

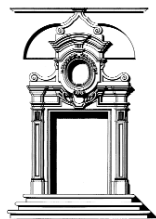
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI SUOR ORSOLA BENINCASA
DISSERTAZIONI DI DOTTORATO
II

PLOTINO

SUI NUMERI ENNEADE VI 6 [34]

*Introduzione, testo, traduzione e commento
a cura di
Claudia Maggi*

*Prefazione di
Franco Ferrari*



Università degli Studi Suor Orsola Benincasa 2009
Napoli, via Suor Orsola, 10
Tutti i diritti riservati
ISBN 978-88+96055-00-0

Alla mia famiglia e a chi amo

Non avrei ultimato questo lavoro senza il sostegno di Franco Ferrari; lo ringrazio per la fiducia che ha avuto in me. Sono particolarmente grata a Cristina D'Ancona, che mi ha spesso guidata con preziosi consigli, e a Francesco Fronterotta, che mi ha sostenuto con umanità e competenza. Ringrazio Gennaro Carillo e Enrica Lisciani Petrini, che si sono impegnati per trovare una sede per la pubblicazione. Ringrazio la professoressa Giovanna R. Giardina, le cui critiche sono state per me uno stimolo per avviare una revisione del testo. Un grazie speciale a mia madre, infaticabile correttrice di bozze.

Claudia Maggi

*Leerá lo que ahora escribo y no sabrá
que me remiero a él.
[...] He ejecutado un acto irreparable,
he establecido un vínculo.
En este mundo cotidiano [...] no hay un solo hecho que no pueda ser el primero
de una serie infinita.*

J.L. Borges, *El tercer hombre*

Indice

9	<i>Prefazione</i> di Franco Ferrari
15	Introduzione
115	Prospetto del trattato
121	Περὶ ἀριθμῶν
141	Sui numeri
169	Commento
297	<i>Bibliografia</i>

Prefazione

di Franco Ferrari

1. Il trattato n. 34 delle *Enneadi* (*Sui numeri*), VI 6 nella disposizione sistematica suggerita da Porfirio, si presenta abbastanza eccentrico sia rispetto alla produzione aritmologica dei secoli precedenti sia, per più di un aspetto, rispetto al nucleo stesso del pensiero filosofico di Plotino. Pochi risultano gli elementi che accomunano lo scritto plotiniano ad opere quali l'*Expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium* di Teone di Smirne o l'*Introductio arithmetica* di Nicomaco di Gerasa, dedicate alle caratteristiche e alle qualità degli oggetti della matematica (numeri, figure, oggetti in movimento) e ai rapporti fra le discipline che formeranno il cosiddetto *quadrivium*; ma, anche nei confronti delle linee filosofiche fondamentali delle *Enneadi*, il trattato non risulta immediatamente integrabile nel quadro teorico al cui interno prende forma la riflessione di questo straordinario e difficile pensatore.

Il lettore di VI 6 si trova dunque dinnanzi a una duplice difficoltà: lo scritto che si appresta a leggere, nonostante il tema che affronta, i numeri, risulta sostanzialmente eterogeneo rispetto alla tradizione aritmologica che lo precede; ma esso è anche eccentrico rispetto al nucleo della metafisica plotiniana, perché il numero non è un'ipostasi, come lo sono invece l'Uno, l'Intelletto (o Pensiero) e l'Anima, e dunque la sua consistenza ontologica si presenta in qualche modo problematica, tanto più che essa fu radicalmente messa in discussione da Aristotele e dalla tradizione che a lui faceva capo.

La constatazione che il numero non rappresenta per Plotino un'ipostasi, però, non comporta in alcun modo una sua svalutazione. Al contrario. In un certo senso, la funzione del numero sembra essere di natura «trans-ipostatica», dal momento che esso risulta presente tanto a livello dell'Intelletto, ossia nell'ambito del pensiero noetico, quanto a livello dell'Anima, vale a dire nell'ambito del pensiero dianoetico e discorsivo. Sebbene non si possa parlare di una corrispondenza diretta (le cose sono, come questo libro mostra bene, molto più complesse), non c'è dubbio che l'esistenza di testimonianze, nelle quali a Platone viene attribuita la postulazione di due tipi di numero (uno eidetico e uno matematico), dovette confortare Plotino nella sua operazione tendente a ipotizzare l'esistenza del numero a differenti livelli della scansione ontologica: il numero *essenziale* (erede del numero ideale platonico), nelle sue diverse articolazioni, agisce sul piano dell'Intelletto, mentre il numero *monadico* (ossia aritmetico) è presente sul piano dell'Anima, definendone in qualche modo la discorsività procedurale e operativa.

