinge l'essenza che dura in perpetuo; il tempo, per contro, investe il regno del divenire, cioè il nostro universo; così, senz'altro, e quasi per una più rapida intuizione, noi crediamo di possedere direttamente nelle anime nostre un certo qual chiaro senso istintivo di tali concetti e ne parliamo a tutto spiano e in ogni occasione facciamo uso di tali termini.

Tuttavia, se noi proviamo a fermare la nostra attenzione su di loro e a farci, per così dire, dappresso, allora, di rimando, cadiamo in difficoltà d'interpretazione, giacché non solo ci appigliamo chi all'una chi all'altra delle varie spiegazioni degli antichi intorno a tali concetti, ma diamo anche, con disinvoltura, interpretazioni diverse della stessa dottrina; fermi, poi, in tali pacifiche convinzioni e giudicando di averne ormai abbastanza caso mai, interrogati, siamo in grado di sciorinare quei loro placiti, soddisfatti di noi ci dispensiamo da ulteriore indagine sull'argomento.

Ora, si deve certo ritenere che alcuni degli antichi e beati filosofi hanno scoperto il vero; ma quali propriamente l'abbian toccato in più alto grado e per qual via possa sorgere anche in noi una comprensione di tali concetti, questo va ben ponderato.

L'eternità, anzitutto: si vuol sapere che cosa mai pensano ch'ella sia, in se stessa, quei che la fan diversa dal

tempo; poiché, conosciuto che sia ciò che sta lì a far da modello, si farà chiaro d'un tratto anche quel che si riferisce alla sua copia, nella quale propriamente riconoscono il tempo. Ma se, prima ancora di aver contemplato l'eterno, uno voglia rappresentarsi il tempo nel suo essere, basterà solo ch'egli salga, per virtù di ricordo, da questo mondo al superno, e gli sarà dato di contemplare ciò di cui è immagine il tempo, se è vero peraltro che questo sostiene la somiglianza con l'eterno.

II. — Ebbene, che cosa mai dobbiam dire che sia l'eternità? Forse, l'essere dello Spirito, in sé, né più né meno che se uno identificasse il tempo col complesso del cielo e del mondo? È un fatto, peraltro, che anche questa concezione del tempo, ebbe pure, com'è risaputo, i suoi sostenitori. Giacché noi davvero ci rappresentiamo e pensiamo l'eternità come qualcosa di supremamente venerabile — ma solo ciò che rientra nell'ambito dello Spirito è supremamente venerabile; e non è a dire che, tra Spirito e Eternità, uno dei due sia più venerabile dell'altro; a quanto è al di là, invece, neppur questo è lecito attribuire — così, vien presto fatto d'identificarli. Senza dire, inoltre, che sia il mondo dello Spirito sia l'Eternità sono entrambi di una natura comprensiva e comprendono, di fatto, le stesse cose. Intanto, qualora noi diciamo che le cose stanno diverse nell'ambito del diverso — nell'eterno —; e qualora di queste cose noi predichiamo l'eterno (cioè: l'essenza del tipo ideale, è detto, fu eterna), in questi casi noi veniamo a dire, tutt'al contrario di prima, che l'eternità è una cosa ben differente pur se magari riconosciamo che essa precinge o immane o aderisce all'essenza dello Spirito. Che entrambi sian venerabili, questo però non dimostra identità; poiché potrebbe ugualmente darsi che l'uno la derivi dall'altro si fatta venerabilità. Inoltre, la comprensione va intesa variamente; nello Spirito è comprensione come di parti, mentre nell'eternità il tutto è compreso insieme non partitamente ma in quanto essa vale per tutte le cose che sono di una natura eterna.

10 Ma, forse, l'eternità è da concepirsi come la stabilità — quella suprema, beninteso — proprio come, quaggiù, si vuol concepire il tempo quale movimento? Sarebbe ovvio chiedere, intanto, se si voglia identificare senz'altro l'eternità con la stabilità, ovvero non con la stabilità assolutamente intesa ma con la stabilità che si trova nell'essere.

11 Identità con la stabilità? Così, anzitutto, non potremo più dire 'la stabilità eterna' proprio come non diciamo neppure 'l'eternità eterna'; poiché è eterno solo quello che partecipa dell'eternità. In secondo luogo, come potrebbe essere eterno il movimento? Così, certo, esso sarebbe pur fermo! Inoltre, il concetto di stabilità come comporta in se stesso il sempre? Io intendo non già il sempre del tempo, ma quella certa idea che ci facciamo, pronunziando il termine 'eterno'.

12 Identità con la stabilità dell'essere? Così, noi escluderemo di bel nuovo dall'eternità gli altri generi dell'essere. Inoltre, occorre pensare l'eternità non solo come stabilità ma anche come unità e, via via, come inestensione, a che non sia identica col tempo; ma la stabilità in sé, in quanto stabilità, non include in se stessa né il concetto dell'unità né quello d'inestensione. E poi, all'eternità noi diamo come attributo il perseverare nell'unità; perciò essa può partecipare alla stabilità, ma non essere stabilità in sé.

13 III. — Ebbene, qual'è la caratteristica che ci fa riconoscere l'insieme del mondo di lassù eterno e perpetuo e che cosa è il perpetuo durare sia che coincida pur esso con l'eternità, sia che in esso rientri l'eternità? Non lo dobbiamo forse riconoscere in una certa unità; un durare che peraltro s'accumuli dal molteplice: un non so qual pensiero o essere, raccolto o seguace o congiunto o affiorante sul mondo dello Spirito; ma esso nella sua unità è pur questa totalità ed ha una diffusa potenza e un diffuso essere? E certo chi osserva questa diffusa potenza la chiama variamente: *sostanza*, in quanto qui fa da substrato; *movimento*, in quanto ne scorge la vita; *stabilità*, in quanto è assolutamente inalterabile; *alterità*

e *identità*, in quanto essa aduna a un tempo le cose che abbiamo detto. Tant'è: e se egli compone insieme, tutt'al contrario, — sino a farne una unità simultanea — l'unica vita ch'è in loro; se egli serba insieme l'alterità e l'instancabile operare e l'identico che non si altera giammai e non trapassa dall'uno all'altro — pensiero o vita — ma persevera allo stesso modo e sempre indivisibilmente: veder tutto questo significa già vedere l'eternità, poiché si ha la visione di una vita ch'è ferma nell'identico, sempre; che serba, attualmente presente, il tutto e non ha ora questo e ora quello, ma ha, tutt'insieme, la totalità; che non ha prima una cosa e poi un'altra, ma è compiutezza senza parti, come in un punto ove confluiscono tutte le linee senza che mai ne straripino; senonché quell'eterno persiste nella identità del suo stesso essere e non si muta mai, ma è sempre nell'attualità, poiché nulla di lui trascorse, nulla ancora diverrà; ma ciò che è il contenuto del suo essere, è pure il contenuto dell'Essere; dunque, l'eternità non è il substrato ma ciò che, per così dire, rifulge dallo stesso substrato, in armonia dell'identità la quale esso promette in rapporto con quello che non già sarà più tardi ma è sin d'ora; vale a dire in quanto esso è proprio così com'è e non altrimenti. Infatti, che cosa mai potrà accadere a lui in un 'più tardi' che non sia già nell' 'ora'? Né, del resto, potrà esserci più tardi qualcosa che non sia già esistente. Non c'è proprio un 'prima' donde esso potrebbe pervenire nell' 'ora'; poiché quel suo esser precedente non era altro che questo attuale; né ci sarà qualcosa di futuro, che esso non contenga ora, necessariamente; né può comportare in rapporto al suo essere la forma 'era' (e'è forse qualcosa che era per lui e trascorse?) né la forma 'sarà' (che cosa, infatti, potrà esserci per lui?). Così, resta solo ch'esso sia in quell'essere che è appunto il contenuto del suo essere. Dunque, quello che né era né sarà ma è, unicamente; colui che contiene questo essere come cosa ferma, poiché non si muta nel 'sarà', né si è peraltro mutato: questo è la eternità.

Pertanto, nell'essere, proprio nel cuore dell'essere, sorge

la vita nella sua simultanea interezza, nella sua non frantumata pienezza, sotto ogni punto di vista; essa è proprio ciò che noi andiamo cercando: eternità!

23 IV. — Non si deve però opinare che questa aderisca dal di fuori, all'Essere superno; tutt'al contrario, essa si è proprio quell'Essere o, via, sorge da Lui e se ne sta con Lui. Vogliam dire ch'ella si fa contemplare come una realtà infusa dentro ad opera di Lui; poichè, del resto, tutte le altre determinazioni che, al solo contemplarle, riconosciamo essere innate lassù, noi diciam pure che esse, senza eccezione alcuna, sorgono dall'Essere e se ne stanno con l'Essere.

24 Gli è che quanto, in un senso primitivo, è essere, esige che sia unito agli esseri primordiali, anzi che sia proprio immanente in tali esseri primi: così, del resto, anche il

25 bello è in loro e da loro; ed anche la verità è in loro. È precisamente: queste determinazioni sotto un certo aspetto son lì come se l'essere fosse tutto in una sua parte; sotto un altro aspetto son lì come se esse, parti, siano nel tutto: ond'è che questo verace tutto non risulta da un agglomerato di parti ma è piuttosto in se stesso un generatore di parti, affinché, anche sotto questo punto di vista, sia davvero tutto. Senza dire, poi, che la verità, lassù, non è concordanza con qualcosa di diverso, ma si appartiene già, volta

26 a volta, a quell'essere di cui è verità. Ora, questo verace Tutto, se vuol essere proprio tutto, in senso reale, non deve esser tutto unicamente in quanto è tutte le cose, ma deve inoltre contenere il tutto in guisa tale che non gli manchi

27 nulla. Se è così, non gli riserva proprio niente il futuro; se gli riservasse qualcosa, egli ne sarebbe mancante: dunque, non era tutto. Ma che cosa gli potrebbe accadere contro il suo essere? Poiché egli non è soggetto a passività alcuna. Ebbene, se non gli accade nulla, nulla sovrasta, nulla sarà, nulla ci fu. Certo, le cose generate, se tu sopprimi loro il

28 'sarà', poichè perennemente acquistano, piomban repente nel nulla; ma quelle che non sono tali, se tu vi aggiungi il 'sarà', decadon dal trono dell'essere; ed è persino un

segno certo che in loro l'essere non è connaturato 'quel semplice trovarsi nell'imminenza e nel divenire e nel dover essere'. Per conto mio, penso che nelle cose generate l'essere non sia altro che quel trapasso da un punto di partenza ch'è il nascere, fino a che esse giungano al punto estremo del loro tempo — in cui non sono più —; tant'è dire, così, che il loro essere è un 'sarà' e, se si sottrae questo 'sarà', il vivere s'è abbreviato e, per conseguenza, l'essere.

Anche l'universo esige una meta ove, in questo senso, 'sarà'; ond'esso s'affretta verso l'essere a lui imminente e non vuole fermarsi; intanto attrae per lui stesso l'essere, in quel suo crear sempre cose novelle e in quel suo moto circolare dovuto a non so qual brama di essere; (implicitamente, abbiám scoperto, così, finanche la causa del movimento universale, il quale s'affanna per questa via, mentre cioè s'infutura, verso il perpetuo esistere). Invece, gli esseri primordiali e beati non conoscono neppure l'aspirazione al futuro; gli è che essi, sono di già il tutto; e quel vivere che, per così dire, è loro dovuto, essi lo posseggono tutto; e così nulla essi cercano, appunto perché di futuro per loro non ce n'è punto e, per conseguenza, non c'è neppure quel processo in cui il futuro si svolge. Dunque, la perfetta e intera essenza dell'essere, non quella che consiste unicamente nelle parti, ma finanche quella che consiste nel fatto che non può venir meno mai più e che l'inesistente in nessun modo le si può aggiungere — poichè non solo il Tutto e l'Intero devono attualmente includere la totalità degli esseri ma devon pure escludere qualsiasi cosa che rientri nel non-essere — questo comportamento, dunque, questa proprietà costitutiva dell'essere è ciò che noi potremmo chiamare eternità: 'eternità' deriva appunto da 'essere sempre' (aión = aei + on).

V. — Ecco: qualora, scandagliando con l'anima un oggetto, io sono in grado di dire nei suoi riguardi o, meglio, sono in grado proprio di vedere ch'esso è tale da non am-

mettere, in senso assoluto, neppure un accadimento in lui — se questo ci fosse, l'oggetto non sarebbe, sempre, essere. o, via, non sarebbe sempre un essere completo — forse  
 34 che quest'oggetto è di già eterno, se non sia pure infusa in lui una disposizione nativa così fatta da offrir garanzia nei suoi confronti che cioè la durerà così senza alterarsi mai in appresso, a tal segno che ogni ulteriore scandaglio lo ritrovi lì, fermo, in quella stessa natura?

35 Che dire, allora, se uno non si distacchi neppure dalla visione di lui, ma resti unito nel rapimento della sua essenza e attinga una tal capacità da un sentimento instancabile; ovvero fuggendo col suo vero essere verso l'eterno vi si arresti senza declinare giammai a che sia simile ed eterno. e così, con l'eterno che reca in sé, contempi l'eternità e  
 36 l'eterno? Ebbene, se ciò che si trova in questo stato è eterno cioè 'è sempre'; ciò che non piega, in nulla e per nulla, a un altro tipo di esistenza, e vive di una vita di cui possiede già la compiutezza, senza che abbia ricevuto o riceva o debba ricevere nulla, allora può ben ritenersi eterno ciò che si trovi in tale stato: eternità, allora, non è altro che uno stato del soggetto, quale abbiamo descritto, stato, cioè che da lui sorge e in lui è; ed eterno si è proprio quel soggetto congiunto con quello stato che si rivela in siffatta maniera.

37 Per questo, venerabil cosa è l'eternità; anzi l'intimo spirito ci detta ch'ella è addirittura la stessa cosa del dio; ce lo dice, però, proprio in virtù di questo dio. Ed è felice espressione, questa: L'eternità è Dio che si presenta e si annunzia, così com'è, vale a dire come un essere che sta in una dolce quiete e in una identità, anzi in un 'così': uno, cioè, che è saldamente fondato nella sua forma di vita.

38 Che se pure lo facciam constare di molteplicità, non è il caso di stupircene: poiché ogni singola cosa del mondo di lassù è pluralità in forza del suo potere infinito; anzi, la infinità si è appunto il non venir meno, e nel caso nostro, lo si deve intendere in senso stretto perché l'eterno non spende nulla di se stesso.

E se uno volesse indicarla così l'eternità cioè 'vita infinita' in quanto è già totalità di vita e non spende nulla di sé perché non ha passato né futuro (altrimenti non sarebbe più totalità), costui, ecco, si approssimerebbe alla vera definizione; poiché il séguito 'in quanto è totalità e non spende nulla' è unicamente una interpretazione del termine 'infinito'.

VI. — E giacché allora un essere così fatto — di così  
 40 compiuta bellezza e di durata sempiterna — si trova intorno all'Uno e deriva da Lui e si volge a Lui, senza dipartirsene per nulla ma restandogli invece perennemente intorno e nel di dentro sino a regolare il suo vivere secondo la sua  
 41 norma; giacché, inoltre, questa è, a mio credere, l'opinione di Platone — una opinione bene espressa e profondamente pensata — e non va intesa in altro senso; s'egli dice 'perseverando l'eternità nell'Uno', Platone mira a questo: che non si concepisca l'eternità unicamente come qualcosa che di per se stessa si condensi in sé, nell'unità, ma come qualcosa che sia, in modo fermo, vita dell'essere circolante intorno all'Uno; questo è l'oggetto preciso della nostra ricerca; e ciò che persevera così significa essere eterno! Vogliam dire che quanto persevera tale e proprio come abbi-  
 42 am descritto, ciò che dura in quel suo 'quello che è' — atto di vita ferma di per se stessa, orientata a Lui e in Lui fissata, un atto che non subisce inganno né nell'essere né nel vivere — può ben avere l'essere eterno; poiché essere veramente significa: che non ci sia attimo in cui non si sia; che non ci sia attimo in cui si diventi diverso; vale a dire: essere inalterabilmente; vale a dire ancora: non comportare differenza di sorta nell'essere. Non ha, dunque, neppure un tantino di quel che si dice 'una cosa dopo l'altra'; e, per conseguenza, tu non puoi interrompere, con intervalli, il suo essere, non puoi squadernarlo, non puoi spingerlo innanzi, non lo puoi distendere; non riesci insomma a riscontrare nulla di anteriore o di posteriore. Ora, se non vi è nulla in lui di anteriore o di posteriore, 44

se l' "è" è quanto vi è di più vero del suo contenuto ed è proprio Lui stesso e, beninteso, nel senso che Egli è per essenza o per il vivere, ecco che di bel nuovo ritorna il concetto di cui appunto facciamo discorso: la eternità.

45 Ma qualora noi usiamo il termine 'sempiterno' e l'espressione 'non c'è un momento in cui è e un altro momento in cui non è', è necessario tener presente che noi parliamo così solo per amor di chiarezza; giacché, a dir vero, il 'sempiterno' non potrebbe giustificarsi in senso stretto; anzi, preso a chiarimento di ciò che è solo incorruttibile, potrebbe trarre fuor di strada l'anima ad una estensione di un 'più' e di un 'ancora', quasi che si trattasse solo di qualcosa che non si esaurisce mai.

46 Più esatto, forse, sarebbe usare il nudo termine 'Essente'. Ma come se l'essere non riuscisse un bastevole nome per l'essenza (dal momento che si usa tener per essenza anche il divenire), s'impose, per facilitare l'apprendimento, anche l'aggiunta del 'sempre'.

47 Per sé, certo, non son cose l'una dall'altra diverse 'essere' e l' 'essere sempre' né più né meno di quanto non sian diverse fra loro, da una parte 'filosofo' e, dall'altra, 'il vero filosofo'; ma poiché c'è gente che si veste dei panni della filosofia, così gli si aggiunse l'aggettivo 'vero'.

48 Parimenti, all'essere si aggiunse il *sempre* vale a dire ad 'ôn' lo 'aei', a tal segno che si finì col dire 'atôn'; perciò si deve prendere l'espressione 'Essente sempre' come se suonasse 'veramente Essente'; si deve poi coartare il 'sempre' nell'accezione di una ininterrotta potenza, la quale non ha affatto bisogno di cosa alcuna oltre a quello che già possiede: ma ella possiede il tutto.

49 Tutto, sì, ed ente; e sulla scia di questo tutto, non è indigente e non è già qualcosa di colmo per un verso e scolorato per l'altro, questa così grande essenza! Difatti, ciò che è immerso nel tempo, supposto pure che sia perfetto (come sembra, ad esempio, cosa perfetta l'anima nella sua piena sufficienza a un corpo) ha pur sempre bisogno di un

'poi', giacché è mancante di quel tratto di tempo di cui ha bisogno, in quanto che, nella stretta del corpo, se gli è presente e va di pari passo con lui, è imperfetto; sotto questo aspetto potrebbe giustificare il termine 'perfetto' solo nel senso di una semplice omonimia.

50 Un Essere, per contro, cui non tocca neppure aver bisogno di un 'poi', un Essere che non è misurato su un tempo che non è suo né su di un tempo indefinito, un Essere che sarà interminatamente ed 'ha' precisamente quello che necessariamente 'è': ecco quanto brama il nostro intimo sentimento; ecco chi ha l'essere non quale risultato di un tempo di questa o di quella durata, ma l'ha anteriormente al tempo di questa o di quella durata.

51 Certo, non rientrando l'eterno in una durata quantitativa, non gli si addice affatto sfiorarla in nessun modo, acciocché la vita dell'eterno non sopprima, frantumata che sia, la sua pura indivisibilità, ma esso resti indivisibile e nella vita e nell'essere.

52 L'espressione 'Egli era buono' Platone la solleva alla logica dell'universo: egli vuol significare che in virtù di 'Colui che è al di là' non vi è, per il mondo, un cominciamento dal tempo; cosicché neppure il cosmo ha preso un certo inizio temporale, in quanto che la causa del suo essere, per Platone, serra il precedente tutto. Nondimeno, pur avendo ciò detto solo per ragioni di chiarimento, più tardi 53 è malcontento lui stesso finanche di questo termine poiché esso non si giustificava rigorosamente a proposito di cose cui era toccato in sorte ciò che noi esprimiamo e pensiamo con la parola 'eternità'.

54 VII. — Ora, diciam noi di tali cose come se fossimo davvero testimoni per conto di altri e ne discutiamo come di cose a noi estranee? E come lo potremmo? Quale intelligenza dell'eterno potrebbe sorgere se noi non abbiamo il contatto? E come potremmo aver tale contatto con cose estranee? Occorre dunque che anche noi partecipiamo dell'eternità! Ma in qual modo, se siamo immersi nel tempo? Intanto, 55



qual senso abbia 'esser nel tempo' e qual senso abbia 'esser nell'eterno' sarà noto soltanto discoperto che sia, dapprima, il tempo. E così noi dobbiamo discendere dall'eternità alla ricerca del tempo ed eccoci così piombati nel tempo; là saliva in alto la strada; ora invece noi discendiamo oramai, col nostro discorso, non giù tutt'a un tratto, ma pianamente, così come suol discendere il tempo.

Se non fosse stato detto nulla sul tempo dagli antichi e beati pensatori allora noi dovremmo annodare all'eternità, come da un punto di partenza, il séguito, ed esporre la nostra concezione su di esso, studiandoci di armonizzare con l'intimo senso che ne abbiamo la dottrina che noi andremo esponendo; ma adesso urge anzitutto considerare le teorie più degne di menzione, ed esaminare se con qualcuna di esse riuscirà concorde la nostra dottrina.

Ma, prima cosa, non sarà forse male porre qui una tri-  
 57 plice ripartizione delle dottrine che trattano del tempo; vale a dire: o vorran prendere per tempo quel che si dice *movimento* o *ciò che si muove* o *qualcosa che rientri nel movimento*, (perché prenderlo come *quiete* o *ciò che sta quieto* o *qualcosa che rientri nella quiete*, significherebbe, sotto ogni riguardo esser fuori di strada rispetto al tempo che non è il medesimo, giammai).

Pure, tra i primi che lo considerano come movimento,  
 58 gli uni lo intendono *ogni movimento*, gli altri lo limitano al solo movimento dell'universo; i secondi che lo considerano come *ciò che si muove*, alludon con ciò alla sfera del tutto; i terzi, infine, che lo considerano come *qualcosa che rientra nel movimento* intendono o la distanza del movimento o la sua misura o, in genere, una sua conseguenza; e, in ciascuno dei tre casi, o di un qualsiasi movimento o solo di quello regolare.

VIII. — Movimento? Non è possibile, sia che si prendano, tutti quanti insieme, i movimenti e se ne formi, per  
 59 così dire, uno solo che risulti da tutti; sia che si prenda il solo movimento regolare: poiché le due specie di movimento

considerate sono già nel tempo. Ma, a supporre che vi sia un movimento fuori del tempo, tanto più esso sarebbe lontano dall'essere tempo in quanto che essendo diverso dal tempo ciò in cui è il movimento, quel movimento, anzi, non potrebbe esistere addirittura. E, a prescindere da tutto  
 60 l'altro che si dice o che fu detto in contrario, questa sola obiezione che abbiám mossa deve bastare. Aggiungi, poi, che il movimento potrebbe o cessare o essere intermittente, ma il tempo, no. Ma se si oppone che il moto dell'universo non è intermittente, c'è da rispondere tuttavia anche a proposito di questo movimento (se s'intende peraltro il corso circolare del cielo): in un tempo determinato, cioè, pure questo movimento approda, compiendo il giro, al medesimo punto di  
 61 prima, non già nel tempo in cui è compiuto solo il mezzo tratto di rivoluzione; così, l'uno sarebbe il mezzo-tempo, l'altro il doppio-tempo, mentre il movimento dell'universo si svolge su una doppia scala: l'uno approda allo stesso punto donde si mosse e l'altro va solo sino alla metà. Ma,  
 62 venirsene col fatto che il movimento della sfera più esterna è il più veemente e veloce non fa che corroborare la nostra tesi che cioè son cose diverse il suo movimento e il tempo; poiché essa è la più veloce di tutte, evidentemente perché in un tempo minore percorre un maggiore anzi addirittura il massimo intervallo; le altre sfere, invece, son più lente perché in un tempo maggiore ne percorron solo una parte. Così,  
 63 se il tempo non è neppure il movimento della sfera, è proprio tempo perso identificarlo con la sfera stessa, la quale solo per via del suo muoversi suscitò il sospetto che fosse tempo.

Qualcosa che rientra nel movimento? Se si tratta di di-  
 64 stanza, questa, anzitutto, non è la medesima per ogni movimento, neppure nel caso del moto uniforme; poiché il movimento — anche in quanto è nell'ambito di un luogo — può esser più veloce ovvero anche più lento; e l'una e l'altra distanza si fan misurare soltanto per mezzo di un'unità di tutt'altra natura, la quale appunto, ben più esattamente,  
 65 potrebbe dirsi tempo. Ora, quale di questi due movimenti

(o, piuttosto, quale tra i movimenti, che sono *infiniti*) è quello la cui distanza s'identificherà col tempo? Che se si tratta del movimento regolare, bisogna escluderlo sia in genere sia nella fattispecie, perché essi sono tali e tanti che vi sarebbero, a un tempo, molti tempi. Se invece ci si vuol riferire alla distanza nel movimento dell'universo o è intesa la distanza che è nel movimento stesso, e che altro è questa se non il movimento stesso? Movimento quantitativamente determinato in ogni caso! Ma ciò che è quantitativamente determinato o deve venir commisurato allo spazio — cioè uno spazio di determinata grandezza che esso percorse — e questo allora sarà la distanza; ma questo non è tempo bensì luogo; o il movimento stesso, in virtù della sua continuità e per il fatto che non cessa d'un tratto ma senza tregua inizia la sua ripresa, deve contenere in sé la distanza. Ma questo non sarà altro che moltiplicazione del movimento; tant'è vero che se uno, con l'attenzione rivolta al movimento, riesce a metter in luce questo suo moltiplicarsi (né più né meno che se uno dicesse che il caldo s'è aumentato) anche in questo caso ci si disvela e ci viene incontro non tempo ma movimento e sempre d'accapo movimento! Gli è proprio come il caso dell'acqua — che scorre e poi scorre ancora — e della distanza che in essa si riscontra: e, precisamente, questo 'di nuovo e di nuovo, ancora' non può esser altro che numero — diade o triade, per esempio — mentre la distanza rientra nel concetto di massa. Pertanto, anche una *abbondanza di movimento* va intesa come una *somma di dieci unità*, per esempio, rispetto a una unità, ovvero come l'intervallo spaziale che appare su ciò che potrebbe dirsi massa del movimento: la qual espressione però non ci rende il sentimento che noi abbiamo del tempo; ma questa determinata grandezza riuscirà pure come cosa che s'inserisce nel tempo; altrimenti il tempo non sarebbe dappertutto, ma inerebbe solo al movimento come a substrato e ci verrebbe fatto di ripetere ancora una volta che il tempo è movimento; poiché la distanza non sarebbe allora fuori di esso, ma sarebbe unicamente moto

non subitaneo; ma il caso di un 'moto non subitaneo' rientra nel 'subitaneo' nel tempo. Infatti, il 'non subitaneo' in che cosa mai differirà dal 'subitaneamente' se non per questo che è disteso nel tempo? Per conseguenza, il movimento che così si estende e la sua distanza non sono già il tempo stesso ma si svolgono nel tempo. Se tuttavia si indica la distanza del movimento come tempo, non nel senso della distanza del movimento stesso, ma nel senso del tratto lungo il quale il movimento stesso, accompagnandolo, per così dire nella sua corsa, dispiegherebbe la sua estensione; ma che cosa sia poi questo tratto non è stato spiegato. È evidente, per certo, che questo tratto si è proprio il tempo, in cui il movimento si effettua. Proprio questo però era sin dal principio l'oggetto della nostra ricerca: che significhi propriamente, nel suo essere, tempo. Qui, vedete, accade qualcosa di simile, per non dire proprio la stessa cosa, al caso di uno che interrogato 'che sia tempo' risponda: 'intervallo di moto nel tempo'. Ma che cosa è mai questo intervallo che tu denomini appunto come tempo riponendolo al di fuori dell'intervallo proprio del movimento?

D'altronde, anche colui che riponga l'intervallo nel movimento stesso, non saprà dove debba riporre l'intervallo della quiete. Poiché quanto dura il moto di una cosa, altrettanto dura la quiete di un'altra; e tu potresti dire finanche che il tempo dell'una e dell'altra cosa è proprio identico, quando poi esso — è evidente — deve pur distinguersi in entrambe. Ma che è allora e quale natura ha tale intervallo? Che si tratti d'intervallo spaziale non è proprio possibile; ché anche questo spazio ne resta al di fuori.

IX. — Numero, allora, o misura di movimento — è preferibile dir 'misura' poiché si tratta di moto continuo —? In qual senso? Vediamo. Prima, di certo, anche questa volta dobbiam districarci dalla difficoltà contenuta in quell'espressione 'similmente, di ogni movimento', proprio come anche nel caso dell'intervallo del movimento, ci si domandava se questo qualsiasi numero si riferiva ad ogni movi-

mento. Come mai, vogliam dire, si potrà calcolare col numero il movimento irregolare e disuguale, o che specie di numero ci vuole e che specie di misura, o su che cosa si deve determinare la misura? Se la stessa cosa vale per l'uno e per l'altro movimento, anzi, in genere, per ogni movimento — rapido o lento — allora, il numero e la misura saranno, a un dipresso, come il dieci che è buono a misurare tanto cavalli che buoi, o come un'identica misura di capacità, buona e per liquidi e per solidi. Ebbene, se la misura dev'essere quale abbiamo descritta, allora di che cosa sia misura il tempo — di movimenti, cioè — lo si è detto; ma che sia, in sé, il tempo non è stato detto ancora.

Pure, come nel concetto di dieci è dato pensare il numero, anche prescindendo da cavalli; come la misura resta misura, con certi suoi tratti essenziali, anche se non misuri nulla; se, alla stessa maniera, anche al tempo s'addica il carattere di esser misura; se esso, in sé e per sé, è a un dipresso qualecosa come un numero, in che mai il tempo si deve differenziare dal numero corrispondente al dieci o da un altro qualsivoglia numero astratto? Che se poi il tempo è misura continua, esso deve pur presentarsi come una certa quantità, per poter essere misura: la lunghezza di un braccio, per esempio. Così, essa è grandezza, quasi una traiettoria che, naturalmente, deve andar di pari passo col movimento. Intanto, se questa va di pari passo col movimento, come può misurare ciò con cui serba il passo? Perché solo uno dei due ha il privilegio di misurare l'altro? Inoltre, è meglio e più plausibile applicare questa misura non a ogni movimento ma soltanto a quello con cui serba il passo. Ma questa grandezza misurante dev'essere continua altrimenti si fermerà quella traiettoria che dovrebbe andar di pari passo! Pure, non si deve considerare il misurante dal di fuori e neppure separatamente, ma come se gli fosse congiunto il movimento misurato.

Che dev'essere, poi, il misurante? Ecco, il movimento è misurato; ma il misurante dev'esser grandezza. E quale di essi sarà il tempo? Il moto misurato o la grandezza misu-

rante? Difatti, il tempo sarà o il movimento misurato dalla grandezza, o la grandezza misurante, ovvero quella terza cosa che s'avvale della grandezza come di un cubito, per misurare l'estensione del moto.

Peraltro, in tutti questi casi, come già dicemmo esser più plausibile, c'è da supporre il moto uniforme; poiché senza uniformità e, di più, senza la unitarietà del movimento dell'universo, riesce più difficoltosa l'argomentazione per chi tenga, come che sia, il tempo quale misura.

Orbene, se il tempo è movimento misurato e, precisamente, misurato da una determinata quantità, a quel modo che il movimento, supposto che debba esser misurato, non potrebbe esser certo misurato dal movimento stesso ma da una misura diversa, così pure s'impone... (dal momento che il moto troverà una misura diversa da sé e per questo noi ricorriamo alla misura continua per la sua misurazione) con lo stesso criterio, dunque, anche la grandezza stessa esige una misura, e che il movimento — stabilita che sia l'unità secondo la quale lo si misura nella sua vera estensione — risulti infine misurato. Allora, in tale ipotesi, il tempo sarà il numero della grandezza che s'accompagna al movimento, ma non già la grandezza stessa che va di pari passo col movimento. Ma qual altro sarà mai questo numero se non il numero astratto? Ed ecco insorgere, necessariamente, il dubbio: In qual modo esso può misurare? Del resto, anche se si riuscisse a trovare questo 'modo' non si troverà, tuttavia, un tempo misurante, ma solo un determinato tratto di tempo: ma questo non è la stessa cosa che il tempo, tant'è vero che una cosa è dire 'tempo', una cosa ben diversa è dire 'un determinato tratto di tempo'; poiché prima che si parli di 'un determinato tratto di tempo' si deve spiegare che sia mai quella cosa, che è quantitativamente determinata.

Senonché — diranno altri — il tempo è, sì, il numero misurante il movimento, dal di fuori, però, del movimento stesso: per esempio, il dieci davanti ai cavalli, preso però non coi cavalli. Ma così non è detto che sorta di numero

sia mai questo il quale prima che còmputi è già quello che è, come il dieci di diauzi!

87 Ecco — diranno — è quel numero che *secondo un ritmo di movimento che ha un 'prima' e un 'dopo'*, affiancandosi, ne fa il còmputo. Ma, pur in funzione di un 'prima' e di un 'dopo' non si è chiarito ancora che sia questo numero. Comunque, per il solo fatto che misura secondo il 'prima' e il 'dopo', sia in virtù di un punto di partenza sia in qualsivoglia altra maniera, esso senza via di scampo, non può misurare se non *in funzione di tempo*. Così, dunque, questo preteso tempo misurante il movimento per via di 'prima' e di 'dopo', deve già essere vincolato al tempo e in diretto contatto con lui, se vuol misurare! Perché, non c'è via di scampo: 'prima' e 'dopo' o sono compresi nella spazialità (per esempio: il *principio* dello stadio) o, necessariamente, son compresi nella temporalità.

89 Certo, in genere, quanto a 'prima' e a 'dopo', l'uno è tempo che termina nell' 'adesso', il 'dopo', invece, è tempo che s'inizia dall' 'adesso'. Tutt'altra cosa, pertanto, da 'numero misurante, secondo il « prima » e il « dopo », il movimento — non solo qualsiasi movimento, ma altresì quello regolare — il tempo! Perché, inoltre, l'aggiunta di un numero... — sia in funzione di misurante che di misurato; poiché può ben darsi che lo stesso sia a un tempo misurante e misurato —, perché, in fin dei conti, l'intervento di questo numero deve costituire il tempo, mentre la presenza del movimento, cui pure spetta, in ogni caso, un 'prima' e un 'dopo' non vale a costituire il tempo? Gli è proprio come se uno dica che la grandezza non sia quantitativamente determinata se uno non concepisca questa sua quantità.

92 Giacché poi il tempo è infinito ed è riconosciuto come tale, come può essere in lui un numero? A meno che uno ne amputi una certa porzione e con questa lo misuri; nel qual caso, però, il tempo risulta già prima di venir misurato.

93 Perché poi il tempo non dovrebbe essere esistito prima che esista l'anima che lo misura se non perché taluno vuol ricondurre all'anima la nascita del tempo? Se è per via del

misurare, questo ricorso all'anima non è affatto necessario, perché il tempo esiste così com'è, anche se nessuno lo misuri. So bene che solo per aver qualcosa che adoperi la grandezza relativa al misurare si è tirata fuori l'anima; ma questo non ha proprio nulla a che fare con l'intimo senso che noi abbiamo del tempo!

X. — L'asserire, così, semplicemente, che il tempo è conseguenza del movimento non è degno di uno che voglia insegnare che significhi questo; ma non è neppur lecito fare tale asserzione prima di aver spiegato l'essere della cosa che conseguita. Perché proprio lì forse potrebbe essere il tempo, per loro.

Ma si deve esaminare se questa conseguenza sia posteriore o simultanea o anteriore (purché si dia una conseguenza che sia anteriore!); perché, comunque si scelga, non si esce dall'ambito del tempo; cosicché, in tale ipotesi, il tempo sarebbe una conseguenza di movimento, nel tempo!

Vero è, intanto, che noi andiam cercando non già quello che non è ma quello che è; inoltre, s'è già parlato diffusamente, tesi per tesi, dai tanti nostri predecessori (materia che, a volerla passare in rassegna si tradurrebbe piuttosto in una trattazione storica); e poi, sia pure nei limiti di un fuggevole sguardo, qualcosa l'abbiamo pur detta, su questa materia; ed è finanche possibile — contro chi faccia del tempo 'una misura del movimento dell'universo' trarre, da quanto è stato già detto, motivi di replica, oltre a tutto il resto che adesso è stato aggiunto circa la misura del movimento — tutte le altre cose, cioè, che a prescindere dalla 'variabilità del moto', si prestano a esser dirette anche contro di loro —: ecco quindi il momento buono di dire che cosa mai si deve intendere per tempo.

XI. — Così, dobbiamo risalire di bel nuovo, personalmente, a quello stato — che la nostra parola fece affiorare al sommo dell'eternità — a quella vita senza mutamento e tutta intera simultaneamente e che non conosce, ormai, né

limiti né ondeggiamenti di sorta e sta lì, ferma nell'Uno e verso l'Uno. Il tempo, però, non era ancora; o, via, non era per quegli Esseri superni, ma noi faremo tuttavia sorgere il tempo solo per virtù della forma razionale e per l'essere del  
 200 'dopo'. Ebbene, se questi concetti stavano in silenziosa pace, chiusi tra gli esseri dello Spirito, come, ai primordi, il tempo rampollò — a rivelare questo, non è il caso, forse, d'invocare le Muse che non ce n'erano punto, allora; o, ehissà, eran proprio questo eventualmente anche le Muse, allora! — è preferibile che uno invochi lui stesso, il tempo già nato: come cioè nacque ed apparve; e l'uomo parlerebbe del tempo, a un dipresso, così:

100 *Prima, innanzi, naturalmente, di aver generato questo 'prima' e di aver avuto bisogno del 'dopo' (che è a lui legato) egli riposava in seno all'Essere, poiché non era ancor 'tempo', ma in Lui esso ancora stava in silenziosa pace.*  
 101 *Ma la natura era azione diffusa e volontà di autonomia, onde elesse di appartenere solo a se stessa e di procurarsi più di quanto aveva: allora essa cadde nel movimento e nel movimento cadde parimenti lui stesso; e noi uomini, tratti in questo movimento, anelammo all'avvenire, sempre, e al 'dopo' e al 'non identico' ma al 'diverso' e poi al 'diverso ancora' e come quasi dopo aver superato un buon tratto della strada, abbiám costruito il tempo 'immagine di eternità'.*

102 *Entrò in gioco, allora, un potere senza pace, l'Anima, la quale era poi vogliosa di trasferire 'in un diverso' la visione di lassù; essa non era paga che il tutto le fosse presente in blocco, ma come da un chiuso e silenzioso germe il disegno razionale svolgendosi, si apre un varco in ciò che si crede pluralità — mentre prima occultava questa pluralità — per via di frazionamento e, in luogo di una unità in se stessa, ella non è più in se stessa e, man mano che dissipa l'una, avanza in un prolungamento, che s'affievolisce sempre più; proprio alla stessa maniera anch'ella  
 103 crea, ad immagine del superno, il mondo sensibile, che non esegue il movimento di lassù, ma un movimento simile a*

quello di lassù e che vorrebbe esserne la copia e così l'anima ha prima d'ogni altra cosa temporalizzato se stessa e ha fatto subentrare il tempo in luogo dell'eterno; ma, poscia, anche alla sua creatura ella impose di servire al tempo, im-  
 105 mergendola tutta quanta nel tempo e intanto incastonava tutti i suoi cieli nell'universo; poiché, movendosi questo nell'Anima — che non c'è proprio verun altro spazio per questo universo se non l'Anima! — questo si dovrebbe muovere, alla sua volta, nel tempo dell'Anima.

Gli è che il suo proprio atto l'Anima non lo presenta se non in momenti successivi: prima l'uno e poi l'altro e poi un terzo, novellamente, in serie; ond'ella genera di pari passo con la sua operazione il concatenamento temporale e mentre un pensiero s'accende su un altro pensiero, avanza ciò che prima non era, poiché il pensiero non s'è tutto realizzato nell'atto puro e così neppure la vita di ora è simile alla precedente.

Così, di pari passo, il vivere si rinnovella e proprio quel suo rinnovellarsi si carica di tempo novello. Vale a dire: questo presentarsi della vita, pezzo per pezzo, separatamente è carico di tempo; e questo ulteriore 'sempre' della vita s'addossa sempre un tempo ulteriore; e la vita già trascorsa è carica pure di tempo trascorso.

Definire, così, il tempo come vita dell'anima nel suo movimento trascorrente dall'uno all'altro stato di vita, è già dire qualcosa, m'immagino; se, ecco, eternità è vita che consiste in stabilità e identità e inalterabilità ed è già infinita; se il tempo, invece, dev'essere immagine dell'eterno — nel rapporto che s'istituisce tra universo sensibile e universo ideale —, allora al posto della vita di lassù deve corrispondere un'altra vita che rientra solo per figura di omonimia nella potenza qui considerata dell'anima; e al posto del movimento di natura intelligibile il movimento di una certa parte dell'anima; invece poi di identità e d'inalterabilità e di durata, quello che non dura in ugual stato ma esercita una attività sempre nuova; invece di inseparabilità e di unità, una semplice immagine dell'uno  
 108  
 109  
 110

ciò l'uno nella continuità; invece poi di 'già infinito' e d'intero il 'sempre' volgente, infinitamente, a ciò che vien dopo; invece di una già compatta interezza, qualcosa che, frusto a frusto, sarà, in avvenire, e una sempre futura totalità.

111 Solo in questi limiti, il tempo può imitare ciò che è attualmente tutto nella sua salda struttura e il già colmo infinito, se pur vuole comprare ad ora ad ora il suo diritto di cittadinanza in seno all'essere; e pure in questi limiti, l'essere sensibile può imitare l'essere superno.

112 Ma fuori dell'anima non si può concepire il tempo: così, proprio così, non si può concepire neppure l'eterno, lassù, fuori dell'Essere; né, d'altro canto, il tempo è conseguenza né posteriorità, né più né meno che lassù (ove l'eterno non è conseguenza né posteriorità dell'essere); il tempo, al contrario, si fa scorgere e immane e s'associa all'anima sola, come pure lassù l'Eterno (si fa scorgere e immane e s'associa al solo Essere).

113 XII. — Ma un rilievo s'impone anche per quanto s'è detto: questo essere — tempo — questo prolungamento di un vivere — quale si è descritto — in un processo di mutamenti che avanzano uniformi e uguali, insensibilmente, possiede la  
114 continuità dell'azione. Ora, se noi, pensando, provocassimo un balzo indietro a siffatta potenza; se riuscissimo a sospendere questa vita — che attualmente le si addice, instancabile ora e incessabile nell'avvenire, quale atto di un'anima sempiterna che non si appunta su se stesso e in se stesso,  
115 ma si svolge in creazione e in divenire —; se, dunque, supponessimo ch'ella non agisca più, che, invece, quest'attività s'arresti e questa parte dell'anima si rivolga al superno e all'eterno e se ne stia ferma in silenziosa pace,  
116 qual cosa più esisterebbe al di là dell'eterno? Che senso avrebbe il vario seguirsi di cosa a cosa se le cose tutte stan lì ferme nell'uno? A che parlare oltre di 'prima', di 'dopo', o di 'più'? Dove mai ci sarebbe qualcosa su cui, come su un diverso, l'anima potrebbe fissare il suo sguardo, fuori

di quello in cui essa dimora? Ché, anzi, neppure su questo; poiché, per potere fissare lo sguardo, ella dovrebbe, in un primo momento, distanziarsi!

Del resto, non esisterebbe neppure la stessa sfera celeste 117 la quale non è, nativamente, tempo; poiché appunto nel tempo pur essa esiste e si muove; e se pur ristesse, noi saremmo in grado di misurare la durata del suo indugio solo per via dell'attività esercitata dall'anima, finché quell'indugio sia fuori dell'eterno.

Orbene, se il tempo svanisce sol che l'anima desista dall'operare e sia riassorbita nell'unità, allora — è evidente — 118 solo il primo passo dell'anima in questa direzione e questa sua forma di vita genera il tempo.

Ond'è pur detto ch'esso sia nato insieme con questo uni- 119 verso appunto perché l'Anima lo generò in compagnia di questo universo. In grazia, cioè, dell'attività ora descritta è nato pur questo universo: essa è tempo, il mondo è nel tempo.

Chi però obietti che Platone denomina 'tempo' anche 120 il vario corso stellare, deve ricordare ch'Egli fa sorgere le stelle ad annuncio e partizione del tempo e al fine che esista una misura ben chiara. Poiché, vogliam dire, non fu dato 121 all'anima di delimitare il tempo come tale né gli uomini riuscivan peraltro a computare, da se stessi, le sue singole parti — invisibili e non afferrabili — specie perché essi non sapevano contare, Dio crea il giorno e la notte e attraverso questi, per via di alterità, fu dato cogliere il 'due' donde poi — continua Platone — sorse l'intimo senso del numero. Di poi, assumendo il tratto di tempo che corre dal sorgere 122 del sole al nuovo sorgere del sole, riusciamo a ottenere un intervallo di tempo costante quantitativamente determinato — poiché il tipo di movimento su cui ci basiamo è precisamente uniforme — e così noi ci serviamo di questo mezzo come di una misura. Misura, beninteso, del tempo; 123 poiché il tempo in sé non è misura. Poiché, con qual criterio potrebbe misurare e che cosa dovrebbe dire, misurando? Forse: 'Questa cosa è tanto estesa precisamente quanto sono

esteso io stesso? Ma chi è poi questo 'io'? Quello sulla cui norma la misura è computata. Non esiste dunque chi sia adatto a misurare senza essere, tuttavia, misura?

124 In definitiva, è il movimento dell'universo quello che vien misurato in funzione di tempo; e il tempo non dev'essere misura di movimento in ragione della sua essenza, ma solo per una circostanza accessoria; ma, primordialmente, esso è qualcosa di ben diverso ed offre, tra l'altro, anche la possibilità di indicare di quale estensione sia il movimento.

125 Ancora: figuratevi di prendere un movimento singolo, che si svolga in certi limiti di tempo, e di doverlo a più riprese: esso vi addurrà al concetto del 'tratto di tempo spirato'; per conseguenza, dire che il movimento e il giro degli astri misuri, in certo senso, il tempo, indicando cioè, alla sua maniera, nel quanto del suo essere il quanto del tempo (inafferabile e incomprendibile per altra via) non è, poi alla fin fine, una stravagante interpretazione.

126 Così, il 'misurato' dal giro stellare, vale a dire il 'manifestato', il tempo, in una parola, nonché essere, lui, generato dal giro stellare, ne trae semplicemente una sua rivelazione: e solo in questo senso esso può dirsi 'la misura del movimento', cioè quello che vien misurato da un movimento determinato e, misurato com'è, da questo, n'è peraltro diverso; ché, del resto, se pur fosse 'misurante' ne sarebbe diverso e così, dal momento che è 'misurato' ne è diverso: 'misurato' e 'accidentale' per giunta.

127 Di più, la ipotesi esclusa fa il paio con quella di chi definisca la grandezza come ciò che è misurato da un cubito, senza dire, poi, che cosa sia quella in se stessa, ma limitandosi solo a dare una speciale determinazione di grandezza: ovvero con chi non riuscendo a definire il movimento in sé a cagione della sua indeterminatezza, se ne venga fuori con questa definizione: 'ciò che è misurato dallo spazio'; chiunque cioè prenda lo spazio che il movimento percorre, potrebbe dire che il moto è precisamente *tanto quanto* è lo spazio.

XIII. — Così, il giro stellare indica il tempo, nel cui ambito esso stesso si trova. Invece, il tempo, in se stesso, non può più sostenere un ambito in cui trovarsi; tutt'al contrario, esso deve, sin dall'inizio, essere colui nel quale le altre cose si muovono e stan ferme nella uniformità e nell'ordine; esso può ben manifestarsi ad opera di qualcosa che rientra in un ordine fisso e presentarsi così al nostro intimo senso, ma non può certo nascere da quella cosa — ferma o mossa che sia —; è preferibile, tuttavia, che si tratti di cosa in movimento, appunto perché il movimento provoca, più che la quiete, la cognizione anzi il trapasso nel tempo e risulta più facilmente conoscibile quanto duri il movimento di una cosa in confronto a quanto duri la sua quiete.

Per questo, si è giunti persino a farne 'misura del movimento' invece di farne 'un misurato per mezzo del movimento' e di aggiungere poi che cosa sia propriamente quello che è misurato per mezzo del movimento; si è giunti, dico, a tacere finanche l'aspetto del tutto accessorio del movimento limitato solo a una minima parte del tempo e che tutto questo valeva solo in figura di enallage.

Ma, chissà, quelli non la intendono così, nel senso inverso dell'enallage; o noi non riusciamo a comprendere; che se, invece, usano chiaramente 'misura' nel senso di 'misurato' vuol dire che non riuscimmo a cogliere la loro intenzione; la colpa però del fatto che noi non comprendiamo sta in ciò che essi nei loro scritti non chiariscono bene che sia tanto 'misurante' che 'misurato', perché scrivono solo per dotti i quali hanno pure udito direttamente i loro corsi. Ad ogni modo, Platone non ha voluto determinare l'essenza del tempo né come 'misurante' né come 'misurato' da qualche altra cosa. Invece, a puro titolo di 'indicazione' del tempo, egli ha detto che il giro stellare ha preso una minima sua particella in corrispondenza a una minima frazione di tempo, onde si possa conoscere per questa via il valore e l'immensità del tempo. Volendo nondimeno mostrare la sua essenza, egli afferma che esso è nato insieme col cielo: che vi è da una parte un 'ideale di eternità', e, dall'altra la mobile

immagine, poiché, non durando la vita, non dura neppure il tempo con cui essa va di pari passo e s'accompagna nello scorrere; lo fa poi nascere 'insieme col cielo' perché la Vita, quale abbiamo descritta, crea pure il cielo e, precisamente, un'unica Vita manda a effetto e cielo e tempo. Se quindi una tal vita si rivolgesse nell'unità, supposto che lo possa, cesserebbe a un tempo sia il tempo che si trova in questa vita sia il cielo che non avrebbe più questa stessa vita.

Ma se uno, attenendosi al criterio del prima e del dopo di questa nostra vita e del movimento terrestre, scorgesse ivi il tempo, come se lì vi fosse proprio qualcosa di reale, e non s'attenesse invece a quel più verace moto del cielo — che possiede pure un prima e un dopo —, questi cadrebbe davvero nel più grande controsenso; poiché egli concederebbe così a un movimento inanimato il prima e il dopo e porrebbe il tempo su questa falsariga, e, per converso, lo rifiuterebbe al movimento onde pure il movimento terreno entrò in esistenza, al solo titolo d'imitazione, al movimento, dico, donde anche il prima e il dopo, sorsero nativamente, in quanto che si tratta di movimento spontaneo; il quale, a quel modo che genera, ad uno ad uno, i suoi propri atti, così ancora fa scattare la loro successione, a segno che il loro nascere e il loro succedersi van di pari passo.

Ora, perché mai riportiamo questo moto dell'universo sensibile a quello superiore che lo cinge e li collochiamo entrambi nel tempo e non vi collochiamo invece, assolutamente, pure il movimento dell'anima, quel movimento che si consuma proprio in essa in un intimo eterno svolgimento?

Gli è, ecco, che quanto sta prima di quest'anima è eternità che non le si affianca in una corsa comune né si estende di pari passo con lei. Ond'è proprio costei, l'Anima, che incappa, al suo primo passo, nel tempo e genera il tempo e lo possiede insieme colla sua propria azione.

Com'è, poi, dappertutto il tempo? In quanto anch'ella non è mai lontana da veruna parte del mondo, né più né meno che l'anima, in noi, non ci sta lontana da nessuna parte.

Ove mai taluno asserisca che il tempo consista in una non esistenza o in una non entità, allora — è evidente — egli dice che il tempo è un mentitore; ed anche l'espressione 'quel Dio' è una menzogna allorché egli dica di Lui 'fu' e 'sarà'; poiché Dio 'sarà' e 'fu', nel senso in cui esiste ciò in cui, secondo la sua espressione 'Dio sarà'. Intanto, contro chi se ne venga con tali punti di vista, ci sarebbe da replicare in altra guisa.

Si consideri, però, oltre a tutte le cose ora dette un'ultima cosa: allorché si stabilisce di quanto un uomo in movimento s'è avvicinato, si stabilisce pure, così, quanto sia quel movimento; e se si scorge il moto, per esempio, per mezzo delle gambe, per ciò stesso si scorge altresì che il cammino di quell'uomo (già antecedente a questo movimento considerato) era di una certa estensione, nel caso almeno che egli abbia contenuto il movimento del suo corpo in un passo costante.

Si riferirà, naturalmente, il corpo mosso per un certo tempo al movimento di una determinata estensione (questo si è proprio la causa) e alla durata di questo; ma poi si riporterà questo movimento al movimento dell'anima il quale fissa la uguaglianza degli intervalli. E il movimento dell'anima a chi si dovrà far risalire? Certo, quale che sia l'essere cui lo si vorrà riferire, esso è, ormai, senza intervalli. Questo è, pertanto, il movimento primordiale e in lui si trovano tutti gli altri; ma esso non ha, oltre di lui, uno in cui trovarsi. Anche per l'Anima dell'universo si concluda altrettanto.

Tempo, pure in noi uomini? Ecco, esso è nell'Anima universale, così come l'abbiamo descritta; ed è, in ugual forma, in ogni anima; che anzi esse son tutte un'anima sola. Per questo aspetto, il tempo non è peraltro frantumato; del resto, neppure l'eternità si frantuma, essa che, in tutt'altra guisa, si partecipa in tutti gli esseri di simil forma.



## NATURA, CONTEMPLAZIONE: L'UNO

Eneade III, 8 (30)

I. — Scherzando, si capisce, in principio — prima di argomentare sul serio — noi potremmo dire, per esempio, così: tutto aspira a una 'contemplazione' e mira a questo fine — viventi, dotati o no di ragione, e la natura eh'è nelle piante e la terra che le genera —; e tutte le creature attingono, nella misura in cui loro è data, in uno stato conforme a natura e ciascuna a un suo modo, persino il contemplare; lo raggiungono cogliendone, talune, la realtà, altre, una imitazione e una immagine.

Taluno, forse, troverà insopportabile un tal modo di procedere che ha del paradossale? Del resto, limitata che sia a noi la cosa, non sorgerà rischio alcuno da questo celiare su cose nostre. O, dunque, noi pure, celiando, in questo momento stiamo forse in contemplazione? Ma sì che proprio a questo attendiamo non solo noi ma anche tutti quelli che scherzano, e a questo solo aspirano essi, celiando; anzi, si sia fanciulli ovvero già uomini, per gioco o sul serio, può darsi, in fondo, che tanto le cose serie degli uni come il gioco degli altri abbian per fine la 'contemplazione': ed ogni azione, persino, si orienta, ansiosa, ad una 'contemplazione': e, propriamente, l'azione necessaria, attrae anche con maggior forza la contemplazione verso ciò che è esteriore, ma anche l'azione che a nostro dire avviene deliberatamente, sia pure in un grado minore ma, nondimeno, deriva, persino essa, da un desiderio di contemplazione.

Di questo, però, più tardi. Ora invece trattiamo e della terra stessa e degli alberi e delle piante in genere: che sia, in loro, contemplazione; come riusciremo a far assurgere le creature e i prodotti della terra all'atto della sua contemplazione; e come la natura, che — si dice — è priva di rappresentazione e di ragione, possa avere in sé contemplazione e crei persino quello che crea in virtù di contemplazione, di quella contemplazione che le vien negata. E in qual modo?

II. — Ora, che in questo campo non vi siano né mani né piedi né strumento alcuno acquisito o congenito, ma che occorra, invece, solo materia su cui si possa creare, in séguito, e tale che, sin d'ora, sia messa in forma: tutto ciò è, se non erro, ben chiaro a chiunque. Si deve, anzi, escludere pure il meccanismo di leve dalla creazione della natura. Infatti, quale urto o quale giuoco di leve saprebbe creare colori così vari e persino figure d'ogni sorta? Inoltre, i ceroplasti o bambolai che siano — osservando i quali si arrivò perfino a pensare che l'arte della natura fosse appunto di tal genere — non saprebbero neppure modellare le parti superficiali alle loro figure se non vi spargessero sopra dei colori procurati per altra via. Ma allora, al tempo stesso in cui ponevano tale analogia, riflettendo che come anche in coloro che esercitano arti siffatte qualcosa dev'essere fermo, nel loro intimo — un punto stabile in virtù del quale potranno, con l'ausilio delle mani, creare quanto sia proprio la loro opera caratteristica — corrispondentemente, dovevano, anch'essi, ascendere a qualcosa di simile nella natura e comprendere che anche in questo campo deve durare, ferma, la potenza — quella che crea ma non con l'ausilio delle mani — e perseverare, tutta quanta, in tale immobilità. Perché non c'è affatto bisogno che mentre una qualche cosa sia in essa ferma, un'altra, poi, sia in movimento — la materia, infatti, è ciò che si muove, ma nella potenza, invece, non c'è proprio nulla che si muova —; altrimenti, quella parte mossa non sarebbe già il primo motore e, dunque, non sarebbe più la natura questo primo motore, ma lo sarà soltanto ciò che è immobile, immobile,

10 intendo, nel tutto. La forma razionale — dirà taluno — si capisce eh'è immobile; essa, invece, è differente dalla forma razionale e perciò si muove. Vorrà forse dire che si muove tutta quanta? E allora si muove pure la forma razionale! E immobile soltanto qualche cosa di essa? Ecco, proprio questo 'qualcosa' è anche la forma razionale.

11 La natura, infatti, è necessariamente pura forma e non un composto di materia e forma; a che mai le dovrebbe occorrere materia calda o fredda? Infatti, la materia che fa da substrato e da serva all'opera della creazione se ne viene già recando secco questo caldo o questo freddo; o, meglio, essa che in sé è priva di qualità, informata che sia dalla ragione, diviene qualificata. Non si esige già che si accosti un fuoco  
12 a che la materia divenga fuoco; ci vuole, invece, una forma razionale: non piccolo segno, questo, anche del fatto che, sia negli animali come nelle piante, sono le forme razionali le creatrici e che la natura stessa è una pura forma razionale; questa produce, quale sua creatura, una nuova forma razionale, la quale dà, sí, al substrato qualcosa di se stessa, ma — ella — permane immobile.

13 In conclusione, la forma razionale che si rivela nella figura visibile, ultima, oramai, e morta com'è, non è più capace di crearne un'altra; invece, la forma razionale che possiede la vita è sorella al Creatore della forma e, dotata anch'essa della medesima potenza, esercita la sua facoltà creatrice sul mondo del divenire.

14 III. — In qual modo, allora, la forma razionale della natura, creando e creando in un determinato senso, potrà mai attingere una 'contemplazione' quale che sia? Così, forse: finché essa crea, senza espandersi al di fuori e, quindi, immanendo in se stessa, finché essa è ragione, ecco, essa è pure 'contemplazione'. Infatti, appunto perché l'azione si compie secondo una ragione, essa è, evidentemente, diversa dalla ragione; la ragione, invece, pure accompagnandosi, anch'essa, all'azione e governandola, non può mai essere  
15 azione. Se, dunque, essa non è azione, ma è proprio forma

razionale vuol dire ch'è 'contemplazione'; ancora: v'è, in ogni forma razionale un grado estremo, derivato da 'contemplazione' ed esso stesso 'contemplazione' in questo senso che è 'contemplato'; e v'è, d'altra parte, la ragione anteriore, universale, che si distingue alla sua volta in una ragione dalle molteplici apparizioni — essa, però, non si rivela mai come natura, ma sempre come anima, ed in una ragione che è nella natura, anzi è 'natura'.

Anche questa, forse, è risultato di contemplazione? Assolutamente sí, essa deriva da contemplazione, purché, beninteso, sia, in un modo qualunque, autocontemplazione. La natura, infatti, esiste come coronamento di contemplazione, esiste in quanto qualcuno contemplò. In qual maniera, poi, essa stessa possiede 'contemplazione'? S'intende bene che la natura non ha quella contemplazione che procede da 'ragion discorsiva'; — io intendo per 'ragion discorsiva' la riflessione investigante sul suo stesso contenuto. — Ma perché non l'ha, dal momento ch'essa è vita, forma razionale, potenza creatrice? Gli è forse perché l'investigare importa il non avere ancora? Non è così? E invece, la natura, giacché è vero che possiede, anzi proprio perché possiede, crea. Per concludere, il creare, per essa, s'identifica perfettamente con quello che è per lei l'essere; l'atto creante si estende, per così dire, sino al limite estremo del suo essere. Ma la natura è 'contemplazione' e 'cosa contemplata' a un tempo: poiché essa è 'forma razionale'. Perciò, proprio perché essa si è 'contemplazione', 'cosa contemplata' e 'forma razionale', per questo solo, e finché essa è tutto questo, essa crea. Così adunque, la creazione ci si è chiaramente mostrata come 'contemplazione'; essa è, difatti, prodotto di contemplazione, di una contemplazione che resta pura contemplazione e non fa nient'altro che creare perché è 'contemplazione'.

IV. — Anche se uno la interrogasse per amore di chi ella crei e supponendo pure che voglia dar retta alla domanda e parlare, ella potrebbe forse rispondere così: 'In verità, era doveroso non domandare, ma comprendere, piut-

tosto, e da soli, in silenzio, come me che sono silenziosa e non sono usa a parlare! — 'Comprendere, sì, ma che cosa?' — 'Questo: l'essere che nasce è spettacolo, mio possesso, silenzio, una visione che mi sorge spontaneamente; poiché io pure sono nata da una contemplazione così fatta, mi è dato avere, innata, la vocazione contemplativa; ond'è che l'atto stesso del mio contemplare crea, non so come, una sua visione, alla stessa guisa dei geometri che disegnano, contemplando; io, però, non disegno affatto; contemplo, solamente, e vengono all'esistenza le linee dei corpi come se cadessero da me. Accade a me pure quel che accadde a mia madre, ai miei genitori; anch'essi, infatti, derivano da una contemplazione e la mia nascita si ebbe senza ch'essi facessero proprio nulla; bastò solo ch'essi fossero forme razionali maggiori e che contemplassero se stessi; e così io nacqui?'

Ma che si vuol dire, con queste parole? Ecco: la così detta 'natura' in realtà è 'anima', germoglio di un'anima più alta, dotata di una vita più intensa; ella sta nel tacito possesso di quel suo intimo contemplare, non in cammino verso l'alto e non più, peraltro, verso il basso, ma ferma nel punto in cui è, nella propria fissità e, vorrei dire, in compagnia della sua coscienza, anzi, proprio in virtù di questo convergere con se stessa e di questa coscienza, ella vede, per quanto le è possibile, ciò che le tien dietro e non cerca più nulla dal momento che ha già recato a termine una sua visione in splendore e in grazia.

E persino nel caso che si voglia attribuire alla natura una qualche intelligenza o percezione, si tratterà pur sempre non già di quella tale percezione o intelligenza che affermiamo negli altri esseri; ma allora si potrebbe ricorrere alla similitudine tra la coscienza ch'è nel sonno e quella di una persona desta.

Dorme, infatti, la natura perché contempla una visione di se stessa che le nasce da quel suo permanere in sé e con sé e da quel suo essere, propriamente, visione; e per giunta è una contemplazione senza rumore, un po' offuscata, anche.

Ben diversa, invero, da essa per maggiore nitidezza di visione è quell'altra contemplazione di cui questa è semplicemente una copia. Ecco perché anche quanto è generato da essa è privo di forza, da cima a fondo: gli è che una contemplazione affievolita produce una visione ugualmente fiavole; così, pure gli uomini, allorché sono privi di forza nel contemplare, si dedicano all'azione che è ombra di contemplazione e di ragione. Non essendo, cioè, loro sufficiente l'atto contemplativo, per mancanza di vigore spirituale, essi non sanno cogliere, in modo che basti, quello spettacolo e insaziati per tale limite, anzi bramosi di vederlo si fan travolgere verso l'azione, quasi mirando che l'occhio raggiunga quel che non poté la mente. Questo almeno è certo: se creano, essi per primi bramano vederla la loro creatura, e che contemplino e sentano anche gli altri, se il loro proposito si sia tradotto, a tutto loro potere, in azione. In ogni caso — siatene certi — ritroveremo la creazione e l'azione o come un 'affievolirsi di contemplazione' o come sua 'conseguenza': 'affievolimento', nel caso dell'azione, se uno, eseguita che l'abbia, non possieda più nulla; 'conseguenza', nel caso che uno possieda, già prima, un altro oggetto di contemplazione, che valga più della creazione compiuta.

Chi mai, capace di contemplare il Vero, direttamente, volge lo sguardo all'immagine del Vero? Ce ne offrono prova persino quei fanciulli alquanto torpidi: incapaci come sono di sapere scientifico e contemplativo, cadono giù nelle arti e nei mestieri.

V. — Abbiám detto, oramai, a proposito della natura, in qual senso il suo divenire non sia altro che contemplazione; risalendo ora all'anima — che è anteriore alla natura — ecco quel che affermiamo: la 'contemplazione' che è in questa, quella sua sete di sapere e di ricercare, quel suo travaglio originato dal contenuto del suo conoscer, la sua pienezza infine: tutto queste cose han fatto sì che l'anima, resa di già, interamente, oggetto di contemplazione, creasse, alla sua volta, un nuovo oggetto di contemplazione; pensate alla

stessa creazione dell'arte: giunta che sia, essa, alla sua particolare pienezza, crea un'altra piccola arte quale può essere in un garzoncello che possieda una certa figura di tutta la grande arte del maestro; eppure v'è una bella differenza anche nel caso dell'arte le cui visioni e contemplazioni sono come offuscate e mal saprebbero sostenersi da sé. Ma torniamo a noi: nell'Anima, la parte principale — quella razionale — è quella che, in alto, inesauribilmente fornita alla fonte del Sublime di pienezza e di luce, permane lassù, immobile; ma ve n'è poi un'altra la quale, partecipe, in virtù di quella immediata partecipazione di chi già ne godette, promana eternamente: vita da vita; si tratta invero di una attività che tutto, dappertutto, precorre, e non v'è un punto in cui manchi. Nondimeno, tale processo dell'Anima non toglie che la sua parte superiore resti ferma là dove l'ha lasciata la sua parte inferiore; poiché se l'Anima lasciasse andare pur la sua parte superiore, ella non sarà più dappertutto, ma esclusivamente là dove va a finire.

Non è poi uguale ciò che si cala nella corrente del processo a ciò che se ne stette immobile. Ordunque, se l'anima deve trovarsi dappertutto e non vi ha luogo dove l'atto non sia il medesimo, se ciò che precede è sempre di differente forza da ciò che segue; se poi l'atto dell'anima non può derivare che da 'contemplazione' e da 'azione' (e 'azione' non ve n'era punto; e non era infatti possibile che esistesse, prima di una contemplazione) necessariamente tale atto sarà, sì, diverso l'uno dall'altro, nel senso di un progressivo affievolimento, ma esso sarà pur sempre 'contemplazione'; a tal segno che quella che appare azione in confronto alla contemplazione, in sostanza non è altro che il più debole grado della contemplazione; difatti, il generato vuol essere sempre omogeneo al generante, sempre però con minor forza perché, in quel digradare, va quasi svanendo.

E in tutto è silenzio. Nulla che affiori, niuna esteriore contemplazione o azione che sia: nulla occorre all'Anima se non di essere 'anima' e, perciò, 'la Contemplante'; ed ecco che un tale atto di contemplazione, essendo, nei con-

fronti di quello anteriore, più dal di fuori e perciò non identico, crea quell'oggetto che le è posteriore: ma si tratta sempre di 'contemplazione che crea un'altra contemplazione'. Ed è interminata, in effetti, tale contemplazione e così, pure il suo oggetto contemplato. Per questa ragione, ella si è dappertutto.

E invero, dove potrebbe non essere? Giacché, in tutto che dicesi anima, ella esiste quale identità: essa non è, infatti, circoscritta in limiti di grandezza. Beninteso, non nella stessa misura in tutte le cose, tanto è vero che neppure in ogni parte dell'anima, ella è uguale. Ecco perché l'auriga fa dono ai cavalli di quanto egli vide; ed essi l'accettano; gli è che, evidentemente, essi possono aspirare solo alle cose che videro: essi non avrebbero potuto prendere il tutto. Che se, in questa aspirazione essi esercitano una 'azione', essi agiscono in virtù di quello cui aspirano, cioè, 'oggetto contemplato' e 'contemplazione'.

VI. — L'azione, pertanto, sussiste per amore di una contemplazione e di una visione; tant'è vero che, anche per coloro che agiscono, finalità si è la contemplazione: come se essi, impotenti a raggiungere qualche cosa per dritta via, cerchino poi di conquistarla con un giro smarrito. Giacché, del resto, quando pur essi abbian raggiunto l'oggetto a cui aspirano, qual finalità mai, in buona sostanza, bramaron di raggiungere? Non certo quella di non conoscere, ma quella, invece, di conoscere quel dato oggetto, di contemplarlo, anzi, presente nell'anima, appunto perché, evidentemente, esso vi giace dentro, pronto alla visione. È un fatto, inoltre, che gli uomini non agiscono se non in vista di un bene; e non già poi perché questo bene resti fuori di loro, né per rinunciare ad esso, ma, anzi, per possederlo quale frutto della loro azione. Ma dove si trova, questo bene? Nell'anima. Ed ecco, dunque, che l'azione, come dopo un giro, s'è di nuovo piegata a contemplazione. In verità, ciò che essa accoglie nell'anima — la quale è ragione — che altro sarà mai se non una tacita ragione? E tanto

più sarà ragione, quanto più sarà nell'anima. Allora, infatti, l'anima è pacata e nulla cerca come colei che è sazia; e la contemplazione — quella contemplazione che è in una siffatta situazione — vi si adagia nell'intimo dell'anima, appunto perché ha, così, la sicurezza di possedere. E più è chiara questa certezza, più calma ancora è la contemplazione, in quanto essa adduce ad una unità sempre maggiore; ed ecco, anzi, che il soggetto conoscente (oramai si vuol passare a discutere sul serio) quanto più lo conosce, tanto più si fa tutt'uno con l'oggetto conosciuto. Sino a quando, infatti, essi restino due, soggetto e oggetto saranno l'uno diverso dall'altro: in modo che si ha, per così dire, una semplice giustapposizione; la contemplazione che non seppe ancora appropriarsi tale dualità fa pensare a quei concetti che, pur essendo presenti nell'anima, non creano nulla. Ecco perché si esige che il concetto non sia qualcosa che derivi dal di fuori, ma sia invece reso tutt'uno con l'anima di colui che apprende, fino al punto che lo ritrovi essenzialmente suo.

Vero è che l'anima, allorché l'oggetto è stato unificato da essa mediante appropriazione e si è pur, nondimeno, determinato in se stesso, lo enuncia e lo ha lì pronto, a portata di mano: gli è che lo possedeva di già, nativamente, ed ora lo riconquista con l'apprendimento e a furia di vederselo lì, ella si estrania, in certa guisa, da se stessa e per tramite di pensiero discorsivo scorge tale oggetto come qualcosa di estraneo e di differente da se stessa; e dire che anch'ella era ragione, anzi spirito, persino, sia pure uno spirito che veda un oggetto diverso da sé. Poiché è insaziata, l'anima, anzi in confronto a ciò che le è preordinato, è in uno stato d'inferiorità. Ciò nonostante, vede, anch'ella, pacatamente, gli oggetti che va enunciando. Però, quelli che non enunciò mai, neanche ora li enuncia; e quelli che enuncia ora, li enuncia proprio per questo stato d'inferiorità, a scopo di ricerca, poiché vuole imparare quello che ha.

Invece, negli uomini di azione, l'anima fa corrispondere ciò che ha in sé alle cose esteriori. Ella, anzi, in virtù di questo più intenso possesso, è più tranquilla della natura;

e poiché possiede in più grande pienezza, è maggiormente incline alla contemplazione; ma poiché tale possesso non è, in lei, perfetto, così ella è sempre più bramosa di dominare l'oggetto contemplato mediante la piena scienza e quella contemplazione ch'è frutto di ricerca. Ma anche se lascia, così, se stessa ed entra nella diversità del divenire, per risalire, poi, di bel nuovo, in alto, ella contempla per sempre con quella sua parte che lasciò indietro. Al contrario, l'anima che se ne sta, ferma, in sé stessa, crea questo suo oggetto in misura ben minore. Perciò il saggio è ormai tutto penetrato di ragione; e ciò che è in lui solo relativamente agli altri egli mette in luce; ma in se stesso, egli non è che 'visione'. Oramai, cioè, questi procede verso l'Uno e verso ciò che è silenzio, non soltanto da parte delle cose esteriori, ma ancora relativamente a lui stesso; e tutto è in lui.

VII. — Che tutto, dunque, derivi da contemplazione e sia contemplazione — tanto gli esseri reali come quelli che nascono in virtù di un loro contemplare — e siano pure, essi, oggetti di contemplazione — alcuni mediante sensazione, altri mediante conoscenza ovvero opinione —; che le azioni puranche abbiano il fine orientato a conoscenza e il desiderio sia desiderio di conoscenza; che anche le generazioni tragano origine da una contemplazione e approdino ad una forma e a una nuova visione; che, in genere, ogni cosa, com'è una immagine del suo creatore così pure crei, dal canto suo, visioni e forme; che tutto quanto passi all'esistenza — a imitazione di ciò che è — additi le cause creatrici come quelle che si danno per fine non già creazioni e neppure azioni di sorta, ma, invece, la semplice possibilità che ne sia contemplato il coronamento; che questa vogliano scorgere persino le meditazioni degli uomini e — prima ancora — le sensazioni (alle quali si è fine la conoscenza); che infine, ancor prima delle sensazioni stesse, la natura crei la visione che le giace nell'intimo insieme con la forma razionale, mentre porta a compimento una nuova forma razionale: tutto questo si poteva benissimo cogliere, senz'altro; ma il

nostro discorso ne volle fare menzione in modo chiaro, se non erro. Poiché anche questo fu chiaro: la necessità, cioè, che essendo i primi esseri in stato di contemplazione, anche le altre cose vi aspirassero, se è vero, universalmente, che la finalità di un essere coincide col suo principio. Così, ancora, negli esseri viventi: allorché essi generano, sono le forme razionali, dentro di loro, che urgono; si tratta, cioè, di attività contemplativa: è come un travaglio di parto nel creare molte forme e molte visioni, nel riempire tutto di forme razionali: interminata contemplazione! Creare, in fatti, significa chiamar forme all'esistenza e ciò vuol dire riempire tutto di contemplazione. Persino le deficienze che si riscontrano, tanto nelle cose che nascono quanto nelle cose che si fanno, non sono altro che una deviazione dei contemplanti dall'oggetto della loro contemplazione: così il cattivo artefice è simile a uno che crei delle forme turpi. Pure gli amanti rientrano tra coloro che contemplano e anelano verso una forma.

VIII. — Così è, dunque, fin qui. Poiché ora la contemplazione ascende dalla Natura all'Anima e da questa allo Spirito; poiché si van facendo via via sempre più intime le contemplazioni sino a fondersi addirittura nell'unità con i soggetti contemplanti; poiché, anzi, nell'anima che ha già raggiunto la saggezza, la materia del conoscere si volge già alla identità con il soggetto conoscente, quasi ansiosa di farsi spirito; è evidente ormai che in questo spirito entrambi — soggetto e oggetto — costituiranno una unità non già nel senso di una intima appropriazione — come nel caso dell'anima migliore — ma essenzialmente e proprio in virtù della identità tra l'essere e il pensare. Poiché qui non c'è più differenza alcuna tra l'uno e l'altro: che se ci fosse, dovrà pur esserci, più in alto, alla sua volta, un'altra realtà che non comporti più differenza di sorta. Ed ecco quindi la necessità che entrambi siano, realmente, una cosa sola: ma ciò significa 'contemplazione vivente', cioè una contemplazione il cui oggetto non sia qual'è quello che esiste

'in un altro'. Infatti, nel caso che esso oggetto sia in un altro, allora è quell'altro il vivente, non è un 'vivente in sé'. Se dunque qualche cosa — oggetto di contemplazione o 'noema' — dovrà aver vita, bisogna che essa sia 'vita in sé' non vita vegetativa, né sensitiva e neppure animata in una sua diversa guisa. Beninteso, pure in questa diversità, tali vite sono, in un certo senso, pensieri; ma, l'una è pensiero vegetativo; l'altra, sensitivo; l'altra, infine, è pensiero animato, in genere.

Ma com'è possibile che siano pensieri, queste vite? Gli è che esse sono 'forme razionali'. Anzi ogni vita è, in certo modo, pensiero; si tratta, però, di pensieri qual più, qual meno fosco, com'è, del resto, anche nella vita. Ben più chiara, naturalmente, è quella vita: quell'unità, cioè, in cui s'adunano, a un tempo, vita prima e primo spirito. Così, la prima vita è pensiero, senz'altro; la seconda vita è un secondo pensiero e l'ultima vita è ultimo pensiero. Ogni vita, dunque, si appartiene a questo genere ed è un pensiero. Ma, forse, noi uomini riusciamo a dire, con facilità, le differenze tra vita e vita; non così, invece, se parliamo di pensiero, nel quale non riusciamo a cogliere la gradazione, paghi di dire, invece, che c'è, da un canto, 'pensiero' e, dall'altro, 'non pensiero': gli è, in definitiva, che non sappiamo cercare qual sia propriamente la vita. Intanto, questo almeno fa suggel che ancora, una volta in più, il ragionamento sta a provare che tutti gli esseri sono quasi un succedaneo di contemplazione.

Se, dunque, la vita al più alto grado veridica è vita soltanto in virtù di pensiero; se, inoltre, questa s'identifica col più veridico pensiero, vuol dire che il più veridico pensiero è una realtà vivente e che la contemplazione e il suo oggetto corrispondente stanno tra loro come 'vivente' e 'vita': e i due se ne stanno insieme come unità. Orbene, se i due sono un unico ente, come mai, d'altra parte, si fa multipla una tale unità? Ecco: perché non contempla una cosa sola. Vogliam dire, meglio, che anche quando contempla l'uno, non lo contempla come unità; altrimenti, non

nascerebbe come Spirito. A dir vero, comincia come uno, ma non resta poi come cominciò ed ecco, anzi, che senza nemmeno accorgersene, quasi sonnaccioso, si fa molteplice e dispiega se stesso dacché vuol possedere ogni cosa — quanto meglio sarebbe stato non aver di tali brame! e, infatti, egli  
 56 divenne secondo! — somigliando, così, a un circolo, il quale, svolto che sia, è bell'e divenuto figura e superficie e periferia e centro e raggi: elementi che stanno, alcuni, in alto, altri in basso; il meglio è il 'dove', il peggio è il 'dove'. Difatti, il 'dove' non è tale e quale il 'dove' + il 'dove'; né per converso, il 'dove' + il 'dove' è quale il 'dove' preso isolatamente.

57 In altri termini, lo Spirito non è solo intelligenza di una unica cosa, quale che sia, ma è anche intelligenza universale: universale, vale a dire che è anche intelligenza di tutte le cose. Ora, se esso è intelligenza universale e intelligenza di tutte le cose, è necessario che anche la sua parte possenga tutto e tutte le cose; altrimenti esso avrà una qualche parte che non sarà intelligenza; conterà di 'non-intelligenze'; sarà un qualche coacervo accozzato insieme, in attesa di divenire Spirito dall'adunarsi di tutte le cose.

58 Pertanto, Egli è anche infinito; e a tal segno che se vi è qualche cosa che ne derivi, non viene a diminuirsi né il derivato — perché esso pure è tutte le cose — né egli stesso — fonte di tal derivazione — perché non è un composto di parti.

59 IX. — Tal'è, dunque, la natura dello Spirito; e proprio per tale natura, Egli non sta al primo posto; dev'esserci, invece, 'ciò che sta al di là di esso', cui mirò, propriamente, la nostra esposizione, fin qui; un 'Primo', sicuro, perché 'molteplicità' non può darsi se non posteriormente all'Uno; e questo Spirito, inoltre, è numero; principio, invece, di numero e di quanto è simile al numero si è 'il reale Uno'; senza dire, poi, che tale Spirito va pure in  
 60 compagnia dell'oggetto dello Spirito, cosicché son due a un tempo. E, allora, se son due, bisogna ben assumere ciò che è

prima del due. Ma che sarà mai? Spirito, unicamente? Ma non v'è punto dello Spirito al quale non sia accoppiato il suo oggetto; ora, se l'oggetto dello Spirito non dovesse essergli così accoppiato, non potrebbe neppure esservi Spirito. Se, dunque, non sarà Spirito, e dovrà anzi per di più scampare alla dualità, vuol dire che il principio anteriore a questi due dovrà essere al di là dello Spirito. Ma perché poi non potrebbe essere proprio l'oggetto pensato? Neppure; perché anche l'oggetto pensato, dal canto suo, è accoppiato con lo Spirito. Se non è, dunque, né Spirito né intelligibile, che sarà mai? Quello da cui deriva tanto lo Spirito quanto il congiunto intelligibile: risponderemo. Ma, insomma, che è questo e in qual modo mai ce lo dovremo rappresentare? E, difatti, dal canto suo, o esso sarà qualcosa di pensante ovvero sarà una cosa incapace di pensiero. Ma, se è pensante vuol dire, allora, che è 'Spirito'; se poi è privo di pensiero non potrà conoscere neppure se stesso; e, in tal caso, crediamo di farne qualcosa di venerando? In verità, neppure dicendo che esso è 'il Bene' e 'l'assolutamente semplice', noi avremo detto qualcosa di evidente e di chiaro — pur stando, beninteso, nel vero —, finché non avremo un punto su cui si possa sostenere, in tale espressione, il nostro concetto. Siccome, cioè, d'altro canto, la conoscenza delle restanti cose avviene in virtù di spirito; e siccome uno può, attraverso lo spirito, conoscere qualche cosa solo in quanto la pensa; per quale improvvisa intuizione ci si deve impossessare di ciò che trascende la natura dello Spirito? E se si vuole dare, in risposta a tale domanda, una qualche indicazione del come sia possibile, noi ci limiteremo a rispondere: 'con quanto in noi è simile'. Poiché esiste anche in noi qualcosa di Lui o, meglio, non v'è cosa al mondo in cui Egli non sia, sol che essa sia in grado di parteciparne. Di certo, a Lui che è dappertutto, basta che gli presenti un qualunque ricettacolo capace di possederlo, ed ecco che tu possiedi, di quella fonte! Pensate a una voce che riempia tutta una solitudine e si partecipi, con la solitudine, anche a degli uomini: se tu tendi l'orecchio in qual-

sivoglia punto del deserto, tu la voce la riceverai tutta ep-  
 54 pure, d'altra parte, non tutta. Ma, una volta che avremo  
 presentato lo spirito quale organo ricevente, che cosa mai  
 è quel che riceveremo? O, meglio, occorre che lo spirito  
 retroceda, per così dire, e in un certo senso abbandoni se  
 stesso a Colui che gli è indietro — bifronte com'è — e lassù  
 — se proprio lo vuol vedere — cessi del tutto dall'essere spi-  
 55 rito. Poiché lo Spirito in sé è vita prima, essendo un'attività  
 che si squaderna nel tramite di tutte le cose — tramite non  
 nel senso di una via che si apra ora la prima volta, ma nel  
 senso ch'essa già si svolge —. Se è vero, dunque, ch'esso  
 è a un tempo e vita e via e possiede tutte le cose con esatta  
 determinazione e non già in generale — ché, altrimenti, le  
 possiederebbe in modo incompiuto e disarticolato — segue  
 proprio necessariamente ch'Egli deriva da qualche altro  
 che non sia più in svolgimento ma sia principio di svolgi-  
 60 mento e principio di vita e principio di spirito e di tutto  
 l'insieme degli esseri. Poiché, non già l'insieme degli esseri  
 è principio; ma da un principio deriva la totalità degli esseri.  
 Esso non è già la totalità degli esseri e neppure alcuno di  
 essi, poiché, altrimenti, non potrebbe generare la totalità  
 degli esseri e sarebbe molteplicità ma non principio di mol-  
 65 teplicità: infatti, di ciò che è generato, universalmente, il  
 principio generante è più semplice. Se perciò questo ha  
 generato lo Spirito, bisogna pure che esso sia più semplice  
 dello Spirito. Alcuno crederà che l'Uno stesso sia, a un  
 70 tempo, la totalità degli esseri? Orbene: o Egli sarà, ad uno  
 ad uno, ciascuno di questa totalità, ovvero sarà la loro to-  
 talità. Se solo tutti gli esseri raccolti insieme danno l'Uno,  
 questi riuscirà posteriore a tutti quanti; ma se Egli è ante-  
 riore a tutti gli esseri, vuol dire che tutti gli esseri saran  
 diversi da Lui come Lui sarà pure diverso da tutti gli es-  
 75 seri; che se esistano contemporaneamente tanto Lui quanto  
 gli esseri, non ne sarà certo principio. Occorre invece che  
 esso sia principio ed esista anteriormente a tutti, affinché  
 80 esista, dopo di Lui, anche la totalità degli esseri. Se, al  
 contrario, Egli sarà ciascuno di quella totalità, ad uno ad

uno, allora, anzitutto, un qualsivoglia essere sarà identico  
 a un altro qualsiasi essere; e poi, in questa totalità d'insieme  
 non si avrà differenziazione di sorta. Tant'è: l'Uno: non-  
 ché essere uno tra tutti gli esseri, li precede, al contrario,  
 tutti.

X. — Che è, propriamente? Potenza di tutti gli esseri; 60  
 se questa non esistesse, non esisterebbero né la totalità de-  
 gli esseri e neppure lo Spirito — vita prima e totale. Ma ciò  
 che è al di sopra della vita è causa di vita: poiché non è  
 già l'attività della vita — cioè la totalità degli esseri —  
 che è prima; no, ma essa è proprio come se sgorgasse da  
 una sorgente. Pensa, cioè, a una sorgente che non abbia 70  
 altro principio che se stessa, la quale però dia di se stessa  
 a tutti quanti i fiumi, senza lasciarsi esaurire mai da questi  
 fiumi, ma perseveri in sé, tranquillamente; pensa invece ai  
 fiumi nati da essa, i quali, prima che scorrano qua e là di-  
 75 stinti, se ne stanno insieme ancora un tratto; ma ognuno  
 già sa, per così dire, dove verserà le sue correnti. Ovvero, 71  
 pensa a un albero gigantesco: la sua vita lo pervade tutto,  
 mentre il suo principio resta immobile e non s'è disperso  
 nel tutto ma s'è invece saldamente fondato, per così espri-  
 merci, nella radice. Questo principio, quindi, fornisce al-  
 l'albero la vita tutta quanta nella sua molteplicità; esso in-  
 vece resta immobile in sé, poiché non è già molteplice ma  
 solo principio di molteplice vita.

E non c'è proprio da meravigliarsi. O, se piace, la ma- 72  
 raviglia è nel 'come la molteplicità della vita derivò dalla  
 non molteplicità'; e certo la molteplicità non potrebbe esi-  
 stere se non esistesse, prima della molteplicità, uno che  
 non era molteplice. In verità, non può frantumarsi nell'uni-  
 verso, il principio; una volta che fosse frantumato, cadrebbe  
 nel nulla anche l'universo e non potrebbe rinascere più, se  
 non durasse, fermo in se stesso, nella sua alterità, il prin-  
 73 cipio. A ciò è dovuto ancora, quel nostro risalire, univer-  
 salmente, ad una unità. E per ciascuna cosa v'è già una  
 certa quale unità alla quale tu potrai riportarla; e questa



universalità delle cose sale a quella unità che immediatamente le precede, non dico al semplice Uno, sino a quando si pervenga alla semplice Unità. Questa, naturalmente, non sale più a verun altro. Intanto, mentre chi raggiunga l'unità, nella pianta — cioè quel suo immobile principio — e così l'unità nell'animale e l'unità nell'anima e l'unità nell'universo, erede, in ognuno di questi casi, di aver raggiunto quanto vi è di più potente e ciò che veramente importa, al contrario, invece, se si raggiunge l'Uno che appartiene agli esseri veraci, il loro principio e sorgente e potenza, dovremmo in tal caso divenir diffidenti e sospettare persino ch'esso sia un bel nulla? È vero, sì, ch'Egli non è nessuno di questi esseri di cui è principio; tuttavia, se Egli è tale che nulla può predicarsi di Lui — né "essere", né "essenza", né "vita" — ciò denota proprio quel suo essere al di sopra di tutte queste cose. Se riuscirei a coglierlo dopo avergli tolto persino l'essere, cadrai in un prodigioso stupore. E slanciati, allora, verso di Lui e raggiungilo nella sua dimora, in un pacato riposo: abbi sempre più il senso di Lui mentre lo scorgi con l'intuizione e, pur attraverso le cose posteriori a Lui e che devono a Lui la loro esistenza, ne abbracci con lo sguardo la grandezza.

XI. — E poi procedi oltre, così: poiché lo Spirito è, in certo senso, visione — visione veggente — vuol dire che dev'essere "potenza passata già all'atto". Per conseguenza, si avrà a distinguere, in essa, materia e forma, giacché anche il vedere in atto comporta dualità: certo è che prima della visione era unità. Pertanto, da uno che era, s'è fatto due; due, che poi sono di nuovo uno. Ora, mentre nel campo della visione, il completamento viene da parte del sensibile — ed è, per così dire, il raggiungimento del fine — nella visione dello Spirito, invece, solo il Bene apporta tale completamento.

Poiché, se lo Spirito fosse proprio il Bene, che bisogno aveva di vedere o, in generale, di agire? Le altre cose, cioè, esercitano la loro azione in funzione del Bene e per

merito del Bene; ma il Bene non ha bisogno di nulla: ond'è che nulla è in Lui fuor di Lui stesso. Se pronunzi, perciò, la parola "Bene", non pensare proprio nulla oltre a questo: in realtà, se gli aggiungi qualcosa, proprio quello cui tu hai aggiunto una qualsiasi cosa, ecco che tu l'avrai fatto bell'e manchevole. Neppure il pensiero, pertanto; se non vorrai renderlo, per giunta, estraneo a sé e duplice: Spirito e Bene. Poiché lo Spirito, sì, ha bisogno del Bene; il Bene, invece, non ha bisogno di Lui: ond'è che questi, se raggiunge il Bene, diviene "boniforme" e riceve pure il suo perfezionamento da parte del Bene; mentre la forma che s'imprime su di esso, viene dal Bene appunto perché lo rende boniforme. Ora, com'è l'orma del Bene che si fa visibile su di esso, così pure conviene pensarne il modello, deducendo, nell'anima, la verità di lui, dall'orma che sfiora il sommo dello Spirito. Insomma, appunto perché lo Spirito ha una intima visione, Egli ha fatto sì ch'esso possedesse, in sé, l'orma di Lui: cosicché esiste, nello Spirito, lo slancio: si slancia eternamente ed eternamente raggiunge; ma lassù, non c'è aspirazione di sorta; a che, poi? Né v'è raggiungimento; ché non vi è stato aleno slancio. Si conclude, dunque, che Egli non è neppure Spirito, perché anche in questo, v'è slancio e tendenza a unirsi con la forma di Lui.

In verità, bello è lo Spirito, anzi, tra tutti gli esseri, bellissimo: in pura luce e in limpido fulgore, Egli dimora e abbraccia la natura degli esseri; di esso anche questo nostro mondo, nella sua magnificenza, è ombra e simulacro; ed Egli se ne sta nel suo diffuso splendore, poiché non v'è, in esso, né il non intelligibile né l'oscuro né lo sproporzionato: vive d'una vita beata! Per tutto questo, stupore certo occuperà colui che lo veda, anche se questi, com'è pur giusto, s'immerga in esso e divenga, persino, uno con esso. Frattanto, come colui che leva lo sguardo al cielo e vede lo scintillare degli astri, medita sul loro creatore e domanda di lui; così pure colui che ha la visione del mondo intelligibile e v'immerge lo sguardo e ne resta ammirato, deve ben domandare del suo creatore: chi sia, allora, colui che

chiamò all'esistenza un cosmo così mirabile; o dove sia; o come sia Colui che generò un figlio di tal natura qual'è lo Spirito, figlio sì bello e reso veramente sazio di lui. Assolutamente — credetelo —: Quegli non è né Spirito, né sazietà piena dell'essere, ma qualcosa di anteriore sia allo Spirito che alla sazietà. Perché, solo dopo di Lui vennero Spirito e sazietà, bisognosi a un tempo sia di saziarsi che di pensare. Vicini come sono a Colui che non è indigente e non ha per nulla bisogno di pensare, essi posseggono poi pienezza verace e verace pensiero, poiché li posseggono da fonte immediata. Invece, Colui che li precede, né ha bisogno né possiede: altrimenti non sarebbe il Bene.

## OSSERVAZIONI VARIE

Enneade III, 9 (13)

I. — 'Lo Spirito — è detto — vede le idee immanenti in ciò che è vivente'; di poi si continua: 'il Creatore ideò che anche questo nostro universo avesse quanto lo Spirito vede in ciò che è vivente'. Con ciò non è detto che le idee esistono già prima dello Spirito e che lo Spirito le pensa, sì, ma solo come già esistenti? Dunque, si deve anzitutto ricercare se quello — il vivente, intendo — anzi che essere Spirito, sia invece diverso dallo Spirito. Certo il contemplante è Spirito; di conseguenza, il vivente come tale non è Spirito; diremo piuttosto che è l'oggetto pensato dello Spirito; diremo che lo Spirito ha quanto vede al di fuori di se stesso. Egli allora può aver copie solamente e non già le vere cose, purché le vere cose sian là, nel Vivente, perché ivi — lo si dice espressamente — è la verità, nell'essere dove 'in sé' è ogni cosa.

Ora, anche se entrambi sian l'uno distinto dall'altro, questo non vuol già dire ch'essi sian separati l'uno dall'altro se non in quanto essi sian distinti. Inoltre, pur attenendosi rigorosamente alla espressione citata, nulla vieta che entrambi siano una unità e vadan distinti unicamente per via di un atto di pensiero, poiché solo così esiste da una parte l'oggetto pensato, dall'altra il soggetto pensante. Perché l'espressione 'ciò che contempla' non include affatto il complemento 'in un altro' ma il complemento 'in se stesso' appunto perché Egli reca in sé l'intelligibile.

Ecco un'altra soluzione — nulla la vieta —: l'oggetto dello Spirito è Spirito in immobilità, in unità, in quiete; ma il

principio operante dello Spirito che ha la visione di quell'altro Spirito tutto chiuso in se stesso, è come un'attività che si dispiega da Quello e si traduce in visione di Quello. Ma nella visione che ne ha, Esso è per così dire Pensiero di Lui perché Lo pensa; ma quello Spirito pensante è esso ancora soggetto e oggetto di pensiero, in un senso peraltro attenuato perché lo imita soltanto. Così, questo è il *Pensiero già pensato*, è l' 'oggetto che Egli vede lassù', è il creare, in questo mondo, quattro ordini di viventi.

Veramente — così, almeno, sembra — Egli pone il *Pensato*, misteriosamente, come qualcosa di diverso dai primi due; ad altri invece piacerà che i tre siano una unità: Ciò che è vivente in se stesso, lo Spirito, il Pensato; ora, proprio come in molti altri problemi, a seconda delle varie prospettive, ognuno interpreta a un suo modo la triade.

Sui due primi s'è parlato. Ma che cosa è poi quel terzo: 'Quel che fu pensato', 'Quel che è oggetto di visione' da parte dello Spirito ed è immerso in seno al vivente, 'Quel che è poi un operare e un creare e un distinguere'?

Ecco, può darsi che in un senso lo Spirito è 'Colui che distingue', ma in un senso diverso, 'Colui che distingue' non è più lo Spirito: in quanto, cioè, il risultato della distinzione deriva dallo Spirito, sarebbe proprio Lui l'autore della distinzione; ma in quanto, peraltro, Egli in se stesso perdura indivisibile, mentre solo ciò che da Lui esce, risulta diviso (vale a dire: le anime), può ben darsi, allora, che sia proprio l'Anima colei che provoca la divisione in molte anime. Perciò la divisione, — Egli dice — compete al terzo principio; e nel terzo rientra l'espressione 'poiché il Pensiero fu pensato', il qual pensiero — io intendo appunto qui il 'pensiero mediato' — non è compito dello Spirito, ma dell'Anima, la quale in una natura divisibile, esercita un'attività divisa.

7 II. — Voglio dire: come in un'unica scienza che è un complesso unitario v'è una suddivisione in tanti teoremi, distinti uno per uno, senza che la scienza stessa venga di-

spersa e sminuzzata; e come il singolo teorema contiene virtualmente l'intero complesso dottrinale in cui principio e fine coincidono; proprio alla stessa maniera si vuol predisporre il proprio essere, a che in Lui i fondamenti coincidano con le mete finali e l'intero suo contenuto si orienti al più alto valore della sua natura: divenuto che sia tale valore, l'uomo è già lassù; poiché con quanto v'è di più alto in lui, se riesca a tenerlo, attinge il Sublime.

Ora, l'Anima universale non è né caduta né venuta in nessun luogo; poiché non v'era neppur un 'dove' per essa; il corpo, invece, standole vicino ha partecipato di essa. Perciò anche Platone dice, in qualche luogo, non già ch'ella sia nel corpo, ma che il corpo s'immerge nell'anima. Ma le rimanenti anime hanno un 'dove', poiché provengono dall'Anima del Tutto; e pure un 'dove' e così pure uno scendere e un trasmigrare e quindi anche un salire. Essa invece, è eternamente in alto, là dove è proprio, nativamente, anima. Le è seguace, subito dopo, il nostro universo sia quello più vicino sia quello che sta al di sotto del sole.

Ora, l'anima particolare è illuminata allorché si muova verso ciò che la precede, poiché allora s'incontra con l'essere, mentre se si volge a ciò che le vien dopo, va verso il non-essere. E questo fa, se si volge a se stessa; poiché la voglia di sé le fa creare ciò che è dopo di essa, un fantasma di se stessa, il non-essere: così, essa cammina nel vuoto e diviene indeterminata. E questo fantasma — l'indeterminato — è completamente oscuro: poiché è senza ragione, è privo affatto di spirito; ed è poi tanto remoto dall'essere! Tuttavia, finché si attiene alla regione intermedia, ella sta ancora nel suo proprio ambito; ma se guarda di nuovo, quasi con un secondo sguardo, dà figura al fantasma ed entra, lieta, in esso.

III. — Ebbene, come sorge dall'Uno la pluralità? Perché Egli è per tutto: cioè, non c'è luogo in cui Egli non sia. Così, Egli riempie il tutto. Ed ecco, così, la pluralità, o,

miglio, la *totalità*, sin da questo punto. Se l'Uno, cioè, fosse unicamente dappertutto, Esso sarebbe già di per se stesso *t talità*; ma poiché, per di più, Esso non è in nessun luogo, così tutte le cose sorgon per causa di Lui, in quanto Egli è dappertutto, ma son diverse da Lui, in quanto Egli è in nessun luogo. Perché allora l'Uno non solo dev'esser *dappertutto*, ma oltre a questo, egli è anche in *nessun luogo*? Gli è che, al di sopra di tutto, Egli dev'essere uno: pertanto, Egli deve, sí, riempire e crear tutte le cose, ma non già essere tutte le cose che crea.

11 L'Anima, in sé, dev'essere come un occhio; e lo Spirito dev'essere, per lei, l'oggetto della sua visione; prima ch'ella veda, è pura indeterminazione, ma è nativamente capace di pensare; quindi, rispetto allo Spirito, ella è materia.

13 Se noi pensiamo noi stessi, scorgiamo senza dubbio un essere pensante; altrimenti, sarebbe falso che noi abbiamo un pensare. Se, dunque, siamo pensanti e pensiamo noi stessi, noi pensiamo un essere dotato di pensiero. Di conseguenza, già prima di questo nostro pensiero, v'è un altro pensiero, per così dire, *in quiete*. Inoltre ha un pensiero l'essere ed ha un pensiero la vita; cosicché prima di questa nostra vita e prima di questo nostro essere, v'è un altro essere e un'altra vita. Questo, dunque, vede il puro atto del pensiero. Ma se gli atti di pensiero in questo nostro pensare noi stessi sono essenze dello Spirito, allora il pensato è il nostro proprio 'io': l' 'io' reale; e il pensiero di noi stessi ne dà una immagine.

15 Il Primo è potenza di movimento e di quiete; esso sta dunque al di là di queste categorie. Il Secondo, invece, sta fermo e, a un tempo, si muove intorno al Primo; ed è lo Spirito poi questo secondo Principio; e il suo pensare si volge a qualcosa di diverso da Lui stesso; ma l'Altro non ha pensiero di sorta. Ma anche se pensa se stesso, il pensante è duplice; ed è imperfetto perché ha il suo bene nel *pensare* non nel suo *essere*.

L'essere attuale è per ogni cosa ciò che è passato da potenza in atto, ciò che è ognora identico finché esiste. Per conseguenza, anche ai corpi spetta la perfezione: per esempio, al fuoco. Essi, nondimeno, non possono esistere sempre, poiché si accompagnano a materia; ma ciò che sia in atto, senza però esser composto, dura eternamente. Tuttavia, la stessa cosa che è attuale, può pure esser in potenza rispetto ad altra cosa.

Il Primo è al di là dell'essere: lo Spirito invece è 'gli esseri' e qui, nel suo regno, c'è movimento e quiete; poiché il Primo non è proprio riferito a nulla; le altre cose, invece, sono riferite a Lui e nel riposo, poiché riposano in Lui, e nel movimento, perché il movimento è aspirazione; Esso, poi, non aspira a nulla; e a che potrebbe aspirare se Egli tocca le vette supreme? E così, non pensa neppure se stesso? O, forse, per il fatto che possiede se stesso, si vuol dire ch'egli pensa, in definitiva? Ecco, il possesso di se stessi non comporta già un pensare; solamente guardando verso il Primo si pensa. Inoltre il pensiero in sé è la prima attività; se è dunque la prima, occorre che non la preceda nessun'altra attività. Allora ciò che appresta questa attività è al di là di questa stessa attività; per conseguenza, il pensiero occupa il secondo posto, dopo di Lui. Né, del resto, il pensiero è qualcosa di primordialmente venerabile e, comunque, non lo sarebbe certo ogni pensiero, ma solo il pensiero del Bene. E quindi, anche per questa via, il Bene è al di là del pensiero.

Così, intanto, il Bene non avrebbe coscienza di sé! Ma in qual senso dovrebbe spettargli una coscienza di sé? Come di un buon ente o no? Se sí, allora il Bene è già anteriore alla coscienza; se, invece, la coscienza crea il bene, il Bene non sarebbe allora anteriore a questa coscienza; in conclusione, non vi può esser neppure una coscienza così intesa poiché non può riferirsi a un bene.

Che cosa? Non vive neppure, allora? Ecco, ch'esso viva non si può dire, poiché esso elargisce piuttosto la vita. Ma

tutto che sia conscio di sé e tutto che pensi se stesso è un Secondo. Ha coscienza di sé appunto perché possa starsene con se stesso in un tale atto. Se impara a conoscersi, gli è accaduto, necessariamente, di essere ignoto a se stesso e manchevole nel suo essere, ond'egli si perfeziona in virtù del pensiero. Concludendo, si deve escludere *il pensare* dall'Uno: una siffatta aggiunta costituirebbe piuttosto una sottrazione e una deficienza.

---

## ENNEADE QUARTA

ESSENZA DELL'ANIMA (1°)

Enneade IV, 1 (sinora 2) < 4 >

I. — Allorché ricercavamo qual mai fosse l'essenza dell'anima, dimostrammo che essa non è corpo e neppure, nell'ambito dell'incorporeo, armonia; facemmo cadere, inoltre, il concetto di entelechia il quale, nel senso in cui è dato, né risponde a verità né può apportare una chiarificazione sull'essenza dell'anima; per di più, quando asserimmo ch'ella rientrava nell'essenza dello Spirito, anzi proprio nella sorte del Divino, noi potevamo ben credere di aver espresso, così, qualcosa di preciso sul suo essere. Pure, occorre inoltrarci senz'altro sul buon cammino.

Allora noi distingevamo, ripartendole in due zone diverse, la realtà sensibile e quella dello Spirito ed assegnammo l'anima al regno dello Spirito. Adesso stia a fondamento del nostro ragionare questa sua assegnazione 'nel regno dello Spirito'; ma, per diverso cammino, vogliam rintracciare proprio il suo essere in quel che le si addice, intimamente.

Noi asseriamo: certe cose sono nativamente divisibili e si spargono per legge del loro proprio essere: sono, cioè, le cose, nelle quali nessuna parte è identica né a un'altra parte né all'intero, e la cui parte deve risultare più piccola del tutto, visto nella sua interezza; sono, queste, le grandezze sensibili e le masse, ognuna delle quali possiede un suo proprio posto e non è ammissibile che la stessa cosa sia a un tempo in più luoghi.

Contrapposta a questa prima, v'è una seconda specie di essere: per nessuna via, essa è suscettibile di partizione; è

priva di parti e indivisibile; non è soggetta ad alcuna estensione neppure per via logica; non ha bisogno di luogo; non si trova in veruno degli esseri né in parte né in tutto, poiché essa si libra, per così dire, su tutte le cose, simultaneamente, non perché trovi in loro un piedistallo, ma perché l'altro non può e non vuole essere senza di lei; ella è un'essenza di uno stato sempre uguale; un elemento comune per tutto che le tien dietro, quasi centro in un cerchio, donde tutti i raggi volgenti alla circonferenza, pur sospesi ad esso, lo lascian, fermo e quieto, in se stesso; essi traggono da lui nascita ed esistenza; ed essi partecipano del centro e il loro punto di partenza si è proprio l'indivisibile: avanzano, sí, ma a patto che siano avvinti, nel loro essere, colà.

4 Mentre, così, da una parte sta chi è nativamente indivisibile, dominatore nel regno dello Spirito e delle cose veramente esistenti, e dall'altra parte sta chi è completamente divisibile; c'è pure una terza essenza che sta al di sopra del sensibile e pure un po' dappresso a lui e persino in lui: 5 essenza divisibile non già nativamente, come i corpi, ma che si fa divisibile almeno allora che è nei corpi; ond'è che, appena i corpi vengon distinti nelle loro parti, si fa in parti anche la forma loro innata; ma, beninteso, ella resta nella sua interezza in ciascuna delle parti: è un moltiplicarsi della stessa forma in tante parti, ognuna delle quali è del tutto staccata dall'altra, giacché ormai si è fatta completamente divisibile: tant'è dei colori e delle qualità tutte e, volta a volta, di ogni forma che possa, tutt'intera, trovarsi, simultaneamente, in molte cose separate, senza che nessuna sua parte soggiaccia alla medesima influenza di un'altra.

6 Appunto perciò, anche questa terza specie di essenza va considerata del tutto divisibile.

Ma, d'altra parte, accanto a quell'essere del tutto indivisibile, v'è un nuovo essere che è appena un gradino al di sotto e deriva da quel primo: esso ne trae la indivisibilità, ma, poiché avanzando da esso si slancia su di una diversa natura, essa si stabilisce allora in mezzo ai due, tra

l'essere indivisibile e primordiale e quello che, 'divisibile nei corpi', aderisce ai medesimi. Un tale essere intermedio non si comporta alla maniera del colore e di ogni qualità che, identica, si diffonde nelle masse corporee, in modo però che quella porzione che sta in un singolo punto è totalmente separata da un'altra che sta altrove e, precisamente, nella misura in cui massa dista da massa. Anche se la quantità del corpo qualificato sia unitaria, nondimeno l'identico qualitativo che si trova in ogni singola parte non comporta alcuna unione che vada a finire in una vicendevole simpatia, perché questo identico qualitativo qui è uno, là è un altro: vogliamo dire che l'identico qualitativo è un'affezione ma non è, dal canto suo, sostanza.

Invece, l'essere di cui affermiamo la immediata vicinanza a quel primo essere indivisibile è, al tempo stesso, sostanza ed entra pure nei corpi: in questi soltanto gli capita di dividersi, la qual cosa prima non gli capitava mai, prima, intendo, che si abbandonasse nei corpi. Ora, in qualsiasi corpo esso entri, per enorme che sia, e tale persino che si distenda per ogni dove, per quanto si abbandoni a lui interamente, non deflette tuttavia dalla unità del suo essere: unità, precisiamo, che non ha nulla a che fare con l'unità corporea; giacché il corpo è uno in virtù di continuità, ma, tra le sue parti, volta a volta, questa è una e quella è un'altra ed è altrove! Né poi è uno com'è una la qualità. Per contro, questo essere simultaneamente divisibile e indivisibile — nel quale appunto noi ritroviam *l'anima* — non è uno com'è uno il corpo come se avesse una parte e poi un'altra parte e così di séguito; no, tutt'al contrario, ella è divisibile in quanto si trova in tutte le parti del corpo in cui dimora, ma è indivisibile poiché è intera nel complesso delle parti ed anche in qualsivoglia parte di esso corpo ella è intera.

10 Realmente, chi intende appieno questo, esplorando così la vastità dell'anima e il suo potere, saprà qual divina e mirabil cosa ella si sia e com'ella rientri in un ordine trascendente. Non ha grandezza eppure è in ogni grandezza; è qui eppure è lì ancora e non già con qualche altro mezzo

ma con lo stesso mezzo: se stessa; ond'ella è divisa e, per altro verso, non divisa; o, più esattamente, ella né è, in se stessa, divisa, e neppure è caduta nella condizione di chi è diviso: vogliamo dire ch'ella resta con se stessa nella sua interezza, e solo i corpi la fanno apparire divisa, giacché i corpi per la loro propria divisibilità non sono in grado di accoglierla inseparabilmente: la divisione insomma è una faccenda che càpita ai corpi, non già all'anima.

11 II. — Che poi proprio come l'andiam descrivendo dovesse trovar l'anima il suo essere; che, oltre di questa, fosse inconcepibile un'anima o unicamente indivisibile o unicamente divisibile, ma che s'imponesse, nel modo descritto, l'uno e l'altro attributo: tutto ciò risulta chiaro da quel che segue.

12 Se, da un canto, l'anima, assomigliando ai corpi, avesse prima una parte e poi una seconda e così via, allora, se una parte venisse affetta, non potrebbe un'altra parte pervenire alla coscienza di questa affezione, ma quell'anima che, per esempio, è nel dito — straniata che sia dalla rimanente anima e chiusa in se stessa — acquisterebbe coscienza dell'affezione; in generale, dovevan essere parecchie, almeno, le anime che reggono ciascheduno di noi; e, naturalmente, anche questo nostro universo non lo reggerebbe certo un'anima sola ma infinite anime, l'una distinta dall'altra! Qui, certo, il rifarsi alla continuità, dal momento che non può concorrere ad una reale unità, non ha proprio  
13 senso. Figuratevi poi se si debba accogliere quella dottrina onde, illudendosi, van dicendo che le sensazioni approdano di trasmissione in trasmissione al principio reggente! Già, anzitutto, il semplice parlare di una parte reggente dell'anima su quale ricerca è fondato? Con qual criterio poi faranno la ripartizione e diranno: questa è una prima, questa è una seconda parte, e questa è, addirittura, la parte reggente? Su quale dose di quantità o con quale differenza di qualità fonderanno quel loro dividere, se l'anima è per loro  
14 una massa unica e continua? E poi: unicamente il principio reggente ovvero anche le altre parti avranno la percezione?

Primo caso: se il contenuto percettivo può colpire unicamente il principio reggente, in quale punto esso deve localizzarsi per esplicare la sua virtù percettiva? Ma se esso coglie un'altra parte dell'anima che non è atta a percepire, questa parte allora non saprà trasmettere la sua propria affezione al principio reggente e non si avrà sensazione di sorta. Ma  
15 anche se lo stimolo coglie, senz'altro, lui, il principio reggente, esso o deve cogliere solo una parte di lui e dal momento che questa avverte la sensazione, le altre non l'avvertiranno più (ché sarebbe superfluo) ovvero dovrebbero sorgere molte anzi infinite percezioni e non tutte simili; al contrario l'una direbbe: sono stata io la prima a sentire; l'altra: io ho percepito l'affezione di un'altra; e in qual punto sia sorta l'affezione nessuno saprà dire, se eccettui la prima. C'è pure il caso che ogni singola parte dell'anima s'illuderà opinando che là ov'essa si trovi ivi sorse l'affezione. Ma se non solo il principio reggente ma anche una  
16 qualsiasi parte dell'anima è in grado di percepire, perché allora l'una dev'esser principio reggente e l'altra no? O perché mai si vuole far risalire la percezione solo fino a lui? E come, inoltre, le cose che risultano da un complesso di sensazioni — sensazioni di orecchi e di occhi, per esempio — potranno esser conosciute come qualcosa di unitario?

D'altro canto: se l'anima fosse assolutamente una, come  
17 a dire indivisibile sotto tutti gli aspetti e in sé e per sé una, e si sottraesse del tutto a ogni sorta di pluralità e di divisibilità, nulla, allora, di quanto l'anima abbraccia riuscirebbe animato nella sua totalità; ma ella si stabilirebbe, per così dire, nel centro del singolo corpo, lasciando inanimata l'intera massa del vivente.

Per concludere, l'anima dev'essere, nel senso indicato,  
18 sia una che multipla, sia divisa che indivisa; e non diamo, increduli, per impossibile che la medesima ed unica cosa stia in più luoghi. Ove mai, infatti, non ammettessimo questa possibilità, mancherebbe l'essere che tutto contiene e governa, l'essere che serra tutto, a un tempo, nel suo abbraccio e con saggezza dirige; se esso è pluralità, perché



le cose sono molteplici, esso è peraltro uno, se vogliamo che unico sia il loro principio di coesione; se, per via della molteplice unità della sua natura, elargisce vita a tutte le parti, d'altro canto, in virtù della sua unità indivisibile, esso dirige, sapientemente. Pur nelle cose in cui non c'è ragione, v'è qualcosa di simile che imita quest'Uno, il vero principio reggente.

10 Questo è dunque il senso della parola divinamente riposta, in enigma: 'Dalla essenza indivisibile e che si trova sempre nello stesso stato e da quella resa divisibile nei corpi, Egli mescolò, da entrambe, una terza specie di essenza'.

È dunque, l'anima, unità e pluralità, nel senso indicato; e le forme, nei corpi, son pluralità e unità: ma i corpi sono esclusivamente pluralità; l'Altissimo invece è esclusivamente uno.

#### ESSENZA DELL'ANIMA (2°)

Enneade IV, 2 (sinora 1) (21)

I. — Nel mondo dello Spirito c'è l'essere vero: di un tal mondo, lo Spirito è il supremo valore; ma le anime stanno lassù ancora; di là vennero, infatti, anche quaggiù. Eppure quel mondo racchiude 'anime senza corpi'; questo mondo, invece, racchiude solamente quelle che entrano in corpi e si divisero già per via dei corpi. Lassù, per contro, sta tutt'insieme il complesso unitario dello Spirito: che non è disgiunto, che non è neppure diviso; insieme sono anche le anime tutte in un mondo ch'è unità e non in distacco spaziale.

Ora, lo Spirito è sempre inseparato e indiviso, ma l'anima solo lassù resta inseparata e indivisa; pure, ha tal natura da venir divisa. Certo, la sua partizione non è altro che isolamento ed entrata in un corpo. A buon diritto si dice che ella è 'divisa nei corpi', perché solo in questa maniera ella cade nell'isolamento e nella divisione.

Ma in qual maniera ella è a un tempo indivisa? Gli è che non si è isolata tutta quanta, ma v'è qualcosa di lei che non discese, una cosa che non nacque per esser divisa. Dunque l'espressione 'dalla indivisa e dividentesi nei corpi' è identica in significato a quest'altra: 'di una parte ch'è nel mondo superno e di una ch'è nell'inferiore': l'anima, cioè, la quale è avvinta lassù eppure si riversa fin quaggiù quasi raggio da centro.

Ma, pur discesa quaggiù, l'anima contempla proprio con questa sua parte superiore tanto che, solo in grazia di questa parte, serba la sua interezza. Neppure quaggiù, vogliam dire, l'anima è unicamente divisa ma è a un tempo indivisa: poiché ciò che di essa è diviso vien diviso senza divisione. Vogliam dire che mentre si dona all'intero corpo è indivisa per il fatto che entra intera nel corpo intero; ma per il fatto che è in ogni punto del corpo, ella è divisa.

