

@Ylž]g] b` UWWcf Xc` U]` df] bW] d]`] bhYfb Un] cbU`]` X]
WUf UhhYf Y` gW] Ybh] Z] Wcž` gchhc dcbY` hi hh]`]` hYgh]
` Yhhi f U` dulle blind padf revtwz` c j jefreingL` UZZ] XUhc` U` gdYW] U
I b] j Yf g] h{` c` U` hf]` 9bh]`] hU`] Ub]` YX` YghYf]` " : 7
XY` ` U` f] j] ghU" : C[b]` Xi Y` Ubb]` ` U` `] ghU` XY]` f Y`
di VV`] WUhU` g] U` cb`] bY` g] U`] b` WU` WY` U` ei YghU` dU`

@YI`]Zg [i f U` hf U` ` Y` f] j]] ghY` X]` WUf UhhYf Y` gW] Ybh]`]
j U` i hUn] cbY` 5dBiJM VFAgeriAU Nazionale di Validazione del Sistema
Universitario e della RicercaL` " : ä` ghUhU` WYbg] hU` XG WcUdi YUbWU` X
9` g Yz]] Ybhf Y` " :] b` Wc fgc` ` U` dfc WYXi f U` X]` j U`
] bhYfb KX Yc bZ` G W] Yb WY! = G =

= bZcf aUn] cb]` d.Yf []]` Wc fbh] f Wc Vi] h` c Y] ` Y` f YWYbg] cb]`
] bj] Uh]` U` ` D] bX] f] h bZ` c` X]]] g c g h] Ub Yg g h] K Y Wc Wc`
f] gdYhhUf Y` gWf i dc` cgUaYbhY` ` Y` bcf aY` YX] hcf]
kkk" ` Yl]] g d] g]]] f Y` Ww] YXYž`] b` dUf h] Wc` Uf Yž` ` Di h]`
i b] Wc XYŁ" : Ei U` g] Ug]` Wc bhf] Vi hc` W` Y` bcb` f] gdYh]
XU` dUf hY` XY` ` U` f YXUn] cbY" :`
G]` f UWWc aUbXU` X]`] bj] Uf Y` Xi Y` Z] ` Yg` gYdUf Uh]
Wc ad] i hUaYbhY` Ubc b] ac" : = ` Z] ` Y` Ubc b] ac` Xc j f {
Wc bhYbYbhY` bcaYž` Wc [bcaY` Y` f YWUd] h]` XY` ` DUi hc f
hf UgaYggU` U]` f Yj] gcf] Ł" :`

FYj] gcf]` Ubb]` &\$%+! &\$%, . .`

9i [Yb] c` 5aUhc`	B] Wc` U` @UbnUfcbY`	>YUbc` FcVUYm`
;] igYddY` 5f] W`	@] UbU` @ca] Ybhc`	5bXfYU` FcX] [\] Yfc`
5bXfYUg` 6U] cfXc`	Auf] U` HUb] U` @i nnUhhf`	UfWYgWU` Fc\ f` J] c`
;] igYdd] bU` 6UghU` 8c`	hriYgYd] d] bU` AU[bU` X]]	5` YggUbXfU` FcaYc`
@i] []` 6UhhYnnUhc`	9bf] Wc` AU[bY` `]`	5abYf] g` FcgY` `]`
; fUn] UbU` 6fYgW] U`	5bbAU[bYhhc`	Kc` Z[Ub[` F` g` Yf`
5bhcb] c` 7UWW] Uf]]`	AUgg] ac` AUbWU`	5bhcb] YhhU` GubbU`
7` Ui XY` 7U` UaY`	7` Ui X] c` AUfUb[cb]`	GhYZUb] U` GUbhY`] U`
5` VYfhc` 7Uj UfnYfY`	5bhcb] c` AUfW` YhhU`	DUc` c` GWUhhc`] b`
6fi bc` 7Ybhfc bY`	FcgUbbU` AUf] bc`	FcVYfhc` GWYj c` U`
9ghYf` 7YfVc`	Auf] U` 7\] UfU` AUf h]]	BYfh] G] Yf`
9aUbi Y` Y` 7] Uad] b]`	GhYZ UAUg c`	FUZZUY` ` U` HUVUWWc`
9hhcfY` 7] b] Ubc`	DUc` c` AUghUbXfYU`	5bXfYU` HYgg] Yf`
J] hhcf] c` 7] hh]`	;] igYddY` AUghfcaUf	Wd] igYddY` I WW] UfXY` ` c`
DUc` c` 8Y` DUc`] g`	7\ f] gh] bY` AUi Xi] h`	Auf] c` JY[Yhh]` :™`
5fhifc` 8Y` J] jc`	;] UbWUf` c` AUnc`]`	AUhhYc` JYb] Yf`
7Uf` c` 8]` ;] cj] bY`	9bf] Wc` AYXXU`	Aufh] bU` JYbi h]`
FcgU` VU` 8] ai bXc`	@i WU` Ac bX] b`	Auf] U` JYfcbYgY`
>cgf` 5bhcb] c` : Yf bz	bcYarc bSYh] UXXcUbb] b]`	CbcZf] c` Jcl`
Aufh] bU` 9`] WY`	A] W` Y` Y` BUdc`] hUbc`	> " 5" ` fl>ccdŁ` j Ub` KUufXYb`
: fUbWc` : YffUf]`	7Ua] ` ` c` BYf]`	A] W` UY` ` K] bhYfVchhca`
Fc` UbXc` : Yff]`	;] Ub` : fUbWc` B] YXXi`	5` YlY]` NUXcfcn\bm`
DUhf]] W] ` Ugg`	GhYZUbc` Bc j Y` `]`	.
5` YggUbXfc` : fUbnc]`	;] cj UbbU` DUWY`	.
DUc` c` : UfV] b]`	B] Wc` U` DU` Unnc` c`	.
;] cj Ubb]` : UfVi [] bc`	DUc` U` DUc` i WW]`	.
Hf] ghUbc` : Uf [] i` c`	@i W] U` DUgYhh]`	.
AUgg] ac` :] cgYZZ]`	Auf] U` D] U` DUhhcb]`	.
6YUhf] WY` :] fchh]`	DUc` U` D] bchh]`	.
AUgg] ac` : iggc`	@i] []` D] f c j Ubc`	.
D] YffY` > i XYh` XY` @U`	57chac bY` c` D] ghY` ` Uhc`	.
5` YggUbXfc` @U [] c] U`	;] cj Ubb]` FUj YbbU`	.
DUc` U` @UaVf] b]`	7\] UfU` FYbXU`	.

Il corpo vivente: tracce di biologia in Plotino

1. L'organismo vivente.

In questo contributo cercherò di dimostrare come l'interesse di Plotino per le problematiche relative alla vita biologica risulti conseguente alle riflessioni di carattere metafisico. È a partire dall'analisi della nozione di vita in senso ontologico e, in particolare, dal tentativo di rispondere alle questioni concernenti la psicologia e il rapporto anima-corpo, che Plotino giunge a delineare una filosofia della biologia, fino a sviluppare una teoria embriologica ad uno stadio iniziale. Egli, pur mostrando un grande interesse per le questioni concernenti la vita organica, per i problemi riguardanti la trasmissione delle forme e il processo embriogenetico, sottolinea come la vita che anima il contesto metafisico costituisca il fondamento della presenza della vita nel cosmo sensibile.

Il cosmo, senza l'azione di un principio intelligibile, non sarebbe condotto né alla vita né all'ordine. Sebbene Plotino non affronti esplicitamente i problemi centrali per la biologia, tuttavia il modo in cui tratta le questioni filosofiche, determina delle conseguenze rilevanti in campo biologico; ad esempio, procedendo dalla spiegazione dell'essenza dell'anima e della sua relazione con il corpo, egli avvia una riflessione sul corpo vivente.