Non c'è dubbio, infatti, che Plotino diede ampio credito alla testimonianza aristotelica (contenuta nei libri A, M e N della *Metafisica*), che ascrive a Platone l'introduzione, al di sopra dei numeri aritmetici, dei numeri ideali, ossia di numeri eidetici in possesso di caratteristiche logiche e ontologiche diverse rispetto ai numeri matematici. Secondo Aristotele, Platone avrebbe ipotizzato una sorta di tripartizione della compagine ontologica, al cui vertice egli avrebbe collocato le idee (identificate con i numeri o ad essi riducibili, e "generate" dai principi dell'Uno e della Diade indeterminata); i numeri matematici si troverebbero, invece, in una posizione intermedia (*metaxy*) tra le idee (delle quali condividono la natura intelligibile) e i fenomeni sensibili (ai quali li accomuna l'esistenza di numerosi individui per ogni esemplare). La distinzione fra i numeri ideali e quelli aritmetici avverrebbe, a detta dello Stagirita, sulla base del criterio della combinabilità: i numeri eidetici, a differenza di quelli matematici, risulterebbero *asymbletoi*, ossia non combinabili (non soggetti ad operazioni di addizione o sottrazione). Tale aspetto

dovrebbe comportare l'attribuzione ai numeri eidetici di una natura *formale* ed *olistica* che si oppone alla natura quantitativa e mereologica che regola i rapporti tra i numeri aritmetici. Questo motivo viene ripreso in forma massiccia da Plotino, il quale stabilisce una netta distinzione fra la natura qualitativa e strutturale dei numeri ideali (nei quali l'intero, come struttura formale, precede le parti costitutive) e quella quantitativa e sommativa dei numeri monadici o aritmetici (in cui l'identità dell'intero è fornita dalla somma degli elementi costitutivi).

2. La differenza appena menzionata costituisce uno dei punti di partenza di questo importante e coraggioso lavoro di Claudia Maggi, la quale si impegna ad affrontare tutte le formidabili difficoltà cui la lettura del trattato plotiniano *Sui numeri* dà luogo. In realtà, il riconoscimento del ruolo giocato in Plotino dalla testimonianza aristotelica intorno ai numeri ideali (o idee-numeri) rappresenta solo uno degli elementi che intervengono nella pre-comprensione dello sfondo teorico entro il quale si mosse il grande filosofo neoplatonico. Plotino sembra infatti dare credito anche a quella corrente interpretativa (la cui prima testimonianza risale a Teofrasto, ignoto forse a Plotino, ma che si ritrova anche in Alessandro di Afrodisia, ben noto invece all'autore delle *Enneadi*) che tende ad attribuire a Platone una vera e propria riconduzione delle idee ai numeri (eidetici), i quali avrebbero dunque una sorta di priorità ontologica nell'ambito della sfera intelligibile. Come la Maggi dimostra, Plotino sembra in effetti aderire a questa impostazione, anche se in lui l'assegnazione del primato al numero (essenziale) riveste contorni del tutto nuovi rispetto alle risultanze ricavabili dalle testimonianze di Teofrasto e di Alessandro.

Lo studio della Maggi assume con convinzione il principio esegetico formulato da Thomas A. Szlezák nel suo memorabile libro *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins* (1979), il quale consiste nell'invito a interpretare le *Enneadi*, e in particolare la dottrina dell'Intelletto, sulla base del metodo della *intertestualità*, ossia di un'analisi sistematica dei referenti testuali

(espliciti ma più spesso impliciti) in rapporto ai quali Plotino costruisce la propria riflessione filosofica. Nel caso della concezione della seconda ipostasi tali referenti vanno individuati in alcuni dialoghi platonici e, come si è visto, nella testimonianza aristotelica relativa alle famose «dottrine non scritte» (teoria dei principi e dei numeri ideali).

Quali sono dunque le concezioni contenute nei dialoghi platonici a partire dalle quali Plotino struttura, per mezzo di una procedura che non è sbagliato definire di *iper-interpretazione*, la propria concezione del numero e della sua presenza nell'ambito della seconda ipostasi? La Maggi, sulla scorta di Szlezák e altri, individua tali referenti con precisione: si tratta della misteriosa concezione della generazione dei numeri contenuta in apertura della seconda serie deduttiva della *gymnasia* del *Parmenide* (si ricordi che nella cosiddetta «seconda ipotesi» del *Parmenide*, che afferma che «l'uno è», ossia partecipa dell'essere, Plotino vedeva la presentazione della seconda ipostasi del proprio sistema, ossia l'Intelletto); un ruolo decisivo venne naturalmente giocato dal *Sofista*, e in particolare dalla concezione dei *megista gene* e dal celebre passo in cui Platone sembra attribuire al *pantelos on*, ossia al mondo delle idee, vita, pensiero e movimento; altrettanto importante dovette essere il riferimento al *Timeo*, soprattutto all'accenno, ivi contenuto, al fatto che l'intelletto (*nous*) vede le idee presenti nel vivente, ossia nel mondo intelligibile (affermazione che Plotino interpreta in chiave fortemente riflessiva); anche la sezione del *Filebo* in cui si allude al «dono degli dei», consistente nella rivelazione che le cose che sono, cioè le idee, derivano dall'uno e dai molti e che hanno in sé connaturati limite (*peras*) e illimitato (*apeiria*), dovette essere costantemente presente a Plotino nella definizione della propria concezione dell'Intelletto e del ruolo in esso giocato dal numero. A questi testi vanno aggiunte, oltre alla testimonianza aristotelica sulle «dottrine non scritte» già menzionata, le sezioni del libro XII della *Metafisica* in cui Aristotele descrive la natura dell'attività «riflessiva» del «primo motore immobile», pensiero di pensiero (*noesis noeseos*).

Tanto nell'ampia introduzione quanto nel commentario analitico l'autrice ricostruisce con puntualità e precisione le dottrine e i testi che agiscono sullo sfondo della riflessione plotiniana, fornendo in questo modo al lettore uno strumento utilissimo alla comprensione di questo difficile trattato.