## PROBLEMI DELL'ANIMA (1°)

Enneade IV, 3 (27)

I. — L'Anima: se noi si debba dai tanti dubbj in cui cadiamo approdare a ferma certezza o se si debba, pur indugiando nei dubbj stessi, trarre almeno il vantaggio di saperli insormontabili, è sempre ben fatto impostarne la trattazione. E su che cosa potremmo, discutendo e indagando diffusamente, indugiare in conversazione più degna se non su questa

Per ragioni e molteplici e diverse: tra l'altro, perché lo studio dell'anima assicura la conoscenza sull'una e sull'altra direzione: sulle cose di cui ella è principio e sulle cose ond'ella deriva. Così, istituendo la ricerca su tali cose, noi obbediamo al precetto del dio che ci comanda di conoscer noi stessi. Nella nostra voglia di ricercare e di ritrovare ogni altra cosa, è giusto che ricerchiamo chi mai sia questo soggetto ricercante: cogliere, cioè, ansiosi, l'amorosa visione!

Certo, v'è già nello Spirito universale questa duplicità; altrettanto ragionevolmente negli esseri particolari, una parte volge piuttosto in una direzione, un'altra in una direzione opposta.

Quanto alla 'ospitalità' degli dèi, studieremo com'essa avvenga. Questo però lo riserviamo per quando ricercheremo la maniera onde l'anima entri nel corpo. Ora invece torniamo indietro su quelli che dicono che anche le nostre anime sono parti tratte dall'anima dell'universo.

Veramente, tali avversari non troveranno neppur sufficiente la nostra dottrina — cioè: si spingono fino alle stesse altezze pur le anime umane, proprio fin là dove perviene l'Anima dell'universo — né ammetteranno l'espressione ' ugualmente dotata di Spirito ' e, comunque, se pur l'ammettessero questo ' ugualmente ', non si allontaneranno mai dalla loro tesi: le anime umane son porzioni dell'anima universale, perché le parti sono omogenee col tutto! Tireran fuori anche Platone come difensore dell'opinione suddetta, là dove egli, a render credibile che l'universo è animato dice: ' come il nostro corpo è una parte del corpo del Tutto, così l'anima nostra è parte dell'anima universale '. E ce n'è ancora — dicono —: è detto e dimostrato chiaramente che noi teniam dietro al movimento circolare del Tutto e desumiamo di là il carattere e il destino e, chiusi che siamo nell'interno dell'universo, riceviam l'anima dal cielo che ci cinge. E come in noi ciascuna nostra particella corporea riceve la sua parte dall'anima nostra, così ancora, secondo il medesimo rapporto, giacché siamo come parti rispetto al tutto, noi partecipiamo dell'Anima Universale per la parte nostra. Anche l'espressione ' l'Anima nella sua interezza ha cura di tutto ch'è inanimato ' allude proprio a questo: così Platone non lascerebbe esistere null'altro al di fuori dell'anima, al di là dell'Anima del Tutto: giacché questa sola è colei che ha rimesso alla sua cura diretta tutto l'inanimato.

II. — Ora, avverso tale interpretazione e'è da dire, anzitutto, quanto segue. Ammettendo essi come omogenee l'anima dell'universo e l'anima singola perché entrambe, secondo la loro concessione, si occupano delle stesse cose, essi riconoscono un identico genere comune per entrambe: così essi escludono da loro l'esser parziale, anzi dovrebbero a più forte ragione dire che l'anima universale è identica e unica e che l'anima singola è pur universale.

Ma, unificando, essi fan dipendere l'anima singola da tutt'altro principio il quale in sé non appartiene più a questo o a quello, ma non appartiene proprio a nessuno — né al

mondo né a qualcos'altro — e crea invece, dal canto suo, quella vita che si suole assegnare al mondo o a qualsivoglia essere animato. E, a dir vero, la cosa è giusta: non ogni anima appartiene a qualcuno perché è, a dir poco, essenza; anzi ve n'è una che non appartiene proprio a nessuno, assolutamente; e, del resto, le anime che appartengono a qualcuno, vengono in tale stato solo occasionalmente e accidentalmente.

Ma, forse, si vuol cogliere più precisamente qual senso abbia in siffatta materia, il termine ' parte '. S'intende che il significato di ' parte di corpo ' — sia di corpo omogeneo che di eterogeneo — noi lo dobbiam proprio trascurare, limitandoci unicamente a segnalare che, se si parla di parti in cose omogenee, la ' parte ' è relativa alla massa e non al genere; per esempio, il bianco: il bianco nella parte del latte non è una parte del bianco dell'intero latte; è piuttosto bianco di una parte anzi che parte del bianco; poiché il bianco è totalmente privo di grandezza e non è quantità.

Tant'è, su questo. Ma se parliamo di ' parte ' nei non-corpi, allora noi o ne parliamo nello stesso senso che nei numeri, come il due è parte del dieci (l'esempio portato valga però solo nei puri numeri astratti) ovvero nel senso di ' parte ' di un cerchio e di una linea, o, infine, nel senso di ' parte ' di una scienza — il teorema.

Ora, nelle semplici unità numeriche e nelle figure geometriche, necessariamente, come nei corpi, da un canto, l'intero deve farsi più piccolo per via di frazionamento, e, d'altro canto, le parti devon essere, ad una a una, più piccole dell'intero; poiché, essendo quantità e fondando il loro essere sul quantitativo (non essendo ' quantità in sé ') risultan così più grandi o più piccole.

In questo senso, naturalmente, non è ammissibile parlare di parti, nel caso dell'anima. Né certo ella è quantità nel senso che l'anima universale sia dieci e la singola anima sia uno. E ne risulterebbero davvero tante cose variamente assurde: così, tra l'altro, non è un'unità il dieci! Ancora, ognuna di queste unità numeriche o dovrebbe essere ' ani-

ma ' oppure l'anima consterebbe di un insieme di cose inanimate. Aggiungi inoltre: la parte dell'anima universale è — fu già concesso — omogenea con l'anima universale stessa; senza dire, poi, che nella grandezza continua la parte non esige di essere come il tutto, per esempio, di un cerchio o di un quadrilatero; o, via, non è poi detto che debbano essere tutte simili, queste parti — nei casi in cui sia pur dato prender le parti simili: per esempio, triangoli nei triangoli — ma vi saran pure parti dissimili. Ma l'anima essi la stabiliscono omogenea.

13 Nella linea, sì, la parte (segmento) gode pur la proprietà di esser linea; nondimeno, anche in questo caso, la differenza tra parte e tutto è dovuta alla grandezza. Nell'anima, invece, se si volesse scorgere nella grandezza la differenza tra l'anima parziale e la totale, l'anima, allora, si ridurrebbe a qualcosa di quantitativo cioè a un corpo; e desumerebbe la ragione del suo differenziarsi in quanto anima dal quantitativo! Ma non si era presupposto che le anime fossero tutte simili e intere?

14 È chiaro così ch'essa non è neppure divisa alla stessa guisa delle grandezze; e non concederebbero del resto neppure essi stessi, gli avversari, che l'anima dalla interezza della sua totalità venga frantumata in parti; poiché così essi dissiperebbero l'Anima universale e si ridurrebbe a un nudo nome quella qualunque cosa che esisteva pur come ' universale'; così, di una massa di vino che sia divisa in tante parti, la singola porzione in una singola anfora sarebbe detta parte dell'intera massa di vino.

15 Forse, ' parte ' va intesa nel senso in cui un ' teorema ' — quello di una scienza — vien detto ' parte della intera scienza '? La scienza, certo, non è meno ferma e intera in se stessa, ma il suo sezionarsi non è altro che enunciato ed applicazione pratica, caso per caso. Ora, in tale situazione, ogni singola parte contiene potenzialmente l'intera scienza, e questa è nondimeno intera.

16 Ebbene, se tra l'anima universale e le altre anime corresse il rapporto ora descritto, allora l'anima universale — le

cui parti sono di tal sorta — non potrebbe appartenere a qualche cosa ma sarebbe in se stessa e da se stessa; per conseguenza, non sarebbe neppure Anima del mondo, ma sarebbe una qualsiasi, pur essa!, delle anime particolari.

Così, esse son tutte parti di quell'Una, giacché sono omogenee. — Ma com'è poi che l'Una appartiene al mondo e l'altra a una delle parti del mondo?

17 III. — O si parla, forse, di ' parti ' dell'Anima universale nel senso in cui, in un singolo vivente, uno potrebbe chiamar l'anima che è nel dito, parte dell'anima totale che è nell'animale intero? Ma, per me, una tal concezione o non consente che vi sia anima alcuna fuori di un corpo ovvero non lascia entrare in un corpo tutto ciò che è anima, ma costringe ciò che noi diciamo anima del mondo a stare fuori del corpo del mondo.

18 Questo è pure oggetto di ricerca. Ora però noi vogliamo esaminare in che senso si possa parlare di ' parte ' corrispondentemente alla immagine dianzi citata. Veramente, se l'anima del Tutto offre se stessa a tutti i viventi parziali e se in questo senso la singola anima è ' parte ', allora ella, una volta che fosse divisa, non potrebbe più offrire se stessa ad ogni singolo; ella invece dev'esser la medesima, dappertutto: cioè quella intera anima che, simultaneamente, è unitaria e identica, in molti. Ma questo non consente più di considerare l'una come intera e l'altra come parte, specie perché entrambe hanno la stessa potenza. Del resto, persino là dove 19 gli organi han diversa funzione — occhi e orecchi, per esempio — non si può già dire che una parte dell'anima sia presente nella vista e un'altra nell'udito (lasciamolo ad altri un tal tipo semplicistico di divisione!); no, ma si tratta sempre d'una identica realtà, pur se una forza volta a volta diversa operi nell'uno e nell'altro organo; poiché in entrambe le facoltà sono implicite tutte le altre; solo mediante il differenziarsi degli organi le percezioni si fanno diverse, ma tutte, nondimeno, sono percezioni riferite a idee o meglio son volte

verso un'idea che ha già la potenzialità d'informarsi in ogni guisa. E n'è prova finanche il fatto che tutte necessariamente devono confluire in un centro unitario. Gli organi che fan da tramite, invece, non possono accoglierle tutte: perciò, mentre le impressioni si differenziano per via degli organi, il giudizio invece si presenta per così dire alla istanza dello stesso giudice, il quale ha già preso cognizione sia delle parole proferite che dei fatti occorsi.

20 Intanto, che l'Anima stia dappertutto come un Uno, questo, almeno, è un punto fermo che non si può escludere neppure nella varia differenza dei suoi effetti; inoltre, se le singole anime particolari fosser come le percezioni dell'Anima universale, non sarebbe dato di pensare a ciascuna di esse; ma soltanto all'Anima universale; d'altro canto, se il pensiero fosse proprio di ogni singola, ciascun'anima sussisterebbe sola in se stessa. Ma una volta che l'anima sia dotata di razionalità e sia razionale nella stessa misura in cui lo è l'Anima intera, allora quel che si dice parte è identico all'intero, ma non può, a rigore, esser parte dell'intero.

21 IV. — Ora, che cosa dobbiam replicare — se l'anima è in questo senso *una* — allorché ci si solleciti a rispondere a un ulteriore problema, in una prima perplessità 'se sia possibile una *unità* tale da essere a un tempo in *tutte*' e in una seconda 'se l'anima in parte sia in un corpo e in parte non sia in un corpo'? Forse, ecco, ne seguirà che ogni anima sia sempre in un corpo e specialmente l'anima dell'universo, poiché di essa non si dice già, come della nostra, che abbandoni il corpo (per quanto, c'è pure chi dice ch'ella abbandonerà *questo* corpo del mondo, ma, in tutti i casi, non sarà completamente fuori di un corpo). Intanto, se l'anima può esser del tutto fuori di un corpo, come avviene che l'una sia in grado di abbandonarlo e l'altra no, mentre si tratta, nell'un caso e nell'altro, della stessa anima?

22 Nello Spirito, in verità, poiché esso si separa esclusivamente in se stesso, per via di alterità, in parti che al più al più sorgon le une dalle altre, ma sono pur sempre in-

sieme — poiché questo essere è di già un indivisibile — una difficoltà di tal sorta non può in nessun senso reggere.

Nell'Anima invece, di cui è detto che sia 'divisibile in corpi', questa dottrina 'tutte le anime sono una unità sola' contiene numerose difficoltà.

23 Senonché, taluno potrebbe pure far perseverare questo uno in se stesso senza che esso sprofondi nel corpo e solo in séguito far uscire da lui tutte quante le anime; potrebbe far sì che l'anima del mondo e le altre anime — le quali sino a un certo livello, per così dire, sono insieme e formano una unità perché non appartengono a nessuno — siano annodate in alto col loro orlo e congiunte tra loro pur nel margine superiore e poi cadano irradiando questo o quell'altro punto, quasi luce che si rifrangano ormai sulla terra per le nostre case, e non si divida peraltro, ma resti, nondimeno, una.

24 Da un canto, l'Anima del Tutto sempre sovrasta al suo corpo perché non c'è per lei un discendere né un basso né la sollecitudine di quaggiù; d'altro canto, le anime umane non sempre sovrastano ai loro corpi perché è assegnato loro un frammento di questa terra ed esse volgon la loro sollecitudine a quanto richiede le loro premure; quella rassomiglia 25 all'anima ch'è in un grande albero, la quale senza sforzo e senza rumore penetra e regge la pianta, ed è precisamente la parte infima dell'Anima del Tutto; ma quanto alla parte inferiore dell'anima nostra è come se in un pezzo putrefatto dell'albero germinasser dei vermi — perché tale è il corpo animato in seno all'universo —; ma il resto dell'anima nostra, quello che è idealmente affine alla parte superna dell'Anima universale, può assomigliare a un agricoltore che sia preoccupato dei vermi nati nella pianta e si dia da fare, ansiosamente, accanto all'albero; ovvero a chi, riconoscendosi sano tra altri sani, o agisce nel campo pratico o 26 si dedica a contemplazioni; ma se s'ammala e si volge alle cure del suo corpo, sta addosso al suo corpo ed appartiene al suo corpo.

27 V. — Ma come può esserci ancora un'anima tua, una seconda di quest'altro e una terza di un altro ancora? Appartien ella forse a costui solo per la sua parte inferiore, ma per la sua parte superna non è più di costui ma di quel Superno? Ma, in questa maniera, Socrate, sì, potrà esistere, ma solo fino a quando sia nel corpo l'anima di Socrate; egli invece sarà bell'e finito proprio quando entri nel supremo Bene!

28 Ecco: nulla può perire di ciò che è realmente; poiché anche i singoli spiriti, lassù, non possono perire, non essendo ripartiti, corpo per corpo, in unità, ma ogni spirito persevera nella sua alterità e sostiene di essere, precisamente, 'quello che è'. Ora, tant'è pure delle anime: pendono, esse, immediatamente, da ciascuno di questi Spiriti e degli spiriti esse sono la parola, sono un più alto momento del loro sviluppo, sono, per così esprimerci, la pienezza che sgorga dal poco; pur nel contatto con questo poco (che si fa, volta a volta, sempre più restio alla divisione) esse vogliono scindersi oramai e non riuscendo a toccar la compiutezza della divisione, esse preservano sia l'identità con lo Spirito come pure l'alterità dell'individuazione: e ciascuna resta unità e, a un tempo, tutte sono unità.

29 *Così, s'è detto — ricapitolazione della dottrina — che le anime derivan da una sola anima; che queste numerose anime derivate dall'una, alla stessa guisa dello Spirito son divise e indivise; che l'anima immota è l'unica Parola dello Spirito; che da essa sorgon parole particolari e immateriali, proprio com'è lassù.*

30 VI. — Ma perché allora soltanto l'Anima del Tutto, la quale è pure della stessa specie, ha creato il mondo, mentre l'anima che appartiene all'individuo, per quanto possieda, anch'ella, tutto in se stessa, non ha creato nulla? Certo, che l'anima sia in grado di divenire a un tempo in molti e di essere una, lo si è già detto. Ora però noi dobbiam dichiarare — e forse ci verà pur fatto di conoscere come uno stesso essere, posto che sia in situazioni differenti, faccia o soffra

questo o quell'altro ovvero faccia e soffra a un tempo; oppure, questo problema richiede una trattazione a sé — in qual maniera e perché l'Anima ha creato il mondo, mentre le singole anime governan solo una certa porzione del mondo. Ecco: non c'è nulla di strano che tra persone dotate d'uno stesso sapere, gli uni abbiano un dominio più vasto, gli altri più ristretto. Ma perché? — potrebbe domandare qualcuno. C'è — si potrebbe rispondere — anche tra le anime differenza di grado, e finanche maggiore, in quanto l'una non si distaccò dall'anima universale, ma si vestì del corpo stando lassù, ma le altre, giacché il corpo esisteva, oramai, ed era sotto la signoria dell'anima sorella, ne trassero in sorte la parte dovuta, come se questa avesse predisposto loro delle abitazioni. Ci sarebbe pure da dire che l'Anima universale guarda verso lo Spirito universale; le altre invece guardan piuttosto gli spiriti parziali che son loro propri. E forse anche queste avrebber potuto creare; ma dal momento che quella aveva già creato, ciò non fu dato anche ad esse, perché quella ne prese l'iniziativa. Del resto, avrebbe pur potuto affacciarsi questo stesso dubbio, anche se un'altra anima — quale che fosse — vi avesse posto cominciamento. Ed è meglio ritenere che l'Anima del mondo ha creato appunto perché ella è maggiormente avvinta agli Esseri superni, perché gli esseri che si son già rivolti lassù han più grande potenza; infatti, custodendo il loro essere in stabile dimora, creano con facilità estrema. Certo, è segno di più grande potenza, non soffrire in quel che si crea; ma il loro potere sorge dal permanere in alto. Così, perseverando in se stessa, l'Anima del mondo crea, mentre le sue stesse creature le si fanno incontro; ma le altre anime avanzan di per se stesse alle cose: così, apostate, s'inabissano; o, via, il più ch'è in loro, tratto giù a forza, trasse nella sua rovina anche il loro stesso 'essere' mediante i pensieri, sino ai bassifondi.

Certo si è che l'espressione 'di secondo, di terzo grado' deve intendersi riferita alla vicinanza e alla lontananza più o meno grande, proprio come anche qui da noi non in ugual misura è dato a tutte le anime l'orientamento verso

i valori superni; ma c'è chi vi si unisce, c'è chi, aspirando, li coglie dappresso; c'è di quelli cui la cosa mal riesce; in quanto che non si avvalgono, operando, delle stesse facoltà; ma gli uni operano con la prima, gli altri con quella che vien dopo, gli altri con la terza, pur avendo, tutti, tutte le facoltà.

36 VII. — Tant'è. E l'espressione ch'è nel *Filebo* non si presta al sottinteso che le altre anime sian parti dell'anima del Tutto? Ma non è questo, quale si vuol credere, l'intento di quella espressione, bensì quest'altro — era quel che premeva a Platone in quel momento — che il mondo è anch'esso animato. Proprio questo egli convalida con la frase: è un'assurdità dire il mondo inanimato, mentre noi uomini — che possediam solo una parte del corpo mondano — abbiamo un'anima! Perché, come avrebbe potuto la parte averla, 36 quest'anima, se il tutto è inanimato? Del resto, Platone rende trasparente al sommo il suo pensiero contenuto nel *Timeo* (dove il Dio, posteriormente alla nascita dell'Anima del Tutto crea le rimanenti anime, rimescolando dalla stessa coppa, donde pur venne l'anima del mondo; facendo, così idealmente affine pure ogni altra e assegnando, per differenza, 37 ch'esse stiano 'al secondo, al terzo grado') con la frase ch'è ne *Fedro* 'l'Anima, nella sua intrezza, ha cura di tutto ch'è inanimato'; perché che altro dev'essere quel che attraversa e regge la natura corporea, la plasma, la ordina, la crea; chi se non l'Anima? E non è vero che un'anima, nativamente, sia da tanto e un'altra no!

Ora, 'la perfetta' — così egli dice — cioè l'Anima del Tutto, che cammina nelle altezze e non s'immerge giù ma vi si libra, per così dire, esercita la sua azione creatrice sul mondo e 'ognuna che sia perfetta così regge'. Allorché invece presenta 'l'anima che ha perduto le penne', egli così la distingue nettamente da colei che è perfetta.

38 Ma che è poi questo nostro tener dietro al giro dell'universo e trarre di là caratteri e subirne l'influenza? Oh, questo non è proprio una prova che le nostre anime sian

parti dell'anima dell'universo! Questo vuol solo dire che l'anima nostra è in grado di modellarsi variamente per effetto della natura della regione, del mare, del clima; e vi son pure abitazioni di città diverse e temperamenti vari da corpo a corpo. Noi anzi già asserimmo che, dimorando nell'universo, desumiamo pur qualche cosa dall'anima del Tutto; e concedemmo persino una certa influenza su di noi da parte del moto circolare del mondo; tuttavia noi contrapponevamo sin d'allora a queste influenze un'altra anima, anzi segnatamente in grazia di questo contrasto, noi l'additammo diversa.

— E il fatto che noi siam nati nell'interno del mondo (non dimostra che l'anima nostra è parte dell'anima dell'universo)? — No, anche nel grembo della madre, noi asseriamo che l'anima che penetra nel figlio, è un'anima diversa, non è già quella della madre.

VIII. — Così ci si potrebbe comportare nella soluzione 39 di queste difficoltà; né, del resto, il fatto che tra le anime regna simpatia, può inceppare la nostra dottrina: appunto perché tutte derivan dalla medesima Anima, dalla quale deriva pure l'Anima dell'universo, esse hanno un comune sentire. Poiché è cosa detta oramai: l'Anima è una e 40 'molte'. Quanto alla differenza dei rapporti tra parte e tutto, tra anima particolare e universale, è stato pur detto com'essa sia. S'è pur fatto un cenno generico sulla differenza tra anima e anima; adesso è il momento di dire, concisamente, che vien fatto di distinguerle ancora sia sotto il punto di vista dei corpi, sia — ed ha una suprema importanza — nella sfera dei caratteri e nell'ambito dell'attività di pensiero, sia infine sulla base delle vite già prima vissute; infatti, corrispondentemente alle vite già prima vissute — son parole platoniche — le anime fanno la loro scelta.

Ma, sol che si colga, in uno sguardo d'insieme, il vero 41 esser dell'anima, ecco che vi si vedon già espresse le differenze in quel che si diceva 'anime di secondo e di terzo grado'; e nel fatto che esse han sí, tutte, il complesso delle

potenze, ma ogni singola però si distingue a seconda della potenza che in lei si fa operante (vale a dire che l'una raggiunge l'unità in atto, l'altra la raggiunge in virtù di conoscenza teorica, una terza la raggiunge nel desiderio); si distingue altresì nel fatto che guarda novellamente qualcosa di diverso e proprio ciò ch'ella guarda, ella è e diviene; da una parte c'è, nelle anime, la pienezza e la perfezione; dall'altra essa non è identica per tutte.

42 Intanto, se è vario quel loro complesso edificio — unico, certo, è ciascun concetto, eppure molteplice e vario — esso s'atteggia proprio come un vivente animato che reca in sé tante forme; naturalmente, se è così, l'anima è pure il risultato d'una coordinazione tale che gli esseri reali non si 43 distaccano mai, assolutamente, gli uni dagli altri; né si dà il casuale nella realtà vera (dal momento che non si dà neppure nell'ambito dei corpi!): si deve concludere, così, che l'anima è un determinato numero. Poiché peraltro anche gli esseri reali devono stabilmente esistere e gli esseri dello Spirito devono serbarsi identici, ognuno di essi allora deve risultare, numericamente, uno; poiché solo così è un determinato oggetto.

Di certo, alle cose che rientran nella natura dei corpi, poiché esse, ad una ad una, se ne scorrono in quanto la loro forma è solo accessoria, l'essere non compete mai se non in grazia di questa forma, a imitazione degli esseri reali; per contro, negli esseri dello Spirito, poiché non risultano da una composizione, l'essere si fonda proprio in ciò che è numericamente uno, il quale sussiste da principio e non diviene ciò che non era e non può essere altro se 44 non ciò che è. Poiché, anche se debba esserci una potenza che li crei, dalla materia, certo, no; o, eventualmente, dovrebbe aggiungere, e da se stessa, un elemento essenziale; ma allora proprio a quella potenza creante deve capitare un'alterazione se essa, attualmente, crea più o meno. E perché solo adesso e non fu sempre così? E poi il creato non è eterno, dal momento che comporta un più e un meno; ma questo è fermo che l'anima è quale l'abbiamo descritta,

cioè eterna e infinita. Ma com'è infinita, se ha la fissità del numero? Ecco, l'infinito tocca alla sua potenza: la potenza è infinita non come se dovesse dividersi sino all'infinito. Poiché, anche il dio non ha trovato ancora il suo limite.

Tant'è pure delle anime: non già in virtù di un limite estrinseco, ciascuna si è quello che è, come se le fosse toccata una determinata grandezza. No. Essa, anzi, è estesa sino al limite che vuole, e per avanzarsi che faccia, non c'è mai caso ch'ella esca fuori di se stessa; ma quanto di essa è tratto, nativamente, ad estendersi nei corpi, vi si estende in tutti i punti, senza che essa venga tuttavia divelta da se stessa, quand'anche sia in un dito, e magari nel piede.

Così è pure nell'universo, dovunque penetri: nell'una e nell'altra parte della pianta, anche se sia recisa; ond'ella dimora sia nella pianta originaria sia nel suo virgulto reciso; perché unico è il corpo del mondo ed essa stando in un essere unitario, gli si è data dappertutto.

Se un animale è putrefatto e da esso ne germinano tanti altri, quella prima anima dell'intero animale non è più in quel corpo; giacché questo non offre, dal canto suo, nulla che possa accoglierla; altrimenti, l'animale non sarebbe morto. Ma tutto che dalla putrefazione risulta atto alla nascita di altri viventi — un punto per questo, un altro punto per questi altri —, tutto ciò riceve un'anima; poiché non c'è nulla donde essa si sottragga, con la sola riserva che le cose a volte sono in grado di accoglierla, a volte no.

Pure, questo modo di animazione ora descritto, non aumenta il numero delle anime; poiché sono avvinte all'unica Anima, la quale resta una sola. Proprio così, pure in noi uomini, se una parte ci venga amputata e un'altra ne sorga naturalmente al posto di quella, l'anima si allontana dall'antica e si accosta alla nuova, finché ella resti lì una. Ma nell'universo persevera in eterno l'Anima una: quanto alle cose, entro l'universo, alcune si veston di anima, altre la depongono: ma quanto di anima c'è al mondo resta inalterato.



49 IX. — Intanto, dobbiam pure cercare come faccia ad entrare nel corpo, l'anima: quale sia la via e la maniera di questa entrata; problema, anche questo, non meno degno di maraviglia che di ricerca.

Ora, giacché duplice è la via onde l'anima faccia la sua 'entrata' nel corpo: — la prima, se l'anima sia già in un corpo, se dunque passi da un corpo all'altro, e se da un corpo aereo o igneo entri in uno terrigno (quest'ultima non la dicono più naturalmente 'trapasso da corpo a corpo' perché il corpo, che è il punto di partenza di quella penetrazione, non cade sotto i sensi); la seconda, se l'anima dall'incorporeo entri in qualsivoglia corpo (la quale 'entrata' è proprio la prima comunione dell'anima col corpo) — così, è ben giusto considerare quest'ultimo caso: che mai sia questo accadimento che sorge allorquando un'anima, pura completamente di corpo, si sobbarca poi all'essere corporeo!

51 Ora, per ciò che riguarda l'anima del mondo — ché conviene, forse, anzi è senz'altro necessario, prender le mosse di là — si deve pensare, evidentemente, che la sua 'entrata' e la sua 'azione animante' sian solo un modo di dire che ha un valore didattico e di chiarezza. Perché non ci fu mai momento in cui non fosse già animato, questo universo; non ci fu mai momento in cui un corpo già sussistesse e l'anima fosse assente; non ci fu mai momento in cui la materia fosse caotica. Nondimeno, ci è pur dato di figurarci questi elementi, separandoli l'uno dall'altro, logicamente; perché è sempre ammesso, per via di ragione e di pensiero, risolvere ogni sintesi nei suoi elementi.

52 La verità, eccola: se non v'è corpo, neppur l'anima può farsi avanti, poiché là dov'essa è nella sua natura non c'è luogo di sorta. Ma se ella vuol procedere, deve crearsi un luogo per se stessa e, di conseguenza, un corpo. Orbene, dal fatto che quel suo quieto fondarsi su se stessa si rinvigorì, per così esprimerci, proprio su quello stesso fondamento, una diffusa luce irraggiò quasi tramutandosi, all'estremo orlo del fuoco, in oscurità. La vide l'anima e, una volta ch'era nata, le diede una figura. Perché non sarebbe

stato giusto che a un vicino dell'Anima fosse negata la forma razionale — quale, beninteso, poteva accogliere uno che si ebbe pure il nome di 'umbratile' in quel che nasce in seno di un'ombra. Sorto, così, come un edificio bello e variamente adorno, questo tenebroso vicino non fu scisso dal suo creatore, e neppure, d'altronde, si accomunò con l'anima; nondimeno, ritenuto come fu sotto ogni rispetto, in tutto il suo essere, degno di ogni cura — che sia di vantaggio a lui in quanto che egli esiste, ora, ed esiste in bellezza, fino al limite in cui gli è dato partecipare all'essere; ma non sia però dannosa per chi vi attenda, perché Egli, fermo lassù, vi soprintende — si animò in siffatta guisa: ha un'anima; questa però non è sua ma gli si affida soltanto; signoreggiato non signoreggia; è posseduto, ma non possiede!

Vogliamo dire che il mondo s'adagia in seno all'Anima che lo tiene alto nelle sue braccia e nulla di essa gli è negato; come, nell'onda, una rete tutta intrisa, vive, ma non riesce a far suo l'elemento in cui è immersa; invece, se il fiutto si estende, la rete si coestende, finché essa riesca a farlo di per se stessa, perché ognuna delle sue parti non può trovarsi in altro punto se non là dove si trova. L'Anima, per contro, è per sua essenza dotata di tanta virtù che, pur non essendo quantitativamente determinata, è capace di abbracciare da ogni parte l'intero corpo con qualcosa ch'è sempre identico: dove che sia il punto in cui esso s'è esteso, ella è già là. Pure, se non ci fosse quel corpo, essa non saprebbe proprio che farsene della sua grandezza: poiché ella è quello che è. L'universo, vogliamo dire, spinge la sua ampiezza sin là dove l'anima è presente e segna i suoi confini sino al termine ove, inoltrandosi, ha al suo fianco, a mantenerlo, l'Anima. Così pure, l'ombra è tanto vasta quanto lo è la forma razionale che emana dall'anima; e la forma razionale è di tal natura da produrre tanta grandezza quanta ne vuol produrre la sua idea.

X. — Ciò sapendo, occorre ritornare indietro a quel ch'è eternamente inalterato e concepir tutto in una esistenza si-

multanea: come l'aria, la luce, il sole o la luna, e la luce e di nuovo il sole esistono tutti simultaneamente eppure occupano posti di primo, di secondo, e di terzo grado; così anche qui: un'anima eternamente stabile; di poi le cose prime e la serie delle seguenti somigliano ai lembi estremi di un fuoco (i quali son posteriori alla sua prima luce derivata, anche questa, dall'ultimo Spirito intelligibile) — umbratile fuoco — ma poi è esposto anch'esso, simultaneamente, alla luce; cosicchè una forma fluttua, per così dire, su ciò che prima affiorò da quel fondo completamente tenebroso.

57 Il quale è formato secondo una forma razionale, giacchè l'anima è virtualmente pervasa, in se stessa, nella sua totalità, della facoltà d'informare secondo concetti; così come e potenze formali nel seme plasmano e formano i viventi quasi piccoli mondi. Certo, qualsiasi cosa venga in contatto con l'anima è atteggiata proprio com'è, naturalmente, l'esser dell'anima.

58 L'anima crea non già in forza di una sentenza mutuata dal di fuori né attende consiglio o ponderazione: poichè questo significherebbe creare non già secondo natura ma secondo arte acquisita dal di fuori. L'arte, a dir vero, è posteriore all'Anima creante e non fa che imitare, producendo solo pallide e fievoli immagini, trastulli, forse, senza gran valore e va adoprando molti espedienti per produrre

59 i suoi vani fantasmi. L'Anima, invece, per virtù di semplice essenza, è signora dei corpi, nel fatto che essi nascono e si atteggianno com'essa li guida; gli elementi primordiali, cioè, non sanno contrastare al suo volere; nelle cose posteriori, invece, molte volte accade che esse si impediscano l'un l'altra e allora si precludono il raggiungimento della forma loro propria, quella forma che il concetto — il quale qui opera in un piccolo campo — si prefigge. Lassù, per contro, — dove si realizza pure l'intera forma sotto l'impulso dell'Anima e dove le cose che sorgono hanno ordine tra loro — là tutto che nasce, senza fatica e senza arresti, è bello.

60 Ma ella preparò nel mondo alcuni corpi come statue di dèi, altri corpi quali case di nomini, ed altri infine per i

rimanenti esseri. Che altro volete che nascesse dall'anima se non cose tali che alla lor creazione ella si ebbe particolare attitudine? Al fuoco spetta scaldare e per raffreddare c'è un altro corpo; ma, quanto all'anima, il potere particolare che ne deriva, da un canto, si esercita su di un'altra cosa; d'altro canto, nell'interno di lei stessa. Nelle cose inanimate, cioè, la vera potenza che ne deriva giace in loro in stato di sonno, per così esprimerci, mentre la loro influenza estrinseca consiste in quell'eguagliare che fanno a se stesse quanto possa subirla; (ché anzi, questo è proprio un carattere comune ad ogni essere, di attrarre altri alla somiglianza con se stesso).

Viceversa, l'attività dell'anima, sia quella che si consuma in lei stessa, sia, parimenti, quella che trapassa su un oggetto diverso, è qualcosa di ben dexto. Ond'ella fa vivere ogni altra cosa che non saprebbe vivere di per se stessa e precisamente di quella tal vita di cui ella stessa vive. Ora, poichè ella vive in una forma razionale, ella dà al corpo una forma razionale — copia di quella che ha (poichè ella non dà al corpo null'altro fuor che una immagine di vita) — ed anche la varia figura corporca di cui ella serba le forme razionali. L'Anima serra pure le forme degli dèi e di tutte le cose: ecco perchè il cosmo ha tutto.

XI. — Ond'io credo che gli antichi saggi — che, nel desiderio di aver tra loro presenti gli dèi, rizzarono tempi e statue — mirando alla natura dell'universo, intuirono nel loro spirito che l'Anima si lascia facilmente attrarre dappertutto, ma che sarebbe stata la più facile di tutte le cose trattenerla addirittura, qualora l'uomo avesse costruito qualche parte di Anima! Ma impressionabile si è appunto la imitazione — comunque riuscita — la quale, proprio come uno specchio sa rapire almeno un po' di figura.

E davvero il principio operante dell'universo credè tutto ingegnosamente a imitazione degli esseri di cui recava in sé le forme razionali; e poi che ogni singola cosa fu dive-

nuta così, nel suo interno contenuto, forma razionale, la cui figura corrispose alla forma pre-materiale, l'anima allora l'avvinse a quel dio, su cui la cosa modellandosi nasceva e su cui l'anima stessa orientò la sua visione; e così l'anima possiede e crea. Evidentemente, da un canto non è ammissibile che un essere sia impartecipe del dio; e neppure, d'altro canto, è ammissibile che egli discenda in questo essere.

64 Esiste, sì, quello Spirito eccelso — sole di lassù (questo nostro sole valga quale esempio di ragionamento) —; ma a Lui tenga subito dietro l'Anima avvinta com'è e ferma a Lui ch'è fermo lassù. Costei però inserisce i suoi margini — quelli rivolti al sole terreno — proprio in questo nostro sole; e fa sì che questo, per tramite di anima, sia congiunto anche lassù; essa diviene, per così dire, l'interprete di ciò che scende dall'intelligibile al sensibile e di ciò che sale dal sensibile all'intelligibile, nel limite, beninteso, in cui il sensibile, per tramite dell'anima, possa raggiungere l'intelligibile.

65 Niente 'alla larga!' niente 'lontano' tra cosa e cosa; eppure, per altro verso, il 'lontano' c'è ed è dovuto alla differenza specifica e alla stessa 'mescolanza'; anzi ogni idea è in se stessa non già per il luogo che occupa e, pur unita alla materia, è sempre 'separata'.

Ma questi cieli sono dèi appunto perché non si staccano da quelle essenze intelligibili e perché sono avvinti all'Anima originaria, a quell'Anima che prima si mosse, per così dire, e proprio perché sono quel che si dicono, essi guardan verso lo Spirito, mentre la loro anima in nessun punto guarda se non lassù.

66 XII. — Le anime degli uomini, invece, poiché scorsero le loro stesse immagini, per così dire, nello specchio di Dioniso, con un balzo dalle regioni superne furono laggiù; ma neppur esse son recise dal loro principio e dallo Spirito. Certo, non sceser giù insieme allo Spirito; eppure, mentre raggiungon la terra, 'il loro capo sta conficcato al di sopra

del cielo'. È accaduto però loro di discendere più del dovuto perché la loro parte di mezzo — dal momento che il corpo in cui entrarono esigeva premure — fu costretta alla sollecitudine.

Ma Zeus padre, impietosito di quel loro penare, rende mor- 67 tali quelle loro catene in cui s'affaticano e concede a quando a quando delle tregue liberandole dai corpi a che possano pur esse trovarsi lassù dove l'anima dell'universo è eterna- 68 mente stabile poiché non si volge affatto alle cose terrene. In verità l'universo, ch'ella serra dentro, è già sufficiente a se stesso e lo sarà sempre, poiché si svolge in periodi secondo proporzioni perennemente fisse e periodicamente si ristabilisce allo stesso stato secondo misure di prestabiliti cieli vitali, e adduce ad armonia il terrestre e il superno e lo fa corrispondere a quello: e mentre questo processo si svolge, le cose tutte vengon subordinate a un piano unitario, sia nelle discese delle anime, sia nei loro ritorni e in vista di ogni altro accadimento.

N'è prova il fatto che le anime accordan la loro voce 69 all'ordine di questo universo, poiché non ne sono separate ma, nelle loro 'discese', vi s'inseriscono e si muovono in pieno accordo col moto circolare; a tal segno che sia le loro fortune come il loro vivere come pure la loro scelta si fan leggere nelle figure degli astri; e sciolgono non so qual inno che non è certo privo di una sua melodia — ed ecco, plausibilmente, il senso riposto della dottrina dell' 'armoniosa musica delle sfere' —.

Ma questo non ci sarebbe se il *creare* e il *soffrire* del- 70 l'universo non corrispondessero, volta a volta, alle Realtà superne, se non rientrassero nelle misure dei cieli periodici, dei posti fissi, della varia carriera della vita, tipo per tipo, che le anime percorrono volgendosi ora lassù, nel regno dello Spirito, ora nel cielo, ora, infine, a queste nostre contrade.

Ma lo Spirito, nella sua interezza, è eternamente in alto 71 e non si dà mai il caso ch'Egli esca dal suo proprio regno; nondimeno, pur assiso com'è, tutto, nelle altezze, influisce

sul mondo terreno per tramite dell'Anima. Ma l'Anima, per effetto di vicinanza, si accorda vieppiù con l'ideale che vien dall'alto e dona direttamente agli esseri sottoposti; e, precisamente, l'anima del mondo dona in costante misura, ma l'anima individuale dona a volte in una misura a volte in una misura diversa, pur mantenendo in un ordine fisso quel suo vagabondaggio.

72 Pure, nella 'discesa' non entra sempre nei corpi l'identica dose di anima, ma ora piú ora meno, anche allora che essa entri in un medesimo genere. E l'anima individuale discende nel genere ch'è lì pronto, corrispondentemente alla somiglianza dello stato. Vogliam dire che là dov'è il genere, cui ella è assimilata, là ella s'affretta: l'una verso l'uomo, l'altra — diversa — verso un diverso animale.

73 XIII. — Ecco: l' 'inevitabile' e la 'sentenza' risiedono così in un intimo principio che impone all'anima, nella sua entità particolare, di muoversi verso quel particolar corpo che sorse quale immagine di una vocazione e di un atteggiamento — il nativo ideale —; e persino ogni tipo ideale di anima sta da presso a siffatto ideale corporeo verso il  
74 quale ella, per intima disposizione, è trasportata; quando l'ora scocca, non occorre uno che la ponga sulla via e la guidi giù, né a che entri nel corpo al momento buono, né a che entri in questo determinato corpo; no, ma sovrastando una buona volta quel momento prescritto, automaticamente, per così dire, ella discende ed entra nel corpo dovuto; ognuna ha, sí, il suo momento giusto: appena questo giunge, come se un araldo la chiami, ella discende e s'immerge  
75 nel corpo che le spetta; e suscita persino l'idea di un movimento e di una corsa che si svolgan come per effetto di forze magiche e di non so quali attrazioni possenti; parimenti, anche in un singolo essere si compie la 'definitiva sistemazione del vivente', allorché, al tempo giusto, la natura pone in moto ogni singola cosa e fa spuntare, ad esempio, peli e corna e per conseguenza, desta gli istinti in determinate direzioni; così ancora, nel campo della configu-

razione arborea, fioriture, prima inesistenti, sbocciano a scadenze rigorosamente fissate.

Ed esse vanno, né per proprio volere né per un mandato ricevuto; la spontaneità, se mai, non è di tal genere che esse abbiano una prescelta ma si assomiglia ad uno slancio naturale, come certi tipi si eccitano a natural brama di nozze o a nobili gesta non per virtù di ragionata riflessione; no, ma fatalmente cade, ignora, su di un determinato essere un determinato destino: a chi oggi e a chi domani. Anzi, persino lo Spirito, che pur trascende il mondo, l'ha la sua fatalità: che è quella di perseverare lassù, così immenso com'è, e di donare... Così il singolo particolare, cadendo  
76 sotto l'universale, è mandato giù in forza di una legge: l'universale, cioè, sta proprio nell'intimo di ciascun particolare e la legge non trae dal di fuori la sua forza obbligate all'esecuzione; no; ma le è dato di trovarsi proprio in coloro che devono applicarla e la portano in sé per ogni dove; e quando l'ora scocca, allora accade quel che la legge vuole, proprio ad opera di quelli che la serrano in sé, a tal segno che essi la eseguono in quanto che la portano con loro; ond'ella entra in vigore proprio perché ha trovato la sua sede in loro stessi, opprimendoli, per così dire, col suo peso e instillando la propensione e l'angoscioso impulso a recarsi là dove quella sua intima voce grida quasi di andare.

78 XIV. — Se così si dispiega il divenire, allora questo nostro mondo, in tanta sua diffusa luce, è tutto raggiante di anime; esso vien mondanizzato, viene penetrato ben bene di sempre novelle forme di mondo che gli crescon sulle precedenti, senza sosta, da prospettive sempre nuove; sia da parte di quei superni dèi, sia da parte di quegli altri Spiriti che elargiscono anime.

79 A qualcosa di simile, allude, forse, anche il mito: avendo Prometeo plasmato la donna, la colmarono di ornamenti pure gli altri dèi; anche Afrodite fece il suo dono; lo fecero le Grazie; chi l'uno, chi l'altro dono; e le imposero il nome

da 'Dono' e dal fatto che 'tutti' avevan donato (Pandora). Tutti, cioè, dotarono questa creatura, nata per opera di una Provvidenza (Prometeia).

80 Ma 'Epimeteo ricusante il dono di Prometeo' che altro mai vuol significare se non che 'la scelta di una esistenza prevalentemente spirituale è cosa migliore'? E se lui stesso, il creatore, è incatenato, ciò vuol dire ch'egli è in certo senso in contatto con la creatura delle sue mani; e una catena di tal fatta deriva dal di fuori; così, 'la liberazione per Eracles' significa ch'egli ha, peraltro, tal forza da svincolarsi.

Su questo, beninteso, si pensi come si vuole; certo si è che il mito rende visibili i doni fatti al mondo e s'accorda con quanto siam venuti dicendo.

81 XV. — Appena si sporgono fuori dell'ambito dello Spirito, le anime entran dapprima nel mondo celeste e, preso che abbian lassù un corpo, lo trapassan ormai da cima a fondo e volgono verso corpi di materia piú terrigna sino al limite in cui si estendono in lunghezza. E, precisamente, solo alcune anime discendono dal cielo in corpi che stanno piú in basso, ma altre penetran solo da corpo a corpo, non bastando loro la forza di sollevarsi di là in alto, per 'pesantezza' e 'oblio', giacché esse si trascinan dietro molto che su loro s'aggrava.

82 Sorgon poi differenze, tra anima e anima, o per la diversità dei corpi in cui furono ammesse in séguito al giudizio, o per i loro destini o per la educazione; oppure esse, di per se stesse, comportano una differenza sia che confluiscano tutte queste ragioni o solo alcune di loro. Così, alcune, in tutto e per tutto soccombono alla fatalità di quaggiù, altre poi, a volte, sí, a volte, invece, appartengono a loro stesse; altre, in tutto ch'è necessario sopportare, si piegano al destino, ma san pure appartenersi in tutto ch'è la loro propria azione, poiché vivono secondo una legislazione ben diversa — quella che regge la totalità degli esseri — e abbandonano  
83 se stesse a questo piú alto comandamento. Ma questa legi-

slazione risulta da un intreccio di piani razionali applicati quaggiù e di cause prese nel loro complesso e di movimenti sorti dalle anime e di leggi emanate dal mondo superno; essa è in accordo con le realtà dello Spirito; desume di là i suoi principi; intesse la trama posteriore con quella superna e mantiene imperturbato tutto che sia in grado di serbarsi in un atteggiamento corrispondente a quello degli esseri superni, mentre fa roteare le altre cose corrispondentemente al loro essere. In questo senso la causa onde le une sian poste qui e le altre giaccian là, risiede in seno alle stesse anime discese.

XVI. — Ora, quanto ai castighi che cadon sui tristi, con giustizia, essi si lascian convenientemente assegnare a un ordinamento in quanto che esso guida secondo la legge del dovere; ma tutto ciò che occorre ai buoni, fuor di ogni giustizia, come afflizioni o povertà o malanni, forse è da dire che accada per colpe di una precedente vita? Certo è che tali cose rientran nella trama del tutto e si fan profetizzare, a segno che pur esse accadono su di un fondamento razionale. Ecco: questi mali non si fondano su piani razionali della natura, ed essi non erano neppure impliciti nelle sue premesse, ma sono unicamente una pura loro conseguenza: così, ad esempio, crollando un fabbricato, chi vi cada sotto muore, buono o tristo che sia; ovvero se due squadroni di cavalleria si caricano a vicenda in linea di battaglia (o anche una torua sola imperversa) chi v'incappa, allora, sarà ferito o schiacciato. O, via, ciò che noi qui diciamo ingiusto, non è già un male per colui che lo deve soffrire e contribuisce utilmente alla trama del tutto; o, invece, non rappresenta neppure un'ingiustizia, derivando da colpe precedenti che trovano, ora, la loro condanna. Non dobbiam certo credere che le cose rientrino solo in parte nella coordinazione, mentre nel resto sian rimesse al libero arbitrio. Poiché, se le cose devono avvenire sul fondamento di cause e di conseguenze naturali e secondo un piano razionale unitario e un unico ordinamento, si vuol ritenere, allora, che anche

le cose di minor conto rientrano in quella coordinazione e in quell'orbito.

87 Evidentemente, anche l'ingiustizia che corre da uomo a uomo resta sempre ingiustizia da parte di chi la commise; e non sfugge alla pena chi perpetrò la colpa; ma, inserita com'è nell'ordine universale, non è ingiustizia nell'ambito di tale ordine; neppure in riferimento a chi la sofferse, essa è ingiustizia; no, perché così fu prescritto. Ma se il paziente è buono, l'ingiustizia, alla fin fine, approda a un bene. Non si pensi, per carità, che tale coordinazione sia empia o iniqua; ma essa è solo rigida nell'assegnare a ciascuno quel che gli spetta; le sue ragioni però sono segrete e solo a chi le ignora offron pretesti di biasimo.

88 XVII. — Che però dal regno dello Spirito, le Anime muovano anzitutto verso la regione celeste, si potrebbe argomentarlo da ciò che andremo dicendo. Se cioè il cielo è quanto c'è di meglio negli spazi sensibili, è logico ch'esso sia confinante con gli ultimi gradi del mondo dello Spirito. Di là certo si parte il soffito dell'animazione e i primi ad esserne investiti sono i corpi celesti ed essi vi partecipano, essendo i più atti a tale partecipazione.

Ma il corpo terrestre è l'ultimo, non solo; ma la sua natura è meno atta a partecipare dell'anima ed è ben lontana dall'essenza incorporea.

89 Così, tutte le anime irraggiano il cielo e gli danno, per così dire, la loro più grande parte e la loro primizia (mentre rischiarano il restante mondo solo con gli estremi raggi); alcune, però, inoltratesi ancor più nella discesa rischiarano in maggior misura i bassifondi; ma non è il meglio per loro che avanzino sino a tanto! Esiste, sì, qualcosa che potrebbe dirsi un centro: intorno a questo un cerchio che irraggia lo splendore emanante da quel centro; intorno a questi (centro e primo cerchio) un secondo cerchio: luce da luce!

Ma dal di fuori di questi, non vi è più un nuovo cerchio di luce, ma questo cerchio che seguirà, per mancanza di

luce propria, avrà bisogno di un irraggiamento estraneo. Sia questo, allora, una ruota o meglio un globo tale che dal terzo posto (il secondo cerchio) s'avvantaggi — poiché gli è immediatamente confinante — di tutta la luce ch'esso irraggi. Ora, la luce immensa persevera mentre s'irraggia; e il raggio che da essa emana si spande secondo una certa proporzione; ma le restanti luci cooperano all'irraggiamento, e in parte stan lì ferme, in parte si fanno attrarre, per sovrappiù, dallo stesso splendore delle cose illuminate. Inoltre, le cose illuminate esigono più ansiose premure: come nocchieri di vascelli in tempesta stan lì, fissi, in tensione crescente, al governo della nave, e, senza accorgersene, vi si obliano tanto che facilmente son travolti giù col naufragante naviglio; così le anime si lanciano perdutamente anch'esse e con tutto il loro essere; ma son poscia trattenute nei ceppi, irretite nei legami magici dell'illusione, col pretesto della sollecitudine dell'essere corporeo assunto. Ma se ogni singolo vivente fosse della stessa stoffa dell'universo — un corpo cioè perfetto e valente e immune pur dal rischio di ogni influenza — l'anima, allora, anche se si dicesse ch'ella è in lui, non sarebbe in effetti in lui e gli elargirebbe solo vita, mentre se ne starebbe del tutto ferma, nell'altezza.

92 XVIII. — Ma si avvale, poi, l'anima, della riflessione, prima ch'ella entri nel corpo e di nuovo dopo che ne sia per conto suo uscita? No, quaggiù soltanto ha luogo la riflessione, poiché ella cade ormai nella perplessità ed è colma di ansie ed è in uno stato di maggior debolezza: francamente, significa per lo Spirito una minorazione bell'e buona, in fatto di autosufficienza, il ricorso che si fa alla riflessione; gli è proprio come nelle arti: ad artisti malcerti soccorre la riflessione; ma quando non vi sia nulla che inceppi, l'arte domina sovrana e crea.

93 Intanto, se le anime, lassù, sono senza riflessione, in qual senso posson dirsi ancora ragionevoli? Perché sono in grado — ecco una plausibile risposta — sempre che ne sia il caso, di discernere con estrema facilità. Tuttavia, si deve

cogliere il concetto di riflessione nei limiti dati; poiché se si vuol prendere per riflessione quella disposizione sorgente dallo Spirito, perennemente, e presente nelle anime, la qual disposizione è un'attività costante e, per così dire, una espressione dello stesso Spirito, allora anche lassù esse farebber uso della riflessione.

91 Neppur la favella, penso, vorremo credere che usino le anime, sia finché dimorano nel regno dello Spirito (assolutamente!) sia, vestite di corpi, nel cielo. Tutto che, per bisogni pratici o per dubbi, fa scambiare quaggiù, tra gli uomini, parole, li non ha proprio senso; esse, per contro, creando ogni cosa nell'ordine e secondo natura, non han  
95 bisogno di comandare e neppure di consigliarsi, ma posson conoscere, in un puro atto intuitivo, ciò che passa dall'una all'altra di loro. Del resto, anche quaggiù, noi comprendiam spesso anche chi taceva, da un semplice sguardo. Ma lassù il corpo è completamente puro e ogni essere è come un occhio; e nulla è nascosto o finto, ma prima che si dica qualcosa a un altro, questi ha già visto e compreso.

(Ma che 'dèmoni' e anime abbian voce nell'aria, non c'è nulla di strano: poiché son dei viventi di una lor determinata specie).

96 XIX. — Si trovan forse nel medesimo punto l' 'indiviso' e il 'diviso' dell'anima come se vi si fosser proprio mescolati; ovvero l' 'indiviso' è in un altro punto ed è riferito ad altro, mentre il 'diviso' è, per così dire, qualcosa di ulteriore e una novella parte dell'anima, a quel modo che noi usiam distinguere tra loro 'la parte razionale' e 'la parte irrazionale'? Questione, questa, che sarà chiarita, sol che si colga il valore dell'una e dell'altra espressione.

97 Ora il termine 'indiviso' è usato da Platone *semplicemente*; 'diviso', invece, non è usato *semplicemente*; ché anzi egli dice che l'Anima *si fa* divisa nei corpi e che questa divisione non è già un fatto compiuto. Occorre dunque esaminare di quale specie di anima abbia bisogno l'essere corporeo, per vivere, e che cosa propriamente dell'anima debba

trovarsi presente, dappertutto, nel corpo e nell'intero corpo. Di certo, la sensibilità tutta quanta, dal momento che deve sentire per ogni punto del corpo, deve pur arrivare a dividersi; e trovandosi essa dappertutto, si può ben dire ch'ella è divisa; poiché peraltro appare dappertutto nella sua interezza si può pur dire ch'ella non è divisa, assolutamente, ma divien solo 'divisa nei corpi'. Se poi si asserisce che negli altri sensi ella non è divisa affatto, ma lo è unicamente nel tatto, c'è da ribattere ch'è così pure negli altri sensi: se è vero che ciò che partecipa di una sensibilità è corpo, esso deve necessariamente dividersi in modo corrispondente, in grado minore, magari, che nel tatto.

98 E, veramente, anche la facoltà vegetativa dell'anima e il suo potere di accrescimento si comportan come la sensibilità; e se la brama ha la sua sede nel fegato e il coraggio nel cuore, anche a questi impulsi s'applica lo stesso ragionamento. Ciò nondimeno, il corpo non riceve, forse, tali impulsi in quella sua mescolanza e li riceve, penso, in tutt'altra maniera e solo come risultante da alcuna delle forze già ricevute. Riflessione, però, e spirito non si abbandonano più oramai al corpo. Vogliam dire che il loro compito non si esplica per mezzo di organo corporeo, poiché questo è solo un ostacolo ove mai si faccia uso di esso ancora, nelle ricerche del pensiero.

100 Entrambi, dunque, l' 'indiviso' e il 'diviso' son l'uno diverso dall'altro e non sono una unità basata su mescolanza, ma sono un *intero* che consta di parti: l'una e l'altra è pura e separata per potenza. Se per di più, tuttavia, 'ciò che diviene diviso nei corpi' desume da una potenza trascendente la sua indivisibilità, questo stesso, allora, può essere 'inseparato' e 'separato' a un tempo, quasi una mescolanza risultante dal suo stesso essere più la potenza che dall'alto discese in lui.

101 XX. — Ma son poi anche in uno spazio queste ed altre così dette parti dell'anima oppure queste, no, non sono, assolutamente, in uno spazio; ma le altre, sì, sono in uno

spazio, e dove sono; oppure nessuna proprio è nello spazio: son tutti problemi che meritano la nostra attenzione. Poiché, da un canto: se noi non circoscriviamo in limiti spaziali le singole potenze dell'anima e se non ne poniamo nessuna in nessun posto, e le lasciam stare, indifferentemente, dentro o fuori del corpo, noi, allora, renderemo addirittura inanimato il corpo e non saprem dire in qual maniera gli atti dell'anima, effettuati attraverso organi corporei, debbano avvenire. D'altro canto: se ad alcune agguidichiamo spazio e ad altre no, sembrerà allora che non siano operanti in noi quelle potenze cui neghiam l'adito, e che quindi non ci sia in noi la nostra anima tutta quanta.

102 In linea di massima, ecco, si vuol dire che nessuna delle parti dell'anima e neppur l'anima tutta quanta è nel corpo come in uno spazio. Poiché lo spazio è un precingente in genere e, in specie, un precingente di corpi ed ogni singola loro parte è lì, nello spazio, dove essa è come porzione, tanto che il corpo intero non può trovarsi come intero in qualsiasi punto. E invece, l'anima non è corpo ed ella non tanto è abbracciata, quanto, piuttosto, abbracciante.

103 Ma, nel corpo, l'anima non ci sta neppure come in un vaso; poiché resterebbe inanimato il corpo se potesse cinger l'anima, sia come vaso sia come spazio, salvo che si ricorra a certa qual trasmissione da parte dell'anima — la quale intanto se ne starebbe raccolta e contratta in se stessa — e allora tutto che il vaso trasse da questa partecipazione, proprio questo è perduto per lei.

Lo spazio, poi, in senso rigoroso, è incorporeo e non-corpo; dunque, che bisogno avrebbe di anima? Il corpo, inoltre, solo col suo margine estremo può accostarsi all'anima, ma non già con tutto se stesso. E in molto altro ancora si può avversare la tesi che l'anima stia nel corpo come in uno spazio. Potremmo dire, ad esempio, che lo spazio dovrebbe, nel caso, trascinarsi con tutto se stesso eternamente e lo stesso corpo dovrebbe essere un non so che, il quale si porta attorno lo spazio stesso! Ma, anche se lo spazio sia preso come intervallo, a maggior ragione, allora, non è proprio possi-

bile che l'anima sia nel corpo come in uno spazio. Difatti, l'intervallo deve essere vuoto; ma il corpo non è vuoto; è vuoto, tutt'al più, ciò in cui dev'essere il corpo; e allora nel vuoto ci sarà il corpo non l'anima.

E, tuttavia, ella non è neppure nel corpo come nel suo sustrato; poiché ciò che è nel suo sustrato è un'affezione di quello in cui è — colore o figura che sia —; ma l'anima è trascendente.

E neppure ella è nel corpo come parte in un intero; non è certo una parte del corpo, l'anima! Ma se si volesse dire ch'ella è come parte nell'intero vivente, resterebbe, anzitutto, la medesima difficoltà: in qual maniera ella sia in questo intero. Poiché, certo, essa non vi è come il vino nell'anfora di vino, né come un'anfora è nell'anfora, né come un altro oggetto è nell'oggetto stesso. Nondimeno, ella non è nel corpo, neanche come l'intero è nelle sue parti; poiché sarebbe ridicolo far dell'anima l'intero, e del corpo le parti.

Né, tuttavia, ella è nel corpo come forma in materia; perché la forma entrata nella materia è inseparabile e la materia deve già esistere a che, posteriormente, entri la forma. L'anima, per contro, crea la forma nella materia, ond'ella è qualcosa di diverso dalla forma. Se poi ne vorran fare non una forma sorta nel corpo ma una forma separata, non è ancor chiaro come questa forma venga nel corpo.

Ma allora perché tutti van dicendo che l'anima è nel corpo? Gli è, ecco, che l'anima non è visibile, ma il corpo sí; ora, noi vediamo il corpo e ci accorgiamo ch'esso è animato per il fatto che ha movimento e sensibilità e allora diciamo che esso ha un'anima; e ci sembra di esser perfettamente logici nell'asserire poi che l'anima è proprio nel corpo!

Se invece l'anima fosse almeno visibile e percepibile, così com'è assediata di vita da ogni parte ed esprime in misura uguale il suo essere fino ai punti estremi del corpo, oh, allora, noi non diremmo più che l'anima è nel corpo; tutt'al contrario diremmo: in ciò che è più importante sta ciò che non è tale; nel contenente sta il contenuto; in ciò che non scorre sta ciò che scorre.



109 XXI. — Che cosa? Com'è ella presente? Se uno ce ne domandasse, non sapendo dirne nulla lui stesso, qual risposta daremo? È presente ella tutta intera in un modo sempre uguale, ovvero si tratta, a seconda delle varie parti, di una presenza sempre diversa? Ora dei modi suddetti — come una cosa possa essere in un'altra — nessuno, pare, si adatta al rapporto tra anima e corpo; ma si va pur dicendo che l'anima sia nel corpo come il pilota è nella nave: e in quanto questa immagine permette che l'anima sia *separata*, essa è detta felicemente; e, nondimeno, quanto al *modo* — poiché noi proprio questo ora andiamo cercando — essa non ci persuade gran fatto.

110 Come passeggero, sì, il pilota solo accidentalmente si trova nella nave; ma come pilota in qual maniera vi si trova? Esso non si trova certo in tutti i punti della nave come l'anima è in tutto il corpo. Ma, forse, si deve dire ch'ella vi è proprio come l'arte è negli strumenti, per esempio, nel timone, come se il timone fosse animato a tal segno che l'arte del pilotaggio — la quale muove, tecnicamente, il timone — sia nell'interno di esso? Nell'esempio, però, costituisce diversità proprio il fatto che l'arte del pilotaggio opera estrinsecamente.

111 Ora, se noi — secondo l'esempio di un pilota che nei confronti del suo timone vi si sia immerso dentro — ammettessimo che l'anima sia nel corpo come in un naturale strumento (poiché in questa maniera essa muove il corpo in tutto ciò che voglia fare) forse che ne risulterebbe un progresso nella nostra ricerca? No, noi ci troveremo di bel nuovo dinanzi alla difficoltà: in qual modo si trova, ella, nell'organo; e per quanto questa maniera sia già diversa dalle precedenti, nondimeno, noi desideriamo ancora esplorare e accostarci più da presso alla cosa.

112 XXII. — Ora, si deve forse dire che l'anima, se è presente nel corpo, vi è presente proprio come la luce è presente nell'aria? Certo si è che anche questa, dal canto suo, è presente eppure non è presente, per altro verso, e preci-

samente, pur insinuandosi da per tutto, non si mescola con cosa alcuna e mentr'essa se ne sta quieta, l'aria invece scorre via; e allorché cada fuori dell'ambito in cui è la luce, essa non ne ritiene nulla nell'andar via, ma fino a quando sia sotto il getto di luce, essa n'è tutta illuminata; ond'è che sarebbe più esatto dire, anche qui, che l'aria è nella luce anzi che la luce è nell'aria.

113 Perciò anche Platone, felicemente, non pose l'Anima dell'universo nel suo corpo, ma pose il corpo nell'Anima e disse che v'è come una certa zona dell'anima in cui v'è il corpo ma ve n'è pure un'altra in cui non c'è punto corpo (vale a dire, le potenze dell'anima delle quali il corpo non ha bisogno). Naturalmente, anche per le rimanenti anime particolari vale la stessa affermazione. Di queste altre potenze, non è proprio il caso di esigere la presenza nel corpo; son presenti, invece, quelle di cui il corpo ha bisogno; son presenti senza però insediarsi né nelle sue parti e neppure nel tutto; riferendoci, per esempio, alla sensibilità, la potenza sensitiva è presente all'intero organismo senziente; ma in rapporto alla sua attività, s'avvicenda in potere sempre nuovo. Mi spiego, nel modo che segue.

114 XXIII. — Se il corpo animato viene illuminato dall'anima, allora ogni suo membro riceve in varia misura la sua parte di luce; e secondo la proprietà dell'organo relativa alla funzione, gli vien assegnato il potere conveniente alla funzione stessa. Così si va dicendo che la potenza ch'è negli occhi è la potenza visiva, quella ch'è nell'orecchio è potenza uditiva e che la potenza gustativa è nella lingua, l'odorato è nelle nari, e il tatto è dovunque. E invero per questa ultima percezione il corpo intero serve all'anima come strumento. Ora, poiché gli organi tattili sono nei primi nervi che hanno anche il potere di porre in moto il vivente (in quanto che ivi si comunica la corrispondente potenza), poiché, inoltre, i fasci nervosi si dipartono dal cervello, si trasportò il punto di origine della sensazione e dell'impulso e in genere di tutto il vivente, proprio al cer-

115

116 vello, fondandosi sul principio che là dov'è l'origine dell'organo, là pure dev'essere colui che ne farà uso. Però, sarebbe stato meglio dire che in quel punto è solo l'origine dell'attività della potenza; poiché in quel punto donde lo strumento ebbe il suo scatto iniziale, là dovette, per così esprimerci, trovare il suo punto d'appoggio l'abilità del tecnico, specializzata proprio per quel dato strumento, o, meglio ancora non l'abilità (perché l'abilità è dappertutto), ma là dove si trova il punto di partenza dello strumento, ivi si trova anche il punto di partenza dell'attività.

117 Ora, poiché la facoltà del percepire (e così pure quella dell'eccitare: — ricordiamo che l'anima è un essere dotato di percezione e altresì di rappresentazione —) ha al di sopra di sé la facoltà del pensare, questa, allora, proprio perché confina, dal basso, con la parte superiore della facoltà sensibile, fu pertanto localizzata dagli antichi nel punto più alto dell'intero vivente, cioè nella testa; la facoltà del pensare non è propriamente nel cervello, ma in quanto si fonda sulla sensibilità, perciò essa ha sede nel cervello.

118 S'imponessa infatti la necessità di dare al corpo una parte dell'anima, e, precisamente, di darla a quella parte del corpo specialmente atta ad accoglierne l'attività; ma l'altra parte dell'anima — del tutto incomunicabile col corpo — si rese pur necessario di farla comunicare con quell'altra parte di anima, la quale n'era solo una sottospecie; e precisamente una sottospecie di quell'Anima capace di cogliere quanto esce dal pensiero.

La facoltà percettiva — vogliam dire — è pure, in certo senso, un giudizio che discerne e la facoltà di rappresentazione ha certa qual sua pensosità spirituale; l'impulso e la tendenza tengon dietro alla rappresentazione e al pensiero. In conclusione, la facoltà di pensare è lì non già come in un luogo, ma solo in quanto la facoltà percettiva che vi dimora adopera quello strumento. Ma in qual senso si debba intendere la localizzazione, lì dentro, della facoltà percettiva, l'abbiam già precisato.

119 La potenza vegetativa — che presiede dal canto suo all'accrescimento e alla nutrizione — non difetta in nessun punto del corpo; ma essa nutre mediante il sangue e poiché il sangue che ha virtù nutritiva si trova nelle vene e la fonte delle vene e del sangue spiccia dal fegato, da tutto questo deriva che, trovando proprio qui la potenza vegetativa il suo fondamento, anche la parte bramosa dell'anima si vede assegnata qui la sua localizzazione; poiché, per certo, ciò che genera e nutre e accresce, ha necessariamente, di per se stesso, la bramosia di siffatte cose. Poiché, peraltro, il sottile, precipitoso, frizzante e puro sangue è l'apparato corrispondente alla irascibilità, così la sua fonte (quivi sgorga il sangue ora descritto) è stata presentata come la localizzazione conveniente al ribollimento dell'ira: è il cuore.

120 XXIV. — Ma dove sarà mai l'anima, uscita che sia dal corpo? Ecco, quaggiù non può essere, poiché qui non c'è più nulla che la possa accogliere come che sia, né può peraltro attardarsi oramai nel vecchieo corpo il cui stato attuale si rifiuta di accoglierla, salvo che essa abbia ancora qualcosa di lui, che attira a sé lei, la stolta!

121 Ma se l'anima si veste di un altro corpo, allora vi dimora e gli si accompagna là dove la sua natura lo porta all'esistenza e al divenire. Ma poiché di luoghi ce n'è tanti, mentre esso deve determinarsi singolarmente, la differenza tra luogo e luogo deve provenire dal vario atteggiamento dell'anima e deve pur provenire dal diritto che vige sugli esseri. Non c'è caso che uno sfugga al supplizio dovuto per opere ingiuste; poiché 'inevitabile' è la legge divina: essa implica a un tempo, in se stessa, la subitanea esecuzione del verdetto pronunziato. Anzi, il reo è tratto di per se stesso, 122 ignaro, ai dovuti supplizi: in quel suo instabile andare, egli è sbattuto qua e là, dappertutto, smarrito: finché si lascia cadere, affranto, quasi, per quel suo stesso riluttare, nel luogo che l'attende e con uno slancio volontario si piega, per espiazione, a quello che non voleva!

Nella legge è pur prescritta sia la misura come la durata della pena dovuta; e, in maniera volta a volta ricorrente, interviene qui di pari passo il condono della pena e il potere di fuggirsene da quei luoghi, in virtù dell'armonia che regge ogni cosa.

123 Solo col corpo, le anime appercepiscono i castighi corporali. Invece, alle anime che sian pure e non trascino dietro per nulla neppure un tantino di corpo, sarà dato senz'altro di non appartenere a corpo di sorta. Se pertanto non sono in nessun luogo nel corpo — poiché non han proprio corpo — oh, allora, là dove c'è l'essenza e l'essere e la divinità — cioè in Dio — là, proprio là, e in loro compagnia, anzi proprio in seno al dio se ne starà quell'anima che abbiamo delineata. Ma se ancora vai ricercando dov'ella sia, ebbene, ricerca, allora, dove siano quelle cose superne: ma, scrutando, non scrutare con gli occhi e neppure come se scrutassi cose corporee.

124 XXV. — Quanto alla memoria, se a quelle anime, uscite dai lidi terreni, si addica il ricordare, ovvero a quale sì e a quale no; se si addica a tutte o solo ad alcune; se si addica ricordare sempre, o solo per quel certo tratto vicino alla uscita: tutto questo è ugualmente degno di studio.

125 Intanto, se intendiamo impostare seriamente l'indagine su tali problemi, si vuol prima raggiungere il concetto di 'ricordante'. Io intendo però non già il concetto di 'ricordo', ma in qual specie di enti esso abbia naturalmente consistenza. Del concetto di memoria si è trattato già altrove e molte volte esso è stato trito e ritrito; ora però si vuol cogliere con maggiore esattezza la vera natura di ciò che ricorda.

126 Ora, se il fatto della memoria verte su cosa acquisita — appresa o sofferta — il ricordare, allora, non può aver luogo nelle essenze impassibili ed estratemporali. Così memoria in Dio o nell'Essere-Spirito non se ne deve porre, perché in loro non entra nulla; e l'Essere è cinto non già di tempo ma di eternità; e non c'è né 'quel che vien prima'

né 'quello che viene successivamente'; tutt'al contrario esso è eternamente com'è, nello stesso stato, inaccessibile ad ogni alternativa.

Ma ciò che dimora nella identità e nella uguaglianza, 127 come potrebbe ritrovarsi nell'ambito della reminiscenza, dal momento che non possiede e non comporta un nuovo stato, ulteriore a quello che aveva prima, ovvero un pensiero novello nascente dopo un altro, si da trovarsi, da un canto, in un nuovo pensiero, e da riandar con la memoria, d'altro canto, quel diverso pensiero che aveva in precedenza? Ma che male c'è che uno sappia, senza peraltro alterarsi lui stesso, le alterazioni altrui, per esempio i giri del mondo? Il male è che costui dovrebbe allora pensare prima una cosa e poi un'altra, diversa, mentr'egli segue le alterazioni di ciò che è volubile; il ricordare, inoltre, è dovuto al fatto che il pensante pensa cose diverse da sé, mentre gli atti di pensiero che riguardino lui stesso non si possono dire un ricordare. Già, questi pensieri non son neppure venuti, sì che li debba, il pensante, trattenere a che non vadan via un'altra volta; o, se così fosse, egli dovrebbe trepidare persino della sua essenza stessa nel sospetto ch'essa se ne vada via da lui!

Di conseguenza, neppure dell'anima si può dire ch'ella, 128 in quel senso in cui usiamo qui il verbo 'ricordare', ricordi quel che reca in sé, innato; ma sin dal momento in cui essa è quaggiù, ha solo il possesso di tali idee innate e non agisce ancora corrispondentemente, specie durante il suo avvento nel mondo terreno.

Ma, per il fatto che le anime ormai attualizzano le idee innate, gli antichi appunto a tali anime che han tradotto in atto il loro nativo possesso, attribuiscono memoria e reminiscenza; e perciò è tutta un'altra specie di memoria, questa; perciò ancora il tempo non intacca una memoria così intesa.

Senonché, il nostro atteggiamento in tali problemi è forse 129 troppo disinvolto e non rigorosamente scientifico. Poiché si potrebbe senz'altro sollevare la questione se la reminiscenza

e la memoria quale or ora è stata descritta non debban appartenere all'Anima superna, ma a un'altra anima più oscura o addirittura al vivente nel suo insieme di anima e di corpo. Ma, vogliamo sapere, se la memoria appartiene a quest'altra anima, quando e come essa l'ha raggiunta? Quando e come l'ha raggiunta lui, il vivente, se la memoria è del vivente?

130 Perciò s'impone la ricerca: che cosa è propriamente, di quanto è nel nostro essere, quello che trattiene il ricordo — proprio così impostammo l'inchiesta sin dal principio —; se è l'anima colei che ricorda, qual'è poi la potenza o quale la parte; se invece è il vivente (tant'è, secondo alcuni, anche del semplice senziente), qual è il modo del ricordo; e che mai si vuol intender per vivente e, ancora, se si deve porre un identico principio a percepire sia sensazioni che pensieri o se ve ne sia uno, distinto, per ciascuna percezione.

131 XXVI. — Se, dunque, il vivente nel suo insieme è lì presente nelle percezioni attuali, allora il percepire dev'essere sul tipo di 'traforare e tessere' (perciò esso è detto altresì comune all'anima e al corpo), sì che l'anima, nel percepire, prende il posto del tecnico specializzato mentre il corpo fa da strumento.

132 Il corpo si trova in uno stato passivo e presta servizio; l'anima accoglie in sé l'impronta — o quella che capita direttamente al corpo o quella che capita per tramite del corpo — oppure formula il giudizio partendo dall'influenza cui il corpo soggiace. Pertanto, la percezione di tale influenza potrebbe ben attribuirsi, nel senso indicato, quale lavoro comune, all'anima e al corpo; il ricordo, invece, non vuol essere necessariamente attribuito all'insieme di anima e di corpo, perché l'anima accolse già l'impronta, la quale  
133 essa o serbò o fece cadere; tutt'al più, si potrebbe provare che il ricordare è comune al corpo e all'anima per il fatto che proprio per via di temperamento fisico noi siamo di memoria tenace ovvero smemorati; ciò nonostante, si potrebbe sempre ribattere che il corpo è semplicemente un ostacolo o non lo è affatto, ma, nondimeno, il ricordare si

apparterrebbe pur sempre all'anima. Come volete poi che il 'composto' ricordi le dottrine scientifiche? Non è invece lei sola, l'anima, colei che può ricordarle?

Se però s'intende il vivente — l' 'insieme di anima e di corpo' — nel senso che si abbia un terzo risultante dalle due parti costitutive, anzitutto non ha senso definire il vivente come qualcosa che non sarebbe né corpo né anima; certo, né se le due parti costitutive si converton l'una nell'altra, né se si frammischiano l'un l'altra, in guisa tale che l'anima sia solo potenzialmente nel vivente, in ogni caso il vivente non riuscirà qualcosa di diverso; comunque, anche in questo caso, nonostante tutto, il ricordare deve pur sempre appartenere all'anima, proprio come nella mescolanza 'miele-vino' ciò che sa di dolce deve pur venire dal miele.

Ma non può esser che l'anima, sì, di per se stessa ricordi, ma, trovandosi nel corpo, essendo impura, appesantita, anzi, per così dire, di qualità, riesca a modellare le impronte delle cose percepite ed a stabilire, così, quasi un punto saldo nel corpo sia per accoglierle sia per non lasciarle scorrere via?

Intanto, in primo luogo, le impronte non sono grandezze, non sono neppure, tanto per esprimerci in qualche modo, né suggelli, né cose che premendo incontran resistenza o si prestano alla modellatura, poiché non c'è urto; e il processo non somiglia a una lavorazione in cera, ma è sul tipo, a un di presso, di un atto di pensiero per quanto verta su cose percepite. Ma, negli atti di pensiero, di quale 'pressione con resistenza' si potrebbe parlare? O che se ne farebbero essi di un corpo o di una qualità corporea che li accompagna?

Certo è, intanto, che anche delle sue commozioni sorge all'anima, necessario, il ricordo: per esempio, di ciò che bramò e di cui non godette, perché non giunse al corpo la cosa bramata. E che dovrà dire il corpo di esperienze che non entrarono in esso? O come può l'anima ricordare, col contributo del corpo, quel che il corpo non sa neppure affatto riconoscere? Bisogna pur riconoscere, allora, che le

impressioni, in parte approdano all'anima (e son tutte quelle che passano attraverso il corpo) e in parte appartengono all'anima sola se si vuole che l'anima sia qualche cosa ed abbia un suo proprio essere e compito. In tal caso, ella ha sia l'aspirazione, sia, per conseguenza, il ricordo dell'aspirazione e così pure il ricordo del raggiungimento o del non-raggiungimento, dal momento che il suo essere non è già di quelli che scorrono.

139 In caso contrario, noi non le possiamo neppur attribuire né una percezione comune col corpo né quel suo accompagnamento logico, né quel suo qualsiasi potere di comporre e di comprendere. Ora, sta di fatto che se ella non avesse proprio nel suo essere nulla di tutto questo, ella non potrebbe neppure ottenerlo quando sia nel corpo; l'anima, invece, ha sì certe quali attività che esigono la compiutezza degli organi per la loro funzione, ma porta già con sé, alla sua venuta, in un certo campo il semplice potere, e in cert'altro persino il diretto esercizio.

140 Ma per il compito del ricordare, il corpo riesce persino d'impaccio; poiché anche nel nostro essere attuale si fa strada la dimenticanza all'aggiunta di certa materia; ma se il corpo l'elimina e si purifica, molte volte il ricordo riaffiora. Il ricordo, però, è un perseverare: necessariamente, allora, l'essere corporeo che si muove e scorre sarà causa di dimenticanza e non già di memoria. Perciò questo fiume (il Lete) potrebbe pure essere interpretato come il fiume dell'oblio. Così, resti assegnata, questa funzione, all'anima.

XXVII. — Ma a quale anima, se, da un canto, v'è una specie di anima che è quella che noi chiamiamo 'la più divina', onde il nostro 'io' vi si riconosce, e, d'altro canto, ve n'è un'altra che è quella che proviene dall'universo? Forse, è da dire che l'una e l'altra han ricordi: alcuni particolari, altri comuni; allorché son congiunte, han tutti i ricordi insieme; separate che siano, se entrambe esistono e perseverano separate, ciascuna avrebbe per più lungo tempo i propri ricordi, e, solo per breve tempo, quelli dell'altra.

Così, l'ombra di Eracles nell'Ade — poiché in quest'ombra ancora, io penso, dobbiam trovare noi stessi — rammemora tutte le imprese della sua vita perché a quest'ombra soprattutto la vita si appartenne.

— Ma le rimanenti anime, ciò nonostante, pur essendo l'insieme dell'anima superiore e di quella inferiore, non sapevan dire più di Eracles!

— Ecco, appunto perché queste appartennero pure a questa terra, essendo vissute come 'insieme', sapevan le cose terrene o, al più, qualcosa che toccasse la giustizia. Ma ciò che Eracles in se stesso, l'Eracles senza l'ombra, riferiva, questo non si ritrova in Omero. E che cosa poi potrebbe dire quest'altra anima divina, libera e sola? Finché sia trascinata ancora dal corpo, sì, ella può dire tutto che l'uomo fece o sofferse; ma, quando il tempo avanza, dopo la morte, allora posson anche affiorare ricordi di altre cose scaturiti da precedenti vite, sino al punto che alcuni di tali ricordi l'anima li getta via con disdegno. Resa, cioè, più pura dal contatto corporeo, essa può anche riandare, nel ricordo, quanto non possedette quaggiù. Ma se, uscendo, trapassa in un nuovo corpo, essa può riferire su ciò che rientra nella vita incorporea, riconoscerà di essere ciò che or ora ha lasciato e racconterà pur tante cose delle sue precedenti vite. Col tempo, però, essa dimenticherà molte cose che ognora si addensavano su di essa. Ma una volta che sia proprio sola, che cosa ricorderà? Ecco, si deve prima esaminare a quale facoltà dell'anima il ricordare s'affianchi.

XXVIII. — Forse, chissà, alla facoltà onde noi percepiamo e apprendiamo? O il ricordo delle cose bramate s'affianca alla facoltà onde bramiamo e il ricordo di quanto ci fa sdegnare s'affianca alla facoltà irascibile? Poiché — dirà taluno — chi gode non deve esser diverso da chi ricorda quel godimento. Tant'è vero che la facoltà concupiscibile si eccita nell'organo con cui godette, sol che l'oggetto della bramosia si sia reso di nuovo visibile, evidentemente, per virtù di ricordo. Difatti, perché essa non si eccita più, se appaia

un oggetto diverso o se appaia quello stesso ma non con l'aspetto medesimo? Che male c'è ad attribuire alla facoltà della bramosia anche la percezione di ciò che le corrisponde e, logicamente, alla facoltà percettiva anche la brama; e lo stesso si dica per tutte, in guisa che ciascuna tragga unicamente il nome da ciò che vi è preponderante? Ecco: la percezione segue una diversa strada per giungere, volta per volta, alle rispettive facoltà; per esempio: vede la vista, non la parte bramante; ma la parte bramante vien eccitata dalla percezione visiva, per via di una trasmissione — esprimiamoci così — non dico in maniera che sappia dire di quale specie sia la percezione, ma in maniera da esserne affetta inconsapevolmente. Così, quanto alla facoltà irascibile, la percezione sola vede l'offensore; ed ecco destarsi l'ira come quando il pastore, nel pascolare la greggia, vede il lupo; e il cane, al fiuto o al frastuono, s'avventa, pur senza aver visto coi suoi propri occhi.

Noi non vogliam certo negare che la parte bramante abbia avuto il suo particolar gusto; essa, anzi, serba una traccia profonda dell'esperienza avuta, ma non come memoria bensì come stato e affezione. Tutt'altra facoltà è quella che ha visto il godimento e reca in sé il ricordo dell'accaduto. Ne dà prova il fatto che la memoria molte volte non è conscia di ciò che toccò alla parte bramante; eppure, dovrebbe esserlo, se vi si trovasse dentro.

XXIX. — Dobbiam dunque attribuire alla facoltà percettiva la memoria? Saranno la stessa cosa, in noi, chi ricorda e chi percepisce? Ma se, come dicevamo, anche l'ombra dell'anima deve avere il suo ricordo, allora deve pur duplicarsi la facoltà percettiva; e se chi ricorda non è la facoltà percettiva, ma una cosa comunque diversa, si duplicherà pure la memoria. Inoltre, se la memoria è facoltà percettiva, dal momento che essa si porta sul concetto scientifico, allora anche dei pensieri vi dovrà esser una facoltà che li percepisca! Ma deve pur esserci una diversa facoltà per entrambi. Forse, sulla base di un comune soggetto per-

cipiente affideremo a questo il ricordo per l'uno e per l'altro? Intanto, se il potere di apprendimento dei sensibili e degli intelligibili fosse unico e identico, ci sarebbe pur qualche merito in questa dottrina. Ma se esso si scinde in due, le facoltà saranno, nonostante tutto, due. E se le assegneremo entrambe all'una e all'altra anima, ne ricaviamo finanche quattro.

Ma, alla fin fine, è davvero una necessità che noi ricordiamo proprio in virtù della facoltà con cui percepiamo; che ricordo e percezione siano eseguiti con la stessa potenza; che noi proprio con quella facoltà con la quale pensiamo con questa stessa ricordiamo i pensieri? Del resto, non son affatto le stesse persone quelle che eccellono a un tempo e nel pensare e nel ricordare; e quanti hanno la stessa forza di percezione, non han poi la stessa forza mnemonica; gli uni dispongono di acuta sensibilità, e gli altri, invece, hanno buona memoria, mentre nel campo della sensibilità, son tutt'altro che acuti.

Ma, per converso, se le due facoltà esigono una netta distinzione tra loro, se di quanto la percezione prima percepì, un altro avrà il ricordo, anch'esso, allora, deve aver già avvertito proprio ciò di cui dovrà avere il ricordo? Ecco, nulla vieta che la percezione, per la facoltà che se ne deve ricordare, sia come una rappresentazione e che alla facoltà di rappresentazione — che è una cosa ben diversa — competa il ricordo cioè la conservazione delle cose. Ed ecco, così, il punto in cui sfocia la percezione; il punto in cui è presente la visione della percezione che non c'è più. Ora se in tale facoltà v'è la rappresentazione di quel che è già andato via, questo comporta già il ricordo anche se stia per poco; e ove mai la rappresentazione, in qualcuno, duri per breve tempo, la memoria, in lui, è fievole; se invece duri molto, avremo gente di più tenace memoria poiché questo potere in loro è più vigoroso a segno che non lascia cadere il ricordo quasi scosso da una facile agitazione.

Di conseguenza, la memoria rientra nella potenza di rappresentazione e l'atto del ricordare deve riferirsi, corrispondentemente, a rappresentazioni.

Il differenziarsi tra uomo e uomo, rispetto alla memoria, noi lo dobbiamo ascrivere o alla varia potenzialità della memoria stessa o all'esercizio che può esserci o può mancare, o anche al fatto che son presenti, o meno, certi speciali temperamenti corporali e provocano o no alterazioni e non so qual turbamento. Ma di ciò, altrove.

155 XXX. — Che cos'è poi quel che ricorda i pensieri? Forse anche di questi ha il ricordo 'la facoltà di rappresentazione'? Ora, se ad ogni atto di pensiero tien dietro una rappresentazione, perdurando questa rappresentazione — quale copia del pensare — proprio in questa maniera potrebbe, verisimilmente, aver luogo il ricordo della cosa conosciuta. In caso contrario, dobbiamo cercare qualche altra spiegazione.

156 Sarà forse la parola che s'accompagna all'atto dello spirito quella che si fa accogliere nella potenza di rappresentazione. L'atto dello spirito, cioè, è privo di parti, non è ancora, per modo di dire, uscito al di fuori e se ne sta dentro inosservato; la parola, invece, dispiega il contenuto del pensiero e facendolo passare dall'intimo spirito alla facoltà di rappresentazione, ne addia l'atto come in uno specchio e così nascono, a un tempo, la sua apprensione e la persistenza e il ricordo.

157 Ecco perché noi, sebbene l'anima si volga senza tregua al pensare, ne abbiamo però l'apprensione solo quando il pensiero si trovi nella facoltà rappresentativa. Poiché altro è il pensiero, altro è l'apprensione del pensiero stesso; pensiam sempre, noi; ma non sempre abbiamo l'avvertenza di coglierlo; e questo avviene perché la nostra capacità recettiva non è limitata ad accogliere solo pensieri ma anche, per altro verso, sensazioni.

158 XXXI. — Intanto, se la memoria rientra nella facoltà di rappresentazione e se ognuna delle due anime — fu detto — dispone di ricordi, saran due, allora, le facoltà di rappresentazione. Ora, finché esse son separate, le abbiano pure

tutt'e due; ma se si uniscono nell'identico essere, cioè nel nostro 'io' umano, in qual modo le due facoltà di rappresentazione potrebbero coesistere e in quale di loro avviene il ricordo? In entrambe? Allora le rappresentazioni saranno sempre duplicate; non ci si verrà certo a dire che la facoltà di rappresentazione dell'una si rivolga agli oggetti del mondo dello Spirito e quella dell'altra si rivolga agli oggetti sensibili; perché, in tal caso, vi sarebbero due viventi completamente staccati che non avrebbero nulla in comune l'uno con l'altro. Se, dunque, ogni rappresentazione si trova in entrambe, quale ne sarà la differenza? Come avviene, poi, che noi non l'avvertiamo? Ecco, se l'una concorda con l'altra — non essendo neppure staccate le facoltà di rappresentazione — per il prevalere di quella dell'anima superiore, la rappresentazione riesce unitaria: l'una è per l'altra come un'ombra seguace o come una piccola luce che s'insinui sotto una più grande.

Ove mai ci sia contrasto e disaccordo, anche la seconda rappresentazione si fa di per se stessa visibile; ma a noi sfugge ch'ella stia nell'altra anima, perché, in genere, la stessa dualità delle anime ci sfugge. Poiché entrarono già tutt'e due in una unità e l'una sta librata, in alto. Quest'una vede dunque tutto: uscita che sia, qualcosa ella serba e il resto di quanto apparteneva all'altra, ella lo lascia cadere: gli è come se noi che avemmo un tempo consuetudine con compagni insulsi e ne ponemmo altri al loro posto, ben poco dei primi serbiamo nella nostra memoria, ma di quelli che erano uomini valenti ricordiamo di più.

161 XXXII. — Ma che n'è del ricordo di amici, di figli, di moglie e poi di patria e di quant'altro anche chi è nobile può ricordare senza vergogna? Ecco, la facoltà di rappresentazione reca in sé queste ricordanze accompagnate, ad una ad una, da passione; l'uomo nobile, invece, ha di tutti costoro il ricordo ma scevro di passione. La passione, cioè, fu presumibilmente, sin dal principio, contenuta in quella potenza di rappresentazione; anzi alcune passioni — quelle nobili —

allignano pure nell'anima saggia, in quanto che essa entrò pure un tantino in comunione con l'altra anima inferiore.

162 Conviene però che l'anima inferiore aspiri anche alle attività del ricordo dell'anima superiore, specie se dal canto suo sia nobile pur essa — poiché si dà pure il caso che un'anima sia di qualità migliore o nativamente o per virtù d'educazione ricevuta dall'anima superiore —; questa, però, deve studiarci di dimenticare, senza rimpianti, quanto proviene dall'anima inferiore. Poiché — pur essendo saggia l'anima superiore — può ben darsi che quella inferiore, di un cattivo naturale, sia dominata solo con la forza dall'anima superiore. Naturalmente, più essa tende in alto, e più cose ella getta nell'oblio, salvo che, non so come, l'intera sua vita, anche quaggiù, sia così nobile ch'ella si abbia unicamente ricordi di cose alte. Del resto, anche quaggiù, è bello appartarsi dalle brighe umane; e così, necessariamente, da tutto il contenuto della memoria! Ond'è che se uno dica che l'anima buona è obliosa, l'espressione è vera nel senso indicato.

161 Inoltre, ella fugge dal molteplice anzi conduce il molteplice all'unità, mentre abbandona l'indeterminato. Solo così, per certo, ella non solo è libera dal peso del molteplice, ma è leggera e vive di se stessa; difatti, anche quaggiù, allorché brami di essere lassù pur stando sulla terra, ella abbandona ogni altra cosa. Ben poche, pertanto, anche lassù, son le cose ch'ella reca da questo mondo; anzi, nella sua dimora celeste, il più lo lascia cadere.

165 E racconti pure, l'Eraclès omerico, le sue nobili gesta; ma chi valuti queste come una piccola cosa, chi sia trasportato in una sede più santa, chi si trovi nel regno dello Spirito e si rivelò più forte dello stesso Eraclès, nelle lotte che combattono i saggi...<sup>§</sup>

<sup>§</sup> Qui Porfirio troncò a mezzo il periodo che si chiude al principio del trattato seguente.

PROBLEMI DELL'ANIMA (2)

Enneade IV, 4 (28)

I. — ...che cosa dirà, allora, e di che mai recherà in sé memoria l'anima, entrata che sia là, nel regno dello Spirito e al cospetto dell'Essere supremo? Ora, è logico dire che ella contempi quegli esseri ed espliciti la sua attività in quel mondo in cui ormai dimora; ovvero essa non è affatto lassù. Così, delle cose di quaggiù nulla essa ricorda: neppure, tanto per dare un esempio, ch'essa aveva studiato filosofia; e, neppure che, stando sulla terra, aveva contemplato le cose superne.

Ma se, nel momento in cui uno si applichi col pensiero a un qualche oggetto, non è dato fare null'altro fuor che pensare e contemplare quell'oggetto stesso; se, nell'atto del pensiero, non è contenuta l'espressione 'io avevo pensato', ma essa può venir detta solo più tardi — se a qualcuno è occorso di pensare, vale a dire, se già è occorsa una alterazione — così non è possibile che colui il quale si trovi in purezza, nel mondo dello Spirito, abbia ricordo di quanto a lui — chiunque esso sia — sia una volta accaduto, quaggiù!

Se, inoltre, come è ben credibile, ogni atto di pensiero è senza tempo, giacché le cose di lassù son nell'eterno e non già nel tempo, riesce proprio inammissibile, lassù, il ricordo, non solo delle cose terrene, ma anche, assolutamente, di una qualsiasi cosa. Piuttosto, lì, ogni singola cosa è presente; poiché non c'è né un discorso né un trapasso da cosa a cosa.



4 Ma come! Non dev'esserci divisione, dall'alto in giù, in categorie, o un salire, dal basso in su, all'universale e al superiore? Si neghi pur questo allo Spirito che è attualità simultanea; ma perché non dovrebbe esserci nell'anima, quand'anche si trovi lassù?

5 Ebbene, che male c'è che anche l'anima diventi la intuizione subitanea di oggetti colti tutt'insieme? Forse come una cosa isolata è colta tutta quanta? No, come se tutti gli atti di pensiero, adunati insieme, abbracciassero cose molteplici. Poiché, siccome la cosa vista è variamente articolata, si fa riccamente articolato e molteplice pure l'atto del pensiero; e si ha quasi una pluralità di pensiero, così come si ha una pluralità di sensazioni nella percezione di un volto, poiché son visti a un tempo occhi e naso e così via.

6 Ma, se l'anima suddivide e dispiega qualcosa di unitario? Ecco, nello Spirito, sì, esso è già suddiviso; e un atto di tal genere è piuttosto un punto di appoggio, per così esprimerci. E siccome il *prima* o il *dopo*, nei generi, non sono tali nel senso del tempo, anche il *pensiero del prima* e del *dopo* non consente di esser temporale; poiché esso importa solo un rapporto logico di ordine, come in una pianta c'è un ordine che parte dalle radici e si stende su su fino in alto, ma, per l'osservatore, il *prima* e il *dopo* non hanno altro valore che di puro ordinamento, poiché in realtà egli vede l'intera pianta in una volta sola.

7 Ma se l'anima prima guardi verso un solo essere di lassù e dopo soltanto ne guardi molti e infine li possenga tutti quanti, come avviene ch'ella possiede in un primo momento l'uno, e gli altri soltanto dopo? Ecco: quella facoltà pensante — la unitaria, non la discorsiva — è una in questo senso, che si traduce in molteplicità solo fuori di sé, in altrui, e non abbraccia tutto il suo contenuto in un unico atto di pensiero; poiché i suoi atti avvengono non già isolatamente, ma, volta per volta, tutti insieme, in virtù di una potenza che riposa in se stessa, mentre le cose si svolgono nell'ambito della diversità. Vogliam dire che l'oggetto del pensiero, non essendo più unità, può accogliere oramai in sé la natura del molteplice dapprima inesistente.

II. — Ma, di questo, basti. Come poi ci si ricorda di se stessi? Ecco, neppure di se stessi ci sarà il ricordo; neppure di questo che lui stesso — Socrate, ad esempio — è lì 'il contemplante' ovvero ch'egli è spirito o anima. Qui è proprio il caso di richiamarci alla mente che quando, anche quaggiù, uno contempla — e per giunta in un modo intensamente penetrante — egli non si volge certo indietro su di se stesso, col pensiero, in quei momenti, ma possiede se stesso e volge la sua attività all'oggetto, diviene anzi quell'oggetto, offre, si può dire, se stesso quale materia, lasciandosi plasmare nella forma della cosa vista: ed è allora solo in potenza lui stesso.

Cosicché, l'uomo è in qualche modo se stesso, in atto, solo allorché non pensi proprio nulla? Certo: se l'uomo resta 'se stesso', allora egli è vuoto dell'universo dal momento che non lo pensa affatto! Ma se questo 'io' è di tal natura da essere, lui, il tutto, allora esso, se pensa se stesso, pensa a un tempo il tutto. Ond'è che un così fatto Essere, da un canto intuendosi, non solo vede sé attualmente, ma serra altresì come in un abbraccio tutte le cose; e intuendo tutte le cose, serra pure in un abbraccio se stesso.

10 — L' 'io', intanto, se si comporta così, si altera nei suoi atti di pensiero, mentre poco prima noi stessi esigevamo il contrario. O bisogna dire che nello Spirito, sì, si esige la inalterabilità, e che solo nell'anima, invece, finché ella sia accampata, per così dire, al margine estremo del regno dello Spirito, sia possibile questa alterazione? Tant'è vero che l'anima s'inoltra sempre più nell'interno dello Spirito! Vogliam dire che se qualcosa sta lì proprio intorno al Perseverante, deve pure, dal canto suo, presentare una qualche differenza rispetto al Perseverante, non perseverando cioè alla stessa maniera.

11 — No, non si parli proprio di 'alterazione' allorché, pensando, ci si volga dal contenuto del proprio 'io', al proprio 'io', e così pure allorché ci si volga dal proprio 'io' al contenuto del proprio 'io'. Poiché Egli è tutto, e queste due prospettive sono in realtà una cosa sola.

— Va bene. Ma l'anima — se si trova nell'ambito dello Spirito — sperimenta ciò come qualcosa di diverso, quando si volga prima a se stessa e poi al suo contenuto?

12 — No. S'ella è, in purezza, nell'ambito dello spirito, gode, anch'ella, della 'inalterabilità'. E, in effetti, ella è, allora, il contenuto del suo essere. Poiché, sempre che sia in quella dimora, ella deve necessariamente pervenire alla unificazione con lo Spirito, giacché gli si è rivolta; rivolta che sia, voglio dire, non ha più termine intermedio e, penetrata nello Spirito, vi si aggiusta e in questo adattamento ella diviene una cosa sola con Lui, senza peraltro perdere se stessa: entrambi — Anima e Spirito — sono unità e, a un tempo, dualità.

13 Ora, finché l'anima regga in tale stato, non è soggetta ad alterazione ma è orientata stabilmente al pensiero e serba, al tempo stesso, la coscienza di sé, poiché s'è fatta una e identica col Pensiero dello Spirito.

III. — Ma se l'anima esce da questo stato e non si attiene alla unità, ma spasima per una sua propria individualità ed è vogliosa di essere 'un altro' e, per così dire, si sporge fuori di sé, allora, sembra, acquista il ricordo di se stessa.

14 Naturalmente, v'è pure il ricordo delle cose superne che la trattiene ancora dalla 'caduta'; ma il ricordo delle cose terrene l'attira quaggiù, mentre quello delle cose celesti la tien ferma lassù; e, in definitiva, l'anima è e diviene proprio quello di cui si ricorda. Poiché il ricordo risultò per noi o un pensare o un rappresentare; la rappresentazione, però, in se stessa, non è dovuta all'avere: invece, così com'ella vede, così pure s'atteggia: e se la rappresentazione vede gli oggetti sensibili, nella misura in cui li vede, proprio in quella stessa misura ne possiede la moltitudine. L'anima, cioè, appunto perché possiede tutte le cose per derivazione secondaria e non così perfettamente come lo Spirito, divien 'tutte le cose'; essa fa, precisamente, da frontiera ed ha lì la sua stazione, onde può volgersi nell'uno e nell'altro senso.

IV. — Lassù, pertanto, l'Anima vede anche il Bene, per tramite dello Spirito, poiché Esso non è così remoto e segreto da non penetrare sino a lei; né, peraltro, vi si frappona un corpo in modo da impedirlo (per quanto, anche se vi si frapponessero dei corpi, in ogni caso il trapassare da ciò che è *Primo* a ciò che è *terzo* avviene per tante vie). Ma qualora si conceda alle cose inferiori, ella ha quanto vuole corrispondentemente alla memoria ed alla rappresentazione. Perciò il ricordo, quand'anche abbia per contenuto quanto v'è di più alto, non è un valore supremo.

Ma la memoria vuol esser colta non solo, per così dire, in quell'atto con cui ci si accorge di ricordare, ma anche allora che ci si ritrova in quello stesso stato che risponde a precedenti vicende o visioni. Infatti, è ben possibile che, pur non avendo coscienza di avere, in realtà, si abbia, spontaneamente, in un grado più intenso di quando ci sia consapevolezza. Chi è conscio, voglio dire, tiene il suo possesso come qualcosa di estraneo, ed è lui stesso un estraneo; chi invece non ne è conscio, è quasi quasi 'quello che ha'.

Evidentemente, è proprio quest'affezione ciò che determina la 'caduta' dell'anima.

Intanto, se l'anima, dopo il distacco dalla regione superna, riprende di nuovo i suoi antichi ricordi, non è un segno, questo, ch'ella dovette pur serbarli, come che sia, lassù? Li aveva, sì, in potenza; ma la vita, tutta in atto, di quelle realtà superne ne tenne invisibile la rievocazione. Certo, essi non eran come impronte lasciate lì (in questo caso ci sarebbero, forse, delle conseguenze assurde); no, ma si trattava sempre di una potenza, quella che più tardi si sarebbe poi lasciata andare verso l'attualità. Così l'anima, cessata che sia l'attività nel regno dello Spirito, vede di nuovo quanto aveva visto prima d'entrare nel mondo superno.

V. — Orbene, forse è proprio questa potenza, onde avviene il ricordo, colei che porta a realizzare in noi quelle essenze superne? Ecco, la memoria funziona solo se noi non le vediamo in loro stesse; ma se riusciamo a vederle in loro

stesse, noi le vediamo appunto con quel potere con cui le vedevamo lassù. Poiché questo vien destato al tempo stesso delle idee che lo destano e questo è il potere che vede nel caso di cui abbiamo parlato. Poiché non valgono a disvelarle né similitudini né sillogismi che desumono altrove i loro principi; ma ci è dato parlare degli esseri del mondo dello Spirito — com'è stato asserito — anche stando quaggiù, con lo stesso potere che vale a contemplare le cose superne. Per certo, solo risvegliando proprio quello stesso potere, possiam vedere le cose superne e, di conseguenza, destarci lassù: gli è come se uno, levato il suo sguardo, dal sommo di un'alta vedetta, scorga quanto è negato a quelli che non salirono con lui.

Appare, pertanto, da questo nostro ragionamento, che la memoria prenda le mosse dal cielo, se l'anima ha lasciato ormai gli spazi superni. Così, ascesa da questa terra al cielo, se vi si trattiene, non c'è nulla di strano che serbi memoria delle tante cose di quaggiù — del tipo di quelle di cui si è discorso — e che riconosca molte anime tra quante prima conobbe, poiché esse necessariamente indossano dei corpi, in figure simili. Del resto, se pur mutassero la figura e si adattassero dei corpi di forma sferica, nondimeno, potrebbero esser ravvisate attraverso il loro carattere e le particolarità dei loro atteggiamenti. Non c'è proprio nulla di strano: le passioni, sì, ammettiamo pure che le abbian deposte; ma, quanto al carattere, non c'è nulla di male ch'esso resti. Se poi debbono avere la possibilità di conversare, esse potrebbero pur ravvisarsi per questa via.

Ma, allorché le anime discendano dal mondo dello Spirito, in qual maniera si presenterà il ricordo? Ecco: esse provocheranno di nuovo il ricordo di quelle stesse cose, per quanto più debolmente che in quelle che vengono direttamente dalla terra, sia perché avranno ben altro da ricordare, sia perché un tempo più lungo avrà fatto cadere tante cose in una completa dimenticanza.

Ma, se, rivolte al mondo sensibile, sprofondan così nel regno del divenire, quale specie di ricordi avranno le anime?

Ecco: non è necessario che cadan nel punto più abissale del mondo. Vogliam dire ch'è pur concesso loro di fermarsi nel loro movimento, dopo essersi avanzate un certo tratto; e nulla poi vieta di riemergere di nuovo in alto, prima che sian penetrate nelle zone estreme del divenire.

VI. — Ora, delle anime che passano e si mutano, si potrebbe dire ch'esse devon avere anche ricordi; poiché la memoria si riferisce appunto a cose avvenute e trascorse; le anime, invece, cui spetta perseverare nel medesimo stato, che cosa dovrebbero ricordare? Tale questione investe la memoria delle anime stellari e magari di tutti gli altri complessi del cielo e finanche del sole e della luna e va a finire persino all'anima dell'universo ed è abbastanza ardua da scandagliare anche la memoria dello stesso Zeus.

Ma, durante questa ricerca, ci sarà anche da esaminare i loro pensieri e ragionamenti, supposto pure che ce ne siano. Ora, se esse né investigano né cadono in dubbiezze — poiché non han bisogno di nulla, e neppure apprendono qualcosa che non esista di già nel loro sapere — quali ragionamenti o quali sillogismi o pensieri potrebbero esser loro presenti? Anzi, anche in riferimento alle cose umane, niente disegni in loro, nessun espediente onde poter reggere le nostre cose umane o, in genere, le cose della terra; ben altro, invero, è il modo onde il buon ordine discende da loro nell'universo.

VII. — Ma come? Del fatto che videro Iddio non devono avere nessun ricordo le anime? Gli è che esse lo vedono ininterrottamente e finché esse lo vedono non potrebbero davvero dichiarare di averlo visto; poiché questa sarebbe la condizione di gente che abbia cessato di vedere. Come? Non ricordan neppure che ieri si aggiravan sulla terra, non ricordano l'anno scorso, non ricordan che ieri vivevano e che risale lontano il principio del loro vivere? Affatto; esse vivon sempre; ma 'sempre' importa una 'unità identica'; nel moto celeste, parlare di 'ieri', di 'un anno fa' varrebbe come se uno volesse sminuzzare in tanti pezzettini

il passo del piede nativamente unitario e riducesse questo scatto unico a un 'uno piú uno' e ad altrettanti passettini minuscoli.

Poiché anche qui, nel cielo, il movimento di per sé è unitario; ma noi lo misuriamo come molteplicità, come 'giorni sempre nuovi', perché per noi le notti li interrompono. Lassù, invece, dove non c'è altro che una unica giornata, come vi potrebbero essere tanti giorni? Via, dunque, l'espressione 'un anno fa'.

29 Intanto, lo spazio percorso dall'astro non è sempre identico ma è, volta per volta, diverso e la sezione dello zodiaco è variabile. Perché, allora, l'astro non potrebbe dire: 'ho varcato questo segno, ora poi mi trovo in un altro segno'? Inoltre, se la stella invigila sul mondo umano, come potrebbe non osservare i mutamenti che occorrono agli uomini, non osservare che essi, ora, sono diversi che prima? Ma se è così, essa osserverà che prima v'erano altri uomini ed altre cose: dunque, nella stella, v'è memoria.

30 a VIII. — Rispondiamo: tutto ciò che vien contemplato non  
b esige neanche di esser depositato nella memoria; di poi, le  
c semplici circostanze concomitanti non esigono neppure di es-  
ser rilevate nella rappresentazione; e inoltre: se si svolge  
nel divenire, sensibilmente, una di quelle realtà di cui si ha,  
piú chiaro, il pensiero e la conoscenza, non è necessario  
metter da parte questa vera conoscenza e volger l'attenzione  
alle particolarità sensibili, salvo che, nell'agire economico,  
si abbia ad adoprare praticamente alcuna di quelle cose  
particolari che son implicite già nella conoscenza del tutto.

31 Preciso come segue, ad uno ad uno, questi tre punti:  
a Primo: non è necessario custodire in se stessi tutto quel  
che si vede. Quando l'oggetto percepito dalla sensazione sia  
indifferente ovvero la sensazione non raggiunga proprio  
l'io, essendo stata scossa involontariamente perché magari  
un oggetto risalta tra gli altri alla vista, allora la semplice e  
sola sensazione è affetta, mentre l'anima non ha accolto  
proprio nulla nella sua intimità, giacché ella non è affatto

interessata a tale risalto né per una necessità né per una qualsiasi altra utilità. E quando, per di piú, la sua attività sia rivolta ad altre cose, ella non può proprio, assolutamente, ritenere nessun ricordo di tali cose, appena sian trascorse, dal momento che non ne avverte neppure la percezione, allorché siano presenti.

Inoltre, che delle semplici circostanze concomitanti non  
b si esiga rilievo nella rappresentazione; che, persino se abbia  
luogo, non sia esso però tale da venir custodito e fissato;  
che, alla fin fine, una impronta di cosa così insignificante  
non provochi coscienza di sorta: tutto questo si capirà a  
patto che s'intenda quanto s'iam venuti dicendo, nella ma-  
niera che segue. Mi spiego: se, movendoci da un posto a  
un altro o, ancor di piú, attraversando un luogo, non ci  
prelleggiamo, neppur per sogno, di fendere ora questo punto  
ora quest'altro punto dell'aria, logicamente noi, camminando,  
non ne serbiamo ricordo, anzi non ci badiamo neppure. Così  
è pure del cammino: se noi non ci fossim prefissi di com-  
pirne un determinato tratto, ma potessimo farne il percorso  
per l'aria, non ci daremmo pensiero di domandarci mai: 'a  
qual pietra miliare della regione ci troviamo?' o 'quanta  
ne abbiám fatta di strada?'; e, finalmente, se occorresse  
stare in movimento non per un determinato tempo ma es-  
ser solamente e semplicemente in movimento, senza porre  
una qualsiasi altra azione in riferimento al tempo, noi, al-  
lora, non faremmo affatto entrare nella nostra memoria il  
ritmo del tempo, momento per momento.

È noto, inoltre, che il pensiero — afferrato che abbia, nel  
c suo complesso, la cosa che si va facendo e fiducioso ch'essa  
sarà eseguita, assolutamente, in un modo determinato, non  
suole piú badare ai singoli particolari, man mano che si  
fanno. Anzi, se si esercita ininterrottamente la stessa atti-  
vità, è inutile spiare ancora i singoli momenti di un pro-  
cedimento sempre uguale. Ebbene, se le stelle solcano le  
d loro traiettorie, in un completo abbandono al loro agire, e  
non già col fine prefisso di percorrere quel che di fatto per-  
corrono; se il loro compito non è né lo spettacolo cui pas-

sano accanto né lo stesso percorso; se un siffatto passaggio è puramente accidentale e il loro sentimento è volto altrove a cose più grandi (e queste sono eternamente identiche e le stelle vi trascorrono); se il tempo, infine, non rientra in quel calcolo che si misura quantitativamente, ammesso pure che sia divisibile; allora non c'è alcuna necessità che le stelle abbian memoria né dei luoghi cui passano accanto né dei tempi. Giacché, inoltre, esse godon d'una vita sempre uguale, dal momento che il loro moto spaziale gira intorno allo stesso centro, si da esser piuttosto moto vitale anzi che spaziale, esse fan parte di un vivente unitario, che indirizza la sua attività su di se stesso ed è in quiete nei confronti di ciò che è al di fuori di lui ed è in moto in virtù della sua intima vita: la quale è eterna.

Anzi, si potrebbe assomigliare il moto delle stelle a una danza: una volta ch'essa abbia una sosta, solo l'intero movimento — eseguito dal principio alla fine — riuscirà perfetto, mentre sarà imperfetto il singolo movimento particolare; se, per contro, la danza è di tal natura da durare eternamente, senza soste, allora il movimento sarà perfetto in ogni momento. Ma se è in ogni momento perfetto, non ha allora bisogno di tempo in cui debba essere compiuto e neppure di spazio. E, se è così, di conseguenza in conseguenza, non può nutrire aspirazioni, né è vincolato a misure di tempo o di spazio, né, infine, avrà memoria di queste cose.

Se, nondimeno, di per se stesse, vivon le stelle una vita beata, e, per di più, contemplano sino all'intimo questo vivere con le loro anime, mentre in virtù di questa inclinazione delle loro anime orientata verso un centro e in grazia del loro splendore che s'irradia per tutto il cielo, son proprio come corde in una lira che, mosse concordemente, cantano una canzone naturalmente armoniosa; se tale è il movimento dell'universo cielo e le sue parti sono orientate verso di lui, mentre anch'esso si volge, dal canto suo, su di sé, e le parti, chi per una via chi per un'altra, seguon la stessa scia (poiché ognuna ha una sua propria posi-

zione), ancor più si rinsalda la nostra asserzione, giacché allora la vita di tutte le stelle è vieppiù fortemente unitaria ed uguale.

IX. — Ma davvero l'ordinatore di tutte le cose, Zeus, che a tutto soprintende e tutto ha disposto, Egli, che in eterno ha un'anima di re e uno spirito di re', Egli che provvede a che le cose avvengano e mentre avvengono le dirige, e regge le costellazioni secondo un ordinato disegno e fa roteare i loro giri (ed ormai ne ha fatto eseguire un bel numero!) com'è ammissibile che in tutte queste cose non abbia memoria?

Se organizza e paragona e calcola quanti e quali sono i giri eseguiti e come essi dovranno, per l'avvenire, eseguirsi, Egli deve avere la memoria più possente di ognuno, in quanto che Egli è pur l'artefice più ingegnoso di tutti. Ora, l'ipotesi stessa ch'Egli ricordi le rivoluzioni contiene già in sé la difficile domanda 'a quanto assommi il loro numero e se Zeus lo conosca'. Poiché, se questo fosse finito, esso darebbe all'universo un principio temporale; ma se esso è infinito, Zeus non potrà conoscere, allora, il numero raggiunto dalle sue operazioni. Ora, ch'egli sia uno, egli può ben saperlo e così pure ch'egli vive di una vita unitaria, eternamente. In questo senso egli è infinito; e l'unità gli sarà nota non già dal di fuori ma per via dell'opera stessa, in quanto che l'infinità così intesa gli è sempre presente o, meglio, gli si accompagna e viene contemplata con un atto di conoscenza non acquisito.

Vogliam dire che, come egli sa la infinità della sua propria vita, così egli sa puré che la sua attività si diffonde nell'universo, appunto perché essa è una in sé e non già in quanto è diffusa nell'universo.

X. — Vero è, intanto, che del principio ordinatore noi parliamo in duplice senso, ritenendolo a volte come 'creatore', a volte come 'anima dell'universo'; così, parlando di Zeus, noi ci riferiamo a volte al creatore, a volte ai prin-

cipio reggente dell'universo; ora, per quanto riguarda il Creatore, noi dobbiamo eliminare, assolutamente, l'«avanti» e il «dietro», per dargli invece una unitaria vita senza mutamento e senza tempo.

43 Ma la vita del mondo, che implica in sé il principio reggente, esige ancora un più lungo discorso. Sarebbe bella, in verità, che questa pure, l'Anima del mondo, trascorra il suo vivere nel calcolare o nel ricercare quel che deve fare! Perché è già ideato e preordinato ciò che deve fare — non per effetto di un comando pronunziato, ché quanto fu una volta ordinato era già un accadimento; ma il principio creatore di esso è proprio l'ordinamento stesso, vale a dire l'attività dell'anima, la quale dipende da quella ferma chiarezza di spirito la cui figura è l'ordine intimo dell'Anima stessa.

44 Ma, appunto perché questa superna chiarezza di spirito non è soggetta a mutamento, è pure impossibile che questa sua copia si muti; non è vero ch'ella a volte guardi lassù, a volte non guardi (ché, interrompendosi, resterebbe perplessa); in verità, l'anima è unitaria e unitaria è la sua opera; pure il principio reggente è unitario e domina perennemente e non accade mai ch'esso sia a volte dominatore a volte dominato. Poiché, donde mai sorgerebbe la pluralità che, sola, potrebbe suscitare contrasto o perplessità? Così ancora la potenza che, unitaria, governa il mondo, vuol sempre la stessa cosa. Perché mai dovrebbe passare dall'una all'altra possibilità, volendo e disvolendo, e irretirsi, perplessa, nel molteplice?

45 Eppure, se anche, stando nella sua unità, ella mutasse le cose, non cadrebbe peraltro nell'incertezza: poiché, se è vero che vi son tante forme e parti nell'universo ed anche antagonismi tra parti e parti, non per questo l'anima tentennerà cercando la via di disporle al loro posto: certo è che essa non comincia dalle ultime né dalle parti, ma dalle cose primordiali e, movendo dalla sua prima creatura, procede con libero cammino a tutte le altre e dà loro ordine e bellezza; e la ragione del suo dominio consiste nel fatto ch'ella persevera in un'opera unitaria e identica e resta sempre la

stessa. Ma se volesse ora questo ora quest'altro — donde, poi, l'altro? — l'anima tentennerebbe, inoltre, su quanto debba creare e così la sua opera risulterebbe indebolita, poi ch'ella si moverebbe, tra i raziocini, a un agire malcerto.