Il corpo in sé stesso è morto; perché possa avere vita e movimento, è necessaria l'azione di una natura esterna, l'anima.

Δεῖ ἄρα τι εἶναι τὸ χορηγὸν τῆς ζωῆς, εἴτε τῆ ὕλη ἢ χορηγία, εἴθ' ὀτφοῦν τῶν σωμάτων, ἔξω ὄν καὶ ἐπέκεινα σωματικῆς φύσεως ἀπάσης. Ἐπεὶ οὐδ' ἂν εἴη σῶμα οὐδὲν ψυχικῆς δυνάμεως οὐκ οὔσης.

È necessario dunque che vi sia qualcosa che infonda la vita, sia nella materia sia in un corpo qualsiasi, e che esista al di fuori e al di sopra di ogni natura corporea; dal momento che non ci sarebbe neppure un corpo, se non esistesse un potere dell'anima¹.

Soffermandosi su questo ultimo aspetto, e in particolare sulla descrizione dei caratteri della vita somatica, Plotino cerca di rispondere a tre questioni fondamentali:

- 1) la prima concerne l'organizzazione delle funzioni corporee;
- 2) la seconda affronta un tema molto complesso, quello che riguarda l'unità psico-somatica dell'individuo;
- 3) la terza concerne la riflessione sull'embriologia.

Riguardo alla prima questione egli menziona la necessità che, per la sussistenza di un organismo vivente, ogni singola parte debba svolgere una specifica funzione.

καὶ ὡς ἐνὶ ἐκάστῳ τὰ μέρη ἔν τι ἔργον ἕκαστον εἴληφεν, οὕτω καὶ τὰ ἐν τῷ παντὶ ἕκαστα ἔργα ἕκαστον ἔχειν καὶ μᾶλλον ἢ ταῦτα, ὅσον μὴ μόνον μέρη, ἀλλὰ καὶ ὅλα καὶ μείζω.

¹ *Enn.* 4.7(2).3.15-9. Le traduzioni dei passi delle *Enneadi* citati sono mie. Il testo greco di riferimento è quello dell'*editio maior* di Paul Henry et Hans-Rudolf Schwyzer. Per uno studio approfondito di *Enn.* 4.7(2), cf. Longo 2009.

E come nel singolo individuo le membra hanno assunto ciascuna un'attività propria, così anche tutte le parti che si riscontrano nell'universo hanno ognuna una propria funzione e, soprattutto, quelle che non sono solo parti, ma che sono complete e migliori².

Plotino stabilisce qui la condizione per cui la vita di ogni vivente, tanto di un singolo individuo quanto dell'universo sensibile nella sua totalità, si realizzi e permanga, ossia l'esistenza di un principio unitario che organizza e tiene insieme le diverse parti che compongono un medesimo corpo. Questo principio svolge quindi un'azione unificante e fa in modo che ogni singola parte, pur assolvendo in relazione al suo essere a una funzione differente dall'altra, coesista in perfetta armonia con tutte le altre.

Anche in 3.3(48), trattato dedicato alla *Provvidenza* (πρόνοια), Plotino caratterizza la vita di un essere sensibile in termini di unità ordinata di tutte le diverse funzioni, attività e passioni.

ὡσπερ ἐπὶ ζώου ἐνὸς εἰς ἔσχατον ἐξ ἀρχῆς ἠρτημένου, ἐκάστου τὸ οἰκεῖον ἔχοντος, τοῦ μὲν βελτίονος τὸ βέλτιον τῆς ἐνεργείας, τοῦ δὲ πρὸς τὸ κάτω ἤδη ἐνεργοῦντός τε τοῦ αὐτοῦ καὶ πάσχοντος τὰ ὅσα αὐτῷ οἰκεῖα παθήματα πρὸς αὐτό τε καὶ πρὸς τὴν σύνταξιν τὴν πρὸς ἄλλο.

Come del resto avviene in un unico essere vivente che fino nelle sue parti estreme sia dominato da un principio, avendo ciascun membro la propria funzione, da un lato, la parte più nobile compirà atti più importanti, mentre quella che già di per sé occupa una posizione più bassa determinerà e subirà le affezioni che le sono proprie in base a sé stessa e alla sua relazione con le altre parti³.

L'organismo viene descritto come un insieme strutturato al suo interno secondo un sistema gerarchico, nel quale ciascun membro occupa la posizione che gli spetta, e, di conseguenza, svolge una particolare attività (ἐνέργεια).

Per chiarire la struttura unitaria che è posta alla base di ogni genere di organismo, Plotino ricorre all'immagine della voce (φωνή) che l'animale emette quando è percosso, sottolineando come, sebbene soltanto gli organi vocali emettano il grido, gli altri soffrano insieme con essi e inizino a muoversi di riflesso. Per questo motivo, dall'insieme di tutti i movimenti e delle passioni, scaturisce un'unica voce, quella dell'animale. Si affermano, pertanto, la coesione e l'armonia tra le diverse parti dell'organismo vivente, le quali dipendono tutte da un unico Principio.

Plotino si rifà a Platone, affidando alla Provvidenza divina – che rappresenta il dispiegarsi dell'Intelligenza – il ruolo di determinare l'organizzazione interna di ogni singolo essere, provvedendo a distribuire a ognuno le diverse funzioni che gli spettano e a strutturare l'ordine di successione degli esseri viventi.

In virtù dell'azione di questo principio, l'organismo è caratterizzato da un'unica forza vitale per mezzo della quale esso può auto-costituirsi, muoversi e conservarsi. Qui il riferimento è anche al pensiero stoico e, in particolare, a Crisippo, a Cleante e alla dottrina cosmologica di Posidonio di Apamea⁴. Questi pensatori ritenevano che

² 2.3(52).7.20-3.

³ 3.3(48).5.3-8.

⁴ Per un approfondimento sull'influenza dello stoicismo nel pensiero di Plotino, cf. Theiler 1964; Hadot 1960 e 1968; Graeser 1972.

all'interno del cosmo, in ogni sua parte, agisce una forza vitale di natura divina, la Provvidenza, grazie alla quale tutti gli elementi si determinano nella loro essenza e occupano una specifica funzione.

La Provvidenza è la Ragion d'essere (λόγος)⁵, che svolge nel sistema metafisico plotiniano il ruolo di principio ordinatore che agisce sulla materia sensibile. Anche quando al corpo accade di tagliarsi o di subire un trauma e questi eventi non sono da ricondurre alla Provvidenza, esso viene risanato dall'azione di questo principio intelligibile. La Provvidenza, in quanto Ragione formale dell'universo, ha la funzione di guidarlo, di riportarlo all'ordine e di salvaguardarne l'esistenza. Nel caso in cui ad un corpo predisposto alla buona salute accada qualcosa che ne comprometta l'equilibrio, come avviene per un taglio, essa si occupa di ricomporre e di cicatrizzarne la parte offesa⁶.

In 4.4(28).32, Plotino afferma, in riferimento alla coesione della molteplicità delle parti che costituiscono il cosmo sensibile, che:

Συμπαθὲς δὴ πᾶν τοῦτο τὸ ἔν, καὶ ὡς ζῶον ἔν, καὶ τὸ πόρρω δὴ ἐγγύς, ὥσπερ ἐφ' ἐνὸς τῶν καθέκαστα ὄνυξ καὶ κέρασ καὶ δάκτυλος καὶ ἄλλο τι τῶν οὐκ ἐφεξῆς· ἀλλὰ διαλείποντος τοῦ μεταξὺ καὶ παθόντος οὐδὲν ἔπαθε τὸ οὐκ ἐγγύς. Οὐ γὰρ ἐφεξῆς τῶν ὁμοίων κειμένων, διειλημμένων δὲ ἐτέροις μεταξὺ, τῇ δὲ ὁμοιότητι συμπασχόντων.