3. Uno dei problemi teorici più spinosi con i quali Plotino si trovò a fare i conti nell'elaborazione della dottrina del numero e della sua presenza nell'ambito della seconda ipostasi è costituito dal tema dell'infinito. Si trattava in primo luogo di giustificare in qualche modo la presenza di un accenno da parte di Platone a un «numero infinito» (*apeiros arithmos*). La strategia adottata da Plotino è complessa e non sempre del tutto trasparente e coerente dal punto di vista teorico. Del resto, sarebbe facile osservare che l'Intelletto costituisce in un certo senso il luogo metafisico della *paradossalità*, l'ipostasi in cui il pensante è identico al suo oggetto, cioè al pensato, l'intero è identico alla parte (nel senso che ogni parte è contenutisticamente identica all'intero visto da un particolare punto di vista), l'ipostasi, infine, nella quale vige il principio ossimorico della *concentrazione infinita*.

Come è noto, l'Intelletto si genera nel momento (logico-metafisico) in cui la potenzialità illimitata che promana dalla sovrabbondanza infinita dell'Uno si rivolge alla fonte da cui deriva per venirne delimitata e dare vita così al pensiero noetico, identità assoluta di soggetto e oggetto nell'atto del pensiero. L'aspetto oggettuale di questo atto noetico viene fornito dalle idee, le quali costituiscono la modalità (molteplice) in cui l'intellezione riesce a cogliere la sua fonte, cioè l'Uno. Secondo la Maggi la presenza del «numero essenziale» nella costituzione metafisica della seconda ipostasi si esplica a due livelli: da una parte, nella forma compressa del «numero unificato» (*arithmos henomenos*), che va identificato addirittura con la potenza (*dynamis*) illimitata derivante dall'Uno, ossia con la Diade indeterminata delle «dottrine non scritte», dall'altra, nella forma in qualche modo articolata del «numero dispiegato», che coincide sostanzialmente con la

struttura relazionale del mondo intelligibile. Così facendo, l'autrice riesce a giustificare il fatto, apparentemente paradossale, che il numero è per Plotino sia *dynamis*, ossia illimitatezza, sia *ousia*, ossia determinazione sostanziale: il primo aspetto corrisponde al momento dell'*indeterminazione logica* (numero unificato corrispondente alla Diade illimitata, cioè alla potenzialità noetica ancora priva di oggetto), il secondo a quello della *determinazione sostanziale* (numero dispiegato corrispondente agli enti intelligibili, cioè alla molteplicità ordinata della sfera delle idee).

Nell'interpretazione della Maggi il «numero unificato», che contiene in forma compressa la totalità degli enti, non è solo identico alla Diade indeterminata, ma anche all'essere (*on*), inteso appunto come prima forma (ancora non strutturata) di derivazione dall'Uno. Dunque, l'essere-numero unificato-potenzialità di tutte le cose rappresenta un momento logico «privo ancora di molteplicità ma gravido di essa», come la Maggi scrive a proposito dello stadio logico che precede la conversione di questa potenza alla sua fonte, e dunque la nascita dell'Intelletto, identità assoluta di pensiero (intellezione) e pensato (Uno rifratto nella molteplicità del cosmo eidetico).

I temi e le questioni contenuti in questo scritto plotiniano sono naturalmente molto più numerosi di quelli ai quali si è fatto qui accenno. Credo tuttavia che queste poche considerazioni possano fornire un'idea abbastanza precisa non solo della complessità del trattato *Sui numeri* (nel quale sono intrecciati in modo quasi inestricabile motivi teorici derivanti dalla tradizione filosofica precedente), ma anche dei meriti di questo libro, che si presenta come uno strumento di lavoro fondamentale per chi intenda cimentarsi nella comprensione del testo plotiniano, espressione filosoficamente straordinaria di un pensiero che lambisce i confini di un vero e proprio «delirio della ragione».

Franco Ferrari

Introduzione

*Un nombre sans l'arithmétique*¹

Grazie al risveglio del pitagorismo si avviò, a partire dal I secolo a.C., una tradizione di studi sul pensiero matematico di Platone – con la nascita di commentari dedicati soprattutto al *Timeo*² –, non disgiunta da una complessiva rivalutazione dello statuto filosofico delle scienze matematiche. In ambiente neoplatonico, accanto alle opere di Aristotele e di Platone, era prevista la lettura – che favorì la diffusione di commenti a tali testi – degli *Elementi* di Euclide, dell'*Aritmetica* di Nicomaco, delle opere astronomiche di Tolomeo³.

Il progetto, realizzato da Giamblico con la *Συναγωγή τῶν Πυθαγορείων δογμάτων*, di una definitiva sistemazione del *curriculum* matematico pitagorico-platonico incarna paradigmaticamente il duplice obiettivo di riprendere, da un lato, il tema platonico della subordinazione di ogni sapere ipotetico-deduttivo alla dialettica; di descrivere, dall'altro, le proprietà aritmo-logiche e aritmosofiche degli enti matematici, sulla scia di influenze eminentemente *pitagoriche*⁴. L'idea di far risalire al filosofo di Calcide l'istituzione di una vera e propria filosofia

¹ Charles-Saget (1982), 160.

² Cfr. Giardina (1999), 42-46; Ferrari (2000).

³ Cfr. l'Introduzione di O'Meara al testo di Giardina (1999), IX e Lloyd (1990), 4-6.