XI. — Com'è nel caso di un singolo vivente, così è pure, nel mondo, il governo che lo regge: ve n'è uno che comincia dal di fuori e dalle parti e un altro che comincia dal di dentro e dal fondamento vitale; il primo somiglia a un medico che comincia dal di fuori e dalle parti, è per molti riflessi dubbioso sulla diagnosi e la va meditando; l'altro invece, ch'è poi la natura, partendo dal fondamento, non ha bisogno di meditazione alcuna.

Pure il governo dell'universo e il reggitore non si comportano, nel dirigerlo, come un medico, ma come la natura. Ben maggiore, però, è la semplicità, in tale governo; in quanto esso si dispiega, pienamente, sugli esseri vincolati insieme come parti di un vivente unitario. Tutti gli esseri della natura son dominati da un unitario principio, ond'essi sono al suo séguito — avvinti e sospesi e, vorrei dire, pululanti —, come le gemme, sui rami, seguono il principio unitario dell'intera pianta.

Quale calcolo, allora, o quale numerazione o qual ricordo s'affieceranno qui dove è in eterno presente la chiarezza dello Spirito ed opera e dispiega la sua potenza e fonda il suo governo sulla costante identità? Per il fatto che son varie e differenti le cose che accadono, non si è certo autorizzati a pensare che il loro creatore segua di pari passo le alterazioni di ciò che diviene; ché anzi, quanto più il fenomeno varia, tanto più il principio creante perdura, ciò nonostante, nella sua inalterabilità.

Per certo, anche in un singolo vivente, ciò che avviene per natura è molteplice e non sorge tutto a un tempo: le gradazioni dell'età; lo spuntare, a suo tempo, di corna, ad esempio, o di barba; il gonfiarsi delle mammelle; e poi la maturità; la generazione di esseri novelli (ma, mentre sopraggiungono gli esseri novelli, non periscono tuttavia le

precedenti ragioni formali; ciò risulta pure dal fatto che il nuovo vivente ch'è nato possiede, dal canto suo, tutt'intera, la stessa ragione formale).

50 E così, buona cosa si è che noi precingiamo l'anima del mondo di una ferma ragione; è, questa, in certa guisa, la ragione del cosmo, preso nel suo insieme: molteplice e varia e tuttavia semplice, di un unico immenso vivente che la pluralità non vale ad alterare; unica ragione formale peraltro e, a un tempo, totalità; ché se non fosse totalità, non sarebbe quella suprema ragione, ma una ragione che si appartiene a cose posteriori e parziali.

51 XII. — Ma, forse, un siffatto operare è proprio della natura — così, qualeuno —; la ragione, invece, che è nel tutto deve aver necessariamente e riflessioni e ricordi. È, questo, un rilievo di gente che pone il pensiero razionale in ciò che non è veramente pensiero razionale, di gente che ritiene che la nostra ricerca di pensiero razionale sia la stessa cosa del vero pensiero razionale.

52 Poiché questo nostro umano riflettere che altro è mai se non l'aspirazione a rinvenire un pensiero e una ragione verace e tale che raggiunga Colui che è Spirito? Chi riflette somiglia, in verità, a uno che suoni la cetra per acquistar l'arte del citaredo, o a uno che s'addestri per conseguire qualche bravura o, in genere, a uno che impari per raggiungere conoscenza. Chi riflette, vogliam dire, cerca d'approfondire quello che, se uno già l'abbia, è sapiente; cosicché il pensiero razionale è solo in colui che ristà dal riflettere; ne dà prova lui stesso, colui che riflette: allorché abbia rinvenuto quel che occorre, egli desiste ormai dal riflettere, e desiste appunto perché è entrato ormai in possesso del vero pensiero razionale.

53 Orbene, se noi vogliamo annoverare il reggitore dell'universo nella categoria degli 'apprendisti', diamogli pure, riflessioni e perplessità e ricordi, propri di chi confronta il passato col presente e con l'avvenire; se, invece, vediamo in lui il Sapiente, dobbiam credere ch'egli abbia unica-

mente quel verace pensiero razionale in uno stato di riposo che ha toccato il suo termine.

Inoltre, se egli sa il futuro — negargli questo sapere sarebbe certo un non-senso! — perché mai non dovrebbe saper anche com'esso sarà? Ma, se egli deve sapere anche com'esso sarà, a che vale ancora riflettere e confrontare il passato col presente? Comunque, la conoscenza del futuro, purché sia concesso ch'egli la possedga, non può esser tale qual'è nei vati, ma proprio com'è in coloro che creano e sanno con certezza che una cosa accadrà; cioè: in coloro che hanno il pieno dominio sulle cose, in coloro ai quali nulla è dubbioso o controverso. Chi ha una salda credenza, la serba duramente.

Così il pensiero razionale del futuro è proprio della stessa specie di quello del presente, un pensiero stabile e fermo, il che vuol dire fuori di ogni riflessione. Se, al contrario, non sa il futuro, cioè quanto deve crear proprio lui, allora egli creerà senza consapevolezza, creerà senza mirare a qualcosa, creerà, insomma, quel che gli capita, vale a dire, a casaccio. Di conseguenza, il pensiero secondo cui deve creare resta inalterato; ma se il pensiero secondo cui deve creare resta inalterato, egli non creerà altrimenti che seguendo l'ideale che serba nel suo intimo.

In conclusione, egli creerà in una maniera unica e inalterabile; cioè non ora in una maniera e più tardi in una maniera diversa; altrimenti, chi impedirebbe ch'egli fallisca? Se poi il creato comporta delle differenze, tali diversità, tuttavia, non derivan da lui stesso ma dal fatto ch'esso è sottoposto alle ragioni formali; queste, però, vengon solo dal Creatore, in modo tale da inserirsi nella serie delle forme razionali. Ond'è che il principio creante non è giammai costretto a vacillare, a esser perplesso, a soffrir molestia (come credettero alcuni che fecero faticosa la cura dell'universo). Veramente, il soffrir molestia consiste, sembra, nel por mano a un mestiere altrui, a cose, cioè, di cui non si ha il dominio. Ma in cose di cui uno ha — e da solo — il dominio, di che altro questi avrà bisogno se non di se stesso

58 e del suo volere? Tant'è dire: del suo pensiero razionale; poichè per un Essere com'è Lui, il volere non è altro che pensiero. Nulla, dunque, occorre per creare a un tale Essere, dal momento che anche il pensiero non gli è estraneo; Egli, anzi, non adopera nulla d'accatto: niente riflessione, pertanto, niente memoria; poichè tali cose sono acquisti.

59 XIII. — In che cosa, intanto, si distingue il pensiero quale abbiamo descritto da ciò che chiamiamo natura? Gli è che il pensiero è qualcosa di primordiale, la natura, invece, è qualcosa di ultimo. Poichè la natura è una immagine del pensiero e, stando all'estremo orlo dell'Anima, essa ha anche, della forza razionale irraggiantesi in essa, l'ultimo tratto; come quando in uno strato denso di cera, un calco penetri sino in fondo, nella opposta superficie, la parte superiore è ben chiara, ma la inferiore è solo una debole orma.

60 Perciò la natura non ha un sapere, ma crea, unicamente. Vogliam dire che quanto in sé reca, essa lo dà, senza deliberato proposito, a quanto sta sotto di essa, al corporeo, al materiale; e questo dono è creazione, così come un corpo già riscaldato cede la sua qualità formale a quanto gli è immediatamente confinante e lo rende caldo, sia pure in grado minore.

61 Appunto per questo, la natura non ha neppure potenza di rappresentazione; ma il pensare val più dell'immaginare; la rappresentazione immaginativa poi è intermedia tra la impronta della natura e il pensare. Poichè mentre la natura non ha né percezione né coscienza di cosa alcuna, la rappresentazione immaginativa ha invece coscienza di qualcosa che vien dal di fuori, poichè dà a colui che la esercita la conoscenza della impressione sofferta; il pensare, per contro, genera di per se stesso il suo contenuto e precisamente per via dell'attività sorgente dal soggetto stesso che agi.

62 Lo Spirito dunque possiede già il suo contenuto di pensiero; ma l'Anima dell'universo riceve e riceve senza soste mai; e questo è per lei vivere e ciò che a volta a volta affiora è coscienza di anima pensante; quanto di anima vien poi

riflesso nella materia è natura; natura in cui si fermano ormai gli esseri reali (o non anche prima?) e sono, questi, i lembi estremi del mondo dello spirito: quindi innanzi, oramai, non c'è altro che una serie di copie. Nondimeno, la natura influisce ancora sulla materia e sperimenta, dal canto suo, influenze superiori; ma colei che la precede e le è vicina crea, impassibile; essa, dalle altezze ove ancora risiede, non crea né sui corpi né sulla materia.

XIV. — Dei corpi, invece, di cui si dice che nascano per opera della natura, gli elementi son proprio quel riflesso di cui abbiamo or ora parlato; ma gli animali e le piante son forse così fatti da possedere la natura quasi adagiata in loro, com'è nel caso della luce? Se questa va via, l'aria non ne serba proprio nulla; al contrario, la luce sta a sé e l'aria sta a sé, immescolata, vorrei dire.

64 Gli è, ecco, come nel caso del fuoco e dell'oggetto riscaldato, allorchè, toltosi il fuoco, perdura ancora un certo calore e questo non ha a che fare con quello che c'era nel fuoco, poichè è solamente un certo stato passivo dell'oggetto riscaldato. Così, la configurazione che la natura assegna all'oggetto da lei plasmato va giudicata come una forma del tutto differente dalla natura in se stessa. Ma se il corpo possiega qualcosa di diverso oltre alla forma — qualcosa che sia quasi in mezzo tra essa e la natura stessa — questo è oggetto d'indagine.

65 Ed ecco esaurito il problema della differenza tra la natura e quello che abbiam chiamato 'pensiero' in seno all'universo.

XV. — Ma un'altra cosa è dubbia in relazione a tutto ciò che or ora si è detto. Se, vogliam dire, l'eterno si addice allo Spirito e il tempo all'Anima (noi infatti insegniamo che il tempo trova la sua consistenza nell'attività dell'anima e ne deriva), come avviene che, diviso il tempo il quale ha pure il passato, non si possa dividere anche l'attività dell'anima e che questa, mentre si volge a questo passato, non



debba poi provocare il ricordo nell'anima dell'universo? Senza dire, poi, che occorre includere l'identità nell'eterno e l'alterità nel tempo; altrimenti, eternità e tempo s'identificherebbero, se pur non vogliamo attribuire alle attività dell'anima un'alterazione.

67 — Ora, replichiamo forse che le anime nostre, come quelle che soggiacciono, a volta a volta, ad alterazioni e a bisogni, sono nel tempo, mentre l'anima dell'universo genera, sì, il tempo ma non è tuttavia nel tempo? Intanto, ammesso ch'ella non sia nel tempo, che cosa la induce a generare il tempo e non piuttosto l'eterno?

68 — La ragione è che quanto essa genera non è eterno ma è cinto di tempo; del resto, anche le anime umane, non sono propriamente esse nel tempo, ma tutte quelle cose che sono i loro stati passivi e le loro azioni. Sono eterne, in verità, le anime e il tempo vien dopo di loro; e ciò che è nel tempo è da meno del tempo; poiché il tempo deve abbracciare ciò che è nel tempo, come si suol dire di ciò che è nello spazio e nel numero.

69 XVI. — Intanto, se in essa v'è 'cosa dopo cosa', se alle sue creature si appartiene un prima e un dopo, s'ella dal canto suo crea nel tempo, vuol dire, allora, ch'essa punta anche verso il futuro; e se è così, anche sul passato.

Ecco, solo nell'ambito delle sue creature v'è il prima e v'è il passato, ma in essa nulla è passato; lì, anzi, tutte le forme razionali confluiscono simultaneamente, com'è già stato detto. Invece, nelle creature non si dà questo 'simultaneamente', appunto perché non c'è neppure un punto spaziale di confluenza sebbene questo ci sia nelle forme razionali: per esempio, mani e piedi sono in un punto solo nelle forme razionali, mentre sono separati nelle cose sensibili.

70 — Ciò nonostante, anche lassù, c'è in un senso diverso la 'separazione'; c'è, dunque, anche il 'prima', sia pure in un senso diverso.

— No, la 'separazione' si potrebbe intendere come alterità; ma come si deve intendere il 'prima' se non nel senso

che il principio ordinatore dia dei comandi, e, comandando, dirà: 'prima questo e poi quest'altro'? Difatti, perché le cose non sorgon tutte a un tempo?

— Ecco, se il principio ordinatore fosse diverso dall'ordinamento stesso, allora esso sarebbe tale che parlerebbe, ma se il principio che comanda s'identifica con l'ordinamento primordiale, esso non dice più 'prima questo e poi quest'altro' ma crea, semplicemente. Ché, a supporre che parli, Egli parlerà, mirando all'ordinamento; e, logicamente, sarebbe diverso dall'ordinamento stesso. Che senso ha, allora, questa identità tra il principio dell'ordine e l'ordine? Questo: il principio ordinante non è 'materia e forma' ma è pura forma e pura potenza; è l'Anima appunto, cioè la seconda potenza operativa dopo lo Spirito. La successione 'prima questo e poi quest'altro' si verifica solo nelle cose singole che non possono essere, a un tempo, tutto.

Certo, è pur qualcosa di venerando l'Anima così intesa: quasi cerchio che si stringe addosso al centro, rappresenta il primo passo, ulteriormente al centro, del suo ampliamento: una distanza radiale che non ha estensione!

Così i singoli gradi dell'essere si comportan come segue: se si fa del Bene il centro, si deve porre lo Spirito come un cerchio immoto e l'Anima, invece, come un cerchio mobile; mobile, intendo, in forza dell'aspirazione. Poiché lo Spirito l'ha proprio lì dinanzi il Bene e lo tiene abbracciato; l'Anima, per contro, aspira a ciò che è al di là. E la sfera dell'universo, la quale reca in sé l'Anima con quella sua aspirazione al superno, si muove come detta la sua brama nativa; ma l'universo in quanto è corpo, aspira, naturalmente, a ciò d'onde è fuori, a stendersi tutt'intorno, cioè, e a cingersi di se stesso: e, insomma, circolarmente.

XVII. — Ma perché allora non sono di questa natura, pure in noi, i pensieri e i concetti — quelli dell'anima — e, tutt'al contrario, sono quaggiù, nel tempo, ove regna la successione del 'dopo' e il processo della ricerca? Gli è forse perché v'è qui una pluralità la quale signoreggia ed

è sempre in agitazione e non v'è uno che eserciti il comando? O anche perché il nostro essere è sempre mutevole, volto ai suoi bisogni e al suo presente, non essendo determinato in se stesso, ma proteso sempre a qualcosa di diverso e per giunta di estrinseco? Quindi, diversa è la volizione e ogni volta a seconda delle circostanze, quando il bisogno stringe, e dal di fuori, accidentalmente, incalza prima una cosa e poi un'altra. Ché anzi, per il fatto che la pluralità signoreggia, sorgono ancora, di necessità, molte rappresentazioni mutuate dal di fuori e tali che quelle di uno riescono nuove a un altro; e impacciano ognuno nei suoi movimenti e nelle sue attività. Allorché, vogliam dire, si eccita la bramosia, sorge subito la rappresentazione della cosa eccitante, quasi come una sensibilità annunziatrice e rivelatrice dell'affezione occorsa e pretende che la si asseconi e le si procuri l'oggetto bramato; ma v'è qualcosa, lì, che cade necessariamente nella perplessità: assecondare e procurarlo, ovvero resistere? Così ancora, l'iracondia che ci desta gli spiriti vendicativi, eccitata che sia, si comporta alla stessa maniera; così, i bisogni del corpo e le sue passioni producono azioni e opinioni sempre diverse; aggiungi, inoltre, la ignoranza dei valori con il fatto che l'anima trascinata da ogni banda non sappia proprio che dire; e dal guazzabuglio di tali cose insorgon sempre nuovi giudizi.

75 — Ma anche la miglior parte di noi, nel suo essere, opina così variamente?

76 — No, solo nel convegno delle nostre varie parti sorgon la perplessità e l'oscillamento del nostro opinare; purtroppo, però, dalla sua purissima fonte, il veridico pensiero immerso nella comunione umana si svigorisce, non già per il suo proprio essere ma perché si trova nella mescolanza; così nel diffuso tumulto di un'assemblea non è certo il migliore dei consiglieri a trionfare con la sua parola, ma la gente d'infima qualità tra coloro che tumultuano e urlano; quegli, invece, siede tranquillo e non può nulla, travolto dal tumulto di pessima gente.

77 — Così pure nell'uomo malvagio, l'«insieme» delle potenze

e l'uomo, che da tutte queste risulta, son conformi a uno stato mal connesso. Nell'uomo mediocrementemente buono gli è come in una città ove, se ancora prevalga qualcosa di buono, ciò è dovuto al fatto che v'è un governo democratico temperato alquanto; in chi è migliore il vivere assume una superior forma di nobiltà, poiché l'«uomo» rifugge ormai dall'«insieme» e s'affida a quanto v'è di più alto in lui; nell'ottimo, infine, in colui che si distacca, unica e sola è la potenza che signoreggia e da questa si deriva l'ordine delle restanti cose: come un ordinamento statale che si suddivide in un unico elemento superiore e in tanti elementi inferiori, ordinati in funzione del superiore.

Intanto, che nell'anima dell'universo vi siano l'unità, l'identità, l'uniformità, mentre nelle altre anime tutto vada diversamente e per quali ragioni ciò avvenga, tutto questo, penso, è un capitolo chiuso: e di ciò, basta.

XVIII. — Ma ha, di per se stesso, il corpo un po' di anima e, pur vivendo nella scia di quest'anima presente, ha ormai come suo proprio questo po' di anima, ovvero ciò ch'esso possiede non è altro che natura e la natura è appunto ciò che entra in relazione con lui?

Ecco: anche di per sé solo, il corpo, in cui v'è anima e natura, non è poi detto che sia conforme al tipo dell'«inanimato» o all'altro tipo dell'«aria illuminata», ma esso è piuttosto sul tipo dell'«aria riscaldata». Anzi, il corpo del bruto e della pianta sono piuttosto sul tipo di uno che abbia un'ombra di anima. Così il dolere e il dilettersi di piaceri corporei son limitati proprio a questa fase del corpo quale l'andiam descrivendo: in noi, invece, il dolore di questo corpo e il piacere, inteso così, entrano nel nostro conoscere, con assoluta indifferenza.

«A noi» qui vuol dire alla rimanente anima, in quanto che pure il corpo così considerato non è estraneo «a noi», ma appartiene soltanto a noi; tant'è vero che noi ne abbiamo premura proprio in quanto esso ci appartiene. Certo, «noi» non siamo questo nostro corpo, né peraltro «noi» siamo

puri da questo; anzi esso dipende e pende da *noi*; il 'noi' lo diciamo in senso appropriato; 'il corpo è *nostro*' noi lo diciamo, in altro senso, equivocamente. Per questo, noi prendiamo interesse al suo godere e al suo dolorare, anzi quanto più siamo deboli, tanto meno siamo distaccati da noi stessi; basta persino che noi riponiamo nel corpo quanto v'è di più pregevole in noi, cioè *l'uomo* ed eccoci, per così dire, sprofondati in lui!

82 Infatti, non si deve ritenere che le affezioni di tal genere sian semplicemente dell'anima, ma son del corpo psichicamente determinato e di quel certo 'comune e insieme'. Gli è che, qualora una cosa sia una unità, essa è, per così dire, soddisfatta di se stessa: a un corpo, per esempio, che non sia altro che corpo, che cosa potrebbe capitare, dal momento che è inanimato? E, difatti, diviso che sia, la cosa non colpisce lui ma la unità che è in lui! E l'anima che non sia altro che anima non è neppure soggetta né a passione né a divisione e in questo stato di solitudine ella sfugge a tutto.

83 Ma se una dualità voglia divenire una unità e raggiunga così una unità d'accatto, per il solo fatto che tale unità non può durare, fa nascere, a quanto sembra, il dolore. Dualità, beninteso, non quella, eventualmente, di due corpi — unica natura — ma ove mai una natura voglia aver comunione con una diversa natura e con un genere estraneo; se, allora, il peggiore riceva qualcosa dal migliore e non riesca a ricevere il migliore così com'è ma solo un barlume di lui, se, in questo modo, divenga dualità e unità, posto com'è in mezzo tra ciò che era prima e ciò che mal può ottenere,

84 ecco ch'egli si crea una situazione difficile, poiché ebbe in sorte un connubio caduco e malcerto, che precipita vieppiù nei contrasti. Così, esso oscilla tra *basso* e *alto*; e se è tratto in giù annunzia la sua pena; e se è volto in su, annunzia il suo anelito alla comunione.

85 XIX. — Questo è dunque quel che si chiama piacere e dolore: dolore è conoscenza di un dissolvimento del corpo che vien spogliato della immagine dell'anima; piacere è

conoscenza, in un vivente, che l'immagine dell'anima si reintegra nel corpo, novellamente.

Ora, lì, nel corpo, si trova l'affezione; la conoscenza, 86 invece, si trova nell'anima percettiva che, situata nella vicinanza del corpo, avverte la percezione e ne inoltra l'annuncio a quella parte ove i sensi hanno le loro terminazioni. Così, il corpo è afflitto; l'espressione 'è afflitto' equivale, per me, all'altra 'l'affezione la soffre lui'; per esempio, in una operazione: se il corpo viene squarciato, l'incisione avviene nella massa, perché lì, precisamente, è il tumore; ma lo spasimo si diffonde sulla massa non già perché sia unicamente massa ma perché è anche una massa vivificata; e l'anima percepisce questa sensazione e la fa sua perché le giace, per così dire, immediatamente vicina.

Ella — tutta quanta — percepisce l'affezione lì localizzata, 87 senza esserne a sua volta affetta. L'anima, cioè, pur avvertendo, con tutto il suo essere, la sensazione, precisa tuttavia il punto dolorante che ha ricevuto il colpo e che si duole. Ma se ne venisse affetta ella stessa, ella che nella sua interezza si trova nell'intero corpo, non saprebbe dire né precisare il punto dolorante, ma soffrirebbe, tutt'intera, quello stato doloroso, anzi sarebbe tutta un dolore e non riuscirebbe più a parlare e a indicare che il dolore è localizzato a un certo punto, ma là dov'essa è, direbbe: ecco, è lì; e intanto essa è dappertutto.

Ora, il dito soffre; e l'uomo soffre perché soffre il dito 88 di un uomo. Che l'uomo abbia dolore al dito lo si dice nello stesso senso con cui si dice luminoso un uomo per la luminosità azzurra ch'è nei suoi occhi.

In conclusione, il membro affetto è quello che *soffre*; salvo che uno includa nel *soffrire* anche la percezione che tien dietro; con tale inclusione, egli vuole evidentemente significare che 'dolore' va congiunto col fatto che non sfugge — esso, il dolore — alla percezione.

Tuttavia, la percezione in se stessa, non dev'esser chia- 89 mata dolore, ma, piuttosto, conoscenza di dolore; essendo poi 'conoscenza', ella è impassibile, se vuoi conoscere e

inoltrare, con schiettezza, i suoi messaggi. Certo, un messaggero emozionato, tutto preso dalla sua passione, o non riesce a dare annunzio di sorta o non è uno schietto messaggero.

90 XX. — Anche delle voglie corporee, si dovrà, logicamente, porre la fonte nell' 'insieme' così inteso e nella descritta natura corporea. Poiché al corpo, quale che sia il suo stato, non si può attribuire l'origine dell'aspirazione e della propensione; né vorremo attribuire all'anima stessa la ricerca dell'amaro o del dolce; ma a ciò che è corpo e che tuttavia  
91 non vuol essere unicamente corpo; questo, anzi, è più movimentato che l'anima ed è costretto a volgersi a tante parti per i suoi acquisti: ond'è che in uno stato esige l'amaro e in un altro il dolce, e così l'umidità o il calore, mentre non gli importerebbe proprio nulla, se fosse solo.

92 Ma come li, a proposito della sensazione di dolore, la conoscenza proviene dal dolore e l'anima, nell'intento di sottrarre il corpo da quanto provoca affezione, attua la fuga — a ciò allude finanche il fatto che il punto ove fu inferta la ferita fugge, a un suo modo, per mezzo della contra-  
93 zione — così ancora, qui si iniziano al conoscere la percezione organica e la confinante anima; quella che diciam propriamente *natura*, colei che dona al corpo il barlume di anima: la *natura* ha già di fronte, ben chiaro, un desiderio maturo, il quale è il punto d'arrivo di quel desiderio che ebbe nel corpo il suo punto di partenza; la percezione organica ha di fronte la rappresentazione; e, movendo da questa, finalmente, l'anima — cui spetta — o procura l'og-  
94 getto bramato dal corpo o glielo contende e fortemente resiste e non bada più né all'organo che s'accinse a bramare né a chi, dopo questi preliminari, fu cupido anch'esso.

A che scopo, intanto, ricorrere a due facoltà di bramosia, invece di lasciare lui solo — il corpo così determinato — soggetto di bramosia? Ecco: se la natura è una cosa e il corpo, che nasce così determinato dalla natura, è un'altra — poiché la natura è anteriore al sorgere di un corpo così de-

terminato e, per giunta, è proprio essa che crea, plasmando e configurando, il corpo così determinato — è impossibile, allora, che essa stessa apra la via al desiderio; farà questo, invece, solamente il corpo così determinato in quel suo concreto soffrire, lui che dolera e 'aspira al contrario di ciò che soffre': piacere invece di pena, sazietà invece di indigenza; la natura, poi, come una mamma, quasi cercando  
95 d'indovinare i desideri del corpo affetto, si adopera di rettificarli e di farli almeno salire fino a lei e mentre va alla ricerca di ciò che possa guarirlo, si stringe vieppiù, per via della ricerca stessa, al desiderio del corpo languente e così trapassa, dal corpo alla natura, la consumazione del desiderio. In definitiva, si potrebbe concludere che il corpo brama di per se stesso come se si volgesse a un desiderio, anzi, forse, a un impulso istintivo; la natura, per contro, attinge il suo desiderio da altra fonte e per amore di un altro; ma chi appresta o meno la cosa desiderata è una facoltà ben diversa.

96 XXI. — Ma che nel corpo s'incenri il punto di partenza della bramosia, anche le gradazioni delle età, nel loro differenziarsi, rendono testimonianza. Diverse, infatti, sono le brame corporee dei fanciulli, degli adolescenti, dei giovani; diverse ancora, quelle di gente sana e di gente malata, mentre la facoltà della bramosia resta sempre la medesima; poiché, evidentemente, esiste un elemento corporeo, cioè un corpo così determinato, soggetto com'è a mutamento d'ogni sorta, esso ha altresì bramosie d'ogni specie.

97 Ma anche il fatto che non si eccita sin in fondo tutta una volta, in ogni caso, per via di ciò che poco prima abbiamo detto 'impulso', l'intera bramosia, per quanto lo stimolo fisico urga; e così pure il fatto ch'essa ricusi di mangiare o di bere, prima che si faccia innanzi la riflessione; questi due fatti — dico — attestano che la bramosia arriva solo sino a un certo limite, in quanto cioè si trovi in un corpo così organizzato; la natura, invece, non ci si mette, non ne ha né il proposito né la volontà e così pure non porta a 'natura'

ciò che è 'contro natura', in quanto che essa sta al di sopra sia del 'secondo natura', che del 'contro natura'.

98 Ma se uno voglia obiettare, contro la precedente argomentazione, che basta il corpo, nei suoi diversi stati, a provocare nella facoltà della bramosia le differenti brame, costui non chiarisce bastevolmente perché mai, mentre il corpo subisce varie affezioni, anche la facoltà della bramosia senta, invece del corpo, differenti brame; eppure, ad essa l'oggetto bramato e raggiunto non reca nessun vantaggio! È un fatto che alla facoltà della bramosia non è certo destinato né nutrimento, né calore, né umidità, né movimento, né leggerezza di stomaco vuoto, né pienezza di stomaco colmo: tutto questo è faccenda del corpo.

99 XXII. — Ma, nelle piante, si deve forse distinguer qualcosa che è, vorrei dire, l'eco dei loro corpi, da qualche altra cosa che appresta loro quel che in noi uomini è la facoltà della bramosia e in loro piante è la potenza vegetativa; ovvero quest'altra cosa giace in seno alla terra (purché vi sia un'anima, in essa) mentre nelle piante vi sarebbe solo un suo derivato?

100 Bisognerebbe prima cercare che specie di anima sia quella che è innata nella terra: se cioè ella sia quasi un irraggiamento diffuso sulla terra dalla sfera dell'universo — cui Platone, sembra, attribuisce unicamente una primordiale animazione —; ovvero se la terra sia, secondo una definizione da lui ribadita, la 'primigenia e la più anziana tra le dèe racchiuse nel cielo' ed abbia un'anima com'è quella che attribuisce agli astri. Come può ella, infatti, essere un dio, se non ha un'anima? Cosicché accade che il problema è già in se stesso di difficile soluzione e, per giunta, quanto ha detto Platone accresce o, via, non diminuisce la nostra perplessità.

101 Ma, anzitutto, prospettiamoci, verisimilmente, la cosa. Orbene, che la terra abbia un'anima vegetativa, si può ben argomentare dalle erbe che da essa germogliano; ma giacché si osservano anche numerosi viventi germinar dalla

terra, perché non si dice altresì ch'essa è un organismo vivente? Perché ancora, trattandosi di un vivente di tanta mole e di una non piccola parte dell'universo, non si vuol riconoscere ch'ella ha spirito e che è un dio?

102 Giacché poi ogni singolo astro è un vivente, perché non dovrebbe esserlo la terra, che è parte del vivo organismo universale? Non si deve certo dire ch'essa sia tenuta insieme, solo dal di fuori, da un'anima estranea, e che, dentro, non ne abbia una, quasi che di per se stessa ella non fosse in grado di avere una sua propria anima! Perché, infatti, i corpi ignei lo potrebbero e il corpo terrigno no? Certo, entrambi son corpi; e non vi sono lì, in loro, né fibra né carne, né sangue né umore; per quanto la terra sia una più varia miscela e consti di tutti gli elementi. Che se ella ha una pigra mobilità, ci sarebbe da replicare che la cosa è in relazione al fatto ch'essa non si muove dal suo posto.

103 Ma, quanto alla percezione, che dire? E che dire delle stelle, allora? Non vorrete certo assegnare la percezione alle carni; anzi, per legge generale, non si vuol già dare un corpo all'anima a che questa percepisca, ma si dà piuttosto un'anima al corpo a che il corpo stesso ed esista e si mantenga tale; e proprio all'anima, in virtù della sua capacità giudicante, mentre bada al corpo, s'addice di pronunziare il giudizio anche sulle affezioni subite da lui. Ma quali devono essere le affezioni della terra? Su quali cose devono cadere i suoi giudizi? Del resto, anche le piante, appunto perché appartengono alla terra non hanno percezioni. Percezioni di che? E con quali organi di senso? (Ecco, non è poi troppo grande audacia che si ammettano percezioni senza organi di senso!). E per quale utilità dovrebbe servirle il percepire? Naturalmente, essa non ne ha bisogno per conoscere. Basta, per certo, la potenza del pensiero a quegli esseri ai quali non viene veruna utilità dal percepire. A questo punto di vista veramente non si può proprio accedere in senso assoluto. Perché, a prescindere dalla utilità, v'è pure, nell'ambito delle cose sensibili, una forma di conoscenza non impoetica, per esempio del sole, delle altre stelle, del

cielo, della terra: già, di per se stesse, tali cose riescon dolci alla nostra sensibilità.

105 Comunque, questo dobbiamo esaminarlo in séguito. Ora però, domandiamoci di bel nuovo se la terra abbia percezioni, e a quali viventi in genere appartengan le percezioni e in qual modo. Anzitutto, è necessario riprendere le difficoltà già sollevate e trattar la cosa, sulle generali, se cioè sia dato percepire senza organi, se le percezioni si diano in vista di una utilità e persino se, a prescindere dalla utilità, possiamo aspettarci qualche risultato che non abbia nulla a che fare con l'utilità.

106 XXIII. — Tant'è: occorre tener per fermo che la percezione degli oggetti sensibili non è altro, per l'anima o per il vivente, che una certa apprensione ond'essa s'accorge della qualità aderente ai corpi e stampa in sé le loro forme. Ora l'anima attuerà tale apprensione o sola, in se stessa, o con l'aiuto di un altro. Ma sola e in se stessa, come lo potrà? Poiché, in se stessa, ella non potrà avere altre apprensioni fuori di quanto sia in lei stessa; ed ella è puramente pensiero. Che se essa debba apprendere cose diverse da sé, si vuol prima ch'ella le abbia fatte sue o assimilandosi loro o stando insieme con ciò che già loro somiglia. Ora, assimilarsi, mentr'ella se ne sta immobilmente chiusa in se stessa, non è proprio possibile. E come si potrebbe assimilare un punto a una linea? Anzi, neppure una linea pensata potrebbe uguagliarsi alla linea sensibile, né il fuoco pensato o l'uomo pensato posson uguagliarsi rispettivamente al fuoco o all'uomo sensibile. Né, infine, la natura che è pur creatrice s'identifica con l'uomo creatura che nasce; no, tutt'al contrario, l'anima, se è sola, anche se debba essere in grado di volger l'attenzione su di un sensibile, pure, in definitiva, approderà alla comprensione di un puro oggetto di pensiero, giacché il sensibile le sfugge ed ella non ha mezzo alcuno per coglierlo. Difatti, anche allorché l'anima veda da lontano un oggetto (per quanto, in principio, entri in lei solo la forma di esso — ciò che va a lei in uno stato

107

108

indivisibile, per così dire —) nondimeno, la visione va pure a finire in ciò che sta sotto a quella forma, in quanto l'anima vede pure colore e figura proprio in quanto sian lì fuori di essa.

Non bastan dunque queste due cose sole: il 'di fuori' e l'anima; tanto più che questa non può neppure soggiacere ad impressioni; ma vi deve essere, allora, un terzo elemento che possa soggiacere alle impressioni, vale a dire quello che deve ricever la forma. Questo deve, di conseguenza, aver comunione e uguaglianza di sentire con colui che percepisce, ed esser della stessa natura dell'oggetto percepito; così esso subisce l'affezione e l'anima conosce; l'affezione, poi, dev'essere così fatta da custodire in sé qualcosa di colui che la provoca, ma non deve peraltro immedesimarsi con lui. Ma poiché sta a mezza strada tra l'oggetto che provoca la percezione e l'anima, esso deve pure avere un'affezione che sia a mezza strada tra il sensibile e l'intelligibile; esso sta come un medio proporzionale, che in certo qual modo congiunge, l'uno con l'altro, i due termini estremi e fa al tempo stesso le parti di chi riceve e le parti di chi va ad annunziare, perché è capace di assimilarsi il compito dell'uno e dell'altro. Essendo l'organo di un certo momento della conoscenza, esso non deve né identificarsi col soggetto conoscente né con l'oggetto da conoscersi, ma è capace di assimilarsi all'uno e all'altro: all'oggetto esteriore, per via dell'affezione che subisce, al soggetto interno, perché in esso la sua affezione si tramuta in forma.

109

110

A voler dunque parlare da senno, le percezioni devono aver luogo per tramite di organi corporei. Del resto, questo fatto è conseguenza logica del principio onde l'anima, una volta che sia straniata completamente dal corpo, non apprende più nulla di sensibile. Per ciò che riguarda poi l'organo stesso, si può avere o l'intero corpo o una determinata parte di esso in funzione di un determinato compito percettivo, com'è, rispettivamente, nel caso del tatto e della vista.

111

Del resto, tra gli organi, si potrebbero ben considerare gli arnesi degli artigiani, i quali son pure degli intermediari

112

tra la valutazione del nostro giudizio e l'oggetto che si valuta e fanno conoscere a colui che valuta la proprietà dell'oggetto in questione. Il régolo, difatti, fa come il ponte tra il concetto di diritto che è nell'anima e il diritto che è nel legno; esso è posto a mezza strada tra i due e dà modo di giudicare all'artigiano del legno su cui lavora.

113 Ma se ciò che dev'esser valutato dalla percezione debba stare in immediato contatto con l'organo o se esso — l'oggetto sensibile — dalla lontananza in cui sia posto operi attraverso un mezzo, come il fuoco dalla lontananza riscalda la carne; o se il mezzo non subisca veruna affezione, come nella vista — ove tra questa e colore non s'interpone spazio vuoto (in questo caso la possibilità del vedere è dovuta alla virtù della semplice presenza dell'organo) — tutto ciò rientra in un altro discorso. Frattanto, che l'anima percepisca solo nel corpo e per tramite di un corpo, questo è sicuro.

114 XXIV. — Ma l'altra questione — se cioè la percezione entri solo nella sfera della utilità pratica — esaminiamola per la seguente via: se, di certo, l'anima, di per sé sola, non ha percezione, ma le percezioni si danno solo in compagnia del corpo, allora la percezione esiste per amore del corpo, poiché da esso appunto deriva anche la sensazione e solo a causa della comunione corporea essa fu data; e, precisamente, o per una necessaria conseguenza di tale unione (difatti, se il corpo subisce una impressione, questa impressione, ingrandita, penetra sino all'anima) oppure come un espediente a che prima ancora che una influenza si faccia troppo grande si da sterminarci o prima ancora che ci si avvicini, semplicemente, sia possibile guardarcene. Se è davvero così, le sensazioni mirerebbero alla nostra utilità pratica; e se anche mirassero alla conoscenza, esse sarebbero pur date a un essere che non stia nella conoscenza ma per sua mala sorte si sia istupidito, e gli son date per ovviare alla sua dimenticanza, affinché risalga sulla via della reminiscenza; non son date a uno che non si trovi né nel bisogno né nella dimenticanza!

In tal caso, intanto, non si può limitare l'indagine alla sola terra, ma occorre estenderla ancora a tutte le stelle e segnatamente al ciclo universo e al cosmo. Le parti che soggiacciono ad affezioni nei confronti delle altre parti possono ben aver percezioni, in conformità del presente ragionamento; al contrario, il Tutto, immune com'è, sotto ogni rispetto, da affezioni nei confronti di se stesso, come potrebbe avere, lui, percezioni di se stesso nei confronti di se stesso?

117 Se, inoltre, l'organo deve appartenere al soggetto della percezione e se quanto esso percepisce dev'essere diverso dall'organo, dal momento che l'universo è un tutt'intero, esso non può ammettere in se stesso, da un canto l'organo-tramite, dall'altro, l'oggetto della percezione. Diamogli pure una intima percezione di sé, proprio com'è la percezione che noi abbiamo di noi stessi; ma guardiamoci dal dargli quella percezione che cade sempre su qualcosa di diverso. Del resto, anche allora che noi uomini avvertiamo nel nostro corpo qualcosa che si distacca dal suo stato abituale, noi l'avvertiamo come qualcosa che si aggiunga dal di fuori.

118 Ma a quel modo che in noi uomini v'è l'apprensione non solo delle cose esterne ma anche di una parte con l'altra, che male c'è che anche l'universo scorga, per esempio, per mezzo della sfera delle stelle fisse, la sfera planetaria e per mezzo di questa guardi la terra e il suo contenuto? Se queste parti dell'universo non sono immuni dalle restanti affezioni, che male c'è che abbiano, magari in tutt'altra maniera, le loro percezioni, e che, per dirne una, la vista non appartenga solo alla sfera delle stelle fisse, di per se stessa, ma sia come un occhio che annunzi all'anima dell'universo tutto quello che veda? Che se poi le parti dell'universo sono immuni dalle restanti affezioni, perché mai non dovrebbero poter vedere come un occhio che sia lucente e animato? Senonché — è detto — di occhi non ha bisogno l'universo! Veramente, se è perché non gli resta proprio nulla da vedere dal di fuori, pazienza; ma nel di dentro, sì, ce n'è da vedere e del resto nulla vieta ch'egli veda se stesso! Ma se l'universo non ha bisogno di occhi

perché sarebbe vana cosa vedere se stesso, si dica pure che la percezione non gli è toccata in vista di un prefisso intento — il vedere — ma che essa segue come necessaria conseguenza della sua natura così costituita: perché dovrebbe esser vietato il vedere a un corpo di tal natura, cioè trasparente?

120 XXV. — Non basta però che ci sia il mezzo organico per aver la visione o, in genere, la percezione; ma l'anima deve pur atteggiarsi in modo da piegarsi verso le cose sensibili. Per contro, all'Anima dell'universo s'addice di orientarsi costantemente verso gli esseri dello Spirito; e, pur ammettendo in essa la possibilità di percepire, questa però non si attuerebbe, appunto perché l'anima è orientata a cose più alte, quando, finanche in noi, essa non si attua allorché ci dedichiamo, abbandonatamente, alle cose dello Spirito: in quei momenti sfuggono e visioni e ogni altra sensazione; anzi, in genere, a chi si dedichi, tutto, a un campo, tutto il resto passa inosservato.

121 Inoltre, il voler apprendere con una parte di se stesso un'altra parte — come a dire: un'autocontemplazione! — è, finanche in noi uomini, un gioco ozioso e se non è fatto in vista di qualche cosa è una sciocchezza bell'e buona! Guardar poi l'aspetto di un altro come una visione di bellezza, questo tocca solo a chi si trovi nella passione e nel bisogno.

122 Ammettere, nell'anima del mondo, olfatto e gusto di sapori sarebbe una stracchiatura e una deviazione; il sole peraltro e i rimanenti astri hanno, accidentalmente, vista e udito. Evidentemente, se si ammette che per mezzo di questi due sensi essi si volgono giù, la cosa è perfettamente logica. Intanto, se si volgon giù, essi hanno anche memoria? Sarebbe assurdo che non abbiano memoria di chi van beneficiando! Come potrebbero allora beneficiare, se non fossero in grado di ricordare?

123 XXVI. — Ma non manca neppure, tra gli astri, la conoscenza dei nostri voti, in corrispondenza di un certo qual

contatto e di una disposizione tale onde tutto sia in esso armonicamente congiunto. E solo in questi limiti si esercitano le influenze astrali. Anzi, nelle arti magiche tutto è basato sul contatto: vale a dire in virtù di quel susseguirsi di potenze strette nella legge della simpatia.

124 In tal caso, perché non dovremmo ammetter che la terra abbia percezioni? Sì, ma quali percezioni? O perché non le diamo, anzitutto, il senso tattile tra parte e parte — mentre la percezione vien poi trasmessa all'organo centrale —; perché essa, tutta intera, non dovrebbe sentire, col tatto, il fuoco e gli altri elementi? Sebbene abbia un corpo che si muova stentatamente, non è tuttavia immobile del tutto. Le sue percezioni, beninteso, devono aver per oggetto non già le cose minuscole ma quelle grandi. Ma perché? Perché è necessario, inabitando in lei un'anima, che i movimenti di maggior rilievo non le sfuggano.

125 Nulla poi vieta che la terra abbia la facoltà percettiva con l'intento di disporre bene le cose degli uomini, finché le cose umane giacciono in grembo ad essa. Ma essa le può disporre bene solo se simpatizzi, per così dire, con loro; e potrà ascoltare gli oranti ed esaudire i loro voti, ma non alla maniera di noi uomini; inoltre, attraverso gli altri sensi, ella subirà affezioni, nei confronti di se stessa e delle altre cose: per esempio, odori di spezie fragranti a scopo di provvidenza per i viventi ed anche per adornare e smaltare la sua stessa corporeità.

126 E non andiam cercando, per la terra, gli organi di senso che sono in noi; giacché non sono neppure identici in tutti quanti gli animali: per esempio, non tutti hanno orecchi eppure anche quelli che non ne hanno posson avvertire i rumori. E che n'è della vista che pure esige la luce? Naturalmente non è il caso di andar cercando proprio gli occhi! Orbene, una volta che si concede alla terra la potenza vegetativa, noi possiam pure concedere o che essa (se la forza vegetativa sta in un alito vitale) abbia una siffatta disposizione sin dall'origine, oppure (se la forza vegetativa è proprio un alito vitale) come si può oltre dubitare della



127 sua trasparenza? O, piuttosto (se la forza vegetativa è proprio lo stesso alito vitale), essa dev'esser trasparente e, irradiata che sia dal globo del cielo, ella è pur trasparente, in atto. Nulla d'assurdo o d'impossibile, dunque, che l'anima inerente alla terra veda. Anzi dev'esser finanche ammesso che essa — anima di un corpo non vile — pensi; sicché essa è un dio; poiché l'anima terrestre dev'essere assolutamente e perennemente buona.

128 XXVII. — Pertanto, o la terra dona alle piante il loro potere germinativo, o trasmette lo stesso principio della generazione oppure questo principio generativo rimane in essa terra e la vita germinativa delle piante non è altro che un barlume di questo. Anche in questo caso, le piante sarebbero già paragonabili alla carne animata; mentre se recano proprio in sé il principio stesso della generazione, esse l'attingono, in ultima analisi, dalla terra. Ma, dall'intimo, la Terra comunica al corpo della pianta proprio quel che più vale, quello ond'esso differisce dal tronco reciso che  
129 non è più pianta ma nient'altro che legno. L'anima, intanto, che cosa dà propriamente al corpo stesso della terra? Non si deve credere che sia la stessa una zolla terrosa se è staccata dalla terra o se le resta compatta e unita. Non si vuol certo identificare la zolla terrosa distaccata già dalla terra alla zolla che stia lì compatta; il che dimostran pure le pietre, che posson crescere finché son congiunte al suolo, ma, asportate, restan grandi com'erano al momento del taglio.

130 Ogni singola parte della terra — lo si deve ammettere — reca in sé un barlume della potenza generatrice; su questo barlume s'irradia l'integra potenza vegetativa, la quale non appartiene più a questo o a quel singolo frammento ma alla terra intera; vien poi il principio percettivo che non è più amalgamato col corpo della terra ma gli si libra sopra; e dopo ancora, viene, con lo spirito della terra, la rimanente Anima sua, proprio quella cui gli uomini danno il soprannome di Hestia e di Demetra, vaticinando così sul fondamento di divine rivoluzioni e sulla natura stessa.

XXVIII. — E su questo punto non diffondiamoci oltre. Occorre, invece, far dei passi indietro e impostare la ricerca sulla animosità per vedere se, come stabilimmo il punto di partenza della bramosia e i dolori e i piaceri (intendo le affezioni stesse e non le loro percezioni) nel corpo così organizzato e vorrei dire solo in quell' 'essere vivificato', così, parimenti, potremo stabilire il punto di partenza dell'animosità o, via, tutta quanta l'animosità, nel corpo così organizzato, o in qualche punto del corpo, per esempio, nel cuore così com'è o nella bile, sempre che stia in un corpo non ancora cadaverico. Vogliam sapere se — trattandosi di una fonte diversa che trasmette il barlume dell'anima — in questo caso, l'animosità, che sarebbe così qualcosa di unitario, non derivi più dalla potenza vegetativa o percettiva.

Ora, negli altri impulsi, la potenza vegetativa, essendo diffusa nel corpo intero, trasmette il barlume a tutto quanto il corpo e così il dolore scorre in tutto il corpo e così il piacere e così pure il punto di partenza della bramosia che vuol saziarsi si trovano in tutto il corpo. Veramente, della brama di cose amoroze non si era proprio parlato; comunque, il suo punto di origine deve stare in quelle parti speciali che miran giusto a soddisfarla. E il punto di partenza della bramosia sia posto lì nella regione epatica, appunto perché la potenza vegetativa opera lì con massima intensità ed essa partecipa al fegato e così a tutto il corpo il barlume dell'anima; sia posto lì, ripetiamo, proprio perché lì prende l'avvio la sua efficacia.

Ma insomma, veniamo al punto, sulla 'animosità', e domandiamoci pure che specie di anima essa sia e se il barlume che ne deriva operi nei pressi del cuore ovvero sia qualche altra facoltà che provochi l'eccitazione e la mandi ad effetto nell' 'insieme di corpo e anima' ovvero se, nel campo dell' 'animosità', non già il barlume dell'anima, ma lo stesso incollerirsi provochi l'eccitazione.

Anzitutto, si vuol esaminare la cosa in se stessa. Ora non solamente per il male che capita al nostro corpo ma anche per quel che capita a qualsiasi altra delle persone

che ci appartengono e, in generale, per qualunque azione sconveniente, noi ci sdegniamo: tutto ciò, se non erro, è ben chiaro. Perciò, nello sdegno, occorre e percezione e intelligenza di qualche cosa. Ecco perché, mirando a queste osservazioni, ci si potrebbe domandare se l'animosità non tragga la sua origine non già da uno slancio di natura vegetativa, bensì da un'altra potenza dell'anima.

136 Ma, dal momento che la rapidità dell'ira conseguita a certe disposizioni corporee, dal momento che quelli che son focosi di sangue e di bile son pronti a sdegnarsi, mentre la così detta gente senza bile e le persone frigide son facilmente remissive, giacché, inoltre, gli animali non sono esasperati di fronte a quello che fa qualche altro ma di fronte a un temuto maltrattamento per loro stessi, per tutto questo, si è più propensi a collegare l'ira con quanto vi è di più corporeo nell'uomo e col principio che contiene il nocciolo costitutivo dell'organismo.

137 Inoltre, dal momento che le stesse persone son più propensi all'ira in stato di malattia che in buona salute, e quando non han gustato cibo più che quando abbian preso i pasti, ciò vuol significare che l'iracondia o, via, il suo punto di partenza appartiene al corpo così determinato; e, precisamente, come segue: la bile o il sangue, quasi forze animatrici, apprestano eccitazioni tali che, appena il corpo organizzato subisce una impressione dolorosa, lì per lì si commuove il sangue o la bile; sorta poi la percezione, la immaginazione comunica all'anima lo stato del corpo in quel dato momento, onde l'anima già balza contro chi causò il dolore.

138 Ma vi è, peraltro, un processo d'ira che si parte dall'alto: l'anima, per mezzo della riflessione, dinanzi a un torto che si manifesti (anche se questo non tocchi il corpo) tiene pronta a sua disposizione la potenza che si eccita all'ira nel modo or ora descritto, come se questa fosse proprio nata a combatter chiunque si dimostri nemico, e se la fa alleata; 139 così vi sono due specie di ira: l'una si desta nell'ambito dell'irrazionale e si trascina dietro, per mezzo della rappresentazione, il pensiero razionale; l'altra, invece, comincia

col pensiero razionale e approda a ciò che naturalmente va in escandescenza; tutt'e due, però, sorgon dalla potenza vegetativa e generatrice, la quale predispone il corpo, per così dire, a coglier piaceri e dolori; poiché essa ha prodotto biliosità ed amarezza; anche qui v'è un barlume di anima; a lui si deve se, in quella determinata condizione, sorgano le emozioni corrispondenti: tedì e rancori; a lui si deve se l'uomo, per il fatto che sia stato precedentemente maltrattato, smanii non so come, per rivalersi e danneggiar le cose fuori di lui e chiudere, per così dire, in parità, la partita con se stesso.

A prova che questo barlume di anima sia essenzialmente uguale a quell'altro, valga la coincidenza che coloro i quali meno aspirano ai piaceri corporei e, in genere, hanno a vile il corpo sono pure meno eccitabili all'ira, anche se ciò avvenga per un'apatia che non è conquista di ragione.

140 Il fatto poi che gli alberi non nutrano ira, per quanto abbian la potenza vegetativa, non deve stupire, poiché essi non hanno proprio né sangue né bile. Se pur avesser questo sangue e questa bile, senza che vi si accompagnasse la percezione, non ci sarebbe in loro nient'altro che un ribollimento e, per così dire, una irritazione; solo con l'intervento della percezione, si avrebbe allora, eventualmente, un impulso tale, contro ciò che li danneggia, che li porrebbe finanche in condizioni di difendersi.

141 Intanto, se si vuol dividere la parte irrazionale dell'anima in bramosia e animosità ed uguagliare la bramosia con la facoltà vegetativa mentre l'animosità sarebbe il barlume emanante dalla facoltà vegetativa, guizzante nel sangue o nella bile o in entrambi, non risulterebbe giusta la divisione per contrapposto, perché la bramosia sarebbe anteriore e l'animosità posteriore.

142 Veramente, nulla vieta che entrambe siano posteriori e che la divisione sorga tra due termini derivanti da una medesima fonte; la divisione, cioè, vale solo per gli impulsi in quanto tali, non già per la essenza donde essi provengono; ma questa essenza di per se stessa non è impulso, ma porta

verisimilmente l'impulso a compimento, appropriandosi la potenza operante che sgorga da esso.

144 Infine, quanto al barlume di anima che si spande in animosità, localizzarlo nel cuore non è cosa assurda; non si vuol già dire che l'anima sia localizzata in quel punto; no, in quel punto è solo la fonte del sangue quale si è andato descrivendo.

145 XXIX. — Com'è, allora, — se è vero peraltro che il corpo rassomiglia a ciò che è riscaldato e non già a ciò che è illuminato, — com'è ch'esso, dopo l'uscita dell'altra anima, non serba in sé neppure un poco di vitalità? Ecco, esso la serba, per breve tratto, ma quella rapidamente si consuma, proprio come avviene negli oggetti riscaldati se sono rimossi dal fuoco. Di ciò dan prova persino i capelli che crescono sul capo dei cadaveri e le unghie che s'allungano; e c'è degli animali che fatti a pezzi continuano a muoversi per un bel tratto. Questo, invero, è tutto quello che li avanza, forse, della vita!...

146 Ma, anche se la vitalità se ne va via al tempo stesso che l'altra anima, questo non dimostra, tuttavia, che vitalità e anima non siano tra loro diverse. Difatti, anche quando il sole se n'è andato via, non se ne va via solamente la luce che gli tien subito dietro e gli si addossa ed è a lui sospesa; ma anche ciò che da questa luce emana — luce diversa da lui — che noi vediamo diffusa al di fuori di lui, nelle cose vicine, parimenti dilegua.

147 Ebbene, si tratta solo di una uscita simultanea o addirittura di un annullamento? Questa domanda vale sia per la luce in questione che per la vita nel corpo, quella di cui asseriamo, propriamente, che si appartenga al corpo. Certo, che della luce nulla avanzi più nelle cose illuminate, è di piena evidenza; ma se essa si riversi di nuovo nella sorgente luminosa o se cessi, senz'altro, di esistere: è qui la questione.

148 Ora, come può cessare, senz'altro, di esistere ciò che, in qualche maniera almeno, pur esisteva dapprima? Ma che

era, in definitiva? Ai corpi stessi donde la luce dilegua, appartiene pure ciò che chiamiamo colore; eppure, quando quei corpi si alterano, dal momento che si tratta di corpi caduchi, il colore non esiste più; e nessuno poi, quando il fuoco è consumato, va cercando dove sia andato a finire il suo colore, proprio come non si domanda più dove sia la sua figura.

Ecco: la figura è piuttosto una posizione, come 'mano 149 che si contrae in pugno ovvero si distende'; ma del colore non è così; esso è piuttosto paragonabile alla dolcezza. Vogliam dire che, per quanto il corpo dolce vada distrutto, ciò nonostante, la dolcezza può liberamente durare (tant'è pure della fragranza di un corpo odoroso) ed entrare in un nuovo corpo; che se dolcezza e fragranza non sono più percepibili, ciò è dovuto unicamente al fatto che i nuovi corpi non sono di tal natura da porre nel debito rilievo, di fronte alle facoltà percettive, le qualità che s'avvicinano in loro.

Così, allora, anche la luce dei corpi distrutti potrebbe 150 durare, mentre il suo riverbero (ch'è la risultante di tutti i fattori ottici) non dura più? Purché non si dica che noi vediamo le qualità solo in forza di una convenzione, e che le cosiddette qualità non esistono realmente nei loro substrati. Ma, in tal caso, noi renderemmo indistruttibili le qualità e non già nascenti, a volta a volta, nella struttura dei corpi; così, anzi, le forme razionali chiuse nel seme non creerebbero i colori, per esempio, negli acelli variopinti; ma li farebbero solo confluire insieme, in quanto già esisterebbero per conto loro, oppure li creerebbero solo in parte, mentre, per l'altra parte, si avvarrebbero pure dei colori esistenti nell'aria che n'è tutta pregna (appunto perché i colori, nell'aria, non sarebbero precisamente dello stesso tipo che appare nei corpi, al loro nascere).

Tuttavia, questo difficile problema lasciamolo lì, per ora. 151 Se, peraltro, i corpi persistono e la luce è loro aderente e non ne è scissa, nulla vieta allora che, trasferendosi il corpo, vi si trasferisca altresì la sua luce, sia quella che gli

aderisce direttamente sia tutta quell'altra luce che è unita con la prima, anche se il suo dileguare non si avverte né più né meno di quanto appaia il suo arrivo.

153 Intanto, nel campo dell'Anima, c'è tutta una serie di domande: di due potenze, la seconda tien sempre dietro alla precedente e, in genere, le potenze successive seguon sempre ciò che sta prima di loro, o le potenze, ad una ad una, se ne stanno di per se stesse, nella loro singolarità e, private di quanto è prima di loro, sono in grado di perseverare in loro stesse, o, in linea di massima, nessuna parte dell'anima è scissa, ma sono tutte queste potenze una unità, a un tempo, ed una pluralità; e in qual modo avviene tutto questo? Si vedrà altrove.

153 Ma che cosa è quello che oramai appartiene al corpo e si presenta come barlume dell'anima? Ora, se esso è anima, dal momento che non ne è scisso, deve tener dietro all'anima razionale; ma se è, per così dire, solo vita del corpo, si solleva qui la stessa difficoltà di prima, circa la immagine della luce; di più: è ammissibile una vita senza anima? O non è, piuttosto, la vita dovuta alla vicinanza di un'anima che agisce fuori di sé? Problema da trattarsi.

154 XXX. — Ora, però, per quanto abbiam dato per superfluo il ricordo nelle stelle, abbiam tuttavia attribuito loro percezioni — e, oltre alla vista, udito — e abbiamo persino riconosciuto che esse ascoltano le preghiere, — quelle preghiere che noi rivolgiamo al sole e alcuni altri uomini anche alle stelle —; c'è, anzi, una credenza ben diffusa che esse esercitino una vasta influenza su di loro; e si concederebbero tanto facilmente a segno da farsi collaboratrici non solo alle opere giuste ma ancora a non poche di quelle ingiuste.

155 Così, pure di tali problemi che son venuti a pararcisi dinanzi, occorre fare ricerca; essi comportano veramente, di per se stessi, difficoltà ben gravi ed agitate assai da chi mal sopporta che gli dèi divengano complici e responsabili di riprovevoli azioni e che assistano, tra l'altro, finanche ad amoremgiamenti e accoppiamenti impudichi! Per questo an-

cora, noi dobbiam trattare proprio particolarmente ciò donde mosse, sul principio, il nostro discorso: la memoria degli dèi.

È chiaro, difatti, che se esaudiscono gli oranti e non appagan li per li le loro preghiere, ma solo in séguito e, tante e tante volte, solo con l'andar del tempo, essi allora serban ricordo di quanto gli uomini richiedon da loro. Ma il discorso di poc'anzi, quel che noi stessi tenemmo, non concedeva tanto. E, nondimeno, in relazione ai benefici concessi agli uomini, si è proprio nel caso citato di Demetra e di Hestia — la terra — a meno che si voglia attribuire unicamente alla terra il beneficare le cose umane.

Noi dobbiam dunque studiarci di mostrare l'una e l'altra cosa: sia, cioè, la interpretazione da precisare nel problema della memoria negli dèi (problema che tocca solo noi e non già l'opinione diffusa in altri, che non hanno difficoltà ad attribuir loro ricordi); sia, ancora, la indagine — compito amoroso di sapienza — da istituire intorno a quelle sorprendenti vicende cui accennammo, ove mai sia dato, in qualche maniera, fare una difesa contro i rimproveri volti agli dèi celesti. Ciò anzi investe persino l'universo intero — poiché su questo s'appunta un rimprovero siffatto — caso mai sian degni di fede, nel loro parlare, quanti van dicendo che il cielo tutto possa venir piegato con incantesimi dalle temerarie arti magiche degli uomini. Ma anche sui dèmoni si deve estendere la ricerca, in qual senso cioè sian ritenuti servizievoli in questo campo; salvo che, attraverso una soluzione delle precedenti questioni, si esaurisca pure quest'ultima.

XXXI. — Certo, si vuol cogliere in una visione d'insieme tutte quante le azioni e le passioni che occorron nell'universo intero, sia le così dette 'naturali' che le 'artificiali'; e, tra le naturali, dobbiam dire che volta per volta si esercitano o dal tutto sulle parti o dalle parti sul tutto o tra parti e parti; quanto alle artificiali, esse o son tali che l'arte, come cominciò, così pure va a finire, cioè in oggetti artificiali, oppure son tali che l'arte si avvale di potenze naturali per produzioni o influenze subite di opere naturali.

150 Ora, come azioni del tutto io intendo quelle che il moto universale opera su di se stesso e sui movimenti particolari; poiché, svolgendosi, il moto dispone sia se stesso che i movimenti particolari in una determinata posizione, e così pure le cose che stanno nell'ambito del movimento stesso e le influenze che appresta a coloro che sono sulla terra. Le influenze subite tra parti e parti potrebbero ben esser chiare ad ognuno: le posizioni del sole rispetto alle altre stelle e le influenze esercitate pur sulle cose della terra e sulle cose contenute negli altri elementi non solo dal sole ma anche dalle rimanenti stelle e pure dagli esseri che son sulla terra e negli altri elementi: tutto ciò richiede una ricerca approfondita caso per caso.

161 Quanto alle arti, quelle che fabbrican le case ed altre produzioni artificiali non esorbitano mai dall'ambito artificiale; invece, la medicina e l'agricoltura e simili, inserendo il loro servizio e il loro aiuto nelle cose naturali, modellano il loro metodo sulla natura; l'oratoria, la musica ed ogni altra arte che rapisce l'anima cambiano l'uomo guidandolo al bene o al male: in esse è da cercare solo qual sia il loro numero e quale la loro efficacia; finalmente, se è pur possibile, in tutte queste arti si deve far concretamente risaltare ciò che serve alla nostra presente istanza e scandagliare, a tutto potere, il loro 'perché'.

162 Così, che il moto del cielo eserciti influssi provocando stati differenti anzitutto in se stesso e nel suo intimo ma poi anche, senza dubbio, nelle cose terrestri, non solo nei corpi ma altresì nelle disposizioni dell'anima; che, inoltre, ciascuno dei moti parziali influisca pure sulle cose della terra e, in genere, sulle cose inferiori, questo risulta chiaro per più vie.

163 Ma se anche le cose terrestri influiscano sulle superne, questo lo vedremo più tardi. Per ora, ciò che è universalmente o per lo più concesso diamolo pure per esatto, finché si riveli tale per via di ragione, e studiamoci d'indicare l'andamento di tale influenza, cogliendolo dal suo punto di partenza; non dobbiam certo limitare l'azione influenzatrice a caldi o a geli e simili (le così detto 'qualità prime' degli

elementi) e neppure a tutto ciò che risulta dalla loro mescolanza; né dobbiamo supporre che il sole operi sempre e solo col calore, e un altro astro, forse, operi sempre e solo col freddo (io non so poi come si potrebbe trovare il freddo in un corpo celeste ed igneo!), e un altro ancora operi sempre e solo mediante fuoco umido!

164 E, del resto, per questa via del caldo e del freddo, non sarebbe neppur dato di coglier le loro differenze; e poi tanta parte di ciò che avviene non si presta a esser ricondotta ad alcuna di queste qualità; e non è neppure ammissibile che si attribuisca loro le differenze dei caratteri umani, spiegandone le varie specie a seconda delle mescolanze dei corpi celesti, per la preponderanza del freddo e del caldo; perché, allora, come si potrà far risalire a tali cause, invidie o gelosie o le male arti di uno scaltro briccone?

165 Ma, se pur fossero valide tali attribuzioni, come si può, in verità, attribuire alle stelle sorti tristi e buone, ricchezze e povertà, nobiltà ricevuta dai padri o fondata sulla propria vita e scoperte di tesori? Ci sarebbe da parlare per un bel pezzo, portando il discorso ben lontano dalla qualità corporea la quale passa dagli elementi nei corpi e nelle anime dei viventi.

166 Ma non si può neppure far risalire a una deliberazione degli astri, a una sentenza dell'universo, e, infine, a riflessioni di stelle, tutto ciò che capita ai singoli esseri che stan sotto di loro. È assurdo, infatti, che essi s'impaccino delle cose degli uomini a che gli uni diventino ladri, gli altri mercanti di schiavi, scassinatori o sacrileghi; ed altri vili ed effeminati nell'agire e nel sentire e operatori di vergogne. Nonché opera di dèi, tutto questo, non può esser neppure di uomini appena appena rispettabili, anzi, forse, di nessuno al mondo è proprio il compiere e l'ordire di tali infamie donde agli stessi autori non risulterebbe un benché minimo vantaggio.

XXXII. — Se noi non vogliamo spiegare affatto né per mezzo di cause corporee, né per mezzo di deliberazioni stel-

lari tutto ciò che su di noi e sugli altri viventi e sulla terra in genere proviene dal di fuori cioè dal cielo, quale causa ancora ancora plausibile ci resta?

168 In primo luogo, si vuol stabilire che il presente universo è un vivente unitario, che abbraccia i viventi tutti che son nel suo interno, ed è dotato di un'anima unitaria diffusa su tutte le sue parti, in quanto che ogni singola cosa è parte di lui; ogni singola cosa, però, col suo corpo è assolutamente 169 parte — la parte che rientra nell'universo sensibile —; ma in quanto questa singola cosa partecipa pure dell'anima dell'universo, per questo e per questo solo è parte dell'Anima; ciò che partecipa unicamente dell'Anima universale è parte dell'universo in tutto e per tutto, ma ciò che partecipa pure di un'altra anima, gode, per ciò stesso, della prerogativa di non essere esclusivamente parte dell'universo, ma giace nondimeno sotto l'influsso delle altre parti dell'universo, in quanto ne serba qualcosa; e quello che serba è appunto in corrispondenza di quelle parti.

170 Tutta questa unità — e unità viva, per giunta — è stretta nella comunione della simpatia; così, il lontano è vicino come, in un singolo essere, artigli e corna ovvero dita e altre parti non adiacenti; ché anzi, se pur un membro frap-  
posto che operi un distacco tra parte e parte non soffra  
nulla, il non vicino sente (= le parti in simpatia sentono pur  
se sono l'una dall'altra lontane); poiché le parti *simili* non  
171 stanno l'una aderente all'altra ma son distanziate da parti  
*diverse* che vi si frappongono e tuttavia, in virtù della loro  
somiglianza soggiacciono alle stesse influenze; così, è neces-  
sario che l'azione esercitata da una parte non adiacente  
giunga sino alla parte lontana. Essendo l'universo un vi-  
vente e contribuendo all'unità, nulla è così lontano spazial-  
mente da non essere abbastanza vicino nel mutuo rapporto  
di simpatia dovuto alla natura dell'unitario Vivente.

Ora, il paziente, se presenta una somiglianza con l'agente, subisce allora una influenza non estranea al suo essere; ma se l'agente è dissimile da lui, il paziente subisce un'affezione estranea disadatta e sfavorevole.

Ma che ci sian pure influenze dannose dell'una sull'altra 172 parte, nonostante l'unità del Vivente, questo non deve scon-  
certarci; poiché, anche in noi uomini, nelle nostre funzioni  
organiche, può ben darsi che una parte danneggi l'altra; e,  
difatti, la bile e l'irosità (così pare) premono e pungono ora  
l'una ora l'altra parte. Così, proprio così, anche nell'uni-  
verso v'è qualcosa che corrisponde alla irosità e alla bile;  
e tra le parti del mondo e le parti dell'uomo correranno  
altre analogie. Anche nelle piante le parti riescono d'impe-  
dimento l'una all'altra, a tal segno da farle persino inaridire.

L'universo, tuttavia, si mostra non solo come un vivente 173 unitario, ma ancora come una entità molteplice; perciò, in  
quanto è unità, ogni singolo essere deve la sua conserva-  
zione alla coesione col tutto; così pure, in quanto esso è anche  
molteplicità, le singole parti, nel loro mutuo incontro, già  
si danneggian, in tante maniere, per il loro stesso diferen-  
ziarsi; e poi, anche per il proprio tornaconto, l'una danneggia  
l'altra; anzi, un essere arriva persino a pascersi dell'altro  
essere, che gli è affine a un tempo e diverso; e ognuno, se-  
condo la legge del suo essere, non mira ad altro che a se  
174 stesso e acciuffa per sé, dell'altrui, quel che gli si fa suo e an-  
nichila, per egoismo, ciò che è restio a divenir suo; è ognuno  
esercita la sua propria missione e riesce di giovamento a  
chi seppa approfittare della sua opera, ma se quest'altro è  
inetto a sostenere lo slancio di quell'azione, il primo lo an-  
nienta o lo danneggia come fuoco che passa, inaridendo, o  
come bestie enormi, correndo, travolgono oppure calpestano  
gli animali minori.

Pure, il formarsi e il disfarsi di tutte le creature, il loro 175 mutarsi in peggio o in meglio danno la trama compiuta della  
vita di quell'unico Vivente: vita che non soffre inciampi e  
si snoda sulla scia della natura; poiché non fu proprio pos-  
sibile né che i singoli esseri si comportassero da creature  
isolate né che recassero in sé — parti quali erano — la fina-  
lità e la direzione (la quale si trova, invece, in quell'uno  
di cui sono parti); poiché, d'altronde, essi eran differenti  
tra loro non potettero stringere, una volta per tutte, in un

unico atto di vita tutto il loro contenuto. Né fu concesso a cosa alcuna di perseverare nella piena identità, poiché il Tutto avrebbe perseverato trovando solo nel movimento la ragione del suo perseverare.

176 XXXIII. — Ora, giacché il moto celeste non ha nulla di arbitrario, ma si svolge secondo la razionalità del vivente, dovrebbe esserci, allora, un perfetto accordo tra *agente* e *paziente* e un preciso ordinamento che li inserisca l'uno nell'altro e l'uno per l'altro in modo che ad ogni posizione del moto celeste e dei vari moti parziali a questo subordinati, 177 corrisponda, di volta in volta, uno stato novello. Così gli esseri tutti disegnano nel loro variopinto coro, un'unica danza; poiché, anche nelle danze presso di noi uomini, le posizioni esteriori della danza, movimento per movimento, si atteggian variamente a seconda dei ritmi mutati di ciò che forma l'accompagnamento della danza, cioè flauti e canti e simili arti congiunte: non è il caso di parlarne perché si tratta di cose ben note.

178 Ma le membra del danzatore necessariamente non possono serbare la medesima posizione, figura per figura; e mentre il corpo tutto qui cede e s'incurva, tra le sue membra, poi, c'è chi s'irrigidisce nella tensione e chi s'abbandona e mentre l'uno s'affatica, l'altro accoglie un attimo di sosta: 179 varietà, tutte, di una unica configurazione di danza. Mentre la volontà del danzatore mira a ben altro, le sue membra invece seguono passivamente il modello di danza prescelta e sono come ancelle al suo servizio e tutte la disegnano, compiutamente, nella sua interezza, a segno che l'intenditore di danza sa già dire in precedenza come in una determinata figura questo membro qui si stenda in alto, quell'altro, contemporaneamente, s'incurvi, questo si occulti e quell'altro genufletta; poiché il danzatore ha già deciso, prima, di eseguire la danza in modo non difforme dal suo stile, allora, nel moto ritmico del suo corpo intero, questa sua parte presenta necessariamente quella data posizione, attuando, così, lo stile della danza voluta.

In questo modo, dunque, — si può ben asserirlo — anche 180 le cose celesti agiscono, nel campo delle influenze (a volte, però, segnalano soltanto) o, meglio, l'intero cosmo attua la sua vita intera movendo in sé le sue grandi membra e così tramuta eternamente la sua configurazione; ma i rapporti delle parti, tra di loro e col tutto, e le loro posizioni differenti apprestano, nel moto dell'unico Vivente, i rimanenti influssi come semplici conseguenze: certe cose stanno in un certo modo perché rapporti, posizioni e figure stanno pure in 181 quel dato modo; certe altre stanno diversamente perché rapporti, posizioni, figure stanno pure diversamente. Ma questo non vuol già dire che le figure stellari siano cause operanti; causa operante, invece, è solo Colui che configura così le stelle, né, peraltro, questo Raffiguratore, quasi creando su una materia fuori di lui, crea qualcosa di diverso da sé; la creazione non è estrinseca; ma tutto che lì avviene è Lui stesso; e, precisamente, le figure, lassù, e le loro conseguenze, quaggiù, non sono altro che necessari stati che occorrono a quel Vivente, il quale si muove in determinata maniera e in una maniera determinata è composto e costituito, in virtù del suo essere, e subisce le influenze in se stesso e le produce su di se stesso, in forza di una necessità.

XXXIV. — Noi uomini, peraltro, basta che sottoponiamo 182 alle influenze celesti solo quella parte del nostro essere che, pur essendo nostra, si appartiene al corpo mondano e non lo consideriamo tutto del mondo, ed ecco che subiamo soltanto una influenza non esagerata da parte sua; proprio così, dei giudiziosi servitori che con una parte del loro essere stanno al servizio dei padroni ma col resto appartengono a se stessi e perciò han da fare con ordini abbastanza moderati del loro padrone, giacché né sono schiavi né in tutto appartengono altrui.

Comunque, dal fatto che le stelle non corrono tutte con uguale velocità, dovette pur sorgere, necessariamente, un differenziarsi nelle configurazioni celesti, quale attualmente si

183 svolge. Ma poiché questi corsi avvengono in forza di un disegno razionale e le configurazioni pur nel loro differenziarsi avvengono in un vivente; poiché, inoltre, anche quaggiù, queste nostre cose umane sono in una comunione di sentire con le cose celesti, così è perfettamente ragionevole ricercare se si debban dare queste cose umane come una pura coincidenza di un concorde cammino, ovvero se le figure astrali rechino in sé le forze influenzatrici sulle cose che noi facciamo, e se queste forze le abbiano le figure come tali o come figure di questi determinati astri.

184 Difatti, una medesima configurazione di una stessa costellazione, se si trova in un altro punto del cielo o sia costituita di altre stelle non dà né lo stesso significato né lo stesso effetto; evidentemente, allora, la singola stella, in sé e per sé, ha un suo proprio essere individuato e distinto. O, piuttosto, è giusto dire che il configurarsi di tali stelle influisca in un certo senso determinato ed equivalga a una data disposizione, ma che se esso consti di altre stelle, in una diversa configurazione, equivalga a una disposizione ben diversa? Ma, allora, noi attribuiremmo l'influenza non più  
185 alle figure, ma alle stelle così configurate. O l'attribuiremo alle une e alle altre, insieme? Certo è che le stesse stelle hanno influenze diverse a seconda che assuman l'una o l'altra figura; e persino una medesima stella che pur presa isolatamente assume un posto differente influisce differentemente. Ma di che si tratta, propriamente? Forze creatrici o semplici segnalazioni? O per il confluire dell'uno o dell'altro elemento, vale a dire configurazione più configurazione di determinate stelle avremo gli uni e gli altri effetti — influenze creatrici e segnalazioni — in molti casi; mentre in altri casi avrem soltanto segnalazioni?

186 Ora, sin qui la discussione attribuisce dei poteri alle figure, poteri altresì alle stelle formanti le figure; del resto, anche nei danzatori han pure la loro efficacia sia entrambe le mani che le altre membra; ma ne han pur tanta le varie figure; né va dimenticato un terzo elemento concomitante, cioè le parti stesse delle membra impegnate nella danza e

ciò di cui queste parti son costituite come, ad esempio, nel braccio, muscoli contratti e nervi e vene vibranti insieme, appassionatamente.

XXXV. — Orbene, come noi dobbiamo intender questi  
187 poteri? Rinnoviamo, così, più esattamente, la discussione. In che consiste la differenza tra *triangolo* e *triangolo*? Qual differenza presenta questa stella nei confronti di quest'altra e con quale criterio e fino a qual segno essa esercita questa determinata influenza? Veramente, noi non attribuiamo mai di tali influenze né ai corpi degli astri né alle loro decisioni: le abbiamo negate ai corpi poiché le cose che si operano non rientran solo nel corporeo; le abbiamo negate alle deliberazioni, poiché sarebbe insensato che gli dèi operino cose insensate in virtù di decisioni.

Ma se richiamiamo alla memoria i vari punti della nostra  
188 tesi, che l'universo, cioè, è un unitario vivente e che come tale deve necessariamente trovarsi nella comunione del sentire con se stesso; che, naturalmente, pure il ritmo della sua vita dev'esser tutto quanto armoniosamente conforme al piano razionale e a se stesso; che non si ammette la casualità nella sua vita ma un'unica armonia e ordinamento; che, quindi, anche le configurazioni stellari obbediscono a un piano razionale e che finanche le singole stelle — quasi membra danzanti del Vivente — obbediscono a rapporti numerici; da questi vari punti urge concludere, senza  
189 ulteriori contrasti, come segue: l'una e l'altra cosa — vale a dire, sia le *figure* che si formano nell'universo cielo, sia le *stelle* che forman le varie parti di queste *figure* — non son altro che una espressione dell'attività operante del Tutto; e in questi limiti e in questa maniera si svolge la vita dell'universo e gli influssi stessi vi confluiscano — poiché nacquero proprio con questa proprietà — ad opera di Colui che credè in un ordinamento razionale.

A voler precisare, le *figure* sono, per così dire, i suoi  
190 pensieri e le sue distanze spaziali e, nella similitudine di poco fa, i suoi ritmi ed atteggiamenti; e le *stelle*, distanti



negli intervalli spaziali e formanti il disegno di quelle configurazioni, sono le membra del Vivente universale; ma in questo Vivente vi son pure altre potenze, a prescindere dalla Volontà; potenze che ne son come le parti, dal momento che il loro elemento volitivo è proiettato al di fuori e non contribuisce ad avverare l'essere di questo Vivente.

191 Poiché se il Vivente è unitario, unitaria è pure la sua volontà; le altre sue potenze, invece, le quali non son rivolte fuori ma a lui stesso, sono molteplici. Ma tutte le decisioni volitive che sono in lui son volte allo stesso oggetto cui è volta la unitaria volontà del Tutto. Tra le parti che sono in lui, scorre la bramosia, dall'una verso l'altra, poiché tra parte e parte, l'una aspira a prendere qualcosa d'altrui avendone bisogno; anche l'ira scoppia contro un'altra cosa che arrechi dispiacere; e il crescere avviene a spese altrui, e il nascere non mira ad altro che a mutare le parti.

192 Ma il Tutto, mentre nei singoli esseri provoca quanto abbiám detto, dal canto suo, però, non cerca altro che il Bene, anzi lo guarda. Così pure questo stesso Bene cerca la retta volontà, la quale sta al di sopra delle passioni e contribuisce, così, allo stesso fine; tant'è, del resto, anche in coloro che servono per mercede presso qualcun altro: molto del loro sfaccendare mira di certo alle commissioni ricevute dal padrone; ma la loro aspirazione al bene è volta alla stessa mira cui si volge pure il loro padrone.

193 Ora, se il sole e le altre stelle esercitano le loro influenze sulle cose terrene, è da ritenere che la cosa vada così: il Sole — è meglio limitare a lui solo il nostro discorso — dal canto suo se ne sta, costantemente, con lo sguardo in alto; ma come esso influisce, col calore che irradia, sugli esseri della terra, così pure influisce, per quanto è in lui, in tutto ciò che conseguíta a tal calore, in virtù di una trasmissione di anima, poiché l'anima della natura è diffusiva di sé; ed ogni altra stella, alla stessa maniera, cede, involontariamente, una virtù che da essa emana quasi per irraggiamento; e, finalmente, tutte le stelle, divenute una unità sola, configurata in una determinata costellazione, trasmettono stati

sempre nuovi; ond'è che le figure si dotano così di, influssi: in corrispondenza dell'una o dell'altra *figura*, abbiám l'uno o l'altro *influsso*; ed anche per via delle stesse stelle che costituiscono le figure sorge qualche influsso; poiché una stella si adatta bene in certe *figure* e un'altra stella si adatta bene in certe altre *figure*.

Del resto, che le figure, di per se stesse, abbiám certa qual efficacia, si può ben osservarlo anche nelle cose di quaggiù. Perché — vogliám dire — alcune figure riescon paurose alla vista — sebbene chi se ne impaura non abbia mai sofferto nulla, prima, da esse — ed altre invece non sprigionano paura di sorta, a vederle? Perché, ancora, questa figura incute paura a taluni e quest'altra incute paura a certi altri? Gli è, ecco, che certe figure influenzano uno ch'è fatto proprio così, e altre figure influenzano un'altra pur determinata persona: esse devono agire solo su quanto corrisponda al loro essere. Anzi, una stessa figura atteggiata in una maniera, eccita lo sguardo, mentre se sia atteggiata diversamente, non eccita neppure la persona di prima. Che se poi si dice che la sola bellezza esercita una forza d'attrattiva, perché allora questo tipo di bellezza commuove l'uno e quest'altro tipo commuove un altro se non per il fatto che la differenza della figura possiede tale forza d'attrazione?

E perché poi dovremmo attribuire ai colori il possesso e l'attuazione di tale virtù e negarlo, invece, alle figure? Del resto, sarebbe proprio un'assurdità bell'e buona che qualcosa esista, sì, nel numero degli esseri, ma non abbia tuttavia qualche potenza da esplicare. L' 'essere', infatti, ha tal natura da esigere o l' *agire* o il *patire*; e, precisamente, in alcuni si vuol ammettere solo l' *agire*, ma nei rimanenti l'una e l'altra categoria.

Di piú, anche a prescindere dalle figure, vi sono, nei soggetti stessi configurati, delle potenze; persino nelle nostre cose terrene ve ne son tante che non risalgono al caldo e al freddo; vi sono fenomeni che si fondano su differenze qualitative, creature configurate da forme razionali e parte-

cipi della potenza della natura: così, pietre ed erbe, ad esempio, fan prodigi su vasta scala, nella loro operante forza attiva.

199 XXXVI. — Per certo, l'universo è fastosamente vario-pinto e le forme razionali sono in lui al completo e le potenze sono infinite e varie. Si dice, per esempio, che, persino nell'uomo, altra forza ha l'occhio, altra questo o quell'osso: questo del dito della mano e questo del dito del piede; non esiste parte che non abbia forza, però non l'ha mai identica a quella di un'altra parte: ma noi ne siamo ignari, a meno che non si sia fatto un studio specializzato, su tali argomenti.

200 Così, anzi in più vasta misura — qui, in più vasta misura, le cose di quaggiù sono un'orma di quelle superne — v'è nell'universo una indescrivibile e prodigiosa varietà di potenze; così, s'intende, è anche nelle stelle erranti pei cammini celesti. Non andrem certo pensando che, come una casa inanimata, la quale per quanto sia imponente e massiccia, risulta pur sempre di cose numerabili per specie — per esempio, blocchi di pietra e travi di legno e quant'altro ti piaccia — con lo stesso sistema il mondo dovesse tramutarsi in cosmos! No, l'universo è desto in se stesso in ogni suo punto e vive in forme sempre nuove e non consente che ci sia qualcosa ch'esso non abbia. Ed ecco qui risolto il problema 'come in un vivente animato ci sia l'inanimato'; poiché il nostro pensiero va interpretato in questo senso che nell'universo c'è chi vive in un modo e c'è chi vive in un altro e siamo noi uomini, invece, che negham vita a quanto non si muova di per se stesso, si da averne coscienza; e invece non c'è cosa che non viva, segretamente, e persino ciò che vive coscientemente consta di parti che non vivon poi coscientemente eppure apprestano mirabili potenze di vita a un organismo così costituito.

202 L'uomo, per certo, non si sarebbe inoltrato sino a tal segno di grandezza, se le forze in lui immanent, donde poi vien mosso, fossero del tutto inanimate; né, d'altro canto, l'universo vivrebbe di una così alta vita, se ciascuno degli

esseri che sono in lui, non vivesse una sua propria vita, sia pur sfornita di conscia decisione. Poiché anche l'universo crea senza ricorrere a una 'decisione', giacché esso nacque prima di ogni decisione; perciò ancora tante cose son lì al suo servizio con le loro potenze.

203 XXXVII. — E così, nulla, purché solo gli appartenga, è abietto per l'universo. Così, persino nel fuoco e in tutti gli elementi che chiamiamo attivi, se uno di quelli che sono in fama di sapienti volesse ricercare che mai sia il loro operare, non troverebbe via d'uscita, qualora non collegasse tale virtù al solo fatto ch'essi stanno nel vincolo dell'universo; e altrettanto valga per ogni altra cosa del nostro uso quotidiano. 204 Ciò nonostante, noi uomini, sulle cose più consuete, non ci degniamo neppure di affacciare la domanda e il dubbio sulla loro credibilità, ma se si tratta di potenze nuove che sian fuori della nostra consuetudine, allora solamente restiamo increduli sul loro comportamento e andiamo con stupore di fronte all'inconsueto; mentre avremmo ben ragione di stupirci ancora di queste nostre comuni esperienze, se prima di essercene resi così esperti, uno venisse fuori a spiegarci, per filo e per segno, le loro influenze.

205 Si vuol quindi riconoscere che ciascuna cosa possiede una certa sua irrazionale potenza influenzatrice, appunto perché essa è configurata in seno all'universo e n'è informata e partecipa, come che sia, dell'Anima da parte del Tutto che è animato; ond'essa è contenuta da un tale universo ed è particella dell'animato — poiché nulla è nell'universo che non ne sia parte — ma, peraltro, alcuni esseri hanno più potenza di altri ad operare; sia tra gli esseri sulla terra sia, a maggior ragione, tra gli esseri celesti, perché questi hanno una più schietta natura.

206 Ed avvengono tante cose corrispondentemente a tali influenze, non però in virtù di una 'decisione' di quegli esseri donde sembra provenire il dato effetto; poiché anche in esseri privi di 'decisione', l'influenza esiste; essi peraltro non si volgono neppure indietro, per via dell'infusso ema-

nato, anche se un po' di anima esali da loro. Così, vogliam dire, nascono, da un vivente, nuovi viventi, senza che una decisione li crei, senza che la fonte di vita si sminuisca, senza che vi si accompagni, peraltro, coscienza. Poiché, la 'decisione', a volerla ammettere, o dovrebbe identificarsi con lo stesso creatore o non sarebbe più la creatrice. Ma se il vivente non ha punto 'decisione', a maggior ragione, egli è senza coscienza nel generare.

207 XXXVIII. — Orbene, sia gli effetti derivanti dal cielo senza che nessuno provochi influenze da ogni altro aspetto del suo vivere (cioè, in fin dei conti, tutto ciò che viene senz'altro dal cielo); sia gli effetti derivanti per via di una estrinseca influenza provocata, ad esempio, con preghiere, — sian queste semplici o salmodiate con arte magica —: tutto questo deve riportarsi non già, volta a volta, a uno di quegli astri, ma solo alla natura dell'accadimento in sé.

208 Così, tutto ciò che è vantaggioso alla vita o contribuisce a qualche altra utilità, va riportato al dono delle stelle, poiché l'influsso, sgorgando da una parte, più grande, va a finire a un'altra, più piccola.

Il malanno che, si dice, cade dalle stelle al nascere dei viventi, si spiega o perché il soggetto in questione non è capace di accogliere ciò che potrebbe riuscirci salutare — poiché il fatto non avviene, così, senz'altro, ma cade su un determinato oggetto e in una determinata maniera e, inoltre, il paziente di oggi e quello di domani devon pur avere un certo determinato fondo naturale come base —; 209 ma influiscono pur molto le mescolanze, mentre la stella, a volta a volta, dona qualcosa di utile al vivere. Il malanno potrebbe pur verificarsi perché a taluno non giovino certe cose normalmente giovevoli; anche la coordinazione delle cose universe non accorda sempre a ognuno quanto questi esige; e poi molto pregiudizio rechiam noi stessi quasi supplemento ai doni celesti!

210 Ma, nondimeno, tutte le cose s'inseriscono in un'unica trama e le varie influenze, movendo da varia fonte, man-

tengono un accordo mirabile, anche se esse provengono dai contrari; poiché tutte appartengono all'unità. Ma finanche tutto ciò che, tra le cose, riesca difettoso nei confronti del più perfetto, poiché non è stato modellato sino alla fine per la ribelle resistenza della materia, manca quasi di quella nobiltà la cui privazione fa sprofondare nella bruttezza.

In conclusione, le influenze derivano in parte dalle stelle, 211 in parte s'inseriscono nella sottostante natura, in parte sono aggiunte dovute agli esseri stessi. Ma poiché tutte quante sono in una costante coordinazione e confluiscon tutte nell'unità, tutto, allora, si va così significando. 'Ma la virtù non serve a nessun padrone'. Eppure, anche i suoi atti sono intrecciati nella coordinazione del tutto, giacché le cose terrene dipendon dalle superne, le cose di questo universo dalle essenze in cui c'è più divinità, poiché anche questo mondo è partecipe di quegli esseri superni.

212 XXXIX. — Pertanto, gli avvenimenti dell'universo si svolgono non già in virtù di ragioni seminali, ma in virtù di potenze formali che abbracciano in sé persino quelle potenze che stanno al di sopra di ciò che si regola sulle ragioni seminali; perché nelle ragioni seminali non è inerente nulla di quanto esorbita dalle ragioni seminali stesse né del contributo che la materia apporta al tutto, né delle vicendevoli influenze esercitate tra cosa e cosa.

213 Frattanto, sarebbe meglio rassomigliare la potenza formale dell'universo a un pensiero che ponga ordine e legge in uno stato; questo pensiero conosce già in precedenza ciò che faranno i cittadini e per quali ragioni essi agiranno; ed ecco che esso si fa legislatore in tutta questa materia e inserisce nel tessuto giuridico tutte le loro passioni e il loro vario agire e, sul fondamento delle opere, cariche o interdizioni civili, cosicché ogni singola cosa, come per spontaneo cammino, riesce rapidamente in armonia.

214 Quanto ai segni, essi non hanno il fine prefisso e diretto di preannunciare; no, ma poiché le cose avvengon nel modo descritto, l'una trae dall'altra il suo presagio; poiché,

siccome l'universo è uno e appartiene all'Uno, così una cosa può ben essere conosciuta dall'altra: dal causato la causa, e il conseguente dall'antecedente e il composto da una delle sue parti costitutive, perché ci fu uno che pose insieme e l'una e l'altra parte.

215 Ora, se è esatto questo nostro argomentare, i dubbi, oramai, potrebbero cadere — persino quello che si riferiva alle pretese influenze maligne originate dagli dèi — per le seguenti ragioni: non sono 'decisioni' le fonti degli influssi, ma tutto che viene di lassù — nel mutuo cozzo tra le parti, conseguenza dell'unica vita universale — sorge per necessità di natura; le cose, di per se stesse, aggiungono un contributo non scarso agli accadimenti; e mentre gli influssi, presi ad uno ad uno, non sono maligni, in quel loro mescolarsi generano qualcosa di nuovo; il vivere, inoltre, esiste non già per amore di un singolo ma in funzione del tutto e, infine, la natura sottostante sperimenta qualcosa di diverso da quel che aveva ricevuto e non riesce a dominare la influenza ricevuta.

216 XL. — Ma le influenze magiche, come spiegarle? Con la simpatia: regnano, nativamente, un accordo tra le cose affini e un contrasto tra le estranee; inoltre, pur nella loro variopinta ricchezza, le potenze diffuse contribuiscono tuttavia all'unità del Vivente universale. E, difatti, pur senza alcun ordigno magico, quante cose son come tratte per incantamento! Ond'è che vera magia, in seno all'universo, sono da un canto l'Amore e dall'altro la Contesa. Incantatore primordiale e stregone, Egli è colui che gli uomini conoscon proprio bene onde ricorron, per avvalersene, gli uni con gli altri, ai suoi filtri e ai suoi incantesimi. E, per certo, poiché essi naturalmente amano e gli ingredienti che eccitano amore hanno una forza d'attrazione tra di loro così è venuto fuori l'aiuto dell'arte amatoriale per magia, applicando cioè, per contatti, a differenti persone ingredienti differenti, che hanno il potere di trarle insieme e contengono la bramosia erotica nella loro composizione; e così essa annoda un'anima con l'altra come chi legasse tra di loro piante staccate.

E si avvalgono, per di più, di figure efficaci, anzi atteggiandosi in una determinata posizione attirano su di se stessi, senza rumore, influenze, appunto perché stando nell'unità universale, agiscono su di un unico centro; in realtà, a voler supporre un mago siffatto fuori dell'universo, egli allora non potrebbe esercitare né le sue suggestioni né i suoi scongiuri per quanti incantesimi o esorcismi egli faccia; ora però, poiché non lavora, per così dire, in un luogo diverso dal mondo, egli è in grado di attrarre, sapendo per qual via una cosa si trasporti verso l'altra in seno al Vivente.

Ma, pure agli incantesimi ottenuti col canto e con musiche appropriate e con la figura stessa dell'incantatore — poiché hanno un potere di attrazione cose di tal genere quali le figure e gli accenti che destan la nostra pietà — l'anima è estranea; appunto perché non sono affascinati dalla musica né il deliberato proposito, né il puro pensiero, ma solamente l'anima irrazionale; e allora non ci si maraviglia di un siffatto incantamento: a dire il vero, volentieri ci si lascia sedurre da esso, sebbene non sia questo che si richiede a chi esegua una musica.

Ma anche in tema di preghiere, non si creda poi che ci sia una Volontà ad esandirle; poiché nulla di simile avviene in chi è ammaliato dagli incantesimi magici; né, se un serpente affascini uomini, colui che è caduto in sua balia comprende o sente; ma solo dopo che l'ha subita, sa di avere sofferto, mentre il principio che lo regge resta in se stesso impassibile.

Dall'Essere, cui l'uomo prega, scende qualcosa o sullo stesso orante o su altra persona; ma il sole, o altra stella che sia, non intende la preghiera,

217 XLI. — e si attua quel suo esandimento sol perché tra parte e parte dell'universo regna la simpatia, come in una corda tesa: questa, infatti, scossa dal basso, ha una vibrazione anche in cima; anzi, tante volte, mentre vibra l'una, l'altra ne ha, per così dire, il senso, per legge di conso-

nanza, in quanto, cioè, è accordata anch'essa a un'unica intonazione; che se, da una lira, la vibrazione si propaga finanche in un'altra, — sino a tal punto giunge la virtù della simpatia! — ebbene, anche nell'universo, domina un'armonia unica, pur se risulti da contrari; vero è ch'essa nasce tanto dai simili come dai contrari onde in tutto regna l'affinità.

223 E quando maltratta gli uomini somiglia a un versamento di iracundia e di bile nel fegato; entrano, esse, ma non già con l'intento di rovinarlo; gli è come se uno, preso un tizzone dal focolare, danneggi un'altra persona: autore del maldestro è o colui che divisò di andarsene o quello stesso che lo staccò dal fuoco poiché fu il primo a dare quel tizzone di fuoco che di mano in mano da un punto a un altro va a colui che se lo porta via. Ma il tizzone di fuoco, scomparso che sia, opera il danno solo perché la persona su cui si riversò non fu capace di sostenerne la forza.

224 XLII. — Di conseguenza, se è per la preghiera, le stelle non han proprio bisogno né di 'ricordo' — tutta la trattazione presente è stata impostata appunto a tal fine — né di sensazioni il cui stimolo partendo dalle cose arrivi loro, in alto; inoltre, niente consensi a preghiere, che siano — al modo umano, come credono alcuni — coscientemente voluti; no, si deve ammettere, tutt'al contrario, che sia con preghiere sia senza preghiere, qualcosa discenda dalle stelle, in quanto esse ancora sono parti dell'unità cosmica.

225 Senza dire, poi, che di potenze che non abbian proprio a che fare con una volontà, ce ne son tante; e queste influiscono o direttamente senza artificio o per tramite di qualche arte; come avviene in un unico vivente. Inoltre, una cosa trae dall'altra o giovamento o danno, in séguito alla propria natura; e per le arti sia dei medici come degli incantatori, una cosa è costretta a cedere all'altra un frammento del suo proprio potere. Allo stesso modo pure il Tutto elargisce i suoi doni alle parti sia spontaneamente sia perché un altro ha convogliato sulla parte qualcosa di lui;

poiché il Tutto sta, in maniera del tutto naturale, a disposizione delle sue parti, sì che l'orante non è affatto un estraneo.

Ma se l'orante è malvagio, non prendiamone scandalo: perché dai fiumi attingon pure i malvagi; e il donante stesso non sa quel che dona; ma dona, semplicemente. Nondimeno, il dono rientra nella coordinazione e nella dedizione che son proprie dell'Universo. Di qui segue che, qualora taluno si approprii di ciò che sia a disposizione di tutti — il che è illecito — in forza di una legge inevitabile egli è raggiunto dalla pena.

Comunque, non si deve ammettere che l'universo soggiaccia ad affezioni di magia o di preghiera; o, meglio, il suo principio reggente vuol esser concepito impassibile; e se nelle parti dell'universo nascono affezioni, ognuna di esse, a dir vero, non s'inoltra al di là del soggetto parziale, mentre il Tutto in se stesso, non avendo nulla che avversi il suo essere, è insensibile nei confronti di ciò che accade, volto com'è verso se stesso.

226 Sian pure le stelle, solo in quanto parti, soggette ad affezioni; in se stesse, peraltro, esse sono impassibili, sia perché, anche in loro, la volontà resta immune da affezione e i loro corpi e il loro essere persistono indènni; sia perché, a voler pure ammettere che diano qualcosa per mezzo dell'anima, non ne risulta certo sminuita l'anima loro, e i loro corpi perseverano identici; così ancora, se qualcosa scorre via dalle stelle, l'uscita è impercettibile e se qualcosa entra, è una entrata segreta.

229 XLIII. — Ma com'è influenzato il savio da magie e da erbe incantate? Ecco: con l'anima egli è insensibile al fascino della magia e la sua parte razionale non ne subisce l'influenza e non altera i suoi giudizi; ma in quanto v'è d'irrazionale nella sua umanità completa, in quella parte, sì, egli vi soggiace, o, meglio, quella stessa parte vi soggiace.

230 Ma le erbe incantate non provocano amori in lui, se è vero peraltro che l'amore dipende dal consenso che l'anima

più alta dà alla passione dell'anima inferiore. Come però per incantesimi l'irrazionale s'appassiona, così l' 'io' vero del savio, incantando alla sua volta con nuovo e opposto incantesimo, saprà dissolvere in quel punto le forze ostili. Da siffatti malefici, del resto, egli non può soffrire altro che morte o mali o quant'altro v'è di corporeo; poiché, se ciò che in lui è parte dell'universo può ben subire influenze da un'altra parte o dal tutto stesso, il suo 'io', nondimeno, resta illeso.

Che poi un'influenza non sia immediata ma tardiva, questo non è difforme dalla natura.

231 I dèmoni, finalmente, non sono immuni da affezioni neppure loro, per la loro parte irrazionale; non è assurdo attribuire a costoro ricordi e percezioni; li si può con incanti evocare e trarli giù, naturalmente; dàn retta a chi li chiami quanti, tra i dèmoni, son più vicini quaggiù e in quanto essi sian proclivi alle cose terrene.

232 In verità, tutto ciò che si volge a un altro essere cade in sua balia, magicamente; poiché quell'essere cui s'è rivolto, lo incanta e lo trascina; e solamente ciò che si orienta su di se stesso è libero dalla malia. Ond'è che ogni azione pratica s'impiglia nella trama incantata e così è di tutta la vita dell'uomo pratico: poiché egli cade nell'eccitazione di ciò che l'ammalia. Di qui, la frase: 'Di un seducente volto è il popolo del magnanimo Eretteo'. Che cosa apprende, in sostanza, chi si volge fuori di sé? Ecco: costui è travolto non già da arti di maghi ma da arti di natura la quale offre la sua illusione e incatena le cose, l'una con l'altra, non spazialmente, ma coi filtri ch'essa affatura.

233 XLIV. — Ma essa sola ci avanza, disincantata, la contemplazione! Gli è che nessuno che sia rivolto su di se stesso, soggiace all'incantesimo, poiché egli è unita, è l'oggetto della contemplazione, è lui stesso; e la ragione non soggiace all'illusione, ma crea il dovere, crea la sua propria vita e la sua propria opera.

234 Lì, per contro, nell'azione, non è il nostro proprio 'io', non è il nostro spirito razionale che segni l'impulso; ma

il punto di partenza è segnato dall'irrazionale e si fa innanzi la passionalità coi suoi presupposti. Sì, certo: cure ansiose di figli, nuziali sollecitudini esercitano una visibile allettativa con tutto quello che adescia gli uomini poiché riesce dolce alle loro brame. Le azioni — o mosse dall'ira o dalla bramosia — appartengon parimenti, in ogni caso, ai nostri moti irrazionali; attività politica e caccia alle cariche non fan che provocare la smania di dominare ch'è in noi. Le azioni miranti a non soffrire hanno per movente la paura; 235 quelle che si fanno per amore del più, la cupidigia. Finalmente, quelle che, per necessità, mirano a soddisfare le esigenze della natura, stan proprio palesemente sotto la stretta della natura che ci ha dato l'istinto alla vita.

Qui uno potrebbe dire che l'esecuzione di nobili azioni sia già disincantata o si dovrebbe, altrimenti, dare in balia dell'incanto anche la contemplazione che si riferisce appunto a nobili idealità. Sì, è vero: chi compia le così dette nobili azioni come una necessaria esigenza, fermo però nel pensiero che ciò che è essenzialmente nobile è tutt'altra cosa, ebbene questi è libero dal sortilegio: egli conosce cioè la necessità onde il suo vivere non è orientato al mondo terreno e fuor di se stesso; ma per la stretta della natura umana e per l'attaccamento istintivo alla vita altrui o propria (in quest'attaccamento istintivo si potrebbero trovar forse le buone ragioni per non scacciare di vita se stessi): in questo senso, sì, egli è pur vittima d'incanti.

236 Chi per contro, pago della bellezza che traluce nelle azioni, legge le azioni stesse invece della contemplazione, illuso da quelle orme di bellezza, questi ricade nel sortilegio, perseguendo il bello nelle cose inferiori. In definitiva, l'affaccendarsi intorno a ciò che somiglia, a mala pena, alla verità, e l'attrattiva verso di esso è, in ogni caso, frutto di un inganno operato da quelle forze che attirano a sé: e questo produce la magia della natura: seguire, cioè, il non bene come Bene, attratti dalla sola immagine sua, con impulsi irrazionali, questo è proprio di uno che sia trascinato dove non vuole, inconsciamente. E tutto questo come 237 238

volete chiamarlo se non 'potere magico'? Unico, dunque, a sfuggire agli incantesimi sarà colui che, pur attratto dalle sue parti inferiori, non s'induce giammai a riconoscere come bene quello che tali parti affermano bene, ma chiama 'bene' unicamente quel che il suo vero 'io' ravvisa come tale, fuor di ogni illusione e fuor di ogni inseguimento, perchè egli lo possiede in sé. Così, egli non è trascinato in nessun senso.

230 XLV. — Ora, da tutto ciò che si è detto, è chiaro che ogni singolo essere, tra quelli che sono nell'universo, reca, a seconda del suo essere o del suo stato, il proprio contributo al Tutto, nel *patire* e nell'*agire*, appunto in quella stessa maniera onde, in un singolo vivente, ciascuna delle parti, a seconda della sua natura e della sua organizzazione, contribuisce concretamente al tutto e presta il suo servizio e sta nel grado e nella funzione che le spetta.

210 Ciascuna parte poi dà ciò che da essa esce, e riceve ciò che esce dalle altre parti sino al limite della recettività della sua natura; o v'è come una coscienza comune del Tutto rispetto a tutto e se ogni parte fosse anche un vivente avrebbe altresì funzioni da vivente, distinte dalle funzioni della parte.

241 Un altro rilievo evidente è quel che riguarda la condizione di noi uomini: anche noi esercitiamo una qualche influenza in seno all'universo, non solo nei limiti di 'corpo su corpo', e subendone, d'altro canto, corrispondenti influenze; ma noi rechiamo il contributo di tutto il rimanente nostro essere, congiunti come siamo col mondo esterno con quanto abbiamo di affine con le sue parti affini; e inoltre, con le nostre anime e con i particolari nostri atteggiamenti noi entriamo in contatto — o, meglio, siamo già in contatto col territorio limitrofo, cioè nella regione dei dèmoni, e con ciò che è al di sopra di essi, e così non c'è via onde restar loro celati nel nostro vero essere.

242 Inoltre, noi non diamo tutti lo stesso contributo né peraltro riceviamo la stessa influenza: infatti, quello che non abbiamo — il bene, per esempio — come potremmo parteci-

parlo altrui? D'altra parte, noi non potrem mai recare un po' di bene a chi non sia già suscettibile di bene. Chi dunque inserisce la sua malvagità nel mondo è conosciuto per quel che è in corrispondenza della sua natura ed è sospinto verso ciò che lo tien prigioniero quaggiù; e una volta che si sia allontanato di qui, va a un altro posto che gli corrisponde, per costrizione di natura. Il buono, invece, riceve e dona e muta posto in ben altra guisa, poichè tutti gli esseri trapassan da luogo a luogo come per fili, per la forza di trazione della natura.

Qual prodigioso comportamento di potenza e di ordine ha questo nostro universo! Tutto si svolge per silenziosi cammini in corrispondenza di una giustizia; a nessuno è dato sfuggirle; e l'uomo dappoco non ne capisce nulla, ma vien tratto, inconsapevole, al luogo che gli spetta nell'universo; ma il buono lo sa e se ne va al posto dovuto e, prima di andare, conosce a qual dimora la necessità lo conduce e nutre la speranza buona ch'egli se ne starà in compagnia degli dèi.

In un minuscolo organismo, le modificazioni e la vicendevole sensibilità sono insignificanti e non è possibile che le sue parti sian nuovi viventi se non forse in alcuni casi e per breve tempo; nell'universo, invece, dove le distanze tra parte e parte son così grandi e ognuna di queste parti ha un vasto campo tutto per sé e rappresenta una pluralità di viventi, occorre che movimenti e spostamenti di sede sian di più vasta portata; del resto noi stessi vediamo che sole, luna ed astri si muovono e si spostano da un punto a un altro, ordinatamente.

Non è assurdo pertanto che anche le anime mutino i loro posti, poichè non conservano sempre lo stesso carattere; ma, corrispondentemente al loro *patire* e al loro *agire*, alcune occupano per esempio, il posto del capo, altre invece occupano, per così dire, il posto dei piedi, in funzione di un tutto armonico (poichè anch'esso, l'universo, ha tutta una gradazione differenziale verso il meglio e verso il peggio). Ma quell'anima, la quale né scelga il meglio di quaggiù,

né sia partecipe del peggio, trapassa in altra sede, in una sede pura; essa riceve il posto che si elesse.

246 Quanto alle pene, le anime stanno sullo stesso piano delle membra ammalate: per alcune vi son farmaci causticanti, per altre, asportazioni o variazioni allo scopo che l'intero corpo sia sano, quando ognuna sia disposta alla dovuta funzione: ma la sanità del mondo si ottiene appunto a prezzo di mutazioni, mentre un essere vien rimosso da questo punto, poiché qui s'ammala, ed è collocato là dove non può ammalarsi più.

PROBLEMI DELL'ANIMA (3ª) o LA VISIONE

Enneade IV, 5 (29)

I. — Poiché differimmo l'esaminare se fosse possibile vedere senza alcun mezzo interposto — quale l'aria o qualche altro corpo detto trasparente — noi vogliamo istituire ora questa ricerca.

Ora, che il vedere e, in genere, il percepire debba attuarsi mediante un qualche corpo, è già stato detto; poiché, senza corpo, l'anima se ne starebbe completamente nel regno dello Spirito. Ma poiché il percepire è apprensione non già di realtà dello Spirito ma unicamente di cose sensibili, l'anima deve allora entrare, come che sia, in contatto con le cose sensibili per via di cose loro somiglianti e contrarre una sorta di comunione con loro — una comunione di conoscenza o di simpatia. Perciò, anche per tramite di organi corporei si ha la conoscenza: mediante questi organi che sono quasi cresciuti insieme o sono in continuità col sensibile, l'anima perviene quasi ad una unificazione, per così dirla, con le stesse cose sensibili, onde sorge così tra l'anima e le cose una sorta di comune sentire.

Se, dunque, deve aver luogo una specie di contatto tra l'anima e le cose così conosciute, a che scopo ricercare oltre nel campo delle cose che si conoscono appunto col tatto? Ma, sul problema della visione (anche sull'udito? a più tardi), sul vedere, dico, occorre ricercare se debba esserci un corpo interposto tra l'occhio e il colore.



4 Avvien forse che il corpo interposto comprima per un puro accidente l'occhio, ma non rechi alcun contributo rispetto alla visione, ai veggenti? Se, intanto, i corpi che sian compatti come i terrigni impediscon di vedere, mentre quanto più i corpi frapposti sono sottili, tanto meglio vediamo, il mezzo, allora, sarebbe posto lì a coadiuvare la visione o, altrimenti, se non coadiuvasse, non potrebbe neppure essere di ostacolo; quando poi si ha tutto il diritto di dire ch'esso è proprio un ostacolo.

5 Senonché il mezzo accoglie prima del veggente la impressione visiva e ne trattiene, per così dire, lo stampo. Prova ne sia il fatto che qualcuno che ci si ponga davanti a guardare, magari, un colore, lo vede anche lui: se non si formasse, nel mezzo, l'impressione, questa non giungerebbe sino a noi.

6 Forse non è necessario che il mezzo subisca l'impressione dal momento che la riceve proprio l'organo fatto apposta per riceverla, cioè l'occhio; o, se il mezzo venga affetto dall'impressione, si dovrà trattare di una impressione di altra specie. Poiché, neppure la canna da pesca, che sta in mezzo tra la torpedine e la mano del pescatore, sente la stessa impressione della mano; e nondimeno, qui ancora, se non ci fosser di mezzo la canna e la lenza, la mano non resterebbe intorpidita. Situazione, anche questa, non proprio incontestata: e, difatti, basta che la torpedine sia caduta nella rete e, si dice, il pescatore sente la scossa della torpedine.

7 Sembra intanto che la discussione ci riporti ai casi già riscontrati di simpatia: se questo essere sperimenta, per sua natura, una influenza simpatica da parte di quest'altro essere, per il fatto che ha con lui certa qual somiglianza, il mezzo dissimile, allora, non sperimenta nessuna influenza o, via, non sperimenta la medesima influenza.

Se è così, quel soggetto naturalmente influenzabile, subirà l'influenza assai più sensibilmente quando non c'è mezzo alcuno, pur ammesso che il mezzo sia tale che, di per se stesso, sperimenti pure qualche influenza.

II. — Se pertanto il processo visivo è tale da porre in contatto la luce dell'occhio con la luce che s'interpone sino all'oggetto percepito, è proprio questa luce, allora, il mezzo richiesto; e la ipotesi considerata richiede appunto questo mezzo. Se, per contro, il corpo che ci sta dinanzi è colorato e produce senz'altro una modificazione nell'occhio, è possibilissimo allora che tale modificazione pervenga immediatamente e direttamente all'occhio, senza incomodare affatto il mezzo. La cosa non cambia aspetto, anche se, ora, ciò che si trova dinanzi agli occhi, dal momento che c'è, è pur esso modificato necessariamente, come che sia.

Anche quelli che considerano il processo visivo come un riversamento non avrebbero mai il diritto di concludere che esista, assolutamente, un qualche mezzo, a meno che temano, altrimenti, che il raggio cada a terra: ci si ricordi, allora, che esso appartiene alla luce e la luce scorre su di una traiettoria rettilinea. Quelli invece che trovano la causa della vista nell'ostacolo, devon proprio ricorrere, senza via di scampo, al mezzo. I sostenitori della 'teoria delle immagini', esigendo un varco per queste attraverso il vuoto, van cercando uno spazio vuoto a che non siano inceppate; allora, poiché l'assenza di un mezzo è la condizione più comoda a che non si trovino ostacoli, essi non contrasteranno certo questa supposizione.

10 Quanti poi spiegano il fenomeno visivo per simpatia devono pur riconoscere che la vista risulterebbe diminuita allora che ci fosse un mezzo, in quanto che questo ostacola, inceppa e turba la simpatia; sarebbe più logico dire che anche il mezzo affine la intorbidì in ogni caso, poiché, già da parte sua, ne assorbirebbe l'influenza simpatica. E, certo, se un corpo, ben compatto nel suo nucleo profondo, appiccandosi il fuoco, s'infiamma, la sua parte più profonda sarà meno esposta all'attacco del fuoco in confronto della parte anteriore.

11 Ma, allora, le parti di un unico vivente, che stan certo in mutua simpatia, forse che la sperimenteranno in grado minore, per il fatto che v'è pur qualcosa d'intermedio tra

loro? Ecco, l'influenza simpatica sarà realmente più debole; essa però è commisurata appunto al limite voluto dalla natura onde il mezzo interposto infrena solo l'eccesso; salvo che, eventualmente, l'influenza fornita sia di tal natura che il mezzo interposto non ne sperimenti proprio nulla.

12 Intanto, se il simpatizzare si fonda sulla unità del vivente, se anche noi uomini siam nella sfera dell'influenza poiché siamo nell'unità e apparteniamo all'Uno, com'è allora che non si esige una ininterrotta continuità, allorché la percezione si riferisca a un oggetto lontano? Ecco, la continuità e il mezzo frapposto son necessari al solo scopo che il vivente sia coerente e continuo; ma la influenza ha luogo solo accidentalmente in cosa che sia continua; altrimenti, dovremmo affermare: non c'è cosa che non sperimenti influenza da qualsiasi altra cosa; ma siccome, in pratica, questa è influenzata solo da quella, e quest'altra, alla sua volta, è influenzata solo da una terza e mai alla stessa maniera, non si richiede, così, il mezzo, in ogni caso.

13 Direte: nella vista, sì, occorre il mezzo. Perché? Ditelo. In realtà è evidente che quanto soleva l'aria non fa neppure che l'aria resti in ogni caso affetta, ma si limita unicamente a dividerla. Per esempio, per un sasso che piombi dall'alto, 14 che altro sperimenta l'aria se non che non lo sostiene? Poiché, non ha senso dire che il sasso cada per il contraccolpo dell'aria, tutt'intorno, quando poi il movimento di caduta è conforme a natura. Di questo passo, allora, anche il fuoco salirebbe in alto per il contraccolpo dell'aria circostante? Assurdità! Tant'è vero che il fuoco con quel suo rapido 15 guizzo si lascia indietro il contraccolpo dell'aria. Che se poi per questa rapidità ignea si vuol accelerare pure il preteso contraccolpo, esso tutt'al più potrà aversi solo per concomitanza, senza che causi il moto verso l'alto; poiché, l'impulso verso l'alto muove, negli alberi, a partir dai loro tronchi, non per virtù di spinte; ed anche noi uomini camminando fendiamo l'aria e non è il suo contraccolpo che ci spinge innanzi, ma l'aria, alle nostre spalle, riempie il posto lasciato vuoto da noi.

Ora, se l'aria se n'esce, impassibilmente, col semplice solco segnato dai corpi dianzi citati, che male c'è a concedere che, anche senza solco alcuno, ella offra un passaggio 16 alle immagini che raggiungon la vista? Ma se le immagini non percorron neppure l'aria come in una corrente, qual necessità c'è, allora, che l'aria ne subisca la impressione e questa pervenga a noi solo per suo tramite, per via di tale pre-affezione? Qualora cioè noi dovessimo la nostra percezione alla pre-affezione dell'aria, noi non avremmo la visione 17 dell'oggetto guardandolo direttamente, ma riceveremmo la percezione dall'aria circostante proprio come nel riscaldamento. Quivi, infatti, è evidente che non il fuoco, lontano, ci riscalda, ma l'aria circostante già riscaldata: il riscaldamento infatti, avviene per contatto, ma negli atti visivi non c'è contatto. Ond'è che l'oggetto non provoca la vista neppure se sia applicato sull'occhio; occorre, tuttavia, che il mezzo sia illuminato forse perché l'aria è qualecosa di oscuro. 18 Ma se questa non fosse oscura non ci sarebbe forse bisogno di altra luce. Sol perché l'oscurità riesce di ostacolo al vedere essa vuol essere vinta dalla luce. E, forse, un oggetto che sia applicato immediatamente all'occhio non si lascia vedere, appunto perché reca, con l'ombra dell'aria, anche la sua stessa ombra.