Questa unità sente tutto all'unisono come un unico essere vivente, e ciò che è distante risulta vicino: così accade in ogni individuo quando unghia, corna o dito o qualcos'altro che non è direttamente connesso – ma che ha una parte frapposta e che non subisce patimento – soffrono pur non essendo vicini. Le parti omogenee, infatti, anche quando non sono connesse, ma sono separate da altri corpi intermedi, subiscono le stesse affezioni per il fatto che si somigliano⁷.

In queste linee Plotino, per esprimere la sua concezione dell'universo come unità vivente, che non è data dalla semplice somma delle parti, ma da una sorta di contatto e di affinità sostanziale tra di esse, introduce il concetto di origine stoica *συμπάθεια*. Questa nozione esprime proprio la commistione e l'unione armonica delle parti del cosmo le quali, anche se si trovano spazialmente distanti, partecipano l'una dell'altra, in virtù di una somiglianza originaria; quando una parte subisce qualcosa, anche l'altra, più distante, condividerà le stesse affezioni. Ciò che a Plotino interessa sottolineare è la struttura metafisica dell'organismo vivente, la quale è come se imitasse in piccolo quella perfetta del cosmo noetico. I viventi sembrano, infatti, essere dei veri e propri 'mondi in miniatura (μικροὺς κόσμους)'.⁸ Nel corpo dell'individuo, in virtù della presenza dell'anima, tutti gli elementi, unghia, corna, dita, anche se sono separati da altre parti del corpo, sono connessi e in perfetta armonia.

⁵ Per quanto concerne la nozione di *logos*, Plotino si rifà naturalmente anche agli Stoici. Nello stoicismo, infatti, il termine *logos* indica non soltanto la ragione ma anche il soffio divino che agisce sulla materia, governandola. Questo *logos* divino universale contiene i singoli *logoi spermatikoi* che producono tutto ciò che esiste (*SVF* 2.780, 1027, 1074 Arnim).

⁶ 3.3(48).5.24-35.

⁷ 4.4(28).32.13-9. Cf. anche 4.4(28).33, dove Plotino paragona l'intero movimento del cosmo a quello di un danzatore.

⁸ Cf. 4.3(27).10.13 s.

Questa connessione armonica è possibile soltanto grazie all'azione di un unico principio che si trova presente allo stesso modo in ogni parte del corpo. L'anima non pervade tutto il corpo come una qualità (ποιότης), come ad esempio la dolcezza e il colore, perché se così fosse, essa si ridurrebbe ad un accidente e non sarebbe niente in sé stessa.

2. La vita somatica.

A questo punto è necessario tentare di rispondere ad una delle questioni più complesse del pensiero plotiniano, la definizione della vita somatica.

In 1.7(54).3, cronologicamente l'ultimo trattato, dedicato al Primo Principio, la vita di un essere sensibile è definita come unione di anima e corpo (σύννοδος μὲν ψυχῆς καὶ σώματος) e la morte come la loro separazione (διάλυσις τούτων)⁹. Plotino attingendo ancora una volta a *Fedone* 64c.3 s., in cui Platone definisce la morte come separazione dell'anima dal corpo, considera "vivente" l'essere che deriva dalla composizione dell'anima che entra in un corpo, o meglio l'organismo che viene vivificato e organizzato dalla natura intelligibile.

In questa definizione è contenuto il nucleo centrale del pensiero plotiniano sulla relazione anima-corpo, ossia la priorità ontologica dell'anima sul corpo. Quest'ultimo senza l'azione di un principio vivificatore rimarrebbe materia inerte e senza vita; il corpo sembra, dunque, non avere un'esistenza indipendente dall'anima, dal principio causale che gli conferisce vita. L'anima, invece, è una realtà assolutamente eterogenea e indipendente dalla natura che vivifica, poiché non è influenzata da essa in alcun modo¹⁰.

In che modo è concepita allora la relazione di anima e corpo che definisce il vivente? Anche rispetto a questa questione Plotino fornisce una risposta del tutto platonizzante, ribadendo l'esistenza di una forma di dualismo¹¹ tra queste due nature:

⁹ Cf. 1.7(54).3.14 s.

¹⁰ La concezione plotiniana della assoluta indipendenza del *Nous* come ipostasi e del *Nous* come parte razionale dell'anima da tutto ciò che ha a che fare con il corpo o con il mondo fisico affonda le sue radici nella gnoseologia peripatetica e, più precisamente, nella concezione di Alessandro d'Afrodisia espressa nei due libri del *De Anima*. Per una ricostruzione dell'influsso del pensiero peripatetico sulla filosofia di Plotino, cf. Merlan 1963; Szlezák 1997, 181-223; Rashed 2007; D'Ancona 2005; Chiaradonna 2009.

¹¹ Emilsson 2010, 145, ha avvicinato la concezione plotiniana inerente alla relazione anima-corpo ad alcune posizioni contemporanee, sulla base del fatto che anche il filosofo neoplatonico – come queste – porrebbe una sorta di dualismo tra le proprietà fisiche e quelle mentali. In verità risulta alquanto problematico attribuire a Plotino un vero e proprio dualismo. Più precisamente è possibile parlare di dualismo soltanto dal punto di vista dell'ipostasi psichica, assumendo l'anteriorità e l'indipendenza dell'anima dal corpo. Sostengono una tesi analoga D'Ancona 2006 e Marzolo 2006, i quali ritengono che per Plotino non ci sono due nature che si contrappongono; corpo e anima sarebbero invece caratterizzati da una relazione di dipendenza univoca: mentre, infatti, è possibile che vi sia anima senza corpo, non potrà esserci corpo senza anima. Anche Chiaradonna 2012, 95, afferma che il tipo di relazione tra anima e corpo concepito da Plotino non può essere considerato come una specie di prefigurazione del dualismo cartesiano. Plotino sarebbe interessato alla ricerca delle cause, di principi intelligibili da porre alla base del mondo sensibile e dei corpi. In merito a questa questione, cf. anche Blumenthal 1992, 82-101.

Ἄρ' οὖν οὕτω φατέον, ὅταν ψυχὴ σώματι παρῆ, παρεῖναι αὐτήν ὡς τὸ πῦρ πάρεστι τῷ ἀέρι; Καὶ γὰρ αὐτὸ καὶ τοῦτο παρὸν οὐ πάρεστι καὶ δι' ὅλου παρὸν οὐδενὶ μίγνυται καὶ ἔστηκε μὲν αὐτὸ, τὸ δὲ παραρρεῖ· καὶ ὅταν ἔξω γένηται τοῦ ἐν ᾧ τὸ φῶς, ἀπῆλθεν οὐδὲν ἔχων, ἔως δὲ ἐστὶν ὑπὸ τὸ φῶς, πεφώτισται, ὥστ' ὀρθῶς ἔχειν καὶ ἐνταῦθα λέγειν, ὡς ὁ ἀήρ ἐν τῷ φωτί, ἥπερ τὸ φῶς ἐν τῷ ἀέρι.

Bisogna, allora, dire che quando l'anima è presente nel corpo, essa vi si trova come il fuoco si trova nell'aria? Esso infatti è presente e non è presente; penetrando dappertutto, non si mescola con niente; e mentre l'aria se ne va, resta sé stesso. Poi quando l'aria è fuori dalla luce, se ne va senza portare con sé niente, e invece, fino a quando è sotto il suo raggio essa resta rischiarata, cosicché sarebbe più corretto dire che l'aria è nella luce, piuttosto che la luce nell'aria¹².