⁴ Per le varianti con cui la tradizione ci ha trasmesso il titolo dell'opera matematica di Giamblico si rinvia a Romano (2006), 13-15 e relativi rimandi.

della matematica nella tarda antichità⁵ sottende una implicita identificazione tra pitagorismo e platonismo come caratteristica comune a gran parte della tradizione post-plotiniana. Merita tuttavia di essere sottolineato come l'ontologia matematica di ispirazione neoplatonica includa due opere che in certo senso *rinnegano* lo spirito neopitagorico che l'alimenta a partire da Giamblico: da un lato il trattato plotiniano *Sui numeri*; dall'altro il *Manuale* di Domnino di Larissa che, in assoluta controtendenza, propone un ritorno a Euclide⁶.

Non emerge in VI 6 alcuna difesa chiara, da parte di Plotino, di teorie che si possano definire squisitamente aritmetiche, per quanto sia ipotizzabile che il filosofo avesse tra le mani qualche manuale che esemplificava certe proprietà dei numeri. Si avverte l'eco lontana di dibattiti accademici riguardanti la definizione di numero e un'eco ancora più lontana dell'aritmofilia di ambiente (neo)pitagorico⁷; sopravvivono forse tracce del metodo antanairetico, giunto indirettamente a Plotino per il tramite del *Filebo*⁸. Alcuni passi aritmetici di Sesto Empirico e i commentari greci ai capitoli della *Metafisica* di Aristotele dedicati ai numeri ideali sembrano tuttavia rappresentare le fonti di maggior aiuto per comprendere la posizione plotiniana⁹.

⁵ Tale è la proposta dei Curatori del volume miscelaneo *La philosophie des mathématiques de l'Antiquité tardive*.

⁶ Per Domnino cfr. Romano (2000a), 28 sgg.

⁷ Cfr. Bonazzi (2000). Alexandrakis (1998), ritiene che Plotino possa essere entrato in contatto con certe espressioni del pitagorismo grazie al magistero di Ammonio Sacca. Dal pitagorismo il filosofo avrebbe ricavato la nozione che la bellezza del cosmo è di tipo matematico, in quanto caratterizzata da «harmony, symmetry, and rhythm» (*ib.* 102). Tali nozioni – è però il caso di sottolineare – potrebbero essere giunte a Plotino attraverso l'esegesi del *Timeo*. Di vera e propria pitagorizzazione dell'ontologia matematica è possibile, infatti, parlare solo a partire da Giamblico. Cfr. Romano (2000b), 1; Napolitano Valditara (2000), 48-51.

⁸ Per il legame fra il metodo antanairetico e coppie ontologiche quali limite e illimitato cfr. Cattanei (2003b), 501-509; part. 508 n. 65. Per il valore di tale metodo in ambito matematico si rinvia a Fowler (1990), 31 sgg.

⁹ Porph. *Vita Plotini*, 14. Cfr. Bertier (2003), 17; O'Meara (1990), 405-407. I passi di Sesto Empirico che risultano decisivi per la trasmissione delle dot-

La riflessione sul numero non è inserita all'interno dello statuto della matematica e del suo rapporto con la dialettica, ma in quello della sua collocazione fra le realtà intelligibili e del suo rapporto *genetico* con queste¹⁰. Plotino, come si vedrà, è consapevole della differenza che intercorre fra il numero come struttura d'ordine e lo studio delle proprietà dei numeri, che egli sembra ritenere prodotte dall'azione dei generi sommi sull'idea di quantità¹¹; ma la centralità accordata al numero nel processo della genesi della seconda ipostasi determina un certo disinteresse nei confronti delle proprietà di combinazione degli enti aritmetici, con la tendenza, da parte del filosofo, a preferire il modello della loro produzione in quanto serie, in virtù delle analogie che ciò presenta con la processione ontologica.

La cornice dell'analisi plotiniana trasforma la tradizionale opposizione fra numero e calcolo, che non è più una distinzione fra puro e applicato, ma fra vero e falso. Il numero vero è concepito nei termini di una struttura nella quale gli elementi convergono secondo un'esigenza interna a creare un essere. Esso è, cioè, una «structure de cohésion ontologique» che, anche se in modo diverso, esiste nel sensibile come nell'intelligi-

trine accademiche sono contenuti in *Adv. math.* X 248-284. Relativamente all'esposizione di Sesto, taluni hanno pensato che essa rappresenti la rielaborazione di un resoconto anteriore: attraverso un confronto con le opere dossografiche di età ellenistica, Gaiser (1998), 262-275, è giunto alla conclusione che sia possibile pensare a una rielaborazione intermedia avvenuta in ambiente neopitagorico, che avrebbe rinnovato il resoconto originario sotto il profilo terminologico.

¹⁰ Cfr. Charles-Saget (1982), 151-153; Romano (2006), 49-53.

¹¹ Cfr. VI 2, 21. Per il numero come struttura d'ordine cfr. Horn (1995), 149-151 e relativi rimandi. Nel momento in cui le stesse proprietà aritmetiche vengono fatte risalire alla sfera intelligibile, Plotino attua una dissociazione fra metodo aritmetico – il cui dominio è il calcolo – e oggetto – ovvero il numero. Ciò spiegherebbe il suo silenzio su questioni tecniche come quella degli incommensurabili. La possibilità di separare il numero dall'aritmetica sarebbe determinata da un approfondimento, in ambiente neoplatonico, della distinzione fra aritmetica e logistica. Sarebbe tale distinzione ad autorizzare uno studio non aritmetico dei numeri. Per la distinzione fra aritmetica e logistica cfr. Annas (1992), 38-40.

bile. Ne consegue che Plotino legge alla luce della coesione ontologica l'incombinabilità dei numeri ideali e l'inconsistenza delle combinazioni aritmetiche: un essere non può venire sciolto nei suoi elementi costitutivi. Esso è una totalità, non una somma¹².