III. — Ma una prova decisiva che noi vediamo la figura 19 dell'oggetto sensibile non per mezzo dell'aria già affetta per conto suo come per trasmissione, sta in questo che a notte, nella oscurità, è dato vedere il fuoco e le stelle e le loro forme. Nessuno, per certo, vorrà ritenere che le forme, nell'aria oscura, trapassino e vengano così in contatto con l'occhio; altrimenti, non ci sarebbe più oscurità poiché il fuoco rivestirebbe di luce la sua figura.

Poiché, anche nelle più fitte tenebre, quando son celate 20 anche le stelle, e il loro fuoco, ch'è poi la loro luce, non s'irraggia, si vede pure il fuoco splendor dai posti di vedette e dalle torri che danno segnali alle navi; e per chi, in contrasto con la testimonianza dei sensi asserisca che anche

in questo caso il fuoco trapassi attraverso il mezzo, l'occhio, allora, dovrebbe cogliere la visione di un'ombra oscura che si formi nell'aria e non già la visione del fuoco, in se stesso, così chiaro com'è. Se, invece, persino allora che si frapponga un mezzo oscuro, si può vedere quanto è al di là di esso, tanto più si potrà vedere, qualora non ci sia mezzo veruno.

21 Intanto, ci si potrebbe pur indugiare su quell'altro punto, se mai cioè, nella mancanza di ogni mezzo, il vedere non sia reso impossibile, non già perché non ci sia il mezzo, ma perché verrebbe così a cadere la simpatia del vivente universale con se stesso e la simpatia che corre tra parte e parte, perché esse sono in sostanza una cosa sola. In verità, anche il percepire, quale che ne sia il modo, è dovuto, penso, al fatto che questo universo è un organismo che sta in simpatia con se stesso; poiché, se così non fosse, come potrebbe una parte partecipare alla potenza di un'altra, specie se questa potenza sia lontana?

22 Ci sarebbe, allora, questo problema: qualora esistesse un altro cosmo — un altro organismo, cioè, che non fa corpo col nostro — e un occhio si sporgesse sul dorso della nostra sfera celeste, potrebbe contemplarlo quest'occhio, da una distanza proporzionata? Forse questo mondo non avrebbe proprio nulla a che fare con quello.

23 Ma di ciò, più tardi. Per ora, ci si lasci addurre una prova novella della nostra dottrina, che cioè il vedere non si attua per via di una affezione del mezzo: se davvero il mezzo dell'aria subisse l'affezione, questa dovrebbe senz'altro esser di natura corporea, vale a dire, dovrebbe aver luogo una impronta come su cera; si dovrebbe imprimere, allora, un frammento della cosa visibile per ciascun lembo di aria; di conseguenza, anche il lembo di aria in contatto con l'occhio ci presenterebbe solo un frammento della cosa e precisamente tanto grande quanto la pupilla possa riceverlo, corrispondentemente alla sua grandezza. Nel fatto, 24 però, la cosa è vista tutta quanta e per giunta la vedon tutti quelli che stanno in quella zona d'aria, dirimpetto, di

fianco, da vicino, di dietro e per un bel tratto, purché solo non venga loro sottratta la vista. Cosicché, ogni singola particella d'aria contiene, nella sua interezza, l'oggetto della visione: per esempio, un volto. Questo però non può fondarsi su di una affezione corporea, ma su ben più alte esigenze: l'Anima e la Simpatia del Vivente Unitario.

IV. — Ma della luce che stringe il contatto tra l'occhio 25 e quella esterna che lo cinge e arriva sino all'oggetto sensibile, che dire? Ecco: anzitutto essa non ha bisogno dell'aria frapposta, a meno che non si voglia ritenere che la luce non possa esistere senza l'aria — ma anche così un tal mezzo sarebbe solo accidentale — la luce però in se stessa 26 sta in mezzo senza subire affezione: qui non occorre affezione di sorta, ma la pura e semplice mediazione, sì, ci vuole; e giacché la luce non è corpo non occorre che il mezzo sia corporeo.

E, del resto, non già per il semplice vedere l'occhio ha bisogno di luce estranea e intermedia, ma solamente per vedere in lontananza. Se poi la luce possa realmente stare senza l'aria, lo vedremo in séguito. Ora però esaminiamo 27 la questione impostata prima: se, dico, questa luce ch'è in contatto con l'occhio si fa animata e l'anima vi si muove attraverso ed entra proprio in essa come avviene nell'intima luce della pupilla, senza dubbio, allora, essa nell'apprensione dell'oggetto — la qual cosa si è appunto vedere — non ha bisogno affatto del mezzo, ma il vedere sarà somigliante al contatto, poiché la forza visiva apprende nella luce i suoi oggetti senza che il mezzo ne venga affetto, anzi il processo visivo si svolge tutto lì, sul posto.

A questo punto occorre pur chiederci se la forza visiva debba muoversi colà, perché è frapposta una determinata 28 distanza oppure perché in questa distanza frapposta si trova un corpo. Se è perché nella distanza c'è un corpo, una volta che sia eliminato questo ostacolo, si vedrà, senz'altro; se invece è per la distanza pura e semplice, si dovrebbe supporre allora che l'oggetto visibile sia naturalmente inerte e non contribuisca proprio per nulla alla visione.

29 Senonché, la cosa è inammissibile. Poiché il tatto non depone soltanto che qualcosa è lì vicino e che esso la palpa, ma riferisce, subendone l'affezione, le particolarità differenziali dell'oggetto toccato e se non si frapponesse ostacolo, percepirebbe anche il lontano. È un fatto che nel momento stesso in cui l'aria interposta è affetta, anche noi abbiamo la percezione del fuoco, senza dover prima aspettare il riscaldamento dell'aria; e certo il corpo solido vien riscaldato più di quanto lo sia l'aria; a segno che il riscaldamento avviene piuttosto attraverso l'aria che per causa dell'aria.

30 Orbene, se un oggetto possiede la capacità di operare e un organo — la vista, nel caso nostro — possiede la capacità di subire influenze, quale che sia il modo, perché poi ricorrere a un termine intermedio per operare su quanto può operare? Tant'è ricorrere a un ostacolo!

31 Del resto, anche la luce del sole, avanzando, non deve illuminare prima l'aria e in un secondo momento noi, ma contemporaneamente; anzi, tante volte noi vediamo il sole prima che s'appressi all'occhio, mentre esso è ancora in un altro punto, senza che l'aria ne sia ancora affetta, dunque mentre fa da mezzo qualcosa che non è affetta e non è arrivata ancora la luce con cui l'occhio doveva unirsi. Senza dire, poi, che la visione notturna degli astri o di un fuoco in genere, difficilmente si può giustificare per via di questa supposizione.

32 Ma se l'anima se ne sta immobile in se stessa ed ha bisogno della luce come di una verga per raggiungere le cose, allora l'apprensione di esse dovrebbe verificarsi violentemente e con un contraccolpo da parte della luce protesa; ed anche l'oggetto, in quanto è colore, opporrebbe altresì, da parte sua, un contraccolpo; perché così avviene, nelle percezioni tattili, attraverso un mezzo. Inoltre, occorrerebbe che già in un tempo precedente l'oggetto sia stato presso agli occhi e, senz'alcun mezzo, quella prima volta; solo in questo caso, il contatto posteriore attraverso il mezzo produrrebbe la conoscenza per via di ricordo, diciamo, o, meglio ancora, per virtù logica. Ora, la cosa non è proprio così.

33 Frattanto, se la luce che avvolge l'oggetto sensibile deve subire un'affezione e questa deve, in un secondo momento, trasmettersi sino all'occhio, allora questa ipotesi coincide con l'altra che fa alterare dapprima, sotto l'influenza dell'oggetto, il mezzo frapposto: su tali difficoltà ci siamo già trattenuti altrove.

34 V. — Ma, quanto all'udito — supposto che l'aria risulti affetta alla prima vibrazione sonora —, si deve forse concedere, in questo caso, che l'aria adiacente la subisca direttamente dalla sorgente sonora e poi per il fatto che l'aria via via fino all'udito vien sottomessa alla stessa affezione, per questi passaggi il suono pervenga alla nostra percezione? O, forse, il mezzo è affetto solo accidentalmente cioè per il solo fatto che è lì presente nell'*intervallo intermedio*, ma tolto che fosse il mezzo, al primo prodursi del rumore — due corpi che cozzassero, per esempio — repente la sensazione s'incontrerebbe con noi?

35 Oppure ci vuol davvero che l'aria sia scossa in un primo momento e, quindi innanzi, il mezzo oramai avrà tutt'una funzione diversa? In questo campo, infatti, pare che l'aria abbia una funzione decisiva per il suono; vale a dire che di rumore potrebbe proprio non darsene punto, quando due corpi si scontrassero, se l'aria scossa nel loro brusco incontro e scacciata dal suo posto non trasmettesse alla sua volta le scosse al prossimo strato d'aria e così via via sino alle orecchie e all'udito.

36 Frattanto, se l'aria ha una funzione decisiva per il suono e la scossa risulta dalla sua vibrazione, su qual criterio si fonderanno le differenze tra suono e suono, tra rumore e rumore? Certo è che 'bronzò su bronzo' non risuona alla stessa maniera che 'bronzò su di altra materia'; ed ogni materia rende un suo suono. L'aria, invece è una sola e così pure lo scuotimento che si propaga nell'aria. Né davvero le differenze dei suoni si limitano al *forte* e al *debole*. Ma se pur 37 l'aria, vibrando all'urto, produca il suono, bisognerebbe far questa riserva: l'aria non in quanto aria; l'aria, infatti, ri-

suona solo allora che acquisti lo stato di corpo solido e perseveri come qualcosa di solido prima che sia fatta vibrare; di conseguenza, non occorre altro, per il suono, che dei corpi i quali dian di cozzo l'uno con l'altro; ed ecco che il loro scontro e l'urto corrispondente pervengono, tramutati in suono, alla percezione.

38 Ne dan prova, del resto, i rumori che si levan dall'interno del corpo degli animali e non si ripercuotono nell'aria, ma son dovuti unicamente al cozzo e all'urto di una parte con l'altra: per esempio, flessioni di articolazioni, mentre tra le ossa v'è poi un mutuo sfregamento — e in mezzo di aria non ce n'è affatto — e scricchiolii.

Intanto, su tale dubbiosa discussione, basta così: la questione, oramai, anche in questo campo ha preso la stessa piega dell'altra che verteva sulla vista, in quanto che anche l'affezione attinente all'udito non è altro, in definitiva, che una specie di comune sentire, quale si attua in un vivente.

39 VI. — Ma potrebbe poi esistere la luce senza che esista l'aria; e il sole, per esempio, potrebbe irraggiarsi sulla superficie dei corpi quando sia vuoto lo spazio interposto — ed esso, ora, è illuminato solo accidentalmente in virtù della sua presenza —? Se, per contro, ogni altra cosa è illuminata solo in virtù dell'aria già affetta dal canto suo, allora la luce sarà debitrice all'aria finanche del suo stesso essere; poiché sarebbe una sua affezione; ora, l'affezione non può mai esistere se non vi sia chi è destinato a farla da soggetto.

40 Intendiamoci: la luce, anzitutto, non appartiene primariamente all'aria, e neppure allorché poi le appartiene, appartiene essa all'aria in quanto tale. Tant'è vero che la luce appartiene in proprietà ad ogni corpo igneo e lucente; ché anzi vi son finanche di tali pietre dal colore che sprizza luce. — Ma la luce che sprizza da un corpo dotato di un siffatto colore su di un altro corpo, potrebbe esistere senza  
41 l'aria? — Distinguiamo: se la luce è solo qualità e precisamente qualità di qualcuno, giacché ogni qualità giace su

di un sustrato, urge allora cercare in qual corpo mai debba trovare il suo sustrato la luce; se, per contro, la luce è forza operante che scatta da un altro essere, perché allora essa non dovrebbe esistere, anche se non le si aggancia nessun corpo come mezzo, ma solo il vuoto, per così dire, le serve da mezzo (e la cosa è ben possibile); perché, dico, essa non potrà vibrare il suo raggio anche al di là del mezzo? Se essa, 42 voglio dire, è di una tensione estrema perché non potrebbe gettare il ponte senza puntellarsi sull'aria? Che se pur fosse di tal natura da poter cadere, la caduta dovrebbe avvenire in basso. Ma non sarà davvero l'aria — né, in genere, un corpo qualunque che riceva la luce — quella che la strapperà dalla sorgente luminosa e la costringerà ad avanzare. (Poiché la luce non è qualcosa di accidentale a segno che debba appoggiarsi esclusivamente su di un altro, né è un'affezione altrui sì che debba esserci chi sia destinato a farla da soggetto.) Altrimenti, una volta che sia arrivata in qualche punto, lì pure dovrebbe restare. E invece essa dilegua. Di conseguenza, deve potervi arrivare. Ma dov'è dunque? Dove non ci sia altro che spazio.

Ma allora deve perdere la sua propria forza operante, 43 quella che emana proprio da lui, il corpo solare? Essa si è appunto la luce! Ma in tal caso, la luce non apparterebbe proprio a nessuno.

Noi diciamo invece che la forza operante viene ben da un sustrato ma non passa in un altro sustrato; si capisce che se il sustrato è presente esso è suscettibile di affezione. Proprio come la vita che è forza operante dell'anima, così la luce è pur forza operante sia allora che qualche cosa risulti affetta — il corpo, ad esempio, che sia presente — sia allora che non essendoci nulla presente, ella resti tuttavia: che male c'è poi che anche per la luce sia così come per la vita, dal momento che essa è una determinata forza operante della sorgente luminosa?

Certo si è che, attualmente, non è l'aria coi suoi elementi 44 oscuri a generarci la luce; tali elementi, anzi, mescolati che sian con la terra, sono fonti di oscurità e inquinano la sua

vera purezza. Tanto varrebbe dire, allora, che una cosa è dolce se s'intrida di amaro.

45 Ma se si vuol considerare la luce come una modificazione dell'aria, c'è da ribattere che l'aria in se stessa, per via di tale modificazione, si dovrebbe alterare e che il suo elemento oscuro, nell'alterazione, dovrebbe divenir non-oscuro. Ora invece, l'aria persevera qual'è, come se non fosse stata affetta. L'affezione, poi, deve appartenere a quel soggetto che l'ha sofferta; ma la luce, in verità, non è neppure il colore dell'aria, ma si fonda unicamente su di se stessa. L'aria non dà altro che la sua presenza. E così resti conclusa l'attuale ricerca.

46 VII. — Ma la luce va perduta o s'affretta a risalire? Poiché, forse, da questo nuovo problema noi potremmo trarre anche qualche contributo per il precedente. Ora, se la luce penetrasse nell'interno di quanto è stato di essa partecipe a tal segno da abbandonarglisi, oramai, come fosse sua, allora sarebbe forse il caso di dire ch'ella vada perduta; ma se essa è forza operante che non si stacca, scorrendo, dalla sorgente — poiché, altrimenti, ella dovrebbe riversarsi da ogni parte intorno all'oggetto, anzi dovrebbe penetrarlo nel suo interno al di là della superficie ove si ferma normalmente l'influenza dell'agente — la luce non può andar perduta, allora, finché la sorgente luminosa perseveri nel suo essere.

47 Ma se la sorgente muta il suo posto, la luce si trova di repente in questo nuovo posto, non perché ella rifluisca indietro o scorra da banda a banda, ma in quanto essa è la forza operante di quella sorgente e le sta sempre e dovunque accanto finché non ci sia ostacolo. In realtà, se pur la distanza tra noi e il sole fosse di mille doppi maggiore di quella che è attualmente, la luce giungerebbe ugualmente fino alla sua meta, purché non ci sia qualche barriera che stia lì, a inceppare, nello spazio frapposto.

48 Da una parte, intanto, vi è la forza operante nell'intimo e, per così dire, la vita stessa del corpo luminoso al suo

colmo, che vorrei piuttosto chiamare punto di partenza e fonte della forza operante; d'altra parte v'è la forza operante che varca i limiti dello stesso corpo luminoso ed è una immagine di quella prima intima forza: una seconda forza operante non distaccata dalla precedente.

49 Poiché ogni essere ha una forza operante, la quale è come il duplicato somigliante di lui a tal segno che l'esistenza dell'uno implica l'esistenza dell'altro; e mentre l'essere se ne sta immoto, la forza penetra nella lontananza, a volte più a volte meno; tali forze operanti sono in parte fievoli e mal distinte, in parte restan finanche celate, in parte sono più vigorose e si spingon nella lontananza. E quando la forza si spinge nella lontananza, si deve supporre allora ch'ella, da un canto, si trovi proprio colà dov'è il possessore di quella forza e di quella potenza, e, d'altro canto, là dov'essa è arrivata.

50 Quanto agli occhi, la cosa si può osservare in quegli animali dagli occhi fosforescenti: in loro la luce è anche fuori degli occhi: tant'è pure negli animali che han dentro, condensato, del fuoco, che essi, dilatandosi, nell'oscurità, irraggiano al di fuori; ma se essi si contraggono, non c'è più nessuna luce al di fuori; essa, peraltro, non è annientata ma a volte è fuori e a volte non lo è. Che cosa? 51 È rientrata? Ecco, essa proprio perciò non è fuori perché il fuoco non opera all'esterno ma si è immerso nell'interno. Così, la luce vi si è immersa, dal canto suo? No, ma solo il fuoco; ma giacché esso si è calato dentro, il restante corpo dell'animale sta davanti in modo che il fuoco non esercita la sua forza operante verso l'esterno.

52 Dunque, la luce proveniente dai corpi non è altro che forza di un corpo luminoso operante al di fuori; in se stessa, però, la luce che si trova nei corpi descritti, i quali son proprio nativamente luminosi, non è altro, interamente, che *essere*, l'essere cioè che corrisponde alla forma ideale del corpo nativamente luminoso.

53 Allorché il corpo luminoso contrae mescolanza con la materia, esso comunica colore; da sola però la forza ope-

rante della luce non produce colore ma unicamente, per così esprimerci, una tinta leggiera; poiché essa appartiene a un altro essere, al quale è, vorrei dire, sospesa, e ciò che da lui si stacca, si stacca pure dalla sua forza operante.

54 In ogni caso, però, si tenga fermo che la luce è incorporata per quanto appartenga a un corpo. Perciò, a rigore, non sono esatte le espressioni 'se n'è andata', 'è qui'; ma tali parole vanno intese in tutt'altro senso: poiché il suo essere consiste in una forza operante.

55 Così, pure l'immagine riflessa nello specchio va considerata come forza operante di colui che vi si specchia e agisce, senza riversarsi dentro, su quanto è suscettibile di affezione; frattanto, se esso è presente, anche l'immagine appare lì nello specchio e il suo essere è tutto lì, vale a dire, ombra di un colore configurato in una determinata maniera; se esso poi è andato via, anche la lastra riflettente non serba più quello che aveva prima, allorché la cosa che vi si specchiava somministrava su di essa la sua forza operante. Del resto, anche nell'ambito dell'anima, così è per tutto che riguarda la forza operante della prima sua più alta essenza: se questa persevera, anche la forza operante che le tien dietro parimenti persevera.

56 Ma se ve n'è una che non è propriamente forza operante ma deriva, solamente, dalla forza operante (così noi ci esprimemmo a proposito di quella che è oramai vita propria del corpo e non vita in sé) precisamente com'è la luce già mescolata, oramai, coi corpi, che dirne? In questo caso, ecco, proprio in forza di tal mescolanza, l'attività della luce produce il colore.

57 Ma che dire della vita propria del corpo? Questo: il corpo la possiede perché un'altra anima gli sta accanto. Orbene, se il corpo perisce — poiché, naturalmente, ciò che è escluso dalla partecipazione dell'anima non può proprio sussistere — se, dicevamo, vien distrutto il corpo e non bastano più per lui né l'anima che gli largi la vita né quella qualsiasi anima che eventualmente gli si pose accanto, come potrebbe durare ancora la sua vita? Come? Si è annullata la vita? No, neppur

questa s'annulla; poiché qui ancora si ha una immagine di irraggiamento: ma essa non è più in quel punto: e non diciamo altro.

VIII. — Ma se esistesse un corpo fuori della sfera celeste, e un occhio, da questo nostro mondo (mentre nulla ostacoli la vista) si volgesse colà, potrebbe quest'occhio guardar quel mondo senza essere congiunto, con la simpatia, a questo corpo estramondano, quando poi la simpatia, in realtà, sorge soltanto in grazia della natura del Vivente unitario? Ecco: se la simpatia si fonda sul fatto che i soggetti senzienti e gli oggetti sentiti appartengono a un unico organismo, allora le percezioni, così come le intendiamo, non sono ammissibili, a meno che questo corpo estramondano risulti pur esso parte di tale organismo; perché, se così fosse, sarebbero forse ammissibili.

Ma se pur non essendo parte di questo Vivente, questo corpo estramondano fosse tuttavia dotato di colori e di altre qualità come il mondo di quaggiù e risultasse omogeneo al nostro organo visivo? No, anche in questo caso, no, se il presupposto è giusto; a meno che non si voglia, proprio con questo, tentare di rovesciare il presupposto e vedere un'assurdità nel fatto che l'occhio non debba vedere un colore presente e che gli altri sensi, pur essendo loro presenti gli oggetti sensibili, non debbano esercitar la propria funzione nei loro confronti.

Intanto, questa assurdità donde si manifesta? — ribatteremo. Certo, in questo nostro mondo il nostro agire e il nostro patire in tale campo si fondano sul fatto che siamo nell'unità ed apparteniamo all'Uno. Ebbene, è da esaminare se essi si fondano proprio su questa ragione. Ora se la cosa è stata già bastevolmente provata, la nostra tesi regge; altrimenti, la proveremo per altra via.

Orbene, che un vivente stia in simpatia con se stesso, è chiaro; allora, se il mondo è un vivente, basta così; di conseguenza, anche le sue parti sono in simpatia vicendevole, in quanto esse appartengono a un vivente. Ma se uno

volesse ricorrere alla somiglianza? In verità, l'apprensione e la percezione han luogo nel vivente appunto perché un unico e identico essere partecipa dell'eguale; l'organo, infatti, è uguale all'oggetto: la percezione, non sarà altro, in definitiva, che apprensione, da parte dell'anima, per mezzo di organi affini agli oggetti percepiti.

62 Ora, se il mondo, vivente com'è, percepisce non già quello che è in lui stesso, ma solo quel che è simile a ciò che è in lui, percepirà, forse, in quanto è vivente? No, di certo; ma in tanto le cose saranno percepite in quanto, pur non appartenendo a lui, son simili, nondimeno, a quanto è in lui. O anche le cose percepite sono percepibili — simili come sono — per il fatto che questa nostra Anima del mondo le ha create simili a segno che esse non sono più estranee; di conseguenza, se ciò che agisce fuori del nostro mondo fosse un'Anima del tutto diversa, anche le cose di quell'altro mondo, supposte simili, non avrebbero nulla a che fare con l'Anima del nostro Universo.

63 Per certo, l'assurdità a cui giungiamo sta a provare che la sua origine risiede appunto nella contraddizione insita già nel presupposto: poiché esso sulle medesime cose invoca, congiuntamente, i concetti di anima e non-anima, di affine e non-affine, di simile e dissimile: cosicché, recando in se stesso tanta contraddizione, non può valere da presupposto. Tanto più che pone l'Anima in un tale mondo e, pertanto, pone pure universo e non-universo, diverso e non-diverso, nulla e non-nulla, perfetto e non-perfetto. Per concludere, lasciam cadere il presupposto: non mette conto cercarne le conseguenze, giacché il presupposto si distrugge da se stesso.

## SENSO E MEMORIA

Enneade IV, 6 (41)

I. — Poiché insegniamo che le sensazioni non sono già degli stampi né delle impronte da sigillo calcate sull'anima, noi dobbiamo — ed è logico — contestare recisamente che i ricordi consistano nel tener fermi apprendimenti e percezioni, finché duri l'impronta, nell'anima, — impronta che, del resto, è radicalmente inesistente.

Perciò le due asserzioni fan capo allo stesso principio: o 3  
si asserisce che le impronte s'insinuano nell'anima e, allora, anche che esse persistano nel caso del ricordo; o si nega una qualsiasi di queste due asserzioni e si nega, con ciò stesso, anche l'altra.

Pertanto, tutti noi che non approviamo né l'una né l'altra, 4  
dobbiam ricercare, di necessità, quale sia il processo del senso e della memoria, dal momento che, secondo la nostra dottrina, né l'impronta dell'oggetto sensibile s'insinua nell'anima e la impronta, né la memoria si riporta alla persistenza della impronta.

E se osserviamo il procedimento nella più netta percezione, allora, trasferendolo al caso delle restanti percezioni, noi potrem forse trovare quel che andiamo cercando.

È chiaro senz'altro in ogni caso che noi, ricevendo la 5  
sensazione di qualsivoglia oggetto mediante la vista, la guardiamo e la pretendiamo la forza visiva dove si trova l'oggetto visibile, situato su traiettoria rettilinea dinanzi a noi, supponendo che lì, naturalmente, abbia luogo l'apprensione; ond'è che l'anima guarda al di fuori, guarda là — così io 6



interpreto — perché in essa né si formò né si forma nessuna impronta né essa per non so che cosa accoglie un suggello com'è l'impronta di un anello sulla cera. Certo, l'anima non avrebbe affatto bisogno di guardar fuori, poiché possederebbe già da se stessa una figura dell'oggetto visibile, qualora vedesse in virtù di questa pretesa penetrazione di impronte nel suo intimo.

7 Se inoltre l'anima assegna al quadro visivo la sua propria distanza e sa persino precisare quanto sia lontano il punto di partenza donde ha luogo la vista, mai e poi mai ella dovrebbe poter vedere come lontano ciò che è in lei stessa e non dista affatto da lei.

8 Ancora: quanto alle dimensioni estrinseche dell'oggetto, come potrebbe l'anima dichiararne l'importo effettivo — o, via, rilevare semplicemente ch'esso è ben grande, com'è il caso del cielo, ad esempio, quando poi l'impronta che si vuol trovare in lei non potrebbe certo essere altrettanto grande!

9 Ma, la critica più importante di tutte, eccola: se cogliessimo solamente impronte di ciò che vediamo, noi non potremmo allora scorgere le cose stesse che vediamo, ma unicamente immagini di visione ed ombre, onde risulterebbero diverse le cose in loro stesse e le cose viste da noi. In ogni caso, però, come si dice che non si potrebbe avere la visione di un oggetto che uno applichi addirittura sulla pupilla ma costui dovrebbe prima allontanarsi un po' per vedere, a più forte ragione occorre trasferire tale esperienza all'anima. Se, difatti, noi poniamo in essa l'impronta dell'oggetto visibile, il punto stesso in cui si è piantata l'impronta non ne avrebbe visione di sorta. Poiché occorre pure una dualità: colui che vede e la cosa vista. Il soggetto veggente deve esser dunque diverso; l'impronta deve stare altrove e non certo là dove si trova il soggetto. La visione vuol essere dunque non di cosa che si trovi in lui ma di cosa che non si trovi in lui, perché sia veramente visione.

12 II. — Ora, se il processo sensoriale non si svolge così, come si svolgerà? Ecco, il senso si pronunzia su cose che

non ha. Caratteristica di una potenza si è non già sperimentare qualche influenza ma sviluppare la propria forza e svolgere la funzione assegnata. Solo così, penso, l'anima potrà discriminare l'oggetto della vista dall'oggetto dell'udito, non qualora entrambi si riducano a impronte, ma se in luogo di impronte o passività vi siano bensì, nell'anima, delle forze attive nate proprio per quel che sopraggiunge. Noi uomini però, increduli ch'ella — la singola facoltà sensibile — possa riconoscere il suo proprio oggetto qualora non ne sia colpita, non le lasciamo conoscere l'oggetto che le è adeguato ma la facciamo patire, quando poi a lei è dato di dominare su di esso e non già d'esserne dominata.

Alla stessa maniera, naturalmente, va interpretato pure il processo uditivo: quanto all'impronta, essa è nell'aria a guisa di scossa articolata come se delle lettere fossero state disegnate da chi provocò il suono; comunque la potenza, anzi l'essenza stessa dell'anima legge, per così dire, i caratteri impressi nell'aria, appena si sian fatti così vicino da poter essere facilmente visti dal soggetto predisposto.

Nel gusto e nell'odorato, si vuol distinguere l'affezione da quanto è percezione e giudizio di essa, il che importa che la conoscenza dell'affezione sia diversa dall'affezione stessa.

Nell'ambito degl'intelligibili, la conoscenza invece, in ben più alta misura, è scevra da passività e da impronte — qui la situazione è rovesciata, perché queste scaturiscono dall'interno, per così dire, mentre le cose sensibili sono osservate dal di fuori; inoltre, gli intelligibili sono attività di più alto grado, anzi attività essenziali in tutto il rigore del termine — qui, vogliam dire, l'oggetto è già nell'attività stessa ed essa, l'attività in funzione, è, volta per volta, il suo stesso oggetto. Ma se l'anima in questa autoconoscenza si dualizzi e si veda come altro da sé, mentre vede lo Spirito come unità, ove cioè i due si fondano in unità, si vedrà in altro momento.

III. — Ora però, a quanto s'è detto sul senso, noi vogliamo far seguire senz'altro la trattazione sulla memoria,

osservando, prima di andare avanti, che non c'è da far le meraviglie o, piuttosto, sì, c'è da stupire, ma non si deve restare increduli dinanzi a una tal potenza dell'anima, che essa, cioè, senza ricevere nulla dentro di sé, s'impossessi tuttavia di quel che non ha.

19 In verità, l'anima è per essenza la ragione vera di tutte le cose e, precisamente, la ragione estrema degli esseri dello Spirito e di tutto ciò ch'è nell'ambito dello Spirito, e la prima, peraltro, degli esseri che sono nell'universo sensibile. Per questo appunto, essa ha come due volti, nell'una e nell'altra direzione: dagli uni trae salute e benessere e una sempre riflorente animazione; dagli altri è illusa, per via di somiglianza, e, quasi sedotta, discende.

20 Posta così in mezzo, essa ha percezioni di entrambi; e degli esseri dello spirito usa dire ch'ella li pensi, allorché perviene alla reminiscenza, qualora vi si applichi; essa, invero, li *conosce* perché è, non so come, quegli esseri: conosce, voglio dire, non già perché essi s'insediano in lei, ma perché ella li possiede a un suo modo e li vede ed è, persino, *'quegli esseri'* un po' confusamente; e, appena ella si desta, quasi, dalla caligine, gli esseri si fan più chiari e trapassano dalla potenza all'atto.

21 Similmente, per le cose sensibili: l'anima se le avvince, per così dire; e fa in modo che la luce che emana da lei le irraggi, e se le pone così dinanzi agli occhi, mentre la sua facoltà sensitiva è bell'e pronta, come in un travaglio di parto, ed è loro rivolta.

22 Se pertanto l'anima si rivolge con interesse, nella pienezza del suo vigore, a un qualsiasi oggetto apparso, essa allora, per una lunga durata, si trova in tale stato come se quell'oggetto fosse tuttora presente: più l'interesse è vivo e più il ricordo s'eterna.

23 Ond'è che i bimbi, si dice, han più forte memoria, appunto perché essi non si allontanano dalle cose che restano invece dinanzi ai loro occhi, in quanto essi non ne vedono ancora la moltitudine, ma si fissano sul loro piccolo mondo; negli altri, invece, il pensiero e la forza si spinge su tante

direzioni, onde le cose li sfioran soltanto, trascorrendo, e non s'attardano. Ma se si trattasse veramente di una durata di impronte, la moltitudine delle cose non sminuirebbe i ricordi.

Inoltre: se la memoria si riducesse a un persistere di impronte, sarebbe superfluo riflettere per ricordare, e non potremmo neppur ricordare di nuovo domani quello che ieri avevamo dimenticato, poiché le impronte giacerebbero lì a nostra disposizione. Anche gli esercizi mnemonici di ripetizione denotano che il fatto stesso comporta un irrobustimento di anima, come gli esercizi di ginnastica operano un irrobustimento di braccia e di gambe per eseguire con leggerezza dei movimenti, che non si trovano per nulla in braccia e gambe, ai quali però si è addestrati in grazia di una continua ripetizione: perché, allora, di una cosa udita una volta o due non ci si ricorda, mentre a furia di udirla, sí?

Perché, ancora, di una cosa che al primo udire non si ritiene, ci si ricorda, poi, molto tempo dopo? Né, certo, è il caso di trovarne la ragione nel fatto che prima si sian ricevute solo particelle dell'impronta, perché, in tal caso, ci si dovrebbe, quanto meno, ricordare di queste. Per converso, il ricordo sorge quasi repente in occasione di cosa appena appena udita o di uno studio compiuto. Tutto questo sta a provare che la potenza dell'anima onde noi ricordiamo è suscettibile di eccitamento, in quanto che ella s'irrobustisce o puramente in se stessa o in un campo particolare.

Ora, se la memoria ci assiste non soltanto nelle cose in cui ci siamo esercitati, se, invece, uomini che accumulano ricordi su ricordi per la consuetudine di praticar notiziari, fanno alla svelta, oramai, a richiamarsi alla mente ogni altra cosa, quale altra causa si può addurre di tale memoria se non il rinvigorimento della potenza stessa?

Anzi, la persistenza delle impronte tradirebbe piuttosto debolezza che forza; poiché un soggetto tutto crivellato di impronte si è ridotto a tale appunto per la sua cedevolezza; e siccome *'impronta'* significa *'passione'*, chi ha subito più forte passione questi dovrebbe ricordare di più!

28 E invece pare che accada proprio il contrario di questo; poiché in nessun caso l'allenamento che addestri in qualsiasi campo fa di colui che s'allena un soggetto facilmente passivo; del resto, anche nel campo della estesiologia, non è l'organo indebolito — l'occhio, per esempio, che vede — ma quello cui spetta forza attiva in più copiosa misura. Perciò, poi, anche i vegliardi son più deboli nel percepire e così pure nel ricordare.

Sono, insomma, una specie di forza sia il senso che la memoria.

29 Nuova obiezione: se le percezioni non sono impronte, com'è possibile, allora, che i ricordi valgan come conservazione di ciò che non si è per nulla affatto depositato nell'anima? Intanto, se il ricordo è una forza, un allestirsi a ciò che è lì bell'è pronto, perché allora noi perveniamo  
30 non di repente, ma solo più tardi al suo richiamo? Gli è che la potenza deve, per così esprimerci, insediarsi e predisporci. Questo, invero, noi l'osserviamo altresì nelle rimanenti potenze che si tengon pronte a dispiegare il proprio valore e in certa materia esse operano immantinentemente, ma in certa altra esse operano solo dopo che si siano raccolte in loro stesse.

31 Ma che, per lo più, gli stessi uomini non siano a un tempo di buona memoria e di rapida intuizione, ciò significa appunto che l'una e l'altra qualità non si fondano sulla stessa potenza, come tante volte lo stesso individuo non è buon pugile e buon corridore: poiché, tra gli uomini, in chi è preponderante un tipo ideale in chi un altro.

32 Eppure non guasterebbe affatto che un uomo, dotato di tutte le prerogative che volete, leggesse le impronte accumulate; e colui che è abbandonatamente dedito a una particolare inclinazione non doveva poi, per tutto guadagno, trovarsi nella incapacità di subire e di ritenere le impronte.

33 Ma anche la inestensione dell'anima attesta — e l'attesta proprio in modo assoluto — che l'anima è una potenza. E, in generale, tutto che si riferisce all'anima ha del meraviglioso

in un senso ben diverso da quel che gli uomini, per non aver cercato bene, sospettino; diverso, intendo, da quelle facili nozioncelle che s'insinuano in loro, partendo dal sensibile  
34 e illudendo per via di somiglianze; ed essi si comportano nel problema del percepire e del ricordare come se si trattasse di lettere tracciate su tavolette o fogli; e sia quelli che considerano l'anima come corpo sia quelli che la considerano incorporea non riescono a vedere quanti assurdi risultino dalla loro ipotesi.

## IMMORTALITÀ DELL'ANIMA

Eneade IV, 7 (2)

I. — Ma se ogni singolo di noi uomini sia immortale o perisca tutto; o se, invece, una parte sola dell'uomo se ne vada alla dispersione e allo sterminio mentre l'altra parte perseveri per sempre — ed è proprio lì il suo 'io' —: tutto questo è da apprendere come segue, indagando secondo un ordine di natura.

Ora, qualcosa di semplice non sarà mai 'uomo'; per contro, mentre è in lui un'anima, egli ha pure un corpo; o questo sia per noi come strumento o ci si sia avviticchiato in qualche altro modo, certo è, comunque, che una divisione in tal senso bisogna pur farla e scandagliare la natura e l'essenza di ciascuna parte.

Per certo, quanto al corpo — che è pure dal canto suo un composto — la ragione ci dice già che esso non riesce a perseverare; ma persino il senso lo vede dissolversi e deperire, esposto a guasti d'ogni genere, mentre poi e ognuna delle sue parti costitutive è tratta al suo luogo e una parte distrugge l'altra e vi si trasforma e la manda in rovina, segnatamente allora che l'anima — la quale le rende concordi — non sia più presente alle masse.

Ma anche se una sola parte, divenuta che sia una singola cosa, venga considerata a sé, isolatamente, essa non è unita; poiché è sempre esposta alla scomposizione in forma e materia, di cui necessariamente anche i corpi semplici sono costituiti; senza dire, poi, che avendo grandezza, poiché

son corpi, ed essendo perciò tagliati e finanche sminuzzati, anche per tal via, saranno soggetti a sterminio.

Per conseguenza, se è parte di noi questo nostro corpo, noi non siamo immortali nel nostro tutto; se poi è nostro strumento, essendoci dato come tale solo per un certo tempo, esso è temporale per necessità di natura e l'altro elemento, invece, è ciò che eccelle nell'uomo, ciò che è, anzi, proprio lui, l'uomo. Se è così, questo elemento corrisponde alla forma rispetto alla materia — cioè il corpo — o all'artefice rispetto allo strumento che usa: nell'uno e nell'altro senso, però, l'Anima è l' 'io'.

II. — Orbene, questo 'io' qual natura ha? Ecco: se è corpo, noi dobbiamo scomporlo, senz'altro; poiché ogni corpo è un composto. Ma se non è corpo e rientra invece in una diversa natura, o con lo stesso metodo o con un altro dobbiam pur esaminarla, quest'altra natura.

Anzitutto, però, si vuol esaminare in che cosa si debba decomporre questo corpo in cui alcuni vedono l'anima. Poiché, infatti, all'anima inerisce, di necessità, la vita, se questo corpo — che sarebbe poi l'anima — risulti costituito di due o di più corpi, cadiamo nelle seguenti alternative: o l'uno e l'altro di essi o tutti, uno per uno, hanno innata la vita; o, tra i due corpi, l'uno ha la vita e l'altro no; o nessuno dei due o nessuno proprio ce l'ha, questa vita. Ora basta che in uno solo di essi inerisca il vivere, e proprio esso, questo corpo, non sarà altro che anima.

Che altro potrebbe essere un corpo dotato, di per se stesso, di vita? Certo, fuoco e aria e acqua e terra sono di per se stessi inanimati; e se in uno di questi si fa presente l'anima, allora la vita, che questo elemento gode, sa di accatto; ma, oltre ai corpi nominati, non ce n'è altri; del resto, se pur piace a taluni trovarne dei nuovi — elementi diversi da questi — essi furon sempre chiamati corpi, e mai anime, e per giunta, corpi senza vita. Ma se nessuno degli elementi ha vita, è assurdo che il loro semplice incontro crei la vita; che se ognuno di essi avesse vita, anche uno

9 solo basterebbe. Piuttosto, è impossibile che un accozzo di corpi produca una vita e, parimenti, che cose donde esula lo spirito generino lo spirito. E se essi vorranno appigliarsi all'argomento che qui, naturalmente, non si tratta di un miscuglio qualunque, occorre, allora, che ci sia il principio ordinante e causante del miscuglio; e, logicamente, proprio questo principio occuperà il posto dell'anima. Poiché, non dico un corpo composto, ma neppure un corpo semplice può esservi al mondo senza che l'anima sia nell'universo, se è vero, peraltro, che solo l'entrata di una forma razionale nella materia produce il corpo; ma da nessun'altra ragione potrà derivare una forma razionale se non dall'anima.

10 III. — Altri dirà: 'non è così; si tratta invece di *atomi* o *indivisibili* che convenendo insieme crean l'anima'; costui sarà confutato mediante la unitarietà e il comune sentire e la giustapposizione stessa dell'anima, giacché quello che è in tutto e per tutto unitario, quello che è stretto nel vincolo della simpatia non può sorgere da corpi negati alla simpatia ed alla unitarietà. L'Anima, per contro, ha simpatia con se stessa. E poi, da corpi indivisibili non può sorgere né corpo né grandezza.

11 Eppure, essi non vorran certo dire che in un corpo semplice la sua pura materialità abbia, di per se stessa, vita — poiché la materia è priva di qualità —; ma se essi dicono che la vita è fatta calare da qualcosa che esercita le funzioni di forma, ebbene, si hanno le seguenti alternative: se dicono che questa forma è una sostanza, allora non questo 'insieme dei due', ma solo 'uno dei due' sarà l'anima, il quale 'uno dei due' non può esser corpo; mai più, perché questo ancora non deriva dalla materia, altrimenti noi potremmo di bel nuovo risolverlo nei suoi elementi con lo stesso procedimento usato or ora; se, invece, dicono che questa forma è un' *affezione* della sostanza e non già sostanza, allora essi sono obbligati a direi donde siano entrate nella materia l'affezione e la vita; poiché, certamente, la materia non informa se stessa e non si pone dentro, da sé, un'anima.

12 Occorre dunque che sia qualcosa 'colui che elargisce la vita' — sia che la elargizione avvenga a beneficio della materia, sia che avvenga a beneficio dei corpi; poiché esso è al di fuori e al di là dell'esser corporeo tutto quanto. Del resto, non ci sarebbe proprio nessun corpo se non esistesse una potenza di anima. Poiché il corpo scorre e il suo essere rientra nel movimento; e se tutto fosse corpo, perirebbe al più presto, anche se ad uno di questi corpi s'imponesse il nome di anima. Le accadrebbe, difatti, la stessa vicenda che capita a ogni altro corpo, poiché han tutti una unica materia. Ché anzi essi non giungerebbero neppure all'esistenza, ma tutto starebbe fermo nella materia, in mancanza di uno che la informi; e, forse, non ci sarebbe persino, proprio per nulla, la materia!

13 Ed anche questo nostro universo dovrebbe disfarsi tutto quanto, qualora si affidasse la sua esistenza alla serrata congiunzione di un corpo, assegnandogli il posto dell'anima, fino alle sue denominazioni, a un corpo, dico, di aria o di vento che si disperde con facilità estrema e che non trae da se stesso la sua unitarietà. Se tutti i corpi soggiacciono alla divisione, come si può fondare questo universo su uno qualsiasi di essi, senza renderlo al tempo stesso un dissennato e tale che per giunta cammini a casaccio? In un 'alito' 14 cui occorre ordine e norma da parte dell'anima, qual ordine o ragione o spirito vorremo trovare? Per converso, ammessa l'esistenza dell'anima, tutti questi corpi le si offrono servizievoli per la costituzione del cosmo intero e di ciascun vivente: e le potenze, quale da un verso, quale da un altro, contribuiscono alla totalità; ma se l'anima non è presente nell'universo, queste cose non ci sarebbero affatto; figuratevi poi se debbano essere in ordine!

15 IV. — Ma ne son prova essi stessi, sotto l'impulso della verità, che occorra, cioè, anteriormente ai corpi, una certa forma — l'Anima — loro superiore, poiché infondono lo spirito nel loro soffio e l'intelligenza nel loro fuoco: quasi che, senza fuoco e senza soffio, la più alta parte non sa-

pesse esistere al mondo, ma andasse in cerca di un luogo per stabilirvisi; mentre essi dovrebbero piuttosto cercare un luogo su cui i corpi trovino il loro fondamento, poiché occorre bene che i corpi sian fondati nelle potenze dell'anima.

16 Ma se essi non pongono nient'altro al di là del 'soffio' come vita e come anima, che senso ha quel loro così trito *condizionamento* in cui si rifugiano quando son costretti a porre un principio naturale operativo al di là dei corpi? (Giacché certo non ogni soffio è anima — ehé di soffi inanimati ce n'è a non finire — essi devon precisare: 'soffio con un determinato condizionamento'; allora, una delle due:  
 a o debbon calcolare questo *condizionamento* e questo *stato*  
 17 come qualcosa che rientra nell'essere, o come qualcosa che  
 b non vi rientra affatto. Intanto, se esso è un nulla, non ci sarà altro che il soffio e il condizionamento sarà un puro nome. E in questo caso toccherà loro di confessare che e anima e Dio non sono, in realtà, nient'altro che la materia; e che sono puri nomi tutte le restanti cose, mentre quel 'soffio' esiste, unicamente.

a Ma se lo *stato* rientra tra gli esseri ed è cosa diversa dal sustrato e dalla materia ed è, sì, nella materia ma è in se stesso immateriale, poiché non è d'altronde composto di materia, esso allora sarà una certa qual forma razionale e non già corpo ma di tutt'altra natura.

18 Di più: anche da quel che segue ugualmente risulta la impossibilità che l'anima si riduca a essere un corpo, quale che sia. Il corpo, infatti, è o caldo o freddo, o duro o molle; fluido, anche, o compatto, nero o bianco: insomma, ha tutte quante le qualità corporee, quale in un corpo, 19 quale in un altro. Così, se un corpo è caldo, col suo solo accostarsi e farsi presente, può generare unicamente calore; se è freddo non farà che raffreddare; e il leggero produrrà cose leggere; e il grave le appesantirà; e il nero darà nero e il bianco darà bianco. Certo non è del fuoco il raffreddare, né spetta al freddo il riscaldare. Tutt'al contrario, l'Anima in alcuni viventi opera certi effetti e in altri opera

effetti diversi e, magari, finanche nello stesso vivente opera degli effetti contrari: ora solidifica, ora liquefa; qui dà il denso, lì dà il rado, nero che si fa bianco, lieve che si fa grave.

A dire il vero, l'anima dovrebbe produrre un'unica operazione corrispondentemente alla sua qualità corporea e, tra l'altro, specialmente secondo il suo colore; e invece, di fatto, ne produce molteplici.

V. — Ma ci spieghino, allora, come mai l'anima abbia 20 differenti moti e non ne abbia invece uno solo, quando poi il movimento di ogni corpo è unico? Assegnare la causa di taluni alla volontà predeterminata e di taluni altri alla ragione, questo, sì, è giusto; nondimeno, sia la volontà sia la ragione non appartengono al corpo; esse sono specificamente differenti, mentre il corpo è uno e semplice e non partecipa di una ragione di tal genere se non in quanto essa gli sia data da chi lo fece essere caldo o freddo.

Il far crescere, poi, a suo tempo e fino a un determinato limite, come può derivare dal corpo stesso, cui s'addice, sì, l'esser fatto crescere dal di dentro, ma cui è peraltro precluso il far crescere se non in quanto sia riservato nella massa della materia quel tanto che serva a colui che opera l'accrescimento per suo tramite? 21

E, difatti, a voler ammettere che l'anima sia corpo e faccia crescere il corpo, anch'essa deve crescere, allora, in se stessa, aggiungendosi, evidentemente, un corpo simile, se ella deve andare di pari passo col corpo accresciutosi ad opera dell'anima. Ora, l'aggiunta dev'essere, alla sua volta, o anima o corpo inanimato. Se è anima, da che parte e in qual modo entra e come vi si aggiunge? Se l'aggiunta è qualcosa d'inanimato, in qual maniera questa si animerà, come giungerà ad un unanime sentire con l'anima già esistente, come diverrà unitaria e parteciperà delle medesime opinioni della precedente? Certo non dovrebbe, costei, quasi anima straniera, restare nella ignoranza di ciò cui l'altra partecipa. 22

23 Ma se anche, come della rimanente corporeità del nostro essere, così pure dalla corporeità dell'anima, ora ne scorra via un poco, ora se ne aggiunga qualche altro poco, e nulla resti identico, come spiegare, allora, i ricordi, come spiegare la conoscenza delle nostre più segrete intimità, dal momento che noi non abbiamo, neppure un momento, la medesima anima?

24 Di più, se l'anima è corpo, e il corpo naturalmente si divide in più parti, ogni parte non sarà certo identica al tutto; se, riprendendo, l'anima è una grandezza determinata, essa non sarà più anima, allorché tale grandezza venga a scemare, proprio come ogni altra quantità muta, in séguito a una sottrazione, il suo essere primitivo; ma se essa è tal grandezza che, nonostante la diminuzione della massa, resta tuttavia identica in virtù della qualità, allora il suo 'esser corpo' è diverso dall' 'esser quantità' ma pure, per via della qualità che è qualcosa di diverso dalla quantità, essa riesce a serbare la identità. A qual partito pertanto si appiglieranno coloro che riducon l'anima a corpo? Anzitutto: riguardo a ogni singola parte dell'anima che è nello stesso corpo, diran forse che la singola parte è un'anima qualitativamente eguale all'anima intera? E, alla sua volta, tra parte e parte, vi sarà identità qualitativa? A nulla, dunque, sarà ridotto il contributo della grandezza alla sua essenza: eppure occorre che esso avesse almeno qualche valore, una volta che sia ammessa la quantità nell'anima. E poi: l'anima anche come *tutto* si può moltiplicare; ma proprio questo è impossibile per un corpo: che cioè la stessa cosa sia nella sua interezza in più punti, e che la parte coincida perfettamente col tutto. Che se poi in ciascuna delle parti non riconosceranno un'anima, l'anima allora risulterà, per essi, costituita di parti inanimate! E, per soprappiù, ogni anima sarà una grandezza determinata, e ai due limiti, sia nel senso dell'accrescimento, sia in quello della diminuzione, essa non sarà più anima.

28 Se è vero che da un solo accoppiamento e da un unico seme nascon gemelli o anche, com'è precisamente negli altri

animali, molti piccoli, poiché il germe s'è frazionato in più luoghi (della matrice) e in esso davvero ogni parte è un tutto; questo esempio non dimostra forse, a quelli che son volenterosi di apprendere, che là dove la parte è identica col tutto l'essere ha superato, nella sua essenza, la categoria quantitativa e dev'essere, invece, in se stesso, necessariamente scevro di quantità?

Così, infatti, esso può perseverare nella sua identità, per quanto venga defraudato di quantità, poiché si disinteressa di quantità e di masse, che il suo essere è di tutt'altra specie. Per conseguenza, l'anima e le ragioni seminali sono scevre di quantità.

VI. — Da quanto verremo dicendo risulterà chiaro altresì che, se l'anima venga ridotta a corpo, non ci saranno più né percezioni, né pensieri, né sapere, né virtù, né valore alcuno. Chi vuol percepire qualcosa dev'essere, in se stesso, unità e deve cogliere ogni cosa con l'identico principio, anche se per svariate vie sensoriali più sensazioni penetrino dentro ovvero se molte qualità impegnino un unico senso e se attraverso un unico senso giunga qualcosa di variamente articolato come un volto umano (qui non si danno diverse percezioni — una del naso, un'altra degli occhi — ma una identica percezione vale a un tempo per tutto); e se pure un'impressione sorga attraverso gli occhi, un'altra attraverso l'udito, dev'esserci tuttavia un centro unico in cui l'una e l'altra confluisca; altrimenti, come si potrebbe giudicare della loro differenza se le sensazioni non approdassero insieme a un unico punto? Occorre pertanto che questo punto sia il centro, per così dire, e le sensazioni sorgenti da tutte le parti — quasi raggi che convergano dalla circonferenza del cerchio — terminino in questo; tant'è del soggetto senziente: un essere veramente unitario.

Ma se tale essere fosse esteso e le sensazioni convergessero ai due estremi di una linea, o esse coinciderebbero di nuovo a un unico e identico punto — al punto mediano press'a poco — o i due estremi avran diverse sensazioni

(ognuno dei due non avrà cioè la sensazione dell'altro) come se, per esempio, io percepissi una cosa e tu un'altra.

32 Ora se la sensazione è una (un volto, ad esempio) o essa sarà contratta in un punto — e questo è proprio evidente: perché essa si contrae realmente nelle pupille; altrimenti, come potrebbe la pupilla vedere oggetti enormi? tanto più, dunque, penetrando nel principio reggente, le sensazioni diventano indivisibili pensieri — e allora questa sensazione sarà indivisibile; oppure se sarà grandezza, il senziente 33 dovrà dividersi con essa, cosicché ogni parte ne percepirebbe un'altra, e nessuno di noi uomini avrebbe la piena apprensione dell'intero oggetto sensibile. Ma l'intero senziente è certamente un essere unitario; come potrebbe allora venir diviso? Non ci sarebbe proprio da porre uguale a uguale, poiché il principio reggente non si eguaglia a nessun oggetto sensibile. Secondo quali unità di misura si attuerebbe la divisione? Sarà forse diviso in tante parti quante ne conta, numericamente, nella varietà del suo aspetto, l'oggetto sensibile che vi entra? E ognuna di quelle parti dell'anima deve aver percezione anche con le particelle della parte stessa ovvero le particelle delle parti saranno insensibili? Ma questo è impossibile. Che se ogni parte del tutto deve percepire, allora, giacché la grandezza è naturalmente divisibile in parti innumerevoli, risulterà che ognuno, di ogni oggetto, dovrebbe aver pure sensazioni innumerevoli, quasi altrettante innumerevoli immagini di un medesimo oggetto deposte nel nostro principio reggente.

34 E ancora: se il principio senziente è un corpo, il sentire può attuarsi unicamente col processo che si usa allorché delle impronte sigillari restan calcate sulla cera, con la sola differenza che qui gli oggetti sensibili tracciano i loro segni sia nel sangue che nell'aria. E se la cosa avviene com'è nei corpi umidi — e questo sarebbe il più plausibile processo — le impronte, proprio come in un'acqua, si cancelleranno; e addio memoria; che se pur dureranno, tali impronte, o non sarà dato tracciarne altre, finché le prime resistono, e allora non si potranno avere nuove percezioni;

oppure, al sopravvenire di queste nuove, quelle precedenti devon dileguare e non sarà più possibile ricordare una qualsiasi cosa. Ma se è ammesso il ricordare e il percepire cose sempre nuove, le une sulle altre, senza che le precedenti lo impediscano, è impossibile che l'anima si riduca a corpo.

VII. — Anche partendo dal dolore e dalla percezione del dolore si può ben riconoscere tale impossibilità. Se si dice che a un uomo duole il dito, il male senza dubbio è nel dito, ma quanto alla percezione del dolore, saran tutti d'accordo, evidentemente, a riporla nel principio reggente.

Allorché dunque la parte dolente è un'altra — l'alito cioè — il principio reggente percepisce e l'anima intera partecipa della stessa pena. Ora, come accade questo? Per 'trasmissione' — diranno — appena l'alito psichico che è nel dito viene affetto, trasmette l'affezione alla parte immediatamente vicina e questa la trasmette a un'altra fino a giungere al principio reggente. Pertanto, se la prima parte dolente ebbe una sua diretta sensazione, la seconda parte deve aver necessariamente una sensazione diversa, giacché si tratta di una sensazione trasmessa, e la terza una nuova sensazione e così via via sorgerebbero molte, anzi innumerevoli sensazioni intorno a un solo stimolo doloroso e tra tutte queste parti, ultimo, il principio reggente, oltre a queste svariate sensazioni, ne dovrebbe percepire anche una, per conto suo.

Vero è, per contro, che quelle percezioni, ad una ad una, non si riferirebbero affatto al dolore del dito, ma quella adiacente al dito avvertirebbe che soffre la pianta del piede, la terza avvertirebbe che soffre un'altra parte — quella immediatamente al di sopra; e ne risulterebbero tanti dolori e il principio reggente non percepirebbe il dolore nel dito ma il dolore che è in lui stesso e conoscerebbe unicamente questo, mentre lascerebbe andare il resto, poiché non saprebbe affatto che il dito duole. Se, pertanto, non è possibile che la sensazione di un dolore, quale si è descritto, si propaghi per via di 'trasmissione'; se in un corpo — che è sem-



plice massa — non si ammette che l'affezione di un punto sia cognizione per un altro punto (giacché in ogni grandezza le varie parti se ne stanno distinte l'una dall'altra): si deve ammettere allora che il senziente sia di tal genere da coincidere con se stesso, dappertutto, di per se stesso. Ma questo operare s'addice unicamente a un essere che sia diverso dal corpo.

38 VIII. — Ma che non sia dato neppur di pensare, se l'anima sia ridotta a un corpo — quale che sia — si può dimostrare da quanto andremo dicendo. Se, infatti, il percepire significa che l'anima, avvalendosi del corpo, apprende gli oggetti sensibili, non può allora ridursi anche il pensiero a un semplice comprendere per mezzo del corpo; altrimenti esso s'identificherebbe con la sensazione. Orbene, se il pensare è un apprendere incorporeo, più che mai dev'essere incorporeo lo stesso principio pensante. Poiché, mentre il sensibile è oggetto della percezione, oggetto del pensiero si è l'intelligibile. Lo negheranno? Eppure han da esserci, quanto meno, dei pensieri di alcune cose intelligibili e delle apprensioni di cose senza grandezza. Ora, come può qualcosa che è grandezza pensare ciò che non è grandezza e col divisibile pensare l'indivisibile? Forse con una parte indivisibile di se stesso? Ma, in tal caso, non sarà corpo ciò che deve pensare; poiché non occorre certo il tutto per attinger l'oggetto; basta infatti che l'attinga con un punto solo di se stesso.

40 Ora, se essi concederanno che i più alti pensieri — e questo è perfettamente vero — han per oggetto quanto v'è di più puro, assolutamente, dal corporeo, è necessario allora che anche il soggetto — il quale pensa ciò che è proprio di ogni singola cosa — acquisti tale conoscenza solo allora che sia o divenga puro dal corporeo.

Ma se affermeranno che i pensieri han per oggetto le forme che si trovano nella materia, noi ribatteremo, tuttavia, che se i pensieri nascono per astrazione dall'elemento corporeo, è sempre lo Spirito colui che opera l'astrazione. Poiché,

in compagnia di carni o di materia, in genere, niente astrazione, naturalmente: né cerchio, né triangolo, né linea, né punto. Occorre, dunque, che anche l'anima, in tale processo, si astragga dal corpo; e allora ella non può, dal canto suo, essere corpo.

Inesteso è, penso, il bello e così pure il giusto; e, dunque, anche il pensiero di tali cose è inesteso. In conclusione, le parti indivisibili dell'anima accoglierebbero il giusto e il bello al loro sopraggiungere; e questi riposerebbero nell'anima, cioè in seno all'indivisibile.

Se l'anima è corpo, che senso hanno le sue virtù, temperanza e giustizia e ardimento e il resto? Con un alito di pneuma o con una goccia di sangue si avrebbero allora temperanza o giustizia o ardimento; a meno che l'ardimento non consista nella incrollabile fermezza di questo alito e la temperanza nel suo ben riuscito miscuglio e la bellezza in non so qual formosità nei lineamenti, onde diciamo, al solo vedere taluni, ch'essi son fiorenti e belli nei corpi. Vigore e bellezza di tratti, forse, s'addicono bene a un alito; ma che temperanza andate cercando per un alito? Anzi, tutt'al contrario, non cerca, esso, tutti i suoi comodi tra amplessi e carezze in una sede dove gli sia dato riscaldarsi, e non desidera forse un fresco ben proporzionato e non accosta cose molli, tenere, levigate?

Quanto al ripartire le cose secondo il merito, questo importa forse a lui?

Ma son eterni, poi, quegli ideali contemplati dalla virtù e ogni altra realtà dello Spirito con cui l'anima entra in contatto, ovvero la virtù tocca a taluno, lo assiste e infine gli muore? Ma chi n'è allora il creatore e donde la crea? Perché, in tal caso, quegli dal canto suo durerebbe. Le virtù, dunque, devon essere eterne e perseverare come i concetti nella geometria. Ma se sono eterne e perseverano, esse non sono corporee. Ma allora anche l'essere in cui la virtù dimora deve avere una natura corrispondente, vale a dire, non dev'essere corpo; poiché non persevera, ma scorre tutto quanto, l'essere corporeo.

43 VIII<sup>1</sup>. — Ma se essi, osservando le azioni corporee — riscaldare, raffreddare, urtare, appesantire — fissano qui il posto dell'anima, come se la situassero, così, nella sfera operativa, anzitutto ignoran, costoro, che questi corpi producon di tali effetti con le forze incorporee che sono in loro; ignorano, inoltre, che la nostra ambizione mira ad assegnare all'anima non già tali forze bensì il pensare, il percepire, 'riflettere', 'bramare', prendere a cuore, 'assennatamente', 'in bellezza': tutte cose, queste, che esigono una ben di-

44 versa essenza. Ora essi, dopo aver trasportato le potenze proprie delle realtà incorporee nei corpi, non lasciano più nessuna potenza alle realtà dello Spirito! Che, invece, persino i corpi possano quello che possono mediante forze incorporee, risulta chiaro da quel che segue. Essi devon certo trovarsi d'accordo in questo che qualità e quantità son cose diverse, che ogni corpo è quantità (è vero altresì, per conto nostro, che non ogni corpo è quantità: la materia, per esempio). Ma convenendo in questo, essi devon convenire altresì nel fatto che la qualità, essendo diversa dalla quantità, è diversa anche dal corporeo. Poiché, siccome essa non è quantità, come potrà essere corpo se ogni corpo è, per loro, quantità?

15 Inoltre — come qui su, se non erro, fu detto — se ogni corpo e ogni massa, divisi che siano, perdono il loro precedente stato, ma, sminuzzato il corpo, la medesima qualità persiste nella sua interezza in ogni singola particella — per esempio, la dolcezza del miele non è affatto minor dolcezza nella singola parte di quanto lo sia nel tutto — la dolcezza non può essere un corpo. Tant'è, di ogni altra qualità.

Ancora: se fosser corpi le forze, seguirebbe necessariamente che le forze valide sian legate a grandi masse, mentre quelle scarsamente efficaci, a piccole masse. Se, per contro, in grandi masse son chiuse piccole forze, mentre piccole, anzi minime masse dispiegano enormi potenze, la loro efficacia vuol riportarsi, allora, a qualche altra cosa che non è la grandezza: l'inesteso, quindi.

Il fatto poi che la materia è sempre la medesima — un corpo, cioè, a loro dire — mentre produce, tuttavia, le più

svariate cose ad ogni qualità che riceve, non rende ben chiaro che tali aggiunte son concetti immateriali ed incorporei?

Non vengano perciò a dirci che i viventi muoiono per il fatto che il soffio o il sangue si ritraggano. Sì, certo, senza di tali cose non è possibile vivere; ma non è possibile vivere anche senza tante altre cose nessuna delle quali è l'anima.

Eppure, né soffio, né sangue penetrano per tutto; ma solo l'anima.

VIII<sup>2</sup>. — Ancora: se l'anima, che penetra il tutto, fosse corpo e fosse mescolata, la mescolanza avrebbe il medesimo processo che negli altri corpi; ma poiché la mescolanza dei corpi non lascia sussistere in atto nessuno dei corpi comunisti, neppur l'anima, allora, inerebbe più, attualmente, nei corpi, ma vi sarebbe solo in potenza e perderebbe, così, il suo essere anima; come quando, mescolando il dolce e l'amaro, il dolce non v'è più. Non avremmo anima, in definitiva.

Ma se ella è corpo e si mescola col corpo 'da parte a parte' (in questa mescolanza totale, dov'è l'uno dei corpi, ivi è pure l'altro, poiché entrambi sono masse uguali ed occupano il miscuglio intero; inoltre nessun aumento è venuto al primo dall'inserirsi del secondo), ella allora non lascerà niente che non solchi. Poiché il miscuglio non avviene 'a grandi porzioni alternate' (così, avremmo quel che egli [Crisippo] dice 'giustapposizione'); ma la cosa iniettata, penetrando per tutto il corpo, ancorché sia più piccola del corpo — ma che il minore si eguagli in estensione al maggiore, questo è proprio impossibile! — insomma, dicevamo, mentre lo penetra, lo frantumerebbe altresì in tutto e per tutto. Pertanto, se lo deve frantumare punto per punto, se non deve avanzare, di mezzo, nessuna porzione del corpo che non sia scissa, allora la divisione si spingerebbe necessariamente sino ai punti impercettibili: il che è impossibile. Che se lo sminuzzamento dura infinito — poiché per piccolo che sia il corpo che tu prenda, esso è sempre divisibile —

allora l'infinito dovrebbe esistere non solo potenzialmente ma anche attualmente. È dunque impossibile che un corpo penetri un altro nella mescolanza 'tutto attraverso tutto'. L'anima, per contro, trapassa nel tutto; dunque, è incorporea.

48 VIII<sup>3</sup>. — L'affermazione, poi, che il soffio sia in se stesso, primordialmente, solo principio vegetativo ed entrato poi 'in freddo' e tempratosi, si sia fatto 'anima' a mano a mano che nel freddo si assottigliava... — un assurdo anche questo, naturalmente; perché molti viventi nascono nel caldo ed han quindi un'anima che non è sorta per raffreddamento — dicevamo, insomma, che, per essi almeno, il principio vegetativo è anteriore all'anima, poiché esso diverrebbe tale solo per circostanze esteriori (il freddo). Insomma, essi finiscono per dare il primo posto a ciò che è 'inferiore', anzi prima di questo 'inferiore' ne presentano un altro, minore ancora, che chiamano 'stato'; lo Spirito, invece, è l'ultimo, nascendo, naturalmente, solo dall'Anima! Ora, se v'è uno Spirito che precorre tutte le cose, occorre dare all'anima solamente il posto successivo e poi darlo, via via, al principio vegetativo; e l'inferiore doveva avere sempre un gradino più basso, secondo natura.

49 Così, se persino Dio, per loro, rispetto allo Spirito è posteriore ed è nato e possiede, quasi d'accatto, il pensare, sarebbe ben possibile, allora, che non esistano né Anima né Spirito né Dio: a voler pure ammettere l'essere solamente in potenza, senza che ci sia, anteriormente, l'essere in atto — lo Spirito — esso comunque non passerà neppure all'atto. Perché che cosa mai ve l'addurrà se non esista, al di là di lui, un altro essere anteriore? Ma che debba addurre se stesso all'atto — la qual cosa è proprio un assurdo — via, almeno dovrà mirare a qualcosa, per tale passaggio, a qualcosa che non sarà potenziale ma attuale.

Eppure, se un essere potenziale ha la proprietà di perseverare sempre nella sua identità, di per se stesso, esso potrebbe addurre all'atto un altro essere; e questo val più

di ciò che è solo in potenza, essendo, per così dire, l'oggetto della sua aspirazione.

Prima, dunque, esiste quel che vale di più, dotato di una natura che non ha a che fare col corpo ed è sempre attualità; quindi e spirito e anima sono anteriori al principio vegetativo della natura. Si conclude che l'Anima non può assimilarsi né a un soffio né a un corpo. Che, intanto, non possa dirsi corpo, anche altri l'ha detto e con altri argomenti. Ma anche quel che abbiamo detto noi potrebbe bastare.

VIII<sup>4</sup>. — Ma poiché l'anima rientra in un ben diverso essere, dobbiamo cercare di quale specie sia questo essere. È forse diverso dal corpo ma pur *qualcosa* del corpo: per esempio la sua *armonia*? Mentre i Pitagorici intendono questo *qualcosa* armonia in un altro senso, essi han creduto che esso sia qualcosa di simile, a un dipresso, all'armonia ch'è nelle corde. Come infatti qui, tese che sian le corde, sopraggiunge qualcosa, che vorrei dire una affezione di esse — quel che dicesi appunto armonia —; alla stessa guisa, poiché il nostro corpo nasce in una mescolanza di parti dissimili, la loro mescolanza, qualitativamente determinata, provoca vita e anima, la quale sarebbe appunto l'affezione dipendente dal miscuglio.

Ma a prova della sua impossibilità, molti argomenti sono stati già addotti contro tale dottrina. Così, per esempio: che l'anima sta prima e l'armonia, invece, vien dopo; che l'anima signoreggia e soprintende al corpo e in tante occasioni è in guerra con lui, mentre, se ne fosse l'armonia, non lo potrebbe; che l'anima è sostanza e l'armonia non è sostanza; che la mescolanza degli elementi dei quali constiamo, poiché entra in una ragione formale, non è altro che salute; che per ciascuna parte del corpo, mescolata com'è diversamente, vi sarebbe un'anima a volta a volta diversa, a tal segno che dovrebbero esistere tante anime; e — quel più conta davvero — ch'è necessario che prima di quest'anima, vi sia un'altra anima, creatrice di questa armonia, come

negli strumenti musicali c'è il musico che infonde l'armonia nelle corde e reca in sé la proporzione su cui le deve sintonizzare. Certo si è che né li, negli strumenti, le corde potranno accordarsi di per se stesse; né qui i corpi potranno adunarsi in armonia. In definitiva, però, anche costoro fan nascere gli esseri animati dall'inanimato e dal disordinato, a casaccio, l'ordinato; e invece di far venire all'esistenza l'ordine dall'animo, fan piuttosto venire all'esistenza l'anima da un ordine casuale. Ma questo è impossibile che si verifichi sia nelle cose parziali che nell'insieme delle cose. Dunque, l'anima non è armonia.

60 VIII<sup>5</sup>. — In qual senso poi si applichi all'anima il termine entelechia, si può esaminarlo come segue. L'anima — dicono — nel composto umano tiene il posto della forma rispetto alla materia che è il corpo animato; essa però non è forma di qualsivoglia corpo e non in quanto esso è semplice corpo, bensì di un corpo naturale organico, dotato potenzialmente di vita. Ora, se ella è assimilata a ciò con cui è stata posta in confronto — quasi forma di statua rispetto al bronzo — l'anima deve, allora che il corpo venga diviso, dividersi pur essa di pari passo; e, se una parte venga amputata, una porzione di anima si deve accompagnare alla parte amputata; e non si parli, poi, di ritiro dell'anima, durante il sonno, giacché l'entelechia deve aderire profondamente a ciò cui si appartiene; ma in verità, il sonno non potrebbe neppure esistere.

54 Inoltre, se l'anima fosse entelechia non vi sarebbe contrasto tra ragione e desideri; ella, nella sua interezza, sarebbe come pervasa da un sentimento di unità e di identità, senza intimo dissidio. Ma allora potrebbero forse darsi solo delle sensazioni; però non sarebbero ammissibili i pensieri. Ond'è ch'essi stessi introducono un'altra anima, o più esattamente una intelligenza, ch'essi tengono per immortale.

55 Orbene, è necessario che l'anima razionale sia entelechia in un senso del tutto diverso da quel che abbiamo esposto, se si vuol proprio adottare questo termine. Persino l'anima

sensitiva, giacché pur essa serba le impronte degli oggetti sensibili assenti, ci fa concludere ch'ella è ben in grado di serbarle senza la compagnia del corpo; altrimenti, esse dovrebbero inerirle come forme e immagini; ma allora sarebbe impossibile accoglierne altre, se v'inerissero in tal guisa. Dunque, l'anima sensitiva non è entelechia nel senso ch'ella sia inseparabile dal corpo. Di più: anche la bramosia — che non è volta solo a cibi e a bevande bensì ad altre cose che non hanno a che fare col corpo, non può essere, dal canto suo, indivisibile entelechia.

Avanzerebbe la parte vegetativa: questa parrebbe far sospettare che sia, nel modo descritto, inseparabile entelechia. Eppure, anche di questa, non è affatto chiaro che sia così. Infatti, giacché il principio di ogni pianta è situato nella radice, anche se il rimanente corpo sia inaridito, l'anima se ne sta tuttavia in molte piante nella radice e nelle parti inferiori; è evidente così ch'ella ha abbandonato le altre parti e si è contratta in una parte sola; dunque, ella non è come inseparabile entelechia nel tutto. D'altra parte, prima che la pianta sia cresciuta, ella è in una piccola massa; se essa, dunque, da una pianta più grande va in una più piccola, e da un piccolo spazio nell'intera pianta, che male c'è, allora, ch'essa si separi del tutto? Ma se l'anima è poi priva di parti, come potrebbe divenire la entelechia di un corpo divisibile? Ancora: la stessa anima appartiene a più viventi, l'uno dopo l'altro. Come, allora, l'anima di un primo vivente può divenir anima del successivo vivente, se doveva essere la entelechia di un solo essere? Questa obiezione diviene chiara nei viventi che si mutano in altri viventi.

Per concludere, l'anima non trae la sua esistenza dal fatto ch'ella è la forma di qualche cosa; ella è invece una essenza che desume il suo essere indipendentemente dal fatto ch'ella sia installata in un corpo; poiché ella esisteva prima ancora che appartenesse, per così dire, a un determinato vivente, giammai il corpo genererà l'anima. Qual è dunque l'essere dell'anima? Pure, se essa non è corpo, né

59 affezione corporea, ma operazione e creazione e in lei si trova e da lei pullula la pluralità; se il suo essere sfugge al corporeo, di quale specie di essere ella è mai? Ecco: si tratta, evidentemente, di quello che noi chiamiamo, in senso proprio, essenza. Poiché di tutto il corporeo può ben dirsi che sia divenire e non essere 'ciò che nasce e muore, ma non è giammai in senso proprio'; solo per partecipazione all'essere, esso si serba, e nella misura in cui ne partecipa.

IX. — Ma l'altra specie di essere, quella che possiede, di per se stessa, l'esistere, è tutto il verace ente: quello che né nasce né muore; altrimenti, tutte le restanti cose dileguerebbero e non potrebbero rinascere più tardi, perito che sia chi garantisca loro conservazione sia per loro stesse sia per questo nostro universo custodito e adornato per virtù di anima.

60 Principio di moto, costei, che elargisce a ogni altra cosa il movimento; ella però si muove da se stessa; donatrice di vita al corpo animato, quest'anima però trae da se stessa un vivere che non perde giammai, appunto perché lo possiede di per se stessa. Certo è che non tutti i viventi hanno una vita d'accatto dal di fuori; altrimenti andrebbero all'infinito; no, tutt'al contrario, occorre che ci sia un'essenza che viva primordialmente la quale dev'esser necessariamente inestinguibile e immortale, appunto perché è la fonte della vita anche per gli altri esseri. Quivi, per certo, anche il di-  
61 vino, nella sua compiutezza, e il beato deve aver la sua sede, quello che trae da se stesso il suo vivere e trae pur da se stesso il suo essere; ed è primordialmente e primordialmente vive, libero, per essenza, dal mutamento, non soggetto né alla nascita né alla morte. E donde potrebbe derivare, nascendo, o in che approdare, morendo? Anzi, a voler cogliere in tutta verità la categoria di ciò che è, questo non dovrà, in se stesso, a volte essere e a volte non essere; come anche il bianco, il colore come tale, non è a volte bianco e a volte non bianco. Ma se il bianco così com'è bianco fosse anche ente, esso sarebbe per sempre; e intanto esso ha uni-

camente il bianco. In chi invece sia presente l'essere, di per se stesso e primordialmente, in lui l'essere non verrà mai meno.

Ora, questo Ente, primordialmente e sempiternalmente ente, non può essere un corpo morto come una pietra o un legno, ma dev'esser vivente; e quel tanto di lui che perseveri in sé solo, deve vivere una pura vita, mentre quel che si frammischi con un elemento inferiore, vi trova un inceppo per la più alta vita; ma nulla, peraltro, del suo proprio essere egli ha perduto; e riprende invece l'antica posizione, involandosi alla sua sfera.

X. — Ma che a una più divina natura, anzi proprio all'eterna natura, risulti affine l'anima, lo dimostra chiaramente la prova già data della sua incorporeità. Per certo 'ella non ha né figura né colore ed è impalpabile'. Nondimeno, è dato provarlo pure da quel che andremo dicendo.

Giacché è fermo per noi che tutto il *divino* e tutto ciò che è realmente *essere* gode di una vita che spira bontà e ragione, si vuol esaminare il termine successivo a partire dall'anima nostra, qual esso sia per natura. Prendiamo però l'anima — non quella che, fitta nel corpo, contrasse irragionevoli brame e agitazioni violente e soggiacque ad altre passioni — ma colei che detersa da queste cose, a tutto suo potere, non comunicò col corpo. Una tale anima ci svela altresì che i mali non sono altro, per essa, che sovrastrutture e derivan da fonte estranea; ma se essa si purifica, le ineriscono supremi valori: chiarezza di spirito e ogni altra virtù — possesso avito. Ora, se l'anima è di tal ceppo, al-  
64 loreché risalga in se stessa, come mai ella non sarebbe di quella più alta specie, quale riconosciamo a tutto ch'è divino ed eterno? Infatti, chiarezza di spirito e virtù verace — cose divine — non ineriranno giammai in cosa vile e mortale; ma è necessario allora che il corrispondente soggetto sia divino, giacché esso ha parte al divino per mezzo della sua affinità e consostanzialità. Ecco perché, anche tra noi  
65 uomini, chiunque giunga a tal punto, si distanzia di poco  
66

affezione corporea, ma operazione e creazione e in lei si trova e da lei pullula la pluralità; se il suo essere sfugge al corporeo, di quale specie di essere ella è mai? Ecco: si tratta, evidentemente, di quello che noi chiamiamo, in senso proprio, essenza. Poiché di tutto il corporeo può ben dirsi che sia divenire e non essere 'ciò che nasce e muore, ma non è giammai in senso proprio'; solo per partecipazione all'essere, esso si serba, e nella misura in cui ne partecipa.

IX. — Ma l'altra specie di essere, quella che possiede, di per se stessa, l'esistere, è tutto il verace ente: quello che né nasce né muore; altrimenti, tutte le restanti cose dileguerebbero e non potrebbero rinascere più tardi, perito che sia chi garantisca loro conservazione sia per loro stesse sia per questo nostro universo custodito e adornato per virtù di anima.

Principio di moto, costei, che elargisce a ogni altra cosa il movimento; ella però si muove da se stessa; donatrice di vita al corpo animato, quest'anima però trae da se stessa un vivere che non perde giammai, appunto perché lo possiede di per se stessa. Certo è che non tutti i viventi hanno una vita d'accatto dal di fuori; altrimenti andrebbero all'infinito; no, tutt'al contrario, occorre che ci sia un'essenza che viva primordialmente la quale dev'esser necessariamente inestinguibile e immortale, appunto perché è la fonte della vita anche per gli altri esseri. Quivi, per certo, anche il divino, nella sua compiutezza, e il beato deve aver la sua sede, quello che trae da se stesso il suo vivere e trae pur da se stesso il suo essere; ed è primordialmente e primordialmente vive, libero, per essenza, dal mutamento, non soggetto né alla nascita né alla morte. E donde potrebbe derivare, nascendo, o in che approdare, morendo? Anzi, a voler cogliere in tutta verità la categoria di ciò che è, questo non dovrà, in se stesso, a volte essere e a volte non essere; come anche il bianco, il colore come tale, non è a volte bianco e a volte non bianco. Ma se il bianco così com'è bianco fosse anche ente, esso sarebbe per sempre; e intanto esso ha uni-

camente il bianco. In chi invece sia presente l'essere, di per se stesso e primordialmente, in lui l'essere non verrà mai meno.

Ora, questo Ente, primordialmente e sempiternalmente ente, non può essere un corpo morto come una pietra o un legno, ma dev'esser vivente; e quel tanto di lui che perseveri in sé solo, deve vivere una pura vita, mentre quel che si frammischi con un elemento inferiore, vi trova un inceppo per la più alta vita; ma nulla, peraltro, del suo proprio essere egli ha perduto; e riprende invece l'antica posizione, involandosi alla sua sfera.

X. — Ma che a una più divina natura, anzi proprio all'eterna natura, risulti affine l'anima, lo dimostra chiaramente la prova già data della sua incorporeità. Per certo 'ella non ha né figura né colore ed è impalpabile'. Nondimeno, è dato provarlo pure da quel che andremo dicendo.

Giacché è fermo per noi che tutto il *divino* e tutto ciò che è realmente *essere* gode di una vita che spira bontà e ragione, si vuol esaminare il termine successivo a partire dall'anima nostra, qual esso sia per natura. Prendiamo però l'anima — non quella che, fitta nel corpo, contrasse irragionevoli brame e agitazioni violente e soggiacque ad altre passioni — ma colei che detersa da queste cose, a tutto suo potere, non comunicò col corpo. Una tale anima ci svela altresì che i mali non sono altro, per essa, che sovrastrutture e derivan da fonte estranea; ma se essa si purifica, le ineriscono supremi valori: chiarezza di spirito e ogni altra virtù — possesso avito. Ora, se l'anima è di tal ceppo, allorché risalga in se stessa, come mai ella non sarebbe di quella più alta specie, quale riconosciamo a tutto ch'è divino ed eterno? Infatti, chiarezza di spirito e virtù verace — cose divine — non ineriranno giammai in cosa vile e mortale; ma è necessario allora che il corrispondente soggetto sia divino, giacché esso ha parte al divino per mezzo della sua affinità e consostanzialità. Ecco perché, anche tra noi uomini, chiunque giunga a tal punto, si distanzia di poco

dalle realtà superne per ciò che riguarda l'anima in sé; ed ha questo unico limite di inferiorità: che è nel corpo. Perciò ancora, se tutti gli uomini giungessero a tal punto o, via, una buona parte di loro avesse un'anima cosiffatta, nessuno sarebbe tanto incredulo da disperare che quanto v'è di anima negli uomini non sia del tutto immortale. Attualmente, invece, essi, osservando che l'anima nella maggior parte di loro è in mille maniere vituperata, non riescono a figurarsela più né come cosa divina né come cosa immortale. Occorre invece, in ogni cosa, considerarne la natura, mirando al suo stato puro, poiché ogni sovrastruttura costituisce sempre un ostacolo alla conoscenza di ciò cui essa s'aggiunse. Studiati dunque, l'anima, solo dopo averne tolto le aggiunte; o, meglio, la scruti solo colui che abbia tolto la scoria da se stesso ed egli avrà fede di essere immortale, sol che contempi se stesso giunto ormai in seno allo Spirito e in seno alla purezza. Egli vedrà cioè uno Spirito contemplante non già qualcosa di sensibile, nulla delle nostre cose mortali, ma nell'atto d'intuire l'eterno con l'eterno; egli vedrà tutto ch'è contenuto nel regno dello Spirito, un vero cosmo e l'intelligibile in se stesso e nella sua diffusa luce, irraggiato in virtù del vero che emana dal Bene, il quale infonde, su tutti gli esseri dello spirito, verità; onde gli parrà più volte che sia stato detto proprio con bellezza il verso:

Salvete: io sono per voi un dio immortale

mentre intanto egli ascende al divino ed è tutto proteso con lo sguardo alla somiglianza con Lui.

Ma se la purificazione ci fa consapevoli dei supremi valori dell'anima, è chiaro altresì che le scienze — quelle, beninteso, che sono scienze in senso stretto — stanno nell'interno dell'anima.

Per certo, non già svagando, non so come, fuori, l'anima riconosce temperanza e giustizia; ella bensì, le riconosce di per se stessa, nella coscienza del suo proprio essere e di quel che fu un tempo, vedendole rizzarsi in sé, per così

dire, come simulacri di dèi, cosparsi dalla ruggine del tempo, ond'ella li deterge: gli è come se dell'oro fosse animato e poi gli si staccasse quanto di terrigno era su di esso: esso era dapprima nella ignoranza del suo vero essere, poiché non vedeva l'oro; ma poi finalmente, quando si vedesse isolato, stupirebbe tutto di quella magnificenza ed intuirebbe, allora, di non aver affatto bisogno di alcuna bellezza d'accatto, giacché esso di per sé eccelle, sol che lo si lasci sussistere in lui.

XI. — Di una così straordinaria magnificenza, chi mai, avendo fior di senno, potrebbe più dubitare che non sia immortale? In essa immane, dal suo stesso fondo, la vita, quella vita che non può perire; e come potrebbe perire se essa, ch'io sappia, non è importata dal di fuori, né, d'altro canto, si comporta nell'anima come il calore è presente nel fuoco? Io intendo non già che il calore sia importato nel fuoco, ma ch'esso sia importato non dico nel fuoco, ma nella materia che fa da fondamento al fuoco; poiché in questa maniera anche il fuoco si dissolve. Ma l'anima non possiede la vita nel senso che essa le faccia da substrato in funzione di materia, cioè come se proprio la vita, sopraggiunta in lei, la riveli anima.

No, perché o la vita è sostanza e allora una tal sostanza è di per se stessa vivente — ed è proprio quel che noi cerchiamo, vale a dire, l'anima —; ed essi devono confessare che una tal cosa è immortale (a meno che non la risolvano, come un composto, e così via via fino a quando pervengano a un immortale, dotato di spontaneo movimento, che non si può, senza sacrilegio, assoggettare a un destino di morte); o diranno che la vita è semplicemente un'affezione sopraggiunta alla materia; e allora saran costretti a riconoscere come immortale proprio quell'Essere donde l'affezione discese nella materia; poiché questo Essere non può ricevere il contrario di ciò che apporta. Certo è, intanto, che esiste una essenza unitaria che possiede in atto la vita.

71 XII. — Ancora: se andran dicendo che ogni anima è caduca, tutto da gran tempo sarebbe già fatalmente perito. Forse l'una è caduca e l'altra no, per esempio quella dell'universo è immortale e la nostra è mortale? Ne diano la ragione, allora! Poiché principio di moto lo è tanto l'una quanto l'altra; tanto l'una quanto l'altra vivon di per se stesse; attingon le stesse cose con la stessa facoltà, pensando sia le cose celesti sia le cose ultracelesti, cercando tutto ciò che è, per essenza, e salendo, infine, sino al primo Principio.

72 Certo, anche la conoscenza che l'anima trae da se stessa, dalle sue intime contemplazioni, e che raggiunge ogni singolo essere in sé, scaturendo pure dalla reminiscenza, dà ad essa un'esistenza anteriore al corpo, anzi un'esistenza eterna giacché essa si avvale di eterne conoscenze. E poi, tutto che  
73 si dissolve, avendo raggiunto l'esistenza mediante una composizione, deve, secondo la sua natura, disfarsi per la stessa via onde fu composto. Ma l'anima è un atto unitario e semplice, una essenza che consiste nel vivere; pertanto non sarà caduca per questa via. — Forse, chissà, divisa, frantumata, potrebbe perire? — Ma non è una massa, né una quantità l'anima! L'abbiamo dimostrato! — Chissà, alterata che sia, potrebbe volgere al disfacciamento? — Ma l'alterazione che distrugge, toglie la forma e lascia andar la materia; però una tal cosa può occorrere solo al composto. Se dunque per nessuna di queste vie può perire, ella è, necessariamente, imperitura.

74 XIII. — Come si spiega, allora, che pur essendo separato l'essere dello Spirito, l'anima entra in un corpo? Finché lo Spirito è in sé, solo, impassibile tra le sue realtà, dotato unicamente di una forma di vita spirituale, Egli persevera lassù, eternamente: in Lui, niente impulso, niente aspirazione. Ma chi, seguace immediato di quello Spirito, riceva un'aspirazione, proprio per questa sopraggiunta aspirazione, s'inoltra oramai, per così dire, su più spazioso cammino, ed è smanioso di creare un ordine che corrisponda all'ideale da lui contemplato in seno allo Spirito; quasi in-

cinto di lui e in un travaglio di parto ha l'ansia di creare, e di fatto crea. Così, l'anima per questa ansia del sensibile  
75 è in uno stato di tensione, e, pur librandosi in compagnia dell'anima universale, al di fuori e al di sopra di ciò che questa regge, e partecipando alla provvidenza dell'universo, è vogliosa, d'altra parte, di reggerne, da sé sola, un frammento; e mentre è nel mondo, eccola *divenire* nel mondo: beninteso, essa non *diviene* interamente e compiutamente nel corpo, ma si riserva pur qualcosa fuori del corporeo. Dunque, ciò che in lei è spirito non incorre nelle affezioni. Essa stessa, però, a volte è nel corpo, a volte fuori del corpo; preso il suo slancio da ciò che è *primo*, essa s'inoltra fin giù al *terzo*, alle cose terrene, in virtù di un atto dello Spirito: Spirito che pur resta fermo nella uguaglianza del suo essere e colma tutto di bellezza, per tramite di anima, e tutto pervade di ordine — Lui immortale, per mezzo di una realtà immortale — se è vero peraltro che Egli, esistendo in eterno, deve esistere appunto per la sua incensurabile attività.

XIV. — E l'anima degli altri viventi? Se vi sono, tra di  
76 loro, anime cadute che siano finanche discese a corpi ferini, è necessario che queste ancora siano immortali. Ma se pur vi sia qualche altra specie ignota di anima, occorre che pure questa non derivi da altra fonte che non sia la essenza vivente: essa è colei che è causa di vita agli animali; tant'è, naturalmente, pure dell'anima che è nelle piante; tutte quante, in verità, mossero da un identico principio, poiché hanno una vita propria, incorporate, anch'esse, e indivisibili, ed esseri sostanziali.

77 Ma se diranno che l'anima umana, tripartita com'è, in séguito a tal composizione dovrà decomporci, ecco la nostra risposta: le anime che si distaccano in purezza dal corpo, eran cadere quel che s'attacò nel processo del divenire; le altre invece se lo terranno addosso per un bel pezzo; l'elemento inferiore, peraltro, caduto che sia, anch'esso non perirà, finché vi sia qualcosa che gli sia principio. Poiché nulla può venir cancellato dall'essere.



78 XV. — Così, quel che si doveva dire per coloro che esigono una dimostrazione, è stato detto. Ma per coloro che esigono una fede mista ad esperienza sensibile, c'è da trasegliere materia dalla tradizione largamente diffusa in questo campo dagli oracoli degli dèi, i quali ordinano di placare l'ira delle anime offese, di render culto ai morti come a coloro che abbian tuttora sensibilità: come, peraltro, tutti gli uomini fanno verso i trapassati. Molte anime, del resto, che un tempo furono in persone umane, uscite ora fuori dei corpi, non desistono dal beneficiare gli uomini. Esse, per certo, dandoci vaticini ed altri oracoli, ci recan vantaggio; ma dimostrano altresì, attraverso il loro esempio, che le rimanenti anime non sono estinte.

#### LA DISCESA DELL'ANIMA NEI CORPI

Enneade IV, 8 (6)

I. — Chi sa quante volte, destandomi al mio vero essere dal sogno corporeo ed estraniandomi a ogni altra cosa, nell'intimo di me stesso, ho la visione di una stupenda bellezza e credo, allora come non mai, di appartenere a un più alto retaggio; attuando una più alta forma di vita e immedesimato con la divinità e basato sul suo fondamento, esercito, allora, un'attività che mi innalza al di sopra di ogni altro essere dello Spirito: dopo questa quiete in seno al divino, disceso dallo Spirito alla riflessione, cado nella perplessità: come mai è possibile, ora, questa discesa? In qual modo l'anima mi è entrata dentro, nel corpo, pur essendo di tanto valore, quale apparve di per se stessa, pur dallo spiraglio corporeo?

Eraclito, il quale ci ammonisce a istituire questa ricerca, allorché fonda la 'necessità dei trapassi da contrario a contrario' e parla di un 'cammino in su e in giù' e di un 'riposo nel cambiamento' e della 'tribolazione di affaticarsi e di esser soggetto sempre alle stesse cose', ha offerto queste espressioni al nostro congetturare, senza curare di renderci chiaro il suo pensiero, forse perché è un dovere che ognuno cerchi da se stesso proprio come egli stesso trovò perché aveva cercato.

Anche Empedocle riscontrò una legge di caduta quaggiù per le anime peccatrici: '... ed io stesso, proscritto dal dio, son qui venuto perché ebbi fede nella furente contesa'; così egli non ha sollevato il velo, penso, più di quanto abbian

fatto e Pitagora e i suoi seguaci che, in questo problema come in tanti altri ancora, non andarono al di là della velata allusione; ma ad Empedocle, per giunta, la stessa forma poetica non consentiva di essere chiaro.

Così, ci resta solo il divino Platone: questi parlò diffusamente e nobilmente dell'anima; pure del suo arrivo egli ha scritto in molti tratti delle sue opere, cosicché noi nutriamo buona speranza di attingere da lui qualcosa di chiaro. Ora, che cosa dice questo nostro pensatore?

Platone — così sembra — non s'attiene dovunque allo stesso insegnamento, onde si possa scorgere senz'altro il suo vero proposito; certo è, peraltro, ch'egli disprezza, dappertutto, quanto sappia di senso e lamenta la comunione dell'anima col corpo; dice ch'ella è 'in ceppi' ed è sepolta in esso; esalta la parola detta nei misteri, quella parola che chiude l'anima 'in una carcere'; e ancora: la 'caverna' per lui, come l' 'autro' per Empedocle, vuol significare, penso, questo nostro universo, dal momento che egli stesso interpreta la 'liberazione dai ceppi' e la 'risalita dalla caverna' come il cammino dell'anima verso il mondo dello Spirito. Nel Fedro, finalmente, è la 'caduta delle ali' la ragione dell'arrivo quaggiù; inoltre, 'determinati periodi' — così Egli dice — riportan quaggiù di bel nuovo l'anima, dopo la sua ascesa; e sempre nuove anime mandano quaggiù la Sentenza, la Sorte, la Fortuna, la Necessità. Ora, se in tutti questi casi Platone lamenta l'arrivo dell'anima nel corpo, nel Timeo, al contrario, discorrendo di questo nostro universo, Egli ne celebra l'ordine e ne fa un dio beato: il Creatore, nella sua bontà, ha dato un'anima per infondere spirito in questo universo, poiché occorreva certo che esso fosse dotato di spirito e, d'altro canto, non poteva divenir tale senza l'anima. A questo fine, dunque, il dio infuse all'universo l'anima sua e anche a questo fine la infuse in ciascuno di noi, per la perfezione del tutto; poiché tutte le specie dei viventi che eran nel mondo dello Spirito dovevano trovarsi parimenti anche nel mondo sensibile.

II. — Ond'è che noi, cercando da Lui ammaestramento intorno all'anima umana, incorriamo nella necessità di toccare altresì il problema dell'anima, in genere — come mai, cioè, ella sia naturalmente in comunione col corpo — e sul mondo stesso — che mai si debba pensare di esso — (giacché, di fatto, l'anima ha in esso dimora, volontariamente o costretta o in altro modo qualsiasi); e così pure sul Creatore — se è cosa ben fatta o se, forse, trattandosi di anime umane fu fatale che esse, reggendo dei corpi inferiori, penetrassero ben addentro attraversandoli tutti, giacché dovevano averne il pieno dominio; altrimenti, ogni singola parte del corpo sarebbe dispersa, volgendosi al suo proprio luogo — certo, nell'universo tutto naturalmente giace nel suo determinato luogo —; ma poiché i corpi esigono una provvidenza effusa e minuta, poiché dal di fuori cadon su di loro tanti elementi estranei, essi giacciono perennemente nella stretta della necessità e la loro estrema malagevolezza esige ogni specie di soccorso. Ma il corpo mondano, perfetto com'è e idoneo e a sé bastevole, esente da ogni cosa che avversi il suo essere, esige semplicemente un lieve cenno, per così dire, del comando creatore; e come le impone la legge del suo essere, così l'anima del mondo s'atteggia, eternamente, immune dal desiderio e da ogni influenza: poiché nulla si diparte dal mondo e nulla gli si aggiunge.

Perciò Egli parla pure della nostra anima umana: qualora essa abbia raggiunto la superna anima perfetta, perfezionata anch'essa, s'aggira nelle altezze e regge il cosmo intero; quando non se n'allontana — sì che non s'addentri nei corpi e non si dia ad uno di essi — allora, anch'ella, né più né meno che l'anima dell'universo, potrà reggere insieme, con lieve fatica, l'universo. Poiché non è male per l'anima ch'ella elargisca, come che sia, al corpo la potenza dell'essere e del benessere, dal momento che non in ogni caso la provvidenza verso l'essere inferiore impedisce che il principio della provvidenza stessa perseveri nel più alto essere. Duplice, invero, in ogni campo, è il metodo di governo: uno, del complesso, che ordina le cose con impero

tranquillo, con regale signoria; un altro del singolo che si esprime oramai con un'azione diretta, in immediato contatto con l'oggetto dell'azione, e impregna l'agente della natura della cosa eseguita.

13 Ma se in Platone è detto, di continuo, che l'Anima divina regge l'intero mondo alla prima maniera; se ella, sporgendo con la sua parte migliore, invia all'interno del mondo solo la sua ultima potenza, non si potrebbe più dire che Id-dio sia responsabile di aver creato l'anima in una sede inferiore; l'anima non resta spogliata del suo essere essenziale, poiché possiede questo essere sin dall'eternità e lo possiederà eternamente: è una tal cosa, questo *essere*, che non può avversare la sua natura; è, precisamente, ciò che senza interruzione è assiduamente in lei e non ebbe giammai cominciamento.

14 Inoltre, con l'espressa affermazione che le anime delle stelle hanno col loro corpo lo stesso rapporto che l'Anima universale ha rispetto al tutto — egli pone altresì i corpi stellari nell'interno del moto circolare dell'Anima — Platone  
15 riesce a salvare così la beatitudine che loro s'addice. Due cose rendono degradante la società dell'anima coi corpi: l'impaccio che ne viene al pensare e quel riempirla che fanno di piaceri, di brame, di dolori; nulla di questo può occorrere a un'anima la quale non s'immerge nell'interno del corpo, non appartiene a nessuno; né essa è soggetta al corpo ma il corpo è soggetto all'anima; esso è tal cosa che non ha  
16 bisogno di nulla e per nessun verso è imperfetto; quindi, neppur l'anima si colma di brame o di paure. Nessun malanno giammai ella potrebbe temere per un corpo cosiffatto; né una faccenda qualsiasi, inclinandola quaggiù, la distrae da quella sua contemplazione superna e beata. Nulla. Ma ella è senza tregua abbandonata all'ideale e cosparge ordine e bellezza su questo nostro universo con potenza tranquilla.

17 III. — Ma che dire dell'anima umana — la quale caduta nel corpo, in ogni cosa — così si dice — sperimenta sciagure e conduce una vita miseranda, infastidita e bramosa e spau-

rita, tra mali d'ogni altro genere; dell'anima, cui il corpo è carcere e sepolcro, e il mondo è caverna e grotta? Noi ora vogliam trattenerci appunto su tale dottrina che non contrasta con la nostra, proprio perché le cause della discesa non sono identiche.

Orbene, tutto che è spirito dimora nel regno del pensiero  
18 come totalità e come complesso — noi lo chiamiamo cosmo intelligibile —; ma vi dimorano altresì le potenze spirituali comprese in esso cioè i singoli esseri spirituali — poiché lo Spirito non è unità solamente, ma unità e pluralità —; anche nelle anime, convenne allora che ci fosse unità e molteplicità; e dall'unità dovette scaturire la varia molteplicità, come da un unico genere scaturiscono le specie diverse: alcune hanno maggior valore, altre minore; c'è chi ha una più grande ricchezza di spirito e c'è chi lo attua in un grado inferiore. Poiché anche lassù, nello Spirito, v'è da un canto, simile a un immane Vivente, lo Spirito che cinge con la sua virtù ogni altra cosa, e vi sono, d'altro canto, i singoli spiriti, ognuno dei quali contiene in atto ciò che  
19 l'altro conteneva in potenza. Immaginate una città tutta animata che contenga altresì degli esseri animati: se l'anima della città è più perfetta e possente, nulla vieta peraltro che anche le altre sian della sua stessa natura. Oppure immaginate che, dal complesso del fuoco del mondo, qui sorga un grande e lì dei piccoli fuochi: ma l'essenza complessiva è quella del fuoco universale o, meglio, quella donde s'accese anche l'essenza del fuoco universale.

Pure, il compito dell'anima razionale è certo il pensare,  
20 ma non il pensare unicamente, ché, allora, essa non si distinguerebbe per nulla dallo Spirito. Poi che ella aggiunge qualche altra cosa a quel suo esser spirituale, qualcosa ond'ella acquista una sua propria sostanza, l'anima non resta puro spirito ed ottiene di per se stessa una funzione sua particolare, precisamente come ogni altra cosa al mondo. Ma, allor che guarda ciò che è prima di lei, l'anima pensa; allor che guarda se stessa, si conserva; allor che guarda ciò che è dopo di lei, l'anima ordina, regge, comanda su di

esso. Gli è che la realtà universale non poteva assolutamente stagnare nella fase dello Spirito, allorché si affacciò la semplice possibilità che qualcosa di diverso tenesse dietro, sia pure in una fase inferiore ma peraltro necessaria, dal momento che esisteva già 'Quello che è al di sopra di esso'.

21 IV. — Così, le anime particolari sono dotate di un impulso di natura spirituale in quel loro rivolgersi all'Essere donde nacquero, ma posseggono altresì un potere che si esercita su quanto è sulla terra; proprio come la luce, sospesa, pel vertice superiore, al Sole, ma che pure non lesina la sua elargizione a ciò che le tien dietro. Finché esse restano nel mondo dello Spirito in compagnia dell'Anima universale, è data loro un'esistenza libera dall'affanno; unite, allora, nel cielo, all'Anima universale, sono associate ad essa nel governo del mondo a guisa di re che stian presso il supremo Signore e partecipino al suo governo senza discendere, ancor essi, dai loro seggi regali; così, voglio dire, le anime se ne stanno insieme, in questa prima fase, nella stessa sede.

22 Ma esse trapassan dalla totalità sino a farsi singole anime parziali e ad appartenersi; e, quasi stanche della comunanza di vita con altrui, si ritraggono, ad una ad una, nella individualità. Ora, se l'anima fa questo per lunghe durate, e fugge quell'unità totale e attraverso la distinzione si allontana e non guarda più verso il mondo dello Spirito, ridottasi ormai ad essere una parte, s'isola, s'illanguidisce, s'affaccenda nel campo pratico e guarda solo esseri parziali; e nella scissione dalla moltitudine calata in un solo qualsiasi essere e fuggitiva da ogni altra realtà, s'incammina diretta verso codesto suo unico oggetto esposto agli urti della totalità e di ogni singola cosa; apostata dall'universo, regge, tribolando, l'essere individuale; ed eccola già in contatto, anzi al servizio delle cose esteriori; eccola non solo presente ma finanche calata per gran tratto ben addentro del singolo essere!

23 In questa fase le occorre quel che si esprime così: le 'cadder le ali' e 'cadde nei ceppi del corpo'; poi ch'ella

si giocò la sua inviolabilità — nella cura di più alti valori — quella inviolabilità la quale 'era' presso l'anima universale. Beninteso, lo stato anteriore a questo 'era' è migliore, da ogni punto di vista, di quello dell'anima risalita.

Ond'è ch'ella, caduta, è imprigionata e regge la sua catena; il suo atto si esercita solo attraverso il senso, poiché è impedita di agire mediante la sua pura spiritualità agli inizi, almeno, di questa nuova vita; così ella è, come si dice, 'nel sepolcro' e 'nella caverna'; ma se si volge al pensare, ella è sciolta dalle catene e risale, appena abbia preso dalla reminiscenza lo scatto iniziale alla contemplazione dell'Essere verace; poiché ella serba qualcosa, sempre: qualcosa che, nonostante tutto, resta pur sempre in alto.

Sorgon così, necessariamente, gli esseri che vorrei dire 'dalla duplice vita': le anime vivono, per parti, sia la vita di lassù che la vita di quaggiù; prepondera la vita di lassù, se le anime riescono di più a congiungersi con lo Spirito; prepondera la vita di quaggiù se ad esse, o per disposizione o per sorte, occorre il contrario. Questo insinua Platone, tra riga e riga, pianamente, allorché le ripartisce dal fondo dell'ultimo cratere e ne fa altrettante porzioni; a questo punto egli proclama la fatalità del 'discendere nel regno del divenire', dal momento che esse sono ormai divenute delle porzioni di una certa determinata misura. Che s'egli dice pure che Dio le 'dissemina', l'espressione va intesa nel senso che egli atteggia Dio come se parlasse, e, vorrei dire, arringasse una folla: vale a dire che quanto esiste, essenzialmente, nell'universo, questo è solo rappresentato, nella ipotesi platonica, come generato e creato, quale manifestazione successiva di ciò che in realtà è un eterno intreccio di divenire e di essere.

26 V. — Pertanto, non sono in contrasto, l'una con l'altra, le espressioni: la seminazione delle anime nel regno del divenire; la loro discesa mirante al perfezionamento dell'universo; il fio; la spelonea; la necessità e la libertà (poiché la necessità contiene in sé la libertà); il soggiorno

nel corpo come in un male; così pure: l'empedocleo esilio dal dio; il vagabondaggio; la colpa cui segue il castigo; e ancora: l'eracleiteo riposo nella fuga; e, in definitiva, non stridon tra loro, discesa volontaria e, per converso, discesa involontaria. Certo, tutto ciò che piega verso il peggio è sempre involontario; in quanto, tuttavia, ci si va coi propri passi, si riscontra allora, nel male in cui s'incorre — così si dice — il castigo delle azioni compiute. Ma, giacché nell'anima un tal patire e un tale agire risultano ineluttabili eternamente per legge di natura; giacché ogni accadimento che si svolge in questo processo approda in fin dei conti a vantaggio di un qualche altro essere, appunto perché discende da uno che è al di sopra di lui; dire, in tal caso, che è proprio Dio colui che l'ha mandata giù, questa nostra anima, non comporta contraddizione né con la verità né con noi stessi. E, del resto, sempre a un primo principio dovranno risalire, una per una, tutte le conseguenze, finanche le ultime, per quanto sian numerose le cause intermedie.

Ma la colpa dell'anima è di due specie: l'una si fonda già sul motivo stesso del discendere; l'altra sul fatto ch'ella, una volta che sia venuta quaggiù, perpetra cose peccaminose; castigo della prima colpa si è il fatto stesso della esperienza della discesa; quanto alla seconda colpa, alla sempre minore immersione in corpi a volta a volta diversi corrisponde un più celere riemergere in virtù di un giudizio di merito — qui, naturalmente, il termine 'giudizio' è una semplice espressione che vuol significare quanto accade per statuto divino —; ma ad ogni forma di malvagità che sia enorme corrisponde altresì una più grave sentenza cui vigileranno dèmoni vendicatori.

Tant'è. Pur essendo cosa divina e oriunda dagli spazi superni, l'anima discende nell'interno del corpo, così come abbiamo descritto; veramente ultima dea, ella con spontanea inclinazione e per la esigenza intrinseca della sua virtù e per l'ordinamento di quanto vien dopo di lei, discende quaggiù. Se riesce a fuggire di nuovo, rapidamente, essa non

riceve danno di sorta in quel suo acquisto di conoscenza del male, anzi ella s'è arricchita della esperienza del male, nel suo essere, ha posto in evidenza la sua virtù, ha disvelato il suo operare e il suo creare; tutte cose che nell'ambito dell'incorporeo sarebbero inutilmente immote, restando in eterno inattuato; e l'anima stessa non avrebbe neppure coscienza d'un contenuto che non si manifesti e non progredisca; giacché è universalmente vero che solo l'attuazione mette in luce la potenza, la quale sarebbe del tutto occulta e vorrei proprio dire invisibile e inesistente, non giungendo giammai a realtà vera. Ora, è un fatto che ciascuno s'induce all'ammirazione dell'interiore solo per via della ricchezza delle sue manifestazioni esteriori, qual esso risulta da quel suo saper costruire queste nostre cose tanto affinate e graziose.

VI. — Ora, come non potè esistere esclusivamente l'Uno — ché, altrimenti, il Tutto sarebbe rimasto celato, non avendo in Lui una forma distinta; anzi, non esisterebbe proprio cosa alcuna, restando l'Uno immobile in se stesso; né ci sarebbe la pluralità di queste nostre cose terrene, generate dall'Uno, se non avesse preso da Lui inizio il processo delle realtà (posteriori alle prime), che ebbero in sorte il grado di anime — con lo stesso criterio non potettero esistere esclusivamente anime, senza che apparissero altre cose che devono alle anime la loro esistenza; giacché l'essere, ad uno ad uno, reca sempre in sé, immanente, l'impulso a creare qualcosa di successivo a lui, l'impulso a squadernarsi, come da un principio indivisibile di seme che volge sino al termine ch'è, nel caso nostro, il fenomeno sensibile; e, frattanto, il termine anteriore persevera eternamente nella sede che gli è appropriata, mentre il termine posteriore è partorito, per così esprimerci, da una potenza ineffabile (ce n'è tanta lì, negli esseri superni!), una potenza, dico, che non poteva assolutamente arrestarsi in se stessa come se un essere invidioso e gretto la lesinasse, ma doveva senza tregua farsi largo sino a che l'intera realtà avesse raggiunto l'ultimo

grado ai confini del possibile; tutto questo è dovuto a una virtù inesausta, diffusiva di sé, sul tutto, che mal sopporta di veder in giro una sola cosa sfuggita alla sua partecipazione. Francamente, non c'è ostacolo al mondo che impedisca a chicchessia di partecipare della natura del Bene, nella misura, caso per caso, della propria capacità di partecipazione.

34 Così, anche la materia, se essa esiste dall'eternità, non può, appunto per questo suo esistere, non partecipare di quella potenza che elargisce a tutti il bene, con l'unico limite della possibilità di ciascuno; ma se anche la sua nascita è solo una necessaria conseguenza di cause anteriori, neppure in tal caso ella dev'esser scissa dal suo principio, come se questo, che pur le diede in grazia, per così dire, l'esistere, dovesse poi di botto arrestarsi per impotenza, prima di giungere ad essa!

35 Così, quanto vi è di più bello nel mondo sensibile non è altro che rivelazione dei supremi valori esistenti tra gli esseri dello Spirito, una rivelazione della loro forza e della loro bontà; e tutte le cose sono congiunte per l'eternità, comunque esistano, o spiritualmente o sensibilmente: sol che le une esistono di per se stesse; le altre, invece, per partecipazione delle prime, traggono una esistenza imperitura, poiché imitano, a tutto potere, l'essere dello Spirito.

36 VII. — Che se poi l'essere si volge, così, in due direzioni, l'una spirituale, l'altra sensibile, meglio però per l'anima si è dimorare in seno allo Spirito; eppure ella deve, di necessità, partecipare anche del sensibile, poiché il suo essere è quale abbiamo descritto; comunque, ella non deve sdegnarsi con se stessa se non sia in tutto e per tutto qualcosa di superiore; in realtà, essa occupa un grado intermedio tra gli esseri, poiché, pur rientrando nel consorzio divino, se ne sta peraltro all'ultimo gradino del regno dello Spirito; confinante com'è con l'essere sensibile, dona a questo nostro mondo qualcosa di se stessa e ne riceve qualcosa in contraaccambio, in quanto la sua sollecitudine non va di pari

passo con la sua propria sicurezza, ma nel suo eccesso di zelo vi s'immerge giù sin nel profondo, senza restare, tutta, con l'Anima del Tutto.

Peraltro, ella si riserva la possibilità di riemergere novellamente, arricchita dell'esperienza storica di quanto vide e soffersse quaggiù; ella ha imparato a sue spese ciò che vuol dire propriamente vivere lassù; anzi, nel raffronto dei contrari ha conosciuto con molta chiarezza ciò che in più alto grado è Bene. Difatti, più limpida conoscenza del bene si è proprio la esperienza del male, in quei soggetti in cui la facoltà è troppo debole per poter conoscere il male con pura scienza, prima di ogni esperienza.

37 Come il processo logico umano costituisce una discesa sino alla estremità inferiore dello spirito — poiché non gli è dato salire al di là, esso deve, di necessità, spiegare da se stesso la sua attività e non può perseverare in sé, ma per necessaria legge del suo essere deve inoltrarsi sino all'anima: ecco il suo termine! ond'essa gli trasmette il grado successivo, mentre risale nel cammino inverso — alla stessa maniera si comporta l'attività dell'anima: il termine successivo ad essa è questo nostro mondo terreno; il termine anteriore ad essa è la visione degli esseri reali. Alle anime 38 particolari una visione di tal natura tocca solo temporalmente; e la conversione al meglio si svolge in una sede inferiore; ma all'Anima che ha l'attributo di *universale* non può toccare di trovarsi nel campo inferiore della pratica; ella è, per contro, immune dal male, e con la sola contemplazione può darsi pensiero di ciò che sta sotto di lei e serbare a un tempo, ininterrottamente, il legame con ciò che la precede; essa può l'uno e l'altro, contemporaneamente: ricever dall'alto ed elargire senza indugio quaggiù; poiché sarebbe proprio inconcepibile ch'ella, essendo anima, non fosse in contatto con le nostre cose terrene.

39 VIII. — Inoltre, se si dev'esser tanto arditi da esprimere, 40 chiaro e tondo, il proprio parere contro la opinione in voga, anche la nostra anima umana non s'è inabissata tutta quanta;

no, c'è, per contro, qualcosa di essa, che dimora, eternamente, in seno allo Spirito; tuttavia, ciò che dimora nel campo sensibile, se ha il sopravvento o, meglio, se vien esso stesso sopraffatto e scosso dal turbamento, non consente che ci venga la consapevolezza di ciò che la più alta parte dell'anima contempla; poichè la sua visione viene a noi solo allora che, discendendo, pervenga alla nostra sensibilità; certo, non tutto ciò che avviene in una qualsiasi parte dell'anima, diventa contenuto della nostra conoscenza prima ancora ch'essa approdi all'anima intera; no, per esempio: la bramosia, finché resta nella parte concupiscibile dell'anima, giunge alla nostra avvertenza solo allora che noi l'apprendiamo o con l'intima facoltà percettiva o con la riflessione o con entrambe.

In verità, non c'è anima che non abbia qualcosa d'inferiore che si volge al corpo e qualcosa di superiore che si volge allo Spirito. E l'anima intera, ch'è l'Anima del Tutto, ordina il cosmo con quella sua parte ch'è rivolta al corpo e in se stessa si libra in alto senza fatica, poichè solo la sua parte inferiore ordina il tutto e non per via di calcolo, come noi uomini, ma con la pura intuizione dello Spirito, proprio come l'arte che non è frutto di una volontà riflessa. Ma le anime che sono entrate in un soggetto particolare e ormai gli appartengono, hanno pur esse qualcosa che si solleva in alto, ma non stanno a loro agio per via della sensibilità e son come assalite dall'apprensione di tante cose che avversano il loro essere e recano tribolazione e turbamento; poichè quel che sta loro a cuore è cosa parziale e manchevole ed è assediato, tutt'intorno, da una congerie di cose estranee e da tanti oggetti della sua stessa aspirazione; esso, anzi, ne ha gioia e il piacere suole ingannare. Pure, v'è una parte che non gode dei piaceri fugaci: il tenore del suo vivere corrisponde al suo essere.

#### UNITÀ DI TUTTE LE ANIME?

Enneade IV, 9 (8)

I. — È nostra dottrina che l'anima di ogni singolo corpo è una, poichè essa è presente, tutta, in tutti i punti del corpo; ed essa è realmente una, proprio in questa maniera, senza che una parte di essa stia in questo punto e un'altra parte in quell'altro punto del corpo; anche negli esseri senzienti, l'anima sensitiva si comporta parimenti; anzi, persino negli esseri che vegetano soltanto, l'anima vegetativa è intera, dappertutto, in ogni singola parte: orbene, forse proprio in questa stessa maniera anche l'anima mia e l'anima tua e tutte quante le anime sono un'anima sola? Inoltre, nell'universo, l'Anima ch'è in tutti gli esseri è unitaria, non divisa cioè per massa, ma identica ovunque? E perché poi l'anima ch'è in me dovrebbe essere una, mentre quella ch'è nell'universo non dovrebbe essere una? Certo, anche lì l'anima non è né massa né corpo. Ora, se dall'anima universale derivano tanto la mia anima quanto la tua e se l'anima universale è una, occorre che anche queste due anime siano un'anima sola. Se poi e l'anima dell'universo e l'anima mia derivano da un'unica Anima, ecco che di nuovo, anche per questa via arriviamo all'unità di tutte le anime. Ma di qual sorta è poi questa unità?