Plotino paragona il tipo di relazione esistente tra corpo e anima a quella tra la luce e l'aria: l'anima è assimilata alla luce che è presente e, allo stesso tempo, non presente; infatti quando è presente nell'aria, conserva intatta la sua natura non mescolandosi con essa. E, ancora, la luce non ha bisogno dell'aria come suo sostrato; infatti, se l'aria dovesse volare via, nulla cambierebbe nell'essenza della luce. Da questa descrizione emerge l'assoluta indipendenza ed eterogeneità delle due nature, anima e corpo: l'anima per esistere non ha bisogno di un corpo da animare. Le due realtà sono sì compresenti nel vivente: è proprio la loro unione, infatti, a renderne possibile l'esistenza; tuttavia, esse sono del tutto separate. Plotino si allontana dall'ilemorfismo aristotelico che considera corpo e anima strettamente connessi e unificati, come la materia e la forma in una realtà materiale¹³, evidenziandone le contraddizioni.

In 4.3(27).20 afferma, infatti, che l'anima non può essere presente nel corpo nel modo in cui lo è la forma nella materia, poiché ciò comporterebbe due conseguenze inaccettabili:

1) la materia che è nella forma non è separabile da essa, pertanto se l'anima fosse forma della materia, non potrebbe in alcun modo separarsi dal corpo;

2) la forma è qualcosa che subentra con la sua azione su una materia pre-esistente; in tal modo l'anima non sarebbe una realtà pre-esistente al corpo; l'anima sarebbe presente nel corpo come in un sostrato, ossia si troverebbe in esso come un colore o come una forma, ovvero come una qualsiasi affezione di esso.

La soluzione suggerita da Plotino è quella di considerare l'anima forma della materia, precisando, tuttavia, che essa è altro dalla forma. Plotino esprime l'idea secondo cui tutto ciò che è forma in altro (εἶδος ἐν ἄλλῳ) e, più precisamente, nel sensibile, non può avere in sé la ragione della sua esistenza, ma deve derivare da qualcosa di più originario. Esso è forma perché è immagine di una causa che esiste per sé. Secondo questa lettura, esisterebbe una forma immanente alla materia che non corrisponde, tuttavia, alla forma in sé, la quale, invece, si trova assolutamente distinta e separata dal corpo. In questo modo Plotino salvaguarda l'indipendenza dell'anima dal corpo:

¹² Cf. 4.3(27).22.1-7.

¹³ Per spiegare l'unità e l'interdipendenza dell'anima e del corpo nel vivente, Aristotele porta l'esempio dell'ascia, mostrando come la sostanza dell'ascia sia appunto l'anima, e come, nel caso in cui quest'ultima fosse separata dal corpo dell'ascia, l'ascia non esisterebbe più. In questo modo Aristotele esprime l'assoluta inerenza della forma alla materia. Cf. Aristot. *an.* B 1.412b.10-5.

l'anima presente nel corpo, infatti, non è che l'immagine, o meglio, il riflesso dell'ipostasi psichica. L'anima, quindi, non dona al corpo tutta sé stessa, la parte autentica di sé, bensì soltanto il suo riflesso, la sua luce¹⁴.

Sui corpi non agisce l'anima nella sua parte più elevata, la quale, invece, rimane immobile a contemplare il mondo di lassù. L'anima più perfetta attraverso il suo riflesso genera un vivente, che è il soggetto di azioni e passioni. Per questo motivo, nel composto sarà presente quella parte di anima più inferiore che comprende in sé tutte le facoltà. Plotino descrive così nell'ordine le diverse facoltà dell'anima che entrano a far parte del composto: il primo riflesso è l'αἴσθησις; alla sensazione seguono le facoltà che sono racchiuse in quella che Plotino definisce 'un'altra forma di anima (ἄλλο εἶδος ψυχῆς)', e cioè l'anima generativa o vegetativa e, in generale, quelle facoltà con capacità di creare qualcosa di diverso da sé.

L'anima discesa non è altro, dunque, che un'immagine di quella di lassù: tale immagine esiste fin tanto che c'è il corpo; se non trova più un corpo disposto ad accoglierla e ad esserne illuminato, l'immagine scompare. Ed è allora che resta soltanto l'anima nella sua dimensione più pura, in quanto contempla l'intelligibile. Viene espressa la superiorità ontologica dell'anima contemplativa che attraverso una sua immagine illumina il corpo, il quale esiste solo in virtù di essa, come prodotto della sua potenza. Per questo motivo l'uomo, per Plotino, non può collocarsi al sommo grado della scala dei viventi, in quanto la sua vita è definita dall'unione di corpo e anima, che però conserva la divisione delle due realtà.

In 6.7(38).5, Plotino affronta un'analisi non soltanto delle tre ipostasi, ma anche della costituzione dell'individuo. Procedendo dalla definizione aristotelica di uomo come ζῷον λογικόν, e da quella di essere vivente (ζῷον), come composizione di anima e di corpo, si rivela impossibile far coincidere la vita terrena dell'animale razionale soltanto con la sua anima. Ma poiché il corpo non è la parte essenziale dell'uomo, tale affermazione rimarrà una 'mera definizione' incapace di esprimere la reale essenza dell'uomo che, invece, coincide con la sua anima intelligibile¹⁵. Il principio psichico dell'individuo sembra, infatti, essere qualcosa di diverso dal composto di anima e corpo, una natura che subentra quando il corpo vivente è stato già formato.

In questo senso Plotino sembra distinguere due tipi di ἐνέργεια¹⁶, due diversi principi nell'essere vivente: il primo è definito 'ragione formale', il secondo 'anima'.

Λόγον τοίνυν δεῖ τὸν ἄνθρωπον ἄλλον παρὰ τὴν ψυχὴν εἶναι. Τί κωλύει συναμφοτέρον τι τὸν ἄνθρωπον εἶναι, ψυχὴν ἐν τοιῷδε λόγῳ, ὄντος τοῦ λόγου οἷον ἐνεργείας τοιαύδε, τῆς δὲ ἐνεργείας μὴ δυναμένης ἄνευ τοῦ ἐνεργοῦντος εἶναι; Οὕτω γὰρ καὶ οἱ ἐν τοῖς σπέρμασι λόγοι· οὔτε γὰρ ἄνευ ψυχῆς οὔτε ψυχῆ ἀπλῶς.

¹⁴ 1.1(53).7.3-6: '[...] da un corpo adatto (a riceverla) e da qualcosa come una luce che da lei è data, produce la natura dell'essere vivente: qualcosa di altro e cioè ciò di cui sono propri il sentire e le altre affezioni del vivente, di cui si è detto' ([...] ἀλλὰ ποιούσης ἐκ τοῦ σώματος τοῦ τοιούτου καὶ τινος οἷον φωτὸς τοῦ παρ' αὐτὴν δοθέντος τὴν τοῦ ζῴου φύσιν ἕτερόν τι, οὗ τὸ αἰσθάνεσθαι καὶ τὰ ἄλλα ὅσα ζῴου πάθη εἴρηται). Cf. Aubry 2004. Sul rapporto mente-corpo in Plotino, cf. Longo 2016, 143-59.

¹⁵ Per un'analisi del trattato 38 delle *Enneadi*, cf. Hadot 1987.

¹⁶ Per un maggiore approfondimento della concezione plotiniana della presenza di una dualità nell'anima umana, in tutta la sua complessità, cf. Emilsson 1988, 26-35.