La doppia anomalia del trattato Sui numeri

L'assenza di una vera e propria speculazione aritmetica o aritmologica in VI 6, la natura *eccentrica* del trattato sia rispetto alla direzione che assumerà l'ontologia matematica neoplatonica a partire da Giamblico, sia rispetto all'architettura complessiva delle *Enneadi*, hanno reso difficile una sua valutazione tanto all'interno della storia del platonismo matematico antico, quanto in rapporto al *sistema* plotiniano. Vi è stato chi ha negato la possibilità di inserire VI 6 fra i capitoli dell'ontologia o della storia della matematica antica, sulla base della considerazione che «there is much treatment of plurality, but hardly anything that concerns numbers as such»¹³. Altri hanno escluso una valenza aritmologica del trattato¹⁴. Quando tale valenza è stata riconosciuta, ciò è spesso avvenuto attraverso tentativi di confronto tra Plotino e Giamblico miranti a sottolineare analogie che appaiono tali solo tralasciando il complesso sfondo ermeneutico dell'analisi plotiniana¹⁵.

Ugualmente problematica è apparsa la possibilità di assumere il trattato a riferimento dell'ontologia di Plotino, sulla base

¹² Charles-Saget (1982), 154 sgg.

¹³ Findlay (1976), 39. Cuomo (2001), 237-241, allorché accenna alla posizione neopitagorico-neoplatonica nella storia della matematica, non cita neppure il nome di Plotino.

¹⁴ Robbins (1921) ricorda Giamblico e Proclo come rappresentanti della tradizione aritmologica, ma non fa alcuna menzione di Plotino.

¹⁵ Shaw (1999) si sforza, in tal senso, di dimostrare che in Plotino la matematica svolge un ruolo teurgico: se tutto è numero, il numero è lo strumento primario attraverso il quale cogliere la presenza dell'intelligibile nel sensibile, e attraverso il quale ascendere al soprasensibile.

della considerazione che «la teoria del numero e le dottrine geometriche e stereometriche [...]» non hanno «nel sistema plotiniano un ruolo teoretico fondamentale», ma sono, «piuttosto, un elemento collaterale nella ben connessa struttura metafisica plotiniana, che ha nella contemplazione creatrice il suo asse portante [...]. Con la teoria dei numeri, Plotino ha voluto rendere omaggio alla plurisecolare tradizione greca, che collegava i numeri alla problematica dei principi [...]»¹⁶.

Non è mancato chi – rinunciando a rintracciare in VI 6 una qualsivoglia riflessione di ordine aritmetico-aritmológico – ha sottolineato però che «les pages de Plotin sur les nombres ne sont pas un traité d'arithmétique, ni même d'arithmologie: elles sont un traité de métaphysique»¹⁷. Nel sostenere questo ci si allinea a una esegesi già presente in Proclo, che più volte allude in tal senso al trattato plotiniano¹⁸.

Apparentemente alieno dal corpo delle *Enneadi* per la scelta di un argomento che a taluni è apparso un omaggio alla tradizione accademica piuttosto che l'espressione di un autentico *segmento* della linea speculativa plotiniana, il trentaquattresimo trattato può infatti essere considerato – nel momento in cui lo si guardi senza la lente distorta del pregiudizio della sua estraneità – il risultato maturo di una speculazione che circolarmente e riflessivamente ritorna su se stessa e al cuore della propria origine: il rapporto fra l'uno e i molti, l'alterità e *segregazione* assoluta dell'uno dalla molteplicità e, al tempo stesso, la sua immanenza in una molteplicità che, privata della presenza dell'unità, non potrebbe neppure esistere.

La riflessione sulla natura dei numeri è innestata da Plotino nel più generale problema della definizione del dominio ontosemantico di $\pi\lambda\eta\theta\omicron\varsigma$ e $\acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\rho\acute{\iota}\alpha$ in relazione all'ἔν. Tale schema triadico – l'uno, i molti, l'infinito – è ciò che sorregge e conferisce omogeneità argomentativa allo svolgimento dei capitoli

¹⁶ Gatti (1983), 384.

¹⁷ Bertier (2003), 10.

¹⁸ Cfr. *Plat. theol.* I 11, 50, 15-19; IV 31, 95, 5; 15-18.

che deliniano e progressivamente approfondiscono, fino a provare a offrire un tentativo di soluzione, il legame fra l'unità e la molteplicità¹⁹.

Sotto tale profilo, il trattato *Sui numeri* assume un particolare angolo visuale sulla realtà della processione: esso si propone, ancora una volta, di definire lo statuto ontologico delle ipostasi e la natura del sensibile; si affaccia, infine, sulla *forma* più degradata di non-essere, la materia. In tal senso è corretto affermare che Plotino offre qui un esempio di *esercizio* di trattazione *Sull'uno e sull'unità*, il cui obiettivo è mostrare come la realtà, considerata sotto il profilo della propria continuità, sia riconducibile a un movimento in sé unitario in cui l'uno si manifesta a livelli di maggiore o minore coesione, che conducono dall'unità assolutamente chiusa in se stessa e *puntualmente* condensata fino alla molteplicità dispersa e non essente²⁰. Si può dar ragione a P. Hadot, il quale rintraccia in VI 6 l'*assioma fondamentale* del neoplatonismo, secondo il quale tutta la molteplicità ordinata suppone l'Uno trascendente, la cui unità fonda la possibilità stessa dell'ordine²¹. Diventa allora comprensibile come, attraverso un procedimento *per eminentiam*, sia possibile anche per l'Uno essere definito εἷς ἀριθμός, qualora il numero venga inteso non come molteplicità unificata, ma come unità perfetta, tutta compresa in sé, che non si affaccia su nessuna altra realtà se non su se stessa²².