Anzitutto, però, si deve discutere se sia veramente detta a ragion veduta l'espressione 'tutte le anime sono un'anima sola proprio come è una l'anima di un singolo essere vivente'. Ecco: che l'anima mia e quella di un qualsiasi

altro siano una cosa sola sembra un'assurdità; perché, in tal caso, quando io percepisco, anche l'altro deve percepire; e se io son buono anche costui ha da essere buono; e alla mia brama deve corrispondere la sua brama e, in definitiva, noi dovremmo, l'uno con l'altro, e col tutto, aver sempre identiche affezioni a tal punto che della mia affezione dovrebbe avere a un tempo sensazione persino l'universo! Ma poi, ammessa l'unità delle anime, com'è che l'una è ragionevole e l'altra irragionevole, e quella che è negli animali è diversa da quella ch'è nelle piante? Ma, per converso, se non ci teniam fermi a quella posizione, né l'universo risulterà unitario, né si troverà mai un unitario principio di anime.

II. — Per prima cosa è certo che se pur fossero un'anima sola l'anima mia e l'altrui, questo non vuol già dire che il mio insieme umano sia identico all'altro insieme umano. Difatti, un identico che inerisce in due cose diverse non avrà poi uguali affezioni nell'una e nell'altra cosa: per esempio l'uomo esiste tanto in me che mi sto muovendo quanto in te che non ti muovi: ma in me è 'in movimento', in te, invece, è 'fermo'. Così, non c'è nulla di assurdo e tanto meno di straordinario che in me e in te vi sia identità di anima, senza che occorra, per questo, esigere universalmente la stessa sensazione in altrui, allorché io ne abbia una per conto mio. Poiché, del resto, anche in un singolo corpo, ciò che sente una mano non lo sente già l'altra, bensì solo l'anima ch'è nell'intero corpo. Tant'è: se tu pure dovessi esser consapevole del mio sentire, dovrebbe esserci, allora, un unico corpo congiunto risultante dai nostri due corpi; perché così soltanto, congiunte che siano, l'una e l'altra anima, avranno l'identica sensazione. Ma occorre pure considerare che molta parte di quanto avviene in un unico e medesimo corpo sfugge all'insieme e tanto più sfugge quanto più il corpo sia di grandezza enorme, com'è il caso — si racconta — di grossi cetacei, nei quali se un'affezione interessa una parte, la sensazione non raggiunge l'intero animale

per la relativa meschinità della scossa. Per conseguenza, se una qualche parte abbia subito un'affezione, non è affatto necessario che la sensazione corrispondente vada proprio a finire, tutta chiara, come per impronta, all'intero vivente in tutto quanto il suo essere; che ci sia, tra parte e parte, una comunanza di sentire, questo veramente non è assurdo né va disconosciuto; ma non è necessario che si formi addirittura una impronta coscientemente percepita.

Che peraltro l'anima abbia in me virtù, e vizio in un altro soggetto, non è poi da maravigliarsi; dal momento che non è impossibile che un'unica e identica realtà in un soggetto si muova e in un altro sia ferma. Noi, per certo, non la concepiamo una nel senso che essa sia del tutto impartecipe della pluralità — perché questo è riservato alla essenza superiore —; noi la concepiamo invece come unità e come pluralità: ella cioè partecipa della 'essenza che si fraziona nei corpi' e, d'altro canto, della 'essenza indivisibile'; siam sempre lì: ella è una.

Ma come, in me, l'affezione che si limita alla parte non deve poi, di necessità, impegnare il tutto, mentre quella che riguarda la parte principale di me esercita un qualche influsso pur sulla parte secondaria, così gli influssi dell'universo sul singolo sono ben chiari appunto perché noi, per tante vie, siamo ben stretti dalla simpatia col tutto, mentre non è altrettanto chiaro se gli influssi da parte di noi individui approdino al tutto.

III. — Eppure, da una opposta prospettiva, dovremmo ragionare così: noi uomini abbiamo una comunione di sentire gli uni con gli altri; basta uno sguardo e ci rattristiamo o ci rassereniamo; e siamo tratti, naturalmente, all'amicizia: o che forse non è per questa simpatia che nasce l'amicizia? E se, inoltre, incantesimi e magie, in genere, esercitano un potere comune di rapimento e di consenso pur da lontano, questo è dovuto, senz'altro, all'unità dell'anima. Anche una parola detta sommestamente determina atteggiamenti a distanza e trova ascolto in uno che



sia chi sa quanto lontano. Da tali cose è dato rilevare l'unità di tutte le cose, perché l'anima è una.

10 a Se l'anima è una, com'è allora che l'una è ragionevole, l'altra è irragionevole, e una terza è soltanto vegetativa? Ecco: quanto vi è d'indivisibile nell'anima dev'esser posto come la parte razionale, appunto perché, di fatto, non si fraziona nei corpi; ma quel che è divisibile nei corpi — pur essendo anch'esso uno —, proprio mentre si fraziona nei corpi elargisce dappertutto la capacità di percepire; ora questo va posto come una seconda facoltà dell'anima; e poi va posta quale terza facoltà la forza che forma e crea i corpi.

11 Ma per il fatto che ci sono più potenze, l'anima non cessa di essere una. Poiché anche nel seme vi sono più forze e tuttavia esso è uno e da questo uno derivan molti 'uno'. Perché allora non sono pure dappertutto tutte le facoltà? Ecco, anche nell'anima individuale, di cui pur diciamo ch'è dappertutto, nel corpo, la sensazione non è tuttavia uniforme in tutte le sue parti; così, la ragione non è di certo nel corpo intero; e la potenza vegetativa è anche là dove non c'è sensazione di sorta; e, nondimeno, ella ritorna indietro

12 alla sua unità, appena il corpo si distacchi. E se, inoltre, la forza di accrescimento deriva dalla totalità dell'anima, essa dunque appartiene all'anima universale. Ma perché poi la forza di accrescimento non dovrebbe derivare altresì dall'anima nostra? Gli è che la potenza che nutre è parte dell'universo, e precisamente quella parte che prova le sensazioni passive. Invece la facoltà percettiva si è quella che vaglia, con l'aiuto dello Spirito, ogni singola cosa; con tale facoltà l'anima non dovè più formare ciò che aveva già ricevuto la sua formazione dall'universo.

Certo, ella avrebbe pur potuto formarlo di per se stessa, s'ella non avesse dovuto risiedere in questo nostro universo.

13 IV. — Le cose dette mirano a che non ci si maravigli di questa nostra riduzione all'unità. Intanto, la nostra indagine deve pur precisare il senso e il valore di questa unità. Ci si domanda, cioè, se esse son, tutte quante, una sola, nel

senso che derivan da una sola; e, nel caso che la risposta sia questa, cioè 'da una sola', ci si domanda ulteriormente se quest'unica anima si vada frazionando ovvero se, pur restando nella sua interezza, crei, nondimeno, molte anime traendole dal suo essere. E in qual modo ella, pur restando una sola, potrebbe crearne tante dal suo stesso essere? Ora, noi vogliamo prima invocare Iddio a che ci porga aiuto per poi dichiarare quanto segue: occorre, dico, che esista dapprima un'unica anima — se è vero che ve ne son molte —; e che proprio da questa traggano l'esistere queste altre, così numerose. Ora, se l'anima fosse corporea, di necessità, col semplice frazionamento del corpo, di anime se ne farebbero tante e ognuna sarebbe una sostanza sempre distinta, completamente, dall'altra; inoltre, essendo ogni anima costituita di parti uguali, sarebbero tutte della stessa specie, recanti cioè una forma unica, identica come totalità, ma sarebbero differenti per via delle masse; e se il loro 'esser anime' si fondasse sulle masse sottostanti, allora sarebbero l'una dall'altra diverse; se invece si basasse sulla forma, allora le anime sarebbero, per virtù di forma, un'anima sola. Tant'è

14 riconoscere che v'è una unica e identica anima in molti corpi e che prima di questa 'unica in molti', ve n'è, d'altro canto, un'altra che non è in molti: da questa appunto deriva quell' 'unica in molti', quasi figura, tratta dovunque, di quell'anima che è 'una in uno', come se da un unico anello, molte lastrine di cera, improntate, recassero la stessa figura. Ora, alla prima maniera, l'anima sarebbe come esaurita in una molteplicità di punti; invece, nel secondo caso, l'anima sarebbe incorporea. Ma anche se la si veda come semplice affezione, non ci sarebbe nulla di strano nel fatto che essa — la quale in tal caso diverrebbe un'unica qualità originata da un Uno — si trovi in molti; ma persino se l'anima fosse un insieme di affezione e di sustrato, la cosa non dovrebbe sorprenderci affatto.

Frattanto, noi poniam l'anima come incorporea e come sostanza;

V. — come può dunque ella — sostanza unica — trovarsi in molte? Perché, una delle due: o questa sostanza unica è, tutta intera, in tutte; ovvero le molte sostanze derivan dalla sostanza intera ed unica, mentre questa persevera in se stessa. Essa è dunque una; ma le molte sostanze risalgono a questa la quale, una com'è, dona se stessa alla molteplicità e per altro verso non si dona. Vogliam dire che ella è da tanto da offrire a tutte se stessa e da perseverare, ciò nonostante, una. Poiché essa s'immerge contemporaneamente nel tutto, eppure non è per niente staccata dal singolo: un identico, dunque, in molti.

18 Tant'è; non resti perplesso nessuno; e, difatti, la scienza nella sua interezza, pur con le sue parti, è tale da perseverare intera in se stessa; eppure le parti derivano da essa; anche il seme è un intero e da esso derivan le parti in cui naturalmente è diviso; e ogni parte è un intero eppure l'intero persiste intero, senza essere sminuito. La materia soltanto è fonte di frazionamento; e tutte le parti costituiscono una unità.

19 Nondimeno — ci sarebbe da obiettare — nella scienza, la parte non è già l'intero. Ecco: anche lì è in atto solamente la parte pronta all'uso dovuto; ed è proprio questa ch'è in primo piano; e, nondimeno, tengon dietro anche le altre parti, virtualmente, quasi celate; e il tutto è contenuto nella parte; e, forse, così va intesa, nella scienza, l'espressione 'tutto e parte': lì, nel tutto, sono già in atto tutte le parti; così è bell'e pronta ogni parte che vuoi trattare; nella parte, invece, ciò che è bell'e pronto trae la sua validità, vorrei dire, solo in virtù del suo accostamento all'intero. Ma non bisogna credere ch'esso sia isolato dagli altri teoremi. Altrimenti, esso non sarà né tecnico né scientifico, ma somiglierà a un chiacchiericcio di bimbo. Orbene, se esso è scientifico, esso contiene in sé, virtualmente, tutte le altre sezioni. Certo, lo scienziato che è ben addentro nella sua scienza sa richiamare in una sezione tutto il resto, per così dire, in virtù di nessi logici; così, il matematico mostra, nella sua analisi, che questa unica proposizione contiene in

sé tutte le altre che la precedono, perché proprio per queste altre ha luogo l'analisi e così pure le ulteriori proposizioni che da essa si generano.

Intanto, queste virtù dell'anima sono ritenute incredibili, per via della debolezza umana; è l'ombra corporea che offusca tali verità; lassù, per contro, tutto è chiarezza, sino all'ultimo particolare.

COMMENTARIO CRITICO

(III-V)

## NOTA

Nella prefazione al 5° volume della sua versione plotiniana, Richard Harder, per spiegare ai lettori la precedenza di esso sul 4° volume — che avrebbe contenuto i tremendi VI, 1-2-3 —, si paragona al boscaiuolo che estrae dal tronco già mezzo tagliato la sega e la rivolge dall'altro lato.

A me Porfirio ha risparmiato simile pena, perché la fiducia nel suo ordine sistematico, che io credo col Marién di diretta ispirazione plotiniana<sup>1</sup>, mi fa giungere, senza scosse, al terribile nodo delle Categorie per spaziare poi sulla cima nell'estatica fuga solitaria di VI, 9.

Pure, a me ancora, giunto presso che al termine del lavoro (ho già allestito il testo delle due ultime enneadi), sorride, ma diversamente, l'immagine ch'è ben plotiniana dell'albero<sup>2</sup>, dal quale peraltro astenni, piamente, la scure, perché esso, il grande albero enneadico, mi sembrava ben piantato nel cuore spirituale del mondo; e, forse, la mia italica accetta ha sfrondato solo un po' della vegetazione parassitaria di certa filologia; spesso, anzi, quando essa mi

<sup>1</sup> 'Le plan des Ennéades — mi scrive, da Lovanio, Bert Marién — peut très bien avoir été dicté par Plotin; elles réfèrent une tradition d'école: fait qu'on a par trop longtemps négligé: p. ex. Prool. *In Alcib.* 297, 12 ss. et p. 297 n. 3 (Cousin)'.

<sup>2</sup> V. specialmente III, 8 c. X § 71 Volk. I (344, 2-4), IV, 3 c. XIII § 75 Volk. II (26, 12), IV, 4 c. XXII § 99 Volk. II (68, 25): in quest'ultimo luogo si parla di una 'eco delle piante'. Più oltre (§ 125) si parla di erbe che 'smaltano la corporeità della terra'.

s'impigliava tra i rami e le fronde, mi arrestavo per stupore, ch  udivo, o mi pareva, cantare gli uccelli: tanta era l'armonia di quel pensiero. E allorch  frugavo nella tradizione indiretta, pareva rinnovellarsi il mito poetico della 'quercia abbattuta' donde tutti avevano, lodando, tagliato l'utile ramo.

Oltre al citato Mari n, tra gli studiosi stranieri, devo un particolare ringraziamento ad Hans-Rudolf Schwyzer, da Zurigo: il mio Commentario a III, 6-7 deve il meglio che ha alle collazioni che il filologo svizzero, futuro editore delle Enneadi — in collaborazione con P. Henry — ha, in iscelta, anticipate generosamente.

Si ricordi (Vol. I, p. 272) che, dei tre numeri che aprono le seguenti note, il primo segna il paragrafo della versione secondo la *Paragraphenz hlung* introdotta dallo Harder (dal quale abbiamo pur preso, talvolta, altre opportune divisioni marginali), il secondo la pagina della edizione plotiniana del Volkmann, e il terzo il rigo della pagina teubneriana.

Napoli, 1947.

v. c.

## ENNEADE TERZA

ΠΕΠΤ ΕΙΜΑΡΜΕΝΗΣ

FATALITÀ

Enneade III, 1 (8) Testo, p. 3.

TITOLO

L'attestano, unanimi, la testata enneadica, la Tavola sistematica e il Canone cronologico.

Nel problema che torment  sempre la coscienza greca, la posizione di Plotino si rivela decisamente personale, messa a confronto con quella dei numerosi trattatisti che lo precedettero e lo seguirono, come piacque alla filologia del secolo scorso che adun , per opera di J. Conrad Orelli, in otto volumi, trattazioni che hanno in comune il titolo 'De Fato': Alexandri Aphrodisiensis, Ammonii Hermiae filii, Plotini, Bardesanis Syri et Georgii Gemisti Plethonis *De Fato* quae supersunt graecae etc. recensuit J. Conr. Orellius (Turici 1824). In quest'opera, citata gi  dal Creuzer e dal Bouillet,   contenuta la versione latina di questo trattato plotiniano, dovuta ad Ugo Grozio.

Grande differenza distacca altres  il Nostro da Proclo che inserisce motivi porfiriani e di Giamblico nell'opera 'De Providentia et Fato' (di cui si dot  la filosofia scolastica, con la versione di Guglielmo di Moerbeke) divulgata poi dal Fabricio ed edita dal Cousin.

Si veda il brano citato da Henry in 'Testimonia selecta'. (*États*, p. 280).

Che Plotino, del resto, sia immune dalla superstizione che poi contaminò la scuola sino a determinare, nel facile eclettismo degli umanisti, molte confusioni (persino Marsilio accosta troppo spesso Plotino a Giamblico, nei suoi Commentari) è provato già dal solenne rimprovero che solo mezzo secolo dopo, moverà Firmico Materno, il quale nel linguaggio della *Mathesis* fa già presagire la futura intolleranza del *De errore profanarum religionum*: 'Ecce in quadam parte orationis suae, sicut mihi videtur [Plotinus], improvidus et incautus, vim fatalis necessitatis aggreditur et homines Fortunae decreta metuentes severa orationis oburgatione castigat'.

## I

1 (215, 1) ἀπαντα Mss. (anche nella Tavola) ed Edd. eccetto il Perna che ha πάντα, com'è l'*incipit* del Canone. Sarebbe male correggere l'una con l'altra ciascuna di queste varianti indifferenti | τὰ γινόμενα ha di contro τὰ γένόμενα A.

1 (215, 2) Riprendo τὰ γινόμενα dopo γίνεται e τὰ ὄντα dopo ἔστι, espunte dal solo Volk.

1 (215, 8) οὕτως dei Mss. è stranamente alterato dal Kirch. in ὁύτως.

5 (216, 7) Accanto a τὰδε ritengo necessario ristabilire la lezione dei mss. τοῦ invece di τὸ la quale ultima, attestata solo da F<sup>m</sup>g, rispecchia solamente la interpretazione ficiniana; eppure τὸ dal Kirch. in poi è in tutte le edizioni e Müll. l'accoglie senza lasciar proprio traccia della lezione enneadica: la quale è certamente τοῦ. Trovo perfettamente giusta sia la difesa della lezione che Harder sviluppò in *Gno-*

mon 1928 (pp. 642-3), sia la congettura ἐπὶ τὰδε al posto di ἐπειτα δέ. Plotino infatti introduce col consueto οὖν due esempi, l'uno esteriore, τοῦ βαδίσαι (è sottinteso αἰτία: 'velut eundi in forum causa' Fic.), l'altro, intimo e più generale, καὶ ὁλως τοῦ τὰδε ἢ τὰδε ἐλέσθαι. Ficino errò traducendo 'atque omnino eligere haec' etc. invece di *eligendi*. Creuz. che ha lo strano costume di correggere Ficino per farlo aderire al testo, qui non si accorse di nulla; e per fortuna lasciò anche il testo intatto, senza congetturare τὸ *ex Ficino*. Notiamo infine che, seguendo la congettura del Kirch., perderemmo la perfetta proporzione del periodo plotiniano: causa del βαδίσαι è τὸ αἰθῆναι; causa dell'ἐλέσθαι è τὸ φανῆναι.

6 (216, 10) ἔστιν, οὖν e αἰτία sono inserzioni del Vitr. che io amerei semplicemente sottintendere.

6 (216, 15) εὔροια è congettura del Kirch. che attesta vagamente: εὔροια sive εὔρους libri | Anche il Müll. dà per conto suo εὔροια attestando εὔρους in BC | Volk. e Bréh. si rifanno al Kirch. | Risalendo al Creuz. troviamo εὔρους che potrebbe forse accordarsi con γυνή e significare 'donna con organi ben funzionanti' (cfr. Ipp. 1244). In tal caso si deve serbare ἢ EA BR US Q in luogo di ἢ JM. Ma l'espressione mi sembra indegna di Plotino. Mi attengo a εὔροια ma credo che il luogo sia corrotto | Ricordiamo, per completare, dopo la errata εὔροια del Perna, la non felice congettura dell'Orelli (o. c.) εὔρεθῆσα | Qui Fic. non soccorre. | Bury (*Class. Quart.* XXXVIII, 1944, p. 41) sottintende αἰτία tra προσωτέρα (invece di προσώτερα) ed εὔρους e propone ἢ ο ἢ per ἢ.

## II

7 (216, 25) ὁ μὲν prima di πλούσιος è inserzione del Müll. Ma l'aveva già suggerita il Creuz. che l'aveva riscontrata altresì in Orelli.

8 (217, 1) ἀνάγκη E B C Perna | ἀνάγκην A<sup>ec</sup>F<sup>ec</sup>Darm.  
Edd. tutti, a ragione.

9 (217, 10) οὖσαν (κινούσαν A<sup>ec</sup>F Fic.: 'moventem') τὰ πάντα  
Mss. | In luogo di τὰ Vittr. congetturò και accolto dal Müll.  
e dal segg. | Preferisco, con Harder, staccare con un punto  
in alto dopo οὖσαν senza toccare più il testo.

10 (217, 15) Serbo il testo περιέχουσαν και πάντα contro  
il Vittr. che traspone: περιέχουσαν πάντα και κτλ.

## III

13 (218, 11) οὐδὲν δὴ πάντως Mss. Creuz. e Kirch. La  
lezione non è insostenibile e Fic. la serbò: 'Nihil utique  
omnino'. Ma Orelli dalla versione di Grozio trasse τακτῶς  
in luogo di πάντως: la congettura piacque al Müll. e al Volk.,  
non al Bréh. che preferì τεταγμένως di Creuz. (in nota). Se-  
guo l'Orelli, avvertendo peraltro che su tutto il luogo, mal-  
certo, si è sovrapposto un vario congetturare: e il Kirch.  
al rigo seguente vorrebbe inserire τότε tra τοῦτο e δε (io  
preferirei, nel caso, mutar τοῦτο, superfluo, in τότε); e l'O-  
relli vorrebbe congiungere πάντως col periodo seguente eli-  
minando ὥστε; Müll. poi altera anche il secondo πάντως in  
τακτῶς.

13 (218, 15, 16) ἐπινοίας Mss. non regge | ἐπινοίας Creuz.  
dal Fic. e dal Grozio: *inspiratione* (Cfr. *Phaedr.* 265 b) e tutti i  
posteriori edd.: Bréh. attesta ἐπινοίας nel manoscritto fici-  
niano F<sup>ms</sup> (*Manuscripts*, p. 146).

14 (218, 21) Preferirei παρακρουούσης a προσκρουούσης.

14 (218, 23) ἡ νοήσεσι (κινήσεσι F Fic.) ποιήσεσιν mss. |  
Leggo con Kirch. ἡ νοήσεσι, ποιήσεσι fondandomi per quest'ul-  
tima lezione su Fic.: 'faciet'. | Subito dopo, il dubbio di

Volk. su ἀναγκαίαις che egli vorrebbe emendare in ἀναγκαίαις  
non ha ragione d'essere.

## IV

17 (219, 8) Riprendo, dai Mss., ἀκολουθῶν in luogo di  
ἀκολουθεῖν del Kirch. del Müll. e del Volk.

17 (219, 11) Ritengo διοίκησιν enneadico EF B C Creuz.  
contro διήκουσαν A Kirch. e seguenti.

19 (219, 29) λογισμὸς è un po' incerto; ha di contro λο-  
γισμοὶ CMV Q | λογισμὸν E | λογισμοῦ F<sup>ms</sup> | L'ultima lezione  
dice solo la perplessità di Fic., il quale peraltro tradu-  
cendo 'sed alterius cuiusdam ratiocinatio erit, alterius quo-  
que consilium' volge la sua congettura piuttosto alla lezione  
seguinte τὰ ἡμέτερα βουλευματα ch'egli così altera in ἑτέρου  
βουλευματα. Grozio invece è fedele al testo: 'sed nostra con-  
sulta sunt alterius ratiocinatio'.

## V

20 (220, 8) μεσουρανήσεσι è lezione contrastata: l'ed. pr.  
recava μαρτυρίας che si trova in E B C | A<sup>ec</sup> MarcB Darm.  
Vat<sup>ms</sup> hanno μεσοῦνίσεσι che già Werfer, collazionando Darm.  
postillò: i. e. μεσουρανίσεσι | Il Creuz. trasse μεσουρανήσεσι  
dall'Orelli.

22 (220, 28) Tra ἤδη (che Müll. seguendo il Kirch. al-  
tera in ἤθη senza avvertire) e ὄντα è forse necessario espun-  
gere τινά, glossa ad ἄντα. Persino Creuz. lo trovava inop-  
portuno e proponeva di spostarlo dopo ἡμῶν.

23 (221, 2) Riprendo la lezione dei Mss. γιγνομένων ser-  
bata dal Fic. dal Creuz. e dal Kirch. Certo non persuade

la versione ficiniana 'ab eorum qui gignuntur conditione'. Il Vitr. propose γεννησάντων che piacque al Müll. | Volk. e Bréh. preferirono anticipare un concetto che segue emendando in γονέων. Sleeman propone γειναμένων: cfr. nota a 28 < 222, 13 >.

24 < 221, 10 > È assurda ἰόντες EAF MarcB Darm. Vat<sup>mus</sup> Berna<sup>mus</sup> | ὄρωντες A<sup>1</sup>F<sup>mus</sup> B C Creuz. Fic. 'suspicientes' | ἰδόντες Kirch. Müll. Volk. Bréh. Emendazione necessaria, se non è tradizione. Poco dopo Harder suggerisce (προ)λέγουσι (o. c., p. 644).

25 < 221, 17 > προσέτη Kirch. da προσέτοι: iotacismo.

25 < 221, 21 > Dopo ἐν Orelli volle cancellare ποιείσθαι e ne fu rimproverato giustamente dal Creuz.

26 < 221, 29-30 > ἡ ἐκάστου σχέσις ἐπὶ τῶν ἀστρῶν Mss. e Creuz. | Accolgo la lieve e chiara trasposizione del Kirch. (ἐπὶ dinanzi ad ἐκάστου) adottata dai posteriori.

26 < 221, 31 > Seguo i Mss. Bréh. congettura ei invece di ἡ ed è poi costretto ad espungere, poco dopo, ἡ, ei μὴ ἐκεῖνα ποιῆι.

26 < 222, 2 > φησι è chiarissimo e, comunque, migliore di φασι, che dal Müll. passa in Volk. Il Bréh., pur trovandolo attestato dal Creuz. in Ciz., sta col resto della tradizione. E. R. Dodds difendendo φησι osserva che φασι è in contrasto col senso e con la sintassi e cita opportunamente V 5 c. 12 ἡ ἔφεσις φησι analogα al nostro ἡ ὁμοιώτης... φησι: si abbia presente questo *usus scribendi* plotiniano. (*Class. Quart.* XVI, 1922, p. 94.)

27 < 222, 7 > Ricuso αὐτῶν inserito dal Volk. e dal Bréh.

## VI

28 < 222, 13 > In τοῖς γινομένοις J. H. Sleeman (*Class. Quart.* XX, 1926, pp. 152-3) trova un non senso se si traduce « to the objects produced » e trova pure falsato il senso di συγχωροῦσα nella versione di Mackenna; perciò propone τοῖς γειναμένοις (i genitori) e cita III 8 c. 4 < 335, 3 > e III, 5 c. 2 < 270, 29 >. Il Ficino — egli continua — era sulla giusta via 'concedens tamen genitoribus genitisque quam plurimum'.

28 < 222, 14 > Dopo σώματος v'è certo una piccola lacuna: Müll. propose τόποι; Bréh., più felicemente, ἀστέρες, che, comunque, va almeno sottinteso.

28 < 222, 18-19 > Harder (o. c., p. 643) esige τις invece di τις l'una e l'altra volta. A me sembra che la domanda gravi su πῶς.

29 < 222, 20 > παρὰ θεῶν ὄντων Mss. Creuz. Kirch. | παρὰ θεῶν ἀγαθῶν ὄντων Vittr. | Più vicina al contesto è l'inserzione ἀστέρων del Müll., accolta dal Volk. e dal Bréh. Essa è ispirata al Fic. 'a coelestibus qui dii sunt'. Poco dopo sposto, con Harder, il segno d'interrogazione da δοθεῖν a φέρονται.

29 < 222, 21 > κακούμενοι Mss. | κακουμένων Orelli, per accordarlo con θεῶν; esso, invece, va legato a λέγονται.

## VII

31 < 223, 4 > ἰδεῖν mss. ed Edd. tutti | τὸ ἰδεῖν Ciz.

31 < 223, 6 > ἐκάστου Mss. | ἐκάστῳ FVS (Arnim) II 986 citato dal Bréh.



31 < 223, 10 > πάντων inserito dal Volk. è superfluo e appesantirebbe il periodo che reca, subito dopo, τῶν ὄλων.

31 < 223, 11 > τὴ mss., anche A<sup>4</sup> s<sup>1</sup> | τὴς EA MarcB e Perna evidentemente errato, perché il soggetto è δόξα.

Dopo ἡμῶν riprendo καὶ (ch'è prezioso) che Müll. espunse e Volk. e Bréh. riposero nel testo.

32 < 223, 12 > μὲν οὖν Mss. Creuz. Kirch. | μένοι Vitr. con Müll. e Volk.

32 < 223, 18 > ὅτι ch'è nella volgata ha di contro ὅπου dello stato w (EAF MarcB Darm).

33 < 223, 21 > Tra ὅτι e ὁρμῶμεν il Perna e il Müll. soli serbano μόνον la cui omissione è dal Creuz. riscontrata in B CMNV Q e nelle versioni di Fic. e del Grozio. L'ho accolto (dubbioso però anche della sua collocazione) sulla fede di EF. Volk. lo ritiene dittografia *ex suprascripto versu*.

33 < 223, 22 > Ritengo γενωμένης dei mss. contro γενομένης di Perna e di Volk. (che tace nell'apparato), attestato dal Creuz. solo in NV.

33 < 223, 25 > καὶ non è ben sicuro, ma lo serbo con Fic. Grozio e gli edd. compreso l'Orelli. Manca solo in Perna.

33 < 223, 26 > Accolgo καὶ in luogo di αὶ da Harder (o. c., p. 644).

## VIII

35 < 224, 9 > Accolgo con gli Edd. ἐνεχθεῖσα che Creuz. attesta già in Perna contro ἐξενεχθεῖσα (nata forse dal precedente ἔξω) che è rimasta nel Kirch. e nel Müll.

36 < 224, 15 > Leggo con gli Edd.: ἡ γὰρ κέρσει (ἡ mss. | γὰρ om. EA | κέρσει B) σώματός τι ἐνδοῦσα (ἐνδοῦσα CMV), avvertendo che la prima correzione in ἡ è già nell'Orelli e fu nota al Creuz. che non l'accolse; prima ancora che nel Müll. a cui l'attribuisce il Bréh. essa è nel Kirch. Non credo però insostenibile ἡ che Fic. serbò intatta.

36 < 224, 17 > Forse è più plotiniano sottintendere εἶσι anziché inserire εἶναι (dopo ταπεινῆ) retto da ἠνάγκασται come suggerisce Bury (*Class. Quart.* XXXIX, 1945, p. 85).

## IX

37 < 224, 29-31 > L'espressione καὶ ὅταν — χρωμένη suona glossa per Müll. che l'espunge (*Rhein. Mus.* 1915, p. 48).

38 < 225, 8 > τὰ dopo παθήματα è ins. del Kirch. e del Müll.: la credo fuori posto.

## X

39 < 225, 10 > Riprendo πάντα espunto dal Volk.

39 < 225, 15 > Orelli, biasimato già dal Creuz., inserì οὐ prima di πρῶταιν.

39 < 225, 20 > ἡμεῖς ins. dal Volk.

39 < 225, 21 > Riprendo πρῶταιν espunto dal Kirch. e dai segg. Bury (ivi) vi premette l'inserzione di παρ' αὐτῶν come al r. 13.

## ΠΕΡΙ ΠΡΟΝΟΙΑΣ ΠΡΩΤΟΝ

PROVVIDENZA (I<sup>a</sup>)

Enneade III, 2 (47) Testo, p. 15.

## TITOLO

Sicuro, nelle tre fonti. Suffragato pure da Agostino (*De civitate Dei*, X, 14, p. 470, 11): 'De Providentia certe Plotinus platonicus disputat'. Larghi estratti di questo trattato ci son tramandati da Teodoro nella *Graecarum affectionum curatio*, risalente alla metà del V sec. (Cfr. *États*, pp. 75, 141-154).

## I

1 (225, 26) *τύχη* Mss. enneadici e di Teodoro; Perna, Kirch. e seguenti compreso lo Henry | *τῆ τύχῃ* Creuz. che trae l'articolo dal Vat. e cita, forse a torto, un ms. di Teodoro | *τούδε*, nello stesso rigo, è giusta correzione del Creuz. ex *Theodoro*, del τοῦ δέ del Perna.

1 (225, 27) *ούσία* Mss. ed Edd. tutti compreso lo Henry. Un'ombra di dubbio sorge dalla lezione *αἰτία* che si trova nei migliori testimoni della *Therapeutica* e, secondo il Räder, sarebbe la lezione autentica di Teodoro.

La seguente *σύστασις*, enneadica, ha di contro *ξύστασις* di Teodoro.

1 (226, 1) *κακτημένου* Mss., anche Teodoro | Creuz. corresse il *κακτημένου* dell'ed. pr.

1 (226, 2) *πρὸ λόγου* Mss. ed Edd. ha contro *πρὸ ἔργου* di Teodoro. Le lezioni, comunque, si equivalgono, tanto che Teodoro stesso fu tradotto 'manifestum est, vel si a me *verbum non fiat*'; in Fic. avremmo preferito *orationem a rationem*.

1 (226, 2-3) Volk. e Bréh. omettono καὶ dinanzi a *ἴκανοί* e non avvertono. Subito dopo, l'estratto di Teodoro aggiunge un *πρὸ τούτου*, ignoto ai Mss. delle Enneadi e omette tutto che è il necessario oggetto di *δεικνύντες*.

2 (226, 8) E proprio necessario inserire ὁ κόσμος come fa il Volk.? Certo si vuol esprimerlo come l'esprime Fic.: 'mundum'. Si noti, in Perna, di contro a *γεγενημένος* ch'è di tutti i Mss., *γεγενημένη* riferito a *πρόνοια*.

3 (226, 11) *ὄπως* è lezione certissima; ma il senso vuole piuttosto *εἰ*: non fu una correzione immediata del frettoloso scrittore ad evitare il brutto incontro *εἰ δεῖ*? Müll. si cava d'impaccio questa volta espungendo addirittura *ὄπως* e, tacendo nell'apparato, ne lascia disperder le tracce. Comunque, nel rigo seguente tra *τῶν* e *δεόντων* occorre assolutamente riporre οὐ malamente eliminato dal Kirch., dal Müll., dal Volk.

4 (226, 16) *χρόνον* Mss. è errore evidente, emendato già dal Taylor ex *Ficino* 'mundum'. Infatti F<sup>ms</sup> ha *κόσμον* accolto universalmente dal Creuz. in poi.

## II

15 (228, 5) *οὗτος δὲ ὁ λόγος* Mss. (l'articolo manca in A in ras. e, naturalmente, in F Darm MarcB) Kirch. Müll. |

Non è impossibile; ma preferisco, con Harder, seguire Volk. e Bréh. che leggono τοῦτο δὲ λόγος, osservando però che la emendazione risale a Fic.: 'id (cioè *aliquid sui* di dianzi) autem est ratio...?'

17 (228, 13-14) Theod. (in *Gr. aff. cur.* VI, 59, p. 168, 24-169, 1) riporta il brano: Οὕτω δὲ ἐξ ἑνὸς νοῦ καὶ τοῦ ἀπ' αὐτοῦ λόγου ἀνέστη τόδε τὸ πᾶν καὶ διέστη. Si noti solo l'assenza di καὶ dopo δὲ.

18 (228, 18) ἐπ' αὐτοῖς Mss. e Creuz. | dal Kirch. in poi, giustamente, ἐφ' αὐτοῖς.

20 (228, 30) ἕλην τινά Mss. edd. eccetto Volk. che corregge ἕλην εἶναι | Certo εἶναι ο γενέσθαι — come suggerisce Bréh. — deve sottintendersi, ma non si esige assolutamente perché in questo tratto lo stile procede nervoso e a scosse (ἄκοσμον γὰρ μικτὸν ἄρα); ma non è bene, comunque, espungere τινά.

### III

23 (229, 11) αὐτοῦ Mss. | αὐτοῦ sin dal Perna, avvalorato anche *ex Theod.* | Dopo ἐλάττωσιν occorre ritornare alla lezione ὡσαύτως dei Mss. contro ὡς αὐτῷ entrata, dopo il Kirch., nelle edd. *ex Theod.* Ma, come mostra lo Henry (*États*, p. 142), ὡσαύτως è ben attestata anche nei codd. di Teodoreto | προσφόρος, infine, è enneadico ed *ex Theod.* contro πρόσφορον A<sup>pc</sup> E Darm MarcB Perna<sup>ms</sup> Creuz. | Mi ispirò, nel tradurre, allo Henry (ivi).

25 (229, 18) λαβόντα Mss. anche di Teodoreto, è proprio la lezione dei due archetipi che darebbe un senso mediocre e sofisticato ma non impossibile: 'Tanto varrebbe in buona sostanza non già un biasimo sull'universo ma proprio su colui che andò a frugare alcuna delle sue mende, isolata-

mente...?'. È necessario emendare: sulla guida del Fic. ('accipientis') Creuz. adottò λαμβάνοντος (così, per Teod., Sylburg); Kirch. e posteriori λαβόντος, ch'è pure in Mve.

26 (229, 19) δακτύλων, lezione dell'archetipo enneadico e di quello di Teodoreto, a rigore può stare, supponendo che si protragga, nel rapido parlare, l'influenza di τινὰ τῶν αὐτοῦ χωρίσ che prima è esemplificato in qualcosa del capo (un capello!) e poi in qualcosa dell'estremità opposta: uno (τινα ripreso silenziosamente nel pensiero) τῶν χαμαὶ δακτύλων. Che se questo appaia sforzato si emendi, con Kirch. e coi seguenti, δάκτυλον, e si spieghi l'errore, con lo Henry, 'par la voisinage de τῶν ou par la confusion auditive entre l'omicron et l'oméga' (*États*, p. 143).

26 (229, 20) βλέπειν dei Mss. ingenera difficoltà nel passo già per altra via laborioso; Volk. emenda in βλέποι; Müll. e Bréh. serbano βλέπειν come, risalendo, il Kirch. e il Creuz. serbarono; a voler emendare, io preferirei βλέποντι e farei dipendere tutto dal posteriore λαμβάνοι.

26 (229, 20-21) ἡ νῆ Δία Mss., anche quelli di Teodoreto: tra i primi, Q o addirittura z omette νῆ Δία ('scrupole de moine qui veut éviter d'écrire le nom d'une divinité payenne' — postilla lo Henry); tra i secondi, parecchi alterano stranamente il nome del dio: διά o ἰδία!

26 (229, 22) τὸ ὄλον γένος è enneadico | ὄλον τὸ γένος Creuz. che la trasse da Teodoreto e dal Vat. | Kirch. invece e i recenti adottarono, come Perna, τὸ ὄλον γένος.

27 (229, 24) τοῦτον θεωρῶν... ἀκούσας, enneadica, ha di contro, variante indifferente, la lezione dell'altro ramo della tradizione ὁ τοῦτον θεωρῶν... ἀκούσαι. Si noti solo che Mve ha ἀκούσαι | Creuz. e Henry danno lo scolio che, accompagnato dal consueto richiamo all'attenzione, dimostra come i luoghi belli — l'oro delle Enneadi, disse, per allusione, Ago-

stino (*Conf.* VII, IX, 15) — αννιCESSERO l'antico lettore plotiniano: σὴ τὸν ὡς δῆθεν ἐκ τοῦ κόσμου λόγον ὁποῖος AE Q.

27 (229, 25) θεός, enneadico, ὁ θεός in CM per mano di Trivolis e in Teodoreto, il quale a questo punto sentiva risuonare alle sue orecchie la salmodia davidica: « οἱ οὐρανοὶ διηγοῦνται δόξαν Θεοῦ, ποιήσιν δὲ χειρῶν αὐτοῦ ἀναγγέλλει τὸ στερέωμα ». Ed è giusto; ma che Plotino pensasse a Davide e addirittura lo plagiasse, questa è infondata osservazione di Teodoreto: διὰ δὲ τούτων δεδήλωκεν ἑτέραν (!) κλοπὴν, ὣν σεσύληκεν! A prescindere da considerazioni di natura filosofica e a guardar la cosa solo sotto il profilo letterario, perché qui ci troviamo di fronte a un grande scrittore, la vena che si spande è larga per l'intima fonte che preme, in misura così traboccante, come di coro lirico, che non è proprio il caso di cercare, per Plotino, fonti siano pur nobili come il salmo davidico.

27 (229, 26) Invece di τέλος EA B MN Q leggo τέλειος A<sup>1</sup> F C<sup>1</sup> U<sup>1</sup> Teodoreto 'perfectus' Fic. Edd. Il senso lo esige.

28 (229, 28) Teodoreto aggiunge di suo gli articoli dinanzi a φυτὰ, ζῷα e φύσις: e il testo ci perde. O fu errore di copisti determinato da (230, 9, 10) καὶ τὰ ζῷα δὲ πάντα καὶ τὰ φυτὰ καὶ εἴ τι ἄψυχον δοκεῖ εἶναι ἐν ἐμοί, tratto che in C Demetrio Trivolis salta a piè pari?

28 (229, 29) γενητῶν AMarcB B Q Henry | γεννητῶν CU Edd. sin dal Perna. Secondo lo Henry bisogna adottare, anche per il contesto, γενητῶν.

32 (230, 13) οὐ perfettamente enneadico ha di contro οὐδὲ di Teodoreto.

32 (230, 14-15) δακτύλω e ὀφθαλμῶ sono — dice bene lo Henry — *excellentes legans*; non credo che si debba ricorrere a quelle di Teodoreto (δακτύλιων, ὀφθαλμῶν) quando la tradizione diretta è ben sicura.

## IV

33 (230, 19) Prima di ἴπῳ, Teodoreto ripete et e, al rigo seguente, usa ἄλλος invece di ἄλλο. 'Ce masculin révèle-t-il une main chrétienne?' — si domanda lo Henry. Invece, subito dopo, αὐτὸ enneadico e αὐτὰ di Teodoreto sono varianti indifferenti. Dopo ἤγαγεν Kirch. indicò una piccola lacuna che Volk. colmò con καὶ; ma, forse, si tratta di una semplice pausa. Neppure è necessario, contro οὐκ dei Mss., οὐδ' di Volk., il quale vorrebbe altresì ἐξ ἄλλου φθορᾶς invece di ἐπ' ἄλλου φθορᾶς.

34 (230, 24) Τῷ μὲν γὰρ Mss. deve restare. A voler leggere col Volk. ἐν μὲν γὰρ τῷ si ottiene sì il parallelismo con ἐν δὲ τῷδε τῷ ma si corregge piuttosto Plotino (che di tale parallelismo è incurante) anzi che emendare i mss.; senza dire poi che in tal modo si perde una sottile differenza filosofica e, pure, un tono di solennità con quel solitario dativo iniziale: il mondo dello Spirito non è un ricettacolo dei suoi intelligibili!

34 (230, 27) Tra σώματα e ἄλλοτε i Mss. hanno καὶ sospetto già al Creuz. ed espunto dagli Edd. (Müll. non avverte): credo utile serbarlo.

35 (230, 30) Acuta mi sembra la inserzione οὐ dopo καὶ, la quale rilevo ed accetto dalla versione di Harder (V, p. 28).

36 (231, 5) οὐδὲ γὰρ Mss. | Leggo con gli Edd. — dal Kirch. — οὐ γὰρ.

37 (231, 10-11) ἐπ' ἄλλους Mss. La serbo. È più semplice. Volk. e Bréh. ripetono ἀλλήλους del r. 9.

37 (231, 12-13) τάττονται τε Mss. Può stare. Kirch. seguito dal Müll. e dal Volk. dà ταττόμενοι τε simmetrico a κακυνόμενοι τε.

39 (231, 23) τοῦτο Mss. e Creuz. Leggo τούτων Kirch. e segg.

40 (231, 25) Elimino καὶ che Volk. e Bréh. trassero da Teodoreto.

41 (231, 27) Leggo ἔχοντα che risale al Perna ed è in tutte le edd.: è suffragato dal Fic. 'quae habent' ed autenticato da Teodoreto | ἐχόντων Mss. (ων in α mutò A¹ o A²) 'est une faute manifeste due sans doute à l'influence de τερμένων' (Henry).

41 (231, 27) αὐτεξούσιον Mss. e Teod. Edd. | Notevole, la lezione αὐτεξούσια A (su α A¹⁹ ον), che sposterebbe l'aggettivo da κίνησιν a ζῆα.

41 (231, 29) παρ' αὐτοῦ Mss. e Teod. | παρ' αὐτοῦ Perna | παραντίχα Creuz. | παρὰ τοῦ Kirch. e posteriori, è congettura ottima; ma lo Henry, pur riconoscendolo, sostiene che παρ' αὐτοῦ, enneadico, non è assurdo e rimanda alla versione del Fic. Questi infatti rende con 'ab ipsomet'. Il Creuz. però trasse dal Teodoreto di Schulze παραντίχα 'statim', che adottò nel testo e nella versione, correggendo come usa lo stesso Ficino. Seguo, con Harder, il Kirch.

41 (231, 31) ταύτη, enneadica | αὕτη Teodoreto: lezioni di ugual valore, perché la ripresa del soggetto αὕτη vale il dativo modale ταύτη, e non è rara in Plotino. Seguo, naturalmente, la lezione enneadica.

42 (232, 3) εἰργάσατο Mss. | È autorevole pure ἐνεργάσατο che è in tre mss. di Teodoreto; la quale poté pure essere plotiniana: ἐν iniziale coincide con εν finale di ἐξέπειον.

43 (232, 7) μόνοι mss., anche di Teod., Creuz. | μόνων w e Perna è tutt'altro che cattiva.

## V

44 (232, 10) εὐδαίμοσιν εἶναι Mss. ha di fronte, variante indifferente, εὐδαιμονεῖν.

44 (232, 10) μὴ enneadico | οὐκ Teod.

44 (232, 11) τὸν τόπον Mss. e Fic. 'de hac regione'. La condannò Creuz. che adottò τὸ πᾶν ex Theod. In realtà, si tratta di varianti indifferenti. Se v'è errore, è nella lezione dei mss. di Teod., influenzata da τῷ παντί al principio del capitolo.

45 (232, 14) πένια δέ, enneadico, sarà reso singolare da Teodoreto o dai suoi copisti: πένια γάρ.

45 (232, 16) συμφορὰ Mss. anche di Teodoreto (si noti solo, per la grafia, in questo e in ogni altro caso, συμφορὰ in Teodoreto) offre un senso buono, ma non lo direi eccellente come piace allo Henry e come traduce Bréh. Preferisco spostare l'accento, col Fic. 'utilia': σύμφορα. Anche Harder: 'heilsam'.

45 (232, 16) καὶ ἀνάγκη νοσεῖν σώματα ἔχουσι ha tutto il sentore di un proverbio.

48 (232, 28) ἐξ αὐτῆς Theod. Perna e tutti sino allo Henry | ἐξ αὐτῆς mss.

49 (232, 30) Leggo ἐγείρει ex Theod. Così gli Edd. dal Creuz. allo Henry | ἐγείρει Mss. e Perna.

50 (233, 1) Dopo ὅτι, una piccola lacuna, forse? Supplirei ὁ λόγος.

51 (233, 6) ἀγαθοῦ non è preceduto dall'articolo sia nell'uno che nell'altro ramo della tradizione; ed errano gli apparati recenti a dare τοῦ *acc. ex Theod.* In realtà esso fu aggiunto da due editori di Teodoro, Sylburg e Gaisford. Vero è che il Creuz. afferma di averlo tratto 'ex... libris eius plurimis'. Ma ciò non è esatto, a giudicare dalle collezioni dello Henry (*États*, p. 149).

52 (233, 9) Leggo οὐδὲ con gli Edd., dal Kirch. | οὐτε Mss. e Creuz., dovuto, forse, al seguente δεῖ τε che in qualche sottoarchetipo dovette apparire οὐτε com'è in mg. al Vat.

52 (233, 12) Leggo con Kirch. Müll. Volk. δὲ invece di δὴ Mss. Creuz. Bréh.

## VI

53 (233, 18) καλῶς Mss. Creuz. Kirch. Potrebbe stare. Se è errore, è determinato da οὕτως. Si può tradurre καλὸν A<sup>1st</sup> F adottato da Volk. e Bréh.

54 (233, 23) Dopo αἰσχρὸς riprendo ὁ ἀγαθός Mss. e Creuz. Dal Kirch. in poi è espunto. Ma credo che Fic. abbia colto nel segno traducendo: 'quemadmodum neque si malus quidem pulchro sit corpore, bonus vero deformi'. Come se fosse: ὁ μὲν κακὸς καλὸς τὸ σῶμα κτλ.; poiché l'antitesi vuol esser portata sino in fondo, pur nella brachilogia plotiniana.

55 (233, 24) Elimino τὸ inserito dal Volk. e mantenuto dal Bréh.: abbiamo già avuto occasione di notare, nel I vol., l'*usus scribendi* plotiniano specie nel polisindeto.

55 (233, 26) Tra τὸ e δεσπότης i Mss. hanno τοὺς (om. in B C) δούλους τοὺς δὲ, parole riconosciute spurie già dal copista di A che le cancellò; e l'obelio del Vat. mosse Creuz. ad

eliminarle; il solo Bréh. tenta, nell'apparato, una non facile salvezza *in extremis*.

56 (233, 31) Riprendo οἶα dei Mss. che è ottimo invece di παντοῖα del Volk.

57 (234, 2) et Mss. | Bréh. vorrebbe espungerlo; partendo dalla lezione εἰς di B vi sospetta una variante della immediata πρὸς, entrata poi nel testo decurtata del ζ. Ma a me ei sembra assai buono.

57 (234, 5) Tra ἔχῃ e καὶ Volk. espunge ἦ che va ripresa.

## VII

59 (234, 11) ληπτέον enneadico e più preciso, ha di fronte, variante indifferente, λεκτέον di Teodoro. Altrettanto si dica di καλῶς avverso καλόν.

59 (234, 12) πάντα Mss. anche di Teod. | πάντα A (sulla 2<sup>a</sup> a scr. η A<sup>1st</sup>). Fic. 'omnia'. Dopo ἀπαιτεῖν, Volk. contamina l'ottimo testo enneadico con quello di Teod. inserendo ἀλλ' che è dannoso nella fonte enneadica (limite massimo: ὅσον τὸ καλῶς ἐν τῷ ἀμύκτῳ ἔχει) mentre sta benissimo in Teodoro (limite minimo con idea avversativa: ἀλλ' ὅσον τὸ καλῶς ἐν τῷ μικτῷ ἔχει).

59 (234, 15) Tra λέναι ed εἰς l'inserzione τι di Kirch. suggeritagli certo da 'nonnihil' di Fic. sembra proprio necessaria per non far zoppicare la frase. Pure, τι manca anche in Teodoro: l'omissione va assai al di là: distrazione dello stesso Plotino?

59 (234, 16) Serbo ἀπαιτεῖν Mss. Fic. 'expetendum' Creuz. contro ἐπαιτεῖν, congettura non felice del Kirch. accolta anche dal Müll. e dal Volk. Bréh. resta fedele ai Mss.

59 (234, 16-7) ἡδύνατο delle edd. è in Q | ἡδύνατο negli altri tre stati wxy è forse la lezione enneadica.

Di τοῦτου al rigo seguente si ha variante in Teod. τοῦτω ο τοῦτων.

61 (234, 24) Volk. vorrebbe eliminare τὸ prima di ἐντεῦθεν.

62 (234, 31) Fic. ha: 'non decet ab ipsa providentia rationem facti retractationemque exigere, quin potius causam referre in eligentem'. L'umanista, dunque, lesse (o anticipò da οὐδὲ) la negazione dinanzi ad ἀπατεῖν e Kirch. inserì οὐκ.

L'ultimo tratto della versione ficiniana, concettualmente preciso, sviò forse nella costituzione del testo.

Da αἰτία ἐλόμενος Vat. (η in mg.) Perna passò ad ἐλομένη (mi sembra errata la collazione del Volk.: αἰτίαν ἐλομένη ed. Bas.; in questa forma è nel Creuz. donde la rileva lui stesso, Volk.). Kirch. Müll. Bréh. ed Harder hanno inteso giustamente: αἰτία ἐλομένου. Si tratta di una espressione platonica (*Resp.* 617) e forse l'archetipo dovè recare τὸ αἰτία ἐλομένου. Del resto alla lezione vera ci conduce lo stesso Creuz. con le sue collazioni che ci danno una certa equazione enneadica: αἰτία ἐλομένου EA MareB Darm B NMV | αἰτίαν ἐλομένου (su ου a. m. φ) Ciz. | αἰτίαν ἐλομένου Q | αἰτία ἐλόμενος Vat.

64 (235, 4) ὅτι Mss. | Oppure ὅτε? Dubbio del Volk. Tre righe dopo accollo ὁ ins. dal Kirch.

65 (235, 15) φαυτῶν Mss. Inaccettabile. Per spiegare l'errore del Creuz. ricordiamo che di fronte a ἐφ' ἑαυτῶν di Perna, egli, prima di eliminare la preposizione attestata solo in N, congetturava: καὶ ἐφ' ἑαυτοῦς τὰς πόλεις ποιουμένους. Anche Fic. sottintendeva alcunché di simile: 'et civitates gentesque occupare'.

68 (235, 26) οὔτε — οὔτε del Kirch. contro οὐδὲ — οὐδὲ dei mss.

## VIII

69 (235, 29) ἡ ὄπη μὴ ἢ οὐ κακῶς Mss. ed edd. eccetto Volk. che espunge ἢ οὐ | Bréh. congettura ἢ ὄπη, εἰ μὴ (καλῶς) οὐ κακῶς, fondandosi nel Vat. che ha καλῶς in mg. Può darsi; ma dal Creuz. si rileva che καλῶς è solo una correzione di κακῶς. Mi attengo ai Mss.

69 (235, 30) πρόσσωπα Mss. Creuz. Kirch. Müll. | πρόσσωπον Volk. e Bréh.

69 (236, 2) καὶ πρὸς ἐν τι Mss. | In A (per errore di stampa in Creuz. è detto Med. B invece di Med. A) s. i. ὡς invece di πρὸς. Così pure in MareB F | Fic.: 'velut una quaedam ex stellarum numero'. | Volk. dubbiosamente propone: καὶ προσέτι ἐν τι. È inutile, perché qui πρὸς è avverbio: così il Bury (*Class. Quart.* XXXVIII, 1944, p. 42).

70 (236, 5) τὸ δὲ καίται ἄνθρωπος ἐν μέσῳ Mss. e Creuz. | Dal Kirch. in poi si espunge ἄνθρωπος che anche a me sembra glossa insinuata nel testo a spiegare τὸ δὲ in cui Plotino riprende in forma di trapasso il concetto di umanità dal τὸ τίμιον ('apprime venerandum' Fic.).

75 (237, 1) Luogo corrotto e incerte testimonianze: καλλίων E NV Q Vat. | καλλίω AMareBDarm. B Ciz. | Se, come sembra, debba prevalere la prima, si giunge a καὶ ἢ θεῖα καλλίων che è, dal Kirch. in poi, nelle nostre edd. L'altra lezione è adottata dal Creuz. che la ricalcò sul Fic. 'moresque praestantiores': καὶ ἢθεα καλλίω. Non è persuasiva.

76 (237, 3) I due fondamentali mss. dello stato w, E e A, hanno θεῶν, errata, per θεόν ma in A è ο su ω. Così, ancora αὐτῶν w ed anche, secondo il Creuz. e lo Henry, in alcuni mss. di Teod. Ottimamente Fic. 'Deum ipsum'.

76 (237, 7) γε è om. in Teodor. e ha rivale in w γάρ. Poco dopo Henry invece di ὑγείας scriverà ὑγείας (come in Perna e in Creuz.) forma tardiva in uso presso scrittori post-classici (*États*, p. 150 e 119).

76 (237, 8) δὲ Mss. Plotin use beaucoup de cette particule à l'intérieur des périodes; il sous-entend volontier le verbe δεῖ' (*États*, p. 150) Kirch. emenda in δεῖ, che è pure in Müll. Volk. Bréh. Vorrei osservare allo Henry che prima di ἀναναστειν v'è già οὐδ' e dopo δὲ c'è εἰ. Dobbiamo esser conservatori sino a tal punto?

76 (237, 9) καρποὶ Mss. (solo E καρπὸς determinato da πλείους) ed Edd. è preceduto dall'articolo in Teodoreto. Mi piacerebbe.

76 (237, 9-10) εἴη ἕμεινον dei Mss. è ottimo, nel suo tono familiare e non si deve ricorrere, col Volk. (che sospetta a torto anche di ὄλος) e col Bréh. a Teodoreto: ἦ ἕμεινον.

77 (237, 12) Dopo μόνον Perna, Creuz. danno ζητεῖν, ignoto all'una e all'altra tradizione; giustamente Kirch. l'eliminò e così pure gli edd. dopo di lui. Il Creuz. dopo averne ribadito l'assenza in E Darm. MNV Q Vat. e in Teod. l'adotta sulla fede del suo Vat<sup>mss</sup> e perché *expressit Ficinus* ('salutem vero solam a Diis exigere'). Henry spiega in modo soddisfacente l'origine della lezione: A<sup>mss</sup> ζητ(εῖν). Essa è dunque del revisore di A e passò, naturalmente, in MarcB F e in I. Forse ha ragione lo Henry a credere che non si tratti neppure di congettura ma di un promemoria di un lettore colpito dallo spirito cristiano della frase plotinica e desideroso di cercare analoghe sentenze in testi di Padri. È probabile. Io affaccio un'altra piccola ipotesi. Il testo mi sembra leggermente lacunoso e quello ζητεῖν, ove mai fosse autentico, e persino nella sua figura di glossa, vale a sostenere γελόιον. È un ridicolo pretendere che etc. Mi sembra che qui pure inclini la interpretazione di Harder.

77 (237, 14) αὐτοὺς mss. | τοῦτους Teod.

78 (237, 15) οὕτως w x Kirch. e seguenti | οὕτω Perna e Creuz. dal Vat. Teod.

78 (237, 18) ἀμελῶς enneadico ha di contro ἀτόπως di Teod.

78 (237, 19) Elimino τῆς dinanzi a προνοίας. Creuz. credette di trarlo da Teod. ma lo trasse solo dai suoi edd. (è in Sylburg e in Schulze), perché esso manca anche nei mss. di quest'ultimo. A torto serbano l'articolo tutti gli edd. plotiniani.

78 (237, 19) Accolgo οὕτω da Teod. invece di ὄντως, enneadica, che restò fino a Creuz. Dal Kirch. οὕτως.

78 (237, 20) κακοὶ senz'articolo è perfettamente enneadica e durò sino al Müll. | οἱ κακοὶ è di Teodoreto e piacque a Volk. (che dimentica però di rifarsi a Teodor.) e a Bréh.; ed è certo buona lezione; pure, mi sembra più plotiniana nella sua concisione estrema la frase priva di ogni articolo (si noti che non c'è neppure dinanzi ad ἀρχομένων): Ἄρχουσι δὲ κακοὶ ἀρχομένων ἀνανδρίᾳ. Sentenza nobilissima e vera.

78 (237, 21) τοῦτο γὰρ δίκαιον οὐκ ἐκεῖνο. Testo perfetto che vuol essere lasciato intatto senza porre (come fan tutti) neppure una virgola; né bisogna distruggere l'asindeto plotiniano, con l'inserzione di καὶ Volk., Bréh. ed Harder, *ex Theod.* il quale forse non comprese il testo (se pur non si debba καὶ ai copisti) altrimenti avrebbe piuttosto sviluppato la frase con ἔστι. Perciò dissento dalla interpretazione di Fic. ('hoc enim iustius est quam illud') e da quella del Bréh. ('c'est justice, et le contraire serait injuste') e da quella di Harder: 'das ist auch nur gerecht, und das Gegenteil wäre es nicht'. Ma credo di non errare dando ad ἐκεῖνο un senso che potremmo addirittura dir consacrato nelle Enneadi, il senso cioè di 'superno (intelligibile)'.<sup>2</sup>



## IX

79 (237, 24) οὐδ' ἄν enneadico, confermato altresì dai mss. di Teod., « parfaitement bien attesté, correct et fort clair » (Henry); a torto Müll., che pure l'attesta in BC, ha adottato la lezione di A<sup>no</sup> F οὐδὲν ἄν. Anche se si tratti di A<sup>3</sup> (come sembra credere lo Henry) è un fatto che Fic. si attiene ad A<sup>no</sup> perché traduce: « non erit amplius providentia ». Anche Bréh. è dubbioso e congettura οὐδενὸς ἄν.

79 (237, 25) Müll. espunge ἀλλὰ μόνον ἄν εἶη τὸ θεῖον. Conseguenza della sua precedente congettura.

80 (237, 27) Il trapasso di genere dal neutro ἐπιόν, riferito a τὸ θεῖον, (malamente corretto dal Müll. in ἐπιούσα), è schiettamente plotiniano, e noi ne demmo già vari esempi: qui da Dio alla Provvidenza; è Dio che si fa Provvidenza.

81 (237, 30) αὐτῆς B CV Q Vat. Creuz. Müll. e seguenti ha rivale αὐτοῖς A Vat<sup>ms</sup> Perna Kirch. Fic. non illumina, ché lesse, per conto suo, αὐτῷ « ei » (e Creuz., come usa, corregge « eius »).

81 (237, 31) γὰρ di Teod. dopo μὲν è un'esigenza di chi cita; καὶ μετ' ἄλλα δὲ δεῖσθαι τῶν ἀγαθῶν τὰ ἅλλα — così, immediatamente prima, Teod.

81 (237, 32) καὶ κείσθαι non è solo enneadico ma è altresì in Teod. È stato errore del Creuz. rilevare *ex Theod.* κἀκείθεν che è invece errata congettura dello Schulze. Anche in qualche apparato recente si attribuisce κἀκείθεν a Teod.

83 (238, 8) Accetto αὐτοὶ per αὐτοῖς mss., dal Müll. e dal Volk.

85 (238, 18) Müll. espunge εἰ καὶ μὴ ἄρκως, pur attestandone la presenza in BC e in A<sup>1ms</sup>. L'espressione omessa in E, secondo il Creuz., appare anche a me sospetta.

87 (238, 25) γῆ indubbiamente enneadica è anche in alcuni mss. di Teodoro. Creuz. pur attestando γῆ nei mss. e γῆ in Fic. « terrae », si lasciò attrarre da due edd. di Teod., Schulze e Sylburg, che avevan dato rispettivamente κόσμον πῆ e κόσμὸν πῆ (sic) e corresse Fic. « quopiam ».

88 (238, 30) χρόνος mss. | ὁ χρόνος A<sup>1</sup>F Darm. CV Vat<sup>ms</sup>. Si noti il contrasto tra la collazione di Müll.: *om.* C e quella dello Henry che attribuisce ὁ a Trivolis il copista di C.

88 (238, 31) Leggo αὐτῶν invece di αὐτοῖς *ex Theod.* Henry le dà come varianti indifferenti.

89 (238, 32) καὶ ὅτι enneadico ha di fronte ὅτι καὶ, meno buono, in Teod.

## X

90 (239, 5-7) Il luogo è dichiarato da Bréh. *desperatus*; ond'egli congettura οὐκ in luogo di οὐτ', poi οὐδὲ οἱ πάσχοντες invece di οὐτε τοὺς πάσχοντας e infine αὐτοὺς — πάσχοντας invece di αὐτοὺς — πάσχοντας. Ma non credo prudente allontanarmi dai Mss.: *lectio difficilior*.

## XI

96 (239, 32) ποιεῖ A Creuz. | ποιοὶ Kirch. e seguenti.

96 (240, 1) Müll. vorrebbe espungere δευτέραν φύσιν.

97 (240, 6) Dopo τότῳ i mss. hanno ο: καὶ αἱ πόλεις δὲ οὐκ ἐξ ἴσων ταῖς εὐνομίαις χρόνται A, oppure: καὶ αἱ πόλεις δὲ οὐκ

ἐξ ἴσων καὶ αἱ εὐνομίαι χρῶνται B C. L'espressione tutta manca in Teod. e fu perciò espunta dal Kirch. dal Müll. e dal Volk. (che n'è tuttavia incerto). C'è qualcosa che la fa pensare interpolata; anzi, per lo stesso Henry, 'cette ligne répond assez exactement à l'idée qu'on se fait d'une glose' (*États*, p. 154). Comunque, καὶ εὐνομίαι è enneadica (anche A<sup>nc</sup>). Serbo l'espressione con Fic. 'Civitates quoque bene institutae non aequaliter in omnibus disponuntur', con Bréh. ed Harder.

98 (240, 8) Tra ἀγροίκος EA MarcB Darm MCU Kirch. Müll. e ἀγροίκος A<sup>1s</sup> E<sup>1s</sup> Theod. Perna Creuz. Volk. Henry c'è da restar perplessi. La prima lezione è più attestata, enneadicamente, e la preferisco | Poco dopo φαῦλος è errata | φαῦλος mss. poziori ed Edd. dal Creuz. in poi.

## XII

100 (240, 17) Elimino οὐ inserito da Creuz. *ex Fic.* (F<sup>mc</sup>) e accolto dai seguenti edd.

100 (240, 18) ἄλλος mss. (in F οὐ al mg. — dice Bréh.; ma non si tratta forse del precedente οὐ inserito da Fic. accanto a μεμπτός?) Fic. 'differens' Creuz. | Accetto col Kirch. e i segg. ἄλλος A<sup>sl</sup> (A<sup>1</sup> — direbbe lo Henry contro m<sup>2</sup> del Müll.).

101 (240, 20) ἐναρμόσαι mss. Creuz. Kirch. Müll. Può stare, ché nulla vieta, sintatticamente, di unirlo a ἐβιάσαστο | ἐναρμόσας Volk. e Bréh. che si rifà, erroneamente, al Creuz. Questi, pur ritrovando ἐναρμόσας nel suo Vat., segue gli altri mss.

## XIII

102 (240, 24) τὸν λόγον è lezione sicura? Fa un po' pensare χρόνον w (in A<sup>sl</sup> λόγον).

103 (240, 31) Non trovo necessario δὲ inserito dal Müll. e accolto dal Volk. e dal Bréh.

104 (241, 1) ποιήσαντι mss. | Volk. postilla: 'δρῶντι habet Procl. in Plat. de rep., p. 378'.

104 (241, 2) τὸ πεισόμενον mss. È tutt'altro che cattiva lezione. Ma sin dal Fic. si è voluto leggere τὸν (ch'è solo in F Darm. che la trasse forse con MarcB da A<sup>nc</sup>). Per ἐκείνον che chiude il periodo, abbiamo preferito anche noi il maschile, pur pensando però che, nella rapida parola — pronunciata e scritta — del Nostro, la visione più larga di 'ciò che è condannato all'angoscia' sia concretamente confluita nella dolente persona umana.

105 (241, 8) Elimino γυνή inserito non necessariamente dal Volk. *ex Fic.* 'Et qui vitiaverit mulierem ortus deinde mulier vitiabitur'.

Poco dopo, Bréh. in luogo di Ἀδραστία congettura dubbiosamente Ἀδραστίας (cfr. *Phaedr.* 248 c).

106, 7 (241, 17) Serbo ἐμφύτων che Volk. muta in φυτῶν ἐν e Bréh. accoglie senza avvisare. Anche Henry tornerà alla lezione ms. (cfr. *Pl. et l'Occ.*, pp. 264 e 122). Il filologo (altrettanto aveva fatto il Bouillet) trovò ben più che un'eco di Plotino nel *De Civitate Dei*.

## XIV

110 (241, 31) Tra ποιῆσαι e ὁποιον Bréh. inserisce ἦ. Non è necessario.

111 (242, 5) ἀεὶ καὶ αὐτὰ ὄντα Mss. Edd. eccetto Volk. che muta καὶ in τὰ. Preferirei ταῦτα senza eliminare καὶ.

112 (242, 8-9) οὐ σκοπούμενος, ὅτι ἀδύνατον ἦν λόγον μὴ οὐκ ἐπὶ πάντα εἶλθαι, ἀλλ' ὅτι ἔδει κτλ. Mss. Fic. rispettò il testo: 'neque considerans fieri non potuisse quin ratio per omnia se diffuderit, oportuisse tamen etc.'. Harder espunge la negazione: 'dabei liesse man ausser Acht dass unmöglich der Weltplan zu allen Dingen hindringen konnte, sondern u. s. w.'. Bréh., traducendo, acutamente, attenua con un 'également'.

113 (242, 15) ὁ δὲ Mss. | ὁ δὲ Kirch. e seguenti.

115 (242, 24) ἡ Mss. Edd. Schwyzer | ἡ Theiler (*Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, Berlin 1930, Anhang, p. 155).

115 (242, 25) Questo ἡ inserito dal Volk. non so proprio spiegarmelo; pure καὶ, al rigo seguente, è inutile. Il Bréh. vi sospetta una lacuna; forse, potrebbe bastare un distacco d'interpunzione: si tratta di una pausa. Il Theiler (ivi) trae, da ὡσι, ᾗ εἰσι. Schwyzer sospetta ᾗ σί.

115 (242, 28) καὶ εἰ ἔμελλον ἐπιτρέπειν ἄστρον θέσις κειμένων Creuz. diede questo testo pensandolo rispondente alla versione ficiniana 'atque ita dispositas ut decorem rite conficiant'. Leggo ἡ con gli Edd. dal Kirch. invece di εἰ mss. Creuz. | ἐπιτρέπειν trassero Perna e Creuz. dal Vat.<sup>ms</sup> | ἐπιτρέψαι — piacquero non so come al Volk. che non ne rende neppure testimonianza — è in Ciz. M V Vat. | adottò ἐπιτρέψαι degli altri mss. con Kirch. Müll. Bréh.

## XV

116 (243, 3-4) οὐδ' ἂν ἀνοχὴν λάβοι Mss. Creuz. Bréh. | Kirch. espunse ἂν (dinanzi a ἀν...) e mutò λάβοι in λάβη.

117 (243, 6) καλός di Perna è in B | In A manca tutta l'espressione da οὐ γὰρ a ἔχει, ma A<sup>ms</sup> la riporta e ci assicura sia καλῶς — che dal Creuz. (al quale piacque desumerla

da Ciz. e Vat.) passò in tutte le edd. — come pure ἔχει (contro ἔχειν degli altri mss.) accolta dal Kirch. in poi.

117 (243, 7) Accetto καὶ che gli apparati del Volk. e del Bréh. danno come inserzione del Kirch., e che Müll. adotta pure tacitamente. In realtà essa è, anzitutto, in Fic. 'causamque esse materiam'. Subito dopo 'locus est impeditior' — dice Creuz.: che si trovò di fronte ad αἰτίαν ὕλης, doppiamente errata di Perna: αἶνα (alcuni αἰτία) ὕλη A Darm. Q Vat.<sup>ms</sup> | αἰτία ὕλης B Ciz. N V.

118 (243, 11) ἦν Mss. Creuz. Kirch. Müll. Bréh. | ἡ Volk. non è affatto migliore. Poco dopo αἰτία che apparve sospetta al Creuz. spiega se stessa e la frase, sol che si legga, col Kirch. αἰτία. Il Creuz. fu sviato dalla versione ficiniana la quale, a suo dire, o omette αἰτία o emenda così: μάλλον δὲ ἦν καὶ αἰτίας αἰτία λόγος οὕτως: 'imo vero et ipsius materiae causa ratio erat hoc pacto'.

120 (243, 23) Riprendo ἄλλου dei Mss. contro ἄλλο del Volk.; spostato sulla fede di A MarcB F' πάλιν εἰσίοι dopo πρόσωπον ed apro, con Fic. e Creuz., un nuovo periodo con ἄλλ' οὐ κτλ. che è una obiezione.

120-1 (243, 23-30) Dodds ha ragione: Kirch. Müll. Volk. hanno maltrattato questo testo in cui si dice, della mutua guerra tra i viventi, com'essa sia parte della legge della vita, di questa vita che, dopo tutto, non è altro che un paleocenico: il testo è bellissimo com'è nei Mss.

'Ἄλλ' οὐ τέθηκεν ἀληθῶς οὗτος, εἰ οὖν καὶ τὸ ἀποθανεῖν ἀλλαγὴ ἐστὶ σώματος, ὡσπερ ἐσθῆτος ἐκεῖ, ἢ καὶ τινες ἀποθέσεις σώματος, ὡσπερ ἐκεῖ ἔξοδος ἐκ τῆς σκηνῆς παντελῆς τότε, (la virgola è l'unica aggiunta del Dodds) εἰς ὕστερον πάλιν ἤξοντος ἐναγωνίασθαι, τί ἂν δεινὸν εἴη ἢ τοιαύτη τῶν ζώων εἰς ἄλληλα μεταβολή, πολὺ βελτίων οὐσα τοῦ μηδὲ τὴν ἀρχὴν αὐτὰ γενέσθαι; L'errore del Kirch. derivò dal fatto ch'egli volle ad ogni costo unire τότε col seguente ἤξοντος mentre esso era unito al precedente

ἔξοδος... παντελής (ed è così plotiniano questo far gravare la frase sull'avverbio); onde fu costretto ad alterarlo in οὐκότε. Volk. si lasciò deviare sia dall'accolto οὐκότε sia dalla superficiale lettura di Fic. ('aut si mors est corpus omnino deponere') il quale in realtà desume 'omnino' dalla stessa comparazione ὡσπερ... ἔξοδος... παντελής ('quemadmodum in comoedia exitus ex ludo postremus'); e perciò diede παντελής ἀπόθεσις, invece di καὶ τινες ἀποθέσεις in cui τινες è particolarmente prezioso nella sua indefinitezza. Müll. al solito, tagliò la testa al toro, espungendo ogni cosa! (Cfr. *Class. Quart.* XVI, a. 1922, p. 95). Qualche dubbio tuttavia permane perché invece di τινες i mss. E MNV Q Vat. hanno τῶν che si potrebbe spiegare. Infine l'apparato di Bréh. contiene un τινος ἀποθέσεις: di chi è? Osservo in ultimo che i mss. secondo il Müll. recano appunto ποτε, secondo il Kirch. recano τότε. Il Fic. ha: 'ubi tamen quos (sic. Nella didotiana: quis) in posterum quandoque sit rediturus ad ludum'.

123 (244, 4) Darm. e l'ed. pr. recano *in contextu* una famosa glossa che il Creuz., espunta che l'ebbe, attestò in mg. ad EA MarcB Q e Vat. (in quest'ultimo il solerte bibliotecario Amato scrisse: 'videtur sane scholion in textum intrusum'): ἐνοπλίους καὶ συντόμοις ὀρχήσεων ἀπὸ Πύργου ἢ Πυργίου κεκλημέναις. Vedine la trattazione in *États*, p. 350.

127 (244, 28) καὶ τοῖς αὐτοῖς Mss. | Kirch. espunge τοῖς.

128 (244, 29) στυδαῖος ins. da Volk. è dannoso.

128 (244, 31) ἀποθέμενος, enneadico: EA MarcB B MN Vat. | Altri mss. e l'ed. pr. danno erroneamente ἀποθέμενον. | πρόσωπον invece di παίγιον dei mss. è dato dal Volk. *ex Fic.*: 'personam'. Più avvedutamente Creuz., come i recenti, serbò παίγιον annotando: 'Ficinum autem h. l. legisse credas ποσσωπεῖον pro παίγιον nisi hoc vocabulo Plotinus est usus pro ludicro vestimento aut persona'. Ma il senso di παίγιον qui è ben più profondo!

## XVI

131 (245, 10) καὶ mss. deve serbarsi. Volk. alterando in τῶν mostra di non aver compreso bene. È seguito dal Bréh.

132 (245, 12) Elimino ποιῶντος καὶ τοῦ ins. dal Creuz. solo nella edizione didotiana, per seguire Fic.: 'quippe cum talis sit qui facit taleque quod fit'. Dei moderni il solo Volk. segue qui il Creuz. il quale però già nelle *Adn.* (p. 151) avvertita l'interpretazione di Ficino ammoniva: 'In libris tamen nil varietatis'.

135 (245, 26) ἐάν. παρῆ A (μὴ cancellato) MarcB F Fic. 'quodcumque vero sit quod praesentem participat rationem' Creuz. | ἄν παρῆ Kirch. e segg. | Leggo ἄν μὴ παρῆ: μὴ è negli altri mss.

138 (246, 11-12) ὡσπερ ἄν εἰ δράματος λόγος (λόγον BC) εἰς ὃ τοῦ δράματος ἔχων ἐν αὐτῷ πολλὰς μάχας. Il luogo forse corrotto fu serbato dal Creuz. al quale non dovè sfuggire lo sforzo fatto da Fic. per renderlo: 'perinde ac si fabulae tragicae sive comicae ratio una sit totius, multa in se proelia continens'. Ma dal Kirch. sino al Bréh. (che inserì λόγος prima di ἔχων) si espunge sempre εἰ δράματος λόγος.

139 (246, 16) διαστατῶν mss. Creuz. Kirch. Müll. | διαστάτων, rettamente, Volk. e Bréh.

141 (246, 24) ἔπειν ὑπόπειν mss. | Volk. e Bréh. traspongono *ex Fic.* 'pedatum non pedatum'. La fine di questo paragrafo è citata da Arnou *Le désir* etc., p. 9.

## XVII

143 (247, 6) οἷος Perna Kirch. (che fa seguire poco dopo ποιεῖν, grammaticalmente esatto, invece di ποιεῖ) Müll. (dal quale invano abbiamo qui cercato la collazione dei suoi ABCD) Bréh. dev'essere, penso, la lezione enneadica anche dello stato w, nel quale per la correzione οἷος di A<sup>ec</sup> la lezione è passata in F Darm MarcB onde piacque al Fic. 'quam lem' e al Creuz.

145 (247, 16) È merito del Creuz. aver data la lez. dei mss. ὄρχουμένων dopo ὄρχουμένων dell'Ed. pr. Fic.: 'sic itaque boni et mali quasi ab eadem arte cuiusdam saltantis tripudio per contraria perducuntur'. E Creuz. pensava che Fic. congetturasse εἰς τὰ ἐναντία.

145 (247, 18) ἔχει mss. Creuz. Fic. sta bene | ἔχεν Kirch. e segg.

150 (248, 3) ποιῶν, sospetto, è trascurato dal Fic., espunto dal Müll., chiuso tra parentesi dal Volk. e dal Bréh.

157 (249, 4-5) καὶ τοῦ ποιητοῦ παντός τοῦτο ποιούντος κυρίου mss. e Perna (che fa precedere παντός da τοῦ, presente anche in V) | A<sup>el</sup> MarcB τούτου | Il Creuz., trasponendo, dapprima opinò: καὶ τοῦ ποιητοῦ τοῦ παντός κυρίου τοῦτο ποιούντος rendendo: 'atque cum opifex (auctor) huius universi (s. mundi) hoc (scil. drama mundanum) composuerit'.

Notiamo, di sfuggita, che questa interpretazione non solo è fiacca, ma trascura del tutto l'anteposto κυρίου. Il Creuz. però volle, nel testo, rifarsi al Fic. che spiand veramente la via e diede: καὶ τοῦ ποιητοῦ τοῦ παντός τούτους ποιούντος κυρίου: 'praesertim cum auctor universi hos auctoritate donaverit'. Kirch. Müll. Volk. diedero καὶ τοῦ ποιητοῦ παντός τούτου ποιούντος κυρίου.

Bréh. diede lo stesso testo, attestò τοῦτο E τούτους cett. codd. (e questo è errato) e congetturò, dubbiosamente, αὐτούς.

In definitiva intendo: Il Creatore — Poeta ne fa (allude agli uomini in genere, attori del mondo) dei signori (κυρίους — il ς è caduto nell'archetipo per influenza del gen. precedente) di questo universo (παντός τούτου).

158 (249, 6) εἶδη τρόπον EA Darm MarcB B M Q potrebbe apparire lezione enneadica né è del tutto assurda; ma A<sup>ms</sup> F<sup>ms</sup> MarcB *in ras.* Vat.<sup>ms</sup> εἶδη τόπων; la vicinanza e il richiamo a ἐν μείζονι τόπῳ, il ritorno della parola in ἐκάστου τόπου, la perplessità di Ficino che lo trasse ad accogliere, come usa, tutte e due le lezioni 'ad multas morum gestuum locorum species', il tranquillo ingresso nella volgata post-kirchhoffiana di τόπων, la rendono definitivamente sicura. Si pensi, infine, a Platone, *Leggi*, X, 904 c.

158 (249, 7) Elimino καὶ col Müll. e segg. e, subito dopo, leggo τῷ A<sup>ec</sup> F invece di τὸ E B C.

159 (249, 13) Leggo αὐτῇ Ciz. N Vat. Fic. Edd. invece di αὐτῇ Perna dal Vat.<sup>ms</sup>.

161 (249, 17) Ritengo λίθος resistendo alla bella e facile emendazione dello Sleeman (*Class. Quart.* XX, 1926, p. 153): λίθος il famoso cantore ricordato da Pausania (IX, 29-6) e da Giamblico (*Vita Pythag.* 139). Troppo caro è a Plotino la immagine della 'pietra morta': si ricordino le 'pietre scagliate' del trattato precedente (220, 24) e gli altri luoghi citati dallo stesso Sleeman: (VI, 2 c. 6 (306, 12); VI, 5 c. 11 (395, 27)); il quale tuttavia insiste nel dire che qui il contrasto tra anime vive e pietre morte non avrebbe senso: 'Plotino vuol dire — conclude il filologo — che il concerto universale è buono non se ogni suonatore è un sommo artista ma se ognuno dà all'insieme la nota della propria vita'. È ben possibile questa suggestiva interpretazione.

164 (249, 32) Riprendo τόπους Mss. (cfr. r. 30)\* Creuz. Kirch. Müll. contro τρόπους Volk. e Bréh. (questi non avverte).

165 (250, 2) Accolgo και ins. dal Kirch. sulla fede di A<sup>nl</sup>.

166 (250, 10) L'espressione δει δὲ καὶ ἀνθρώπου τοιούτου πολλάκις, espunta dal Müll. sospetta al Volk. e al Bréh. può ritenersi. Forse si potrebbe inserire εἰ dinanzi al primo δει. Il passo fu presente a Sant'Agostino nel *De Ordine*, II, 4: 'Quid carnifice tetrius? Quid illo animo truculentius atque dirius? At inter ipsas leges locum necessarium tenet, et in bene moderatae civitatis ordinem inseritur, estque suo animo nocens, ordine autem alieno poena nocentium'.

## XVIII

169 (250, 24) Su τοὺς — che elimino col Volk. e col Bréh. — A segna dei puntini. Poi, la solita incertezza tra τρόπους EA B Ciz. V Vat. e τόπους M Q Fic. 'locos' che Creuz. altera in 'mores (characteres)' per adottare τρόπους.

169 (250, 25) Leggo μέρους col Creuz. e segg. | Mss. μέρος.

170 (250, 28) Elimino τὰ inserito dal Volk.

170 (250, 29) Elimino col Kirch. e i segg. οἱ dinanzi a λόγοι e consiglieri o un punto in alto o l'inserzione di εἰσὶ.

171 (251, 1) Accolgo δὴ dal Kirch.

173 (251, 13-4) παντός — ὄντος Mss. | πάντες — ὄντες Theiler (ivi, p. 67, 1).

## ΠΕΡΙ ΠΡΟΝΟΙΑΣ ΔΕΥΤΕΡΟΝ

PROVVIDENZA (2<sup>a</sup>)

Eneade III, 3 (48) Testo, p. 46.

## TITOLO

Il titolo è comune; altrettanto l'*incipit*: τί τοίνυν δοκεῖ περὶ τούτων. Anche in questo, come nel precedente, Q ha il maschile δευτέρου sottintendendo λόγος che in E è persino espresso (*États*, p. 14). Così è pure in Creuz.

## I

3 (251, 25) ἀνάγκη mss. | ἀνάγκη dal Creuz. in ποι, ex Ficino: 'necessitate'.

4 (252, 1) Non ritengo necessario οἶον ins. dal Volk. ma ne accolgo l'emendazione ἐν ἴππων γένος in luogo di ἐν ἴππων γένει dei mss., perché ritengo facile il trapasso da ἐν a ἐν che avrebbe, di conseguenza, generato γένει. Noto, tuttavia, che la lezione dei mss. è ben sostenibile e fu serbata dal Fic.: 'ceu in equorum genere'.

4 (252, 2) Invece di καὶ μάχονται Mss. dal Creuz. μάχονται.

5 (252, 6) εἰς ἐν τὸ ζῷον γένος mss. | Da 'animalium' di Fic. Volk. trasse ζῷων che non mi pare necessario. Cfr. poco dopo τὸ μὴ ζῷον.

7 < 252, 13 > τὴν ἐν αὐτῷ mss. | È forse preferibile eliminare τὴν, dovuto al posteriore τὴν ἑαυτοῦ (tanto più che A<sup>4</sup> ha, dopo il primo τὴν, il somigliante ἑαυτῷ) anzi che emendarlo in τῶν come fece il Kirch. seguito dal Müll. che non avverte e dal Volk. Comunque, non aveva già emendato il Creuz. che nessuno ricorda?

8 < 252, 17 > καὶ τῷ ζῆν mss. eccetto A la cui lez. καὶ τὸ ζῆν (resa già dal Fic. 'rursusque vivere tam bene quam male') passa nel testo del Creuz. non sulla fede di A che non è attestato, ma per il Vat. Il Kirch. ristabilì la lez. dei mss. che fu pur data in mg. all'ed. pr.

## II

8 < 252, 21 > ἀκολουθία mss. e Creuz. non ἀκολουθία Kirch. ed Edd. seguenti.

9 < 252, 24 > συμπεπόντων Mss. Edd. | Volk. amerebbe συμπονούτων ch'è, penso, assai meno efficace.

9 < 252, 25 > δρώσης di A è stranamente serbata dal Kirch. e dal Müll. mentre già il Creuz. non aveva dubitato — questa volta, *sine libris* — di emendare in δρώση, ch'è pure accolta dal Volk., dal Bréh. (il quale l'adotta tacitamente) e da Harder. In E, per iotacismo, δρώσεις | καὶ τὰς πράξεις che segue è in A<sup>1m</sup>.

10 < 252, 29 > τὸ ἐκ τούτων συμβαῖνον espunto, praticamente, da Harder.

10-11 < 252, 32 > Chiudo il periodo dopo ἐναντίον, con Creuz. Tale interpunzione, ottima, non solo ci dispensa dall'emendare et δὲ dei mss. in οὐδὲ che dal Kirch. in poi è accolta da tutti gli edd., ma non ci toglie una felice κλίμαξ ch'è ben plotiniana e piacque al Fic. Si tolga, naturalmente, il punto dopo στρατοπέδου. Basta la virgola dei mss. e di Creuz.

## III

12 < 253, 5 > αἰρέσει mss. | È merito del Creuz. averla ristabilita contro l'impossibile ἐρήσει di Perna. Si noti l'incontro di MarcB ed M nella errata αἰρήσει che il Müll. attesta in B C.

13 < 253, 7 > δὲ mss. | Preferirei δὴ.

13 < 253, 10 > Dopo αὐτό segno un punto in alto, col Bréh.

13 < 253, 14 > τούτῳ mss. Può stare. Dal Kirch. in poi τούτο τῷ che il Müll. adotta senza avvertire.

14 < 253, 16 > Lacuna, dopo ἀνθρώπων?

18 < 254, 1 > ψυχῶν ἐλαττώσεις, οἷον ἐξίτηλον ἤδη προϊόντων mss. E la versione siciniana la serba intatta: 'animarum decrementa quaedam quasi in exile quiddam iam procedentium'. Il Kirch. e i segg. tutti alterarono in ἐξιτήλων che non è più perspicuo di ἐξίτηλον, al quale io vorrei solo far precedere εἰς.

20 < 254, 10 > μετ' αὐτό mss. | μεθ' αὐτό Kirch. e gli altri. Accolgo pure, dal Bréh., l'inserzione di τοῖς.

## IV

21 < 254, 17 > κατὰ ταῦτα Mss. è preferibile a κατὰ ταῦτά del Kirch. e segg. | Poco oltre ἄν dopo ἀπὴν è inserz. del Kirch.

23 < 254, 23 > Tutto il paragrafo da οὐ γὰρ a πάσα è un inciso | Al r. 24 vorrei espungere ἢ accanto a τελεία πρόνοια | Al r. 26 serbo la lezione κάκεινα, ma vorrei leggere κάκεινη.

25 (255, 2) Harder inserisce — sembra — et prima di εἰς, perché traduce: 'wenn sie auf diese Menschen keine Wirkung üben, wozu sind sie dann überhaupt bei ihnen vorgehanden?' | Al rigo seguente αὐτῶν — per αὐτῶν mss. e Creuz. — è del Kirch. che ha pur corretta l'interpunzione creuzeriana la quale segue qui come altrove la versione del Fic. | L'espressione λέγω δὲ τὴν ἀρχὴν τὴν τοιαύτην è fatta risalire, quale inciso, accanto a ἢ οὐ τοῦτοις.

Lo stesso filologo manifesta, col suo solito punto interrogativo in parentesi, la perplessità nella versione della frase: διὰ τί οὐδὲν οὐκ ἐνεργεῖ εἰς πάντας, εἴτερ μέρη καὶ ταῦτα αὐτῶν; In realtà, la sua interpretazione 'Warum aber übt es nicht auf alle Wesen Wirkung aus, denn auch diese Wesen sind ja Teile des Ganzes (?)?' non mi sembra sostenibile, se non alterando sensibilmente il testo.

27 (255, 14) ὁμοῦς ο ὄλωος?

29 (255, 22) ἀνάγοι mss. | ἀν ἀγάγοι Perna | ἀν ἀνάγοι Creuz. ed Edd. tutti.

32 (256, 1) ἢ ins. del Kirch.

32-33 (256, 5-10) C'è qualcosa che non va nell'espressione καὶ ἢ συμπλοκὴ δὲ ἢ πρὸς ἄλλο ἄλλου ὥσπερ τις σύγκρασις ἐστὶν ἐτέρου ἐξ ἀμφοῖν γενομένου, καὶ οὐκ ὄντος ἡλάττωσεν, κτλ. Il nodo è tutto in ὄντος a proposito del quale Volk. citando Fic. ('neque, quod erat hic, imminuitur') commenta: 'quid legi voluerit non expedit'. Si noti intanto che Fic. segna un punto fermo dopo γενομένου. Anche Harder pone tale distacco, ma intende ben diversamente: 'Es ist nicht so dass das Wesen zunächst höher stand und dann gemindert wurde'. Io preferisco congiungere γενομένου καὶ οὐκ ὄντος eliminando anche la virgola, e mutò semplicemente il secondo ἢ in ἢ per farne soggetto di ἐστὶν e do ad ἡλάττωσεν il soggetto συμπλοκὴ, senza ricorrere alla supposizione di una lacuna che Bréh. colma con ἄλλο traducendo: 'une partie amoindrit l'autre'. Al rigo seguente Bréh. sospetta una nuova lacuna.

## V

35 (256, 18) Elimino la virgola dopo ἢδῆ.

39 (257, 8) La versione di Harder ('Taten die nicht von solcher Art sind') sembra suggerire l'inserzione di οὐ tra τὰ e τοιαῦτα. In realtà, il senso la esige; altrimenti in τὰ τοιαῦτα rientrerebbero le opere θεοῖς φάλα, le quali producono di per se stesse il bene; qui invece si vuol far rientrare nel piano della provvidenza anche il male purché venga τὴν ἐφεξῆς... χρησόντων, come subito dopo è detto. Tale interpretazione mi vieta di espungere τὰ γεγόμενα che appare sospetto al Volk., dal quale accolgo però lo spostamento della lezione.

41 (257, 13) et inserzione del Volk. che a me sembra non giovare al testo.

41 (257, 15) Dopo ζῶνον Kirch. sospetta una lacuna che io non vedo.

τομῆς da τόλμης è giusta correzione che risale al testo di Creuz. ex Fic. 'sectione'.

42 (257, 19) Harder rende κατ' αὐτίας con 'ursprünglich' che accompagna col suo dubitante punto interrogativo.

A me sembra che la perplessità investa piuttosto il senso di tutto il brano seguente. Ma più che sospettare una corruzione nel testo, scorgo un certo travaglio nello stesso pensiero. Bréh. trascura (senza che il suo testo espunga) κατ' αὐτίας e aggiunge cose ('il y a mal...' p. e.) di cui non si comprende bene la rispondenza col testo. Anche Fic. non illumina.

44 (257, 26) προσελθὼν sin dal Creuz. che la trasse dal Vat. Ma forse προσελθὼν è un semplice errore di Perna. Nessun editore presenta testimonianze.



44 (257, 27-8) Cfr. *Il. III*, 232 ss. L'esempio di Elena si ritrova altresì in Phil. *De Providentia* (citato dal Creuz. dall'ed. Armen. Ven., p. 30):

'Dicat Helena, narret Paris, Amazones referant'.

Ma è probabile che Plotino abbia fatto leggere nella *synusia* qualche pagina di Albino, discepolo di Gaio e maestro di Galieno, giacché nel brano superstite che ci è pervenuto sotto il nome alterato di Alcinoos (così è noto al Creuz. dall'ed. Dan. Heins. c. 26, p. 510) le espressioni sono assai simili alle plotiniane: 'Αδέσποτον οὖν ἡ ψυχὴ καὶ ἐπ' αὐτῇ μὲν τὸ πράξει ἢ μὴ, καὶ οὐ κατηνάγκασται τοῦτο· τὸ δὲ ἐπόμενον τῇ πράξει, καθ' εἰμαρμένην συντελεσθήσεται· οἷον τῷ « Πάρις ὑπάσει τὴν Ἑλένην » ἐπ' αὐτῷ ὄντι, ἀκολουθήσει τὸ « πολεμήσουσι Τρῶεςσι περὶ τῆς Ἑλένης οἱ Ἕλληνες ».

45 (257, 31) ἢ mss. e Creuz. | Kirch. muta in καὶ — che è già in *ipseque* di Fic. — accolto dai seguenti. A voler mantenere ἢ si dovrebbe espungere ἄλλο.

45 (257, 31) Dopo ὁ αὐτός l'espressione ὁ δ' ἀκόλαστος πρὸς αὐτὸν ἄλλο è espunta dal Müll. e dal Seidel.

In realtà, si può pensare che qualcuno abbia voluto esaurire tutta la serie delle combinazioni possibili.

46 (258, 5) Dopo λόγῳ punto fermo e dopo ἱατροῦ punto in alto, con Harder.

46 (258, 8) Accetto ὑγιαίνῳς dal Volk. invece di ὑγιαίνον dei mss. Cfr. ὑγιαίνῳς πράξιεν di poco prima.

## VI

48 (258, 13) καὶ inserito dal Volk. deriva da 'quoque' di Fic. L'accolgo.

48 (258, 16) In luogo di ὄτι — mss. Edd. — Volk. dà ὁ, seguendo il consiglio che Creuz. dà nell'apparato ma non applica nel testo, come invece potrebbe apparire dall'apparato del Bréh., il quale non ha osservato che persino nella didotiana il Creuz. inserisce ὁ senza però espungere ὄτι. Che può restare.

50 (258, 24) κρατῆσαι mss. anche Vat.<sup>pc</sup> da κρατῆσαι (sic) e Perna | κρατηθεῖσαι Fic. 'superatae' Creuz. Volk. | Serbarono, a ragione, la lezione dei mss. Kirch. Müll. Bréh. (che la trascura traducendo) ed Harder. Mi sembra necessario mantenerla, perché, già nel rigo seguente, si ha la stessa ripetizione: μεμιγμένα e μιγνόμενα.

51 (258, 28) τὸ ὑποκείμενον mss. Creuz. Kirch. Müll. | τὸ γινόμενον Fic. 'quod fit' Volk. (questi preferisce richiamarsi al Kirch. il quale però nel solo apparato propone: fortasse τὸ γιν.) Harder | τὸ Bréh. che elimina addirittura, quale dittografia, ὑποκείμενον.

54 (259, 4) Henry cita: PROCL. apud Palchum, *Apotelesm.*, p. 189, 28-190, 5: il passo è un chiaro commento ai seguenti due paragrafi plotiniani (*États*, p. 220).

55 (259, 14) Invece di ποδός EA DarmF B CV ο πόδα N *in ras.* leggo πούς Fic. Creuz. e seguenti | L'errore sembra risalire all'archetipo.

Müll. espunge l'espressione θάτερον πρὸς θάτερον.

59 (260, 1) εἰς ἐν B C Perna, Kirch. e seguenti | εἰς ὁ A<sup>oc</sup> MarcB F N<sup>pc</sup> Vat.<sup>ms</sup> Fic. Creuz. Arnou | Preferirei εἰς ὁ ἐν.

63 (260, 22) Riprendo τῶν — mss. edd. — espunto dal solo Volk.

## ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΕΙΛΗΧΟΤΟΣ ΗΜΑΣ ΔΑΙΜΟΝΟΣ

## IL DÈMONE CHE CI HA AVUTI IN SORTE

Enneade III, 4 (15) Testo, p. 68.

## TITOLO

Non ha rivali, ché Porfirio stesso ce lo attesta per ben tre volte, in questa forma, nella *Vita*: nel Canone, nella Tavola e nell'evocazione all' Iseion (§ 59), cosicché abbiamo coincidenti i titoli con la lezione enneadica. Olimpiodoro sembra aver presente il titolo del trattato plotiniano (*In I Alcibiadem* ed. Creuzer 3, p. 20, 14-15) ἀλλά ταῦτα μὲν περὶ τοῦ ἑκαστου (mss. ἐκάστου) εἰληχότος δαίμονος. Sulla sua congettura ἑκαστου Creuz. ritorna nelle *Annotationes* III, p. 161; e quanto alla dottrina sui dèmoni si riporta al suo *Symbolica et Mythologica*, Vol. III, pp. 60-82.

Notevole, la traduzione di Ficino: 'De proprio cuiusque Daemone'.

## I

1 (260, 23) ἐκεῖ, dopo τῶν μὲν, insinua, dubbioso, il Volk. Ma, al concetto dà sufficiente chiarezza, poco dopo, ἐκείνων: gli esseri superni, 'die oberen Prinzipien' (Harder).

1 (260, 27) L'inserzione οὐ di Müll. deve accettarsi, penso, per la necessaria antitesi col κρατεῖ; a meno che non si voglia aderire al Vitr. il quale, anzi che rendere negativo il primo κρατεῖ, lo muta in κρατεῖται mantenendo il contrasto

col successivo κρατεῖ; ma la congettura del Müll. è preferibile anche perché si può pensare che οὐ sia caduto per via del precedente οὔσα. Kirch. emendò il secondo οὔσα in οὔσαν, affaticando così l'intelligenza del testo.

2 (261, 2) Seguo il Volk., accettando la lieve inserzione di ἡ tra i due γεννᾶ. Kirch. espunse il secondo, Müll. espunse tutta la frase dei mss.: οὐδὲν γεννᾶ, γεννᾶ πάντη ἕτερον αὐτῆς.

3 (261, 13) τὴν τῆ τοῦ δυνάμει Mss. e Creuz. che seppe serbare τῆ espunta dall'Ed. pr.; Kirch., seguito dal Müll. (che non avverte) e dal Volk., emendò τοῦ in αὐτοῦ, dimenticando, forse, il trattato II, 5. Bréh. sta coi mss.; Harder pare che elimini τοῦ: 'es empfängt die Form welche jener Kraft entspricht'.

3 (261, 13) ὑποδοχὴν Mss., non ὑποδοχῆ di Kirch. accolto dagli edd. post.

## II

6 (262, 1) Dopo θεόν Vitr. inserì θέμεν accolto dal Müll. Ma εἰς è sufficiente a riprendere, ellitticamente, l'energico φεύγειν δεῖ di poco prima.

7 (262, 6) Riprendo τῆς malamente espunto dal Kirch. seguito dagli Edd.

7 (262, 7) μηδέ dall'Ed. pr. sino al Bréh. | μηδ' Mss. ed Henry.

7 (262, 8) νοθεῖα US e dall'Ed. pr. sino al Bréh. | νοθία nel resto della tradizione e in Henry (In A νοθεῖα).

7 (262, 10) Invece di δεινρωθῆναι piuttosto ἀποδεινρωθῆναι — suggerisce Harder (*Gnomon*, 1928, p. 644) — contenuto nella citazione non letterale di Filopono (*In Ar. De An. X*,

p. 7, 25 ss.), già segnalata da Creuz. e riportata dall'attentissimo Henry (*États*, p. 274). La traduco: 'Ond'è che pure Plotino, divinissimamente, disse che quanti agiscono freneticamente in rapporto alle potenze nutritive, questi rischiano di esser mutati in alberi (ἀποδενδρωθῆναι)'. Lo stato w (EA) dota il testo di un richiamo all'attenzione (ση') allo scolio: οἶον τὸ δενδρωθῆναι φησι (*États*, p. 351).

La lezione di Filopono è pure attestata nel *Lessico Suda* (K. 2147 t. III, p. 163, 8-12) e in Elias (*In Porph. Isag.* 22, p. 64, 23-27).

8 < 262, 12 > εἰς del Kirch. tra βασιλέας e αἰτούς è confermata dalla continua ripresa della stessa preposizione nel periodo.

8 < 262, 16 > Dopo ἀρετὴν Vitruvius inserì, felicemente, τηρήσας che serbo con gli Edd.

### III

9 < 262, 24 > Riprendo καὶ espunto dal Vitruvius.

10 < 262, 29 > Inserisco τὸν prima di πρὸ τοῦ.

11 < 263, 3 > ἐκεῖνο Mss. e Kirch. Può stare. Non accolgo ἐκεῖνος di Müll. e Volk.

13 < 263, 6 > ἐκεῖνον ζῶν che è enneadica e plotiniana, non κατ' ἐκεῖνον ζῶν del Kirch.

13 < 263, 9 > Avverso a questa, così alta, dottrina plotiniana è il seguente brano di Proclo (*In Parm.* 134 a) ove giustamente Henry (*États*, 220) trova una 'allusion anonyme' a Plotino, mostrandone, nel testo a fronte, le coincidenze verbali. 'Né, inoltre, si deve porre in noi il mondo intelligibile, come afferman taluni, a che conosciamo — esistenti

in noi — le essenze intelligibili; poiché esso ci è stato rapito ed è semplicemente causa del nostro essere; né è a dire che resti qualche cosa dell'anima nostra lassù, onde serbiamo il contatto con gli intelligibili'.

13 < 263, 12 > Riprendo καὶ τοῖς κόσμου che Kirch. malamente espunse, seguito dal Müll. e dal Volk.

### IV

14 < 263, 19 > Accolgo dal Kirch. ἢ per ἡ dei mss.

14 < 263, 23 > ἐνοχλοῦν οὐδὲ felice congettura del Müll. che accetto con gli Edd., pur se la lezione dei mss. ἐνοχλουμένου δὲ non sia però impossibile; Kirch. legge ἐνοχλουμένου οὐδὲ.

### V

16 < 264, 1 > τὸν δαίμονα καὶ εἰ τὸν βίον 'daemonem atque vitam' Fic. | Kirch., pertanto, espunse εἰ quale dittografia del precedente εἰ ἐκεῖ. Per me, non oserei espungerlo dal testo, perché Plotino vuol ribadire, con la sua ripetizione, il concetto che la scelta del dèmone equivale pure alla scelta della vita.

16 < 264, 7 > αὐτῶ: Müll. attesta la lezione in BC, ma adotta nel testo αὐτῆ, col Kirch. Già Fic. del resto, aveva inteso, esplicitamente, 'animae'. Creuz. attestata la lezione αὐτῶ in A Darm. M Q scrive: 'Debebat expectari αὐτῆ sed Plotinus amat eiusmodi Enallages generis'.

17 < 264, 19-20 > ἀφροῦνται inserito dal Müll. e dal Volk. che se ne richiama al Vitruvius. Praticamente, è necessario.

18 < 264, 24 > Si può, in pratica, non tener conto di ὁ tra οὐχ e ἡμέτερος, per la ripresa negativa di ἡμέτερος, senza

però espungerlo, come fa il Volk., perché dà quel rilievo che la ripetizione di δὲ non saprebbe dare; ma riprendo assolutamente el prima di ὡς perché mi sembra ben plotiniano per quella sua caratteristica sospensione.

## VI

19 (265, 1) τί mss. Può ben stare pur se Fic. lo renda con *quisnam* che non autorizza a emendare in τίς.

Cancello, riallacciandomi a Creuz. e a Fic., il punto interrogativo che dopo ἔχων hanno posto Volk. e Müll.

20 (265, 11, 12) τοῦτων e τοιαύτην sono emendazioni del Kirch. in luogo di τούτων e ταύτην.

21 (265, 19) L'espressione ἡ οὐδὲ βίος αὐταῖς, ἀλλὰ δίκη è espunta dallo Harder come glossa?

22 (265, 19) Seguo la interpunzione di Heintz-Harder: τί δὲ ταῖς εἰς θήρεα σώματα εἰσιούσαις; ἔλαττον ἢ δαίμων; Volk. la turba stranamente: bastava correggere Creuz. sulla scorta di Fic. ove è già migliore: così fa il Müll.

εὐήθης = 'fatuus et ignavus' Fic.

23 (266, 2) χρήσεται mss.: si potrebbe spiegare con un rapido mutarsi del costrutto che non è cosa aliena dal modo plotiniano; Kirch. emendò in χρήσεσθαι.

23 (266, 3) τοῦτο τὸ βέλτιον EA B M, cosicché Creuz. l'adotta contro l'Ed. pr. che elimina l'articolo. Gli edd. recenti sono col Perna contro il Creuz., la cui lezione, se sarà dimostrata enneadica, è, intanto, eccellente.

24 (266, 3) Riprendo τὰς δὲ dai mss. e da Kirch. Invece Müll. e Volk. τὰς δὲ. Dopo ὅπως accolgo τὸ inserito dal Kirch.

26 (266, 15) Volk., per ottenere la corrispondenza con ὅτε μὲν emenda in ὅτε δὲ l'energico ὅπου che è più plotiniano e fu serbato dal Kirch. e dal Müll.

26 (266, 19) Forse, τὴν espunto dal Kirch., dal Müll., dal Volk. non è proprio superfluo, almeno nel suo valore anticipante.

27 (266, 29) καὶ ὥσπερ dei mss. sta bene; gli edd. recenti, dal Kirch., ὥσπερ καὶ.

## ΠΕΡΙ ΕΡΩΤΟΣ

EROS

Enneade III, 5 (50) Testo, p. 66.

## ΤΙΤΟΛΟ

Unanime: περί ἔρωτος. Anche l'*incipit* è comune alle tre fonti: ma nel Canone (ove Müll., influenzato dal Kirch., invece di πότερα ch'egli pure attesta in A C scrive arbitrariamente πότερον che trapassa in Volk. e in Bréh.) esso si estende sino a comprendere τις.

Il trattato, un po' stanco, è un mosaico di luoghi platonici (specie del *Fedro* e del *Simposio*) allegorizzati.

## I

4 (267, 23) Accolgo τοῦ (dopo αὐτοῦ) ins. dal Kirch. e accolto dal Müll. dal Volk. dal Bréh. | Fic. 'ipsius'.

6 (268, 5) Può stare καὶ δῆλον ὅτι (o, meglio, καὶ δηλό-  
ντα Kirch. Müll.) | Volk. e Bréh. δῆλον ὅτι καὶ.

7 (268, 9) Leggo, con Harder (credo), ἐρώντων invece di ἐρώτων. Per quanto ἐρώτων si possa sostenere, m'induce a leggere, concretamente, ἐρώντων, l'immediato οὗτοι che segue.

7 (268, 10) L'espressione τίκτειν ἐν τῷ καλῷ è in *Symp.* 206 c.

12 (269, 1) Dopo il primo καὶ forse una piccola lacuna. Dopo il secondo καὶ Bury (*Class. Quart.* XXXVIII, 1944, p. 41) propone ποιήσειν in luogo di ποιήσει ed eliminate le virgole dopo τοιοῦτον ed οἶεται ne pone una dopo εἰ.

12 (269, 2) Penso che γεννήσεται equivalga qui come in altri scrittori della tarda greçità a γεννηθήσεται. Dianzi, Plotino aveva usato l'attivo.

14 (269, 9) La versione ficiniana qui ha sviato, a mio credere, tutti gli Edd. a cominciare dal Kirch. (seguito subito dal Bouillet) che ha inserito οὐ tra καὶ e διὰ μίξιν. Fic. infatti (ch'egli peraltro non cita) traduce 'non commixtionis gratia'. Creuz. rispettò sia la lezione dei mss. che la traduzione ficiniana e solo nella edizione didotiana avvertì tra parentesi: 'corr. etiam'; ma nelle *Annotationes* (p. 167) aveva osservato che Fic. aveva letto, forse, καὶ δίχα μίξως. Müll. attestò μὴ in mg. m<sup>3</sup> A (= A<sup>3</sup>: è Ficino) e inserì οὐ. Volk. preferì eliminare καὶ e sostituire οὐ. Bréh. assicurò καὶ in E e riscontrò μὴ in F<sup>ms</sup> (è sempre Fic.). Con Harder che penetra acutamente questo luogo difficile (e forse un po' lacunoso nei rigli seguenti), ripristino καὶ e rigetto οὐ. Riprendo ancora ἐρώων (r. 10) che Müll. espunse. Subito dopo εἶτε adottata dal Creuz. — che pure attesta οἱ τε in Ciz. N V Q — fu giustamente corretta in οἱ τε da tutti gli Edd. seguenti.

Al r. 11, dopo δὲ ci vuole una virgola semplicemente. Poi, contro la trasposizione originata pure dal Fic. e adottata da Müll. Volk. Bréh., ristabilisco: οἱ δὲ ἀμείνους (ἀμείνων Darm. e Perna) σωφρονοῦσι μὲν ἄμφο.

15 (269, 13) Elimino καὶ col Volk.

## II

17 (269, 24) Inutile il secondo εἶναι ins. dal Volk.

18 (269, 28-29) Il luogo apparve già lacunoso al Creuz. (*Annotationes*, p. 168) che proponeva: ἐν οἷς οὐκ οἶδ' Ἀφροδίτης γενεθλίοις ἐκ τῆς Πενίας καὶ τοῦ Πόρου Ἐρωτα γεγονέναι. E traduce lui stesso: 'Praeterea sunt etiam adiungenda quae in Symposio dicuntur in nescio quibus natalibus ex Penia et Poro Amorem progenitum esse'. Ficino invece dovè leggere: ἐν οἷς ἐν Ἀφροδίτης γενεθλίοις ἐκ τῆς Πενίας καὶ τοῦ Πόρου γεγονέναι λέγεται Ἐρωτος. Creuz. stesso riconosce migliore la lettura ficiniana, perché 'in testimoniis scriptorum citandis usurpari solet formula: ἐν οἷς λέγεται'. Notiamo, tuttavia, che la integrazione di Fic. non rispetta οὐκ. Kirch. diede nell'apparato: οὐκ (Ἀφροδίτης φησὶν αὐτὸν γενέσθαι, ἀλλ' ἐν) Ἀφροδίτης κτλ. Tutti gli Edd. lo seguono. Per conto mio penso che potrebbe bastare (Ἀφροδίτης, ἀλλ' ἐν) Ἀφροδίτης κτλ. Cfr. r. 23 Ἀφροδίτης Ἐρωτα λέγων, semplicemente.

19 (270, 3) Riprendo τὸν αὐτὸν espunto dal Volk. e dal Bréh.

20 (270, 6) Riprendo ἔφορον esp. dal Volk.

22 (270, 12) Forse ha ragione il Volk. a fare di ὅτι ἐν φύσει una spiegazione (introdottasi poi nel testo) di φύσαν; ma si può a rigore serbarla.

23 (270, 20) Credo utile, con Harder, eliminare il punto dopo ἄνω e legare il tutto con ὅθεν che segue.

24 (270, 23) δὲ edd. dal Kirch. silenziosamente. Il solo Müll. attesta δὲ in A | δὲ Fic. 'igitur' Creuz. | Ai rr. 25 e 31 Volk. ins. τῷ e al r. 29 corregge βλέπει in βλέπουσι.

## III

27 (271, 12) Preferirei ἐκ al posto di καὶ.

30 (271, 24) ὅτι ἐξ ὁράσεως τὴν ὁπίσταν ἔχει. Giochetto etimologico forse non del tutto degno di Plotino. Anche quello che segue apparve già sospetto al Bréh. che pensò trattarsi di un commento grammaticale. Del resto, anche Platone si compiacque di simili etimologie. (Cfr. *Annotationes* del Creuz. III, p. 169).

31 (271, 25) ἐπιθυμίαν mss. è proprio insostenibile. Già Fic. non si atteneva rigorosamente al valore del termine, ma senza oltre congetturare, dava 'instinctum'. Il Creuz. serbò la lezione; ma nelle *Ann.* (p. 169) proponeva: «suspicor legendum esse τὴν ἐπιθυμίαν: 'quandoquidem affectus ab hoc suam appellationem habet'. Nisi forte — continuava — ex Codd. Ciz. Mon. A [N] Vat. ita constituendus est: ἐπει τόγε πάθος ἀπὸ τούτου ἐρᾶν λέγεται, εἴπερ πρότερον οὐσία μὴ οὐσίας, καὶ εἴπερ ἔρωτος αὐτὸν ἔχει τοῦδε». Non ci fermiamo su questa seconda ricostruzione. Ma ἐπιθυμίαν è ottimo. Kirch. lo fece suo senza citare il già diffamato Creuz.; e Volk. e Bréh. lo desumono da lui.

31 (271, 26) Riprendo καίτοι Mss.

31 (271, 27) αὐτὸν Mss. | Fic. dovè leggere αὐτὴν 'ipsam'. 'Ego in libris acquiesco' — dirò col Creuz., ma non penso con lui che Pl. abbia inteso τῷ, perché sfuggì al Creuz. come ad altri interpreti un certo uso plotiniano di dare la frase intera, così com'è tolta dal parlare comune.

33 (272, 1) τῷ Οὐρανῷ Mss. Creuz. Kirch. Bréh. | τὸν Οὐρανὸν Müll. Volk.

33 (272, 2-3) Il luogo è forse un po' lacunoso o molto conciso.

34 (272, 8) καὶ αὐτῆς mss. e Creuz. | καὶ αὐτὸς, giustamente, dal Kirch. in poi. Notiamo solo che all'emendazione non è estraneo lo stesso Creuz. (*Ann.*, p. 169): 'fortasse legendum καὶ αὐτὸς γεγενημένος'. Del resto lo stesso Fic. col suo 'simul atque ipsa natus' anticipa la congettura, oggi universalmente accolta.

35 (272, 9) Leggo αὐτῆ col Fic. 'haec Venus', invece di αὐτῆ.

## IV

38 (272, 24) Invece di ὁ αὐτοῦ Volk. ὁ αὐτοῦ.

38 (272, 27) Forse questo secondo ἐκάστης è dittografia.

39 (273, 3) τῷ παντὶ mss. | È per me un eserpio classico della plotiniana spezzatura improvvisa dei parallelismi; perché qui dopo τῆ ἐν μέρει καὶ τῆ ὅλη ci aspetteremmo τῆ ἐν τῷ παντὶ.

## V

43 (273, 18) ὡς Mss. Fic. 'quemadmodum' Creuz. | ὅς Kirch. e segg. non necessariamente. | Anche τοῦ del r. seguente è ins. del Kirch.

## VI

51 (274, 20) δὲ ins. del Volk. (non del Kirch. come è detto da taluno), da eliminarsi.

54 (275, 4) Riprendo ἀφ' Mss. invece di ἐφ' Volk.

54 (275, 5) Riprendo ἢ dopo δεῖ, espunta dal Volk.

56 (275, 12) συμπληροῦσαν καὶ συνδιοικοῦσαν Mss. Fic. Creuz. Credo che sia un errore, anche se si possa, con molto sforzo, serbarla. Leggo con Kirch. συμπληροῦσι καὶ συνδιοικοῦσι.

58 (275, 21) Dopo μίγνυται segno un punto, con Harder.

## VII

60 (275, 32) Riprendo οὐδ' tra νοητοῦ ed ἐκείθεν, esp. dal Volk.

60 (276, 2) ἔχουσα Mss. e Creuz. forse è autentica | ἔχει dal Kirch. in poi.

65 (276, 22) εὐμήχανον Mss. Fic. 'ingeniosa amoris industria' Creuz. | ἀμήχανον Kirch. Bouillet ('dénoué de resources') Müll. e Volk. (che ne tacciano nell'apparato) Bréh. (che attesta la lezione rifiutata in EF) Harder 'die Ratlosigkeit'. Credo che si adotti ἀμήχανον per trovare un contrapposto a ποριστικόν. Pure il luogo platonico sembra piuttosto suffragare la lezione dei Mss.; la quale io serbo anche perché l'altra mi sembra tautologica accanto a διὰ τὴν ἔνδειαν. Creuz. attribuisce a Teocrito (nei *Pescatori*) il verso: 'Α πένια, Διόφαντε, μόνα τὰς τέχνας ἐγείρει.

67 (276, 32) Con Harder tolgo il punto sia dopo τεταγμένους che dopo τετάχθαι e considero come un inciso la frase compresa.

67 (277, 3) μέρος Mss. Creuz. Kirch. Müll. Anche Fic. l'aveva sostenuta: 'secundum partem animae cum illa concordem quae operatur in ipsis'. Credo però che si tratti di antichissimo errore dovuto a τὸ σύμφωνον e leggo μέρος con Volk. Bréh. Harder.