È pertanto necessario che l'uomo sia una ragione formale diversa rispetto all'anima. Che cosa impedisce che l'uomo sia le due cose insieme, ossia un'anima in un tipo di ragione formale, ammettendo che questa ragione sia una forma di attività determinata, tale da non poter sussistere senza una realtà che ha una sua attività? Così infatti accade per le ragioni formali che si trovano nei semi, le quali né sono senza anima, né sono puramente anime¹⁷.

Queste linee si rivelano centrali per la comprensione della generazione dell'individuo e della sua costituzione. Vi si afferma che l'uomo è la ragione formale dell'anima: esso è cioè da ricondurre all'attività di un λόγος che contiene i principi formali responsabili della generazione del corpo vivente che, successivamente, verrà animato dall'anima razionale. Quando ci riferiamo al composto di materia e forma, l'uomo è identificato con le funzioni inferiori dell'anima (le funzioni vegetative) che si occupano della crescita e delle fasi di cambiamento dell'individuo.

La generazione organica viene, infatti, assimilata alla costituzione dei semi delle piante; essi posseggono delle ragioni formali, principi generativi del seme che, sebbene non possano considerarsi vere e proprie anime, non sono, tuttavia, inanimati (ἄψυχοι). I λόγοι vengono definiti attività che esistono in virtù dell'attività di un'altra realtà, ossia dell'anima del mondo. Essi sono, potremmo dire, *atti dell'anima*, che agiscono soprattutto sulle sostanze inferiori, come il corpo¹⁸.

L'uomo come composto, nella prima fase in cui viene generato, sarebbe paragonabile al seme, in quanto ha in sé il λόγος come principio responsabile della crescita e della generazione dell'individuo. L'anima nella sua essenza immortale, l'anima razionale, gli si aggiungerebbe in un secondo momento, solo dopo che il corpo è stato già formato dalle ragioni formali provenienti dall'anima del mondo. Questa eserciterebbe la sua attività sullo sfondo poiché, rimanendo in sé stessa, conferisce le ragioni formali che esercitano immediatamente la loro attività sul corpo. L'anima cosmica possiede, dunque, una duplice natura: per un verso resta lassù a contemplare il mondo intelligibile, per altro verso, discende con la sua parte inferiore nel corpo organico.

La concezione di due principi generativi alla base della generazione organica consente, dunque, a Plotino di superare l'ilemorfismo aristotelico. Secondo tale lettura, infatti, il principio formale dell'anima è presente nel corpo dell'individuo, mentre l'anima è separata da esso. Ciò spiegherebbe perché, quando il corpo muore, è possibile che esso, per un tempo determinato, conservi ancora tracce di vitalità:

Πῶς οὖν, εἴπερ τῷ θερμανθέντι τὸ σῶμα ἔοικεν ἀλλ'οὐ τῷ φωτισθέντι, ἐξεληθείσης τῆς ἄλλης ψυχῆς οὐδέν τι ζωτικὸν ἔχει; Ἡ ἔχει ἐπ' ὀλίγον, ἀπομαραίνεται δὲ θάπτον, ὡσπερ καὶ ἐπὶ τῶν θερμανθέντων ἀποστάντων τοῦ πυρός. Μαρτυροῦσι δὲ καὶ τρίχες φυόμεναι ἐπὶ τῶν νεκρῶν σωμάτων καὶ ὄνυχες αὐξόμενοι καὶ ζῶα διαιρούμενα ἐπὶ πολὺ κινούμενα·

¹⁷ *Enn.* 6.(38).5.1-6.

¹⁸ Plotino dedica un trattato, *Enn.* 5.9(5).6, all'analisi della struttura del seme, paragonandola a quella dell'Intelletto, poiché in esso sono compresenti molteplici ragioni seminali che, pur possedendo ognuna una funzione diversa, si trovano raccolte tutte in un luogo centrale. Ma ciò che più interessa a Plotino nell'analisi della composizione del seme è il fatto che alla base della sua generazione – così come di quella di tutti gli esseri sensibili – sono da porre i *logoi*. In riferimento alla teoria dei semi di Plotino, cf. Preus 2002, 43-55 e Wilberding 2008, 406-32.

Come dunque? Se il corpo assomiglia più ad un oggetto riscaldato che a uno illuminato, come mai esso, dopo che l'altra anima lo ha lasciato, non ha più alcuna traccia di vita? In verità, qualche traccia di vita ce l'ha, essa però si consuma in fretta, come avviene per i corpi riscaldati una volta che siano allontanati dal fuoco. Lo dimostra il fatto che i capelli continuano a spuntare anche sui corpi morti e le unghie continuano a crescere, e addirittura certi animali, pur divisi in due, seguitano a muoversi per lungo tempo¹⁹.

Plotino utilizza la spiegazione di alcuni fenomeni come la crescita di capelli e di unghie dopo la morte dell'individuo per chiarire la sua concezione della presenza di due atti di animazione nel vivente. Le questioni centrali dalle quali prende avvio l'argomentazione sono le seguenti:

- 1) come è possibile che un corpo una volta morto, ossia una volta che l'anima si sia separata da esso, sia ancora caldo;
- 2) perché in alcuni corpi morti continuano ad esserci dei fenomeni di crescita o in generale di movimento?

Queste domande trovano una risposta proprio nella presenza del λόγος, da cui dipendono non soltanto la crescita e lo sviluppo del vivente ma, soprattutto, la capacità che il corpo ha di auto-organizzarsi. Per questo, una volta morto, il corpo conserva ancora questa funzione, poiché essa non dipende né dall'anima, né dall'unione di materia e forma, bensì dalla ragione formale che rimane in esso.

Con il distacco dell'anima dal corpo, l'individuo, pur non essendo più vivente nel senso pieno del termine, secondo la definizione di animale razionale, tuttavia, come puro materiale organico, è capace di continuare a crescere per un determinato tempo e di manifestare segni di vitalità. Plotino descrive questo processo servendosi dell'immagine dell'anima che genera prima di morire:

Καὶ ὅτε μὲν μένουσα ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ δίδωσιν, οἷον ἢ ἐν τοῖς φυτοῖς· ὅπου δὲ ἀπελθοῦσα πρὶν ἀπελθεῖν ἔδωκεν, οἷον καὶ ἐν τοῖς ἀνηρημένοις φυτοῖς ἢ ἐν ζώοις ἀποθανοῦσιν ἐκ σήψεως πολλῶν ἐξ ἑνὸς γεννηθέντων. Συνεργεῖν δὲ καὶ [τὴν] ἐκ τοῦ παντὸς τὴν τοιαύτην δύναμιν ἐνταῦθα τὴν αὐτὴν οὖσαν.

Qualche volta l'anima, come per esempio nelle piante, pur rimanendo nello stesso luogo genera; qualche volta, quando essa muore dona qualcosa appena prima di morire, come si verifica nelle piante tagliate o negli animali morti, dove da un unico corpo se ne generano molti per via della putrefazione. Per questi fenomeni interviene una potenza che deriva dal tutto, la quale si mantiene identica anche nel nostro mondo²⁰.

Plotino ribadisce la presenza dell'anima vegetativa nel corpo anche dopo la morte: infatti, quando il corpo dell'animale non è più capace di accogliere l'anima sensitiva, quest'ultima se ne andrà, mentre quella vegetativa continuerà ad agire sul residuo organico, contribuendo alla formazione di altri organismi viventi.

Nella costituzione dell'individuo operano due tipi di causalità: uno, l'anima del mondo, esterno al composto ma che agisce su di esso attraverso le ragioni seminali, determinandone le possibili configurazioni; l'altro, l'anima razionale, che discende nel composto quando esso è già predisposto ad accoglierla.

¹⁹ 4.4(28).29.1-7.

²⁰ Cf. 3.4(15).6.40-5.