Assumendo a cornice ermeneutica del trattato un problema metafisico piuttosto che squisitamente matematico, la questione dello statuto del numero diviene inoltre espressione del complesso rapporto che il sapere discorsivo intrattiene con le realtà non soggette a divenire. Teso a cogliere ciò che lo tra-

¹⁹ Nel suo commento al trattato, Brisson (2006), 330 n. 4 sottolinea come la serie gerarchica uno-molteplice-infinito suggerisca un rinvio a *Parm.* 144a e *Phil.* 16d-17a. Cfr. Theiler (1964), 444; Bertier (2003), 142.

²⁰ V 3, 1, 1-15. Cfr. Nikulin (1998), 85; Ninci (2001), 463; 468-470; (2007), 230.

²¹ Cfr. Hadot (1974), 41.

²² VI 8, 17, 22.

scende, ma *calato* nel sensibile che si offre alla percezione, il linguaggio non può se non ricorrere a forme espressive che in qualche modo dipendono dal percepito. Plotino, consapevole di tali difficoltà, avrebbe con VI 6 creato un linguaggio che non si potesse confondere con quello ordinario. Grazie ai numeri, egli avrebbe identificato le idee con dei principi ordinatori – un reticolato che struttura l'ordine del cosmo –, elaborando così una *arithmetical-cum-geometrical foundation* che costituisce la *matrice* delle cose che noi percepiamo come uomini, alberi o case. La terminologia che fa appello a metafore erotiche, estetiche e contemplative sarebbe, in conclusione, alternativa rispetto alla metafora aritmetica²³.

3. *Lo schema del trattato Sui numeri*

3.1. *Il problema del molteplice e dell'infinito (cap. 1-3; 17-18)*

3.1.1. *La molteplicità e la grandezza*

I diciotto capitoli che compongono il trattato presentano una struttura argomentativa circolare²⁴ che può solo con qualche approssimazione essere raggruppata secondo uno schema: nell'esposizione sintetica degli argomenti che Plotino sviluppa in VI 6 si è deciso, pertanto, di privilegiare l'omogeneità e coerenza di talune questioni che nel trattato sono sparse, approfondendo, dove possibile, i problemi che il filosofo lascia sullo sfondo.

Il trattato è inaugurato da una domanda – forse presentata come domanda di scuola – che riguarda la possibilità di definire il campo onto-semantico del molteplice e dell'infinito. La difficoltà di tale definizione risiede nell'intreccio che accomuna il dominio dell'uno e dell'altro, in quanto entrambi concepibili come *apostasi* – allontanamento – dall'uno.

²³ Wagner (1982), 53 sgg. Per il valore del linguaggio metaforico in Plotino cfr. Gerson (2003).

²⁴ Cfr. Horn (1995), 151; Theiler (1964), 441.

Il numero è assunto quale *discrimen* fra *πλῆθος* e *ἄπειρον*. La molteplicità numerica procede dall'unità, ma i numeri sorgono sia dal loro separarsi dall'uno principio della serie, sia da un limite, interno alla stessa progressione, in virtù del quale la separazione dall'unità non è completa e ogni numero della serie guadagna identità stabile. La grandezza, a propria volta, non si disperde completamente, ma, in quanto trovi un limite nella quantità numerica, è in possesso di coesione interna. Dove manchi la struttura coesiva garantita dai numeri – dove, quindi, la separazione dall'uno primo della serie sia completa – si avrà l'infinito, molteplicità priva di numero²⁵:

Ciascuna cosa è molteplice quando, non essendo capace di inclinare verso se stessa, si estende e si sviluppa disperdendosi; se è privata totalmente dell'uno nella dispersione diventa molteplicità [*scil.* infinità], dal momento che non esiste ciò che unifichi una parte ad un'altra propria parte; ma se qualcosa resta costante e stabile mentre si realizza la dispersione nasce la grandezza. [...] Ogni cosa esiste però più pienamente non quando diventi molto o grande, ma quando appartenga a se stessa. Ed appartiene a se stessa se inclina verso di sé²⁶.

La *νεῦσις* segna la distanza fra ciò che è molteplice e ciò che *esiste* in modo più pieno. Esiste in tal senso ciò che, piuttosto che disperdersi, inclinando cioè verso l'esterno, inclina verso di sé. Si intersecano qui due livelli d'indagine: quello specificamente aritmo-geometrico; quello relativo allo statuto ontologico del derivato dall'Uno. La *cifra* della molteplicità intelligibile è l'inclinazione verso se stessa, condizione della conversione. Ogni derivato, in quanto *altro* da ciò da cui deriva, non può essere unità assoluta; ma, in quanto *traccia* della propria *fonte*, resta sua *analogia strutturale*. Detta analogia si realizza in una molteplicità stabile, che, cioè, non inclina all'esterno, ma persiste in uno stato unitario²⁷. La dimensione *limi-*

²⁵ VI 6, 1, 2.