69 (277, 10) κρείττονος ins. del Müll. accolta dal Volk. e dal Bréh. non mi sembra necessaria. La fonte è Fic: 'et inferioris quidem animae amores, dignitate potentiaque inferiores sunt, superioris autem superiores: omnes denique in essentia collocati'. Accolgo, poco dopo, δὲ Müll. e segg.

70 (277, 12) οὐσία Mss. Creuz. Kirch. Bréh. | οὐσία Müll. Volk.

72 (277, 24) Kirch. segnala la lacuna, notata già dal Creuz. e colmata rettamente sin dal Fic. 'constat'. Ottimamente il Müll. δὲ δὲ che potettero facilmente cadere dopo εἶδει.

72 (277, 26) Accolgo ὄντων in luogo di καὶ, dal Müll. e segg. eccetto Bréh. che dà una interpretazione assai fatidiosa del difficile testo, che forse è anche corrotto.

73 (277, 28) Accolgo τις dal Müll.

## VIII

74 (277, 31) Fic. sembra aver letto Ζεὺς οὗτος οὐ κατ.

76 (278, 10) Mi sembra gravemente sospetta, per il senso, l'espressione καὶ ψυχῇ.

## IX

80 (278, 25) Invece di τῶν Bréh. vorrebbe ἐκ τῶν.

80 (278, 28) Riprendo καὶ prima di οὐ, dopo averlo distaccato con un punto in alto da συνεσπειραμένον. L'espungono Bouillet (il quale è poi costretto a trascurare εἰς αὐτόν) Müll. e Volk., a torto. Dopo παρὰ ἄλλου Kirch. scorge una lacuna.

81 (278, 30) πληροῦν mss. Fic. 'quod autem illic est implens nectare Porum' Creuz. Bouillet Bréh. | Accolgo πληρούμενον dal Kirch. — seguito da Müll. Volk. Harder — per assoluta esigenza di senso. Poros è il λόγος, Poros, l'ebro. Altrimenti avremmo qui un altro λόγος.

82 (279, 2) Leggo δὴ invece di δὲ.

84 (279, 8) Leggo δὴ Kirch. e segg. | δὲ Mss.

81 (279, 9) Müll. espunge ὁ Πόρος, ἡ εὐπορία καὶ ὁ πλοῦτος τῶν καλῶν.

85 (279, 16) ἐν τῷ τοῦ Διὸς κήπῳ Mss. Fic. Creuz. Kirch. e Bréh. | In Müll. e Volk. si ha νοῦ invece di τοῦ e qui l'errore, ch'è solo di stampa, vuol esser notato perché il lettore potrebbe venirne ingannato per la identità: νοῦς=Ζεὺς.

89 (279, 31) Accolgo ἑνός Kirch. Bouillet Müll. (talmente) Volk. Bréh. (che attesta ἑνόντες (sic) in Clz.) | ἑνόντες mss. Creuz. Qui Fic. non soccorre.

90 (280, 6) καὶ τὸ ἀγαθὸν esp. dal Müll. va conservato.

90 (280, 7) ὁ ins. Volk. accanto a ἔπος.

92 (280, 12) Invece di ἡ ἡ Mss., leggo ἡ ἡ Kirch. e segg.



ΠΕΡΙ ΑΠΑΘΕΙΑΣ ΤΩΝ ΑΣΩΜΑΤΩΝ  
 IMPASSIBILITÀ DELL'INCORPOREO  
 Enneade III, 6 (26) Testo, p. 81.

TITOLO

È vario. περί τῆς ἀπαθείας τῶν ἀσωμάτων Tavola | περί τῆς τῶν ἀσωμάτων ἀπαθείας Canone | περί τῆς ἀναισθησίας τῶν ἀσωμάτων w (cfr. inizio τὰς αἰσθήσεις) ma A<sup>1</sup>ms γε. ἀπαθείας | J U aggiungono τῆς | C omette anche τῶν | Creuz. trova l'articolo τῆς 'in melioribus libris' e lo adotta, la prima volta, ché in Perna era omissa. Seguono Creuz. tutti, eccetto lo Henry.

I

1 (280, 26) Simplicio ebbe presente l'inizio di questo trattato allorché scrisse: 'Certo, Plotino pensa che l' 'io' non sia soggetto a passioni, ma che quanto occorre all'anima non sia altro che attività operante o, meglio, nell' 'io' v'è attività, nel corpo, invece, passione'. (*In Categ.* 9, p. 316, 14-15).

1 (281, 2) Invece di τὸ σῶμα φέρε Vit. propose τὸ σῶμα περί. Ma che φέρε sia sicuro lo dimostra, tra l'altro, l'errore di Ciz. φέρεται. In fondo è pleonastico e non è affatto abituale in Plotino. Fic. lo rende con *forsan*.

1 (281, 3) Espungo τῆς κρίσεως, dittografia della precedente.

1 (281, 5) ἄν ins. del Volk.

2 (281, 8) καλουμένων ha di contro λεγομένων w (EAF).

3 (281, 12) Accolgo ὑποβαλεῖν F<sup>ms</sup> (Fic.: 'ne... subdatur') Kirch. e segg. Anche Schwyzer.

4 (281, 21) Restituisco con Schwyzer ἀνοίας Mss. e Perna | 'Legerim ἀγνοίας' dice il Creuz. che l'adotta sull'esempio di Fic. 'ignorantiaque'. Sposto il punto interrogativo dopo μεταβαλλούσης (r. 25).

6 (282, 4) Riprendo, con Schwyzer, τὰ dopo ταῦτα.

II

9 (282, 22) συνάδοντες Creuz. il quale eliminò οὐ om. in EA B Q (dato invece dal Perna). 'Fortasse corrigendum — conclude — ὁμοῦ συνάδοντες'.

9 (282, 23) ἕδων è migliore di ἕδει che vorrebbe il Volk.

11 (282, 31 - 283, 1) Riprendo ἀνοίαν, due volte, con lo Schwyzer | ἀγνοίαν Edd. Il Creuz. però questa volta non le adotta nel testo; Fic. aveva usato qui 'inscitiam'.

11 (283, 8) τὸ δὲ ἐπιθυμοῦν, ἀκόλαστον μὲν ὄν, οὐκ ἕλλως · σαφροῦν δὲ ἕλλως ἢ πέπονθεν · ἢ ὄταν...

Mss. e Creuz. il quale attesta ἢ dinanzi a πέπονθεν in E e dice omissa in M tutta l'espressione τὸ δὲ — πέπονθεν (e continua καὶ ὄταν) | Vi è una duplice difficoltà: di punteggiatura e di testo. Fic. tradusse: 'Item vis concupiscendi, quando intemperata est, aliter est disposita, quam quando

est temperata'. Egli quindi pose il punto interrogativo dopo il secondo ἄλλως e diede a οὐκ il valore di ἄρ' οὐκ (nonne). Dobbiamo credere che egli abbia eliminato o solo ἦ ο ἦ πέπονθεν, perché 'est disposita' qui fa riscontro ad 'affecta' della frase precedente, ove non c'è πέπονθεν. Creuz. non vide tutto questo, ingannato dalla forma asseverativa, in luogo della interrogativa.

Il testo del Kirch. dimostra che si può trarre un senso buono anche con la lezione di E ἦ: 'Non è il concupiscibile diversamente atteggiato, nel suo trapasso da intemperato a temperato per il fatto ch'esso è passibile?' Müll. ha espunto ἦ πέπονθεν mentre il Vittr. aveva eliminato solo ἦ come farà anche il Bréh.; e Volk. ha avuto il torto di seguire il Müll. Lo Schwyzer mi comunica ora la sua lettura ἄλλως; ἦ πέπονθεν. Mi attengo a questa osservando solo che ἦ πέπ. deve intendersi con un valore esclamativo, se è posta in bocca a Plotino, e mi sembra un po' strana la successione di due ἦ, ad aprire un'unica risposta. Né amerei ἦ πέπονθεν in bocca agli avversari perché ho sempre notato come una *privativa* del maestro, quel monosillabo. Forse non è da escludersi la lettura del Kirch. qui pur essa abbastanza conservatrice.

12 < 283, 9 > ἦν (ἦ Vittr. Müll. Volk. che a torto si rifanno al Fic.) ἔστιν Mss. Creuz. Kirch. «negligenter pro καθ' ἦν» mi scrive Schwyzer. Poco dopo, invece di ἐπαίειν A (s. l. ov A<sup>1</sup>) accolgo il participio attestato sufficientemente.

12 < 283, 11 > Riprendo ἦ τὸ ἐπαίειν alterato in τὸ δ' ἐπ. in Kirch. Müll. Volk.

12 < 283, 13 > ὄρε Mss. | ὄρα Theiler (*Vorbereitung*, p. 155).

13 < 283, 19 > εἶδε ha di contro οἶδε in w: errore di iotacismo.

14 < 283, 27 > μνημονεύει; ἢ βούλει ἄλλην; Dal Müll. allo Schwyzer eccetto Bréh. Subito dopo, leggo con gli edd. οὐκουν invece di οὐκοῦν.

14 < 283, 30 > È enneadica ἦπερ AE B<sup>nc</sup> RJ USM | ὄπερ B<sup>ac</sup> Q Creuz. | ἦπερ Kirch. e Müll. | Leggo, con Schwyzer, che mi fornisce le collazioni date, ἦπερ che rende pur inutile ποιεῖ del Volk. e del Bréh., in luogo dell'ottima ποιούσα.

17 < 284, 12-3 > παρέχεται Kirch. e segg. | παρέχεσθαι mss. e Creuz. Ma già Fic. 'affert'.

17 < 284, 16 > Accolgo πάντα dal Vittr. invece di πάντα.

## III

18 < 284, 20 > τὰς δ' Mss. Creuz. Kirch. | αἱ δ' Vittr. Müll. e segg.

18 < 284, 25 > οὐ espunto dal Kirch. è forse un rinforzativo di μή.

19 < 284, 29 > λέγομεν mss. Creuz. Schwyzer | λέγομεν Kirch. e segg. tra i quali Müll. e Bréh. non avvertono.

20 < 285, 2 > ὑπὸ B RJ USM Q Schwyzer | ἐπὶ AE Kirch. e segg.

21 < 285, 16 > Con Schwyzer leggo ἄλλοῦ μὲν (sott. λέγομεν) A<sup>nc</sup> E BRJ USM Q | ἄλλοιοῦμεν A<sup>ac</sup> Edd. eccetto Bréh. che adotta la congettura del Vittr.: ἄλλοῖωσιν λέγομεν.

22 < 285, 19 > τὰς inserzione del Kirch. accanto a μνήμας.

## IV

25 < 286, 11 > ἐπὶ τὸ δοξάζειν BRJ USM Q Schwyzer | ἐπὶ τὸ δοξάζειν EA (su ἐπὶ A<sup>1</sup> ἐπ) Creuz. il quale aveva già attestato l'omissione di ἐπὶ in M Q Vat. | ἐπὶ τῷ δοξάζειν Kirch. e segg.

26 (286, 20) ἕκαστα RJ USM Q Schwyzer | ἕκαστα bis B | ἕκαστον AE Creuz. e segg.

27 (286, 22) Vorrei leggere τὸ δ' ἀπὸ τούτων ἤδη αἰσθητόν-ἡ ταραχὴ κτλ. Tuttavia αἰσθητὴ dei mss. non è preoccupante, perché potrebbe essere attrazione di ἡ ταραχὴ e costituire un predicato unico. Comunque, il senso è ben chiaro.

27 (286, 26) Leggo e interpungo con Schwyzer: αὐτὸ τε εἴτερον ἢν παθὼν ταῦτα, οὐδ' ἂν κτλ. | γε per τε è del Kirch., il quale correggesse altresì παθόντα (errore dovuto al seguente ταῦτα) in παθὼν | Il merito però è del Fic. "nam si qua pars animae talia pateretur". Creuz. non ne colse il valore.

29, 30, 31 (287, 9-22) Traduciamo, direttamente, un passo porfiriano delle *Sententiae* (c. XVIII) utile, in generale, alla intelligenza del trattato e filologicamente prezioso nei tratti che riprendono la precisa parola plotinica:

«Diverse, tra loro, la passività dei corpi e quella degli incorporei. Poiché la passività dei corpi si accompagna a mutamento; mentre le proprietà e le passioni dell'anima sono attività e non si assomigliano affatto al vario riscaldamento o raffreddamento dei corpi. Per la qual cosa, se la passività dei corpi si accompagna sempre a mutamento, bisogna riconoscere che tutte le cose incorporee sono immuni da passività. Infatti tutte le cose che son separate dalla materia e dal corpo, durano in atto sempre le medesime; quelle cose che si avvicinano alla materia e ai corpi, sono, esse, impassibili; ma il soggetto in cui esse sono viste è passibile. Vogliam dire che quando un vivente avverta una sensazione, da un canto l'anima sembra simile a un'armonia separata che muova di per se stessa le corde corrispondenti; d'altro canto, il corpo sembra simile all'armonia ch'è nelle corde indivisa. Causa del muovere si è, beninteso, il vivente, a cagione del suo essere animato; vien fatto di paragonarlo al musico, per quella intima armonia che gli sta dentro.

Ma i corpi percossi dalla passione sensibile son simili a corde ben accordate; poiché, ivi ancora, non ha sofferto nulla l'armonia separabile, ma soltanto la corda. E certo, il musico fa i suoi movimenti ascoltando l'armonia che è in lui; tuttavia le corde non vibrerebbero musicalmente, non ostante il buon volere del musico, se l'armonia non desse la sua legge'. Cfr. *États*, pp. 55-6.

29 (287, 11) οἶον εἰ ἡ ἀρμονία ἐξ αὐτῆς Mss. | CM om. ἡ | Ciz. US om. εἰ | Perna serba ἐξ αὐτῆς | Dal Creuz. in poi, compreso lo Henry, ἐξ αὐτῆς che è attestato in M.

30 (287, 15) Dopo φαντασίας Müll. espunse e Bréh. diede per sospetta l'espressione ἐπισκεπτόν δὲ τούτο, εἰ τῆς δόξης ἀνωθεν ἀρξάσης che io riprendo.

31 (287, 18) διὰ πάθος Mss. Schwyzer | διὰ πάθους Edd. tutti sin dall'Ed. pr. | È necessario riprendere πάθος "seule leçon authentique — scrive lo Henry — attestée par la presque unanimité des mss. des trois traditions" (enneadica; di Stobeo, in *Anthol.* I, 49, 21, p. 344, 18-345, 7; di Porfirio in l. c.). È strano che il Creuz. attesti διὰ πάθος solamente in Q.

31 (287, 20) οὐ μὴ Mss. e Perna<sup>ms</sup> | οὐ μὴν Edd. tutti dal Creuz. sino allo Henry che, del resto, attesta dubitosamente la errata lezione dei mss. e fonda la correzione su Q ed *ex Porphyrio*.

31 (287, 21) Dopo χορδῆ l'inserzione μουσικῶς che è, sì, attestata da Stobeo e da Porfirio, (onde piacque al Kirch. e ai seguenti) non dovrebbe, secondo lo Henry, entrare nel testo: "Ne pourrait-ce être une addition de Porphyre?"

31 (287, 22) Sia lecito, con lo Henry, suffragare, una volta, il testo di Stobeo *ex Plotino*; il quale dice λεγούσης. E λεγούσης danno altresì i mss. delle *Sententiae* e di Stobeo.

Ma tra gli editori di quest'ultimo fiorirono tante congetture: θελουσής Meineke, κελευούσής Usener, ένούσής Wachsmuth.

## V

33 < 287, 31 > Invece di άπαθούς Mss. Creuz. leggo con Schwyzer άπαθός Kirch. e segg.

33 < 287, 32 > Riprendo, dopo πάθους, l'espressione espunta dal Volk. (' utpote merum glossema ' — dice): τοῦ περὶ αὐτῆν όράματος.

33 < 288, 3-4 > La fine del paragrafo sa di guasto. Harder rivela la sua perplessità; Bréh. inserisce τὰ prima di παθήματα. Kirch. aveva espunto ή dopo ποιοί BRJ USM Q (ποιεί AE). Schwyzer ammetterebbe anche ποιότη.

34 < 288, 5 > A Müll. piacque ridurre μηδαμῆ α μη. Poco dopo, χωρίζειν invece di χωρίζον (che non è tuttavia impossibile) mi sembra meglio attestato: Codd. — dice Creuz. — praeter Darm et Marc C (Q) omnes χωρίζειν. Fic., del resto, ' separare '.

34 < 288, 9-12 > Volk. sospetta dell'espressione ὅστις ὁ τρόπος τῶν δοξῶν, ή τῶν παθῶν, ὡς εἴρηται. Riprendo ποί ή (BRJ US M Q Schwyzer contro AE Edd.) ἐπι θάτερα τὰ ἄνω ἀπὸ τῶν κάτω completamente. Volk. espunge τὰ ἄνω ἀπὸ: Müll. solo ἀπὸ. Con Bury (*Class. Quart.* XXXVIII, 1944, p. 42), che cita *Gorg.* 469 b, *Soph.* 234 a, ritengo πρὸς avverbio.

34 < 288, 14 > Interpunta come segue, la lezione dei mss. è buona: ὡσερ φῶς μὴ ἐν θολερῶ; καίτοι άπαθές ὁμως δ και ἐν θολερῶ. Volk. espunge μὴ e δ.

35 < 288, 15 > Riprendo δὲ Mss. invece di δή Kirch. Müll. Volk. | Al rigo seguente espungo ή accanto a ἔγραφος col Volk.

35 < 288, 18 > Il testo, quanto mai interessante anche da un punto di vista scientifico sul concetto di πνεῦμα, deve riprendere καθαρῶν BRJ USM Q Schwyzer in luogo di καθαρῶν AE Creuz.

35 < 288, 22 > ή che l'app. del Volk. dà come correzione di Vittr. è invece lezione dei mss. B M Ciz. ond'io la seguo. Essa ha di contro ή EAMarcB Q che ha tutta l'aria di essere enneadica; e piacque al Kirch.

## VI

37 < 288, 30 > δὲ mss. Edd. | δή solo Volk.

37 < 289, 3 > φ AE BRJ<sup>sc</sup> M | δ Jac USQ Edd. (δ<sup>2</sup> in Volk.).

38 < 289, 5-6 > τοῖς δοκοῦσιν εἶναι spiace al Volk.; ma non è superfluo. Insistenza plotiniana su concetti essenziali. Poco dopo riprendo δή contro δὲ AE Kirch. e segg.

39 < 289, 15 > ήκειν οὖν δεῖ παρ' αὐτοῦ πάντα ἔχον εἰς τὸ εἶναι· και ὁμοῦ πάντα και ἐν πάντα.

A leggere qualche versione moderna sembra che o si sostituisca ἔχειν a ήκειν ed ήκον a ἔχον, o avvenga un puro scambio modale — che è d'altronde possibile —. Ma qui credo che occorra rigore: e si ottiene di più, in efficacia e chiarezza.

40 < 289, 18 > Dopo και<sup>2</sup> riprendo οὐκ espunto dal Kirch. e segg. Harder compreso; e stacco con lo Schwyzer come segue: και οὐκ — ἐξ οὐκ ὄντος — ἔσται.

41 < 289, 27 > Rifiuto ἐφ' οἷς EA MarcB Darm Fic. 'in quibus' Creuz. Kirch. Müll. | ἐφ' ἧς Perna Volk. Bréh. Harder; i quali seguono anch'io, anche per l'interpunzione.

41 < 289, 30 > Accolgo ὁμολογεῖ ex Fic. 'confitentur'. Il Kirch. la fece sua. Mss.: ὁμολογεῖν.

42 < 289, 31 > μὴ, prima di θλίβοντα, che gli apparati attribuiscono al Kirch. è dovuta al Creuz. che l'attesta in MarcC (Q per Henry) e a ragione introduce nel testo. È assolutamente necessaria. Fic., del resto, 'quae neque collidunt'. Bréh. l'attesta in P<sup>ms</sup>.

42 < 290, 2 > La inserzione ὄν è necessaria; anzi che seguire il Müll. che la pone dopo ἐστάσης, seguono il Volk. che la pone dopo μάλλον. Pure, credo che manchi qualcosa di più.

Kirch. notò la lacuna prima di καὶ δὴ καὶ, seguendo certo il Fic. che qui introduce già la risposta all'obiezione: 'Nos contra dicimus'. Credo invece che l'obiezione prenda tutto il tratto da εἰ ὄν τις λέγει sino ad ἀλλ' οἶμαι che apre la risposta plotiniana. Così legge e interpunge lo Harder.

43 < 290, 7 > Riprendo ὄσα Mss. Fic. ('quo magis') Creuz. Kirch. Schwyzer | Vittr. emendò in ὄσα, accolta dal Müll. in poi.

44 < 290, 14 > ἦν dopo σώμασιν va espunta. Restò in Creuz. che non s'avvide come l'avesse praticamente eliminata il Fic. I due ultimi apparati si rifanno al Kirch. il quale ne tace addirittura. Schwyzer osserva: 'Vix sanum'.

45 < 290, 18 > Leggo τῶν δὲ col Kirch. e segg. | τῶνδε Mss. Fic. 'ex his' Creuz. | Dopo ποιούσης è bene mettere un punto fermo.

46 < 290, 23-5 > γὰρ ins. del Kirch. che elimino. Più già accolgo da Schwyzer ὡς BRJ USM Q invece di ὄσαρ AE Edd.

46 < 290, 27 > πῶμα ὄν αἱ βαρεῖαι καὶ σφοδραὶ πληγαὶ ἀλλὰ ποιεῖν εἰς ἄλληλα. Questo il testo, forse corrotto, dei mss., serbato dal Creuz. Kirch. pensa a una piccola lacuna dopo πληγαὶ. Müll. e Volk. accolgono l'emendazione di Vittr.: πληγαὶ ποιούσων εἰς ἄλληλα. Rivelano incertezze sia le versioni di Bréh. e di Harder che l'antica ficiniana: 'Ponderosae igitur vehementesque concussiones ruinae quaedam sunt quibus alia ruendo vicissim agunt in alia'. Così il Fic. inserì οἷς e lesse ἄλλα invece di ἀλλὰ. Sarebbe interessante vedere se vi è traccia di ciò in P<sup>ms</sup>.

47 < 290, 32 > ὀθισμῶν Mss. Edd. Come Fic. che lo rese con due termini 'impulsionum concussionumque', così lo Harder, ottimamente: 'von Druck und Stoss'.

47 < 291, 2-3 > Riprendo ποιούσι (e faccio seguire un punto in alto) prima di ταῦτα ed εἶναι dopo ὀρώσιν. La prima lezione è espunta dal Volk.; la seconda dal Vittr. Notevoli, la variante παραπλησίως di AF MarcB ('similiter' Fic.) a παραπλήσιον che è anche in A<sup>1st</sup>; e ἐνεργεῖν invece di ἐνεργῆ in Ciz. M Q Vat. Fic. spostò εἶναι al posto di ἐνεργῆ (o ἐνεργεῖν) e tradusse: 'dum quae vident re vera esse putant, quum sint insomnia'. Schwyzer attesta ἐνεργεῖν B USM Q contro ἐνεργῆ AE RJ.

## VII

49 < 291, 13-14 > ἐπί τε τὴν A B M Edd. dal Kirch. | Creuz. che trascura τε, mantiene, poco dopo, εἶτα AE BRJ UM Q Perna (ch'è migliore di καὶ τὰ dato per congettura dal Volk.) e trae τὰ dal Vat. Certo nel testo v'è qualcosa di guasto. Q omette τῆ prima di ὄλη ed E omette il secondo ἐπί prima di τῆ ὄλη. Non si allontana forse dal vero Kirch. ricostruendo così, dubbiosamente, tutto il luogo: ἐπί τε τὰ ἐπί τῆ ὄλη. Non mi è dato rendere diversamente. Schwyzer adotterà ἦ τὰ J γε. mg.

49-53 (291, 18-292, 10) Diamo la versione del testo corrispondente porfiriano: 'Ecco le proprietà della materia secondo gli antichi: essa è incorporea poichè è diversa dai corpi (ἑτέρα γὰρ σωματίων); priva di vita, poichè né è spirito né è anima (οὔτε γὰρ νοῦς οὔτε ψυχὴ); non vive in sé e per sé; informe, diversa, infinita, impotente. Pertanto non è neppure ente, ma è non ente. E non precisamente quel non ente che è il moto (καὶ οὐχ ὅπερ κίνησις μὴ ὄν) ovvero il non ente, quiete (ἢ στάσις μὴ ὄν), ma il verace non ente (ἀλλ' ἀληθινὸν μὴ ὄν), simulacro e apparizione di massa (εἰδωλὸν καὶ φάντασμα ὄγκου) poichè è già il primo costitutivo della massa; impossibilità pura e semplice congiunta con l'aspirazione all'esistere (καὶ ἔφεσις ὑποστάσεως) ferma pur senza essere in quiete (καὶ ἐστὼς οὐκ ἐν στάσει) ond'ella in eterno trasmuta in se stessa le sue apparizioni (καὶ τὸ δεῖ ἐφ' ἑαυτοῦ φανταζόμενον); piccolo e grande e meno e più (μικρὸν καὶ μέγα καὶ ἥττον καὶ μᾶλλον), deficiente ed eccedente (ἐλλείπον καὶ ὑπερέχον), in un perenne divenire (δεῖ γινόμενον) e non è stabile eppure non riesce a fuggirsene (καὶ οὐ μένον οὐδ' αὐ φεύγειν δυνάμενον), mancanza di ogni forma di essere (ἐλλειψις παντός τοῦ ὄντος). Ecco perché mentisce in quel che di sé annunzia (Διὸ πᾶν ὃ ἐπαγγέλλεται ψεύδεται) e qualora appaia grande, è piccola (κἂν μέγα φαντασθῇ μικρὸν ἐστὶ); poichè ella è, per così dire, un gioco, che volge rapido verso il non essere (οἷον γὰρ παίγνιον ἐστὶ φεύγον εἰς τὸ μὴ ὄν); perché non si tratta certo di fuga locale, ma soltanto di una defezione dal punto di partenza dell'essere. Di qui ancora avviene che le immagini che sono in essa ineriscono a una immagine di natura inferiore (ὄθεν καὶ τὰ ἐν αὐτῇ ἐστὶν ἐν εἰδώλῳ χεῖρονι) proprio come in uno specchio una immagine che sia collocata a una certa distanza appare pure nello specchio a quella data distanza (ὥσπερ ἐν κατόπτρῳ τὸ ἀλλαχοῦ ἰδρυμένον ἀλλαχοῦ φανταζόμενον) ché, anzi, colmo, come sembra, pure non ha nulla e sembrando \*\*\* (καὶ πημιλάμενον ὡς δοκεῖ καὶ ἔχον οὐδὲν καὶ δοκοῦν \*\*\*). *États* (56-7-8).

49 (291, 20) Lasciamo pure ἑτέρα dei mss. senza accordarla con ἐκάτερον. Il solo Volk. ἕτερον. Porfirio ha qui ἑτέρα, perché limita il suo interesse alla sola materia. Anche Bréh. ha ἑτέρα, senza peraltro rifarsi a Porfirio.

51 (291, 27) ἔφεσις mss. enneadici e porfiriani; ed è merito del Creuz. aver stabilito la lezione importantissima filosoficamente contro ἔφεσις dell'Ed. pr. Henry cita VI, 7, 28; III, 6, 11, 31. Commenta questo luogo Arnou, *Le désir de Dieu* etc., pp. 89-91 e p. 64.

51 (291, 27-28) ἐστηκὸς οὐκ ἐν στάσει Mss. Edd. anche Henry. Il solo Müll., poco avvedutamente, soverte l'espressione schiettamente plotiniana (del resto è confermata da Porfirio: ἐστὼς οὐκ ἐν στάσει).

51 (291, 29) τὸ βουλόμενον mss. Creuz. Kirch. Henry | τὸν β. Müll. Volk. Bréh.

51 (291, 29) Invece di γινόμενον Bréh. si aspetterebbe ὄρομενον. Ma Plotino ama l'inaspettato.

54 (292, 10) Il trapasso subitaneo di generi assume, in Plotino, aspetti che hanno a un tempo del prestigioso e del paradossale; qui, per esempio, si avvicendano e s'intrecciano il femminile ὤλη col neutro μὴ ὄν: e forse, come alla fine di questo § 53, persino l'immagine appena accennata del κατόπτρον diviene concreto soggetto grammaticale: Plotino è un lirico a volte.

55 (292, 19-20) ἐνορώμενα A<sup>pe</sup> USM Q Schwyzer | ὁρώμενα A<sup>ne</sup> (ἐν A<sup>4\*</sup>) E BRJ Kirch. e segg. Al rigo seguente τὴν dopo πεμφάντων fu espunta dal Vitr., dal Müll. e segg. Credo che si debba ritenerla (essa manca solo in Q) e farne un soggetto di πάσχειν come se fosse τὴν εἰς αὐτὴν γενομένην (δύναμιν). Certo il periodo è ben poco classico. In genere si pensa a ὤλην come sogg. sottinteso di πάσχειν. E Fic. traduce:

‘Jam vero si talia forent, quae inspiciuntur, qualia illa, quibus veniunt in materiam, forsitan quisquis attribuerit his vim quamdam eorum quae mittunt in materiam vere pervenientem, non iniuria pati ab illis materiam suspicabitur’.

55 (292, 24) ψευδοῦς mss. Schwyzer, non ψεύδους Q Kirch.

## VIII

57 (293, 2-3) Riprendo, la prima e la seconda volta, ἡ ἀλλοιώσις ἢ com'è in Creuz. Kirch. espunge il secondo ἢ, tutt'e due le volte; ma il suo apparato fa credere che i mss. rechino ἢ solo dopo la prima ἀλλοιώσις. E, dal Müll., tutti espungono. Il Volk. che si rifà al Kirch. fa credere, nel suo apparato, che ἢ si trovi solo dopo la seconda ἀλλοιώσις. Bréh. pure è incompleto e l'attesta, una volta sola, in F. Henry risponderà questa ripresa tutta plotiniana degli articoli-pronomi. (*États*, p. 59).

Per il senso, udiamo Porfirio (*Sententiae* XXI; p. 9, 3-11): ‘Tutti gli stati passivi ricadono unicamente su ciò che è pure soggetto a distruzione. Vogliam dire che il primo passo alla distruzione è già in quel ricevere che si fa della passione. Anzi il morire è proprio di ciò cui appartiene il patire. E tutto che sia incorporeo non muore. Senonché vi son certe cose che hanno esistenza come pure ve ne sono altre che non hanno essere [la materia]: tutte, comunque, non hanno passività alcuna. Perché il soggetto passivo non dev'essere di natura incorruttibile, ma tale che possa essere alterato e corrotto dalle qualità di quanto vi s'introduce e vi apporta passione. Non è già la prima cosa che capita quella che può alterare il contenuto nativo di un'altra cosa (τὸ γὰρ πάσχον οὐ τοιοῦτον εἶναι δεῖ, ἀλλ' ὅσον ἀλλοιοῦσθαι καὶ φθείρεσθαι ταῖς ποιότησι τῶν ἐπεισιόντων καὶ τὸ πάσχειν ἐμποιούντων. Τῷ γὰρ ἐόντι ἀλλοιώσις οὐ παρὰ τοῦ τυχόντος). Pertanto, la materia non è soggetta a passività; perché, in sé e per sé, è priva di qualità; né sono passibili le forme che in essa entrano ed

escono; la passività invece si riferisce all' « insieme di materia e forma » e alle cose il cui essere fondamentale è proprio un composto. Questo infatti è ciò che dura, visibilmente, nel contrasto tra potenze e qualità opposte alle cose che subentrano e provocano l'affezione... (τοῦτι γὰρ ἐν ταῖς ἐναντίας δυνάμει καὶ ποιότησι τῶν ἐπεισιόντων καὶ τὸ πάσχειν ἐμποιούντων ἐπομένον θεωρεῖται...)?

58 (293, 10) καὶ τοῦτω τὸ φθείρεσθαι, ἢ καὶ τὸ πάσχειν. Tale l'espressione plotinica, cui fa riscontro, ricalcata, quella porfiriana, differente solo per l'uso del genitivo (...τούτου... οὐ καὶ...) invece del dativo caro a Plotino. L'osservazione è dello Henry. Questo incontro misto a divergenza mentre mi fa trovare lievemente fuori strada la interpretazione di Harder ('und die Vernichtung geschieht durch eben das, was die Affektion hervorruff'), mi dà l'impressione che Plotino qui, come altrove, in una specie di via anagogica, trapassi dal campo fisico a quello umano, dall'affezione sensibile alla passione nel territorio morale dell'uomo. Sarebbe interessante analizzare questi legami. È un fatto che certi problemi fisici sono espressi con termini di una tal lucentezza di espressioni sensibili che si possono agevolmente trasporre in altro campo, con lieve μεταθεσις.

59 (293, 18) Più preciso filosoficamente ἔπ' BRJ USM Q nei confronti di ἔπ' AE Creuz.

## IX

61 (293, 31) οὔτε εἰς ἄλλειψιν εἰς ἐκεῖνο A MarcB Darm B Q (Q Ciz. Vat. om. il secondo εἰς). Tale la situazione, secondo il Creuz. che, per suo conto, omette il primo εἰς. E non comprendo come faccia corrispondere la versione ficiniana, la quale suona così: 'neque rursum defectus aliquis eorum accidit deleta figura'. Evidentemente Fic. congettura: οὔτε τις ἄλλειψις ἐκεῖνω. Difatti, così è, secondo il Bréh., in Fmg.

E così è pure in Müll. che attesta: « οὗτε εἰς ἄλλων (ἑλλ. εἰς BC) ἔκεινο libri ». Bréh. e Volk. seguono Müll., il quale avrebbe poi desunto il suo testo da Bms, secondo il Volk. Il Kirch. che adotta οὗτε εἰς ἄλλων ἔκεινο presenta anche qui il suo solito reticente apparato. Quanto a me, questo ἔκεινο non deve andar né perduto né alterato (Vitr. vorrebbe eliminarlo o mutarlo in un genitivo nient'affatto plotiniano); perché è la nota fondamentale che ricorre più volte: al r. 25 e al r. 28, vale a dire lo ὑποκείμενον del r. 20. Invece ἐκείνω ο ἑκείνω si riferirebbero a τὸν κηρὸν, sull'esempio di 'cerae' di Fic. Convieni osservare, peraltro, che qui la questione è di testo e non di senso perché qui ὑποκείμενον riportato nei tre ἔκεινο è proprio, nell'ultimo esempio, ὁ κηρός; ma anche questo importa precisare che cioè ὑποκείμενον non è solo per Plotino la pura materia metafisica ma altresì la 'materia signata quantitate'. Schwyzer adotterà ἄλλων εἰς ἔκεινο E BRJ MC.

62 (294, 5) Dopo σῶμα segno con Creuz. e Schwyzer un punto interrogativo.

65 (294, 18) Rifiuto οὐ del Kirch. accolto dai segg. Non lo ritengo proprio necessario, pure se la sua mancanza sembri stridere un po' con la negata influenza tra odore e sapore (r. 19-20) e con l'affermata impassibilità delle qualità non contrarie (fine capitolo).

66 (294, 22) ὡς ἔστιν ἐν τῷ αὐτῷ εἶναι ἄλλο ἄλλο EA Darm MarcB | ...ἄλλο ἄλλο BC | ...ἄλλο ἄλλο Ciz. (ma Ciz.<sup>o</sup> ἄλλο ἄλλο) M Vat. | Fic. 'aliud atque aliud'; Creuz. omette un ἄλλο, Kirch. e Müll. si attengono al nostro w, Volk. inserisce ἐν tra ἄλλο e ἄλλο si da render tautologico il passo (che continua ἢ ἕτερον ἐν ἑτέρῳ), Bréh. dopo aver proposto dubbiosamente παρῆναι in luogo di εἶναι ed aver attestato ἄλλο ἄλλο anche in F adotta la lezione di BC ('une chose peut appartenir à une autre'). Quanto a me, trovo chiarissimo ἄλλο ἄλλο che esprime bene il rapporto di coesistenza, come poco dopo ἕτερον ἐν ἑτέρῳ esprimerà il rapporto di inerenza, con-

fermati rispettivamente, l'uno e l'altro, nel conclusivo φ ἢ ἐν φ che serve a suggellare il tutto.

Le collazioni di Schwyzer non contraddicono quelle creuzeriano: ἄλλο ἄλλο BRJ | ἄλλο ἄλλο USM | ἄλλο ἄλλο AE | ἄλλο Q. Nessuna lezione è decisiva.

68 (295, 1) Riprendo ἢ prima di τοῖς. È una delle tante spezzature plotiniane: nessuno scrittore greco ha lo stile più ricco di articolazioni.

68 (295, 5) ἔστω imperativo caro a Plotino, non si deve mutare in ἔσται.

## X

69 (295, 9) ἐκτὸς πάθους EA MarcB Perna<sup>ms</sup> Kirch. Müll. è insostenibile, anche se si contorce il testo con le correzioni di Vitr. che espunse ἢ prima di ἑτέρως e di Müll. che espunse anche τὸ πάθος alla fine del periodo. Leggo ἐκ τοῦ πάθους Perna Fic. 'ex passione', Creuz. Volk. Bréh. che l'attesta in F. Harder 'infolge der Affektion'.

70 (295, 13) Leggo αὐτῇ invece di αὐτῆ col Kirch. e segg.

70 (295, 15) προϊούσα Mss. Si può tenere anche se dovesse riferirsi a ποιότης. Della qualità, infatti, si svolge qui la ipotetica odissea (cfr. poco prima ἐπιούσης... ποιότητος). Il solo Volk. congettura προϊουσῶν e sottintende ποιότητων. Ma questi participi un po' sospesi e indeclinati sono dell'uso plotiniano. Del resto, nella mente di Plotino, questa ὄλη passibile degli avversari era già una ὄλη ποιὰ. Ora però le collazioni di Schwyzer ἢ A E RJ USM contro ἢ Q Edd. non lasciano luogo a dubbio: προϊούσα si accorda con ἢ ὄλη. Al r. 18 ἐπεισιούσα: A<sup>o</sup> BRJ M Schwyzer | ἐπιούσα A (εἰσι A<sup>1</sup>) E S Q Edd.

71 (295, 18) μένει Mss. Creuz. Kirch. Müll. | μενεῖ Fic. 'permanebit' Volk.



72 < 295, 24 > κατὰ συμβεβηκότα può stare. Cfr. Fic. 'in accidentibus' | ἀλλ' οὐ καθ' αὐτά non è proprio impossibile perché τὸ ἀλλοιοῦμενον πᾶν equivale a un plurale. Certo la versione rende καθ' αὐτό che piacque al Vitr. e al Volk.

72 < 295, 25 > Leggo δὴ B Q Kirch. e segg.

## XI

74 < 296, 9 > Rifiuto del che Volk. trasse e Platone: le citazioni, anche precise, non è detto che siano complete e letterali. Del resto *Tim.* 50 c ha αἰ εἶ ὄντα μιμήματα.

74 < 296, 10 > εἰρηκέναι deve restare; Volk. l'alterò in εἰρηκότα per via di ἀλλὰ βουλόμενον ma non s'avvide che la contrapposizione è tra μὴ μάτην e ἀλλὰ βουλόμενον.

74 < 296, 11 > È bene segnare un punto dopo μεταλήψεως, come fece il Creuz.

75 < 296, 15 > τὸ ins. dal Kirch.

75 < 296, 16 > Riprendo con Schwyzer τῶν εἰδῶν esp. da Kirch. Müll. Volk. Bréh.

76 < 296, 21 > ἢ ἀπελθόντος sospetto a Bréh.

77 < 296, 25 > Leggo col Kirch., Müll. e Bréh. τότε | τό τε mss. e Creuz. | τό τε M | τε Volk.

78 < 296, 28 > Dopo χρειά consiglio il lettore di sottintendere καὶ οὐ τῆ ὕλη.

78 < 296, 30 > τις Mss. Creuz. Kirch. Müll. Schwyzer | Certo preferiremmo trovarvi τε come intese Fic. 'aliquid' e come scrivono Volk. e Bréh. (che non avvisa); ma, a pre-

scindere dal rapido trapasso di genere ch'è proprio plotiniano, qui τις è spiegabilissimo perché nel precedente οὗς ci son persone vive che s'abbigliano; τις poi è più profondo di senso.

79 < 297, 2 > τὸ αἰσχρὰ εἶναι solecismo plotiniano o errore di copisti? Dal Kirch. in poi (Bréh. tacitamente) si adotta τῷ. Fic. non se n'adontò 'id ipsum turpe'. Del resto potrebbe essere accusativo plurale. E, poco dopo, abbiamo τὸ ὕλην εἶναι, ben in ordine.

79 < 297, 7-8 > οὗτος... ὡς οἶόν τε παθούσης Mss. Il gruppo οἶόν τε, così frequente in Plotino, qui non si spiega; né d'altronde οἶόν mi sembra pleonastico accanto a ὡς come appare al Bréh. che lo vorrebbe eliminare. Forse οἶόν τε (τε è degli Edd. dal Kirch. che lo trasse dal Creuz.) vale: chi sa qual cosa mai. Fic. in questo punto, dà 'ut plerique putant' come se fosse ὡς οἶονται che è in Cizac.

80 < 297, 15 > Certo, dopo μεταλαμβάνει si deve sottintendere τοῦ ἀγαθοῦ. Ma non lo scriverei, come consigliava invece il Vitr.

## XII

83 < 297, 30 > τιθέμενος si riferisco a τὴν μετάληψιν precedente; occorre levar la virgola dopo συμπιθόντων.

84 < 297, 32 > ζητοῦσα Mss. Creuz. (che non osservò forse come 'indagavit' di Fic. si riferiva a Platone e si limitò ad attestare ζητῶν di Cizac) non è scandalosa. È un parlare per immagini; se la ὕλη, poco prima, possedeva le idee (ἔχει τὰ εἶδη), poté pure studiarsi, essa stessa, questo suo prodigioso modo di partecipazione impassibile.

Dunque una ὕλη ζητοῦσα equivale, per ipallage, a un Platone indagante. Comunque, dal Kirch. in poi si è divulgato ζητῶν. Schwyzer mi comunica la sua congettura ζηλοῦσα.

84 < 298, 1 > Dopo ἡρόδιον Kirch. ins. un probabile ὄν.

85 < 298, 6 > πολλήν eb'è buona, suscita il dubbio di Bréh. onde vorrebbe affiancare a πολλῶν del Vat. un suo ὑποδοχήν. Più fondato, poco oltre, il dubbio su ἐμψύχοις al cui posto Harder dà 'materiellen'.

85 < 298, 9 > ταύτης ταύτην Mss. | ταύτης ταύτη Creuz. | αὐτῆς ταύτη Kirch. ex Ficino | con Schwyzer espungo ταύτην.

87 < 298, 18 > τὸ « νόμος χροῖς καὶ τὰ ἄλλα νόμος » è la formula di Democrito; essa quindi ci assicura χροῖς che Creuz. attesta in E Darm. MarcB M, pur adottando nel testo τῷ νόμῳ χροῖς per influenza di Fic. 'Si quis igitur hic ea lego utatur et singula(!) dicat'. Peggior Bouillet: 'Veut on avoir une règle sûre etc.'. Eppure il Kirch. aveva già posto tra virgolette l'espressione citata, pur lasciando tuttavia χροῖς.

88 < 298, 25 > Non ritengo opportuno οὐ ins. dal Volk. e accolto da Harder.

88 < 298, 27 > Ci si può attenere ai Mss. οἶον ὅταν ξηρανομένην τὴν αὐτὴν πυρομένην καὶ ὕγρανομένην ἐνθυμουμένους κτλ. come fecero Creuz. e Kirch. sol che vediamo, sull'esempio del Fic., ἐνθυμουμένους (spesso Plotino usa le forme infinite, specie quando palleggia testi citati) come se fosse ἐνθυμώμεθα: 'velut quando... excogitamus (ut Plato inquit)'. Non mi sembran felici gli emendamenti del Vit. e del Müll. Questi col Volk. invece di τὴν αὐτὴν diede λέγη (cioè Platone) αὐτὴν καὶ. Quegli al posto di τὴν αὐτὴν diede αὐτὴν καὶ e invece di ἐνθυμουμένους diede λέγωμεν ἐνθυμούμενοι. A me queste congetture sembrano cattive traduzioni in greco del latino di Marsilio e causano errori, in qualche apparato, come il seguente: « λέγη om. F. ». Sfido io!

90 < 299, 10 > La facile correzione del Kirch. ἢ εἰ invece di ἢ εἰς (prima di σχῆμα) mi sembra accettabile ma non proprio necessaria. Cfr. Fic.: 'An forsā in figuram?'

90 < 299, 13 > πρὸς ἄλληλα invece di πρὸς ἄλλα è dato da Volk. come sua congettura. Pure è del Ciz. Ma non conviene adottarla soprattutto per il senso.

91 < 299, 24 > Riprendo γίνεσθαι invece di ἐγγίνεσθαι del Volk.

## XIII

92 < 299, 28 > τὰ περιλαβόντα αὐτὴν lasciano un po' perplessi anche per la loro collocazione. Sono una glossa? Perna diede περιλαμβάνοντα.

94 < 300, 5 > ὅφ' αὐτῶν Mss. Sta bene. Sì, l'ha detto Platone (*Tim.* 49 a) ma lo ripetono altri ancora. Müll. dal Vit. accolse ὅπ' αὐτοῦ. Così i segg.

95 < 300, 10 > Riprendo ἢ τε e τηρεῖν ἐν φῶ ἐστίν. Male, il Kirch.: ἢ τῆν τε τηρεῖ ὅ ἐστίν laddove si deve intendere 'nutrix (significat) servare (materiam) in eo ubi est': così lo Schwyzer.

96 < 300, 21 > Dopo σωτηρίαν è una buona ripresa ἀνάγκη αὐτὴν che Kirch. e segg. espungono.

97 < 300, 25 > Müll. vorrebbe la forma sintatticamente regolare τὸ ἐτέραν εἶναι. Ma, filologicamente, mi sembra che abbia torto, a prescindere pure dal fatto che la sintassi del III sec. d. C. non è più quella attica: la mancata declinazione di ἐτέρα ha riscontro nei nominativi segg. χώρα e ὑποδοχή. Per questo ancora si deve lasciare ὄντων ὄντων senza alterarlo in ὄντων οὐχ come piace al Kirch., e come vorrebbe pure lo Schwyzer ché, altrimenti, occorrerebbe un altro οὐχ a negare χώρα. Ottima, senza confronti, mi sembra qui la interpretazione ficiniana: '...amittet jam illam diversitatem, nec ulterius omnium locus erit: imo vero nullius erit amplius

receptaculum, quum tamen esse dicatur cuiuslibet pariter receptaculum'.

97-98 (300-1, 26-3) Udiamo Proclo:

'Perciò ancora, quelli che serbano impassibile la materia nel processo di partecipazione delle forme, la fan simile a uno specchio ed alle idee poi dan nome di immagini e riflessi ("Ὅθεν καὶ οἱ μὲν τὴν ὕλην ἀπαθῆ τηροῦντες ἐν τῇ μεθέξει τῶν εἰδῶν, κατόπτρῳ μὲν ἐκείνῃν ἀπεικάζουσιν, εἰδῶλα δὲ τὰ εἶδη καλοῦσι καὶ ἐμφάσεις'); al contrario, quelli che credon la materia soggetta ad affezioni asseriscono ch'essa è impressio- nata come la cera dal sigillo e chiaman le forme stati passivi della materia (οἱ δὲ τὴν ὕλην πάσχειν νομίζοντες τυποῦσθαι φασιν αὐτὴν ὡς τὸν κηρὸν ὑπὸ τῆς σφραγίδος, καὶ τὰ εἶδη πάθη τῆς ὕλης καλοῦσι). Così, i primi han di mira la materia primordiale in quel loro conservarla impassibile; qualora cioè fosse passiva, si dilleguerebbe appunto perché è semplice; e il semplice, certo, non ha due elementi, l'uno onde sia passibile, l'altro onde resti immobile (Καὶ οἱ μὲν εἰς τὴν πρῶ- την ὕλην βλέπουσιν, ἀπαθῆ τηροῦντες αὐτὴν· παθοῦσα γὰρ ἀποί- χουτ' ἂν ἀπλῆ οὖσα· οὐ γὰρ ἔχει τὸ ἀπλοῦν ᾧ μὲν πάθοι ᾧ δὲ μένοι·); gli altri, per contro, mirano alla corporeità, poiché vedono che questa viene configurata per via delle qualità che sono corporee (οἱ δὲ, εἰς τὴν σωματότητα· ταύτην γὰρ τυποῦσθαι, διὰ τῶν ποιότητων σωματικῶν οὐσῶν)' (*In Parm.* 130 e, IV, p. 839, 37-840, 9. Cousin 1864).

97 (300, 27) Dopo τὴν αὐτὴν Q ha ἕποδοχὴν ('pourrait être une glose d'un lecteur de l'archétype de Q' — dice lo Henry *États*, p. 221).

97 (300, 29-30) εἴσεισι δὴ τὸ εἰσιδὸν εἰδῶλον ὃν καὶ εἰς οὐκ ἀληθινὸν οὐκ ἀληθές. Sarebbe seducente leggere ...τὸ εἰσιδὸν εἰδῶλον (εἰς εἰδῶλον) κτλ. Naturalmente, non osiamo. Ma, almeno praticamente, lo fa Harder: 'als Schatten ein in einen Schatten'. Fic. ottenne un efficace risalto, spostando e staccando, con lieve sviluppo, l'accento della frase sul-

L'ultimo οὐκ ἀληθές: 'Intrabit autem quod ingreditur tum ipsam ut simulacrum tum in aliquid minime verum: ideo- que neque ipsum etiam erit verum'.

98 (301, 1-2) ἐνορῶτο è enneadica: Creuz. Steeman (che inserisce el prima di εἰς τὸ κατόπτρον: *Class. Quart.* XX, 1926, p. 153) Schwyzer, Henry | ἐνορῶται Kirch. e segg. | Dopo ἐκείνα segno il punto fermo col Creuz. e lo Henry.

98 (301, 3) ἐνταῦθα si deve intendere nella realtà (realtà *ex subiecta materia*) sensibile; se s'intende, come Bréh. 'dans ce cas' (cioè nel caso dello specchio) si è poi costretti a congetturare, con lo stesso Bréh., κατόπτρῳ al posto di αἰσθητῶ.

99 (301, 6) Invece di ὄραται Vit. Müll. e segg., riprendo ἐνορῶται che sarà adottata da Schwyzer: vi si potrebbe vedere uno specchio specchiato. Al rigo seguente οὐν — prima di οὐχ — scomparso nelle edd. postcreuzeriane, restava solo sulla fede di Q e Darin.

101 (301, 24) L'ultimo tratto del paragrafo è di difficile interpretazione: Bréh. consiglia dubbiosamente ὡς (οὐκ) εἶχεν. Ma questo non giova. Ho tentato di ottenere una interpretazione diversa dalle consuete, spostando il genitivo assoluto dopo εἰ ἦν αὐτά e non dandogli un valore condizionale (come in Bréh. e in Harder) ma avversativo e causale. Comunque ripristino con Schwyzer la lezione dei mss.: τοῦ « ὄντως » μὴ ὄντος, εἰ ἦν αὐτά.

#### XIV

102 (301, 25) La risposta all'obiezione è sviluppata dal Fic.: 'nihil prorsus praeter entia'.

103 (301, 29) ἀρχῆι sintatticamente migliore è dato dal Völk. nel testo ed è attestato dal Creuz. solo in M. Bréh.

adotta ἀπὸ e attribuisce erroneamente al Volk. sia ἀπὸ che è invece negli altri Edd. sia il vicino τῶν ποιούντων che è nel Creuz., nel Kirch. e nel Müll., il quale attesta genericamente ἀπὸ τῶν ὄντων nei mss. Bréh. adotta quest'ultima lezione e traduce τῶν ποιούντων 'de ses causes productrices' come tradusse già il Fic. 'a causis'. Per conto mio accolgo ἀπὸ τῶν ὄντων.

103 (301, 31) Riprendo τὸ esp. dal Volk. prima di ἄλλο. Sleeman nella stessa nota precedentemente citata acconsente a τὸ dei traduttori.

104 (302, 3) ἄπαξ AE BRJ USQ | ἕπαξ R<sup>o</sup> | om. M | ἄρπαξ Harder ('Da sie nun so habgierigen Wesens ist') Schwyzer.

104 (302, 11) οὐδὲ τῷ κόρῳ ἀλλὰ τινὶ πράγματι εὐμηχάνῳ· τοῦτο δὲ ἐστὶ τῇ σοφίᾳ τοῦ φαντάσματος. Altro che vecchiezza di Platone (così E. d'Ors definisce Plotino)! È un vecchio cui il più giovane pensiero attinge. Né traducendo io l'ultima espressione 'con l'astuzia di cosa appariscente' (Harder ha 'mit der List des Blendwerks') ho pensato ai moderni, perché già il vecchio Fic. tradusse mirabilmente 'cum quadam imaginis sese ostentantis astutia'. I moderni, penso, devono molto a Plotino. Né sfugga al lettore filologo che κόρῳ non è solo *sazietà*, ma ancora, in immagine concreta, *figlio* dell'essere.

105 (302, 14) τοῦ ins. dal Kirch. Non s'imponc. Al rigo seguente τὰ ὄντα dei mss. è certo meno buono di τὸ ὄντα di Kirch. Creuz. consigliava τοῦ legandolo a φύσις e, poco dopo, θανατάσιόν τι γοῖμα 'non nihil mirabile' Fic.

105 (302, 21) Riprendo ἐκεῖ dopo μένει, espunto malamente dal Vittr. (seguito da Müll., Volk.), sospetto al Bréh. Per me, deve restare.

106 (302, 26) πρόοδον Mss. Fic. 'processum' Creuz. Kirch. Müll. Bréh. 'rayonnement' è il processo emanativo formale | πρόσοδον proposto dal Creuz. e accolto dal Volk. importa l'*entrata* nella materia. Ora, poiché la materia non può ostacolare il cammino movente dalla idea, bensì il solo *adito* della forma in se stessa, propendo per πρόσοδον.

106 (302, 27) Credo che non si debba spostar niente: τῶν sta bene accanto a προσιόντων e l'accento logico della frase è tutto in quel primo εἰς τὸ αὐτό. Vittr. seguito anche da Schwyzer propose τῶν εἰς τὸ αὐτό.

## XV

109 (303, 9-10) ἀλλοτριουμένη Q Creuz. che attesta ἀλλοτρίου (incomprensibile) nei Mss, exceptis Darm et MarcC (Q), dei quali però non dà la lezione | ἀλλοτρία dal Kirch. in poi compreso lo Schwyzer che assicura ἀλλοτρία in A E BRJ USM.

110 (303, 12-13) μήτε (μήτι E μητί A) — οὐδ' Mss. Creuz. | οὔτε — οὔτ' Kirch. e segg.

110-1 (303, 17-24) ἔχει ins. Vittr. ex Ficino. È meglio non inserire nulla nel testo e sottintendere una copula. Tutto il passo procede ellitticamente. Quanto all'interpretazione, che è difficile, credo contro il Fic. e il Bréh. che qui Plotino abbandoni il paragone (ὡσπερ αἱ δόξαι... ἐν ψυχῇ) e torni rapido al tema: idea e materia. Con ἐνταῦθα ritorna di nuovo il paragone del quale Plotino è insoddisfatto a segno che rovescia i termini. Rifiuto altresì la trasposizione οἶον εἰδωλον del Volk. e le inserzioni εἶδος del Volk. e σκουδῆς del Müll. nella lacuna erroneamente vista dal Kirch. Al r. 22 invece di ὅλη leggo ὅλη con lo Schwyzer.

112 (303, 25) Invece di καίτοι αὐτήν EA BRJ M e al posto di καὶ τοιαύτην Vat.<sup>ec</sup> Edd. dal Kirch. leggo καὶ τὴν αὐτήν USQ Schwyzer.

113 (303, 28) Tra εσται e ως riprendo η e al r. 30 δὲ espunti malamente dal Kirch, e segg.

114 (304, 1) Vitr. leggeva: λόγος βαθεύς τις ἄν εἴη ἐξ κτλ. Ma il testo è buono. Piuttosto, v'è lacuna prima di ως, o ellissi? Ottimo, comunque, il 'clamat' di Fic.

## XVI

115 (304, 6) καὶ μὲν mss. e Creuz. | καὶ μὴν Kirch. Al r. 9 ἄν ins. dal Volk. e dal Bréh.

116 (304, 19) Ricuso η τῆς γῆς ins. dal Volk. e accolto dal Bréh.

116 (304, 22) οὐ πῦρ è nel Creuz. senza testimonianza; è omissio sic et simpliciter dal Kirch.; è dato dal Müll. come sua inserzione e come tale è accolto dal Volk. Fic. l'esprime; e altrettanto fece il Bréh. sia nel testo che nella versione. Decideranno le imminenti collazioni. Forse, c'è qualcosa che non va.

117 (304, 25) L'emendazione di Creuz. σὺν πᾶσι in luogo di σύμπτει è universalmente accolta; anche dallo Schwyzer.

117 (304, 28) οὕτως ὄντων dei mss. è comunque migliore di ὄντως ὄντων di Kirch. di ὄντων di Müll. (esp. οὕτως) di οὕτως ἐχόντων di Bréh.

119 (305, 2-5) Dopo εσται segno punto interrogativo con Schwyzer. Scorgo poi lacuna o ellissi prima di μεταλήψει che Vitr. voleva correggere in μεταλήφεται.

## XVII

121 (305, 13) Mi sembra arbitraria l'eliminazione di ἀλλὰ καὶ εἰ τι μῆμα αὐτῶν καὶ τούτου ἕμοιρον εἰς οὐκείων εἶναι passata dal Kirch. ai segg. tutti, compreso lo Schwyzer, sol perché l'identica espressione è in c. XIII, 96 (300, 22-3). Virgilio e Dante ripetono emistichi o versi interi. Anche Platone ripete. Il bello è che il Müll. è poi costretto a un'altra emendazione οὐκ ἔν τῃ invece di οὐκ οὕτω che sta benissimo e Volk. non osò accogliere.

121 (305, 14-16) τὸ ins. del Müll. | ἐνοείσασθαι A' BRJ Q Perna Schwyzer contro ἐνασημάσθαι A E USM Creuz.

122 (305, 17) ὄσον del Creuz. dopo θεόν non mi sembra enneadico: manca in EA Darm B M Q e negli Edd. dal Kirch. in poi. Bréh. l'attesta in F<sup>ms</sup>. Che sia ficiniano? Oppure è legato a ποιῆσαι che è in B M Vat. (ποιῆσαι Ciz.) e piaceva al Creuz.?

122 (305, 18-19) Dopo ποιῆσαν (o ποιῆσαι) i nostri Mss. han tutti τὸ μικρόν τῆς ὕλης ('ipsam materiae parvum' Fic.). Ora, è certo che per Fic. la materia non è né piccola né grande: lo sappiamo per troppe vie oltre a quella segnalata dal Vitr. nel cap. XVIII, 130 (307, 8); né è peraltro impossibile che antiquitus la lezione genuina plotiniana fosse τὸ μὴ μέγα: una glossa poi poco intelligente (τὸ μὴ μέγα = τὸ μικρόν) si sarebbe insinuata nel testo sino a scacciare la lezione vera. Così anche noi, per esigenza filosofica, traduciamo: *il non grande*. Pure non è assurdo che la maniera plotiniana, che rifugge, appena lo possa, dall'astrattezza logica, abbia fatto dire qui μικρόν nel senso di *cosa da nulla*, questo *minimo di essere* e così via. Del resto, questo capitolo è tutto, filologicamente, laborioso.

123 (305, 24) τῶν tra πάντων e ὄντων ins. del Kirch. e posteriori. Per conto mio, ne faccio a meno e riprendo invece, dopo εἰς τὰ ἄλλα l'aggiunta correttiva ἢ τὸ ἄλλο cancellata dal Müll. (prima che dal Volk.) che a me sembra preziosa: la ποιησις creatrice del tutto (πάντων da solo senza τῶν è riferito appunto al mondo dello spirito che è πάντα nei confronti dell'Uno) si riflette su tutto ciò che è diverso dall'essere (ἄλλα) o meglio su questo substrato unico della materia (ἄλλο).

123 (305, 26) Riprendo l'intera lezione dei mss. serbata dal Creuz. e dal Kirch. τὸ ἐκάστου λόγου (non λόγον come nell'app. del Volk.) μετὰ τὸ τι μέγα, οἶον e variamente mutilata dagli edd.: Müll. e Bréh. esp. μετὰ τὸ e Volk. anche τι. Tutto il paragrafo è difficile. 'Obscurum' lo definisce Schwyzer il quale mi addita poi οὐ τὸ τι καλόν in I, 3, 1, alla fine.

123 (305, 27) καὶ τὸ μὲν αὐτὸ mss. Creuz. Kirch. Può stare, perché s'intende bene che si tratta del *grande*, specie se si accetta, subito dopo, la congettura αὐτόμεγα dello Schwyzer. Vitr. propose μέγα in luogo di μὲν e l'adottano Müll. Volk. e Bréh. Dopo occorre un distacco che Creuz. sviato dal Fic. non notò. Lo Schwyzer sposta l'interpunzione dopo ἐγίνετο e intende: 'et id ipsum (i. e. ἡ ὕλη) etiam habet (sc. μέγα)' e poi riferisce πᾶσα μὲν a ὕλη. Ma io leggo: Καὶ ἐγίνετο πᾶσα μὲν μέγα πρὸς αὐτόμεγα ἐκλαμπομένη. Il soggetto, inespresse, non è *la materia*; ma deve esser desunto dal non lontano τὴν ἐνόητριαν. Così ragionò l'antico lettore di A che aggiunse in mg. οἶμαι κενόητριαις (invece di ἐνόητριαις) lezione che è anche in MarcB<sup>ms</sup> Darm, ma manca in tutti gli altri codici. Non è dunque enneadica e Creuz. errò a darla nel testo, pur correggendo ἐνόητριαις e ammonendo 'adde Lexicis'. Fic., autore forse dello scolio, traduce 'apparentia specularis'. Lo Henry sembra far credere (*États*, p. 352) che siano in gioco due lezioni ἐνόητριαις e κενόητριαις.

124 (305, 31-32) Riprendo καὶ prima di ἐν εἶδει e ristabilisco τοῦτο ('id' Fic.) invece di τούτω: mutamenti del Kirch. e segg. Per Schwyzer τοῦτο = μέγα.

125 (306, 5) τὸ inutile ins. del Müll. accolta dal Volk. e dal Bréh.

126 (306, 9) Riprendo δὲ Mss. invece di δὴ Kirch.

126 (306, 11) 'Obscurum' annota Bréh. a proposito dell'espressione ἔλκεται δὲ ἐπὶ πάντα οὐ βίᾳ τῆ ὕλη τὸ πᾶν εἶναι e al posto di ὕλη sostituisce: ἔλκειν fortasse; e così traduce. Harder anticipa alla frase il soggetto ὕλη. Abbiamo già osservato che Plotino mal si piega al regolare accusativo che Müll. non si stanca di suggerire. Schwyzer dà ὕλη.

126 (306, 13-14) ὡς δοκεῖ sta bene | ὡς δοκεῖν Kirch. e segg.

127 (306, 18) παρ' αὐτοῦ Q Edd. dal Kirch.

127 (306, 20) Invece di ἔστι mss. accollo ἔστι che risale al Perna ed è in tutte le edd.

## XVIII

128 (306, 26) Invece di οὐδενός τε Mss. Creuz. accetto οὐδενός του Kirch. e segg. compreso lo Schwyzer. Dopo ἄλλου toglie il punto fermo sull'esempio del Fic. né ritengo necessario οὖν inserito dopo τί dal Kirch.

129 (306, 28) Dopo ἄλλοι non è proprio necessario sottintendere λόγος come suggerì Schegk (C<sup>sl</sup>). Il medesimo al r. 20 suggerirà malamente νοῦς accanto a ἐρχεται.

129 (306, 29) Dopo χωρῆσαι transitivo (= contenere) il τὸ ins. dal Kirch. e accolto regolarmente dai segg. è fondato, credo, sul Fic. 'non potest aliud quiddam *id* magnum capere'. Anche Taylor 'nothing else [besides matter] is able to receive *this* magnitude'. Penso che τὸ si possa eliminare se si approfondisca un po' di più, dall'etimo χῶρα, il senso di χωρῆσαι.

Un cattivo consiglio dà il Creuz. col suo 'reliquum' che dovrebbe rendere τὸ ἄλλο: si tratta invece della materia.

130 (307, 1) λοιπόν BRJ USM Q Schwyzer | λείπον A (A<sup>1</sup> οἱ) E Edd. Al rigo seguente Volk. malamente traspone τὰ συγγενῆ ἔχειν che sta bene al suo posto.

130 (307, 3-7) Periodo aspro in sede filologica e d'interpretazione. Leggo coi mss.: οὐδὲ γὰρ ('libri aliquot' hanno, secondo il Creuz. οὐ δὴ che poi passò come data dal Kirch.) ἠνείχετο ἐν μικρῷ ὄγκῳ τὸ ἴσον ἔτι τὸ τοῦ μεγάλου εἶδωλον εἶναι. μεγάλου ὄν· ἄλλ' ὅσα ἐρίετο τῆς ἐλπίδος καὶ ἐκείνου, προσῆλθέ τε ὅσον οἷόν τε ἦν αὐτῷ μετὰ τοῦ συνθέοντος αὐτῷ ἀπολειφθῆναι οὐ δυναμένου καὶ πεποίηκε μέγα τε ἐκείνο τὸ μὴ μέγα μὴδ' οὕτω δόξαι (δόξαν Volk. Thellier) καὶ τὸ ὀρώμενον ἐν ὄγκῳ μέγα.

È probabile che ci sia qualcosa di guasto; ma esso s'accresce con la varia congettura esercitata che mi dispenso dal riportare; quanto a me, vorrei solo poter leggere τὸ ὅσον invece di τὸ ἴσον; è manifesto il dubbio che non si debba ritenere proprio questo come soggetto di ἠνείχετο. Notevole la congettura ficiniana προσῆλθε (θέον) τε.

131 (307, 13) μενεῖ BRJ USM | μένει A (A<sup>1</sup> ᾽) E Q Edd. Poco dopo, preferisco οἷα περ Mss. e Creuz., il quale tuttavia se avesse voluto adeguare il testo al latino ficiniano avrebbe dovuto adottare οἷαπερ che piace al Kirch. e segg. (in Bréh. οἷαπερ, errato); ma οἷαπερ è tautologica accanto ad ἡ αὐτῆ e poi, trattandosi di materia in sé, è preferibile, se non sbaglio, l'espressione di modalità a quella qualitativa.

Al rigo seguente riprendo con Schwyzer ἡ AE BRJ USM<sup>20</sup> contro ἡ M<sup>20</sup> Q Edd.

132 (307, 15) μὲν γὰρ AE BRJ UM Q Schwyzer può ben stare contro μὲν γὰρ di Kirch. e segg. | μέντοι M secondo il Creuz.

133 (307, 26) Interessante la lezione di M μμούμενος invece di κινούμενος.

134 (308, 2) αὐτῆ AE BRJ USM non αὐτῆ proposto già dal Creuz. (che l'avvalora con la testimonianza di Q) e accolto universalmente e, persino, tacitamente (in Müll. e Bréh.).

## XIX

136 (308, 13) θεωρεῖ J USMC Schwyzer | θεωρῆ A<sup>20</sup> (in η ser. εἰ) E Perna | θεωροῖ BR Q Kirch. e segg. | Subito dopo ἐπεισοῦσι RJ SM Q | ἐπισιοῦσι B<sup>20</sup> (in ι ser. εἰ) | ἐπεισοῦσιν U | ἐπισοῦσι AE.

136 (308, 16) Harder legge κρατηθέντα invece di κραθέντα: 'Das Affizierthe ist dabei das was überwältigt wird'.

137 (308, 23) ταῖς δὲ ψυχαῖς αἱ γνώσεις συνημμέναις τῶν σφοδρότερων· Mss. e Creuz. Mi sembra che συνημμέναις si possa ben sostenere riferito a ψυχαῖς, specie se si pensi che vi son pure 'anime separate'. Fic. v'è si attenne ma diede tutta un'altra piega alla interpretazione: 'in animabus autem cognitiones sunt vehementiores passiones percipientibus'. Dal Kirch. in poi (Müll. tacitamente) si ha συνημμένα, che sembra più naturale congiunta a γνώσεις. Ma si vuol pur notare che *interruzioni* e *spezzature* sono assai frequenti in Plotino; e manco a farlo apposta ce n'è una caratteristica, poco dopo: ai rr. 24-26.

138 (308, 29) Volk. scorge una lacuna dopo οἶον (ποῖον Bury (*Class. Quart.* XXXVIII, 1944, p. 42) e propone ἄγονος ο στείρα. Non è necessario. Il medesimo, più oltre, preferirebbe γεννήσεως a γενέσεως.

141 (309, 20) Dopo κωφωρηκός riprendo, con Schwyzer, il secondo πρὸς αὐτήν AE BJ USM omesso da R Q e dagli Edd. tutti.

## ΠΕΡΙ ΑΙΩΝΟΣ ΚΑΙ ΧΡΟΝΟΥ

## ETERNITÀ E TEMPO

Enneade III, 7 (45) Testo, p. 118.

## TITOLO

È unanime. Anzi, Porfirio in *Vita*, 143 (34, 28) lo conferma ancora una volta per precisare che la sua collocazione in questa enneade è dovuta alla parte riguardante il tempo. Simplicio (*In Categ.* 9, p. 343, 11-12) lo ricorda per dirci che Plotino fa del tempo non tanto una misura quanto, piuttosto, un misurato.

Il Nostro ha presente il luogo classico del *Timeo* (37 e-38 b).

## I

2 (310, 6) ἄλλος w x US Q Schwyzer, non ἄλλως MC Edd.

## II

6 (310, 24-27) Proclo (*In Plat. Theol.* V, 27, p. 305, 36-40), riporta liberamente espressioni plotiniane, applicabili, secondo lo Henry, a questo luogo del trattato. Pure, almeno per νοητὴ ζωὴ che invano qui si ricerca, e per πᾶσα



ζωή si può pensare a molti altri luoghi, come del resto suggerisce (V, 30) lo stesso Proclo — ἐν ἄλλοις —: vedi III, 8, passim.

8 (311, 3) Ristabilisco ἀλλ' ὅταν τὰ ἕτερα ἐν θατέρῳ λέγομεν — ἐν τῷ αἰῶνι — κείσθαι perché τὰ ἕτερα (alterato in τὸ ἕτερον dal Müll. e segg.) mi sembra confermato dal prossimo plurale αὐτῶν e son convinto che Plotino trapassi insensibilmente da una enunciazione generale al suo proposito particolare; né trovo giusto che Kirch. espunga ἐν τῷ αἰῶνι che io considero una precisazione di schietto uso plotinico, piuttosto che glossa. Poco dopo v. *Tim.* 38 b.

10 (311, 13) Riprendo τὴν dopo φατέον, espunta dal Volk.

10 (311, 15) Leggo αἰῶνα A<sup>1ra</sup>. Ciz.<sup>ms</sup> Creuz. e segg. compreso Schwyzer | χρόνον E xyz Perna è errore evidente, eliminato già dal Fic. e dal Reinesio.

12 (311, 25) Dubbio non superato: il genitivo τοῦ αἰῶνος può collegarsi sia a γένη che ad ἕξω. Il pensiero si attegga diversamente a seconda che si tratti di *generi dell'essere* o di *tipi di eternità*.

### III

14 (312, 3) ἄρα γάρ Mss. Creuz. Schwyzer | ἄρα γε Kirch. e Müll. | ἀλλὰ γάρ Volk. e Bréh. Ma le emendazioni non sono migliori della lezione ms. la quale pone una domanda e dalla implicita risposta affermativa procede oltre limitando e precisando. Certo preferiremmo ἄρ' οὐ γε.

14 (312, 6-7) δὲ e, poco dopo, οὐσαν debbono restare. In particolare, εἶναι di Volk. guasterebbe il periodo ch'è tutto sospeso a un sottinteso δεῖ λέγειν che io colloco, idealmente, dopo l'autentico ἀλλὰ per portare, con Schwyzer, tutto il

peso della interrogazione sul secondo οὐσαν. Poco dopo si legga λέγει invece di λέγειν nel testo del Bréh.

18 (312, 26) Elimino ἀεὶ che tacitamente dal Creuz. passò in tutte le edd. determinando errori d'interpretazione; vi infini, forse, C<sup>ms</sup> (Schegk). 'Ille qui est me misit: αἰῶν ἑλλαμψις τοῦ ἀεὶ ὄντος'.

19 (312, 28) 'Locus obscurus' — mi scrive lo Schwyzer, accompagnando la sua collazione —: « τὴν τοῦ A<sup>1o</sup> (τὴν erasum et τοῦ in τὴν mutavit A') E x y z ». Invece di espungere semplicemente τοῦ con gli Edd. vedo in esso un vestigio di ταυτότητα, basandomi sul κατ' αὐτὴν di Creuz. e sul 'secundum ipsam identitatem' di Fic.

20 (312, 31) Riprendo ἔστι ch'è buono invece di ἔχει dato dal Volk.

21 (313, 3) περὶ αὐτό Mss. | Dal Kirch. in poi lo si fa accordare con αἰῶν; e già Fic. 'circa se ipsum'.

### IV

23 (313, 13) Ritorno ai Mss.: ἀλλὰ ἐκείνη καὶ ἔξ ἐκείνης καὶ σὺν ἐκείνῃ (sott. φύσει). Non se ne meravigliò Fic.; il quale, al più, lesse ἐκείνη; 'sed esse illam atque ex illa simulque cum illa'; ma noi possiamo pur pensare a un brusco passaggio alla costruzione diretta, il che è ben plotiniano. Quanto all'idea, questa *adaequatio* tra eternità e natura intelligibile rientra proprio nel discorso che tra breve Plotino svilupperà, chiarendo come lassù *parte* e *tutto* sono tutt'uno. Anche la precisazione attenuante è proprio un modo consueto al Nostro.

Comunque, a voler congetturare o correggere, ci si potrebbe attenere al Creuz. il quale adotta ἀλλ' ἐν ἐκείνῃ κτλ.

attestandolo in Q. Kirch. e Müll., ognuno per la sua strada, danno ἀλλά και ἔξ κτλ. Volk. e Bréh. si rifanno al Kirch. Bouillet si attiene a Q e a Creuz.: 'elle est en lui, de lui, avec lui'. Harder rispetta ἐκείνη. Così pure lo Schwyzer.

23 (313, 14) Se αἰών = ἐκείνη φύσις, si potrebbe spiegare questo scambio di genere, tutt'altro che raro in Plotino, e lasciare in pace ἐνοῦσα παρ' αὐτῆς che trasuda qualche stilla di filologico inchiostro.

Dal Kirch. in poi si suol correggere ἐν οὐσίᾳ παρ' αὐτῆ.

23 (313, 16) Si corregga, in Müll. ἐνυπόχοντο in ἐνυπόχοντα.

25 (313, 21) τὰ δὲ ἐν παντί, ὥσπερ Mss. ed Edd. Converrebbe τὰ δὲ ὥσπερ ἐν παντί, per esigenza di senso e non per solo parallelismo col precedente τὰ μὲν ὥσπερ ἐν μέρει.

27 (313, 28) δὲ inserito dal Kirch. è proprio superfluo.

28 (314, 1) Invece di γεννητοῖς w S Q Edd., qui e al r. 7 Schwyzer dà γενητοῖς x UM L. Credo che ciò convenga perché γενητός è opposto a αἰδῖος mentre γεννητός è opposto a ποιητός. Al rigo seguente τὸ ins. del Volk.

29 (314, 9) τοῦτο δὴ τὸ ἔστιν εἶναι Mss. e Creuz. (che propone d'inserire tra ἔστιν e εἶναι un secondo ἔστιν). Accolgo ἔσται invece di ἔστιν dato dal Kirch. e segg.; e mi pare di trovarne conferma nell'immediato εἰ τις τοῦτο παρέλοιτο che richiama molto da vicino εἰ ἀφέλοις τὸ « ἔσται » al 28 (314, 1). Anche il Bouillet l'accorse e lo fece notare (II, p. 178, nota).

Si può tuttavia serbare ἔστιν εἶναι (scil. κινδυνεύει) come vuole lo Schwyzer.

30 (314, 11) Riprendo δὲ mss. invece di δὲ del Kirch. Müll. (che ne tace) Volk. Bréh.

32 (314, 23) ἐν τῷ — nota lo Schwyzer — regit utrumque infinitivum. Con lui ristabilisco μηδ' invece di μηδὲν Volk. e Bréh. e, al rigo seguente, leggo τὸ (regge μηδὲν μὴ ὄν) A<sup>ac</sup> (ὁ mut. in ὦ) E x y L invece di τῷ Q Edd. tutti sin dal Perna.

## V

33-35 (314, 30-315, 3-5) Mirabile periodo che non va frantumato, con interpunzioni che interrompano l'unico respiro e con inserzioni che mal si cementano, come ἡ οὐ di Kirch. e il successivo δὲ di Volk. Si noti, piuttosto, la vivacità dello stile e la κλίμαξ: un iniziale raccolto ἔχω λέγειν, poi un trapasso dialogato alla 2<sup>a</sup> persona et... προσβάλλεις, (w x Q Schwyzer non προσβάλλεις y Edd.; e si segni un punto interrogativo dopo τοιοῦτον con Harder e Schwyzer); infine, l'ampio respiro universale, nella parenesi mistica, ove, nell'ansiosa domanda, è celato il desiderio estatico della fuga: τί οὖν εἰ μὴδὲ ἀφίστατό τις κτλ.

35 (315, 7) ἔσται και Mss. Creuz. Schwyzer | ἔσθη και A<sup>ac</sup> MarcB | Credo legittima l'emendazione σταιη e trascurato και con gli edd.

37 (315, 16-17) Leggo δοῦν σεμνὸν ὁ αἰών, και ταῦτόν τῷ θεῷ ἢ ἔννοια λέγει· λέγει δὲ τούτῳ (Creuz. corresse ταῦτόν mentre avrebbe dovuto lasciar τούτῳ del Perna, ch'egli attesta anche in Q) τῷ θεῷ Mss. Creuz. Kirch. Invece, Müll. espunse da ἢ ἔννοια sino alla fine della frase, la quale, per testimonianza del Creuz. e del Bréh. manca in E ed è inizialmente alterata in A<sup>mk</sup>. Volk. si limita ad accettare solo ἢ ἔννοια λέγει.

Tutt'al contrario, Fic. spinse la sua *ubertas* al di là dei termini del testo, che certo lascia perplessi: 'Quam ob rem venerandum aliquid est aevum aeternitasque, idemque cum Deo, siquidem id insita dictat intelligentia. Dictat autem idem esse huic Deo, quem entis et vitae nomine nuncupamus'. Schwyzer scrive: 'Sententia relativa desiderari videtur'.

Pure, l'espressione ἡ ἔννοια λέγει, schiettamente plotiniana, non deve far difficoltà; ma anche λέγει δὲ τοῦτο τῷ θεῷ che in un primo momento mi ha fatto sospettare una mano cristiana, rientra bene, a mio credere, nel contesto perché richiama un motivo consueto del ragionamento di Plotino; non molto prima, 35 (315, 8), egli aveva detto che noi contempliamo l'eterno con l'eterno che è in noi; ora egli dice che questa equazione tra eternità e Dio avviene proprio in virtù di questo Dio, che è pure in noi.

38 (315, 23) Credo che si debba ritornare al τὸ dei mss. che Creuz. attesta in E MarcB MC P e Schwyzer, compiutamente, in w x y L. Dal Perna, gli Edd. tutti τῷ ch'è solo in Q. Anche il Fic. 'quia'.

## VI

41 (316, 3) τε ἰτέρα ἐπειδὴ iniziale: il periodo plotiniano ha ampie avvolgimenti, che sanno di latinità.

42 (316, 7-9) τοῦτο, ὃ δὴ (δὴ ὃ A MarcB P L Edd. dal Kirch. in poi; ma in favore di ὃ δὴ E x y Q adottata dal Creuz. c'è pure l'ultima frase del c. III: τοῦτο, ὃ δὴ ζητοῦμεν, αἰών e qui al r. 21: τοῦτο, ὃ δὴ λέγομεν, ὁ αἰών) ζητοῦμεν, καὶ τὸ οὕτω μένον, αἰών εἶναι. τὸ γὰρ τοῦτο καὶ οὕτω μένον κτλ. C'è qualcosa che non va: fa difficoltà αἰών (in Ciz. αἰῶνα) εἶναι. Kirch. riscontra lacuna dopo μένον e Müll. v' inserisce non felicemente ἄν εἴη. Volk. emenda εἶναι in ἔστι. Bréh. trae da (316, 11-12) ἄν ἔχοι τὸ. Nella versione di Harder si ha la eliminazione di οὕτω μένον probabile dittografia. Per conto mio, mi attengo ai Mss. e sottintendo semplicemente, con Schwyzer, ἔστι dopo εἶναι.

43 (316, 15) Forse potrebbe restare τὸ τῶν ὁμοίων e ἄλλο perché Plotino ama poggiare su di esso frasi del parlare comune. È espunto dal Volk., dal Bréh. e dallo Schwyzer

che vede in esso una correzione — falso hic inserta — per completare il τὸ E BR y Q in τούτο J L Edd. dal Creuz.

44 (316, 19) Occorre scrivere e intendere con Schwyzer e Sleeman (*Class. Review* LII, a. 1938 p. 223) τὸ δ' « ἔστιν » che i copisti, come, talvolta, gli edd. non intesero. L'abbiamo notato più volte e lo troveremo tra breve (r. 28) e finanche declinato, nella pagina seguente.

44 (316, 20) οὐσία ἡ τῷ (τῷ E RJ y | τὸ A B Edd.) τῆν Schwyzer.

45 (316, 25) Riprendo λέγοιτο in luogo di λεγόμενον dal Kirch. in poi.

45 (316, 26) Accetto ἔκτασιν dal Bury (*Class. Quart.* XXXVIII, a. 1944, p. 42) invece di ἔκβασιν Mss. Dodds aveva proposto ἐπίδοσιν (*Class. Quart.* XVI, a. 1922, p. 95). Al rigo seg. μὴ sospetto al Bréh. deve ritenersi.

46 (316, 28) Invece di ὄν x M Q Edd. leggo, con Schwyzer, τὸ « ὄν » w USL<sup>ac</sup>.

48 (317, 3-4) La più importante scoperta filologica di questo trattato è « das sprachlich interessante τὸ ὄν » — mi scrive lo Schwyzer. È qui, difatti, il trionfo di τὸ cui abbiamo accennato. Invece di τὸ ὄν τῷ e di αἰ ὄν e di ἀληθῶς ὄν degli Edd. leggeremo, rispettivamente, τῷ « ὄν » τὸ: « αἰ ὄν » e « ἀληθῶς ὄν » fondati su A<sup>1ms</sup> x y mentre il neutro non ha altro fondamento che Q.

49 (317, 7) καὶ esp. dal Volk. (che si rifà per errore al Kirch. il quale lo serba nel testo e non lo sospetta neppure nell'apparato. L'errore è mantenuto nel Bréh. che inoltre scrive 'ante ὄν' invece di post ὄν) va conservato. Il resto del paragrafo ha tutt'altro senso da quello tradizionale secondo il testo ricostituito così: τὸ γὰρ ἐν χρόνῳ, κἄν

τέλειον ἦ — ὡς δοκεῖ (δοκεῖν Kirch. e segg.) οἶον σώματι (A<sup>ac</sup> E B z Schwyzer contro σώμα τι JR USM Edd.) ἰκανὸν ψυχῇ (A<sup>ac</sup> E Q Schwyzer contro ψυχῇ x y L Edd.) — δεόμενον καὶ τοῦ ἔπειτα, ἐλλείπον τῷ χρόνῳ, οὗ δέεται, (non punto in alto) αἶτε (xyz Schwyzer contro ὡστε w Edd.) σὺν ἐκείνῳ (= σώματι), εἰ παρείη αὐτῷ (= σώματι) καὶ συνθέοι, ὃν ἀτελής· (interpungit Schw. cum archetypo) ταύτη κτλ. Nel paragrafo seguente si ha la contrapposizione e pertanto si deve prendere μεμετρημένον come neutro e ristabilire ἔχει invece di ἔχειν (r. 16) Kirch. e segg.

52 (317, 23) σημαίων e παντί dei mss. vanno ripresi contro σημαίων e παντός del Kirch. e segg. Alla fine del paragrafo αὐτῷ = τῷ Πλάτωνι e invece di παρεχούσης w Edd. si legga, con Schwyzer, πᾶν ἐχούσης x y Q.

## VII

54 (317, 31) Riprendo λέγομεν che Kirch. e segg. alterarono in λέγοντες.

55 (318, 7) Piacerebbe di più ἐπὶ τὸν χρόνον καὶ τὴν ζήτησιν τοῦ χρόνου: altrimenti, si potrebbe scorgere una lacuna dopo χρόνου.

56 (318, 10) Si elimini οὖν del Kirch. passato in Müll. e in Volk.

57 (318, 20) Accolgo λέγοιεν ἄν (invece di λέγοι ἄν Mss. e Creuz.) dal Kirch. e segg. Fic. preferì espungere sia λέγοι che il precedente λεγομένη. Si osservi ai rr. 24-25 ἄν... λέγοιεν.

58 (318, 27) Rifiuto ἀρθρὸν ἢ ins. dal Volk. A proposito di διάστημα κινήσεως è caratteristico il modo di tradurre ficiniano che, nella perplessità di precisare un termine, fa che

si introducano nel testo della versione varie gradazioni e sfumature di senso: 'intervallum sive spatium sive durationem motus'.

## VIII

50 (319, 2-3) Il primo ἄλλου resti (contro ἄλλ' οὐ U) ma il secondo ἄλλου wx M edd. (sin dal Creuz.) va emendato in ἄλλ' οὐ U S Q Perna Schwyzer.

60 (319, 5) ἔν di Volk. è superfluo perché ἀρκεῖ (x US Schwyzer non ἀρκοί MC Kirch. e segg.) τοῦτο si riferisce alla precedente argomentazione; dopo un distacco, occorre restituire καὶ che introduce un nuovo argomento.

61 (319, 8) Leggo, ristabilendo: λέγοι· ἐν χρόνῳ τινι καὶ αὕτη περιφέροισ' ἄν κτλ.

61 (319, 15) ὡς w x y Schwyzer, non ὡστε Q Edd.

62 (319, 18) Accolgo con gli edd., dal Kirch. ἀνύσω (implicito già nel 'consequuntur' di Fic.) invece di ἄν Mss. e Creuz. Schwyzer lo sottintende.

64 (319, 24) Invece di ἢ Mss. accetto ἦ da Schwyzer.

65 (319, 26) δὴ Mss. è ottimo | δὲ Edd. dal Kirch.

65 (319, 28-29) Mi sembra che Harder espunga, a torto, οὐδὲ τῆς τοιαύτης.

67 (320, 6) Notevole, anche qui, il modo di tradurre ficiniano: τὸ πολὺ = multitudo sive amplitudo. Così, poco dopo, vari altri binomi: διάστημα = spatium sive duratio motionis; κίνησις οὐκ ἀθρόα = motio ipsa non simul tota vel momento peracta.

72 (320, 21) Occorre restituire τὸ δὲ « μὴ ἀθρόα » contro τοῦ δὲ μὴ ἀθρόα del Kirch. e del Müll. e τὸ δὲ μὴ ἀθρόον del Volk., e riprendere altresì, prima di τίτι, l'espunto τὸ ἀθρόον e lasciare inalterato il successivo ἀθρόως. Rifiuto infine l'inserzione ἄλλως dello stesso Volk. Cosicché, il passo suona: τὸ δὲ « μὴ ἀθρόα » εἰς (ridato da Schwyzer contro ei degli Edd. sebbene l'apparato di Creuz. attribuisse εἰς ad E A<sup>nc</sup> B CM Q) τὸ ἀθρόον ἐν χρόνῳ. Τὸ μὴ ἀθρόον τίτι διοίσει τοῦ « ἀθρόως » ἢ τῷ ἐν χρόνῳ, ὥστε κτλ. Lo Schwyzer assicura definitivamente εἰς A<sup>nc</sup> (ς crasum) E x y Q.

73 (320, 27) ἔχοι ERJ y Schwyzer | ἔχει AB (oi B<sup>a</sup>) Q Edd.

74 (320, 29) ἐστὶ χρόνος xy Q Schwyzer | ἐστὶν ὁ χρόνος AE.

74 (321, 2) καλεῖς x y Q Schwyzer | καλεῖ ὁ A (ς A<sup>nc</sup> ὁ esp.) E Edd. (In Perna καλεῖς, ὁ!).

## IX

76 (321, 12) Invece di συνεχούσης Mss. e Creuz. acciògo συνεχούς οὔσης congettura del Kirch. lodata giustamente dallo Henry che l'attesta non solo e *Simplicio*, ma altresì nella tradizione diretta: J<sup>ms</sup> (*États*, p. 240).

76 (321, 13) Intendi τὸ « πάσης ». Eliminandolo a torto, il Müll. ci toglie, così, un modo consueto plotiniano di prendere *di peso* una parola anche declinata e di presentarla alla discussione con un semplice τὸ. Così, poco appresso, penso con lo Henry che εἰ τις (w x Q contro ἢ τις y) abbracci il complesso ἀριθμὸς ἢ μέτρον, che specifico peraltro, nella traduzione, come se fosse 'num quis numerus' (Schwyzer) soggetto di ἐλέγετο che va assolutamente ripreso (A<sup>nc</sup> E x y Q contro λέγοι A<sup>nc</sup> Kirch. e segg.). Serbo pure κατὰ τῷ.

77 (321, 23-24) ὅτι κινήσεων esp. dal Müll. deve serbarsi.

78 (321, 31) Forse può serbarsi μέγεθος. Μέγεθος dopo τὸ πηχναῖον. Gli edd., dal Kirch., vi scorgono una dittografia. Fic. invece: 'velut cubitalis aliqua magnitudo: erit itaque magnitudo...?'

79 (322, 2) τί γὰρ μᾶλλον ὀπότερον οὖν θάτερον; Per il senso, non v'è luogo a dubbio; si suole intendere: se la γραμμὴ e la κίνησις vanno di pari passo, perché la prima deve misurar la seconda e non piuttosto la seconda la prima? E Fic. ha: 'curnam potius alterutrum quam alterutrum metiatur?' Pure, l'espressione, grammaticalmente, è dubbiosa, perché l'aggiunta di οὖν a ὀπότερον lo rende uguale a utervis, uterlibet; e allora, la domanda dovrebbe impostarsi negativamente: Perché, piuttosto, una qualsiasi di esse *non* misura l'altra? La meraviglia che Plotino vuol suscitare è che *solo* la γραμμὴ misuri la κίνησις, mentre si potrebbero pure invertire i termini. Bury (*Class. Quart.* XXVIII, a. 1944, p. 42) propone ἢ θάτερον oppure θατέρου.

80 (322, 4) ἢ ἐφέξει x y Q 'si minus, subsistet' Schwyzer | ἢ ἐφέξει w Edd. dal Perna.

82 (322, 15) εἶναι Mss. e Creuz. | ἐστὶ dal Kirch. in poi | F<sup>ms</sup> reca (così il Bréh.) δεῖ prima di ὄπερ: e forse è meglio sottintendere δεῖ e lasciare inalterato εἶναι, come fece il Fic.: 'at in his omnibus, quod probabilius esse diximus, supponendum est'. Tolgo quindi, anche con Schwyzer, la virgola dopo εἴπομεν.

83 (322, 20) οὐχὶ w x UMC Schwyzer | οὐχ S Perna e segg.

83 (322, 21) Dopo ἀνάγκη, Plotino apre un nuovo inciso, e, riprendendo, ribadisce con δεῖ: esempio caratteristico del suo *stile parlato*; ottimo l' 'inquam' di Fic. alla ripresa.

83 (322, 25) ἢ ἢ ἢ Mss. non regge. Dal Kirch. in poi ἢ è espunto: anche dallo Schwyzer, che suggerisce una virgola dopo ὅση (ὅση in E).

84 (322, 27) τοῦ ins. del Kirch.

86 (323, 6) Malamente il Creuz. corresse λαμβανόμενος di Perna che attestato in x y Q 'congruit cum ἀριθμός' (Schwyzer) | λαμβανομένη E Edd. | λαμβάνεται A (όμενος A<sup>1o</sup> secondo lo Schw. ομένη secondo il Müll.).

88 (323, 13) ἔσται οὖν ὁ χρόνος οὗτος Mss. Fic. 'erit enim tempus id' Creuz. | Dal Kirch. in poi, si espunge ὁ χρόνος che verrebbe sostituito dal sottinteso ἀριθμός. Certo, la cosa non è impossibile. Ma è almeno ugualmente possibile che Plotino abbia già assorbito, nella sua rapida dialettica, il numero nel tempo e voglia mostrare l'assurdità tautologica del *tempo nel tempo*.

88 (323, 17) λαμβάνει Mss. e Creuz. è ottimo, perché τὸ τοπικόν è sogg. qui come poco dopo è soggetto infinitivo di λαμβάνειν e tutte e due le volte πρότερον καὶ ὕστερον sono oggetti. Per ragioni di stile io ho volto tutto al passivo. Rifluto quindi λαμβάνεται di Kirch. e segg. Non so poi donde il Bréh. tragga la seguente collazione: « λαμβάνεται A Darm.: λαμβάνειν ».

89 (323, 19) Ristabilisco τὸ δὲ ὕστερον δε: dal Kirch. in poi (eccetto Bréh.) τὸ δὲ δε. Poco dopo è necessario accettare ἄλλο A<sup>o</sup> Perna<sup>m</sup> Creuz. e segg. compreso Schwyzer, sebbene abbia di contro ἀλλά A<sup>o</sup> E x y Q.

90 (323, 24) ἔστι... ἄν Mss. e Creuz. | εἶη... ἄν Kirch. e segg. E già Fic.: 'potest... forte... esse'.

93 (324, 5) ἔστιν del Volk. accolto dal Bréh. in luogo di εἶναι è già implicito, secondo l'uso plotiniano, in ἀναγκαῖον ed εἶναι va serbato perché itera il precedente παρὰ ψυχῆς γίνεσθαι.

93 (324, 7) μετρήσαν Mss. e Creuz. | μετρεῖν καὶ F<sup>m</sup>.

Meglio Ciz.<sup>m</sup> (Reinesio) μετρήσαι accolta dal Kirch. in poi compreso lo Schwyzer.

## X

94 (324, 10) διδάσκοντος Mss. Creuz. Kirch. | διδάσκειν Müll. e Bréh. (già Fic. 'docere'). Dopo οὐδὲ Kirch. segnalo una lacuna che Volk. colmò con ἔχοντος. Preferisco attenermi, per la prima, ai mss., e sottintendere o supplire dopo οὐδὲ (δαί) *ex Ficino* 'licet'.

94 (324, 12) ἐκεῖνο γὰρ ἄν ἴσως εἶη ὁ χρόνος, strana affermazione, sia pure in via provvisoria, in Plotino che ha una ben diversa idea del tempo. Crediamo perciò che sia solo un monito agli avversari. Chissà se ἐκεῖνο non risulti da ἐκεῖνοις?

Bréh. dimentica addirittura di tradurre tutta l'espressione pur serbandola nel testo.

95 (324, 16) δὲ ins. Kirch.

97 (324, 23) τε Kirch., che, poco dopo (r. 25) espunge a torto ἄ dopo ἄλλα.

## XI

98 (325, 1) Da questo punto sino a tutto il paragrafo seguente il testo presenta notevoli incertezze e la novissima filologia plotiniana reca più di una sorpresa. Con lo Schwyzer leggo γενήσομεν δὲ χρόνον λόγῳ (intendendo: 'siamo noi uomini che dobbiamo creare il tempo') contro quella che potremmo dire *falsa lezione* γενησόμενον κτλ. dominante tuttora. Ecco le collazioni dello Schwyzer: « γενήσομεν JR y: γενήσομεν B<sup>o</sup> (v<sup>2</sup> B<sup>1</sup>) γενησόμενον E Perna Creuzer: γενησόμενον A<sup>o</sup> (v<sup>2</sup> A<sup>1o</sup> et ov exp.) Kirchhoff<sup>2</sup> ». Qualche dubbio mi

lascia la mancante lezione di Q. Il Creuz. veramente aveva riscontrato γενήσομεν in C<sup>m</sup> e in M e finanche γενήσομεν del suo Vat. poteva farlo sospettare. Al Müll. nella collazione di A' sfuggi che ov era stato espunto. Quanto a χρόνον, Kirch. l'alterò in χρόνος, Müll. e Volk. l'espunsero (correggi l'apparato di Volk. che dà χρόνου) Bréh. vi scorge lacuna e supplisce οὐ σημειώντος ἀλλὰ. Il Bury (*Class. Quart.* XXXVIII, a. 1914, p. 42) dopo aver notato che la eliminazione di χρόνον richiedeva piuttosto γενησόμενος, congetturava: γενησόμενου διή χρόνου.

Passando poi al paragrafo seguente, il luogo per la sua stessa delicatezza, rischia di guastarsi ove mai lo si tocchi, incautamente. Il filosofo disceso dalla vetta dell'eterno, nomo tra gli uomini, si trova di fronte al problema della 'genesì del tempo'. Dovrà, con spiriti esiodei, invocare le Muse?

Ma le figlie della Memoria non c'erano ancora. E in quel οὐπω τότε οὐσας ci par di sorprendere una lieve ombra di sorriso. Ma ciò che segue fa dubitare. Se seguiamo il Kirch. e il Volk. (ἀλλ' ἴσως <οὐδ'> εἴπερ ἦσαν καὶ αἱ Μοῦσαι τότε), faremmo sol dire a Plotino qualche cosa di cattivo gusto né peraltro il suo è un canto che debba avere, necessario preludio, la invocazione rituale alle Muse. Müll. al contrario è troppo reciso e tronca la questione espungendo la frase. Perché? Non è il caso di ricorrere alla vieta ipotesi della 'mano cristiana'.

Per me, è prudente attenersi ai mss. e serbare la frase accogliendo, invece di εἴπερ A (su εἴ ser. ὁ A') E x M ὅπερ US (nel suo primitivo senso dimostrativo) risalente al ben fondato A'. Ed è sottigliezza plotinica conciliante mito e filosofia: se v'erano le Muse, allora, erano proprio questo: vale a dire 'il tempo', che si può invocare: è un dio plotiniano, come, al trattato seguente, sarà dea la Contemplazione.

Tutta l'interpretazione qui data fa purtroppo cadere la bella prosopopea di Cronos, alla quale eravamo avvezzi da tempo anche perché la sapevamo cara a Plotino (cfr. III, 8, 4; III, 2, 3; V, 5, 8). Ma la lezione (rivoluzionaria anche filosoficamente) γενήσομεν è confermata non tanto da αὐτοῦ

(r. 8) enneadico (che spesso si trova nei Mss. invece del riflessivo) quanto da εἰγάμεθα (r. 18) x y L in cui riappare nettamente la prima persona plurale: siamo noi che abbiamo creato il tempo. Tale scoperta si appartiene a Schwyzer.

99 < 325, 3 > αὐτοῖς — w x US Schwyzer — qui per me vale come ἐκείνοις | αὐτοῖς Kirch. e segg.

99 < 325, 6 > ἂν τις τάχα regge un sottinteso καλοῖ, ch'era stato espresso poco prima.

99 < 325, 7-8 > Occorre togliere il punto dopo γενόμενος affinché τις regga altresì λέγοι δ' ἂν περὶ αὐτοῦ. Qui il Fic. aveva inteso benissimo: 'dicat autem de hoc ipso' poiché αὐτοῦ è sicuro w x y contro αὐτοῦ di Kirch. e segg.: 'falso — mi scrive lo Schwyzer — nam non tempus de se ipso sed quidam de tempore loquitur'.

101 < 325, 16 > Sposto con Schwyzer la virgola da ἕτερον a κινούμενοι.

102 < 325, 20 > βουλομένης deve restare congiunta con ψυχῆς | Dal Kirch. in ποὶ βουλομένη.

103 < 325, 23 > ἀφανίζων Mss., non ἐμφανίζων Schegk in C<sup>m</sup> Bréh.

105 < 325, 32 > τὰς τούτου διεξόδους... ἐν αὐτῷ περιλαβούσα. Interpretazione varia: l'Anima rinserta il tempo nell'universo o l'universo nel tempo? Il testo sembra favorire la prima interpretazione perché ἐν αὐτῷ si richiama ad αὐτῶν πάντα che è certo il mondo. Ma anche l'altra interpretazione è possibile.

105 < 326, 1 > αὐτοῦ Mss. e Creuz. | Può restare; o, vorrei ridurlo ad αὐ (segue subito τοῦδε) piuttosto che emendarlo in αὐτῷ come si suole dal Kirch. sino al Bréh. (che poi lo

trascura nella versione). Allora, è meglio trascurare αὐτοῦ in quanto resta assorbito da τοῦδε τοῦ παντός, come già il Fic.: 'neque enim est alter universi locus quam anima'.

107 (326, 8) Mi sembra ben plotiniano τὸ « ἄλλη » w x y Schwyzer. Il Creuz. *ex Ficino* corresse τῷ ἄλλη che non è peraltro cattivo ed è accolto da tutti.

108 (326, 12) Il tratto compreso nei cinque paragrafi, sino alla fine del capitolo, è citato *letteralmente* da Simplicio: *In Phys., de temp.*, p. 790, 35-791, 15.

108 (326, 13) βίον ζωῆν — x confermata *ex Simplicio* — fu ristabilita già dal Creuz. che espunse χρόνον, glossa la quale in w scacciò ζωῆν e in B US scacciò βίον. Al rigo seguente ζωῆ, enneadico, ha di contro ζωῆς di Simplicio e ζωῆν A<sup>16</sup>.

## XII

113 (327, 4) Ritengo χρόνος espunto dal Kirch. in poi; ma leggo, poco dopo, ἔχει (prima di εἶ) invece di ἔχον.

117 (327, 20-21) Accolgo πρώτως E xy Schwyzer invece di πρότερον A Edd. sin dal Perna e rifiuto, per conseguenza, ἢ ins. da A<sup>2</sup> o più tardi dal Fic. (A<sup>3</sup>) e presente in tutte le edd.

117 (327, 22) καὶ στῆ ἐκείνης ἐνεργούσης, ὅση ἢ στάσις αὐτῆς μετρήσομεν, ἕως ἐκείνη τοῦ αἰῶνος ἐστὶν ἔξω. Si suppone, qui, un arresto della sfera celeste. Noi possiamo misurare la durata di tale arresto mediante l'attività dell'anima (ἐκείνης ἐνεργούσης) fin quando quella (l'anima operante o la στάσις?) sia fuori dell'eterno. Il dubbio è antico e travagliò già Ficino e Creuzer: 'quoad ille aeternitatis [status] [illa (sphaera) extra aeternitatem] exterior perseverat'. Anche Harder lascia il

segno della sua perplessità. Certo, grammaticalmente, ἐκείνη va riferito all'Anima sulla quale preme ἐκείνης sia nel rigo precedente che nel seguente. E allora si deve intendere l'Anima già creatrice (difatti si è supposta l'esistenza della sfera) e quindi già temporalizzata. Pure non è escluso che ἐκείνη in quanto riprenda αὐτῆς (= della sfera) stia per αὐτῆ e si riferisca alla στάσις della sfera; indugio di tempo, non riposo di eternità.

Dopo ἐκείνη Creuz. diede τοῦ αἰῶνος [ἢ στάσις], omessi in B MC.

119 (327, 30) ἡ μὲν è la ἐνέργεια come annotò Schegk (C<sup>ms</sup>), ὁ δὲ (Mss. e Creuz.) è il mondo. Dal Kirch. (in apparato) in poi τὸ δὲ per concordarlo con τὸ πάν. Ma s'è detto più volte che Plotino talora, neglimentemente, obbedisce a una sua interna concordanza.

123 (328, 14) Preferisco l'interrogativo οὐκ οὐν e *Ficino*: 'Nonne...?'

125 (328, 21) Di qui sino alla fine del capitolo, il passo plotiniano è seguito abbastanza da vicino da Simplicio in continuazione del luogo menzionato prima e *In Categ.* 9, p. 343, 11-18.

125 (328, 24) A torto, Müll. espunge οὐκ ὄν λαβεῖν οὐδὲ συνεῖναι ἄλλως. È seguito da Harder.

126 (328, 31-32) Riprendo εἰ... εἰ confermati, forse, da εἶτε... εἶτε di Simplicio | Dal Kirch. in poi ἦ... ἦ che son più agevoli.

126 (328, 32) Con Creuz. ed Henry, adotto καὶ, pur trovando buono κατὰ del Kirch. e segg. Simplicio non soccorre in modo probatorio. Si noti che Fic., forse riscontrandovi una endiadi, tradusse: 'mensuratum vero per accidens', se non vogliamo pensare che abbia emendato καὶ in κατὰ.



## XIII

128 (329, 8) αὐτή — Mss. Creuz. Schwyzer — si riferisce alla precedente vicinissima περιφορὰ e se pur debba tradursi 'essa stessa' ('*revolutio ipsa*' Fic.) per esigenza di lingue moderne, questo non autorizza αὐτή in cui automaticamente e di continuo l'altera il Kirch. e che pur automaticamente accolgono gli edd. segg.

127 (329, 6) τόπου non è sicuro, sebbene sia enneadico; ci aspetteremmo του come intui — rara avis — il Perna. Così scrisse pure Simplicio e, forse, così scrisse Plotino che dirà poco oltre (e lo nota, perplesso, lo Henry) μετρούμενον ὑπὸ τινος in 132 (329, 29).

130 (329, 20) Riprendo τί ὄν Mss. e Creuz. sia qui che al r. 26, che dal Kirch. in poi si vuol correggere l'una e l'altra volta in τί ὄν. La prima volta il Kirch. emendò e *Simplicio*. Ma lo Henry attesta che dei mss. di Simplicio P ha ὄν ma E ha ὄν.

130 (329, 21) Ristabilisco περί τι w RJ y invece di τι περί Kirch. Müll. e segg.

133 (330, 2) καὶ παράδειγμα αἰῶνος καὶ εἰκόνα κινητῆν Mss. e Creuz. | Kirch. alterò il primo καὶ in κατὰ senza rifarsi peraltro a Platone, le cui espressioni qui certo ricorrono, ma non rigorosamente letterali. A me piace più serbare la corrispondenza dei due καὶ.

138 (330, 25-30) ταύτης x y Schwyzer, non αὐτῆς A<sup>ac</sup> E. Parimenti è sicuro αὐτή al r. 27; alla fine del paragrafo serbo ἡμῖν — *dativus ethicus*: Schwyzer — invece di ἡμῶν che Kirch. derivò da Fic. '*nostri*'.

139 (330, 32) Dopo δηλονότι, una duplice incertezza: i

mss. recano ψεύδεσθαι, che io serbo, con Schwyzer, sottintendendo τὸν χρόνον λέγει e ristabilendo, poco appresso, τὸ (illud) wRJ U<sup>ac</sup> MC invece di τὸν BS Kirch. e segg.; certo come in 118 (327, 25-26) ci attenderemmo una forma finita. E ce la dà il Kirch. che emenda facilmente in ψεύσεται. Ma vi è, congiunto, un problema d'interpretazione: è l'uomo che s'inganna rispetto a Dio, quando egli, uomo, pronunzia, rispetto a Dio, ἦν καὶ ἔσται (tale, il punto di vista del *Timeo* 37 e 38 a) oppure è Dio che viene come sbugiardato, allorché Egli dica, degli esseri, ἦν καὶ ἔσται, in un tempo che, nella ipotesi combattuta da Plotino, sarebbe inesistente addirittura?

La seconda interpretazione è suffragata dall'argomentazione seguente οὕτω γὰρ ἔσται καὶ ἦν, ὡς τὸ ἐν ᾧ λέγει αὐτὸν ἔσεσθαι: 'il [tel être] ne sera ou il n'a été que dans la mesure où existe ce en quoi il [Dicu] affirme qu'il sera [ou qu'il a été]'. Così il Bréh. Ma si potrebbe obiettare che in questo caso avremmo avuto αὐτὸ (= l'essere creato) e non αὐτὸν prima di ἔσεσθαι. Preferisco vedervi un argomento *ad hominem*, nell'ambito della prima interpretazione; argomento, non calzante, tuttavia, perché ἦν e ἔσται riferiti a Dio appartengono alla sfera dell'eterno. Perciò Plotino, a mio credere, fa cadere l'argomento di cui ha colto egli stesso, parlando, il lato debole e accenna, com'è consuetudine, a un ἄλλος τρόπος. A questo punto, quasi sazio, dovette, forse, sostare. Ciò che segue desinit in piscem e non ha tutti i torti Heinemann (p. 96) a farne un *sommario porfiriano*.

Comunque, mi sembra autentico l'ultimo tratto, corrispondente all'ultimo paragrafo, che è pure confermato da Simplicio *In Phys., Coroll. de temp.*, p. 791, 20-24.

140 (331, 6-7) Restituisco, con Schwyzer, προσελήλυθε w x SM invece di προελήλυθε Kirch. e segg. Dopo ὁρᾷ riprendo τῷ esp. dal Kirch.

142 (331, 17) Espungo, col Kirch., τοῦτο τοίνυν τὸ πρώτως, dittografia evidente.

143 (331, 18) *Rifluto* ó prima di *χρόνος* (che, tra l'altro, sta benissimo senz'articolo), dato dal Kirch. e accolto da tutti *Simplicio auctore*. Ma Diels, editore di *Simplicio* (citato da Henry) attesta che ó comparve la prima volta nell'*editio princeps aldina*.

143 (331, 19) *πᾶσι* plotiniana, forse, ma non enneadica, fu felice congettura di Trivolis (CM) che Creuz. per primo ebbe il merito di adottare, correggendo *πάση* w x US della tradizione diretta. Ma *Simplicio* non può darci assoluta sicurezza (*États*, p. 244) ond'io mi attengo ai Mss. come sembra fare Schwyzer: 'fortasse tamen *πάση* recte?'.

## ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ ΚΑΙ ΘΕΩΡΙΑΣ ΚΑΙ ΤΟΥ ΕΝΟΣ

NATURA, CONTEMPLAZIONE: L'UNO

Enneade III, 8 (30) Testo, p. 142.

## TITOLO

Tale, il titolo completo, enneadico e nella Tavola. Così è ripetuto da Porfirio in *Vita*, XXV, § 143 (34, 29). Il Canone, invece, ha semplicemente *περί θεωρίας*. Fu questo il titolo originario, forse.

V'è del sublime in questo libro 'cuore del cuore' della filosofia plotiniana. Cfr. *Annotationes creuzerianae* (vol. III della oxoniense, pp. 194-9); *Πράξις et Θεωρία* di René Arnou, Paris 1921; e il mio articolo 'Contemplazione' nel fascicolo II di *La parola del passato*, 1946, Napoli, pp. 197-221.

1 (331, 23) *δή* manca nell'*incipit* del Canone | *δὲ* Vat.

2 (332, 1) Riprendo *κατὰ φύσιν ἔχοντα* espunte dal Müll. e dal Volk.

4 (332, 14) *ἐκουσίως* Mss. Creuz. Kirch. | *ἐκούσιος* M Vat. Volk. Bréh. | 'liberior' Fic.

5 (332, 19) *ἀνάξωμεν* Mss. Fic. 'redigere valeamus' Creuz. Kirch. Müll. | *ἀνάξομεν* M Ciz. Vat. Volk. Bréh.

5 (332, 21-2) *πῶς* inserisce Volk. dopo *ἔχει* και, desumendolo da *και πῶς* espunto da lui e dal Müll. dopo *οὐκ*.

ἔχει. Occorre lasciare il testo intatto com'è nel Creuz. e nel Kirch. Bréh. che segue a torto il Volk. in luogo del secondo ἔχει vorrebbe εἶναι φασί. Valga come spiegazione ma non come emendazione.

## II

6 (332, 25) ποιῆι Mss. Creuz. Kirch. Müll. | ποιήσαι Volk. e Bréh. | Bury (*Class. Quart.* XXXVIII, a. 1944, p. 42) dà un tutt'uno con la parola precedente: ἐνευδοποιήσαι in analogia ad altri composti di ποιέω o di εἶδος come ἐνευδοφορέω: verbi plotiniani.

7 (332, 29) κηροπλάσται ἢ κοροπλάσται (κοροπλάθαι A<sup>1</sup> B M) Mss. Creuz. Fic. 'cerac fectores formatoresque similes quos puparios nominant' | κοροπλάθαι Kirch. | κηροπλάσθαι Müll. e segg. Ma i Mss. rendono a perfezione gli esempi un po' improvvisati che salgono al labbro di chi, come Plotino, parli senza pretese retoriche, e ricordi simili termini platonici: *Tim.* 74 c, *Theuel.* 147 a.

8 (333, 2) ὅτι δεῖ τι EA B M (τι manca in Ciz. Vat.) Kirch. | Creuz. e Müll. espungono ὅτι a torto; e Volk. si rifà al Müll. e altrettanto fa il Bréh. attestando la mancanza di ὅτι in F.

9 (333, 10) Bréh. giudica glossa di un qualche lettore aristotelico l'espressione οὐδὲ ἡ φύσις τοῦτο, ἀλλὰ τὸ ἀκίνητον τὸ ἐν τῷ ὄλῳ.

10 (333, 12) αὐτῆ Kirch. e segg. | αὐτῆ Mss.

10 (333, 14) τοῦτο καὶ Mss. edd. eccetto il Volk. che inverte.

11 (333, 18) ἡ μὴ Kirch. e segg. | ἡ μὴ Mss. Creuz.

13 (333, 28) γενομένης mss. Creuz. Kirch. | γενωμένης Müll. da M Ciz. Volk. Bréh.

## III

14 (333-29) Cfr. Arnou, o. c., pp. 2-5; 8-14. Al r. 31 conviene riprendere καὶ esp. dal Volk.

14 (334, 2) ὁ prima di συνὼν, esp. dal Volk. e dal Bréh.

15 (334, 8) Accetto μὴν in luogo di μὲν dal Volk. e dal Bréh.

16 (334, 9) ἀλλ' εἰ καὶ αὐτὸς τεθεωρηκὼς αὐτὸν ἢ πῶς. Mss. Creuz. | Kirch. guastò, penso, interponendo ed emendando così l'ultima parte: αὐτὸν; ἢ πῶς; Se così fosse, non avremmo avuto, dopo, ἔστι μὲν γὰρ ma una ripresa della ἡ caratteristica (quasi universalmente) della risposta plotiniana. Bréh. solo non segue il Kirch.

17 (334, 15-16) L'espressione va ripresa in pieno: Τὸ οὖν εἶναι αὐτῆ ὃ ἔστι τοῦτό ἐστι τὸ ποιεῖν αὐτῆ καὶ ὅσον ἔστι τοῦτό ἐστι τὸ ποιοῦν. Le varie eliminazioni operate dal Kirch. in poi incidono qui gravemente sul pensiero.

17 (334, 19) Espressione e concetto fondamentale: ἡ ποιήσις ἄρα θεωρία ἡμῖν ἀναπέφανται.

## IV

18 (334, 28) Estremamente pericoloso toccare lo splendido testo. Con ἐμοῦ di Volk., bruttissimo, rifiuto σωπησίας risalente al Fic. e ripristino σωπησίας. Né credo al Creuz. cui le seguenti καὶ φάσει γεγόμενον θεώρημα glossam redolent; e fece male il Müll. ad espungerle addirittura. Stranamente,

ogni editore s'è dato da fare. Al Bréh. anche σιώπησις appare glossa.

21 < 335, 7 > μὲν (che nei Mss. è a volte prima a volte dopo ἢ) manca in Ciz. e negli edd. postereuzeriani.

21 < 335, 13 > ἄλλα Edd. | ἄλλὰ Mss.

22 < 335, 14 > Quel piccolo τε dopo εἰ non deve andar perduto.

22 < 335, 18 > τῆ ins. Volk. e Bréh. Ma già Fic. 'cum cognitione'. Notevole la omissione di τοῦ accanto a ἐξηγη-ότος in C.

23 < 335, 22 > In Müll. (I, p. 267, r. 7) invece di ἢ δὲ εἶδωλον si ha per errore di stampa ὁ δὲ εἶδωλον.

## V

28 < 336, 14 > Riprendo γένεσις Mss. Creuz. Kirch. | Müll. e segg. danno γέννησις credendo di rifarsi a Fic. che ha 'generatio'. Al rigo seguente leggo λέγομεν AC.