3. L'embriologia.

La presenza di un principio immanente all'organismo vivente trova ulteriore conferma nella riflessione plotiniana sull'embriologia.

Plotino in 5.7(18).2 afferma che i semi maschili e quelli femminili contengono in se stessi tutti i λόγοι²¹ che si attueranno, poi, successivamente, nelle diverse parti dell'organismo. Dei semi – afferma Plotino – la parte fondamentale non è l'elemento umido, bensì, le ragioni formali che sono senza massa e senza estensione e, dunque, invisibili ed immateriali²². Non è un caso che egli in un altro trattato, 5.9(5).6, utilizzi l'immagine del seme per spiegare l'essenza della seconda ipostasi: come, infatti, il seme contiene in sé stesso tutte le parti del corpo che sarà generato, così l'Intelletto contiene in sé simultaneamente la molteplicità degli intelligibili. Dall'analisi delle linee 9-18 di 5.9(5).6²³, emerge che le parti del corpo sono ancora indistinte nel seme, mentre i principi formali del seme sono concentrati, tutti, in un solo punto, nella parte centrale.

Anche qui, come in 3.8(30).10²⁴, Plotino ricorre all'immagine della concentrazione del λόγος in un solo punto, al fine di sottolineare l'unità e la compattezza del principio dal quale si origina la vita. La molteplicità della vita può derivare solo ed esclusivamente da ciò che non è molteplice e che è anteriore alla molteplicità stessa.

Tuttavia, come ha mostrato Wilberding²⁵, l'interpretazione di 5.9(5).6 è stata oggetto di dibattito, in quanto a prima vista non sembra semplice definire i caratteri della teoria embriologica di Plotino. Sono scaturite, infatti, due posizioni discordanti che fanno appello l'una all'*epigenesi*, l'altra al *preformismo*; queste rappresentano le teorie classiche sulle modalità della presenza delle ragioni formali nei semi²⁶.

Secondo la prospettiva epigenetica, le parti individuali dell'organismo vivente vengono all'esistenza e si sviluppano gradatamente, volta per volta, da un materiale indifferenziato, ossia dalla potenza del seme; sulla base della seconda posizione – il cui maggiore esponente è Anassagora – si ritiene, invece, che tutte le parti dell'organismo si trovino già preformate in modo materiale nel seme.

²¹ Cf. 5.7(18).2.

²² Cf. 5.1.5.11-3.

²³ Cf. 5.9(5).6.9-18.

²⁴ In 3.8(30).10-20, Plotino ricorre all'immagine dell'albero dal quale emanano tutte le cose. Il principio della vita dell'albero è collocato nella radice, dove resta sempre integro nonostante si diffonda nella molteplicità delle parti che compongono l'albero.

²⁵ Cf. Wilberding 2008, 406-32.

²⁶ Già in *Tim.* 91d.2 s. si trova una riflessione sui semi: '[...] fino a che il desiderio sessuale e la passione amorosa dei due sessi, spingendoli ambedue ad unirsi, colgono un frutto come quello degli alberi, e, seminando nella matrice, come in un terreno arato, dei viventi invisibili per la loro piccolezza e ancora informi, poi separandoli, facendoli crescere e nutrendoli in essa, infine dandoli alla luce, realizzano la generazione dei viventi'. Questo passo è stato oggetto di ambiguità, in quanto non è affatto chiaro come vada interpretato, se dal punto di vista del preformismo o da quello dell'epigenesi. Se ci si sofferma sul termine ζῷα, ossia sui viventi che sono seminati, potrebbe sembrare che la concezione platonica si avvicini a quella preformista; tuttavia, se si considera invece il termine ἀδιάπλαστα, che indica la mancanza di forma di questi esseri, che sarebbero, dunque, dei principi immateriali, sarebbe, invece, più sensato far ricadere il punto di vista platonico nell'epigenesi. In merito a questa questione, cf. Wilberding 2008, 408.

Secondo il preformismo, la generazione non avrebbe un ruolo fondamentale nella costituzione dell'organismo, ma si ridurrebbe a un processo che consentirebbe alle parti, già determinatesi, di svilupparsi ulteriormente.

Preus e Wilberding²⁷ leggono in 5.9(5).6 una conferma dell'adesione di Plotino alla prima teoria embriologica, ossia all'epigenesi. In effetti, analizzando attentamente il passo, Plotino non sembra discostarsi per nulla dalla teoria embriologica di Aristotele. Le ragioni seminali sono definite forme immateriali che si distribuiscono in tutte le parti del seme, che sono, però, ancora indistinte (ἀδιάκριτα). Nel seme sarebbero dunque presenti non le parti dell'individuo già formate e in attesa di un ulteriore sviluppo, bensì le δυνάμεις necessarie affinché le parti dell'organismo si determinino e si sviluppino successivamente.

Come ha sostenuto Preus²⁸ in modo assolutamente convincente, Plotino alle linee 15-8, sembra addirittura parafrasare quanto Aristotele afferma in *De generatione animalium* 2.3.736b.36: la presenza di un principio animante e incorporeo nel seme (che Aristotele chiama *pneuma*), che viene trasportato per mezzo della parte corporea di esso, dalla natura fluida e acquosa (il sangue)²⁹. Sulla base dell'esegesi di questo passo aristotelico, Plotino afferma che la ragione formale del seme si identifica con una certa potenzialità che si diffonde nella sua parte corporea, che ha una materia, alla maniera di una sostanza umida (ὄσον ὑγρόν)³⁰. I λόγοι sono, infatti, dei principi e, in quanto tali, non possono che essere privi di massa e di dimensioni³¹. Se Plotino sembra in larga parte attingere alla teoria embriologica aristotelica per la formulazione della sua teoria sul seme, tuttavia, sembrano esserci dei punti di distanza tra le due concezioni.

Plotino può senza alcuna difficoltà accettare che ci siano dei poteri attivi all'interno del seme, i λόγοι appunto, che siano responsabili dell'attivazione del processo di generazione dell'organismo vivente; tuttavia, le modalità e i fattori che concorrono alla realizzazione della generazione non possono identificarsi con quelli aristotelici. Aristotele, nel *De generatione animalium*, afferma in numerosi passi³² che nella generazione il ruolo fondamentale e attivo è esercitato dal maschio³³ che è il principio di mutamento ed è migliore e più divino, poiché esso è la forma; esso non opera direttamente sul materiale femminile, bensì attraverso uno spirito corporeo, in cui risiede la virtù formativa, la quale è stata lasciata dal padre nel seme; la madre, invece, contribuisce soltanto alla generazione come materia, che deve essere formata dal seme maschile³⁴: essa è dunque l'oggetto della trasformazione³⁵. In Plotino non è invece molto

²⁷ Cf. Wilberding 2008; Preus 2002, 47-9.

²⁸ Cf. Preus 2002, 47.

²⁹ Cf. *De part. an.* 668a.20, dove Aristotele definisce il sangue: 'materia di cui è costituita tutta la struttura corporea'.

³⁰ Cf. 5.9(5).6.17.

³¹ οὐ γὰρ ὄγκοι τὰ πρῶτα οὐδὲ μεγέθη: cf. 5.1(10).5.10.

³² Cf. *GA* 1.20.728a.17-20, 729a.8-10; 2.1.732a.1-13; 4.1.765b.8-15.

³³ Questa concezione si ritrova già in Platone, cf. *Tim.* 50d e 91d.

³⁴ Cf. *Metaph.* H 4.1044a.33-1044b.3, dove Aristotele espone la dottrina delle quattro cause, affermando che nel caso dell'uomo la causa materiale è il mestruo, quella motrice è lo sperma, quella formale è l'essenza dell'uomo ed infine quella finale è il fine dell'uomo.