²⁶ VI 6, 1, 4 sgg.

²⁷ VI 6, 3, 1-9.

nale dell'infinito, prossima – quando non identificata – al non-essere, pone invece l'ἄπειρον in una condizione di allontanamento totale dall'Uno, che si concreta nell'assenza di ogni sua traccia²⁸.

Alla triade aritmetica uno-molti-infinito se ne affianca così un'altra, che illustra il carattere degradante della molteplicità: questa conduce, a partire dalla struttura unimolteplice delle ipostasi intelligibili e attraverso la molteplicità frazionata della grandezza sensibile, alla dispersione totale – la mera virtualità dell'infinito che non viene all'essere.

3.1.2. *Il numero infinito*

L'identificazione dell'infinito come ciò che è altro dal numero è complicata da un problema di esegesi del testo platonico. A.H. Armstrong ritiene che uno dei nodi teoretici fondamentali di VI 6 consista nel tentativo di giustificare *Parm.* 144a, allorché Platone parla di ἄπειρος ἀριθμός²⁹, che A. Charles-Saget non esita a definire «une sorte de monstre arithmétique»³⁰.

Il contesto platonico è quello dell'ipotesi relativa all'Uno che-è preso per sé, di cui si vuole stabilire se sia altro dall'Essere. Se si riuscisse con il pensiero a separare l'Uno dall'Essere, l'Uno apparirebbe uno o molteplice? Se è possibile considerare l'Uno per se stesso, l'Essere dell'Uno sarà altro dall'Uno per se stesso. Ma – tale è la conclusione – se una cosa è l'Essere e un'altra l'Uno, non si può dire che l'Uno sia diverso dall'Essere perché è Uno, né che l'Essere sia altro dall'Uno perché è Essere, ma che essi sono diversi fra loro per l'Alterità. Le conseguenze che derivano da tali argomentazioni riguardano la cosiddetta *generazione dei numeri*: una volta che si sia ammesso che la Diversità non coincide né con l'Uno, né con l'Essere, ne consegue che, allorché si prendano due di queste realtà in-

²⁸ VI 6, 3, 9 sgg.

²⁹ Cfr. Armstrong (1979a), 48.

³⁰ Charles-Saget (1982), 154.

sieme, si è creata una coppia a partire da due realtà che, prese per se stesse, esistono in ogni caso e che sono dunque uno. Ecco come si origina il due e come poi di conseguenza si abbia anche il tre, essendo possibile accostare l'elemento escluso alla coppia creata. In ciò Platone leggerebbe la genesi del pari e del dispari. Egli ammette che i numeri nel loro complesso si generino o da prodotti di due numeri pari o da prodotti di due numeri dispari o dal prodotto di un pari con un dispari e che con ciò si esaurisca l'insieme dei numeri. Una volta posti Uno, Essere, Alterità, si ha dunque il sistema dei numeri come condizione della differenza fra le tre realtà. Ma, una volta ammessa la necessità del numero, si deve ammettere anche la molteplicità e pluralità illimitata degli enti. Il continuo rimando dall'Uno all'Essere nel tentativo di pervenire a una definizione sembra, infatti, determinare uno sdoppiamento dell'Uno-che-è, rendendolo una molteplicità infinita³¹.

Plotino intende offrire, attraverso un'accurata opera di esgesi, un'interpretazione *accettabile* della definizione platonica di numero infinito³². Egli fa propria l'identificazione aristotelica fra pensare, contare e infinito *potenziale*. Lo Stagirita associa, come è noto, il numero al pensare e fa risalire a questo, in quanto attività continua e ininterrotta, l'idea che il numero possa *sembrare* infinito³³. *Ἄπειρία* resta quindi «uno sforzo di tensione della mente che rimane sempre potenziale nel suo procedere indefinito», ma che non tocca la natura reale dei numeri³⁴.

Il numero cui Aristotele allude è quello aritmetico: il solo che egli ammetta. Plotino usa, invece, l'argomento aristotelico

³¹ Per la disamina di tali complesse questioni nell'ambito del *Parmenide* platonico cfr. Ferrari (2004), 269-273 nn. 117-121; Migliori (1990), 232 sgg.

³² Cfr. Armstrong (1979a), 48: «The main purpose of the treatise *On Numbers* is to give an acceptable meaning to this expression». Per una trattazione del tema dell'infinito come frutto dell'esegesi del *Parmenide*, cfr. Charrue (1978), 65-68; Charles (1967). Per il tema dell'*ἄπειρον* in Plotino si rinvia anche a Horn (1995), 152-154.

³³ *Phys.* Γ 4, 203b 15 sgg. Cfr. Γ 7, 207b 1 sgg. Per la concezione dell'infinito in Aristotele, si veda Cleary (1995), 78-86.

³⁴ VI 6, 2; Isnardi Parente (1994), 456.

per postulare la natura finita e definita del numero, così come di qualsivoglia realtà intelligibile:

<Il numero> è già definito ed è. In altre parole nel mondo intelligibile come <sono definiti> gli esseri così anche il numero è definito tanto quanto gli esseri³⁵.