29 < 336, 20 > ποιῆ esp. dal Müll. può ben ritenersi, sol che si ponga un segno d'interpunzione dopo il precedente ποιῆ.

30 < 336, 23 > Riprendo τό λογιστικὸν esp. dai postereuzeriani. Il Bréh., poi, fa credere che Creuz. espunga τὸ πρῶτον, mentre esso è unito *ex Ficino* alla frase precedente.

30 < 336, 23 > πρὸς τὸ Mss. | πρὸς τοῦ Kirch. che poco dopo esp. γὰρ, inserisce ζωῆς, ed elimina τὸ πρότερον (r. 26-8): troppi arbitri.

32 < 336, 31 > αὐτὴν Mss. Fic. 'actio eadem' Creuz. | αὐ-τῆς Kirch.

34 < 337, 14-15 > La lezione dei mss. διὰ τοῦτο δὲ ἢ καὶ διὰ τοῦτο πανταχοῦ è difficilmente sostenibile. Fic. traduce: 'ob hoc autem et procedit et per cuncta progreditur'. Bisogna considerare come dittografia διὰ τοῦτο? Kirch. espunge ἢ καὶ διὰ τοῦτο ed è seguito dal Müll. e dal Volk. Il Bréh. tenta una via diversa: Διὰ τοῦδε; \*Ἡ καὶ διὰ τοῦδε πανταχοῦ (γὰρ). E traduce: '— Quoi! il est ici-bas? — Oui, même ici-bas, car il est partout'. Per me, la iterazione di διὰ τοῦτο potrebbe importare due ragioni: 1) l'infinità della θεωρία; 2) l'infinità del θεώρημα. Diversamente, preferirei espungere solo il primo διὰ, intendendo: l'oggetto della contemplazione, o meglio, la contemplazione è dappertutto proprio per via di tale oggetto.

35 < 337, 19 > εἶδον Mss. Creuz. Bréh. Harder | εἶδεν Kirch. Volk. L'apparato di Bréh. sembra dare qui le collazioni che Creuz. assegna al precedente εἶδεν.

## VI

39 < 338, 11 > φκείωσεν Mss. Creuz. Kirch. Müll. Bréh. | φκείωται Volk.

39 < 338, 14 > Invece di οἰκτεῖον εἶρη Volk. vorrebbe οἰκτεῖωθῆ.

40 < 338, 15 > ὁμοῦς Mss. Creuz. | ὁμοίως Kirch. e segg.

40 < 338, 16 > ὁ γὰρ A Fic. 'quod enim' Creuz. (che at- testa οὐ γὰρ in A<sup>m</sup> e in Perna) Müll. Bréh. | Kirch. rispetta οὐ del resto della tradizione e stacca, dopo εἶχε, con un punto in alto.

41 < 338, 22 > Riprendo οὐ espunto malamente dal Volk. | Bréh. congettura οὐ προσώραζεν.

## VII

45 (339, 14) τὰ ins. Kirch.

46 (339, 20) ὄν ins. Kirch. Poco dopo invece di δηλόν του Bréh. congettura, *dubitanter*, δηλόν του 'on voi bien où'.

46 (339, 21) Invece di ἐπεὶ Müll. ha ἐκεῖ: si tratta d'un errore di stampa.

48 (340, 1) Riprendo ἐρωήτας Mss. Creuz. Bréh. contro ἐρωτες Kirch. Volk.

## VIII

49 (340, 3) οὖν ins. Kirch. e segg.

52 (340, 22) ἐναργεστέρα Edd. tutti dal Creuz. che la trasse da 23 (335, 22); Fic. diede 'clarior et validior', incerto tra ἐναργεστέρα ed ἐνεργεστέρα Mss.

53 (340, 27) λέγομεν Mss. Creuz. Kirch. (il quale però esp. ἀνθρώποι) | λέγουν Müll.

Ma già Fic. 'dicere homines possent'. Si può sottintendere ἡμεῖς che poi si universalizza nella terza persona.

55 (341, 9) ὡς Mss. Creuz. (che poi trascura ἦν). È buono, con valore d'interiezione. Dal Kirch. in poi εἰ καὶ, accolto pure dallo Schwyzer. Sleeman (*Class. Quart. XX*, a. 1926, p. 153) osserva che il passaggio è paleograficamente improbabile e propone ᾗ che urta però con αὐτῷ. Nella stessa nota, si propone εἰς ᾧ invece di εἰς ὃ (r. 14) per evitare errori grammaticali in Plotino.

## IX

59 (341, 30) ὄντως Kirch. e segg. Harder: 'im eigentlich Einem' | οὐτως Mss.

63 (342, 18) πρὸς ὃν δεῖ σημαίνει ὅπως οἶόν τε, τῷ ἐν ἡμῖν ὁμοίῳ φήσομεν Mss. Il dubbio verte su ὃν che Harder riesce a rispettare: zu ihm, retto da zu gelangen (che non si vede bene nel greco). Kirch., seguito poi da Volk. e da Bréh., aveva dato ὃ e Müll. ᾧ. Tra i contemporanei Sleeman, aderendo al Kirch., vede nel ν un originario εἰ che qui è veramente utile (*Class. Quart. XX*, 1926, p. 153).

63 (342, 21) τῷ γὰρ Kirch. | τὸ γὰρ Mss.

63 (342, 23) ἦ esp. dal Kirch. (dopo ἐρημίαν).

64 (342, 29) κακεῖ Kirch. Bouillet e segg. κακεῖνα Mss. Fic. 'neve sit illa quae intelliguntur omnia'. Creuz.

## X

69 (343, 23) Per questo lungo e per tutto il trattato si legga Müller, *Ist die Metaphysik des Plotinos ein Emanationssystem?* in *Hermes XLVIII*, 1913, pp. 408-425 (qui p. 423).

70 (343, 32) συνόντας Mss. Creuz. Kirch. | συνιόντας Müll. Volk. Bréh.

72 (344, 8) Müll. espunge a torto καὶ οὐκ ἦν τὸ πλῆθος.

73 (344, 14) τόδε πᾶν EA Schwyzer | τόδε τὸ πᾶν BRJ USMC om. Q | τὸ δὲ πᾶν Kirch. Müll. e segg. i quali, per dare il contrapposto a μέν del rigo precedente, facevan cadere Plotino in una tautologia | Harder (*Hermes LXXI*,

a. 1936, p. 3 Nota 2) propone τόδε αὖ che riprende e precisa ἐφ' ἑκάστου di prima. Qui, credo che πάν equivalga ad ἑκάστον.

75 (344, 25) τὸ Mss. ἰ τῷ Harder ('so ist in dem Sinne das usw. ') e Bury (*Class. Quart.* XXXIX, a. 1944, p. 42) se ne richiama al Fic. 'propterea quod... sit'.

77-78 (345, 10-13) Corrispondono al passo Enn. VI, 7, c. 41 (Ἐατέον — δεομένην) e Proclo (*Elem.* 8, p. 10, 9-11) riportati in *États*, p. 224: ricaviamo che ἐστὶν adottato da Creuz. è almeno altrettanto buono di ἔσται w Perna, adottato dal Kirch. in poi; che φ è enneadico (anche A<sup>1</sup> BC) contro δ w Kirch. e ὄσαρ preciso ma non necessario di Müll. Volk. Bréh.

## ΕΠΙΣΚΕΨΕΙΣ ΔΙΑΦΟΡΟΙ

## OSSERVAZIONI VARIE

Enneade III. 9 (13) Testo. p. 161.

## TITOLO

Titolo concorde alle tre fonti. È citato altresì da Proclo (*In Tim.* 30 c, t. I, p. 427, 6-10): 'Plotino ammette in due maniere il « Vivente in sé »: una volta superiore allo Spirito come nelle « Osservazioni varie » (Διαφόροις ἐπισκέψεις), un'altra volta inferiore come nel trattato « Sui Numeri », allorché dice: Primo è l'Essere, poi lo Spirito, poi il Vivente in sé'.

## I

1 (346, 19) È il luogo platonico del *Tim.* 39 e, che Plotino discute sottilmente portandolo a diversa significazione. Proclo, nel passo riportato, mostra di non aver capito: egli e gli altri neoplatonici si preoccuparono molto dell'ordine gerarchico delle ipostasi. Non credo affatto che si debba far accedere *ex Platone* δεῖν come vuole il Volk. È paroletta di cui Plotino vuol fare a meno perché accentuerebbe ancora quel disegno di creazione libera che Plotino ricusa.

3 (347, 4) Accetto con gli edd. a partire dal Müll. οὕτως ὄν del Vit. invece di ὡς ὄν dei mss. Bréh. accoglie nel testo l'emendazione ma non vi fa aderire la versione.

3 (347, 6) Riprendo la lezione dei mss. ἀλλ' ἐν αὐτῷ τῷ ἐν αὐτῷ, mutando solo lo spirito al primo αὐτῷ. Müll. espunse ἐν αὐτῷ τῷ seguito dal Volk. e dal Bréh.

4 (347, 11) Espungo, con Volk. ἐκείνον dopo οἶον. Bréh. lo serba faticosamente 'en la contemplant, elle est comme elle Intelligence, et elle en est l'Intelligence, parce qu'elle la pense...'.  
 5 (347, 19) προτεινῶν ἄλλως ὁ δὲ ἄλλως νοεῖ τρία εἶναι Mss. Creuz. Bréh. 'Ille proponit aliter, hic vero aliter intelligit esse tria' Fic., il quale fa credere così di aver inserito ὁ μὲν prima di προτεινῶν. Mi sembra che il testo non si debba alterare, chiaro com'è pur nella sua concisione e nel valore indefinito di ὁ δὲ. Invece Kirch. e Müll. diedero ὅδε, Vitruv. propose ὅτι δὲ, Volk. vorrebbe τὸ μὲν ἄλλως, τὸ δὲ ἄλλως.

6 (347, 30) Riprendo ἡ διάνοια esp. dal Kirch. e segg.

## II

8 (348, 9) È meglio ritenere ἡ dei Mss. anche se si debba lasciare, come in tanti altri casi, πᾶσα ψυχὴ senza articolo. Kirch. e segg. diedero ἡ.

10 (348, 28) La punteggiatura che dà lo Henry (*États*, p. 61) nel testo di questo intero paragrafo che pone a fronte di Porfirio (*Sent.* XXXI, p. 16, 20-17, 7) deriva da R ed è, credo, provvisoria. Mi attengo a quella delle edizioni risalente al Creuzer che pone il segno d'interrogazione dopo πλήθος.

## III

10 (349, 1-3) Leggo, sulla scorta dello Henry, e interrompo: αὐτὸ μὲν γὰρ εἰ μόνον ἦν (ἦν om. w Edd.), πανταχοῦ,

αὐτὸ ἂν ἦν τὰ πάντα· ἐπεὶ δὲ καὶ οὐδαμοῦ, τὰ πάντα γίνεται μὲν (contro la volgata plotiniana che reca γίνεται μὲν τὰ πάντα A Edd. sin dal Perna) δι' αὐτόν (δι' αὐτοῦ Müll. e segg.), ὅτι πανταχοῦ ἐκεῖνος (ἐκεῖνο Müll. e segg.), ἕτερα δὲ αὐτοῦ, ὅτι αὐτός (αὐτὸ Volk. e Bréh.) οὐδαμοῦ. Διὰ τί οὖν οὐκ αὐτός (αὐτ. οὐ A Edd. | αὐτὸ οὐ Volk. Bréh.) μόνον πανταχοῦ, ἀλλ' αὐ (A Fic. Edd. | καὶ αὐ mss. Henry) πρὸς τοῦτο καὶ οὐδαμοῦ; ὅτι δεῖ πρὸ πάντων ἐν εἶναι· πληροῦν οὖν δεῖ αὐτὸν (αὐτὸ Müll. e segg.) καὶ ποιεῖν πάντα, οὐκ εἶναι τὰ πάντα ἃ ποιεῖ. Tale il testo enneadico, confermato *ex Porphyrio*.

13 (349, 23) περὶ dopo νοῦς è errore dovuto al precedente περὶ ἐκεῖνο. Heinemann (p. 31) che lo ritiene autentico vi scorge, a ragione, 'ein Dualismus, der im plotinischen Denken kein Analogon findet'.

14 (349, 28) τὸ ἐνεργεῖα è attribuito al Kirch. dal Volk. mentre è già nel Creuz., che sulla base di Vat. diede τὸ contro τῷ di Perna.

15 (350, 5) Espungo ἀλλ' οὐ θεοὶ che mi sembra proprio fuor di luogo e muto ὄντες in ὄντος. Il solo Creuz. si attiene ai Mss. ma rileva l'eccesso della versione ficiniana: 'sed neque dii in sublimes ad entia incumbentes primum ipsum sunt' e chiude tra parentesi quadre 'ad entia incumbentes'. Kirch. diede: θεοὶ τὸ πρῶτον ἐπέκεινα ὄντες. Müll. ha: θεός τὸ πρῶτον ἐπέκεινα ὄντος. Volk. lascia intatta l'espressione 'quamvis vitiosam'. Bréh. dà la lezione del Müll. che attribuisce al Vitruv. Notevole la congettura di Inge (*Philosophy of Plotinus*², preface) ἀλλ' οὐ νοεῖ τὸ πρῶτον ἐπέκεινα ὄντος.

## ENNEADE QUARTA

ΠΕΡΙ ΟΥΣΙΑΣ ΨΥΧΗΣ ΗΡΩΤΩΝ

ESSENZA DELL'ANIMA (1°)

Enneade IV, 1 (sinora 2) (4) Testo, p. 169.

### TITOLO

È merito di Henry la correzione di un errore capitale, perpetuatosi in tutte le edizioni. Questo trattato è sempre dato come *secondo* dell'enneade; invece, in tutti i manoscritti occupa il primo posto che noi ristabiliamo anche nel testo, basandoci altresì sulla Tavola. L'errore sorse per il fatto che il brevissimo IV, 2 (sinora 1) che non costituisce una unità col presente trattato (scritto verso il 253) ma è più tardivo (263 circa), nell'archetipo figurò in due stati distinti: una prima volta incluso, senza titolo, nel miscellaneo III, 9: Ἐπισκέψεις διάφοροι, una seconda volta nella presente enneade con un titolo posticcio: περί οὐσίας ψυχῆς βον. Lo Henry pensa che dapprima Porfirio desse al suo copista un esemplare in cui esso figurava a chiusura di III, 9. Scoprendolo più tardi nell'edizione di Eustochio col lungo titolo del Canone πῶς ἡ ψυχὴ τῆς ἀμερίστου καὶ μεριστῆς οὐσίας μέση εἶναι λέγεται, Porfirio ne avrebbe poi, quale editore delle Enneadi, disposta la inserzione in IV, 2. E qui lo ritroveremo.

Notiamo, infine, che Creuz. erra ancora nelle *Annotations* ove assegna a questo trattato il 21° posto nell'ordine cronologico e all'altro il 4°: occorre invertire i termini.



## I

1 < 4, 7 > ἐν ἀσωμάτοις è buono: non vale il riferimento di Volk. a IV, 7, 13 ad emendare in ἐν σωματικοῖς. Müll. che aveva tradotto 'in den körperlichen Dinge', serbò invece la lezione ms. Da Fic. ('in rebus incorporeis') ad Harder ('unter den unkörperlichen Dingen') fu sempre creduta incorporea *l'armonia*.

3 < 5, 2 > οὐσία deve restare. Vittr. propose di espungerlo. κοινὸν che segue è un po' sospeso e Fic. lo puntellò con 'fundamentum' e Taylor pensò finanche alla caduta di στήριγμα. Non è necessario.

3 < 5, 8 > Restituisco ἐκεῖ | ἐκείνου ο ἔξ ἐκείνου Vittr. | ἐκεῖ-θεν Volk. e Bréh.

5 < 5, 20 > δύναται A<sup>ec</sup> B DM Edd. dal Kirch. | δύνατο A<sup>ac</sup> E F Creuz.

5 < 5, 21 > Elimino col Kirch. πάσχειν, già sospetto a Creuz. che proponeva di emendarlo in πάσχοντι.

6 < 5, 21 > Preferirei spostare l'inizio del paragrafo harderiano al rigo seguente.

7 < 5, 28 > Dopo σώμασιν segno un punto come il Fic. Dal punto in alto di Creuz. si è scesi alla virgola, nei recenti tutti.

9 < 6, 13 > Restituisco οὐδ' ὡς ποιότης μία serbata sino al Kirch., cancellata dal Müll. (influenzato dal Kleist), dal Bréh. e dallo Harder. Giustamente l'ha serbata il Volk.

Tre, le essenze fondamentali, secondo il *Timeo* (35 a) che Plotino segue, sviluppando di più la gradazione.

9 < 6, 18 > αἰρού Mss. Creuz. Kirch. Può stare | αἰτῶν Vittr. Müll. Volk. Bréh. Harder.

10 < 6, 20 > Il primo κατιδὼν si accompagna solo a τοῦτο, riferito a quanto si è detto; il secondo κατιδὼν (espunto dal Kirch. Müll. Volk. Bréh.) non mi sembra poi così superfluo con Harder: 'Wer das begreift, der ermisst... und weiss usw.' Già Fic.: 'planius inspicit... considerat... intelliget'.

10 < 6, 23 > Inaccettabile οὐκ ἔστιν A<sup>ec</sup> Marc B Darm. Fic. 'non existat' Creuz. il quale credo che abbia errato questa volta a discostarsi dal Perna la cui lezione αὐ ἔστιν D ('cum rell.' aggiunge) è entrata nelle edd. dal Kirch. in poi.

## II

11 < 6, 32 > τὸ esp. dal Kirch. e segg.

12 < 7, 6 > Invece di παθόντος preferirei πάθους ο παθήματος.

12 < 7, 8 > γε Mss. e Creuz. Può stare. Dal Kirch. in poi τε. Müll. attesta 'πολλὰ γέ (sic) libri'.

13 < 7, 14 > Riprendo λέγειν esp. dal Volk. e dal Bréh. e dopo φήσουσι al r. 16 τὸ δ' ἡγεμονοῦν esp. dal Kirch. e dal Müll., che due volte nell'apparato ha per errore ἡγεμοῦν ripetuto pure una volta dal Bréh., che ugualmente l'espunge col Volk.

14 < 7, 20 > εἰ μὲν sta prima e dopo μόνον e Volk. l'espunge, la seconda volta, ed è seguito dal Bréh. A voler ritenerlo, la condizione dovrebbe cadere una prima volta solo su μόνον e la seconda volta su αὐτῶ ... τῶ ἡγεμονοῦντι (= direttamente sull'egemonico). Ma è faticoso ritenerlo.

15 (7, 26) Dopo οὐδέτι Kirch. indica una lacuna che Müll. colma con αὐθιγεται. Si tratta, forse, piuttosto di sottinteso.

16 (8, 4) Riprendo τὰ esp. dal Kirch. e segg. Harder compreso.

18 (8, 13) Riprendo καὶ sospetto al Volk. e al Bréh.: è ottimo ed è confermato da quel che segue.

19 (8, 22-25) Citazione letterale dal *Timeo* (35 a) con omissione di οὐσίας che Volk. e Bréh. introducono, ma che Plotino forse non disse, perché non si trova neppure nella rinnovata citazione ch'egli fa della stessa frase in IV, 2 § 3 (3, 17).

ΠΕΡΙ ΟΥΣΙΑΣ ΨΥΧΗΣ ΔΕΥΤΕΡΟΝ

ESSENZA DELL'ANIMA (2°)

Enneade IV, 2 (sinora 1) (21): Testo, p. 175.

TITOLO

Coincidono nel titolo la Tavola e le Enneadi. Il Canone dà: Πῶς ἡ ψυχὴ τῆς ἀμερίστου καὶ μεριστῆς οὐσίας μέση εἶναι λέγεται.

Per la collazione si veda la nota al Titolo del precedente trattato (p. 475) e si consulti *États* (pp. 16, 37-40). Con lo Henry che in queste ultime pagine costituisce già il testo del minuscolo trattatello, distinguo con l'esponente *a* lo *stato* III, 9 alla fine di Ἐπισκέψεις διάφοροι e con *b* lo *stato* IV 2 come περί οὐσίας ψυχῆς βον; *b* in A riempi i margini come notò già il Müll.

Ricordiamo che in questo fatto Creuz. trovò un 'vestigium... duplicis recensionis harum Enneadum, Eustochianae (cuius mentionem facit Scholion infra p. 423. B. in pluribus Codicibus adpositum) et Porphyrianae' (III, *Ann.* p. 202).

I

1 (3, 7) διακεκριμένος οὐδὲ μεμερισμένος di *a*, 'stato' adottato dal Creuz., sono per me preferibili anche grammaticalmente a διακεκριμένον οὐδὲ μεμερισμένον di *b* che piacquero a Kirch. e segg.

1 (3, 8) *πάσαι*, enneadico in *a*, omesso in *b*, è in tutte le edd.: presenza o assenza indifferente. *ἐνὶ* di *a* ed Edd. ha di contro *αὐτῶν* in *b* che è fin troppo difesa dallo Henry (*États*, p. 38).

ΠΕΡΙ ΨΥΧΗΣ ΑΠΟΡΙΩΝ ΠΡΩΤΟΝ

PROBLEMI DELL'ANIMA (1°)

Enneade IV, 3 (27) Testo, p. 177.

TITOLO

Tale, nelle Enneadi e nella Tavola. Il Canone, salvo l'aggiunta porfiriana di *πρῶτον*, ridotto all'essenziale, s'identifica col titolo *περὶ ψυχῆς* che Longino (in Porfirio, *Vita*, XIX § 98 (24, 19)) diede a tutto il complesso IV, 3-5, risalente al quinquennio 263-268, allora peraltro indiviso.

I

3 (9, 14) *τό τε ἐραστὸν ποθοῦντες λαβεῖν θεαμάτων* Mss. Grenz. Kirch. Qui si nota della incertezza come dinanzi a un luogo corrotto: *verba fortasse corrupta* — dice Bréh.: infatti Vit. propose *θεῶμεθ' ἕν* per *θεαμάτων*, Müll. rifiutò *τε* e Volk. seguito dal Bréh. alterò *ποθοῦντες* in *ποθοῦν*, togliendo così il preciso parallelo con *βουλόμενοι*, e non facendo guadagnare nulla al testo. Più acutamente lo Harder (nella versione) preferì trovarvi piuttosto lacuna che corruzione. Egli prese lo spunto dal pensiero precedente che chiuse con un punto fermo dopo *ζητοῦμεν*. 'Und wenn wir alles andere erforschen und ausfindig machen wollen, so ist es doch nur recht und billig danach zu forschen was denn dies Forschende ist'. Questo ritmo di pensiero, si sarà detto lo Harder, deve continuarsi sino in fondo: 'Und verlangt es uns das «herrlichste»

Sebaubild zu ergreifen (so müssen wir wissen was das Schauende ist... *Es nimmt einerseits das Göttliche bei sich auf, anderseits ist es dem Leibe zugewandt*)'. Quest'ultimo corsivo, introdotto nel testo, spiega la sua aggiunta. Insomma, egli vede una lacuna assai più grande di quella sospettata dal Gollwitzer e dal Dodds e la riempie con una frase la quale, parallelamente alla precedente, affermi la necessità della conoscenza del contemplante.

Gollwitzer spezzò il θεαμάτων in θέαμα τῶν (<ὄνω>) e dopo vide una lacuna. Con più semplicità e probabilità paleografica il Dodds (*Classical Quarterly* XXVIII, 1934, p. 47) propose θέαμα τοῦ νοῦ: infatti θέαμα  $\frac{\gamma}{\gamma}$   $\frac{\gamma}{\gamma}$  poté dare θεαμάτων. Così egli pensa di eliminare a un tempo la difficoltà del genitivo partitivo irregolare, il quale avrebbe dovuto avere almeno l'articolo, e di dare una più chiara connessione di pensiero: 'Lo studio del soggetto conoscente è desiderabile non solo in altri generi di conoscenza ma anche nella contemplazione del νοῦς, cioè per mezzo dell'Anima divenuta νοῦς, la quale, pur essa, comporta dualità di soggetto e oggetto'.

Quanto a me, pur ammirando l'eleganza specie dell'ultima soluzione proposta, vorrei tornare al mio vecchio Ficino, il quale non gridò allo scandalo per l'espressione τό τε ἑραστόν... θεαμάτων: non è quest'ultimo necessariamente un genitivo partitivo, tanto più che ἑραστόν non è un superlativo; e non è poi la prima volta che Plotino lascia cadere un articolo. Conviene udire Fic.: 'praesertim cum id ipsum, quod in ipsis contemplationis spectaminibus amabile jocundumque est, consequi exoptemus'.

6 < 10, 6 > Leggo ὡσπερ *ex Ficino* 'quemadmodum', Kirch. o segg. | ὡσπερ Mss. e Creuz. il quale peraltro suggerì già l'emendazione necessaria (cfr. poco dopo ...οὕτω και). La citazione che segue è da *Phaedr.* 246 b e quella del § 5 deriva da *Phil.* 30 a.

6 < 10, 12 > Accolgo ὡς 'quasi' Fic. sostituito dal Kirch. a και.

## II

8 < 10, 24 > Accolgo ἢ *ex Ficino* 'quae' in luogo di ἢ mss.

10 < 11, 9 > Riprendo τὸ θεώρημα pur se abbia l'aria di una glossa; non escludo che sia una chiarificazione dello stesso Plotino.

10 < 11, 12 > ἔστιν prima di εἶναι che Volk. e Bréh. cancellano sulla fede del Kirch. mi sembra inesistente, se si deve credere al silenzio di Creuz. e di Müll. Forse l'errore è dovuto a < 11, 23 > ὅλον ἔστιν εἶναι C.

12 < 11, 20 > Leggo con Theiler (*Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, Berlin 1930, p. 155) και ἔτι και invece di και ὅτι και.

12 < 11, 22 > Riprendo τὸ δὲ ἐπὶ τοῦ συνεχοῦς abbreviato ed alterato con trasposizione dal Volk. e dal Bréh. in ἐπὶ δὲ τοῦ συνεχοῦς.

12 < 11, 25 > Ricuso οἶον τὸ ὅλον ins. dal Müll. e dal Volk. che la trassero da H. von Kleist.

14 < 12, 5 > εἰ τις ποτε ἦν πᾶσα Mss. Sta bene. Ma Ams<sup>1</sup> Pms<sup>2</sup> Cms<sup>3</sup> hanno εἰ μὴ ἀρχὴ τις ποτε. Appartiene a A<sup>1</sup> o A<sup>2</sup>? Fic. traduce: 'Et si qua ab initio fuerit universa...'. Quindi, o trascura o legge avverbialmente ἀρχὴν, non ἀρχῆν come sospetta il Creuz. il quale aggiunge una sua versione (Et nisi principium aliquod fuerit universa) e la congettura ἀρχὴν seguita dal Kirch. (και ἀρχὴν invece di μὴ ἀρχή). Forse è meglio espungere come si fa dal Müll. in poi.

14 < 12, 6 > λέγοιτο Edd. dal Kirch. | λέγουι Mss. Ma già Fic. 'quis... dixerit': < τις > λέγουι. Potrebbe pur esser stata λέγοιεν.

15 (12, 7-8) θεώρημα, pei Greci e per Plotino in specie, non ha per senso originario la proporzione della matematica o di altra scienza e Plotino quindi precisa τὸ τῆς ἐπιστήμης. È bene dunque non alterare τὸ in τι come fanno Volk. e Bréh. Nel caso, si potrebbe sottintendere τι dopo λέγεται, ma solo traducendo.

15 (12, 9) ... τοῦ δὲ μερισμοῦ οἶον προφορᾶς καὶ ἐνεργείας ἐκάστου οὐσίας. Alla scienza, una e ferma in se stessa, si contrappone qui il suo frazionamento — le sue sezioni o parti o capitoli — che ne sono per così dire l'enunciato e l'applicazione pratica. Il senso è indubbio; ma v'è una difficoltà di testo che non ho trovato avvertita sinora, perché il Vitr. vide superfluo ἐκάστου e propose di espungerlo. Ora, ἐκάστου non guasta niente perché potrebbe sempre accordarsi con μερισμοῦ.

Per me, l'ostacolo è οὐσίας che non si può certo riferire ad ἐπιστήμης, e del resto tutti gli interpreti a cominciare dal Fic. ('partitione vero sic se habente velut prolatio quaedam actusque cuiusque') lo riferiscono concordemente al maschile τοῦ μερισμοῦ. Leggono, insomma, tacitamente ὄντος. Ma è possibile tanto? Io proporrei ἐκάστης risultante da ἐκάστ[ου οὐσ]ίας.

15 (12, 11) δὴ ch'era in Creuz. attestato in Ciz. M Vat. (non sufficientemente) mi sembra preferibile a δὲ degli edd. segg. non attestato affatto: era in Perna. Fic. ha: 'in hac quidem re'.

16 (12, 15) ἀφ' ἑαυτῆς Mss. Creuz. | ἐφ' ἑαυτῆς dal Kirch., sebbene l'altra non sia impossibile. Già il Fic. 'penes se ipsa consistet'. E Harder 'auf sich selber'. Notevole, subito prima, in B ἀλλὰ καὶ αὐτή.

16 (12, 17) ἡ μὲν... ἡ δὲ Mss. Edd. | Theiler propone (*Vorb.*, p. 155) αὐ δὲ nella seconda parte, perché in effetti si contrappongono *le anime* all'*Anima*.

## III

19 (13, 1) οὐκ ἄλλο ἔργον τῷ δὲ ἄλλο Mss. Creuz. Kirch. Müll. Forse c'è qualcosa di guasto, ché ci attenderemmo il costruito ἄλλοις ἄλλο. Ma la correzione di Vitr. οὐκ τῷ μὲν ἄλλο... e quella di Volk. οὐκ δὲ in luogo di τῷ δὲ non son persuasive. Preferirei espungere τῷ δὲ ἄλλο. Fic. 'ubi aliud alteri officium est aliud vero alteri'.

19 (13, 5) καὶ, dopo γὰρ, è un arbitrio di Kirch. che Müll. introduce, notando: 'om. libri'!

19 (13, 7) πάσας μέντοι εἰδῶν εἶναι, εἰς εἶδος πάντα δυνάμενον μορφοῦσθαι Mss. Creuz. Il testo è buono e Fic. lo rese benissimo: 'omnes tamen specierum esse atque in speciem redigi (accanto a εἰς Fic. sottintese εἶναι come nota il Creuz. che osservò pure l'accordo col traduttore inglese Taylor) omnino potentem formari per omnia'. Cominciò ad alterare il testo il Kirch. che corresse il compito a Plotino, eliminando εἶδος e volgendo il suo δυνάμενον in δυναμένων per farlo accordare con εἰδῶν. Müll. fece altrettanto silenziosamente. Volk. inserì οὐκ dal Kleist. Il Bréh. cui parve corrotto il passo si attenne al Kirch. Lo Harder ferma la sua versione a πάσας e pone dei punti sospensivi, giudicando altresì lacunoso sia questo passo sia il seguente. Per me il luogo, restituito com'era, offre un chiaro senso che rientra pienamente nella dottrina plotiniana della percezione. Solamente dalla differenza degli organi nasce la differenza delle sensazioni, le quali divengono percezioni di forme, il cui trapasso dall'una all'altra si può sempre effettuare. Bouillet che riconosce soddisfacente il testo del Kirch. si attiene ai Mss. e interpreta le *forme* come la facoltà dell'anima e la forma, *qui peut devenir toutes choses*, come l'*Anima*.

19 (13, 9-10) Riprendo δὲ Mss. invece di δὴ Kirch. e δὲ ὧν Mss. (che Bréh. cancella come glossa) invece di διαφύων Vittr. e Volk.; e rifiuto ὄντων καὶ di Volk.

20 (13, 17-18) εἰ δ' οἰκεία — ἐξάστη: spurio per Kleist. sospetto per Volk.

## IV

21 (13, 23) εἶναι ins. del Müll. Poco dopo, ἡ μὲν inserzione del Vittr. accolta anche da Harder.

22 (13, 30-32) Si può restituire in tutto il passo, che contiene il richiamo allo Spirito, la lezione ms. Io non vedo dopo κατὰ μέρος la lacuna segnalata dal Kirch. e colmata dal Müll. con διαφέροντα μὲν. Inoltre ἀλλήλων suole accompagnarsi senz'altro a preposizioni come ἀπό, ἐξ, etc., e ὄντων è stato attratto facilmente da ἀλλήλων. Harder invece di μάλιστα sembra accogliere ἕκαστα di C 'die einzelnen Bestandteile'.

23 (14, 6) Invece di εἶτε ἐξ mss. Creuz. leggo εἶτ' ἐξ con gli edd. postereuzeriani (o già Fic. 'deinde'): MarcB MCiz. εἶτ' ἐξ | Vat. εἶτ' ἐξ.

23 (14, 11) Harder espunge κατ' οἴκους.

24 (14, 14) τὸ κάτω mss. o τῷ κάτω, come piacque ad Harder?

La lezione dei mss. nega all'Anima un basso e potrebbe contraddire a quanto vien detto poco dopo, r. 19: τῆς (leggi τοῦ con Theiler, *Vorb.*, p. 155) κατωτάτω τῆς ψυχῆς τοῦ παντός. A meno che non si faccia col Fic. e col Bréh. una endiadi col precedente τὸ κατελθεῖν: 'descente vers le bas'. D'altra parte nella successione dei tre μηδὲ il dativo τῷ κάτω interromperebbe la serie dei soggetti di εἶναι. Dopo il terzo μηδὲ i mss. danno ἐπιστροφῆν τὰ τῆδε che Fic. rese con 'conversio

ad sequentia'. Creuz. congetturò τὴν invece di τὰ, Kirch. segnò la lacuna, Müll. inserì πρὸς, dato già da Creuz. nella didotiana. Seidel propose ἐπιστραφῆναι τὰ. Per me, vorrei fare solo osservare, in questa ridda d'ipotesi, che poco dopo Plotino ripete ἐπιστροφῆν (r. 17) unendolo col genitivo e nel capitolo XII (24, 26) ν' è οὐδὲν τὰ τῆδε ἐπιστρεφομένη. Preferisco la prima proposta di Creuz.: τὴν in luogo di τὰ.

Quanto a τὸ κάτω credo sia meglio lasciarlo inalterato. E la contraddizione accennata prima è solo apparente. L'Anima in sé e per sé non ha un basso; appena lo ha, non è più l'Anima, ma una o l'altra delle anime. Sarebbe fuor di luogo sviluppare qui il concetto plotiniano.

25 (14, 23) Piace leggere con Theiler (*Vorb.*, p. 156) τῷ invece di τῶν.

## V

27 (15, 3) Accolgo ἢ ἢ Kirch (e già il Fic.) invece di καὶ ἢ.

28 (15, 7) Non credo che si debba sospettare, come vogliono Müll. Volk. e Bréh., di εἰς ἑν. Si vuol ben negare la unità corporea.

28 (15, 9) αὐ inserzione del Kirch.

28 (15, 12) ἐκείνων o vale qui ἑαυτῶν come congetturò Kleist, o va praticamente eliminato.

Tutto il seguente § 29 giudicato già un sommario porfiriano dal Volk., dallo Heinemann (*Plotin*, p. 101: questo κεφάλαιον è accostato a III, 6 § 22 (285, 17) e a IV, 2 (per me 1) § 19 (8, 25)) dal Bréh. e dallo Harder che l'omette addirittura, è di certo assai mediocre cosa. Al r. 17 κατὰ τὰ αὐτά, ripetuto, fu serbato dal Fic. (eodem tenore — eodem ordine), l'una e l'altra volta. Dal Kirch. in poi compare una volta sola.

## VI

30 (15, 24) La espressione, alquanto ingannevole, presenta un volto un po' medievale quale apparve al Fic. che tradusse: 'Posse namque in multis esse simul jamque existere dictum est'. Ma a tenerla ferma al contesto e veramente conforme a quanto era stato affermato gioverebbe, con Harder, inserire ἐν accanto a εἶναι.

Piuttosto che inserire πῶς col Müll. e segg. val meglio aprire una parentesi da τάχα a σκεπτόν: troveremo subito il richiesto πῶς.

Diversamente, il Bury (*Class. Quart.* XXIX, 1945, p. 85) che pone in parentesi τὸ γὰρ — εἴρηται e dopo νῦν legge δὴ invece di δέ.

31 (16, 1) ἡ Mss. può restare | ἡ Kirch. e segg.

32 (16, 6) Dopo εἶσι δὲ καὶ, nella lacuna vista dal Kirch., Müll. dà διαφορὰ τῶ, accolto dal Volk. Veramente era del Fic. 'Neque deest alia differentia per quam'. Si tratta più di sottintesi che di lacune. Comunque, basterebbe τὸ facilmente caduto.

33 (16, 16) Leggo, con Dodds (*Class. Quart.* XXVIII, 1934, p. 47) μένει invece di μένει Mss. (in B μένει).

Al rigo seguente dopo ποιῆ scorgo una lacuna. Poco dopo credo che προσήλθον sia almeno ugualmente buono di προσήλθον dato dal Bréh. Parimenti εἰς τὸ κάτω εἶναι forma una idea unica e non vale la pena mutare in εἶναι.

34 (16, 24) Si può lasciare βάλλουεν invece di ἐπιβάλλουεν Volk. e Bréh. e οἷς invece di τοῖς Kirch. e segg.

## VII

35 (17, 1) Rendo οὐρανὸν con mando: Fic. 'mundum'.

36 (17, 6-10) Con Schwyzer chiudo in parentesi οὐ — δίδως, cancello il punto e leggo τῶ invece di τὸ (Bury, *Class. Quart.* XXXIX, 1945, p. 85): viene un saldo periodo plotiniano, ove, dopo la ribadita citazione del *Phaedr.* 246 b 6, non c'è la lacuna vista dal Volk. (influenzato, forse, dall'aggiunta 'quid mirum' di Fic.) e colmata dal Bréh. con οὐθὼς εἴρηται. La citazione seguente è pure dal *Phaedr.* 246 c.

38 (17, 20) Segno punto interrogativo dopo αὐτοῦ con Harder. Rifluto al r. 23 καὶ ἀπομάττουσι δὲ del Müll., perché basta sottintendere εἶσι dopo οὐκλήσεις. L'espressione è apparsa glossa ad Harder che l'ha espunta. Pure, mi sembra che a Plotino sia caro interrompere considerazioni più alte, con qualche accenno alla nostra comune esperienza umana.

38 (17, 27) Preferirei τὴ πάσχειν perché Plotino non ammette, sic et simpliciter, l'influenza astrale. Al r. 30 segno punto interrogativo dopo αὐτῶ, e sviluppo l'implicito predicato.

## VIII

40 (18, 6) Accetto νῦν ins. dal Creuz. *ex Ficino*.

40 (18, 9) Riprendo καὶ espunto dal Vitr. Müll. Volk. Bréh.

41 (18, 12) ταύταις mss. è opportunamente emendato in τούτοις dal Vitr. Müll. e Bréh. Ma già Fic. vi scorse una professi di ἐν οἷς e rese 'hic... ubi'. Harder si attiene ai mss. e lo riferisce alle anime: 'bei den so betrachteten Seelen'.

41 (18, 14) ἐκάστη al nominativo, dal Kirch. contro ἐκάστη Creuz. La frase τοῦτο — ὀρέξει è espunta almeno praticamente dallo Harder.

41 (18, 18) Riprendo καὶ esp. dal Kleist, seguito dal Volk. e dal Bréh. (che ne tace).

45 (19, 13) Preferirei εἰς ὅσον | Al r. 15 ἐπὶ τὰ σώματα εἰς τὰ σώματα è serbato dal Fic. 'per(?) corpora in corpora'. Preferisco, coi moderni, scorgervi una dittografia.

48 (19, 30) ἦ (ἦ MarcB) μένει μία A Fic. 'quatenus' Creuz. | γὰρ ἦ μὲν μία A<sup>ms</sup> MarcB<sup>ms</sup> | ἦ B Perna<sup>ms</sup> | Leggo ἦ μένει μία col Kirch. e segg. Harder compreso. A quest'ultimo appare sospetta l'ultima frase del capitolo.

## IX

51 (20, 18) ἄξιον inserzione del Vittr.

51 (20, 21) ἐψόχωτο Mss. corrisponde all'altro piucche-perfetto ὑφειστήκει, messo in identica posizione con ὅτε e non deve mutarsi nell'imperfetto ἐψυχοῦτο, come piacque al Prel-ler (*Hist. phil.*, p. 607) e al Volk.

51 (20, 22) οὐδὲ ἐν ἦν ADarm B Q Creuz. οὐδ' ἐν ἦν altri mss. e Perna | Kirch. non fu scosso dalla dottissima nota del Creuz. sul verbo ἐνεῖναι ed emendò in οὐδὲ ἦν.

52 (21, 3-4) Il testo, fortemente conciso, fa sospettare che ci sia qualcosa di guasto. Io tolgo la virgola dopo λεγόμενον che Harder, sembra, muta in γενόμενον senza che il testo se ne giovì. Credo che il valore dell'espressione sia riposto in ἀνυδρόν il cui etimo è ignoto.

53 (21, 7) αὐτῆ Mss. Deve restare. È l'anima creatrice. Kirch. volle αὐτῶ per riferirlo al vicino πεποιηκός e, con Müll. che ne tace, anche Bréh. ed Harder. Altrettanto arbitraria, poco dopo, la congettura di Vittr. ἐνομίσθη ὠφελίμος in luogo di νομισθεὶς ὠφελίμου, e la conseguente ἀβλαβής in luogo di ἀβλαβοῦς.

Accetto poi dal Volk. αὐτῶ per ἑαυτῶ.

55 (21, 29) Riprendo μέγεθος esp. come dittografia dal Kleist e sospettato dal Volk.

## X

56 (22, 1-2) Restituisco con Bréh. ed Harder la lezione dei Mss. οἶον τὸν ἀέρα, τὸ φῶς, τὸν ἥλιον, ἢ τὴν σελήνην καὶ τὸ φῶς καὶ πάλιν τὸν ἥλιον contro la correzione del Vittr. (seguita dal Müll.) che dopo τὴν σελήνην invertiva e inseriva così: καὶ πάλιν τὸν ἥλιον καὶ τὸ φῶς (καὶ τὸν ἀέρα), e contro la correzione del Kleist, seguito dal Volk.: (dopo σελήνην) καὶ πάλιν τὸ φῶς καὶ τὸν ἀέρα.

56 (22, 4) Accolgo τὰ dopo εἶτα, ins. dal Kirch. Rifiuto τῆς al r. 6, ins. dal Volk. e dal Bréh.

56 (22, 8) Restituisco ἐπιβληθέντι contro ὑποβληθέντι del Volk. L'espressione è strana; non si può escludere, del resto, che ἐπιβληθέντι sia, nella sua prima parte, una ripetizione dell'immediato ἐπιθεῖν e nella seconda uno sviluppo di mal segnata abbreviazione da ΒΑΘΕΙ.

58 (22, 20) Leggo εἰδώλων con Creuz. (dal Perna<sup>ms</sup>) ed Edd. tutti.

59 (22, 22) Occorre almeno un punto in alto dopo ἀγει (in luogo della virgola); e dopo δυναμένων inserirei γὰρ per leggere e interpungere, dopo, βουλήσει· ἐν δὲ τοῖς κτλ.



59 < 22, 27 (non 21 come in app. del Volk.) > Invece di ὁ ἐν μικρῷ che sta bene, Volk. vorrebbe ὁ ἐν σπέρατι.

60 < 22, 32 > Questo passo sulle ἐνέργεια dell'anima opposte a quelle della materia 'inanimata' è studiato dal Dodds (*Class. Quart.* XXVIII, 1934, p. 47-8) ed interpunto come segue: πρὸς μὲν γὰρ θερμά ποιεῖν, καὶ τὸ ψύχειν ἄλλου· ψυχῆς δὲ τὸ μὲν ἐξ αὐτῆς εἰς ἄλλο, τὸ δὲ ἐν αὐτῇ. Τοῖς μὲν γὰρ ἀψύχους τὸ μὲν ἐξ αὐτῶν οἷον εἶδει κείμενον ἐν αὐτοῖς, τὸ δὲ εἰς ἄλλο ὁμοιωσαὶ πρὸς αὐτὸ τὸ παθεῖν δυνάμενον· καὶ κοινὸν δὴ τοῦτο παντὶ τῷ ὄντι, εἰς ὁμοίωσιν ἑαυτῷ ἄγειν. Ψυχῆς δὲ ἔργον καὶ τὸ ἐν αὐτῇ ἐργηγορὸς τι καὶ τὸ εἰς ἄλλο ὁμοιωσας. Il dubbio non verte sul senso generale del brano, ma sulla espressione riferita alle cose inanimate τὸ μὲν ἐξ αὐτῶν. Sembra certo — sostiene il filologo — che ἐξ αὐτῶν sia fuori posto. Dopo che il copista ebbe scritto τὸ μὲν (r. 3) il suo occhio fu verisimilmente attratto dal τὸ μὲν ἐξ αὐτῆς (r. 2) ed egli ripeté ἐξ αὐτῆς che un altro copista avrebbe inevitabilmente alterato in questo ἐξ αὐτῶν. Dunque il Dodds espunge ἐξ αὐτῶν che posto in contrasto con τὸ δὲ εἰς ἄλλο farebbe sospettare due attività differenti nelle cose inanimate, le quali hanno invece una sola attività: *la estrinseca*. Per quanto sia acuto il ragionamento del Dodds, io mi attengo alla lezione dei Mss.

## XI

63 < 23, 23 > Qui ἡ... φύσις è poi l'Anima creatrice; così al r. 25 ὅλη va inteso come puro *contenido*.

63 < 23, 28 > καὶ εἶχε ποιῶσα è veramente perfetto per pensiero e per forma. Dispiacciono le proposte del Kleist: καὶ (ᾧ προσ)εἶχε π. e del Volk.: καὶ (οὗ τὸν λόγον) εἶχε π.

63 < 23, 30 > εἰς τοῦτον Mss. Creuz. Kirch. è tutt'altro che impossibile, sia perché, in genere, Plotino trapassa facil-

mente da un genere a un altro, sia perché, in specie, qui si cela, a mio credere, un'allusione alla Incarnazione, incomprendibile per un Greco. | τοῦτο Vit. Volk. Bréh.

64 < 23, 30 > Riprendo δὴ Mss. Creuz. Bréh. | δὲ Kirch. Müll. Volk.

64 < 24, 1-2 > Leggo δὲ MCiz. Creuz. (δὴ EAF Volk.) αὐτῇ ('haec' Fic. mentre Creuz. αὐτῇ). Dopo, preferirei αὐτῆς ad αὐτῆς.

Serbo, tranquillamente, τοῦτον τὸν ἥλιον che Theiler (ivi) vorrebbe mutare in ἐκεῖνον τὸν ἥλιον.

65 < 24, 7 > Serbo τῇ μῆξει | Theiler propone μὴ μῆξει. Quanto segue fu dichiarato *locus desperatus* dal Bréh. e riesce veramente tale per il cumulo di congetture ond'è sommerso. Mss.: ἀλλ' εἶναι ἐφ' ἑαυτοῦ οὐ τόποις καὶ συνεῖναι χωρὶς ὄν.

Fic. vide in εἶναι un infinito storico, e tradusse: 'sed est in se ipso, neque tamen secundum locum et quodlibet ibi conspirat simulque permanet et distinctum'. Creuz., dato il testo dei Mss., non vi si sofferma. Primo, il Kirch. cominciò a segnare la lacuna prima di εἶναι, perché egli non volle mai piegarsi ad ammettere questi infiniti staccati propri dell'*usus scribendi* plotiniano, sui quali occorrerebbe uno studio speciale. Essi talvolta equivalgono ad *imperativi*: li chiamerei *infiniti dottrinali*. Müll. diede ὥστε in luogo di ἀλλ' e rese così consecutivo εἶναι. Cattivo ripiego che altera i nessi logici. Volk. inserì ἔστιν e poi χωριστὸν (dopo τόποις) e poi αὐ (prima di χωρὶς): troppo! Bréh. va all'eccesso opposto e chiude in parentesi εἶναι ἀφ' ἑαυτοῦ (sic: ἀφ' per ἐφ nel testo). Theiler non si preoccupa della difficoltà sintattica ed elimina l'innocente καὶ συνεῖναι. Per conto mio, vorrei solo, a chiarimento, sottintendere se non inserire εἶδος prima di εἶναι che considero come *infinito dottrinale*. Il testo s'inizia pure con certa enfasi: οὐ γὰρ μακρὰν οὐδὲ πόρρω οὐδενὸς οὐδὲν κτλ. Si anticipa, qui, la 'bella legge della continuità' (Leibniz).

65 (24, 9) Accanto a οὔτοι sottintendo οὐρανόι.

65 (24, 12) καὶ prima di ὁ esp. dal Kirch. utilmente.

## XII

In questo capitolo sono messi variamente a profitto luoghi platonici dal *Timeo* (passim), dalle *Leggi* (X, 904) e, per il tratto Ζεὺς δὲ πατὴρ in cui il Creuz. seorge il 'platonium colorem', *Symp.* 191 b.

Quanto alla sollecitudine, si pensi alla herderiana 'Das Kind der Sorge'.

68 (24, 27) αὐτῷ ch'è tolto dal Creuz. non è nella oxoniense ma solo nella didotiana. L'accolgo col Volk. invece di αὐτῷ, che durò sino al Müll. senza danno. Poco dopo, al r. 31, accolgo ἄγον μὲν (in luogo di ἀγόμενα Mss. Creuz. e Kirch.) dal Vitr. Ma è errato farla derivare dal Ficino come vogliono Müll. e Bréh. Buono altresì τούτων (al posto di τῶν Mss.) r. 32, dato dal Vitr.

69 (25, 9) Leggo οὐκ ἀμελῶς Henry (*Pl. et l'Occ.*, pp. 124 e 265), invece di οὐκ ἐμελῶς Mss. serbando peraltro la derivazione da μέλος non da μέλει. Tutti gli Edd. sin dal Creuz. espunsero οὐκ 'quod nec legit Ficinus'. Accolgo però dallo stesso Creuz. ἠνιγμένον contro ἠνιγμένος AF Perna ed ἠνιγμένως M Ciz. Kirch. Invece di τῷ emendato dallo stesso Creuz. si può, senza danno, serbare τὸ AF Kirch. Müll. Tutta l'espressione è considerata glossa marginale dal Bréh.

70 (25, 13) Da οὔσαι del Perna, Creuz. trasse, attraverso οὐς αἰ di B M Ciz., ἄς αἰ, rettamente. Così gli Edd. segg.

## XIII

73 (25, 30) Riprendo ἐκεῖνο Mss. Creuz. | ἐκεῖ Kirch. Müll. e segg. Non rilevo donde Bréh. abbia tratto, a proposito di ἐκεῖνου, ch'è lezione dei mss., la sua collazione: « ἐκεῖνου Creuz.: ἐκεῖνο codd. ».

74 (26, 5) κατῆσαι Mss. Creuz. Kirch. Müll. | κάττει Volk. Bréh. Harder | Fic. preferì il plurale 'labuntur' che però mantenne anche dopo: 'intrans' per εἰσέδω.

75 (26, 11-3) καὶ ἐπανθήσεις, πρότερον οὐκ οὔσαι, καὶ περὶ τὰς τῶν δένδρων διοικήσεις ἐν προσθεσίαις τακταῖς γιγνομένων Mss. Creuz. Kirch. Müll. al quale ultimo fu pur noto γιγνομένης del Vitr. (in luogo di γιγνομένων) che mal si adatta con δένδρων. Volk. oltre alla correzione predetta espunse περὶ evidentemente fastidioso tra καὶ e τὰς. E fu seguito, in questo solo, dal Bréh.

A dir vero, il testo dei mss. fa veramente difficoltà, se non si vuole eluderlo, come sembra fare il Bouillet: 'c'est de la même manière enfin que, dans les plantes, elle produit les fleurs ou les fruits au moment convenable'. Meglio il Fic. che tuttavia non si accosta compiutamente al testo: 'item flores in plantis nequaquam antea germinantes, ceteraque in his similiter ordinatis quibusdam regulis distributa'.

Al contrario di Bréh., io salvo περὶ che altrimenti non vedo come possa essere entrata nel testo e accetto γιγνομένης che collego però con ἐπανθήσεις, perché considero l'espressione καὶ—διοικήσεις come un inciso per spiegare il trapasso avvenuto nella mente di Plotino dall' *istinto* animale alla *efflorescenza* vegetale. A qualcosa di simile pensò anche il Goethe.

Harder espunge περὶ ed accetta γιγνομένης.

76 (26, 14) οὔτε mss. edd. sino al Volk. che diede οὐ γε e fu seguito dal Bréh. Accetto anch'io; l'errore (perché ci sarebbe contraddizione) è dovuto ai due οὔτε precedenti.

76 (26, 16) προθεσμίας ἢ ὥς Mss. Creuz. il quale però attesta προθυμίας in A (a pr. m.) M V. Credo che προθεσμίας sia antichissimo errore dovuto al precedente προθυμίας ed accetto l'altra lezione entrata dal Kirch. in poi; il rifiuto di ὥς cominciò col Müll. che l'attestò in A<sup>o</sup>. Al rigo seguente riprendo κινούμενοι mss. contro κινούμεναι del Volk. e del Bréh. (che erra nell'apparato: « κινούμενα codd. »).

77 (26, 25) τοῖς ins. dal Kirch. che diede altresì χρησομένοις in luogo di χρησαμένοις. Al rigo seguente καὶ esp. dal Volk. prima di ὁ ζῶνός è veramente molesto.

77 (26, 28) ἄτε περιφέροντα καὶ λαχύσαντα ἐν τῷ ἐν αὐτοῖς αὐτὸν ἰδεύσθαι Mss. Fic. 'nipote eos circumagentem et propterea quod fundatur in eis decreta validius peragentem'. Creuz. Kirch. | ἄτε περιφέρονται λαχύσαντα τῷ κτλ. Müll. | ἄτε περιφέροντας (cfr. περιφέρουσιν αὐτὸν poco prima) λαχύσαντα τῷ ἐν κτλ. Vitr. | ἄτε περιφέροντας καὶ λαχύσαντας τῷ ἐν κτλ. Volk. Credo, col Vitr., che si debba solo dare περιφέροντας ad αὐτοὺς per non capovolgere l'immagine usata prima al r. 25-26; poi stacco con un punto in alto e collego λαχύσαντα ad αὐτὸν (sc. νόμον).

77 (26, 30-31) Cfr. Proclo, *In Tim.* 41 e, t. III, p. 274, 29-31: 'E spingon se stesse là dove grida (φθέγγεται) la legge ch'è in loro, proprio come dice anche Plotino'.

## XIV

79 (27, 7) Dopo θεοί espungo γαίαν ὕδαι (ὕδατι A<sup>ms</sup> C) φύρειν καὶ ἀνθρώπου ἐνδείναι φωνήν, θεαῖς δ' ὅμοιον τὸ εἶδος (cfr. Hes., *Opera*, 91 sgg.), perché qui non saprei proprio mettere in bocca a Plotino, che volge dritto al suo scopo e ammoderna, filosoficamente, il mito, la pesante favola esiodea. La stessa mancanza di Ἡφαίστιον, inserita dal Müll.

(così pronto, altre volte, ad espungere) aumenta il sospetto che l'autore della glossa non abbia capito la sostanziale differenza tra il mito esiodeo e la affinata interpretazione plotinica. Oltre al Müll., serbarono l'espressione Fic. Creuz. Kirch. Bouillet. La rifiutarono Volk. Bréh. Harder.

80 (27, 11) Leggo 'Ο δὲ Ἐπιμήθεός Mss. eccetto — così il Creuz. — A (a pr. m.) MarcB Darm che hanno ὁ δὲ Προμηθεός, lezione accolta da Perna Taylor Volk. Bréh. Poiché il Müll. e il Bréh. l'attestano altresì in F pare che questa rappresenti al completo w. Ma preferisco la lezione degli altri stati adottata da Fic. (la cui versione 'quod autem Epimetheus donum dederit nullum' fu corretta dal Creuz.: '...donum eius rejicit') Creuz. Kirch. Müll., (che cita, senza accoglierla, una diversa congettura del Vitr.), anche perché mi fa mantenere, più sicuramente, αὐτοῦ Mss. alterato in αὐτῶν dal Volk. e dal Bréh. Si veda la nota del Creuz. (*Ann.*, p. 213).

80 (27, 16) ὥστε καὶ ὥς è un po' pesante. Volk. vorrebbe espungere ὥστε.

## XV

82 (28, 1) αὐτῶν Mss. Fic. 'sui iuris' Creuz. Kirch. Volk. | αὐτῶν Müll. (per errore?) | τοῦτων Vitr.

83 (28, 5) αἰτιῶν Mss. | αἰτίων Kirch. e segg.

85 (28, 21) Seguo qui la congettura, elegante e acuta, del Dodds (*Class. Quart.* XXVIII, 1934, p. 48): ἢ καὶ ἰλῶν δύο (invece di ἢ καὶ τινων δύο) che spiega bene il séguito κατὰ τάξιν φερομένων ἢ καὶ ἐνός τὸ ἐμπροσθὲν τρασθῆναι ἢ πατηθῆναι. Il Dodds parte dal concetto giusto che κατὰ τάξιν φερομένων si debba intendere in senso militare (cosa ben plausibile perché Plotino, per quanto amico della pace, dovè pur serbare

qualche ricordo di guerra dalla spedizione di Gordiano), e sostiene paleograficamente la congettura coi seguenti trapassi: ΙΑΩΝ, ΝΩΝ, donde, nella trascrizione in minuscolo τινων.

## XVI

86 (28, 27) ἐχόντων Mss. Creuz. Kirch. Può stare. Müll. accolse ἔχον dal Vittr. e fu seguito dal Volk., da Harder, dal Bréh. il quale accenna pure, imprecisamente, a un'altra lezione (ἔχοντα codd.) di non so qual sorgente.

Poiché è un po' faticoso ritenere così la lezione dei mss., preferirei, in analogia alla precedente frase (κακὸν ὄν), leggere qui ἄδικον (ὄν) ἐκ τῶν πρόσθεν ἐχόντων κτλ.

## XVII

91 (30, 7) Dopo καί, Kirch. scorge lacuna. Preferirei dare l'oggetto a ἔρεψαν (che pure lo può sottintendere) ἑαυτῶς καί | Müll. dà οὐ προσείχον, accolto dai segg. Harder compreso. Fic. assorbì tutto in un'unica congettura 'ἀφ' ἑαυτῶν': 'a se ipsis'.

## XVIII

93 (30, 23) ἢ ὅτι δύνανται, εἴποί τις ἄν, ὅταν περίστασις (ῆ), εὐποροῦσαι διασκοπῆσαι. Così leggo coi mss., interpungendo solo diversamente dal Creuz. ed eliminando l'altra variante, pure autorevole, εὐπορῆσαι A B M. Ma ricuso decisamente περιτάσεως εὐπορῶσαι di Kirch. Müll. Bréh. ed Harder ed ἀπορῶσαι del Volk. Sempre rischiarante, se pure un po' debole, la versione ficiniana: 'quoniam possunt, si quando expediat, rite considerare'.

Ricordiamo ancora la congettura di Kleist ὅταν περίστασις, ἀποροῦσαι διασκοπῆσαι, la quale fu più tardi dal medesimo (zu Plotinos Enn. IV 3 und 4 Programm Leer 1888, p. 4)

sostanzialmente modificata come segue: ὅταν περίστασις, εὐπορῆσαι διασκοποῦσαι.

La più recente congettura, presentata da Sleeman (*Class. Quart.* XXII, 1928, p. 29) suona così: ὅταν (ἐν) περιπάσει(ι) ὄσ(ι) (opp. ὅταν περισπασθῶσιν) εὐπορῆσαι διασκοποῦσαι. Essa è abbastanza soddisfacente, per il senso, e certo non improbabile filologicamente: osserviamo tuttavia che περίσπασις è di raro uso.

94 (30, 28) δῆ Mss. | δὲ Harder.

94 (30, 29-30) Ristabilisco l'ordine delle parole tenuto dai Mss. e turbato dal Vittr. che tolse καὶ πάμπαν dopo οὔσας e lo pose prima di ὄσα. Fu seguito dagli Edd. posteriori al Müll.

95 (31, 3) γινώσκομεν Mss. | γινώσκομεν Kirch. e segg. | Al rigo seguente riprendo τὸ tra πᾶν e σῶμα esp. dal Kirch. e segg. L'immagine del corpo puro e dell'occhio ricorda *Luc.*, 11, 34-6.

95 (31, 7-8) Heinemann (o. c., p. 95) ripone περί δὲ — τούδε tra i *kleinere unechte Stücke*, analoga all'altra frase demonologica in II, 1 c. 6 § 49 (126, 22), ugualmente espunta. Glosse? Lo Henry riporta un testo di Hermia (*In Phaedr.* I, 94, p. 68, 5-7) ed osserva argutamente che la eventuale interpolazione avrebbe dato origine a nuove glosse (*États*, pp. 206, 347, 355).

## XIX

98 (31, 21) ἀφικνεῖται Kirch. invece di ἀφικνεῖσθαι che, forse, potrebbe essere un altro di quegli infiniti dottrinali ai quali abbiamo fatto cenno, se non si voglia, col Creuz., leggere δεῖ invece di δῆ. Al r. 27 γὰρ ins. dal Kirch. non è necessario; al r. 29 invece di ἔλαττον δὲ preferirei ἔλαττων γε.

99 (31, 31) ἡ ἐπιθυμία ed ὁ θυμός sono esp. dal Kirch. e dal Müll. Il Volk. restituendole, nota « ὁ θυμός certe... *agnoscit Arabs*, p. 27, 2 ».

99 (32, 3) Espungo ταῦτα col Fic. che non l'espresse e con gli Edd.

## XX

102 (32, 26) ἐν dal Creuz. Kirch. Müll. non è nei mss. Giustamente l'elimina il Volk. che cita altresì (33, 10). Si aggiunga (33, 14) ὡς ἐν ὑποκειμένῳ ἔσται τῷ σώματι.

104 (33, 6) Accolgo ἐναντιοῦτο ἄν dal Kirch. in luogo di ἐναντιοῦτο αὐτῷ Mss.

104 (33, 13) Aggiungo, nella traduzione, per chiarezza: 'non l'anima' che nel testo è solo implicito.

106 (33, 29) Espungo καὶ χωριστὸν ἡ ψυχὴ, che sembra ripetizione (r. 15). Sospetta al Kleist, al Volk. e al Bréh. è omessa altresì nella versione di Harder.

108 (34, 3) Dopo ἦν mi sembra di scorgere una piccola lacuna. Quanto a οὖσα εἰς ἴσον corretto (*ex Ficino* 'porrigens') in ἰούσα... da Volk. e Bréh., credo che possa stare la lezione dei mss.

## XXI

109 (34, 17) ὡς Mss. Creuz. Kirch. Müll. | ὄν Volk. e Bréh.

110 (34, 19) ὡς δὲ ὁ κυβερνήτης felicemente il revisore olandese dell'edizione creuzeriana *De Pulchritudine* (I, 6) invece di ὁ κυβ. ὡς δὲ mss. Kirch. aveva espunto a torto ὁ κυβ.

110 (34, 22) Non credo che οἶον esp. dal Volk. sia dittografia.

110 (34, 24) Riprendo τοῦτο Mss. | Dal Kirch. in poi τούτῳ.

111 (34, 26) Riprendo πρὸς Mss. | εἰς Kirch.

## XXII

112 (35, 5) τὸ δὲ Mss. Può restare, sia pur riferito a ὁ λόγος | Müll. diede ὁ δὲ seguito dal Volk. e dal Bréh.

113 (35, 11) καὶ dopo ψυχῇ esp. dal Vit. Müll. Volk. Bréh. Può certo restare non come copulativo ma nel senso di 'per giunta'.

113 (35, 12) Bréh. cita opportunamente *Tim.* 34 b ed *Eun.* I, 1 c. 9 r. 15 (46, 17).

113 (35, 20) Accolgo ἄλλο ἄλλο proposto felicemente dal Theiler (*Vorb.*, 156) in luogo di ἄλλο ἄλλῳ Mss. Edd.

114 (35, 28-30) ὁσπερὶ ἐν ἑστί e poi πρὸς—παρεῖναι sono omesse nella versione di Bréh. per semplice inavvertenza.

117 (36, 11-18) 'Eine tüble Stelle' — dice Theiler. Lo cito con la sua ricostruzione: ἐπεὶ οὖν ἡ τοῦ αἰσθάνεσθαι δύναμις καὶ ἡ τοῦ ὁρμᾶν ψυχῆς οὐσης αἰσθητικῆς καὶ φανταστικῆς φύσεως ἐπάνω ἑαυτῆς εἶχε τὸν λόγον ὡς ἂν γειτονοῦσα πρὸς τὸ [κάτω] οὐ αὐτῇ [ἐπάνω] (κάτω), ταύτη ἐτέθη (ἐκείνος) τοῖς παλαιοῖς ἐν τοῖς ἄκροις τοῦ ζῆφου παντὸς ἐπὶ τῆς κεφαλῆς, ὡς [οὖσα] οὐκ ἐν τῷ ἐγκεφάλῳ, ἀλλ' ὡς ἐν τούτῳ τῷ αἰσθητικῷ, ὃ (ἢ Mss.) ἐν τῷ ἐγκεφάλῳ [ἐκείνος] ἴδρυτο. (Theiler, *Vorb.*, p. 157). Abbiamo il seguente senso: Ora, poiché la facoltà del sentire e del movimento (giacché l'anima è un essere dotato di sensibilità e di immaginazione) ha al di sopra di sé la ragione, vicina com'è, alla regione inferiore a cui appartiene; proprio per ciò la ragione fu posta dagli antichi, alla som-

mità dell'intero vivente, cioè nel capo, non già nel senso che sia nel cervello ma in quanto si trova in questa facoltà sensibile che ha sede nel cervello.

Il procedimento filologico del Theiler che qui muove per molteplici spostamenti non mi pare che ottenga un risultato pari al suo sottile lavoro. Il vantaggio è nel fatto che γεινοῦσα è correttamente riferito al primo soggetto ἡ... δύναμις. Per conto mio, ci si può benissimo attenere ai Mss. sol che dinanzi a γεινοῦσα si sottintenda δύναμις τοῦ λόγου.

119 < 37, 5 > ὄντιος ins. Kirch.

119 < 37, 7 > Dopo ζέσει riprendo καρδία esp. dal Kirch.

## XXIV

120 < 37, 8 > L'espressione iniziale ἔχουσα δὲ σῶμα καὶ τὸ ἀντιλαμβάνεσθαι τῶν σωματικῶν κολάσεων ἔχουσαν, trascurata dal Fic. e chiusa in parentesi dal Creuz. fu giustamente cancellata dal Kirch. e segg. come ripetizione di < 37, 29-31 >. Harder la espunge l'una e l'altra volta.

120 < 37, 12 > αὐτὸ mss. Potrebbe stare. Volk. αὐτὸ.

122 < 37, 20 > Harder omette ἀγνοῶν.

122 < 37, 23-24 > εἰς τὸν προσήκοντα αὐτῷ τόπον fa ricordare il neotestamentario εἰς τὸν τόπον τὸν ἴδιον (Act., I, 25).

123 < 38, 4 > Harder omette ἐν τῷ θεῷ: mano cristiana?

## XXV

126 < 38, 18-19 > (per errore in Volk. son segnati i rr. 23-24) Leggo εἰ δὲ ἔστι col Kirch. | εἰ δὲ (δὲ τὸ A) ἔστι Mss. | εἰ δὲ ἔστι (sic) Creuz.

126 < 38, 21 > (non 26 Volk.: App.) μὴ inserito poi dal Kirch. non era apparso necessario al Fic. che pure intese benissimo il valore dell'espressione 'neque subjiciuntur temporibus'. Si può pure pensare che l'espressione originaria fosse οὐτ' ἐν χρόνῳ senza τοῖς.

Ancor meno necessario è οὐ inserito dal Volk. al r. 23.

127 < 38, 31-2 > (non 36 Volk.: App.) Riprendo οὐ μεταβάλλοντα αὐτὸν Mss. che segna il caratteristico trapasso platoniano dall'astrazione alla persona | οὐ μεταβάλλον αὐτό Kirch.

127 < 39, 4 > Restituisco οὐ γὰρ ἦλθον Mss. | οὐ γὰρ ἦλθεν Creuz. il quale, forse, restò ingannato dalla superficiale lettura di Fic. 'non enim processit (cioè: intelligentia sui) ut contineat ne forsitan abeat' e adottò il singolare traendolo da Perna<sup>ms</sup>.

128 < 39, 10-11 > ἠκούσῃ τὸ δὲ Mss. | Accolgo ἠκουσαν τῷ δὲ Kirch. Ma già Fic., limitatamente ad ἠκούσῃ, anticipò la correzione: 'profectam'.

129 < 39, 19 > Dopo συναμφοτέρου riprendo τοῦ ζῆφου espunto dal Kirch.

130 < 39, 24 > ὡσερ Mss. può stare | ὅπερ Kirch.

## XXVI

131 < 39, 28 > Restituisco τὸ ζῆφον esp. dal Kirch.

132 < 40, 3 > ἢ τὴν διὰ τοῦ σώματος mi sembra sospetto.

134 < 40, 15 > Dopo ζῆφον, riprendo τὸ esp. da Volk.

135 < 40, 23 > μὴ ins. dal Vitr. e accolta dal solo Volk., deve rigettarsi come dimostra anche Dodds (Class. Quart.

XXVIII, 1934, p. 48) il quale, per altro, dinanzi alla bruttezza dei due dativi slegati (τῶ... εἶναι τῶ μὴ... εἶναι) inserisce καί, utile ma non proprio necessario.

135 < 40, 26 > ἔχειν ins. del Müll.

139 < 41, 13 > οὐδὲ συναίσθησιν οὐδὲ παρακολούθησιν... οὐδέ τινα σύνθεσιν καὶ οἶον σύνθεσιν. Diamo, per la intelligenza piena dei termini di questo testo importante, la versione del Fic. 'neque consensum, neque consequentiam...neque conspirationem et quasi suimet conscientiam'. Harder ha: '...ein ihrer selbst Gewährwerden, ein sich selber Verstehen, jede Art von Mitbewusstsein und von ihrer selbst Innewerden'.

140 < 41, 22 > Da μόνῃς (sic) A possiamo sicuramente accogliere μονῆς (anche in MC) che è piú logica. Creuz. pur sentendone la suggestione (Ac nescio quomodo haec lectio blandiatur) preferi μόνῃς del Perna, ex Ficino 'dum vero anima sola est', e fu seguito dal Kirch. e dal Müll. Invece Volk. Bréh. ed Harder preferiscono μονῆς.

140 < 41, 25 > Serbo οὗτος Mss. Fic. 'hoc [flumen]' Creuz. Kirch. Müll. | οὗτος Volk. Bréh.

## XXVII

141 < 41, 28 > Serbo, dubitando, la lezione θειοτέρως, ma vorrei leggere, col Dodds (*Class. Quart.* XXVIII, 1934, p. 48) οἰκειοτέρως. 'Qui — dice il citato filologo — Plotino distingue l'io' individuo empirico dal piú alto 'io' che è l'intima presenza dell'Anima del mondo. Ma io non so cosa voglia dire l'asserzione onde noi chiamiamo quello « piú divino ». Chiamare l'anima individua « piú divina » sarebbe una bestemmia per un pensatore greco'. E Dodds cita, infine, IV, 8 cap. 3 Volk. < 140, 29 >.

142 < 42, 1 > Passo laborioso: sono le prove circa la sopravvivenza della memoria dopo la morte tratte dalla Nekyia omerica (*Od.* XI, 601-3). Vediamolo, parte a parte: τὸ γοῶν εἰδῶλον ἐν ἄδου Ἡρακλέους· τοῦτο γάρ καὶ τὸ εἰδῶλον, οἶμαι, καὶ νομίζειν ἡμᾶς· μνημονεύειν τῶν πεπραγμένων πάντων κατὰ τὸν βίον, αὐτοῦ γὰρ μάλιστα καὶ ὁ βίος ἦν. Fic. operò un'inversione tra la prima e la seconda frase e tradusse: 'Iaec vero est quae Idolum appellatur. Simulacrum igitur Herculis apud inferos existimandum nobis est, ut arbitror, recordari omnium quae acta in vita fuerunt: eius enim potissimum vita haec erat'.

Fic., oltre tutto, non rende il καί che crea la difficoltà; perché poi Plotino presenterebbe con tanta cautela (nt arbitror) quello che è detto chiaramente in Omero?

Kirch. lasciò καί e sospettò una lacuna dopo ἡμᾶς. Müll. sopprime, secondo il suo costume, l'intera frase τοῦτο γάρ καὶ τὸ εἰδῶλον. Volk. si limitò a espungere καί e fu seguito dal Bréh. che, col Müll. e col Creuz., collega ἡμᾶς con μνημονεύειν senza alcun segno d'interpunzione. Dodds, assai acutamente, propone καθὼς invece di καὶ τὸ e spiega: Plotino pensa che noi dobbiamo supporre che se uno spirito trapassato rammenta la sua vita terrena fa ciò *qua* εἰδῶλον ed egli ne dà la ragione: poiché la vita terrena appartiene principalmente all'εἰδῶλον. (*Class. Quart.* XXVIII, 1934, p. 49).

Per conto mio, serbo καί e considero come un inciso la frase τοῦτο—ἡμᾶς (vedi versione). Plotino, che tornerà piú tardi su questa ombra di Eracles (I, 1, c. XII), apre qui una parentesi per ricordarci — ed il suo οἶμαι prelude spesso a idee originali ed audaci — che il nostro 'io' va ravvisato anche in questo εἰδῶλον (l'io' infatti, demonicamente, giunge sino a immedesimarsi con lo Spirito). Quanto a μνημονεύειν che non dipende piú da νομίζειν, esso è uno degli infiniti dottrinali, a meno che non si voglia decurtarlo della v finale.

142 < 42, 6 > Le difficoltà continuano a segno che Müll. espunse tutta l'espressione che è assolutamente autentica: αἱ δὲ ἄλλαι τὸ συναμφοτέρον οὔσαι οὐδὲν πλέον ὁμῶς εἶχον λέγειν

ἡ ἄτε (ἡ τὰ Kirch. che volle restaurare la sintassi dando il secondo termine a πλέον intuito già da Fic. 'quam quae') τοῦ βίου τούτου· καὶ αὐταὶ (καὶ γὰρ αὐταὶ Kirch.) τὸ συναμφότερον γνόμενα ταῦτα ἦδυσαν· ἢ εἴ τι δικαιοσύνης ἐχόμενον.

A mio credere non c'è da far altro che intendere; la lezione dei Mss. è ottima sol che si interpunga avvedutamente. Plotino ha affermato or ora che l'εἰδωλον di Eracles ricordava le sue fatiche, poiché la sua vita terrena era appartenuta veramente a questo εἰδωλον. Ma qui sorge un'obiezione (δὲ ...δμως) o da parte degli uditori o da parte di Plotino stesso: — Ma le altre anime, cioè nonostante, pur essendo τὸ συναμφότερον (= l'insieme dell'anima superiore e dell'anima inferiore o εἰδωλον), non sapevano dire più (di quanto dicesse l'ombra di Eracles, ch'era lì solo con l'anima inferiore)! Qui occorre staccare con un punto netto. Segue, poi, la ἡ plotiniana affacciante il tentativo di soluzione alla predetta aporia: Ecco: appunto perché (ἡ, ἄτε sta bene, mentre Dodds vorrebbe mutare in ἡ ἐπι) queste appartennero pure a questa terra — giacché vi furono come 'insieme' — sapevan le cose terrene e, via, forse anche qualcosa di attinente alla giustizia.

Ma, quello che l'Eracle divino — quello senza l'ombra etc. Il resto è chiaro. Notiamo, infine, che l'ultima frase ἢ εἴ τι δικαιοσύνης ἐχόμενον, espunta da Harder, va ripresa; e il Dodds opinò che si basasse su *Od.* XI, 570: οἱ δὲ μὴ ἀμφὶ δίκας εἶποντο ἄνακτα, 'passo in cui — egli conclude — i commentatori platonizzanti possono aver visto una ammissione che la vita etica dell'anima persista nell'Adè'. A me tuttavia sembra che Plotino esprima questa idea solo di sfuggita, con certa voluta negligenza.

143 <42, 11> Col Dodds (*Class. Quart.* XXVIII, 1934, p. 49) leggo εἴ (invece di οἴ che non si spiega) richiesto dall'antitesi seguente χρόνου δὲ προϊόντος.

144 <42, 18-9> Tra εἶπε μὲν e εἶπε δὲ v'è un intermedio, superfluo εἶπε che preferirei non ci fosse.

## XXVIII

145 <42, 25-6> Harder espunge καὶ τῶν ὀργιστῶν, τῷ θυμοῦδεῖ. Ma l'idea è richiamata in 146 <43, 6-7>.

146 <42, 28> ὧν mss. è ottimo; Kirch. e Müll. φ | Poco dopo, invece di τοῦτο Volk. vorrebbe τούτοις. Al rigo seg. Müll. vorrebbe espungere δηλονότι τῇ μνήμῃ.

148 <43, 11> ἐντεθὲν A<sup>cc</sup> Darm<sup>cc</sup> B CMV Fic. 'insitam' Creuz. | ἐντεθῶν Vat. (sic: ἐντεθῶν) Perna Kirch. e segg. Mi sembra enneadica la prima lezione. Poco dopo si noti l'incontro di Ciz. e Vat. in γνώμῃν in luogo di μνήμῃν.

148 <43, 13> Accolgo παρ' αὐτῷ dal Kirch. e segg. | παρ' αὐτοῦ Mss. e Creuz. Già Fic. 'penes... se'.

148 <43, 14> Accolgo εἰδυῖαν dal Creuz. (*Ann.*, p. 221) che la trasse dal Fic. 'cognoscere', seguito da tutti | ἠδείαν mss.

## XXIX

149 <43, 21-22> L'espressione καὶ εἰ μὴ τὸ αἰσθητικὸν δὲ τὸ μνημονευτικὸν, ἀλλ' ὅτι οὖν ἄλλο, διττὸν τὸ μνημονεῦον ἔσται fu ritenuta interpolata dal Kleist; né essa apparve intelligibile nella versione del Fic. '...ac si sensuale non sit memor, sed quodvis aliud; sic etiam quodlibet aliud (Fic. ripete ὅτι οὖν ἄλλο) saltem dupliciter erit memor'. Theiler colloca τὸ μνημονεῦον dopo "Εἴ τε εἰ al posto di αἰσθητικὸν che apparve sospetto al Müll. e legge così: διττὸν [τὸ μνημονεῦον] ἔσται. "Εἴ τε εἰ (τὸ μνημονεῦον) (invece di αἰσθητικὸν) καὶ τῶν μαθημάτων ἔσται, καὶ τῶν διανοημάτων ἔσται τὸ αἰσθητικὸν.

Per conto mio ho rispettato la lezione dei mss., avvertendo solo che sottintendo come soggetto della protasi τὸ μνημονεῦον.



152 (44, 7) ἄλλο Perna, Kirch. e segg. | ἄλλ' ὁ (nella didotiana ἄλλο, ὁ) Creuz. ex Ficino 'aliud esse quod'.

152 (44, 9) Accolgo αἰσθέσθαι per αἰσθήσεσθαι e μνημονεύειν per μνημονεύειν dal Volk. e dal Bréh. Ritengo necessario un punto interrogativo. Segue la risposta plotiniana col consueto ἦ.

153 (44, 14) Leggo τούτω col Kirch. e mi fondo sul precedente τούτω πάρεστι.

153 (44, 15) Dopo ἤδη leggo, col Bréh., καὶ ἐπ' ὀλίγον παρῆ. ἢ δὲ εἰ μὲν ἐπ' ὀλίγον παραμένοι κτλ.

L'espressione παρῆ—ὀλίγον omissa in w e presente negli altri stati va ripresa.

154 (44, 22) Leggo αὐτῆς (Ciz. e Vat. αὐταῖς) Mss. Fic. 'illius' Creuz. | αὐτοῖς Kirch. Müll. (che attesta αὐτῆς in C) e segg. Harder compreso.

## XXX

156 (45, 3) Leggo ἀπάγων Kirch. e segg. | ἐπάγων Mss. Creuz. Ma già Fic. 'educens'.

## XXXI

158 (45, 15) ἐκάτερα Kirch. e segg. | ἐκάτερα (ἐκάτερον A | s. l. a. m. a) Mss. Creuz.

## XXXII

163 (46, 19) Leggo οἷο Volk. Bréh. | οἷος mss. Creuz. Kirch. Müll.

164 (46, 26) ἀφείσα Kirch. Müll. e segg. | ἀφείς Mss. Creuz. Passaggio probabile dall'anima all'uomo.

164 (46, 30) Dopo πλείω scorgo una piccola lacuna.

164 (47, 3) Si elimini l'aggiunta di Volk. τίτων μνημονεύσει e si colleghi immediatamente a τί οὖν ἐστὶ del trattato seguente. Qui il colpo di forbici di Porfirio tagliò a mezzo addirittura il periodo che si continua nel trattato seguente. Così III, 3-4-5 — un unico 'corpus' — corrispondono all'unico Περὶ ψυχῆς che fu, come abbiám detto, nelle mani di Longino e apparve gremito di errori dovuti alla negligenza di Amelio (*Vita Plotini*, c. XIX § 98 (24, 15) Volk.). Diversa, come vedremo dallo Scolio a IV, 4 c. xxix, la partizione di Eustochio (cfr. Bréh., I, p. 20, n. 1; *États*, p. 17; *Recherches sur la Préparation Évangélique d'Eusèbe et l'édition perdue des oeuvres de Plotin publiée par Eustochius*, pp. 73-80 dello stesso Henry).

## ΠΕΡΙ ΨΥΧΗΣ ΑΠΟΡΙΩΝ ΔΕΥΤΕΡΟΝ

PROBLEMI DELL'ANIMA (2°)

Enneade IV, 4 (28) Testo, p. 221.

## TITOLO

È abbreviato solo nel Canone: Περὶ ψυχῆς δεύτερον.

## I

1 (47, 11) Dopo ἐκεῖ Harder segna un punto interrogativo.

4 (47, 24) Accolgo νῶ dal Theiler (*Vorherleitung*, p. 158) | ἄνω Mss., dovuto, forse, al precedente τὸ ἄνω. Ritengo altresì prudente, per ora, in attesa che si faccia più luce sulla *Teologia* di Aristotele (la quale, comunque, è una versione), serbare ἐνεργεία e ταύτην invece di mutare in ἐνεργεία e ταύτην come fa il Volk. che desume ciò, con la inserzione di πάντα, dall'*Arabo*.

5 (48, 1) Accetto ὀφθαλμῶν da Ciz. con Kirch. e segg. | ὀφθαλμῶ mss. Creuz.

7 (48, 15-6) Harder espunge praticamente ἐν δὲ τοῖς ἄλλοις γινομένων. | Rifiuto poi τὸ ins. dal Kleist e dal Volk. che giudicano le espressioni seguenti 'vittiosa'. Kirch. segna una lacuna dopo ἤδη.

## II

9 (48, 27) αὐτός τε τί ἐστιν Mss. Creuz. | αὐτός ἐστιν Kirch. | Segno, con Creuz., il punto interrogativo dopo νοῦν, richiesto anche dal seguente ἢ della risposta plotiniana. Dopo παντός riprendo l'espressione ὅταν μηδὲν νοῦν espunta come dittografia dal Müll. in poi.

10 (49, 5) Segno, con Harder, punto interrogativo dopo εἶναι.

11 (49, 10) Seguo la congettura di Harder ἐπὶ τὰ ἑαυτοῦ invece di ἐπὶ τὰ ἄλλα Mss. Edd. | Alla fine del paragrafo interpungo con Harder αὐτῆ;.

## III

14 (49, 26) δὴ non δὲ.

15 (49, 31) Riprendo αὐτῆ Mss. (o αὐτῆ) | αὐτῆ Kirch. Müll. Volk. Bréh. (si corregga l'apparato in quest'ultimo).

15 (50, 2) Col Dodds (*Class. Quart.* XXVIII, 1934, pp. 49-50) che ne fa una perfetta difesa, riprendo καὶ espunto malamente dal Kirch. e dai segg.

## IV

16 (50, 7) Harder espunge καίτοι καὶ σαμάτων μεταξύ πολλαχῆ εἰς τὰ τρίτα (τρία Mss. | τρίτα Creuz.) ἀπὸ τῶν πρώτων ἢ ἀφίξις.

17 (50, 19) Il πάθημα che fa 'cadere' l'anima è la coscienza o la non-coscienza? C'è chi dice che, per Plotino, la coscienza sia male e radice di mali.

18 (50, 20) Riprendo εἰ, prima di ἀφισταμένη, espunto dal Müll. e dal Volk. Segno punto interr. dopo καί e, quanto a ἡ δύναμις esp. da Kirch. e dal Müll., la riprendo, emendando in ἡ δυνάμει con Gollwitzer Bréh. Harder. Nel rigo seguente accolgo ἦν di Kirch. in luogo di ἦ per ragioni sintattiche.

## V

19 (50, 30) μνήμη Mss. Deve restare | μνήμη Kirch. e segg.

20 (51, 4) Accolgo λέγειν dal Creuz. (ex Ficino: 'dicere') e segg. | Mss. λέγεται dovuto a r. 3.

20 (51, 5) Dopo τὰ ἐκεῖ del r. 5 (non del r. 4 ove c'è pure τὰ ἐκεῖ, cosicché Volk. induce gravemente in errore in un punto in cui l'avverbio è dato tre volte) riprendo la frase ὥστε καὶ ἐγείραι ἐκεῖ cancellata totalmente dal Müll. e mutilata dal Kirch. in ὥστε καὶ ἐκεῖ.

22 (51, 16) Accetto ἀλλὰ Kirch. | ἄρα Mss. | Al r. sg. ἄν inserzione del Kirch.

24 (51, 26) Accetto τρόπος dal Kleist | χρόνος Mss.

## VI

25 (51, 32) Volk. trae μνημονεύουσι « Theologia | Preferisco μνημονεύουσα: Mss.; cfr. (52, 17).

## VII

29 (52, 32) τῶν inserzione risalente al Creuz.

31 (53, 13) αὐτῆ Volk. | αὐτῆ Mss.

## VIII

32 (53, 29) Harder espunge ἡ καὶ ἐπι μᾶλλον διελεῖν seguendo Vittr. e Müll.

36 (54, 19) Dopo μνήμην lacuna per Kirch. e Volk. È piuttosto una pausa; è meglio segnare un punto fermo con lo Harder anzi che supplire γνώμην col Müll. Accetto ἐν inserito dal Volk. accanto a κινήσει.

37 (54, 25-29) ἰσταμένη e τοιαύτη Mss. Possono restare al nominativo | Bréh. om. nella versione ἀτελής δὲ ἡ ἐν μέρει ἐκάστη. | Sembra che Harder espunga ὥστε οὐδὲ ἔφασιν ἄν ἔχοι οὕτως.

## IX

40 (55, 21) καὶ εἰ εἰδείη espunta praticamente da Harder.

41 (55, 24) Leggo ἐν (richiesto dal senso; cfr. τὸ ἐν r. 25) | ἐν Mss. | Accetto altresì οὕτως dal Kirch. in luogo di οὕτος.

41 (55, 29-30) L'ultima espressione οὐχ ὅτι εἰς τὸ πᾶν ἀρραβε sospetta e fu cancellata dal Vittr. Ma nessun editore lo seguì. Quanto al senso, però, non soddisfano, credo, né la versione di Bréh. ('bien qu'elle s'étend à tout') né quella di Harder ('nicht aber dass ins All hineinwirkt').

## X

45 (56, 22) Accetto εἶδη Perna<sup>m</sup>s Edd. sin dal Creuz. ex Ficino: 'species' | ἤδη Mss.

45 < 56, 29 > βούλοιο Mss. Creuz. Harder. È buono | βουλεύοιο Kirch. Müll. (che non avverte) e segg. Harder espunge λόθεν τὸ ἄλλο.

## XI

47 < 57, 6 > ἐν τῷ Mss. Può stare | αὐτὸ Bury (*Class. Quart.* XXXIX, 1945, p. 86).

48 < 57, 11 > ὡς αἱ ἐν κλάδοις τῆ τοῦ ὄλου φυτοῦ Mss. Creuz. Kirch. Müll. | Volk. emendò αἱ in ἡ e τῆ in τῆς (tratta, questa, da A. Iahn, *Basilius plotinizans*, p. 11) ed è seguito, se non erro, dallo Harder. Non è affatto necessario emendare; sul luogo si fermò già il Creuz. (*Ann.*, p. 226) che suggeriva una virgola dopo κλάδοις per far dipendere τῆ (sott. φύσει) da ἔπονται anzi che da ἐξηρημέναι ed ἐκφῦσαι che richiederebbero il genitivo. Io intendo: ὡς αἱ ἐν κλάδοις < φύσεις ἔπονται > τῆ τοῦ ὄλου φυτοῦ < φύσει >.

50 < 57, 30 > Riprendo ἐκαίνη Mss. ch'è ottimo | ἐκαίνου Kirch. e segg.

## XII

51 < 58, 2 > Leggo ἀνάγκη mss. (ἀνάγκη) | Vittr. ἀνάγκην dubbiosamente seguito dal solo Volk.

52 < 58, 7 > Riprendo, dubbiosamente, νοῦ, prima di τοῦ ὄντος espunto da Vittr. Kleist Volk. Bréh.

52 < 58, 10 > ἔχει ὁ del Volk. e Bréh. è piú regolare, ma ἔχων è piú vero e, cadendo, ci toglierebbe un esempio del periodare plotiniano.

54 < 58, 21 > Tra ἔσται e εἰδήσει si deve espungere οὐκ non considerato già dal Fic. 'cūr non etiam, quomodo futura sint, teneat?'

54 < 58, 28 > Riprendo τοῖς, tra κοιούσι e πεπιστευκόων, espunto dal Kirch. Non è necessario τῷ inserito dal Kirch. poco dopo e in < 59, 18 >.

## XIII

60 < 60, 1 > Volk. dubita della espressione τῷ σωματικῷ καὶ ὑλικῷ.

61 < 60, 5-6 > Giustamente Volk. riconobbe di non dover mutar nulla in φαντασία... τόπου. abbandonando la congettura φαντασία... τόπος ricalcata su φαντασία... τόπου di Kirch. Si veda Bouillet, II, p. 349, nota 2.

61 < 60, 9-10 > ἡ δὲ γέννα αὐτῆ καὶ ἐνέργεια ἐξ αὐτοῦ τοῦ ἐνεργήσαντος. Il passo dei Mss. fu rispettato dal Fic. 'haec autem ipsa progenies atque actio ex ipso agente dependet'. Ma la interpretazione ficiniana non rende appieno la distinzione tra la φύσις (che non ha percezione), la φαντασία (che ha coscienza di uno stimolo esterno) e la νόησις la quale genera il suo oggetto — occorre leggere con Kirch. ἡ δὲ (= νόησις) γεννᾷ αὐτῆ — senza stimolo esterno, di per se stessa e per una attività (ἐνεργεία Dodds) della stessa sostanza del soggetto agente. L'ultima felice congettura del Dodds ci dispensa dalla brutta espressione data dal Volk.: ἐνεργεῖ ἐξ... ἐνεργήσαντος. (*Class. Quart.* XXVIII, 1934, p. 50).

62 < 60, 11 > Dopo ἐχομίσαιο riprendo ἐπεχομίσαιο espunto da Müll. Volk. Bréh.

62 < 60, 14 > ἡ καὶ πρὸ τούτου espunta dal Müll., sull'esempio di Bouillet, e dallo Harder. La riprendo col Volk. e col Bréh.

## XIV

63 (60, 21) Dopo αὐτὸ τοῦτο è necessario espungere, col Kirch. e segg., τὰ σώματα. Creuz. non avvertì l'esitazione di Ficino 'ex hoc ipso vel hoc ipsum sunt corpora'. In realtà αὐτὸ τοῦτο richiama (r. 13) τὸ ἐμφαντασθέν.

63 (60, 23) Ripongo il punto interrogativo da ἔχει a ἔχει (espunto dal Kirch.) come aveva fatto il Creuz.

63 (60, 25) L'espressione οἷον οὐ κινώμενος, era già pacifica in Creuz. assicurata pure dal Fic. 'quasi permixtio his facta non fuerit', in luogo di ὁ κινώμενος data dal Perna (*Ann.*, p. 227). Ma Kirch. esp. ὁ e altrettanto fece, silenziosamente, Müll. E Volk. attribuisce οὐ a Kleist, mentre Bréh. lo dice omissso dal Müll.

## XV

65 (61, 3-4) ἅπαντα τὰ εἰρημένα Mss. Creuz. | Kirch. e Müll. espungono τὰ εἰρημένα e Volk. solo τὰ. Di τὰ Creuz. attesta l'omissione in VindA (V per Henry).

65 (61, 5) τὴν ὑπόστασιν Kirch. Müll. (silenziosamente), e Bréh. Harder. Ma già Fic. 'naturam' | τὴ ὑποστάσει Mss.

66 (61, 12) δεῖ ins. del Müll. nella lacuna indicata dal Kirch. Ma già Creuz. 'fortasse δεῖ τίθεσθαι'.

67 (61, 18) Elimino δ' inserito dal Kirch.

## XVI

69 (61, 28) Dopo ποιῆ riprendo και eliminato dal Volk.

71 (62, 10) Accolgo l'anticipazione proposta dal Theiler (*Vorbereitung*, p. 158) οὐκέτι λέγει (τόδε μετὰ τόδε), ἀλλὰ ποιῆ μόνον [τόδε μετὰ τόδε].

71 (62, 11) βλέπων Mss. Può stare: è il solito maschile personalizzante | βλέπων Volk. e Bréh.

72 (62, 17) Verso l'infinitesimale! οἷον κύκλος προσαρμότων κέντρον εὐθὺς μετὰ κέντρον ἀξιοθεῖς, διάστημα ἀδιάστατον ('intervallum... indistans': Fic.). Quanto all'ordine tra le ipostasi si ricordi il luogo analogo IV, 3, c. XVII.

72 (62, 19) Tra εἰ e τὰγαθόν (θαῦτον A MareB Darm, tutti in mg da mano recente e Perna<sup>ms</sup>) δὲ è fuori posto e lo si dà come espunto dal Kirch. che ebbe, peraltro, un predecessore nel Moshem (*Ann.* del Creuz., p. 227).

## XVII

76 (63, 16) και αἱ τοῦ σώματος χρεῖαι, και τὰ πάθη ἄλλα ποιῆ και ἄλλα δοξάζει (δοξάζη Darm.) Mss. edd. eccetto Volk. e Bréh. (il quale sembra fur credere che δοξάζει sia solo in M) che dipendono dal Kleist: ποιῆ ἄλλα δοξάζειν. L'emendazione avrebbe il vantaggio di far attenere Plotino al suo tema: la mutabilità e la variabilità dell'umano pensare. Ma perché precludere l'immediato trapasso alla mutabilità dell'agire? Mi attengo ai Mss. anche per la non lontana ripetizione ἄλλα δοξάζει (r. 19).

77 (63, 22) ἀσθηῖς, tra τῷ ed εἶναι, è dittografia, ed è espunta dal Kirch. Lo stesso Fic., che la serba, in realtà non traduce τῷ ἀσθηῖς εἶναι ma ἀσθηῖς τῷ εἶναι che è tutt'altra cosa.

78 (63, 29) Dopo μέσῳ inserisco ὡς col Theiler (*Vorbereitung*, p. 158, ove si cita opportunamente Max. Tyr. 202, 4ss. e Plotino stesso VI, 4, 15) ma già Fic. 'in homine autem medio sic... quasi...'

78 (64, 1) αὐτὸν oggetto sottinteso di δίδοντας (che Fic. rese con 'quippe... obtemperet') è inserito dal Kirch. e segg.

78 (64, 3-5) L'espressione οἶον διττῆς πόλεως οὔσης, τῆς μὲν ἄνω, τῆς δὲ τῶν κάτω, κατὰ τὰ ἄνω κοσμουμένης è omessa nella versione (non nel testo) di Bréh.

## XVIII

79 (64, 12) È certo probabile che ἡ φύσις dopo τῷ σώματι sia un glossema mirante a fissare che τοῦτο... τὸ προσομιλοῦν si era proprio *la natura*. Ma non è escluso che sia precisazione del Maestro. Lo serbo col Fic. 'idque sit quod se communicat corpori, ipsa scilicet natura duntaxat'. Creuz. che serba la lezione ha però il torto di non segnare il punto dopo φύσις come fa il Fic. Dal Kirch. in poi è espunta.

80 (64, 16) ἔχοντα Mss. È veramente buono | ἔχον Volk. e Bréh.

81 (64, 24-5) ἡμεῖς δὲ κατὰ τὸ κύριον, ἡμῶν δὲ ἄλλως ὁμοίως. Così gli Edd. dal Creuz. al Volk. Ma l'ultima parola è dubbia: ὁμῶς A<sup>n</sup> I<sup>st</sup> Darm B CM Vat. Bréh. Harder | ὁμοίως A MareB (= ὁμοίως: sic) V.

Il Dodds esamina questo luogo, assai importante perché tratta della relazione tra lo ἡμεῖς e la σκιά ψυχῆς, e rifacendosi a VI, 3, cap. I (327, 11-2) dove il mondo sensibile è detto οὐ συνώνυμον ma ὁμώνυμον dell'intelligibile e volendo costruire l'antitesi a κατὰ τὸ κύριον, propone ὁμωνύμως. Rin-calza la dotta congettura con Arist. *Meteor.* 389 b 31 ὁ νεκρὸς ἄνθρωπος ὁμωνύμως. E' il vicino ἄλλως? Esso è una glossa del termine tecnico. Accetto la congettura, senza però espungere ἄλλως. Osservo peraltro che il termine non è raro in Plotino, come crede il Dodds.

81 (64, 28) Ha proprio torto Kleist a dire interpolata questa espressione così plotiniana: ἀλλὰ τοῦτο ἡμῶν τὸ τιμωτάτων καὶ τὸν ἄνθρωπον τιθέμεθα καὶ οἶον εἰσδύμεθα εἰς αὐτό.

82 (65, 2) τε esp. dal Kirch. è utile. Al rigo seguente bisogna ristabilire dopo οὐδὲ τοῦτο (= πάθος) anche οὐδὲ τὸ διακριθῆναι espunta dal Kirch. e segg.

84 (65, 17) Rifiuto la inserzione del Kleist che piacque al solo Volk. (αὐτοῦ ἡδονὴν διὰ τὴν) ἔφρασιν.

## XIX

85 (65, 31-2) L'espressione ἐκεῖ δὲ καὶ ἡ φλεγμονή lascia pensare. Fic. traducendo 'similiter de inflammatione dicendum' mostra di aver emendato ἐκεῖ in ἐκείως e la cosa piace al Volk. come piacque al Bouillet che tradusse: 'Il en est de même de la brûlure'. Müll. *more suo* espunge a torto.

Meglio Harder — che ha colto più vivacemente la descrizione vera e propria di un intervento chirurgico — con uno spostamento che accolgo, immediatamente dopo κατὰ τὸν ὄγκον (r. 29).

88 (66, 9) Dopo δάκτυλος riprendo ὁ esp. dal Volk. seguito dal Bréh. Poco dopo (r. 11) accetto κατὰ dal Creuz. (p. 765) invece di καί.

## XX

94 (67, 20) Cfr. *Phil.* (35 a): Ὁ κενούμενος ἡμῶν ἀρα, ὡς ἔκειν, ἐπιθυμῆι τῶν ἐναντίων ἢ πάσχει· κενούμενος γὰρ ἐρᾷ πληροῦσθαι. E, più oltre (35 b): Οὐκ ἀρα ὁ γε πάσχει, τούτου ἐπιθυμῆι. Ma il concetto di 'natura' è tutto plotiniano.

95 (67, 27-29) ὥστε τὸ μὲν (= τὸ σῶμα) ἐπιθυμεῖν ἔξ αὐτοῦ εἶποι ἂν τις, † πρὸς ἐπιθυμίαν ἴσως καὶ προθυμίαν, † τὴν δὲ (= τὴν φύσιν) ἔξ ἄλλου καὶ δι' ἄλλο ἐπιθυμεῖν κτλ. Mss. Alle parole indicate Fic. diede un senso vago: 'forsan videlicet quantum spectat ad appetitionis properationisque incitamentum'.

Kirch., poiché qui Plotino ha paragonato la natura a una madre, ritiene necessario, per non far torto a nessuno, completare il quadro domestico e paragona il corpo al padre! La sua sostituzione πατὴρ ἐπιθυμίαν è proprio ridicola; e la successiva eliminazione è arbitraria. Müll. taglia la testa al toro espungendo tutto. Volk. è sobrio, col Kleist, e limita la emendazione a προεπιθυμίαν in luogo di ἐπιθυμίαν e a lui si ispira lo Harder.

A Bréh. che lascia la frase in parentesi, come sospetta, 'glossa videtur'. Ultimo, il Theiler annota (*Vorbercitung*, pp. 158 e 81, n. 1): 'Zu lesen (?) ὥστε τὸ μὲν (sc. σῶμα) ἐπιθυμεῖν ἔξ αὐτοῦ εἶποι ἂν τις καὶ ἴσως προθυμεῖν. Der Gegensatz ἐπιθυμεῖν — προθυμεῖν schon stoisch, Plut. *Virt. mor.* 449 a'. Mi sono studiato di rispettare i Mss. supponendo che l'espressione, in se stessa infelice, sia un inciso infirme, per esprimere un pensiero eccessivamente sottile. Del resto in ταῖς λεγομέναις προθυμίαις di poco dopo, 97 (68, 7-8), si ha una prova di autenticità.

## XXI

96 (68, 3) Α σαματικαὶ Volk. vorrebbe premettere ἐπιθυμίαι che Fic. già sottintese 'appetitus corporei'. Poco dopo, accetto dal Kirch. il necessario τῷ per τὸ e ἴσχει per ἴσχειν.

97 (68, 13) προσθέσθαι Mss. Creuz. Bréh. | προσθέσθαι Kirch. Müll. Volk. Nel séguito del periodo, sento qualcosa di guasto ed ἐχούσης mi sembra da espungere.

## XXII

100 (68, 32) ἔλλαμψις Kirch. e segg. | ἔλλαμψιν Mss. e Creuz. dovuta agli accusativi precedenti.

102 (69, 21-2) καίτοι — σωμάτων frase omessa nella versione di Bréh. (p. 124). Al rigo seguente mi sembra che Harder espunga μὴ prima di κινεῖσθαι.

103 (69, 28) ἵνα ἡ καὶ σώζηται (σώζη A σώζοιτο A<sup>1</sup> gli altri e Kirch.) τὸ σῶμα. Il tedesco di Harder rende il giochetto per noi intraducibile: damit der 'Leib' ist und b-'leibt'.

103 (69, 29) Riprendo καὶ Mss. invece di ἐκ dato da Kleist Volk. Bréh. | Accetto al r. 31 ἐπι Müll. per ἔπειτα (qui Kleist espunge ἔπειτα — αἰσθάνεται).

104 (70, 4) ἴσως qui rende assai sospetto altresì γνώσις perché non c'è mai in Plotino una frase altrettanto brutta ἢ τοῦ φρονεῖν ἴσως γνώσις. Forse fu un tempo δύναμις?

105 (70, 10-12) νῦν δὲ πάλιν, εἰ αἱ αἰσθήσεις τῇ γῆ, καὶ † ζῳων τίνων αἱ αἰσθήσεις, † καὶ πῶς. Le tre interpretazioni possibili della frase indicata sono escluse dal Dodds: la 1<sup>a</sup> (Müller) che considera ζῳων τίνων come genitivo soggettivo = quali organismi han percezioni? La 2<sup>a</sup> (Bréhier) che vi trova un genitivo oggettivo = quali organismi la terra percepisce? La 3<sup>a</sup> (Mackenna) = per mezzo di quali membra vitali la terra percepisce?

Il Dodds rifiuta decisamente la interpretazione del Mackenna che richiederebbe un διὰ e quella del Müller perché in altri luoghi simili il genitivo dipendente esprime non già il soggetto ma l'oggetto della percezione; la 2<sup>a</sup> interpretazione che il Dodds dubbiosamente attribuisce al Bréhier (il quale se n'esce in verità con un assai vago 'que

sont-elles [les sensations]?') ha di contro *πάντων*: questa, invece, è questione nuova e insignificante: quali organismi la terra percepisce? O perché la sensazione dovrebbe limitarsi agli organismi? Dodds, allora, propone: *εἰ [αἰ] αἰσθήσεις τῆ γῆ, καὶ ζῶον. τίτων αἰ αἰσθήσεις, καὶ πῶς*; = Se la terra ha percezioni e se è un vivente, che cosa percepisce e come? Non aderisco a questa ingegnosa congettura per due ragioni:

1° Perché Plotino avrebbe fatto un così brusco passaggio sintattico dal costrutto *εἰ αἰ* (a che espungere *αἰ*?) *αἰσθήσεις τῆ γῆ* così ben regolare alla violenta ellissi di *ἡ γῆ ἐστὶ* che ridurrebbe la seconda ipotetica coordinata a una sola parola: *ζῶον*? Sarebbe meglio, allora, congetturare, più facilmente, *ζωή* che darebbe un agevole senso: se la terra ha sensazioni e vita.

2° Io vedo in *ζῶον τίτων* un genitivo di appartenenza come ce n'è tanti in Plotino.

Né è un tema nuovo, questo, tale che possa aver di contro il *πάντων* (v. § 102) e il *τίτων* eleva la questione in una sfera più vasta.

## XXIII

113 (72, 4) *ἡ καὶ* inserzione del Kleist, che espunge *ἡ* dopo *παθόντος*. Così pure Volk. Bréh. Harder.

## XXIV

114 (72, 12-3) Nei primi quattro righe teubneriani s'avverte l'insistente e quasi eccessivo ritorno di *αἰσθησις* (o *αἰσθήσεις*) sino a determinare qui il bruttissimo incontro *καὶ αἰ αἰσθ.* Al r. 13 vi è un *δοθείσα* sospeso che sottintende una nuova *αἰσθησις*, perché l'ultima volta era al plurale. Non c'è qualcosa di guasto?

115 (72, 15) Nella lacuna segnalata dal Kirch. dopo *γενέσθαι*, Müll. inserì *φωλαξώμεθα* per non lasciare *ὅπως* so-

speso. Il Bréh. invece proponeva *ὄστε* in luogo di *ὅπως*. Più facile ed elegante la inserzione del Dodds (ivi, p. 51) (*ἢ*) alla fine della frase, dove — conclude con filologico umorismo — strozzato tra *φωλαξασθαι* ed *εἰ* ebbe una occasione eccellente di cadere.

115 (72, 21) *οὐ τῶ* Kirch., felicemente, invece di *οὐτῶ* mss. e Creuz. Fic. 'sic'. L'umanista però intuì perfettamente: 'sic utique *ei* qui neque egeat neque obliviscatur *minime* fuerint attributi'. B ha *οὐ τε*.

116 (72, 28) *ἐαυτό* Kirch. | *ἐαυτόν* mss. e Creuz. È necessario correggere? L'universo è un dio, per Plotino.

119 (73, 20) *δ'* del Kirch. non mi serve e *διαφανεί* espunto dal Kleist è utile.

## XXV

120 (73, 24) *τοῦ παντός*, forse sottinteso semplicemente, è inserito dal Kleist.

120 (73, 27-8) Riprendo *ἡμῖν* — *οὔσι* Mss. in luogo di *ἡμᾶς* — *ὄντας* del Kirch. e segg. E il Müll. ebbe torto ad espungere *ὄτε ἐσμέν* ripreso anche dallo Harder. Creuz. accetta *ὄτι* da B.

121 (74, 1) Kirch. ristabilì *ἄλλου τε*. Creuz. (anche nella didotiana) diede *ἀλλ' οὔτε*, errato, non badando a Fic. che aveva inteso bene: 'tum spectare aliud'.

121 (74, 2) *καὶ ἀκούειν* dopo *δοφραίνεσθαι* fu cancellato dal Kleist (cfr. r. 5). Accetto dallo Sleeman (*Class. Quart.* XXII, 1928, 29) *περισπάσεις* invece di *περιστάσεις*.



## XXVI

123 (74, 10-14) Tutto il paragrafo è espunto da Harder, che vi trova forse contraddizione interna col pensiero plotiniano, a proposito delle preghiere e della magia. Così, già il Müll. (*Rh. Mus.* 1915, p. 47).

125 (74, 27) οὐχ ὃν ἡμεῖς τρόπον esp. da Harder. Espungo io pure καὶ τῶν γευστῶν e l'evidente glossa κατὰ τὰς τῶν χυλῶν ὁσμᾶς.

125 (74, 31) Riprendo αὐτῆς mss. | αὐτοῖς Kirch. e segg.

126 (75, 2-4) περὶ δὲ ὕψους, [εἰ φωτὸς δεῖ] πῶς; οὐ γὰρ δὴ ἀπαιτητέον ὄμματα (εἰ φωτὸς δεῖ). Così il Vitr. la cui trasposizione avrebbe il merito di dare ad εἰ un più forte rilievo. Tuttavia, mi sono attenuto ai Mss.

Al rigo seguente riprendo ἢ esp. dal Kirch. dopo συγκαεῖν. Veramente si esigerebbe un secondo ἢ al r. 6 prima di ὄντας.

## XXVII

128 (75, 13-17) Dodds (*Class. Quart.* XXVIII, 1934, p. 51) vede nelle alternative con cui s'inizia questo capitolo le medesime con cui si apriva il capitolo XXII. Questo parallelo consente il pieno rispetto dei Mss., mentre Kleist propose di cancellare τὴν γεννητικὴν dopo δίδωσι: Müll. espunge ἢ αὐτὴν τὴν γεννητικὴν: Volk. cancella τὴν γεννητικὴν, ἢ: Bréb. sostituisce solo αὐξητικὴν in luogo del secondo γεννητικὴν (questo però l'aveva già fatto Creuz.). Seguo il Dodds, quindi, che segna il punto dopo φουτοῖς.

130 (75, 30-2) Proclo (*In Tim.* 40 b, t. III, p. 140, 8-11) attesta: 'Ma altri, mirando alla fecondità della terra, la soprannominarono Demetra, proprio come Plotino, che chia-

mava lo spirito della terra Hestia e la sua anima Demetra'. Plotino dovette pensare a *Phaidr.* 246 c-247, a proposito del 'corpo terrestre' e dello spirito di essa, Hestia. Così, Euripide (in Macrobio, *Saturn.* I, 23):

καὶ γὰρ μητρὶ· Ἔστιαν δὲ σ' οἱ σαρφοί  
βροτῶν καλοῦσιν ἡμένην ἐν αἰθέρι.

## XXVIII

132 (76, 10) ἢ esp. dal Müll. tra ψυχικὸν ed ἐνιαυθῶν fu forse ἦ. Al r. 11 in luogo di θυμικοῦ, raccolgo φυτικού Slecman (*Class. Quart.* XX, 1926, 153-4).

134 (76, 21) θυμοῦ Mss. | θυμικοῦ Theiler | αὐτὸ δὲ determinato da τί e potrebbe stare; Volk: αὐτός.

136 (77, 5-6) L'espressione τὰ τε θηρία πρὸς τὰς κράσεις οὐδενὸς ἄλλου, τὴν ἀλλὰ πρὸς τὸ δοκηθὲν λυμήνασθαι, τὰς ὁργὰς ἔχωσι trova gravi ostacoli nelle parole indicate. Non dovette capirci molto lo stesso Fic.: 'Item bruta ultra corporum compositiones ex eo duntaxat quod aliquis laesurus appareat, prorumpunt in iram'. Volk. le dichiara inintelligibili. Bréb. congettura κράσεις ἀλλ' οὐ πρὸς | Slecman (che seguò) δὲ πράξεις, semplicemente.

140 (78, 1) τοῦτο Müll. e segg. (ma già Fic. 'hoc') | τοῦτοφ Mss. Creuz. Kirch. La lezione potrebbe pure stare (τοῦτοφ τῷ ἐτέρῳ) sottintendendo τοῦτο.

140 (78, 4) καὶ ἀλόγῳ ἀπαθείς mss. Creuz. Fic. itera ἤτιον di poco prima e rende 'minusque irrationali passione feruntur'. Di qui Kirch. trasse ἀλογοπαθείας che si attribuisce. Müll. fa altrettanto, sbagliando, penso, nell'apparato: ἀλόγῳ ἀπαθείας libri. Non molto prima, il Bouillet vi aveva visto una endiadi: 'sont moins portés à s'abandonner aux aveugles transports de la colère'.

Bréh. ripetendo l'errore del Müll. nel dar come lezione dei mss. ἀλόγη ἀπαθείας, osserva che ἀλογοπαθείας sarebbe un ἀπαξ λεγόμενον e congettura, facilmente, ἀλόγη ἀπάθεια. Harder, infine, espunge l'espressione, la quale io credo di poter serbare, senza troppo sforzo. Plotino qui parla dei frigidì e degli apatici, non già dei σώφρονες.

142 (78, 12) τὸ ins. dal Volk. dev'esser eliminato.

## XXIX

145 (78, 28) Riprendo τὸ Mss. ch'è ottimo | ἐκ Volk. e Bréh. (nel testo, non nella versione ch'è secondo i mss.).

149 (79, 20-1) ἡ prima di ἔκτασις esp., forse a ragione, dal Volk. e dal Bréh.

150 (79, 29-31) οὕτως οὖν καὶ τὸ φῶς τῶν φθαρέντων σωματίων μένειν, τὴν δὲ ἀντιτυπίαν τὸ ἐκ πάντων οὐσαν μὴ μένειν; εἰ μή τις λέγοι νόμῳ ὄραν, καὶ τὰς λεγομένας ποιότητας μὴ ἐν τοῖς ὑποκειμένοις εἶναι.

Mi sembra che si debba eliminare il punto interrogativo dopo il secondo μένειν (Creuz. purtroppo l'aveva messo pure dopo il primo μένειν). Con questi infiniti si asserisce, sia pure in forma provvisoria e in sede di dubbio, la persistenza della luce nei corpi distrutti, benché noi uomini non ne sentiamo il contraccolpo visivo. Qui, credo che non occorra sollevare dubbî: se un oggetto non esiste più, la sua luce che prima, dall'oggetto, esercitava come un contraccolpo sulla vista, ora non l'esercita più e questa ἀντιτυπίαν è proprio una risultante di forze organiche e ottiche (τὸ ἐκ πάντων).

L'ultimo tratto εἰ — εἶναι è esp. dal Müll. e dallo Harder.

153 (80, 25) dopo σκεπτόν, i mss. AE RJ CM recano lo SCOLIO FAMOSO: ἕως τούτου ἐν τοῖς Εὐστοχίου τὸ δευτέρου Περὶ

φωτῆς καὶ ἤρχετο τὸ τρίτον ἐν δὲ τοῖς Πορφυρίου συνάπτεται τὰ (τὸ AE) ἔξῃς τῷ δευτέρῳ. Vedi *États*, p. 358 e, dello stesso Henry, *Recherches sur la « Préparation évangélique » d'Eusebe et l'édition perdue des oeuvres de Plotin*, Paris, 1935. Vedi altresì Creuzer, *Prolegomena literaria de Plotino* (nel 1° vol. della ed. ox., p. xxxi). Il Creuz. attestava già la presenza dello scolio non solo in Darm. e MarcB che noi sappiamo copie di A ma anche nel Cod. Barberinae Bibliothecae n. 409.

## XXX

155 (81, 9) Dopo αὐτῶν seguò il consiglio di Müll.: *suppl.* ἐνητήτων.

156 (81, 12-14) Il tratto ὁ δὲ — τοῦτο è omissò nella traduzione di Bréh. non nel testo.

156 (81, 15-6) Dopo Ἐστίας riprendo γῆς δὲ οὐσῆς Mss. esp. dal Müll., che si rifà senza ragione alla fine del capitolo XXVII § 130 (75, 30), e dal Bréh. Harder è dubbioso nell'ultimo tratto, ma segue i Mss. spostando, forse, la collocazione dei termini per ottenere una interpretazione più perspicua. Subito dopo τῆ γῆ Mss. | τῆς γῆς Volk. (che vorrebbe mantenere il dativo solo sostituendo δοίη a λέγοι) e Bréh.

157 (81, 23) Müll. accoglie dal Vitr. (ma già il Fic. "dubitaciones") ἀπορίας nella lacuna indicata dal Kirch. Mi piace più la congettura del Bréh.: κατηγορίας *fortasse*.