³⁵ Aristotele pone alla base del processo embriogenetico la presenza di due elementi, uno passivo e uno attivo. Il primo è definito elemento trasformato ed è identificato con il seme femminile; il

chiaro se soltanto il seme maschile o entrambi, maschio e femmina, abbiano un ruolo determinante nel processo generativo. Gli accenni contenuti nelle *Enneadi* non rivelano una concezione unitaria sull'argomento.

In 3.1(3).1.32-5, Plotino sembra affermare, in accordo con Aristotele, che il padre è causa del figlio insieme ad altri fattori concomitanti, come ad esempio un seme molto fluido e che per questo può penetrare più a fondo nel terreno da fecondare, oppure una donna molto fertile. Il seme femminile è descritto, in questo caso, come un mero collaboratore. In 2.3(52).14.31 s., il ventre della madre viene indicato addirittura tra le possibili cause della non riuscita del processo generativo, e non come ciò che fungerebbe da ausilio alla ragione formale nella costituzione del corpo dell'individuo³⁶. Tutt'altra concezione viene espressa, invece, in 5.7(18).2, dove si afferma che entrambi, il maschio e la femmina, contribuiscono in pari misura al costituirsi delle ragioni formali:

Ἵταν δὲ ἐκ τῶν αὐτῶν γονέων διάφοροι; Ἡ διὰ τὴν οὐκ ἴσην ἐπικράτησιν. Ἄλλ' ἐκεῖνο, ὅτι οὐκ – εἰ ἐν τῷ φαίνεσθαι – ὅτε μὲν κατὰ τὸ ἄρρεν τὸ πλεῖστον, ὅτε δὲ κατὰ τὸ θήλυ, ἢ κατὰ τὸ ἴσον μέρος ἔδωκεν ἑκάτερος, ἀλλ' ὅλον μὲν ἔδωκε καὶ ἔγκειται, κρατεῖ δὲ τῆς ὕλης μέρος ἑκατέρου ἢ θάτερον.

E se dai medesimi genitori nascono figli diversi? La differenza è dovuta alla non pari prevalenza. Ma quell'elemento dominante – per quanto sembri il contrario – non è dovuto a volte al maschio e a volte alla femmina, al contrario ciascuno (dei due genitori) contribuisce in pari misura, ma per quanto abbia dato tutta la ragione formale e questa sussista (nel figlio), d'altro canto una parte di ciascuno, o quella di uno dei due domina la materia³⁷.

Plotino sembra dunque prendere le distanze dal modello aristotelico, attribuendo ad entrambi i semi il ruolo di ragioni formali. La stessa concezione si ritrova in 3.6(26).19.17-25, dove si afferma che anche la madre, come εἶδος, contribuisce attivamente alla costituzione del corpo del figlio, in quanto gli trasferisce qualche suo carattere. Da quanto analizzato emerge che mentre per Aristotele è inequivocabilmente il maschio ad avere un ruolo determinante nel processo generativo, poiché è lui a dare inizio al processo di trasformazione, in Plotino sembra che entrambi i semi abbiano un ruolo attivo all'interno del processo generativo. Tuttavia è la spiegazione della causa movente della generazione che allontana in misura maggiore le due posizioni.

Aristotele risponde a questa questione in *De generatione animalium* 2.1.734b.14 e 2.5.741.b9, dove sembra fare appello ad una spiegazione meccanica, ponendo in analogia il processo generativo con quello delle macchine³⁸. Una volta che il seme maschile si è separato dal padre, esso dà avvio al processo embriogenetico, agendo sulle parti in quiete che posseggono la capacità di lasciarsi plasmare: quando la prima

secondo è definito elemento trasformatore ed è identificato con il maschio. Cf. Aristot. *GA* 1.21.729b.1-8.

³⁶ Cf. 2.3(52).14.31 s.

³⁷ Cf. 5.7(18).2.7-13.

³⁸ Τὰ αὐτόματα τῶν θαυμάτων: Aristotele farebbe riferimento ad una specie di burattini automatici. Cf. *GA* 2.1.734b.14.

parte riceve l'impulso anche la seconda, di conseguenza, si metterà in attività. In questo modo si scatenano una serie di effetti a catena che, nel loro susseguirsi, conducono alla formazione dell'embrione.

Tutto sembra avvenire all'interno dell'organismo, in virtù della presenza di potenzialità attive (quelle del seme maschile) e passive (materiale femminile) che operano insieme per il raggiungimento del fine della generazione. Non è necessario alcun intervento di un principio trascendente che diriga il processo dall'esterno, una spiegazione ritenuta inaccettabile da Plotino, in quanto comporterebbe il materialismo nella generazione sessuale; tale argomentazione risulta, infatti, poco conciliabile con il suo sistema metafisico, al punto da indurre Plotino ad una spiegazione di tipo metafisico, che contempra l'esistenza di una causa trascendente, principio movente di tutto il processo generativo.

Le ragioni formali, i principi immateriali che guidano lo sviluppo dell'essere vivente, hanno origine, infatti, dall'attività di un principio trascendente, l'anima del mondo³⁹, da cui si propagano le ragioni formali, i suoi atti. Se per Aristotele è il seme maschile ad essere la causa movente del processo, con il concorso di altri fattori, come ad esempio il sole ed il corso obliquo⁴⁰, nel sistema plotiniano, invece, il processo generativo è diretto dall'alto, e se i semi hanno le potenzialità di generare un corpo, è sempre in virtù dell'azione di un principio trascendente che dirige, dal di fuori, la generazione sessuale.

Sebbene Plotino si distanzi da Aristotele in relazione alla natura della causa del processo generativo, tuttavia, mi sembra che, riguardo alla definizione della natura del seme, la sua concezione attinga a piene mani a quella aristotelica.

Il trattato plotiniano, menzionato all'inizio, ossia 5.9(5).6, in verità non giustifica alcun dubbio circa il fatto che la teoria embriologica di Plotino sembri ricadere più sul modello epigenetico che non su quello preformista.

Il filosofo neoplatonico chiarisce che i semi contengono le parti del corpo in potenza e non in atto; nelle linee che seguono egli specifica, infatti, che soltanto l'organo di senso che si formerà successivamente, sarà in grado di identificare e di distinguere le singole parti. Ciò è perfettamente coerente con il principio alla base del sistema plotiniano, che afferma la superiorità ontologica del generante rispetto a quella del generato: il generato non può in alcun modo essere né di pari livello né superiore al generante⁴¹. Se si assume questo principio, è naturale domandarsi come potrebbe il seme, il prodotto del genitore, di un essere già determinato in tutte le sue funzioni, contenere in sé le parti del corpo già in atto ed essere una sorta di vivente in miniatura. Anche riguardo allo stato psicologico del seme, Plotino afferma, seguendo Aristotele, che esso possiede una *φυσική ψυχή* le cui attività sono i λόγοι. La materia del seme non potrebbe, infatti, essere già adatta ad accogliere delle funzioni così elevate, come

³⁹ Cf. Repici 2015, 175-8, la studiosa sottolinea il ruolo centrale dell'anima cosmica, come principio di organizzazione dell'intero universo dei viventi. Questo principio trascendente governa tutte le cose e li dispone secondo una *precisa gerarchia di valore*.

⁴⁰ Cf. Aristot. *Metaph.* L 1071a.15: ὥσπερ ἀνθρώπου αἴτιον τὰ τε στοιχεῖα, πῦρ καὶ γῆ ὡς ὕλη καὶ τό ἴδιον εἶδος, καὶ ἐτι τι ἄλλο ἔξω οἷον ὁ πατήρ, καὶ παρὰ ταῦτα ὁ ἥλιος, καὶ ὁ λοξὸς κύκλος [...].

⁴¹ Cf. 5.1.6.38 s., dove Plotino chiarisce che ciò che è perfetto e che, per questo, genera in eterno, deve generare qualcosa che è inferiore a sé.

quelle di un'anima sensoriale o di una razionale. Sarebbe, infatti, impensabile che il generato presentasse lo stesso sviluppo biologico del generante.

Tuttavia, come ha rivelato Wilberding, la soluzione cui Plotino approda non risolverebbe del tutto il problema, poiché andrebbe, comunque, contro il principio alla base del suo sistema metafisico. Attribuire al seme, al prodotto di un'anima generativa (quella del padre), il possesso di una propria anima, anche se vegetativa, equivarrebbe ad attribuirgli lo stesso statuto biologico del generante. Non è possibile stabilire con certezza se Plotino fosse consapevole di questa aporia⁴². Tuttavia, in 4.4(28).27.1-7, dove si analizza lo statuto psicologico dei vegetali, Plotino mostra un atteggiamento più prudente nell'affrontare la questione.

Se all'inizio del passo egli sostiene che i vegetali ricevono la facoltà di generare dalla terra, tuttavia alle linee 2 s., sembra prendere in considerazione l'ipotesi che le piante non ricevano dalla terra una vera e propria anima vegetativa, bensì soltanto un'impronta (ἵχνος) di essa. Secondo questa descrizione le piante, finché non vengono separate dalla terra, possiedono delle funzioni analoghe a quelle dell'anima vegetativa, di generazione e di crescita⁴³. Nel momento in cui, invece, fossero separate dal loro principio animante, conserverebbero comunque una traccia dell'anima che, invece, prima possedevano a tutti gli effetti.

Sebbene Plotino non sviluppi una vera e propria teoria embriologica, è possibile rintracciare nel suo pensiero la presenza di riflessioni su temi di carattere biologico.

Tuttavia, come si è cercato di dimostrare, l'interesse per gli aspetti biologici della vita risulta del tutto secondario e le questioni biologiche sono affrontate solo indirettamente, in quanto strettamente connesse a riflessioni metafisiche. È a partire dall'analisi di questioni di carattere metafisico e, in particolare, dal tentativo di rispondere a quelle concernenti la psicologia e il rapporto anima-corpo, che Plotino arriva a delineare una sorta di 'metafisica della biologia'.

Università di Salerno

Claudia Lo Casto
claudialocasto@hotmail.it

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Aubry 2004 = G. Aubry, *Plotin, Traité 53 (I, 1)*, introduction, traduction, commentaire et notes par G. Aubry, Paris 2004.

Blumenthal 1993 = H.J. Blumenthal, *Soul and Intellect. Studies in Plotinus and Later Neoplatonism*, Brookfield VT 1993.

Chiaradonna 2009 = R. Chiaradonna, *Plotino e la trasformazione della filosofia nel III sec. d.C.*, Chaos

⁴² In Porfirio è invece possibile trovare un'analisi più dettagliata della questione, in quanto egli arriva alla formulazione di una ben più complessa teoria embriologica, distinguendo il tipo di anima presente nel seme da quella che, invece, è propria della natura da cui procede. In questo senso il seme possiederebbe qualcosa che ha le stesse funzioni dell'anima vegetativa, ma che è inferiore ad essa. Questa soluzione consentirebbe di salvaguardare l'emanazionismo ed il suo principio fondamentale, secondo cui il generato essendo inferiore al generante, dovrà sempre rivolgersi al suo principio per essere perfezionato e per acquisirne le stesse funzioni. In merito all'analisi della teoria embriologica di Porfirio, cf. Wilberding 2008, 413-26.

⁴³ Cf. 4.4(28).27.1-7.

e Komos 10, 2009, 133-49.

Chiaradonna 2012 = R. Chiaradonna, *Plotino su pensiero estensione e percezione sensibile. Un dualismo cartesiano?*, in Id. (a c. di), *Il Platonismo e le Scienze*, Roma 2012, 81-99.

D'Ancona 2005 = C. D'Ancona, *Il neoplatonismo alessandrino: alcune linee della ricerca contemporanea*, Adamantiu 11, 2005, 9-38.

Emilsson 1988 = E.K. Emilsson, *Plotinus on Sense-Perception: A Philosphical Study*, Cambridge 1988.

Graeser 1972 = A. Graeser, *Plotinus and the Stoics. A Preliminary Study* (Philosophia Antiqua 73), Leiden 1972.

Hadot 1960 = P. Hadot, *Être, Vie, Pensée chez Plotin et avant Plotin*, in E. R. Dodds et al. (éd. par), *Les sources de Plotin. Dix exposés et discussions*, Vandoeuvres-Genève 21-29 Aout 1957, Vandoeuvres 1960, 107-57.

Hadot 1987 = P. Hadot, *Plotin, Traité 38*, introduction, traduction, commentaire et notes par P. Hadot, Paris 1987.

Lo Casto 2017 = C. Lo Casto, *'Teleia Zoe'. Ricerche sulla nozione di vita in Plotino*, Pisa 2017.

Longo 2009 = A. Longo, *Traité 2 (IV, 7): 'Sur l'immortalité de l'âme'*, introduction, traduction, commentaire et notes par A. Longo, Paris 2009.

Longo 2016 = A. Longo, *Plotino e la separabilità di mente e corpo nel filosofo: 'Enneade' I 1*, in R.L. Cardullo – G.R. Giardina (a c. di), *Percepire, apprendere, agire. La riflessione filosofica antica sul rapporto mente-corpo*, Sankt Augustin 2016, 143-59.

Marzolo 2006 = C. Marzolo, *Plotino. Che cos'è l'essere vivente e che cos'è l'uomo? I 1 [53]*, Pisa 2006.

Merlan 1963 = Ph. Merlan, *Monopsychism; Mysticism; Metaconsciousness, Problems of the Soul in the Neoaristotelian and Neoplatonic Tradition*, The Hague 1963.

Preus 2002 = A. Preus, *Plotinus and Biology*, in M.F. Wagner (ed. by), *Neoplatonism and Nature: Studies in Plotinus' 'Enneads'*, Albany 2002, 43-55.

Rashed 2007 = M. Rashed, *Essentialisme. Alexandre d'Aphrodise entre logique, physique et cosmologie*, Berlin-New York 2007.

Reinhardt 1921 = K. Reinhardt, *Poseidonios*, München 1921.

Reinhardt 1926 = K. Reinhardt 1926, *Kosmos und Sympathie. Neue Untersuchungen über Poseidonius*, München 1926.

Szlezák 1997 = Th. Szlezák, *Platone e Aristotele nella dottrina del Nous di Plotino*, trad. a c. di A. Trotta, Milano 1997.

Repici 2015 = L. Repici, *Nature silenziose. Le piante nel pensiero ellenistico e romano*, Bologna 2015.

Wilberding 2008 = J. Wilberding, *Porphyry and Plotinus on the Seed*, Phronesis 53, 2008, 406-32.

Abstract: Although Plotinus does not explicitly address the main problems of the biology, nevertheless the way in which he deals with the philosophical questions has got important consequences in the biological field, too. Plotinus dwells on the description of the somatic life's characters, trying to answer at three fundamental questions: the first one, concerning the structure of the living organism and the organization of bodily functions; the second one, relating to a very complex subject concerning the psychophysical unity of the individual; the third one concerning the reflection on the embryology. In this contribution I will try to show how, starting from the analysis of the notion of life in an ontological sense, and, in particular, from the attempt to answer questions concerning psychology and the relationship between the soul and the body, Plotinus comes to delineate a sort of philosophy of biology.

Keywords: Life, Biology, Soul, Body, Embryology.

Finito di stampare il 30 agosto 2019