## XXXI

160 (82, 15) Dopo γῆς, riprendo καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις espunto come dittografia da Kleist Müll. Volk. Bréh.

164 (88, 9-11) Si deve proprio espungere τὸ dopo οὕτω come vogliono tutti gli edd. dal Kirch. in poi? Non so.

Osservo solo che fino ad ἀνάγου; (r. 15) non si deve staccare con punti fermi il periodo. Al r. 11 οὐδὲ sottintende οἷόν τε, altrimenti dovremmo trovare al suo posto καὶ come praticamente si suol interpretare.

165 (83, 17) Per l'esempio di Fic. (‘maiorum nobilitatem, generositatem propriam’) e per le ragioni del Dodds riprendo la preziosa lezione ἡ αὐτῶν espunta dal Müll. e decurtata in ἡ αὐ dal Volk. e dal Bréh. i quali non si avvidero, tra l'altro, che con questa alterazione rendevan superfluo il seguente τε. Dodds cita opportunamente Sofocle (*Phil.* 874) ἀλλ' εὐγενὴς γὰρ ἡ φύσις καὶ εὐγενῶν. (*Class. Quart.* XXVIII, 1934, p. 51).

165 (83, 18) καὶ inserito dal Volk. non è necessario.

166 (83, 27-8) Mi sembra che Harder espunga καὶ τὰ αἰσχυρά.

## XXXII

167 (83, 32) Cfr. Arnou, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Paris, 1921, p. 88.

167 (84, 2) τὰ inserito dal Kirch.

168 (84, 7) Prima di ἐν τῷ riprendo τὸ esp. dal Volk.

170 (84, 17-18) Il testo può e deve serbarsi, sebbene vi sia qualche difficoltà che rese già malcerta la versione di Fic. Credo che il Bouillet, seguito parzialmente dal Müll., erri con la sua inserzione οὐδὲν (ἦτιον).

172 (84, 28) ἄλλου πρὸς ἄλλο Kleist Volk. Bréh. | ἄλλου πρὸς ἄλλου Mss. Creuz. Kirch. dovuto, forse a πρὸς ἄλλου (r. 31) che indica qui l'agente rispetto a ἄλλο... μέρος paziente. Naturalmente accetto dal Kirch. (preceduto però dal

Creuz. nella didotiana) βλάπτου' invece di βλάπτοι. Insomma, la ποιήσις è πρὸς ἄλλο, la πείσις è πρὸς ἄλλου. E Fic. aveva già indicate le giuste emendazioni: ‘Neque vero mirandum est, in uno vivente, *actionem ab alio in aliud* accidere noxiam, quando et in nobis in actionibus nostris *pars alia ab alia laeditur*’.

172 (85, 3) Al dire di Bréh. καὶ (dopo ὅστε) sarebbe stato espunto dal Creuz. Ma καὶ sia nella oxoniense che nella didotiana non è omissa. Evidentemente Bréh. vuol riferirsi a καὶ (r. 5) dopo σώζεται esp. da tutti gli Edd. compreso Ansse de Villosion che pubblicò nel 1781 due centoni plotiniani *Anecdota graeca* in uno dei quali v'è questo nostro IV 4, 30-45.

## XXXIII

178 (86, 10) Siamo alla famosa similitudine della danza di origine filoniana. Una congettura del Müll. accettata a occhi chiusi dagli Edd. è rigettata, a ragione, dal Dodds (*Class. Quart.* XXVIII, 1934, pp. 51-2) che riprende ἔχειν dei Mss. contro λέγειν. Con lui ancora serbiamo συνεπομένου e καμπομένου invece del plurale dato dal Kirch. e segg.

## XXXIV

182 (87, 18-20) τὸ δὲ τῶν — γίνεται omessa da Harder.

185 (88, 4) Riprendo μόνον Mss. con buona pace anche di Fic. donde Volk. (seguito da Bréh.) trae μόνον.

186 (88, 7-15) Tutto il paragrafo è ritenuto dallo Heinemann (o. c., p. 102) un commento porfiriano.

## XXXV

187 (88, 17-19) τί τό — μέχει τινός; frase espunta dal Müll. Il primo colon apparve spurio anche al Vitruvius.

187 (88, 23) Prima di προαίρεσιν (MC) C<sup>ms</sup> (= Schegk) inserì κατά accolto da Volk. e Bréh. Preferisco προαιρέσειν forse enneadico (EF) che piacque al Fic. 'consiliis' al Creuz., al Kirch., al Müll.

189 (89, 4) ἔχουσαι è giustamente divenuto *textus receptus* dal Creuz. (che lo trasse da Perna<sup>ms</sup>) sino al Bréh. Naturalmente, già il Fic. emendava: 'viresque se habentes' | ἔχοντες Mss.

190 (89, 5) Mi sembrano giuste le critiche del Dodds (*Class. Quart.* XXVIII, 1934, p. 52) alla lezione volgata μέλη ἄλλα e alle interpretazioni del Bréh. e del Mackenna. Leggo con lui ed Harder μέλη ἄλλὰ κτλ. Parimenti, al r. 10 mi sembra certo che αὐτοῖς si riferisca al precedente τό τῆς προαιρέσεως e non già ad ἔξω che esigerebbe αὐτῶν. Infine, l'approfondita comprensione di tutto il passo che ha trasportato la similitudine della danza nell'ambito del cosmo ci dà la piena sicurezza della lezione dei mss. πρὸς τό αὐτό, che Bréh. altera in πρὸς ἄλλο. Si tratta ancora dell'*animal magnum* e non di uno ζῷον particolare.

191-3 (89, 13-28) Al passo indicato Henry pone a riscontro Hermias, *In Phaedr.* I, 94, p. 68, 23-26. (Ed. Couvreur).

191 (89, 17) αὐτοῦ ha di contro αὐτό B M Ciz. Vat. (sicura, per testimonianza dello Henry, in x y) che non è malvagia lezione.

192 (89, 23) ἄλλο Mss. Kirch. e segg. | ἄλλων w errore (dovuto al genitivo seguente) che Creuz. ebbe il torto di serbare anche nella didotiana, ingannato dal Fic. 'et in his qui ministrant *aliis*'.

193 (89, 32) Dubbioso, serbo φυσικῆς Mss. Fic. Creuz. | φυσικῆς Kirch. e segg. Harder compreso.

194 (90, 3) γενόμενα Perna<sup>ms</sup> Creuz. e segg. tutti | γενομένου Mss. impossibile a sostenersi. Al rigo 6 τό prima di τούτους esp. a ragione dal Creuz. e segg.

Convieni invece che resti τό al r. 4, parimenti sospetto al Creuz.

195 (90, 12) τὸν Kirch. | τό Mss. Creuz. Ma già Fic. 'in illum qui sic est affectus'.

L'espressione seguente εἰς τὸ πεφυκός sembra sospetta al Bréh. che propone dubbiosamente: εἰς ὃ οὐκ ἂν εἴη πεφυκός.

196 (90, 15) καὶ οὕτως μὲν σχηματισθὲν ἐκίνησε τὴν ὄψιν. οὕτως δὲ οὐ τὸν αὐτόν. Sebbene la lezione di A sembri certa, non vi è accordo tra editori nella interpretazione e nella interpunzione. Fic. intende: 'quin etiam spectaculum ita figuratum aspectum ad se trahit, ita vero non trahit eundem'. Creuz. parte da questa interpretazione e segna una virgola dopo δέ, per legare οὐ a τὸν αὐτόν. Kirch. staccava οὐ da τὸν αὐτόν. Müll. accoglieva τῶν αὐτῶν C che io credo congettura di Trivolis perché C<sup>ec</sup> ha τὸν αὐτόν come A. Vitruvius aveva proposto τοῦ αὐτοῦ ο τὴν αὐτὴν *Ficinum secutus*. (Se non ché non credo che Fic. volesse con *eundem* iterare ὄψιν perché esso vale qui *hominem aspicientem*). Volk. nota: 'pro τὸν αὐτόν i. e. eundem hominem, si non rectius, at planius dixisset Plotinus: eundem eiusdem hominis aspectum'. Bréh. traduce: 'telle configuration attire le regard, et telle autre n'attire pas la même personne'. Harder sembra tradurre come se fosse οὕτως δὲ οὐ, (καὶ) τοῦ αὐτοῦ: 'diese andere nicht, und zwar bei demselber Beschauer'. Per conto mio, ri-

torno alla facile intuizione del Villoison: οὕτως δὲ οὐ(δὲ) τὸν αὐτόν.

## XXXVI

199 (91, 1) δὴ Volk. e Bréh. | δέ mss. Creuz. Kirch.

199 (91, 2) ὀφθαλμὸν καὶ Mss. Stentato. Theiler ed Harder l'espungono.

200 (91, 6) Non ritengo necessario, e penso persino che alteri un po' il pensiero, ὅτι inserito dal Kirch. e segg. Al rigo seguente δὲ può stare | Kirch. e segg. δὴ.

201 (91, 15) Il dativo di possesso si sostiene bene. Kirch. inserisce ἐν.

201 (91, 18) Ritorno, col Bréh., al Perna: τὸ μὴ αἰσθητῶς παρ' αὐτῷ κινούμενον che Creuz., seguito, questa volta, da tutti, *plurimum Codd. auctoritate et maxime Marciani unius* (quale?), mutò in τῷ μὴ αἰσθητῶς παρ' αὐτοῦ κινουμένους κτλ. Ma la difficoltà filologica si complica con l'interpretazione di αἰσθητῶς che Bréh. (il quale serbando παρ' αὐτοῦ lo lega a κινούμενον) rende con 'accessible à nos sens' ed Harder invece con 'mit Bewusstsein'.

202 (91, 26) ζῶντος Kirch. e segg. necessariamente | ζώντων Mss.

202 (91, 28) Stranamente il Fic.: 'itaque saepe vires partium sequitur'.

Inoltre, il Marcianus (M?) — dice Creuzer — ha αὐτοῦ invece di αὐτῶν: 'quae ita fortasse reddenda sunt: Praeterea, multa quoque serviunt eius (= Universi) viribus'.

## XXXVII

204 (92, 4-9) Il tratto — ch'è splendido — caratterizza lo spirito della filosofia plotiniana: una vigile lotta contro l'abitudine.

204 (92, 9) προφέρων Kirch. e segg. | προσφέρων Mss. Potrebbe stare.

205 (92, 10) Riprendo ἄλογον mss. Creuz. Müll. Bréh. | ἀνάλογον Kleist Kirch. Volk. Nello stesso paragrafo al r. 16 riprendo καὶ in luogo di τὰ Volk. e Bréh.

206 (92, 20) ἐπιστραφέντων Müll. Volk. Bréh. | ἐπιστραφέντος mss. Creuz. Kirch.

206 (92, 24) Mi sembra ottima (o certo assai migliore delle emendazioni) la lezione dei Mss.: αὐτὸς γὰρ ἦν (ἂν ins. Kirch.) ἢ προαίρεσις, εἰ ἔχει, ἢ οὐκ ἦν ἢ ποιούσα. In luogo di αὐτὸς (che per me è ὁ ποιῶν, oppure il cielo, nel consueto trapasso plotiniano al maschile, *ipse* di Fic.) gli Edd. danno dopo il Creuz. concordemente αὐτὸ | Bréh. è assai complicato: αὐτὸ γὰρ (οὐκ) ἦν ἢ προαίρεσις, εἰ ἔχει [ἢ οὐκ ἦν] ἢ ποιούσα.

## XXXVIII

207 (92, 30) ἐκείνων Creuz. (in app.) Edd. | ἐξείνων Mss. Ma già Fic. 'superorum'.

207 (92, 32) χρηστὰ Fic. 'utilia' Kirch. e segg. | χρητὰ Mss. e Creuz.

208 (93, 6) δεῖ Fic. ('oportet') Villoison Creuz. (anche nel testo) | δὴ Mss. Perna. Subito dopo Harder sembra eliminare καὶ τὸ πάσχον che appare superfluo accanto a καὶ τὸ πετσόμενον.

211 (93, 20-23) φύσις Fic. 'a subiecta natura' Creuz. 'Non haesitavi, quo minus φύσις reponerem cum Ficino pro πίστις'. | πίστις Mss. (F<sup>ina</sup> φύσις). Quanto ad ἀρητή δὲ ἀδέσποτον, cfr. *Rep.* X, 617 e; *Enn.* II, 3 § 47 (p. 166 del mio Vol. I) Volk. I (141, 7); Olimpiodoro, *In Alc.* I, § 28, p. 226 (ed. Creuzer).

## XXXIX

212 (93, 29) Vorrei leggere ἢ (τὰ) κατὰ κτλ. o espungere κατὰ. Niuno s'è dato per inteso della difficoltà che sorge dal testo.

Al rigo seg. accetto dal Fic. ἐνι τι in luogo di ἐνι και: 'inest quicquam'.

213 (94, 5-6) Non credo che si debbano necessariamente accordare qui i due participi col precedente accusativo τι θέντα. Si tratta di un genitivo assoluto col suo soggetto sottinteso λόγου com'è dell'*usus scribendi* di Plotino (v. 217 (95, 6)). Serbo quindi νομοθετούντος καὶ συναγαίνοντος dei mss. e di Creuz.

214 (94, 9-15) Questo tratto e tutto il capitolo che segue è studiato dal Müller in *Orientalisches bei Plotinos* (*Hermes*, 1914, p. 86 ss.).

214 (94, 15) Dopo ὁμοῦ gli Edd. dal Kirch. espungono ποιῶν che così, certo, sta male. Fic. lo rese al tempo finito 'conficit'. Vi è, piuttosto, una lacuna: forse (ὁ εἰς δ) ποιῶν.

## XL

217 (95, 4) καὶ γὰρ, ὅτι ἐρᾶν περὶκασι καὶ τὰ ἐρᾶν ποιοῦντα ἔλκει πρὸς ἄλληλα, ἀλκή ἐρωτικῆς διὰ γοητείας τέχνης γεγένηται, προστιθέντων ἐπαραις φύσεις ἄλλας ἄλλοις συναγωγούς καὶ ἐγχεί-

μενον ἐρούσας ἔρωτα. Così leggo ricostruendo il passo, bello e laborioso, che richiede spiegazioni nei termini che seguono:

1° Anzitutto, riteniamo sicuri i due ἐρᾶν sebbene Q abbia ἐρᾶν, adottato dal Villosion.

2° Quanto ad ἔλκει, esso fu dato a ragione dal Creuz. contro ἐζει del Perna, sul fondamento di A M Ciz. Vat.

3° In πρὸς ἄλληλα si deve vedere il rapporto tra gli ingredienti dei filtri e non già come in qualche traduttore (Bréh.: l'un vers l'autre = gli uomini).

4° ἀλκή mi sembra onneadica: A F C Perna Fic. ('nata est efficacia amatoriae artis, philtris quibusdam fascinationibus que tentis') Creuz. nella oxoniense (ἀλκή) | ἀλκή Q Villosion | ἀλκῆς B | ὀλκή E Creuz. nella didotiana | Gli edd. dal Kirch. in poi diedero sempre ὀλκῆς ch'è solo congettura ed esige pure la correzione di τέχνης in τέχνη. E Volk. erra due volte perché attribuisce ὀλκῆς a Creuz. nella didotiana. Convengo anch'io che un greco della classicità avrebbe detto τέχνη ὀλκῆς. Ma non è poi la prima volta che in Plotino prevale l'astratto sul concreto, al modo orientale.

5° Infine, consento pienamente col Dodds (*Class. Quart.* XXVIII, 1934, pp. 52-3) nella interpretazione di φύσεις come ingredienti di filtri amatori e di συναγωγούς contro le interpretazioni inesatte di alcuni traduttori: poiché — egli conclude — parecchi esempi di un simile procedimento si ritrovano nei papiri magici.

219 (95, 17) πέρικε δὲ καὶ † ἐρωδαῖς † τῷ μέλει καὶ τῇ τοιάδε ἡχῇ καὶ τῷ σχήματι τοῦ δρωῦτος — ἔλκει γὰρ τὰ τοιαῦτα, ὅλον τὰ ἔλεινα σχήματα καὶ φθέγματα — † ἀλλ' ἢ ψυχῇ. † οὐδὲ γὰρ ἢ προαιρεσις οὐδ' ὁ λόγος ὑπὸ μουσικῆς θέλγεται, ἀλλ' ἢ ἄλογος ψυχῇ. C'è qualcosa da dire su questo passo nei luoghi indicati: Kirch., naturalmente, fu il primo ad alterare ἐρωδαῖς in ἐρωδῆς ed a segnalare, *more suo*, una lacuna dopo ἀλλ' indotto, forse, dal Fic. che aveva sviluppato ἀλλ' ἢ ψυχῇ in 'trahitur vero anima, sed quo pacto?'. Il Volk. ci porta fuori strada sbagliando nell'apparato (ove fa credere di dare οὐ in luogo di ἀλλ' ἄγεσθαι. οὐδὲ) quando invece dà nel testo, arbitraria-

mente, ἔγεσθαι ἡ ψυχή. οὐ. Il Vitr. (seguito dal Müll.) aveva al posto di ἀλλ' ἢ, anticipato ἡ ἀλογος della fine del periodo ove poi espungeva ἡ ἀλογος ψυχή (precisamente il contrario aveva fatto il Villoison). Per me, credo che non sia affatto necessario turbare il testo. Tenendo fermo ἐποδαίς al principio del periodo, questo si conclude con ἄλλη (εἶναι) ἡ ψυχή. Che εἶναι sia caduto, strozzato tra i due η ο che πέφυκε lo faccia facilmente sottintendere la cosa è indifferente. Quel che importa è salvare la impossibilità dell'Anima ed abbandonare all'incantesimo solamente l'Anima irrazionale.

## XLI

223 (96, 11-16) È un passo 'haud dubie conturbatum' come disse il Creuz. che lo lasciò intatto nel testo, proponendone nelle *Annot.* (p. 236) una ricostruzione.

I mss. danno: οἷον εἰ πῦρ τις ἐκ πυρός λαβὼν ἔβλαψεν ἄλλο (BM ἄλλον) ὁ μηχανησάμενος ἢ ἔλθειν ἢ ὁ λαβὼν ἐκεῖνος ποιεῖ τῷ δεδοκέναι γοῦν τι οἷον μετατιθέντι (μετατιθέντι B) ἐξ ἄλλου εἰς ἄλλο καὶ τὸ ἐληλυθὸς δέ, εἰ μὴ οἷός τε ἐγένετο δέξασθαι εἰς ὃν μετηνέχθη.

Fic. traduce: 'quemadmodum si quis ignem ab igne rapiens laeserit aliud nequaquam (οὐ invece di ὁ Creuz. in didotiana, Kirch. Bouillet Müll. Volk. Bréh.) machinatus ignem illucisque procedere. Forsan vero accipiens ille agit, ex eo quod tradit aliquid quasi ex alio translatum (quindi μετατιθέν τι) in aliud. Quin etiam procedens ignis id agit, ubi ab eo subiecto, in quod transfertur, capi non potest'. Oltre ai punti indicati dalle parentesi, osserviamo che Fic. dovette espungere (e così fecero tutti i recenti) il primo ἢ e se vogliam proprio credere che *illucisque* colmava una lacuna, penseremo che Seidel aveva ragione a trarre *ex Ficino* la sua congettura οὐ μὴ μηχανησάμενος ἢ ἔλθειν.

Non è disprezzabile la proposta del Creuz.: οἷον εἰ πῦρ τις ἐκ πυρός λαβὼν ἔβλαψεν ἄλλον, ἢ ὁ μηχανησάμενος ἢ ὁ λαβὼν ἐκεῖνος ποιεῖ ἔλθειν, τῷ δεδοκέναι γοῦν τι οἷον μετατιθέν ἐξ ἄλλου εἰς ἄλλο, καὶ τὸ ἐληλυθὸς δέ (ποιεῖ scil.) εἰ μὴ μετηνέχθη: 'come se qualcuno, tolto fuoco da fuoco, abbia nociuto ad altri, o

colui che mise su il fuoco per primo o colui che ne tolse un poco, fa in modo che il fuoco arrivi (addosso a qualcuno) per il fatto ch'egli diede qualcosa che fu quasi trasportato da un punto all'altro; tuttavia è il fuoco che aggredisce, se il soggetto su cui il fuoco è andato a finire, non è capace di riceverlo'. Un'altra toccatina al testo la diede, infine, il Volk. con εἰς ἐκεῖνον ἔλθειν in luogo di ἢ ἔλθειν e μετατιθέντα invece di μετατιθέντι (comunque dal Kirch. in poi si ha sempre l'accusativo). Quanto a me, vorrei non toccare proprio il testo e capirei tuttavia qualche cosa. È probabile che qui Plotino ricorra ad una immagine che non doveva essere estranea alla sua esperienza, all'esperienza di ogni antico. Non è poi strano pensare a un crocchio di amici (forse, anche, talora, i discepoli della *sisustia*) che d'inverno conversino intorno a un buon fuoco. Fuori la tenebra è fonda. Uno decide di andarsene: ed ecco il tormentato ὁ μηχανησάμενος ἔλθειν (sposto prima del sogg. ἢ ed è questo il mio unico cambiamento). Non credo che sia troppo forte μηχανήω perché è una bella impresa andar fuori al buio nelle notti d'inverno. Comunque, che ἔλθειν anche con (εἰς ἐκεῖνον) di Volk. debba significare del fuoco che cada su qualcuno non mi persuade. Il resto vien da sé, come la versione dimostra.

## XLII

224 (96, 19) οὔτε Mss. | οὐδέ Kirch.

224 (96, 23) αὐτὰ inserito dal Volk. Subito dopo invece di οὐ preferirei ἔτι.

225 (96, 26) τέχνας, evidentemente, sin dal Creuz. (in app.) τέχνη Mss.

225 (96, 28-31) Luogo studiato finemente dal Dodds (*Class. Quart.* XXVIII, 1934, p. 53) che, criticate con la vec-

chia e dura versione del Müll. anche talune recenti, insisto giustamente nel riferire κείμενον a πᾶν (non a μέρος) e vede poi invece dello strano τῷ αὐτῷ φυσικῶ una corruzione, facilmente spiegabile in paleografia, di τῷ αὐτῷ φυσικῶ che io accetto.

226 < 97, 2 > αὐτὸ Creuz. che lo trasse da Villoison e Q | αὐτοῦ mss.

226 < 97, 4 > Volk., a torto, amerebbe δέδεται che riuscirebbe tanto logico dopo συντάσσεται invece di δέδοται che arricchisce l'universo della prerogativa della dedizione.

226 < 97, 4-6 > Strana la interpretazione ficiniana che è bene riportare: 'quapropter si quis acceperit ex his quae omnibus exposita sunt, non oportet hunc necessaria lege sequi supplicium'.

227 < 97, 7 > Sviluppo un πο' πίσχεω nel riferimento alla magia o alla preghiera.

227 < 97, 11 > αὐτὸ correzione del Creuz. da αὐτῶν A Darm. (ὄν s. l.).

228 < 97, 12 > εἶναι dopo αὐτὰ espunto dal Kirch.

## XLIII

230 < 97, 28 > Riprendo ἀντίδων prima di καὶ ἀντεπίδων, espunto dal Volk.

230 < 97, 32 > L'espressione τὸ δὲ -- φύσεως è espunta da Harder.

232 < 98, 11 > Plotino riprende qui la citazione platonica dell'*Alcibiade*, I, 132 a, risalente ad Omero (*Il.* B 547).

232 < 98, 13-4 > τὴν ἀπάτην Kirch. e segg. | τῆς ἀπάτης Mss. Vedi ancora Müll. (*Orientalisches*, p. 87).

## XLIV

233 < 98, 16 > δὲ Mss. è buono | δὴ Kirch.

233 < 98, 17 > Il passo che segue è studiato da R. Arnou (*Ἠρώσεις et Θεωρία*, pp. 18-19) che corregge l'errata interpretazione del Bouillet (II, p. 402).

236 < 99, 5 > Rifiuto, col Bréh., οὐκ. che il Volk. trae non giustamente dalla *versione araba*.

236 < 99, 11 > ὅτι esp. dal Theiler (*Vorb.: Anhang*, p. 158 e testo, p. 89). Può restare. Al r. 16 leggo αὐτὰ invece di αὐτὰ ex Ficino.

## XLV

241 < 100, 7 > Accolgo πίσχοντ(ες) dal Theiler (*Vorbereitung*, p. 158).

242 < 100, 20 > Riprendo καὶ ἐνταῦθα espunto da Vittr. Müll. Volk. Bréh.

243 < 100, 23-30 > Sul passo mirabile si soffermò Müll. (*Orientalisches*, p. 88).

246 < 101, 19 > Rifiuto τοῦ μὲν dannosa inserzione del Volk.



7 < 103, 4 > δὲ espunto dal Kirch. che traspose poi, inutilmente, col Müll. αὐτὸ καὶ al r. 6.

## II

8 < 103, 9 > Nella espressione πρὸς τὸ μεταξύ φῶς μέχρι τοῦ αἰσθητοῦ Volk. si scandalizza troppo per μεταξύ che, secondo lui, Plotino non dovè dire; altrimenti non avrebbe potuto continuare δὲι μεταξύ τοῦτο εἶναι τὸ φῶς. Non credo; né ha molta importanza la sua omissione nel Ciz.: il primo μεταξύ ha un puro valore grammaticale mentre il secondo ha il suo valore tecnico. Difatti, che il primo μεταξύ sia tutt'altro che inutile lo dimostra praticamente il Bréh. che, pur espungendo nel testo, lo rende nella versione: 'avec la lumière interposée jusqu'à l'objet sensible'.

17 < 105, 7 > ἀφῆ Mss. può stare | Dal Kirch. in poi ἀφῆ.

18 < 105, 9 > ἦ espunta dal Kirch.

18 < 105, 12 > ἄν espunta dal Kirch.

## III

19 < 105, 16 > Dopo ὁρᾶν Kirch. espunse giustamente καὶ τὰς τούτων μορφάς dittografia del r. 18.

20 < 105, 24 > φρυκτωρίων Crenz. (Ann., p. 242) e segg. | φρυκτωρίων Mss.

21 < 106, 2 > πρὸς αὐτὸ Sleeman (Class. Quart., XXII, 1928, p. 29) che si rifà al r. 4: ὅτι συμπραθὲς (τὸ esp. Kirch.) ζῶον τότε τὸ πᾶν ἑαυτῷ | πρὸς αὐτὰ Mss. Edd.

24 < 106, 23 > Dopo ἔχειν segno un punto fermo.

## ΠΕΡΙ ΨΥΧΗΣ ΑΠΟΡΙΩΝ ΤΡΙΤΩΝ ἢ ΠΕΡΙ ὈΨΕΩΣ

## PROBLEMI DELL'ANIMA (III) O LA VISIONE

Enneade IV. 5 < 29 > Testo, p. 285.

## TITOLO

Da questo, ch'è delle Enneadi e della Tavola, differisce il titolo dato dal Canone: περὶ ψυχῆς τρίτων ἢ περὶ τοῦ πῶς ὁρῶμεν. CM erroneamente sposta, forse per capriccio di Trivolis, τρίτων dopo περὶ ὄψεως. Così è, peraltro, anche nella Tavola generale di B NU (ma U om. τρίτων).

## I

4 < 102, 15 > ὁρῶσιν; con Harder. E, alla fine di questo paragrafo, riprendo la lezione dei mss. (turbata gravemente dal Kleist seguito dal Volk.): συνεργά ἂν τις τοῦ ὁρᾶν τὰ μεταξύ θεῆ ἢ, εἰ οὐ συνεργά, οὐ κωλυτικά ταῦτα (ταῦτα Kirch.) δὲ κωλυτικά ἂν τις εἴποι | Parimenti, a torto, Vitr. e Müll. espunsero ταῦτα — εἴποι.

5 < 102, 20-22 > La necessaria espressione σημειῶν δὲ τό — ὁρᾶν è espunta dal Vitr. e dal Müll. Al r. 22 ἦ prima di πρὸς potrebbe forse restare.

6 < 102, 25 > Riprendo ὁ ὀφθαλμὸς espunto da Kirch. e segg. come glossa.

## IV

26 < 106, 30 > Riprendo φῶς espunto da Kirch.

27 < 107, 9 > Espungo φωτός col Reinhardt, *Kosmos und Sympathie*, p. 188. Si veda infatti r. 11.

28 < 107, 15 > τῷ σῶμα Kirch. da Darm. col Kleist | τὸ σῶμα Mss.

29 < 107, 22 > Accetto τοῦ invece di τοῦτο dal Kirch. e al r. 26, dal medesimo, αὐτόν invece di αὐτό.

30 < 107, 27-8 > Prima di δὴ τί riprendo ἡ ὄψις espunto dal Kirch.

31 < 107, 31 > αἰσθάνεσθαι del Kleist accolto e inserito dal Volk. ha il vantaggio di rifarsi ad analogia espressione al r. 23. A Müll. piacque suggerire φωτίζεσθαι da Fic. 'illuminari'.

32 < 108, 9 > Espungo τὸ χροῶμα (prima di ἡ χροῶμα) col Kirch. e col Müll. che attesta il dubbio di C (punctis superscriptis).

## V

34 < 108, 26 > συμβαλλόντων Mss. | συμβαλόντων Kirch.

35 < 109, 1 > Accolgo πληγὰς Sleeman (*Class. Quart.* XXII, 1928, p. 29) invece di πλήξας Mss.

37 < 109, 11 > ἀρκεῖ Mss. | ἀρκεῖν Kirch.

## VI

39 < 109, 23 > ὄντος dopo ἡλίου, dittografia, esp. dal Müll.

40 < 109, 29-30 > Ho leggermente sviluppato la frase.

43 < 110, 16 > Riprendo αὐτοῦ esp. dal Volk. imprudentemente. Segno punto interrogativo dopo σῶμα.

43 < 110, 25 > Accolgo τοῦ φωτεινοῦ Kirch. *ex Fic.* 'corporis luminosi' | τὸ φωτεινόν Mss. determinato forse dal seguente τὸ σκοτεινόν.

44 < 110, 26 > ἀλλὰ γῆ συμμιγνυμένων σκοτεινόν ποιῶι Mss. Deve restare intatto, come osserva Volk. contro Kleist e Müll.: 'loquitur Plotinus de aëre collecto pulvere inquinato'. Il Müll. diede ἀλλ' οὐδὲ γῆ κτλ. sviato dal Bouillet e dal Fic.

44 < 110, 28 > τὴ Volk. *ex Fic.* | τὸ Mss. Creuz. Kirch. Müll.

## VII

47 < 111, 13 > παλιρροίας ἢ μεταρροίας non meritano il sospetto del Volk.

50 < 112, 5 > A torto Müll. espunse ἔστιν ἡ.

52 < 112, 10 > Il passo di Filopono (*De aeternitate mundi* I, 7, p. 21, 6-10) riportato dallo Henry (*États*, p. 275) si riferisce a questo punto e al § 55. | Al r. 12, riprendo φῶς espunto dal Kirch. dopo ὄλας.

55 < 112, 28 > ἐνεργεῖν ο ἑνέργειαν?

56 (113, 1-2) Gli Edd. moderni fecero bene ad anticipare dopo σώμασιν il punto interrogativo che Creuz. aveva fatto cadere su χρώμα, non badando a Fic. che aveva inteso rettamente.

## VIII

62 (114, 6) Basta un punto interrogativo dopo ἀντιλήφεται e non occorre, dopo, l'inserzione del Müll. e segg. nella lacuna falsamente indicata dal Kirch.

## ΠΕΡΙ ΑΙΣΘΗΣΕΩΣ ΚΑΙ ΜΝΗΜΗΣ

## SENSO E MEMORIA

Enneade IV, 6 (41) Testo, p. 301.

## TITOLO

Unanime. Il trattato discute testi aristotelici, tratti specialmente dal περί μνήμης καὶ ἀναμνήσεως, come avverte il Bréh. (*Notice*, p. 169); importanti raffronti tra Plotino e Boëzio istituisce Bouillet (II, p. 600).

## I

3 (115, 4) ὁ prima di τρόπος è dal Creuz. attestato in B e Kirch. lo inserì nel testo.

6 (115, 14-17) Dopo γινομένης segno un punto in alto. Riprendo poi γενομένου ἢ γινομένου, οὐδὲ τῶ σφραγίδα λαμβανούσης, ὡσπερ ἐν κηρῶ δακτυλίου, βλεπούσης. Mss. Creuz., espressione variamente alterata o ridotta dai segg. mutando semplicemente τῶ in τῷ come fece, nella didotiana, il Creuz. seguito dal Kirch.

6 (115, 19) παρ' ἑαυτῆς Mss. Creuz. | παρ' ἑαυτῆ Kirch. Müll. (tacitamente) e segg.

7 < 115, 22 > Accetto οὕτως dal Creuz. | οὕτως Mss. anche A (A<sup>3m</sup> πῶς) | πῶς edd. dal Kirch. col punto interrogativo dopo βλέπου.

8 < 115, 26 > γε Kirch. (in Apparato) Volk. Bréh. | δὲ Creuz. (in Apparato: fortasse mutandum in δι), omissio nel testo del Kirch. e del Müll. (che l'attesta in A<sup>3m</sup> C).

10 < 115, 30 > Cfr. IV, 4 § 18 < 105, 7-13 >.

11 < 116, 4 > Tra γὰρ e δύο riprendo και espunto dal Kirch. e segg.

11 < 116, 6 > In luogo di τὸν τύπον Bréh. propone dubiosamente τὸ δρώμενον. Poco dopo κείμενος del Kirch. è assolutamente inaccettabile in confronto a κείμενον Mss.

## II

13 < 116, 12-15 > οὕτως γὰρ ἄν — οἶμαι — και διακριθεῖν τῇ ψυχῇ και τὸ ὄρατόν και τὸ ἀκουστόν, οὐκ εἰ τύποι ἄμφο, ἀλλ' εἰ μὴ τύποι, μηδὲ πείσεις, ἀλλ' ἐνέργειαι περὶ ὃ ἔνευσι περὶάσων. Mss. Il passo è stato studiato dallo Sleeman (*Class. Quart.* XXII, 1928, p. 29), il quale, criticata la versione del Mackenna, ferma la sua attenzione su ἔνευσι. Poiché per Plotino gli oggetti non sono *nella* mente, suggerisce περὶ ὃ ἔπεισι: 'atti rispetto a quello che viene nella mente'. Può darsi. Egli conferma la sua congettura con quello che segue (r. 24): 'la mente legge le impressioni nell'aria quando sono giunte abbastanza vicine per essere percepite'.

17 < 117, 2 > Rifiuto ὡς inserito malamente dal Volk. prima di δύο.

## III

20 < 117, 21 > ἐναργεστέρα Creuz. (non Kirch. come è detto in qualche apparato) il quale lo trasse da ἐναργέστερα (sic) Vat. Ciz.: è richiesto necessariamente dal contrapposto con ἀμυδρότερον, invece di ἐναργεστέρα Mss., *errore comune*.

21 < 117, 25 > πρὸ tra και ed οἶον sviluppata in πρώτον malamente dal Seidel, fu espunta dal Volk. come dittografia. Già il Creuz.: 'Mihī haec vox abundare videtur'.

23 < 118, 2 > Riprendo μνήμας Mss. Creuz., il quale nelle *Annotations* (p. 246) accenna lievemente alla possibilità di μνήμονας che il Kirch. fece suo coi segg. tutti.

24 < 118, 7 > ὑπάρχων Mss. Creuz. Kirch. Müll. | ὑπάρχειν Volk. Bréh.

25 < 118, 15 > τῆς appare superfluo al Volk. 'Ex ultima quadam auditione' Fic.

25 < 118, 17 > ἠωσθεῖσας Kirch. e segg. in luogo di ἠωσθεῖσαν, certo irregolare, non s'impone assolutamente.

26 < 118, 18 > οὐ Creuz. da A<sup>3m</sup> e segg.

32 < 119, 16-19 > Leggo οὐδ' ἔδει — al posto di οὐδέ — felice congettura dello Sleeman (*Class. Quart.* XXII, 1928, pp. 29-30).

33 < 119, 20-1 > Riprendo il primo και ὅλως, espunto dal Müll. e dal Bréh. e sospetto al Volk. Poco dopo rifiuto οὐ inserito da Kirch. e segg.

ΠΕΡΙ ΑΘΑΝΑΣΙΑΣ ΨΥΧΗΣ  
IMMORTALITÀ DELL'ANIMA  
Enneade IV, 7 (2) Testo, p. 308.

TITOLO

In questa forma è in testa al trattato e nella Tavola. Il Canone invertito: περί ψυχῆς ἀθανασίας.

Il trattato, quanto alla sua trasmissione manoscritta, si divide in quattro sezioni:

Pericope A: dal principio sino a poco oltre la metà del c. VIII § 41 (130, 1) δικαιοσύνη. Essa è data da tutti i Mss. enneadici e da Eusebio,<sup>8</sup> *Preparazione evangelica*, XV 22 Viger 824 a 1-831 d 8 ove costituisce il secondo estratto.

Pericope B: da VIII § 41 (130, 1) ἀνδρία τε καὶ ἄλλαι; sino a VIII<sup>1</sup> § 52 (134, 17-18) οὐκ ἄρα ἡ ψυχὴ ἁρμονία. Questo passo è serbato nel XV libro della *Prep. ev.* di Eusebio in continuazione immediata alla Pericope A; e manca nei mss. enneadici eccezion fatta di M e di J. Quest'ultimo è segnalato solo dallo Henry e dal filologo svedese Axel Dahl (*Odödlighetsproblemet hos Plotinos* Lund, Lindstedt 1934, p. 62). Creuzer ha il merito di esserne il primo editore in funzione plotiniana; egli consente con Francesco Viger, che nel 1628 aveva pubblicato la *Prep. ev.* di Eusebio, con-

<sup>8</sup> La mancanza di qualche testimone della tradizione eusebiana è indicata con iniziale minuscola, come usa lo Henry: 'eus'...

frontandola col testo delle Enneadi. Il Viger non conobbe però M e credette che il lungo frammento non ci fosse conservato altrimenti che per Eusebio: 'Ita hoc tam insigne fragmentum Eusebius cum iis, quae hactenus ex Plotino mutuum erat, non sine foenore compensabit'. (Creuz. III, p. 253).

Pericope C: è quella che nell'edizione del Bréh. costituisce il 5° pezzo del c. VIII e va da τὸ δὲ τῆς ἐντελεχείας (che si riannoda immediatamente dopo la Pericope B (§ 53 (134, 19)) sino a μεταλήψει δὲ τοῦ ὄντος (§ 59 (136, 10)). Al punto di sutura si adatta mirabilmente la frase sospesa σωζόμενον, καθ' ὅσον ἂν αὐτοῦ μεταλαμβάνῃ, la quale il Creuz. — che in questo punto era fuor di strada — voleva addentellare alla fine del cap. XIV, cioè all'espressione οὐδὲν γὰρ ἐκ τοῦ ὄντος ἀπολείται.

Questo passo manca in tutta la tradizione diretta ed è trasmesso solo da Eus. *Prép. ev.* XV, 10 Viger 811 b 1 — 812 e 9. Esso è il primo estratto eusebiano e precede quindi la Pericope A. Fu messo al posto dovuto dal Kirch. mentre il Creuz. l'aveva erroneamente collocato in calce a *Enn.* IV, 2 (oxoniense, II, p. 674-6; didotiana 196-7), forse per suggestione del Viger, il quale così aveva scritto (vedi Creuz. II vol. della oxoniense, p. 674, in apparato):

'Locum hunc Plotini extare non puto. Mihi quidem libri tantum secundi Ennead. IV principium occurrit ubi verbo uno Entelechiam perstringit. Nam de animae immortalitate non duos sed unum duntaxat librum ab eo scriptum esse reperio, qui septimus est eiusdem Enneadis IV. In quo tamen de Entelechia μηδὲ γὰρ. Porro vitrea sunt haec Plotini, quibus Aristotelicam Entelechiam oppugnat'. Così al s. I. il Viger, donde prese le mosse il Creuzer. Il quale però ha il merito indiscutibile di aver intuito per primo, contro lo stesso Viger, sia l'autenticità del passo che la sua derivazione dalla 'recensio' eustochiana. Al problema di capitale importanza, lo Henry ha dedicato uno studio attento e acuto: *Recherches sur la « Préparation Évangélique » d'Eusèbe et l'Édition perdue des œuvres de Plotin publiée par Eustochius*, Paris, 1935.

Pericope D: è il cap. XV e ultimo del trattato; enneadico e non eusebiano.

Particolare importanza hanno i titoli apposti da Eusebio nei *πίνακες* e in testa a ogni capitolo: autentici, certo, gli uni e gli altri a giudizio di Bidez (*Rev. crit. d'hist. et de litt.* n. s. LXI, 1906, p. 508) e di Henry.

Il primo estratto enneadico — pericope C — si presenta sotto il titolo: Πλωτίνου ἐκ τοῦ Περί ἀθανασίας ψυχῆς δευτέρου. πρὸς Ἀριστοτέλην ἐντελέχειαν εἶναι φήσαντα « Estratto di Plotino, derivato dal secondo trattato sulla *Immortalità dell'anima*, contro l'affermazione aristotelica che fa dell'anima una entelechia ».

Mentre Viger non colse affatto il valore di questa indicazione, Creuz., pur attraverso i suoi vari errori e di collocazione (IV, 2: perciò propose di emendare οὐσίας invece di ἀθανασίας) e di interpretazione, intuì a questo punto la presenza di una diversa recensione, dovuta, precisamente, ad Eustochio.

Lo Henry, sgombrato il campo dalla malaccorta interpretazione di Bouillet che riferisce δευτέρου alla serie cronologica (questo trattato è il secondo del Canone), vede qui la certa traccia della 'recensio' eusebiana che divideva in due libri questo trattato come peraltro anche il IV, 4, secondo il celebre scolio.

Il titolo del secondo estratto (pericopi A e B) è del seguente tenore: Πρὸς τοὺς Στωϊκοὺς, ὅτι οὐ δύναται σωματικὴ εἶναι ἡ ψυχὴ, ἀπὸ τοῦ πρώτου Περί ψυχῆς Πλωτίνου « Contro gli stoici, a prova che l'anima non può essere corporea. Estratto dal primo trattato di Plotino sull'Anima ».

Notiamo, di sfuggita, che questo secondo titolo (autentico, anch'esso, se pur mutilo nel *πίναξ*) dà il colpo di grazia alla interpretazione del Bouillet ché, a seguirla, saremmo costretti a toglier dal primo posto del Canone il περί τοῦ καλοῦ! Il titolo ridotto 'sull'Anima' non crea sovrachia difficoltà; o perché ἀθανασίας poté sembrare superfluo ad Eu-

sebio, tanto più che l'estratto è veramente un piccolo trattato sull'Anima e mira più a provarne la spiritualità che la immortalità o perché esso cadde, per ragione a noi ignota, dai Mss. Certo è, comunque, che πρώτου e δευτέρου attestano, senz'altro, una netta divisione del nostro libro. Ora, poiché la recensione enneadica non ha posto per un 55° trattato (e neppure per un 56° se si vuol considerare IV, 4) si deve concludere, necessariamente, che Eusebio trasse i suoi 'excerpta plotiniana' dall'edizione di Eustochio o, via, da una edizione preenneadica, non porfiriana.

## I

2 (120, 6) ἀνθρωπος è enneadico e sta bene senza ὁ attestato a mala pena in V e adottato, senza necessità, dal Volk. e dal Bréb. | Al rigo seguente, dopo σῶμα segno un punto in alto.

2 (120, 8) ὄργανον ὃν Mss. Eus. Perna Kirch. e segg. | ὡς ὄργανον Stephanus e successivi edd. di Eus. Creuz. | ὡς che Volk. vorrebbe introdurre e che crede eusebiano è in realtà una congettura dello Stephanus. 'L'original de Plotin et probablement aussi celui d'Eusèbe étaient conformes à l'état de Enn.' Così lo Henry (*États*, p. 77) che riscontra qui la tipica « falsa variante » (*Recherches*, p. 61).

2 (120, 9) γε passata pacificamente in tutte le edd. enneadiche ed eusebiane, rispettivamente dal Perna e dallo Stephanus, potrebbe forse restarvi come congettura, ma la sola lezione autentica, nella duplice recensione, è τε. Prima di ἀλλ' segno una virgola invece del punto, d'accordo con Harder.

2 (120, 10) καταθεατέον è certamente plotiniana ma non completamente enneadica ché ha di contro καταθετέον di A US Perna. Si tratta, però, di errore comune.

3 (120, 12) ἢ τε, sicurissimo, ha di contro οὔτε dei Mss. eusebiani (errore dovuto al precedente οὔτε) e di Steph.

3 (120, 14) τε è autentico in Plotino e in Eusebio | γε è congettura di Steph. ripresa dal Volk. e dal Bréh. *ex Eusebio!*

3 (120, 14) αὐτοῦ mss. enneadici e Mss. eusebiani con le rispettive edd. principes | Leggo αὐτοῦ DCM Edd. dal Creuz. allo Henry.

3 (120, 16) καὶ ἀπολλύοντος è sicuro sia nella recensione portiriana che in Eusebio; espunto a torto dal Müll.

4 (120, 18) Ἀ γινόμενον della volgata, Henry sembra preferire γενόμενον 'paleographiquement seul bien attesté' (*États*, p. 78): inoltre, è migliore per il senso.

4 (120, 19) εἰς τε, enneadico ed eusebiano, ha di contro l'evidente errore di M e del Barberinianus graecus 275 οὔτε. Si noti che in C v'è la lezione corretta.

5 (120, 27) ἄνθρωπος εἶπερ τοῦτο κατὰ Mss. enneadici | ἄνθρωπος εἶπερ κατὰ Mss. eusebiani Steph. | Tra ἄνθρωπος e εἶπερ A<sup>3008</sup> (Ficino) inserì: εἴη ἄν ἢ (sic, gli accenti) ὅπερ εἶδος πρὸς ὕλην τοῦτο οὗτος πρὸς σῶμα. 'Ipsum vero principale atque ipse homo erit utique vel tale ad corpus quale et species ad materiam si quidem hoc ut species est ad corpus seu materiam'. Fic. ἄνθρωπος εἴη ἄν ἢ ὅπερ εἶδος πρὸς ὕλην τοῦτο οὗτος πρὸς σῶμα εἶπερ τοῦτο κατὰ Perna | ἄνθρωπος εἴη ἄν ἢ κατὰ Viger Creuz. Kirch. Volk. Bréh. | ἄνθρωπος κατὰ τὸ σῶμα εἴη ἄν ἢ ὡς τὸ εἶδος πρὸς ὕλην ἢ ὡς τὸ χρώμενον πρὸς ὄργανον Müll. | Abbiamo riprodotto la ingannevole situazione delle edd. tutte per ribadire, con lo Henry, la necessità di ritenere εἶπερ attestato in tutti i Mss. enneadici ed eusebiani. Seguo la prima delle interpretazioni suggerite dallo Henry. Anche τὸ σῶμα sospetto al Vittr. e al Volk. è certamente autentico.

## II

6 (121, 2) ἀναλυτέον Mss. 'richtig' Harder, che cita III v. 12 (in *Grammion* 1928, p. 644); 'seule leçon authentique' Henry, che cita poco appresso εἰς ὃ τι δεῖ — ἀναλύειν (ivi, p. 80). La traduzione di Fic. ha fatto adottare, dal Creuz. in poi, erroneamente, ἀναλυτόν.

6 (121, 4) ἢ τὸν αὐτὸν τρόπον Mss. enneadici | ἢ κατὰ τὸν α. τ. Eus. La presenza o l'assenza di κατὰ è *indifferente*. Forse è di Eustochio, che Plotino non s'è mai rivelato amante di simmetria. Lo Henry nota maliziosamente che l'ultimo editore di Eusebio si rifà ai Mss. enneadici, mentre gli ultimi edd. plotiniani si rifanno ad Eusebio! Al rigo seguente πρῶτον δὲ σκεπτέον manca, per omeoteleuto in tutti i mss. eusebiani e in qualcuno, inferiore, delle Enneadi.

7 (121, 10) Restituisco la lezione eccellente dei Mss. μὴ ἢ μηδέτερον ἢ μηδὲν ἔχειν difesa dal Dörrie (*Göttingen gelehrte Anzeigen*, 1938, p. 532) e non sgradita allo Schwyzer (*Das Plotin-Exzerpt im Codex Rossianus graecus 986 in Rheinisches Museum für Philologie*, p. 378).

A<sup>3</sup> esp. ἢ μηδὲν = 'nequaquam aut neutrum hanc habere' Fic. Così dal Kirch. in poi, spesso senza lasciar traccia nell'apparato. Anche Creuz. è fuor di strada: μὴ ἢ μηδὲν ἔχειν. Eusebio ha: μὴ· μηδὲ ἕτερον μηδὲν ἔχειν. Henry espunge il secondo ἢ e sospetta errati già i due archetipi: 'Eus. perde il primo ἢ per il vicino μὴ. Enn. aggiunge il secondo ἢ per influenza del primo'. (*États*, p. 81).

8 (121, 19) Dopo ἄτοπον riprendo εἰ δὲ ἕκαστον ζωὴ ἔχει, καὶ ἐν ἀρχῇ esp. dal Kleist, dal Volk. e dallo Harder.

9 (121, 22) Dopo γίνεσθαι (γενέσθαι Eus.) il punto fermo è troppo forte.

## III

10 (121, 29) Credo che Plotino abbia la forma piena ἀλλά (ch'è in tutti i mss. enneadici ed eusebiani) per accentuare meglio i seguenti ἀτόμους ed ἄμερη. Gli Edd. elidono.

10 (121, 31) Non trovo inutile καὶ τῇ παραθέσει che appare sospetto al Volk., ma è difeso dallo Henry, che serba altresì μὴ διόλου δὲ οὐ alterato in μηδενὸς διόλου οὐδὲ dal Vittr. e dal Volk. Più felice διόλου (οὐ)δε(ν)ός Theiler (*Vorb.*, p. 158).

10 (122, 2) οὐ deve necessariamente sottindersi, ma non necessariamente esprimersi accanto a σῶμα come si fa dal Müll. in poi. Si tratta di una omissione tutta plotiniana (Creuzer ed Henry citano IV, 3, 25, 14 e III, 2, 7, 19; vedi rispettivamente, in Volk. II (38, 22) e I (234, 31) là dove gli edd. moderni si presero la briga di inserire la particella negativa) che ha pure qualche riscontro nei Classici. Creuz. che conosceva bene la inserzione οὐδὲ del Viger, non si lasciò sedurre: 'sed nec Eusebius nec nostri libri adstipulantur'. Ricordiamo infine che tutta l'espressione ἐκ δὲ ἄμερῶν — γένοίτο apparve sospetta al Kleist, mentre essa ha una duplice conferma in Eusebio e nella *Teologia*.

12 (122, 15) Riprendo εἶτε... εἶθ' Mss. ed Eus. serbatosi sino al Kirch. Il Vittr. alterò in εἰ οὔτε... οἶθ' e fu seguito dal Müll. e dai posteriori. Per Henry 'le teste est sain'.

13 (122, 25) Dopo εἴη segno punto fermo con Harder. Dopo λυθῆσεται preferisco τε della recensione porfiriana al δὲ di Eus. passato nel Volk. e nel Bréh.

13 (122, 28) Per lo Henry ἐνι, enneadico ed eusebiano, s'impone contro ἐν di Volk. e di Bréh. (sia che lo si faccia precedere da τῷ w Eus. Perna sia che si preferisca τὸ xy Creuz. e segg.). Pure, esso è per me, come per Schwyzer, 'unverständlich' (*Gnomon* 1939, p. 310).

13 (122, 30) ἀναθεῖς ha di contro ἀνατιθεῖς di Eus. entrato nelle edd. di Volk. e di Bréh.

## IV

16 (123, 20) Sottintendo ψυχὴν tra πνεῦμα e φήσουσι.

17 (123, 25) Accolgo la prima tra le interpretazioni di Henry, la quale comporta la eliminazione della virgola dopo τὴν ἕλην e la reinserzione di καὶ enneadico ed eusebiano (prima di ὀνόματα πάντα), eliminato a torto dal Vittr. dal Volk. dal Bréh.

Notevole ed accettabile la lezione rivale di Eusebio καὶ ὄνομα τὰ πάντα invece di quella enneadica, buona ancor essa, καὶ ὀνόματα πάντα.

Rifiuto, dopo μόνον, ὅν inserito erroneamente dal Kirch. in poi, laddove è sottinteso εἶναι. Questa volta, forse, Ficino pose fuori strada i filologi. 'Ex quo efficietur ut nihil aliud praeter materiam esse concedant: animam vero et Deum et similia omnia esse duntaxat nomina fateantur sed revera tantum corpus existere'. Plotino qui deduce dai principî stoici una conclusione che essi non potrebbero che rigettare: l'anima e Dio sono la *materia*, mentre essi (S.V.F. II, numeri 773-800; 1028-1048) credono che l'anima e Dio sono *corporei*: e tra ἕλην e σῶμα gli stoici distinguono nettamente (S.V.F. II, n. 794).

19 (124, 9) ἐν τῷδε αὐτῷ enneadico ed eusebiano. Possiamo separare τῷ δὲ col Kirch. memori di Porf. c. VIII, r. 5 ma non espungere δὲ come fa il Vittr. né credere, col Bréh., che si possa farlo *ex Eusebio*.

19 (124, 12) δεῖ Mss. enneadici può esser soppiantato dal più corretto ἔδει eusebiano, passato nella volgata plotiniana sin dal Creuz. A torto Kleist e Müll. espunsero τε — χρόαν.



## V

21 (124, 24) προσήκει ἐναύξασθαι è lezione sicura in tutti i Mss. enneadici e dev'esser sostenuta contro προσήκει μὲν αὐξασθαι eusebiana.

'La leçon ἐναύξασθαι constitue donc ici une *lectio difficilior* interessante; la faute, si faute il y a, peut fort bien se trouver du côté de la tradition indirecte' (*États*, p. 90).

22 (124, 32-3) Non è necessaria la congettura di Müll. πῶς εἰσοῦσα καὶ πῶς προστιθεμένη.

22 (125, 3) τῇ πρόσθεν Mss. Perna Creuz. Henry | Dal Kirch. al Bréh. si preferisce la lezione eusebiana τῇ πρότω. Dopo μεταλήψεται segno un punto interrogativo.

23 (125, 5) Dopo ἐτέρα su cui chiudo il precedente paragrafo occorre un netto distacco; segue un tribolatissimo periodo la cui ricostituzione integrale è merito dello Henry. Si vedan le fitte pagine di critica a questo luogo (*États*, pp. 91-2). Il perno è tutto nell'iniziale εὶ δὲ attestato dalle due tradizioni contro οἷε passato nella Volgata sulla fede del solo A col mediocre vantaggio di dare un verbo a ἡ ἐτέρα. In realtà, la brusca caduta del periodo è schiettamente plotiniana; d'altronde εἶδε (sic) E DU è, per eccellenza, *lectio difficilior* e dev'essere assolutamente ripristinata.

Si elimini altresì il punto interrogativo prima del due πῶς.

24 (125, 10) μεριζόμενον enneadico ed eusebiano. Non occorre emendare perché esso si accorda, come nota giustamente lo Henry, con l'idea (σῶμα φύσει) e non con la parola φύσις σώματος. Tutta l'espressione, del resto, è caratteristica dello stile plotiniano. Si noti comunque la variante di w μεριζομένη | Vitr. e Volk. preferiscono μεριζομένου risalente a Estienne.

24 (125, 12) Prima di τοσόνδε vi fu nell'archetipo delle Enneadi un τὸ inesplicabile, espunto dal Creuz. in poi, eccezion fatta del Müll. che inserì οὖν tra et e τὸ seguendo Fic. 'si ergo anima tanta quaedam'.

26 (125, 21) ψυχὴν enneadico, deve restare, dipendente, com'è, da φήσουσιν | ψυχὴ Eus. Volk. e Bréh.

26 (125, 23) riprendo, con lo Henry, ὄντος, sicuro nelle due tradizioni, uguale, praticamente, ad οὗτος adottato dal Kirch. in poi.

27 (125, 24) ἀλλὰ Α<sup>3</sup> è congettura di Fic. condannata anche dalla tradizione eusebiana.

27 (125, 28-9) εὶ eusebiano, e inserito nella tradizione diretta da Α<sup>3</sup>, non è necessario purché si ristabilisca οὐδὲ om. da Eus. tra ἔσται ed ἐφ' ἐπάτερα.

I due archetipi sono due individui distinti e non tollerano mutue influenze. Poco dopo, l'archetipo eusebiano omette ἡ ἐπὶ τὸ μείζον dimenticato, senza danno del testo; da Eustochio o da chi per lui; parimenti, più innanzi, dopo ὡσαύτ, v'è καὶ che risale solamente alla recensione porfiriana ed è tuttavia sicuro.

28 (126, 4) Invece di ὅπου enneadico ed eusebiano ad Harder piacque rendere ὅτου: nicht 'dasjenige wo der Teil mit den Ganzen identisch ist' sondern 'dasjenige dessen Teil', also ὅτου (*Gnomon* 1928, p. 644).

## VI

30 (126, 26) Riprendo ὄν enneadico, prima di ὄντος; Henry crede che la sua mancanza sia piuttosto un errore della tradiz. indiretta. Poco dopo, al contrario, αἱ, eusebiano dev'esser caduto dall'archetipo della tradiz. diretta.

31 (126, 29) Tra συνδραμεῖται ed εἰς ν' è un ancor misterioso ταις che si considera un intruso e venne già abraso in A: 'mot indésirable' (Henry). Strana dittografia o residuo di un dativo plurale?

31 (126, 30) ἢ ἄλλο, τὸ δὲ ἄλλο. 'Texte sain... l'anacolathe est légère et tout à fait dans le style de Plotin' (*États*, p. 97). Elimino καὶ inserito dal Volk. *ex Ficino*.

Dopo ἐκατέρου inserisco οὐκ.

32 (127, 3) διὰ ταύτης, enneadica ed eusebiana. È lezione sicura sol che la si intenda equivalente a τῆς κόρης | τούτων A<sup>308</sup> è di Fic. e passò in Perna | ταύταιν fu tratta da Estienne e passò nella volgata sin dal Creuz.; ma dev'esserne scacciata, perché — osserva H. R. Schwyzer — dall'*usus scribendi* plotiniano esula il duale.

33 (127, 6) ὥστε ἄλλο ἄλλου μέρος Mss. Perna. Può stare. A prescindere da un μέρος (dopo ἄλλου) assente in Enn. e presente in Eus. le due tradizioni sono conformi. Ma gli Edd. si sono scapricciati: Gifford omette μέρος in Eus. *ex Enneadibus*; Kirch. e Müll. danno alle Enn. μέρος ex Eusebio. Persino Creuz. altera ἄλλο in ἄλλον. Peggioro di tutti Volk. seguito da Bréh. scrive nel suo apparato ἄλλο — μέρος | ἄλλου μέρος Eus. e dà nel testo ἄλλον ἄλλου μέρος com'è in Estienne. Poco dopo, μηδένα, sicurissimo, è alterato dal Gifford in μηδέν per influenza di Fic. 'nihil'.

34 (127, 24) αἰσθητῶν Mss. ha di contro, qui variante indifferente, αἰσθημάτων di Eus. che piacque dal Kirch. in poi.

34 (127, 25 e 27) καὶ om. in Eus. la prima e la seconda volta. Poco dopo εἰ δὲ μένουσιν enneadico ha di fronte εἰ δ' ἐμμένουσιν eusebiano che diventa senza ragione ἐμμενοῦσιν in Estienne e in Kirch. Giustamente lo Henry osserva, con esempi, l'uso indifferente dei due verbi in Plotino. Col

Müll. preferirei εἰ δ' ἐμμένουσιν che poté pure alterarsi leggermente, per errore uditivo, nell'archetipo enneadico.

34 (127, 31) Non è necessario torre a prestito τὸ da Eus. dinanzi a μνημονεύειν come usa sin dal Creuz. Del resto, dal Viger in poi, gli edd. eusebiani han tolto tutta una frase mancante, subito dopo, in Eusebio: εἰ δὲ ἔστι τὸ μνημονεύειν. (*États*, p. 100).

## VII

35 (128, 3) Dopo τις — riprendo — καὶ ἐκ τοῦ ἀλγεῖν in cui non vedo la 'manifesta dittographia' di cui parla il Volk. L'omissione di Eusebio su cui si fonda Kirch. per espungere potrebbe esser dovuta ad omeoteleuto. Comunque, la distinzione καὶ ἐκ τοῦ ἀλγεῖν καὶ ἐκ τῆς τοῦ ἀλγεῖν αἰσθήσεως qui è fondamentale per l'intelligenza di quel che segue.

35 (128, 8) τοῦ πνεύματος espunto dal Müll., emendato in τοῦ παθήματος dal Vit. e sospetto al Volk. che propone dubbiosamente τοῦ πονήματος, è lezione sicurissima, enneadica ed eusebiana.

36 (128, 13) Rifiuto con lo Henry οἷ entrato nella volgata delle edd. plotiniane sin dal Perna e di quelle eusebiane dopo Estienne, per la lezione di w che Henry giudica congettura. Nessun ms. eusebiano lo reca.

36 (128, 14) ποιοῦν enneadico ha di fronte πόνου eusebiano. Non è il caso di mutar l'una con l'altra, né d'introdurre nelle enneadi, ai tre rigghi segg., rispettivamente, καὶ, γε e τὴν, *ex Eusebio*.

36 (128, 21) Lacuna, in Eusebio, colmabile *ex Enneadibus* da ἀλλά ad ἀλγήματος; è dovuta ad omeoteleuto.

37 (128, 31) Dopo μεγέθους Creuz. fece sua la errata inserzione di Estienne si credendo di trarla da Eusebio (*Ann.*, p. 252).

## VIII

39 (129, 10) ἐπι è saldissima congettura, tra le pochissime, forse, che ci riportino al manoscritto plotiniano: ma l'archetipo enneadico recava ἐπι εἰ, errore visuale che sembra risalire all'epoca dell'onciale ΕΠΕΙ - ΕΤΙΕΙ mentre l'archetipo eusebiano recava ἐπι, errore uditivo per iotacismo, Creuz. serbò ἐπι εἰ e credeva che Eus. avesse ἐπι ἐπι. Viger e Kirch. diedero, primi, rispettivamente la lezione giusta.

Si legga la nota di *États* (p. 103) e la discussione di H.-R. Schwyzer (*Das Plotin-Exzerpt im Codex Rossianus graecus* 986 in *Rhein. Mus. für Phil.*, pp. 372 e 377 n. 17).

39 (129, 17) θίγειν (sic) Mss. enneadici ed eusebiani Creuz. (Perna θίγειν) Henry | θίγειν Kirch. e segg.

39 (129, 17) Non è necessario καὶ Kirch. e segg. *ex Eusebio*; giustamente lo Henry riprende καθ' della tradiz. diretta — serbatosi nel Perna e nel Creuz. — e cita Arist. *De An.* I, 3, 407 a 10. Per me καθ' ἐν è decisamente migliore sia perché potrebbe equivalere a καθάπαξ sia perché limita l'apprensione dell'intelligibile a quel minimo d'indivisibile che ha, per ipotesi, il soggetto pensante.

40 (129, 20) αὐτὸ ἐλάχιστον è nei Mss. dell'una e dell'altra tradizione e deve restare a costo di farne un solo termine come propone Gifford; comunque non si devono seguire gli edd. postcreuzeriani, tra i quali Müll. espunge e Kirch. e segg. alterano in αὐτοῦ ἐλάχιστον. Credo però, con lo Schwyzer, che αὐτοελάχιστον dipenda da τὸ νοῦν 'das, was Wesen des Einzeldinges denkt' (*Gnomon* 1939, p. 310).

40 (129, 25) χωρισμός enneadico ed eusebiano | λογισμός Vittr. col confronto di VI, 7, 1 | ὁρισμός Calogero (*Gnomon* VIII, 1932, p. 210): non è improbabile che da ὁρισμός a χωρισμός un semplice errore uditivo e un'aspirazione intesa come consonante aspirata abbiano potuto determinare il lieve passaggio.

41 (129, 30) προσίοντα ἀμερῆ EA ma A<sup>a</sup> sopra ἀμερῆ inserisce τῶ e sopra η scrive εἰ. Così τῶ ἀμερῆ passa nelle copie di A, Darm e MarcB, e nella volgata di tutte le edd. plotiniane e, dal Viger, pure in quelle eusebiane; nondimeno essa è congettura e non tradizione ché non basta ἀμερῆ di xy. L'espressione veramente ricorre più sopra al r. 15; ma la lezione dell'archetipo eusebiano τὰ μέρη infirma gravemente la congettura ficiniana; ond'io vorrei aderire alla proposta di Henry προσίοντα (τὰ) ἀμερῆ tanto più che la vedo attestata da Schwyzer in T (Codex Rossianus graecus 986 nello studio dianzi citato a p. 372).

41 (129, 31) ἐν ἀμερῆ ha di contro ἀμερῆ in Eus.

41 (129, 32) ὄντος è enneadico ed eusebiano; l'emendazione οὐσης invalsa, dal Kirch. in poi, è illegittima. L'abbiamo visto più sopra 26 (126, 23). Lo Henry dà altri esempi: III, 2, 18, 29; III, 7, 13, 11; VI, 7, 35, 5. È un problema di sintassi plotiniana.

41 (130, 1) δικαισίγη segna il confine tra la pericope A e la pericope B e l'inizio della lacuna nei mss. della tradizione diretta. Cfr. sopra, p. 548.

41 (130, 1) Per la grafia di ἀνδρεία che Henry vuol riportare ad ἀνδρεία cfr. il nostro vol. I, p. 322 ed *États*, pp. 52 e 105. Lo stesso Henry, dinanzi ad ἄλλα ristabilisce al presente in JMV e omissa da Eus. e dagli edd. plotiniani.

41 (130, 1-2) Leggo πνεύματι ed αἵματι Eus. JMV invece di πνεῦμά τι ed αἷμά τι degli Edd. ('recte' per Schwyzer). Subito dopo si deve collocare ὡν felice congettura del Kirch. attestata da Eus.

41 (130, 2) ἡ δικαιοσύνη ἡ Eus. JMV. A torto Creuz. tolse da Estienne δικαιοσύνη e Kirch. e Müll. inserirono due articoli.

41 (130, 7) τύποις Mss. | τόποις, J Kirch. Al rigo seguente πνεύματι Eus. JMV Kirch. val meglio di πνεῦμά τι di Estienne adottato dal Creuz.

41 (130, 8) ἄλλ' οὐ mss. Henry contro ἄλλ' οὖν scarsamente attestato e tuttavia adottato dagli Edd.

41 (130, 11) ἀπαλοῖς, sicuro contro ἀπλοῖς di Estienne e di Creuz.

42 (130, 15) τῷ JMV Kirch.-Henry | τὸ, errore uditivo, cancellato da Estienne e dato, per Plotino, dal solo Creuz. Dopo ἀρετῇ si deve cancellare καὶ inserzione dannosa di Estienne.

42 (130, 18) Invece di τὸ di Volk. e Bréh. (che non è variante ma errore) si deve adottare τὰ Eus. JMV da Creuz. a Müll., Henry.

## VIII

43 (130, 26) ταῦτα Eus. JMV Creuz. Henry non αὐτὰ del Kirch. e segg. Schwyzer vorrebbe espungere τὰ σώματα.

43 (130, 30) ἄλλὰ τὸ νοεῖν, τὸ αισθάνεσθαι, λογιζεσθαι, ἐπιθυμεῖν, ἐπιμελεῖσθαι, « ἐμφρόνως », « καλῶς » ἢ πάντα ἕλλην οὐσίαν ζητεῖ. Così leggo con Harder ed Henry, nel più assoluto rispetto della tradizione eusebiana, alterata dagli Edd. sino ad ot-

tenere 'eine schwache Argumentation und schlechtes Griechisch' (Harder, *Gnomon* 1928, p. 643). Invece, siamo dinanzi al più caratteristico Plotino; per conto mio, qui non partecipo neppure alla perplessità di Henry di fronte all'asindeto ἐμφρόνως καλῶς. Nella volgata delle edizioni, Estienne segnalò la lacuna, Viger e Creuzer inserirono καὶ. Ma questo è il meno; ἅπαντα eusebiano (che Harder ritoccò appena, felicemente, in ἅ πάντα, attestato pure in M), fu contorto in ἅ πάντας da Estienne e, peggio, in ἅπάντων dal Kirch. sino al Bréh. Lo Henry riporta la parafrasi araba del testo, nella versione tedesca del Dieterici, ove al posto tenuto dai due imbarazzanti avverbi, si ha *Anordnung* ed *Entscheidung*; cosicché l'arabo Naima avrebbe letto due verbi, invece dei due avverbi. I verbi poi sarebbero, nientemeno, ἐμφρονεῖν e βάλλεσθαι, 'deux verbes plus recherchés'. A me sembra che si vada troppo lontano. È tanto naturale, invece, che Plotino, nella foga dell'enumerazione, si esprima sempre più concisamente, passando, per così dire, per tre fasi espresive: la prima, regolare e completa: τὸ νοεῖν, τὸ αισθάνεσθαι; la seconda, rapida, toglie ai tre verbi che seguono gli articoli; la terza, infine, con scorcio potente, erge, soli e nudi, gli avverbi così discussi.

44 (130, 31) Riprendo l'ottima lezione dei Mss. e di Eus. confermata altresì dalla *Theologia* di Arist. τῶν ἀσωμάτων... σώματα contro la rovinosa congettura del Kleist τῶν σωμάτων... ἀσώματα accolta dal Volk. e dal Bréh.

44 (131, 5) Accolgo, con estrema perplessità, ποσόν Eus. JMV Creuz. Kirch. Henry | ποιόν Volk. che lo trae da Vigerms da Bouillet dal Vitruv. ed è seguito dal Bréh. ('recte' — secondo lo Schwyzer sia in *Rheinisches Museum für Phil.* LXXXVI, 1937, p. 281, sia in *Gnomon* 1939, p. 310) | Müll. a torto espunge tutta l'espressione che ha questo termine così contrastato, da καὶ a τὴν ἕλην. Vedi l'accanita difesa che ne fa lo Henry (*États*, p. 109).

44 < 131, 7 > ὄσων Edd. anche Henry e Schwyzer (ivi) contro εἶναι JMV.

45 < 131, 10, 12, 14 > et Eus. Edd. Henry. È espunto da Harder (*Gnomon* 1928, p. 644); Henry lo giudica tanto indispensabile qui quant'esso è superfluo alla l. 12 ove, al dire di Volk., *inserendum esse docet etiam Arabs*. Henry rifiuta, dopo et, anche ἡ che non è eusebiano ma dato, dal Kirch. in poi, per influenza di due editori eusebiani, Gaisford e Dindorf. Al r. 14 dopo εἶσιν Henry riprende un ἡ, giusto e preciso, lasciato cadere dalle due volgate. Infine v'è un ultimo ἡ (dinanzi a γλυκύτης) che gli apparati attribuiscono al Kirch. mentre esso è puramente eusebiano e se lo lasciò cadere persino il Creuz. (Schwyzer, *RhM* ivi, p. 281).

45 < 131, 19 > τῶν dinanzi a ὄγκων è eusebiano ma manca in JMV.

45 < 131, 19 > ὀλίγοι δὲ καὶ μικρότατοι 'Texte sain' (Henry), 'recte' (Schwyzer); οὐκ proposto dal Creuz. fu adottato dal Volk. e dal Bréh. mentre Kirch. e Müll. preferirono la riduzione di ὀλίγοι in οἱ suggerita dal Viger. Dubbiosa, tuttavia, la interpretazione di ὀλίγοι che per lo Henry è qui riferita alla 'grandezza' (Cfr. Callimaco, *Aet. Pap. Oxy.* 2080, 25: οὐκ ὀλίγησ αἶμα βοῶς κέχεται) mentre per lo Schwyzer è riferito al 'numero': 'wenige sogar ganzkleine'. (*Gnomon* 1939, p. 310). A questo luogo allude certamente Proclo (*In Remp.* V, t. I, p. 267, 24-8): 'Per questo è vero ancora quanto afferma Plotino: esservi, cioè, anche in corpi enormi forze non grandi e in corpi piccoli forze non piccole, giacché le masse né aggiungono qualcosa alle forze né le sminuiscono'. La citazione prova che la grande lacuna della tradizione diretta è posteriore al VI sec. Così Henry (*États*, p. 226).

45 < 131, 24 > Invece di αὐτοῖς che 'guasta la frase' (Harder, *Gnomon* 1928, p. 644-5) e rende anche 'unverständlich'

καὶ, dobbiamo attenerci alla felice congettura ἀλόως di Von Arnim (S.V.F. t. II n. 375, p. 126) difesa da Harder e dallo Henry che ne trova conferma in una frase della *Theologia Aristotelis* (p. 34): 'die weder stofflich noch körperlich sind' e dallo Schwyzer (ivi, p. 282).

46 < 131, 25 > Riprendo μὴ διότι eusebiano che ha di contro μὴ δὴ ὄτι MV (semplice variazione dovuta a iotacismo) e tuttavia è stata mutata in μὴδ' ὄτι dagli edd. dell'uno e dell'altro testo. Per Schwyzer (*Itheinisches Museum für Phil.* LXXXVIII, 1939, p. 377 n. 16) διότι ha qui il significato di ὄτι.

## VIII \*

46 < 132, 2 > ἐνεργεία omissa, forse per distrazione, dal Müll. è confermata *ex Eusebio* ed *ex Theologia*.

47 < 132, 6 > δι' ὄλων eusebiano, non δι' ὄλου che Creuz. trasse da Estienne | θάτερον dato come inserzione del Vitruv. è tradizione lasciata cadere dagli Edd. e ripristinata dallo Henry.

47 < 132, 7 > Io leggo ἴσων ὄγκων perché ἴσων ὄγκων è congetturale: ἴσων, eusebiano, è passato sin dal Creuz. nella volgate ma ha di contro ἴσων JMV; ὄγκων degli Edd. plotiniani ha di contro ὄγκων Eus. JMV. Gaisford Dindorf. Vedi la copiosa discussione di Henry (*États*, p. 113) che conclude: 'Si può dunque leggere ἴσων (ἴσων è errato?) ὄγκων e sottrarre τόπων, la qual cosa non offre molta difficoltà... A rigore si potrebbe leggere τὸ(ν) πᾶν(τα τόπων) κατεχόντων, cfr. III, 2, 53'. Su questo si veda pure Schwyzer (*Gnomon* 1939, p. 310).

47 < 132, 8 > αὔξησιν eus. JMV Kirch. e segg. compreso Henry: 'seule leçon authentique; chez Plotin plus fréquent que αὔξησις'. La variante, indifferente, è in Estienne e in Creuz.

47 (132, 11) φησιν. (Il soggetto qui è Crisippo?) Eus. JV Henry | φασιν M Estienne Creuz. Müll. e segg. | φήσους Kirch.

47 (132, 11-2) È il trito problema della δι' ὅλων κρᾶσις. Il passo è discusso (*Gnomon* 1928, p. 645) da Harder che trova corrotto ἐπὶ (ἐπὶ Eus. | ἐπὶ J (i J') MV | esp. da Arnim) e congettura εἰ καὶ che sarebbe soddisfacente per il senso, ma poiché paleograficamente non spiega l'errore, preferisco la congettura comunicatami da Schwyzer εἰ εἰ la quale rappresenta il rovescio della situazione riscontrata in 39 (129, 10). Vedi la mia nota corrispondente e lo studio ivi citato dello Schwyzer.

47 (132, 14) τέμνι eus. JM Henry | τέμνει Creuz. e segg.

47 (132, 18) Ristabilisco con lo Henry εἰ δὲ ἀπειροῦ Eus. JMV contro εἰς δὲ ἀπειρον congetturale, passato nelle volgare ad opera di Estienne e di Creuz. Infatti il termine tecnico degli Stoici è ἀπειροσ κοπή (S.V.F. t. II, 482) e Plotino — conclude lo Henry (*États*, p. 114) — "a la coquetterie de se conformer au vocabulaire de ses adversaires".

### VIII

48 (132, 23) καὶ eusebiano, JMV serbato da Creuz. Volk. Bréh. Henry è cancellato a torto dal Kirch. e dal Müll. Anche φύσιν che segue è autentico nonostante il dubbio di Viger che voleva leggere φύσιν adottato dal solo Creuz. Parimenti προτέρων è sicuro, ma poté essere un antichissimo errore dovuto a φύσιν: Arnim (S.V.F., II, 804) e Harder correggono felicemente in πρότερον. Assolutamente, poi, si vuol serbare τὸ αὐτὸ πνεῦμα eusebiano e confermato e *Theologia Arist.* A torto Vit. e Müll. l'omettono quale glossema.

48 (132, 25) Invece di γενομένην invalsa ormai nella volgata dal Creuz. al Bréh., lo Henry adotterà, sembra, γυνο-

μένην che fa risalire all'archetipo; e aggiunge: 'le pneuma devient Ame au fur et à mesure qu'il devient plus subtil: Plotin nous fait assister à la genèse de cette âme matérielle et éthérée'. | δ δὴ che segue è eusebiano ma è omissso nei codici plotiniani JMV. Creuz. trasse ὁδὶ da Estienne.

48 (132, 29) Riprendo γυνομένην Eus. JMV Creuz. Henry contro γυνομένης congettura del Kirch. e segg. che non dispiace a Schwyzer il quale ne trova conferma nella *Teologia* 38, 6 (*Rheinisches Museum für Phil.* LXXXV, 1941, p. 228).

49 (133, 3-4) A γεννητός della volgata, Henry preferisce γεννητός ugualmente attestato. Subito dopo τὸ νοῦν eus. JMV è ristabilito dal Kirch. in poi, compreso lo Henry, il quale spiega l'errato τὸ νοῦν creuzeriano. | ἔχον Eus. JMV Creuz., Harder (congetturando), Henry, contro ἔχον (errore di stampa) del Kirch. perpetuatosi in Müll. Volk. Bréh.

49 (133, 6) Dopo ἐνεργεῖα sia Eus. sia JMV recano καὶ νοῦ che non è superfluo, come farebbero credere la parentesi di Creuz., la perplessità dello Schwyzer e la eliminazione del Kirch. e segg. Henry rifiuta οὐκ ἄν del Kirch., ristabilisce la lezione dei Mss. e avverte che γένοιστο dipende da εἰ della linea precedente.

49 (133, 8) εἰ δ' αὐτὸ (*reflective*) Eus. JV | εἰ δ' αὐτὸ M. Di qui εἰ αὐτὸ, non attestato, nella duplice volgata.

49 (133, 11) εἶπερ Eus. JMV. Creuz. e segg. anche Henry | ὅπερ Harder il quale sospetta del seguente τὸ δυνάμει e non lo traduce. Vit. aveva proposto δυνάμει μὴ ἔξει | Al r. 12 riprendo ἔξει Mss. Tutto il passo, non inteso bene e variamente sfigurato anche da chi, come il Bréh., lo chiude in parentesi quale glossa, contiene un ragionamento sottile, sì, ma esatto (*États*, p. 116).

49 (133, 13) Invece di δυναμένων Eus. JMV Edd. leggo δυναμαι Harder.

50 (133, 17) Dinanzi a σώμα, invece di οὐ ch'è giusta congettura di Estienne passata tacitamente nella volgata plotiniana, Henry dà μὴ ch'è tradizione, perché se è omessa in Eus. è data da JMV.

50 (133, 18) Riprendo con lo Henry καὶ Eus. JMV Creuz. Kirch. Müll. | Volk. e Bréh. l'espungono.

VIII<sup>4</sup>

50 (133, 19) καὶ, dopo δὲ è inutile congettura di Estienne accolta da Creuz. Volk. e Bréh. e respinta da Kirch. Müll. Henry Schwyzer che ne attesta la giusta omissione in VMJO.

50 (133, 21) Dopo γὰρ, riprendo ἀρμονίαν Eus. JMV Creuz. Henry | esp. Kirch. e segg. compreso lo Schwyzer (1937).

50 (133, 25-29) Tutta l'espressione τὸν αὐτὸν τρόπον — πᾶσιμα è inesplicabilmente omessa nella versione del Bréh. (v. p. 202).

50 (133, 26) ἐν κράσει Eus. JMV. Edd. | Alla congettura di Harder ἐντάσει nel senso di τόνη (egli traduce: 'da unser Körper aus Spannung ungleicher Bestandteile entstehe') s'oppono, secondo lo Henry, la *Teologia* di Arist. (p. 41). La congettura piacque allo Schwyzer | Dopo ἀνομοίων si deve leggere γινομένων JMV. Kirch. e segg. invece di γινομένων, semplicemente eusebiano e non enneadico, passato in Creuz. (*États*, p. 118).

51 (133, 30) γὰρ (dopo καὶ) eusebiano e non enneadico è passato nella volgata plotiniana dal Creuz. allo Henry.

51 (134, 1) οὐκ ἂν οὐσα Eus. JM (V quind'innanzi *deficit*) Creuz. Kirch. Henry | οὐκ ἂν Vittr. Müll. | οὐσα οὐκ ἂν Volk. Bréh. Quest'ultimo poco dopo omette traducendo καὶ οὐ — εἶναι.

51 (134, 3) Harder aggiunge 'wenn sie wohltemperiert ist' forse per ribadire la sua congettura precedente ἐν τάσει.

52 (134, 6) τὸ δὴ JM Henry | τὸ δὲ Kirch. e segg. da τόδε Eus. Creuz.

52 (134, 13) ἀπόχου 'singulier générique indéterminé' (Henry) può ritenersi invece di ἀπόχων ch'è semplice congettura di Estienne passata nella volgata plotiniana. Dopo καὶ la tradizione (MJO) ha un τὰ inesplicabile.

52 (134, 17) Accolgo ὅλοις congettura del Viger che Henry vede confermata *ex Theol.* (p. 42) | ἄλλοις eusebiano ed enneadico serbato dal Creuz. dev'essere un errore, a meno che non si debba credere, con lo Schwyzer, che qui si equivalgano.

52 (134, 18) Sulla parola ἀρμονία si chiude la pericope B e ha inizio la pericope C mancante in tutti i mss. enneadici e trasmessa dal solo Eusebio. Ricordiamo che il Kirch. ebbe il merito di collocarla qui al posto dovuto mentre il Creuz. le aveva assegnato il posto in IV, 2 in fine (oxoniense II, p. 674-6; didotiana pp. 196-7).

VIII<sup>5</sup>

53 (134, 21) τὸ inserito dinanzi a ἔμφυχον dal Kirch. e segg. L'elimino con lo Henry.

53 (134, 23) ψυχικοῦ Eus. fu corretto giustamente in φυσικοῦ da Estienne e dal Creuz. Forse è eccessivo far risalire l'errore sino a Plotino, come vuole lo Henry. Per di-

fendere la fedeltà dei copisti eusebiani, occorre proprio esagerare i difetti di pronunzia e di scrittura plotiniani?

53 (134, 25) δὲ inserzione proposta dubitosamente dal Viger dopo συμπεριέσθαι e collocata in sede più atta a spiegarne la caduta dal Müll., prima di διακουμένου. Tant'è nei seguenti, eccetto lo Henry che s'attiene ad Eusebio, col Creuz. e col Kirch. Per mio conto, ho già detto altrove di quest'uso plotiniano di far seguire una serie d'infiniti indipendenti. Parimenti rifiuto i vari καὶ inseriti in questo paragrafo dal Volk. e Theol. Arist. Dopo γίνεσθαι segno un punto fermo.

54 (135, 2) δὲ Eus. | τε Harder.

54 (135, 4) Riprendo, con lo Henry, la giusta lezione ἡ νοῦν Eus. (ἦν νοῦν del Codice I la conferma) contro τὸν νοῦν congettura di Estienne passata nella volgata plotiniana.

55 (135, 10-11) Intendo ἐνέσσονται ed ἐνεῖεν con gli Edd. tutti, compreso lo Henry che lascia tuttavia nel testo le lezioni eusebiane ἐν ἔσσονται ed ἐν εἶεν. Tra le due lezioni, è ἄλλους eusebiano, adottato dal Kirch. e segg. — compreso lo Henry — contro ἄλλως che Creuz. tolse da Estienne.

Altrettanto si dica di ὄς contro οὐς' prima di ἀχόριστος.

56 (135, 18) Rigetto, con Harder (*Gnomon* 1928, p. 643) e Henry (*États*, p. 122) καὶ inserito dal Kirch. in poi e riprendo εἰ (prima di γὰρ); al rigo seguente accollo ἀναίνομένου da Heintz invece di αὐξανομένου della duplice volgata. La congettura, presentata e difesa da Harder (o. c., p. 645), si presenta come 'tradizione' in Henry che l'attesta in I. Anche Dodds (Plotiniana in *Classical Quarterly* XVI, 1922, p. 96), accogliendo ἀναίνομένου, attribuisce l'errore del copista al seguente ἀξιοθῆναι che a me peraltro sembra lontano.

57 (135, 27) Kleist ritenne interpolata tutta l'espressione πῶς — μεριστή; bisogna invece, con lo Henry, espungere solo μεριστή che non è eusebiano ed è il risultato di una trasposizione e successiva emendazione avvenuta nel solo codice D. Al rigo seguente, invece di ἄλλο malcerto (ha di contro ἄλλη) si può accogliere ἄλλου dal Kirch.

58 (135-6, 31-1) παρὰ τοῦ del Vitr., accolta dal Müll. in poi, è buona congettura contro il testo vario e turbato della tradizione.

58 (136, 2) Riprendo, con lo Henry, οὐ eusebiano e durato sino al Müll., contro οὐ congettura dubitosa del Viger che piacque al Volk. e al Bréh.

58 (136, 4) εἰ δὲ Eus. Edd. tutti compreso lo Henry. Volk. invece ricorda (ma non adotta) εἰ γὰρ congettura dubbia del Viger.

59 (136, 10) Su ὄντος si chiude la pericope C e s'inizia la pericope D che comprende il resto del trattato. Non è citata da Eusebio; e non ha particolare interesse filologico. σοφζόμενον, enneadico in senso stretto, ha di contro σοφζομένης in EA<sup>1</sup> (ch'io sospetto dovuto più a A<sup>1</sup> che ad A<sup>3</sup>) passato in Perna e in Creuz.

## IX

60 (136, 20) αὕτη Mss. Creuz. | αὐτὴ Kirch. e segg.

62 (137, 8) αὐτοῦ mss. Creuz. Kirch. | αὐτοῦ Vitr. Müll. Volk. Bréh. che l'attesta in MarcA (M).

62 (137, 11) ἀπολωλέκεναι Kirch. e segg. | ἀπολωλέναι Mss. e Creuz.

62 (137, 12) αὐτοῦ Creuz. e segg. (da Q) | αὐτοῦ mss.



## X

63 (137, 14) Invece di τῆ ἀιδίῳ — che potrebbe esser determinato dal precedente τῆ θειοτέρῃ φύσει — Harder propone (*Gnomon* 1928, p. 645) τῷ ἀιδίῳ per esigenza — dice — non semplicemente stilistica.

64 (137, 25) προσθήκαι Mss. Creuz. Volk. Bréh. προσθήκη Kirch. Müll.

66 (138, 4) τοῦτο Mss. | τοῦτω Heintz (Harder o. c., p. 645).

66 (138, 6) ἄν inserì Kirch.

67 (138, 20) τὰ cancellato dal Vitr. e sospetto al Volk. e al Bréh.

67 (138, 25) Verso d'Empedocle (Diogene Laerzio, VIII, 62).

68 (138, 31) Cfr. *Phaidr.* 247 d.

68 (139, 1) οὗν Vitr. | οἷα Mss.

68 (139, 5) αὐτὸν mss. | αὐτοῦ Bury (*Class. Quart.* XXXIX, 1945, p. 86) il quale salverebbe αὐτὸν solo a patto di farne un accusativo di θανάτω accompagnantesi altresì al genitivo causale (cfr. *Tuc.* VI, 36) χρήματος. Per me αὐτὸν è oggetto di δρῶν e si unisce a μεμονωμένον. Ma Bury ha ragioni da vendere contro quei traduttori che danno a χρήματος il significato di γενεῶν, mentre esso si riferisce all' 'io', all'anima, alla sua aurea e magnifica sostanza; ché Plotino si compiace di questo termine (vedi inizio capitolo seguente: τοιοῦτου χρήματος; IV, 2 (per me 1) § 10 (6, 20); e in questo stesso capitolo § 66 (138, 10): περὶ ἀθανάτου χρήματος).

## XI

70 (139, 21-2) Riprendo ἡ ψυχὴ che precisa ὁ ζητούμεν e può stare, dopo ἔστιν, quale predicato, al nominativo; fu espunto, invece, dal Kirch. il quale diede altresì ὁμολογήσουσιν invece di ὁμολογοῦσιν.

## XII

72 (140, 8) αὐτοεκάστου καὶ ἐξ ἀναμνήσεως deve restare. Cfr. nota a 40 (129, 20) e Schwyzer (*Gnomon* 1939, p. 310-1).

73 (140, 14) ἐνέργεια Mss. | ἐνεργεία Kirch.

## XIII

74 (140, 30) Riprendo δημιουργεῖ invece di δημιουργεῖν Vitr.

75 (140, 31) 'Vix sanum' annota Volk. a τεταμένη, ove già il Kirch. segnalava una lacuna colmata dal Vitr. con μένει. Credo che si debba lasciare intatto il testo.

75 (141, 5) Invece di αὐτῆ Mss. leggo αὐτῆ Kirch.

75 (141, 7) Riprendo la lezione dei Mss. προελθοῦσα εἰς τὰ ἐπὶ τάδε νοῦ ἐνεργεῖς νοῦ μένοντος | Kirch. espunse εἰς τὰ ἐπὶ τάδε ed Harder al posto del secondo νοῦ pose τοῦ.

## XIV

77 (141, 23) φήσουσι inserzione del Vitr.

## XV

78 (142, 7) δι' αὐτῶν Mss. | Volk. preferisce δι' αὐτῶν 'codices secundae classis scil. διὰ τῶν μαντείων'.

ΗΕΡΗ ΤΗΣ ΕΙΣ ΤΑ ΣΩΜΑΤΑ ΚΑΘΟΔΟΥ ΤΗΣ ΨΥΧΗΣ

LA DISCESA DELL'ANIMA NEI CORPI

Enneade IV. 8 (6) Testo, p. 333.

TITOLO

Unanime. Creuz. osserva solo in alcuni manoscritti la mancanza di τῆς dinanzi a ψυχῆς. Il libro è profondamente suggestivo: "...nec ipsas fabularum delicias detrectans, hac quoque parte Platonis imitator Plotinus" (Creuzer. III, p. 258). Sull'esordio, lirico e solenne, s'indugia Arnou (*Desir...*, p. 273) dandone pure una chiara versione e osservando che il *Corpus hermeticum* (X-4) renverse le sens de la métaphore: οἱ δυνάμενοι πλέον τι ἀρύσασθαι τῆς θεᾶς κατακοιμίζονται πολλάκις ἀπὸ τοῦ σώματος εἰς τὴν καλλίστην ὄψιν?.

Fonti plotiniane di questo libro sono specialmente Fedro, Repubblica, Timeo. Ma non è lontana la sospirante *Sehnsucht* paolina del famoso testo: οἶδα ἄνθρωπον ἐν Χριστῷ πρὸ ἐτῶν δεκατεσσάρων — εἴτε ἐν σώματι οὐκ οἶδα, εἴτε ἐκτὸς τοῦ σώματος οὐκ οἶδα, ὁ θεὸς οἶδεν — ἀρπαγέντα τὸν τοιοῦτον ἕως τρίτου οὐρανοῦ. καὶ οἶδα τὸν τοιοῦτον ἄνθρωπον... ὅτι ἠρπάγη εἰς τὸν παράδεισον καὶ ἤκουσεν ἄρρητα ῥήματα... (*Ad Corinthios* II, 12, 1-4).

I

2 (142, 24-26) Il luogo deve serbarsi com'è dato dalla tradizione; Creuz., che l'aveva lasciato intatto nella oxoniense, applicò nella didotiana le emendazioni date già nelle

*Annotationes* (III, p. 260) ed alterò ancora — come usava — la versione ficiniana: ma anche Volk. che gli muove rimprovero, gnasta, dal canto suo, il lucidissimo testo congetturando *ex Fic.* δοκεῖ invece di ἔδοκεν. Non fu male, comunque, che Creuz. riscontrasse un luogo di Stobeo (*Ecl. phys.* I, p. 214, 23 Meineke).

2 (142, 27) παρ' αὐτῷ (*reflexive*) mss. Creuz. Kirch. Müll. | παρ' αὐτῶν Ciz.<sup>oc</sup> Vat. | παρ' αὐτῶν Heintz Harder (*Gnomon* 1928, p. 645) | παρ' αὐτοῖς Volk. il quale fonda la sua congettura sul fatto che Naima non conosce παρ' αὐτῷ, e intanto cita la versione tedesca del Dieterici. Traduzione di traduzione.

3 (143, 8) αὐτοῦ Mss. edd. eccetto Volk. e Bréh. che danno αὐτοῦ.

6 (143, 19) δοκεῖ Kirch. e segg. | δοκῶ Mss. Creuz.

6 (143, 22) *Phaidr.* 246 c.

7 (144, 3) τῷ accanto a νοητῷ *ex Aenea Gazaee* — dice Kirch. Ma i luoghi del *Teofrasto* e delle *Lettere* non autorizzano la inserzione.

II

8 (144, 11) εἶτε inserzione del Müll. da eliminarsi.

9 (144, 13) Dopo εἶτε, tradizionalmente, *locus turbatus*. Il Fic. lo rese nel seguente modo: 'Quaerendum etiam de harum rerum effectore rectene an aliter et utrum praestantius agat an sicut animae nostrae (qui egli espunge οὐρα ch'è veramente fastidioso e il Creuz. vorrebbe fare altrettanto, accusandone la mancanza in B M Ciz. V. Vat.) quas forsitan oportuit deteriora corpora gubernaturas interius penetrare per illa etc.'. Il Kirch. segnala una lacuna e tace.

Müll. richiamandosi a (145, 12) (nel suo testo 126, 19) che non suffraga affatto propone: εἴτε (ἐν χεῖρασι πεποίηκε τὴν τοῦ παντὸς ψυχὴν εἴτε) ὡς ἡμέτεροι ψυχαὶ οὖσαν (invece di οὖσαι). Anche in séguito tutti insistono a segnalare e colmare una lacuna inesistente. Il Bréh., rifiutata un'altra restituzione, fatta da Gollwitzer, supplisce e *Theologia Arist.* (Dieterici, p. 12): εἴτε (μὴ ἐποίησεν, εἴτε κοινωνοῦσαν ὁρθῶς εἴτε μὴ ὁρθῶς ἡμέτεροι ψυχαὶ (σώμασι) οὖσαι κτλ. Harder infine integra così il testo: 'ob der Schöpfer... wirklich zu ihrem Unheil die Seele dem Leibe verband, indem er die Weltseele in den Kosmos, die Sternseelen in die Gestirne und die Einzelseelen in den Menschenleib eingehen liess. — Die Welt- und All-Seele steht hoch über unsern Einzelseelen'.

A questa mia nota, puramente indicativa, faccio seguire una chiara pagina inedita mandata a me da Bert Mariën (Lovanio) non solo per illustrare questo passo laborioso, ma soprattutto per il valore filologico delle sue conclusioni, che forniscono un nuovo orientamento sulla questione, tuttora aperta, della *Theologia* di Aristotele. Si profila una grande battaglia filologica: si confrontino, intanto, con la 'Praefatio' del Volkmann (II v., pp. III-XV), che sostiene la tesi della 'parafraasi', le nuove vedute dello Henry nella 'Lecture' del *Bull. de l'Ac. roy. de Belg.* XXIII, 6, 1937, pp. 310-342, dal titolo promettente 'Vers la reconstitution de l'enseignement oral de Plotin' e le gravi osservazioni dello Schwyzer in 'Die pseudoaristotelische Theologie und die Plotin-Ausgabe des Porphyrios' in *Rheinisches Museum für Phil.* (LXXXX, 1941, pp. 216-236). Ma gli studiosi leggeranno con interesse il recentissimo 'Compte-rendu' presentato al XVII Vlaamsch Filologen Congres (Lovanio) 2 settembre 1947 da Bert Mariën, sulla *vetata quaestio*, conclusivo risultato delle ricerche fatte per la sua imminente 'Bibliographie des études plotiniennes'. Faccio mio altresì il suo voto finale che, in questo problema, vadano quindi innanzi oramai di pari passo i filologi classici e gli orientalisti, se non si vuol correre invano.

## NOTA AD ENNEADE IV, 8, 2, 4 ss.

A questo luogo Bréhier corregge il testo secondo la *Theologia d'Aristotele*.

Kirchhoff, il capofila dei critici tedeschi, inventò di sana pianta questa sedicente lacuna che i suoi successori s'ostinarono a colmare. Alcuni si richiamano, in extremis, a Creuzer, per giustificare le loro emendazioni. È bensì vero che Creuzer ritoccò il testo con una piccola congettura, ma è assolutamente inesatto pretendere ch'egli abbia segnalato al luogo citato una lacuna. Il passo dibattuto offre un senso accettabile. È merito di H.-R. Schwyzer di averlo dimostrato (v. *Die pseudoaristotelische Theologie und die Plotin — Ausgabe des Porphyrios, Rh.M.* LXXXX, 1941, p. 229: 'Uns kommt es zu, auch über die Natur des Kosmos zu forschen, wie man ihn sich vorzustellen hat, in dem die Seele sich aufhält, sei es freiwillig, sei es gezwungen, sei es irgend eine andere Weise: und über den Schöpfer, ob er wohl richtig (gehandelt hat), oder ob (sie) vielleicht wie unsere Seelen (sei), die, wenn sie geringere Leiber durchwalten, viel tiefer in sie hinabsteigen müssen'. Es wäre also aus dem vorigen Satze etwa zu ergänzen καὶ περὶ ποιητοῦ δὲ εἴτε ὁρθῶς (ἐποίησε τὴν τοῦ κόσμου ψυχὴν ἐνδραστηθεῖσαι εἴτε (ἢ τοῦ κόσμου ψυχὴ ἠναγκάσθη) ὡς ἡμέτεροι ψυχαί, nur, dass diese Ergänzungen lediglich dem Sinne nach vorgenommen werden sollten, nicht aber in den Text eingesetzt. Da Plotin seine Gedanken hitufig fast stichwortartig hinsetzt, scheint mir diese Interpretation zwar kühn, aber nicht unmöglich'.

Il caso merita di essere approfondito. Durante una controversia ad Oxford con R. Walzer, orientalista che ebbe una formazione classica nella scuola di W. Jaeger, io constatai con sorpresa che egli accoglieva senza alcuna motivazione la tesi di Bréhier. Là dove l'onus probandi spettava a lui, egli esigeva prove stilistiche in favore della integrità del testo. Tali prove sono a portata di mano.

L'atteggiamento del lettore di Oxford e dell'editore francese si spiega con una mancanza di norma nella utilizzazione della *Theologia*.

I plotinizzanti sanno che V. Rose ha riscoperto l'andamento plotiniano o, piuttosto, ha mostrato la sorgente enneadica della *Teologia*. Difatti, la sua tavola di concordanze lascia ritrovare tutto il contenuto, a un di presso, della *Teologia* nelle Enneadi IV, V, VI. Riprendendo, a sua insaputa, una tesi quattro volte secolare, P. Henry riconobbe la *Teologia* come il residuo dell'insegnamento orale di Plotino, gli Scolii, cioè, o Note di Amelio. A. Mansion obiettò contro la tesi di P. Henry il procedimento negativo dell'argomentazione. L'assenza di V, 3, unico trattato delle tre ultime Enneadi che non rientra negli *Scholii* di Amelio, era, secondo il censore belga, l'argomento principale. Ora, ecco che una scoperta di P. Kraus ha demolito questo argomento (v. *Plotin chez les Arabes*, Bull. de l'Institut d'Égypte 13, 1940-41, p. 263 ss.

L'eminente orientalista notò in una *Epistola sulla scienza divina* attribuita ad al-Fārābī — falsamente, sembra, poiché essa proprio come la *Teologia* è composta di estratti delle Enneadi che rassomigliano in tutto, per quanto concerne vocabolario e stile, a quelli della *Teologia* — P. Kraus, notò dunque, come dicevano, in questo pseudopigrafico, il trattato V, 3 *in extenso*: questo fatto nuovo sembra provare che la *Teologia* si riannodi ad una tradizione ben più vasta.

P. Henry ha perduto di vista, per non dire ignorato, la critica del testo della *Teologia*, perché egli non tiene alcun calcolo del fatto che il testo arabo è una traduzione. Traduzione qual'è, esige che sia prima stabilita la tecnica della traduzione. Essendo essa una traduzione fatta su un testo siriano, si sarebbe dovuto, mediante lo *stato* arabo, ricostruire lo *stato* intermedio siriano e risalire infine dal siriano all'originale greco. Prima di correggere il testo greco delle Enneadi, Bréhier e R. Walzer avrebbero dovuto far altrettanto: ora noi vediamo che questi dotti trattano l'arabo come una fotocopia, come l'equivalente del greco, mentre del solo originale greco ricostruito si può tener conto.

La tecnica che vado qui censurando è agli antipodi del metodo dei grandi maestri dell'orientalismo classico A. Baumstark e J. Ktatsch. A buon diritto, questi due dotti predicano che uno scritto vuol essere sempre studiato nel suo contesto, che una dottrina dev'esser sempre spiegata dal suo contesto storico. Ora, che avviene?

In un'opera pubblicata sotto gli auspici dell'Accademia Britannica e dell'Istituto Warburg nella collezione Corpus Platonicum Medii Aevi, Plato Arabus, da F. Rosenthal e R. Walzer, *Alfarabius, de Platonis Philosophia*, Londres 1943, p. 17, gli autori annotano il passo concernente l'Alcibiade I. A proposito del posto di questo dialogo nella tradizione, essi citano Diogene Laerzio e l'Anonimo, e in séguito, ai fini dell'Alcibiade, Proclo, *In Alc.* p. 293, 19; p. 296, 27 (Cousin), mentre che a *riscontro*, alla p. 297, 13 e n. 3 si trovano delle indicazioni di prim'ordine sul posto dell'Alcibiade I nella tradizione. Queste indicazioni permettevano di scoprire le ultime tappe di questa tradizione prima di pervenire in Oriente: il neoplatonismo, il plotinismo; tradizione cui si riannoda il criterio sistematico di Porfirio, ispirato da Plotino stesso o, via, dettato dalla tradizione della scuola. Questo fatto sembra ignorato persino dai plotinizzanti di valore. Perché segnalare questo particolare? Perché esso punge sul vivo un difetto di principio nella tecnica, vale a dire una mancanza di serietà che produce grave pregiudizio al lavoro scientifico e falsa l'immagine della tradizione culturale con scorcì fallaci.

BERT MARIËN

9 <144, 17> Προφίρειν δὴ α δέ.

12 <145, 1> Riprendo la frase τὴν τοῦ εἶ δύναμιν καὶ τοῦ εἶναι alterata dal Vit. in τὴν τοῦ εἶναι δύναμιν accolta da Volk. e da Bréh.

12 <145, 4> Invece di κοσμοῦντος Mss. e Creuz. leggo κοσμοῦσα Kirch. e segg. Cfr. <146, 2> | Poco dopo invece di τὸ δέ Creuz. propone (in app.) τοῦ δέ accolto universalmente.

13 <145, 12> Τρα ἔχειν ε τοῦ τὴν γ' è un τὴν forse superfluo. Notevole A<sup>ac</sup> τὴν τοῦ παντὸς ψυχῆν.

13 <145, 16> δπερ Mss. Edd. | εἶπερ Harder (p. 645).

16 <145, 31> οὔτε Mss. Edd. | οὐδὲ Harder (ivi).

## III

17 < 146, 4 > πάντα (παντός V) Mss. Creuz. Kirch. Müll. | πάντη Volk. Bréh.

19 < 146, 22-4 > ἡ ins. Kirch. e, poco dopo, ἄν, e (r. 31) | πῦρ ἐάν in ἄν.

20 < 146, 32 > τῶν ὄντων A<sup>91</sup> F<sup>106</sup> Fic. Edd. sin dal Creuz. | τῶν νοητῶν mss.

20 < 147, 2 > Espungo δ prima di κοσμεῖ. col Kirch. come suggerisce la versione di Fic.: 'at vero ad id quod inferius est iam vergens exornat ipsum'.

## IV

21 < 147, 11 > Invece di μὲν εἶναι (δαί) di Volk. adottò μὲν (ἐν) εἶναι di Harder (o. c., p. 645) non solo perché spiega meglio la lacuna colmata già praticamente dal Fic. ma perché si addice meglio al senso.

21 < 147, 13 > Volk. col Vittr. vorrebbe espungere οἱ.

22 < 147, 23 > ὄχλου Mss. È certo più immaginoso di ὄλου V<sup>ec</sup> (χ erasa) Creuz. e segg. e Ficino: 'segregatus a toto'.

23 < 148, 1-2 > Müll. espunge l'espressione τὸ δὲ πρὸ τοῦ ἦν παντελῶς ἀμεινον ἀναδραμοῦση che a me sembra perfettamente plotiniana nella sua 'comparatio compendiaris'.

24 < 148, 8 > Dopo γὰρ riprendo il sospetto o espunto da tutti gli Edd.

## V

27 < 149, 1 > ἀίδιος Mss. Può stare. Nella oxoniense restano ancora le tracce della esitazione di Fic.: 'lege naturae [perpetuae sempiterna] perpetuo'. A Kirch. e segg. piace que ἀίδίῳ φύσεως νόμῳ.

27 < 149, 3 > προσόδῳ Mss. può valere προόδῳ Kirch. e segg. Dopo ἀπαντᾷ Vittr. inserì un τὸ inaccettabile.

28 < 149, 12 > θάπτον Mss. Edd. non θάνατος Vittr. | ἐξαβάδῳ inserì Müll. da < 151, 13 >.

29 < 149, 19 > κοσμήσει Mss. deve restare; dal Kirch. in poi κοσμήσεως. Ma Plotino aveva usato αἰτίᾳ δυνάμει (e lo userà poco dopo < 150, 15 >) per evitare δυνάμει che ha un senso specifico; e poi τοῦ μετ' αὐτήν forma un tutto unico.

29 < 149, 22 > Invece di ἀγούσα Mss., ἀγαγούσα Kirch. e segg.

30 < 149, 31 > Heintz e Harder inseriscono μαθίων dopo εἶσιν.

## VI

31 < 150, 5 > μετ' αὐτὰ Mss. Creuz. Kirch. | μετ' αὐτὸ Vittr. Volk. Bréh.

32 < 150, 10 > ἰούσης Mss. Creuz. Schwyzer (*Rheinisches Museum für Phil.* LXXX, 1941, p. 229) se ne richiama alla *Teologia* 79, 12 e, più ancora, all'*usus scribendi* plotiniano: poiché qui σπέματος ed ἀρχῆς si equivalgono, Plotino, invece di ἰόντος che ci aspetteremmo, dà ἰούσης così come altra volta avemmo ψυχῆ εἶδος ὄν (invece di οὐσα) o

σώματος ὄντος τῆς ψυχῆς invece di οὐσης | τούση Kirch. e segg. che lo uniscono malamente a φύσει.

33 < 150, 13 > ἐν ἐξείνους Mss. | ἐν ἐξείνω Vittr. Volk. Bréh.

33 < 150, 18 > ἔμμοιρον Kirch. e segg. | ἄμοιρον Mss. e Creuz. Ma già Fic. 'particeps'.

## VII

36 < 151, 5 > L'espressione καὶ οὐκ ἀνανακτιτέον αὐτὴν ἑαυτῇ Mss. e Creuz. può stare, credo, senza che si espunga ἑαυτῇ come fanno tutti a cominciare dal Kirch. Forse Plotino scrisse αὐτὴν αὐτῇ. Dopo ὄλης (r. 12) occorre punto fermo e così al r. 28 dopo ὄντων.

39 < 152, 2 > ἦ Kirch. e segg. (contro ἦ Creuz.) | ἦ B MVCiz. Vat. potrebbe sostenersi.

## VIII

40 < 152, 6-9 > Il passo fu presente a Proclo (Creuzer III, pp. 259 e 266; *États*, p. 226) che definì come 'più giovane dottrina (νεώτερος λόγος) precisamente quella che Plotino afferma, la quale determina che non tutta quanta l'anima discende quaggiù'. E, non molto dopo, il medesimo: 'Parleremo francamente contro Plotino e contro il grande Teodoro i quali serbano in noi qualcosa d'impassibile e perpetuamente pensante'. (*In Tim.* 43 a t. III, p. 323, 5-6; 43 e p. 333, 29-30).

41 < 152, 16 > οὐ inserito dal Kirch. non è strettamente necessario.

42 < 152, 23 > ὡς ἡ τέχνη οὐ βούλεται τὸ κάτω αὐτῆς κοσμοῦντος τοῦ ὄλου Mss. e Creuz. La congettura βουλεύεται del Creuz. non s'impone. Accolgo invece τὸ κάτω — τὸ ὄλον Kirch. e segg. Ma l'espressione appare sospetta al Bréh.

42 < 152, 28 > ὄντος inserì Kirch.

42 < 152, 30 > ἡδονῆ Mss. Edd. | ἡδονῆ Heintz Harder (*Gnomon*, p. 643).

42 < 152, 31 > ὄν prima di τὰς espunto dal Vittr.

la dice omessa in C) Bouillet ('répétition vicieuse') Kleist Volk. Bréh.

5 < 154, 10 > ὄν dopo ἀμφοῖν è sospetto al Volk. e al Bréh.

## III

9 < 155, 5 > 'Ludit adhuc Plotinus noster' annota il Fic. | ἐκ τῶν ἐναντίων dei Mss. e di Creuz. è mutato in ἐκ τοῦ ἐναντίου dal Kirch. (silenziosamente) e dai segg.

12 < 156, 1-3 > Il passo è difficile come ammonisce il Volk. che cita IV, 3, 6. Kirch. in luogo di ἐπεὶ πάνθ' diede ἐπεὶ οὐκ ἂν e serbò αὐτήν, dopo ἐποίησεν, che io credo errore dovuto al secondo αὐτήν (r. 4) ed emendo, con Volk. e Bréh. in αὐτή, ex Ficino: 'Nam et formavisset utique, nisi oportuisset in toto hoc formante connumerari'.

## IV

13 < 156, 10 > Invece di οὐσία Mss. leggo μία Harder (*Gnomon* 1928, p. 615).

15 < 156, 26 > Ἀ δακτύλου Mss. preferisco δακτυλίου Heintz (in Harder, ivi): 'Fingerabdrücke gabs im Altertum noch nicht'. Cfr. del resto IV, 6, e. 1 § 6 < 115, 17 > ὥσπερ ἐν κηρῷ δακτυλίου.

16 < 156, 28 > εἰς πολλὰ σημεῖα Mss. Edd. | εἰς πολλὰς ἢ μία Heintz (in Harder, ivi, p. 643) Harder (nella versione I, p. 88) 'Bei der ersten Annahme nun würde die eine Seele zu den vielen aufgebraucht'.

ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΕΙ ΠΑΣΑΙ ΑΙ ΨΥΧΑΙ ΜΙΑ

TUTTE LE ANIME SONO UNA SOLA?

Enneade IV, 9 < 8 > Testo, p. 345.

## TITOLO

La Tavola e il Canone omettono περί τοῦ che appare sospetto al Volk. e che già il Creuz. e il Kirch. avevano eliminato e fanno precedere αἱ a πᾶσαι. Fonte del trattato è il *Timaeo*.

## I

2 < 153, 17-18 > Harder espunge (nella versione) εἰ δέ και ἡ τοῦ παντός και ἡ ἐμὴ ἐκ ἡμετέρας μιᾶς, πάλιν αὐ πᾶσαι μία.

3 < 153, 20 > εἶναι ins. dal Kirch.

## II

4 < 154, 3 > L'espressione dei Mss. ἐν ἐμοὶ γὰρ κινουμένῳ — che segue ad ὁ ἐν ἐμοὶ κινουμένῳ — già sospetta al Creuz. ('neque ea legit Fic.') è stata cancellata da Müll. (che

## V

19 (157, 20-22) Eliminate le inserzioni μέν ed οὖν, segno, dopo πάντα, semplicemente un punto in alto; e, dopo il secondo ἔτοιμον (r. 22), elimino ogni segno d'interpunzione — la virgola di Creuz. e il punto di Volk. —. Altrimenti, sarei costretto a scorgervi una lacuna.

## INDICE

## ENNEADE TERZA

1 (3)	Fatalità (cc. I-X, §§ 1-39)	p.	3
2 (47)	Provvidenza (1°) (cc. I-XVIII, §§ 1-173)		15
3 (48)	Provvidenza (2°) (cc. I-VII, §§ 1-63)		46
4 (15)	Il demone che ci ha avuti in sorte (cc. I-VI, §§ 1-27)		58
5 (50)	Eros (cc. I-IX, §§ 1-94)		66
6 (26)	Impassibilità dell'incorporeo (cc. I-XIX, §§ 1-141)		81
7 (45)	Eternità e tempo (cc. I-XIII, §§ 1-143)		116
8 (30)	Natura, Contemplazione; l'Uno (cc. I-XI, §§ 1-82)		142
9 (13)	Osservazioni varie (cc. I-III, §§ 1-18)		161

## ENNEADE QUARTA

1 (sinora 2) (4)	Essenza dell'Anima (1°) (cc. I-II, §§ 1-19)	p.	169
2 (sinora 1) (21)	Essenza dell'Anima (2°) (c. unico, §§ 1-4)		175
3 (27)	Problemi dell'Anima (1°) (cc. I-XXXII, §§ 1-165)		177
4 (28)	Problemi dell'Anima (2°) (cc. I-XLV, §§ 1-246)		221
5 (29)	Problemi dell'Anima (3°) o La visione (cc. I-VIII, §§ 1-63)		285

§ Il primo numero, ricordiamo, assegna il posto del trattato nella Enneade secondo la *Tavola sistematica porfiriana*; quello che segue, tra parentesi angolari, fissa la collocazione cronologica, data pure da Porfirio, nel *Canone*. Dopo il *Titolo* desunto dalla Testata enneadica, le parentesi tonde racchiudono i *capitoli sciniani* e i *paragrafi harderiani*.

Altre indicazioni sono contenute nel Vol. I (pp. 259-275, 459). L'indice delle cose, dei nomi, dei testi, dei contributi critici seguirà nel Vol. III che si va preparando.



6 (41) Senso e memoria (cc. I-III, §§ 1-34) . . . . .	p. 301
7 (2) Immortalità dell'Anima (cc. I-XV, §§ 1-78) . . . . .	308
8 (6) La discesa dell'Anima nei corpi (cc. I-VIII, §§ 1-42) . . . . .	333
9 (8) Unità di tutte le anime (cc. I-V, §§ 1-20) . . . . .	345

## COMMENTARIO CRITICO

NOTA . . . . .	p. 355
----------------	--------

## ENNEADE ΤΡΙΤΑ:

Περὶ εἰμαρμένης . . . . .	p. 357
Περὶ προνοίας πρῶτον . . . . .	366
Περὶ προνοίας δεύτερον . . . . .	391
Περὶ τοῦ εὐληχότου ἡμᾶς θαίματος . . . . .	398
Περὶ ἔρωτος . . . . .	404
Περὶ ἀπαθείας τῶν ἄσωμάτων . . . . .	412
Περὶ αἰῶνος καὶ χρόνου . . . . .	448
Περὶ φύσεως καὶ θεωρίας καὶ τοῦ ἐνός . . . . .	463
Ἐπισκέψαις διαφόροι . . . . .	471

## ENNEADE QUARTA:

Περὶ οὐσίας ψυχῆς πρῶτον . . . . .	p. 475
Περὶ οὐσίας ψυχῆς δεύτερον . . . . .	479
Περὶ ψυχῆς ἀποριῶν πρῶτον . . . . .	481
Περὶ ψυχῆς ἀποριῶν δεύτερον . . . . .	510
Περὶ ψυχῆς ἀποριῶν τρίτον ἢ περὶ ὀψείας . . . . .	540
Περὶ αἰσθήσεως καὶ μνήμης . . . . .	545
Περὶ ἀθανασίας ψυχῆς . . . . .	548
Περὶ τῆς εἰς τὰ σώματα καθέξου τῆς ψυχῆς . . . . .	574
Περὶ τοῦ εἰ πάσαι αἱ ψυχαὶ μία . . . . .	584