Plotino non ignora tuttavia che Aristotele salda alla critica della natura separata dei numeri ideali un'argomentazione che chiama in causa direttamente per essi l'infinito. I numeri eide-tici non possono essere né infiniti, né finiti, dal che consegue l'intima contraddittorietà dell'ipotesi della loro esistenza: il numero infinito non dovrebbe essere né pari, né dispari, ma il processo di generazione dei numeri ideali – questi risulterebbero dall'azione dell'uno sulla diade indefinita – sembra essere in grado di produrre solo numeri con tali caratteristiche; d'altra parte, se i numeri fossero finiti e se di ciascuno se ne desse uno soltanto non si spiegherebbe come sia possibile per ogni idea e per ogni ente essere numero, giacché presto la serie dei numeri verrebbe a esaurirsi³⁶.

L'aporia individuata da Aristotele sembra muovere dall'asunto di una identificazione tra numeri e idee, identificazione che, come si dirà più avanti, è decisamente problematica. In ogni caso, la critica all'esistenza di *idee-numeri* va letta alla luce delle più generali difficoltà che lo Stagirita rintraccia nel modello platonico della partecipazione, difficoltà di cui Platone stesso nel *Parmenide* mostra consapevolezza.

Non è in tal senso da escludere che la centralità del tema del numero infinito all'interno di VI 6 si possa far risalire all'e-

³⁵ VI 6, 2, 9-10. È probabile, come puntualizza Ferrari (2004), 272-273 n. 121 e relativi rimandi, che nel *Parmenide* si faccia riferimento ai numeri aritmetici e non a quelli ideali. Cfr. Allen (1970), 32. In realtà, come si approfondirà oltre, è possibile che lo stesso Plotino finisca con l'identificare i numeri del *Parmenide* con gli enti matematici, in quanto questi sono prodotti dall'interazione dei generi sommi. Ma, almeno nella misura in cui i numeri aritmetici vengono fatti coincidere con gli intermedi della tradizione indiretta, anche per essi è da escludere che si dia l'infinito.

³⁶ Cfr. *Metaph.* M 8, 1083b 36 sgg.; Annas (1992), 208-210.

segesi del *Parmenide* anche sotto l'aspetto del problema della *regressione infinita* (132a 1-b 1). L'obiezione della regressione compare a proposito della nozione della partecipazione alle forme come a qualcosa che dota le realtà di un carattere comune. L'argomento del *regressus ad infinitum* viene esplicitamente utilizzato in VI 6, 18, 37 sgg. in relazione alla priorità e unicità dell'Essere rispetto a ciò che di esso partecipa:

Non c'è un essere dopo l'Essere che lo possa afferrare e, ammesso che ci fosse, proverrebbe da Lui. E se ci fosse un suo contrario, l'Essere sarebbe impassibile a ciò che è causato da questo contrario. E se questo esistesse, non sarebbe stato l'Essere a portarlo ad essere, ma un altro prima dell'Essere e comune, che appunto sarebbe stato proprio l'Essere: sicché a tal proposito bene disse Parmenide che l'Essere è uno. E non è impassibile per l'assenza di un altro, ma perché è Essere: a Lui solo infatti è possibile esistere per sé.

Più in generale, allorché in VI 6 Plotino sviluppa il tema dell'unità come ciò che è comune a tutte le realtà e che perciò stesso deve essere separata da tutte e estende tale carattere ai numeri ideali, egli si sta evidentemente confrontando con il problema platonico della partecipazione e con l'aporia della regressione³⁷.

3.1.3. *Il ruolo dell'ἄπειρον nella costituzione dell'intelligibile*

Nel momento in cui il numero è riconosciuto come natura separata e ciò che esiste è concepito come realtà numerata³⁸, l'ἄπειρον è confermato nel suo statuto di totalmente *altro* dal numero e dall'essere. La questione dell'infinito continua, però, a percorrere trasversalmente il trattato, rivelando la sua problematicità e *inafferrabilità* nel momento stesso in cui si prova a circoscriverla. La sua nozione resta, infatti, ambigua e rinvia a un complesso lavoro di contaminazione esegetica.

³⁷ Per simili problematiche in Plotino si rinvia a D'Ancona Costa (1992), 83-92; 105. Per il rapporto fra il tema della priorità e autonomia ontologica del numero e l'argomento del *terzo uomo* cfr. Horn (1995), 216.

³⁸ VI 6, 3, 1-2.

L'illimitato del *Filebo* e la *χώρα* del *Timeo* – lo spazio su cui si imprimono le ragioni formali che danno vita al sensibile – fanno oscillare l'*ἄπειρον* fra l'idea di un infinito limitato e quella di mera privazione³⁹. Plotino, sulla scia di Aristotele, identifica *χώρα* e *ύλη*, intendendole come espressione del non poter venire all'essere da parte del puro divenire. La materia sensibile è concepibile solo rispetto all'*ἐνέργεια* della forma, ma in sé resta mera *ricettività* che preserva l'alterità da ciò che riceve⁴⁰. Al tempo stesso, il *Filebo* sembra autorizzare una nozione non privativa dell'*ἄπειρον*.

A questi due modelli ne va affiancato un terzo, che agisce dove Plotino fa propria – riorientandola in senso monopolare – la teoria accademica dei due principi⁴¹. Aristotele attribuisce a Platone, come si è accennato, una dottrina per la quale l'infinito – inteso come diade grande-e-piccolo – sarebbe un principio *materiale* che, assieme all'uno – principio *formale* –, concorrerebbe alla *genesi* dei numeri ideali e dell'intero mondo delle forme⁴². Allorché Plotino, attraverso questo lavoro di letture incrociate, concede che Platone abbia ammesso, quale costituente del cosmo intelligibile, anche un principio indefinito, non può escludere il rapporto fra questo e l'*ἄπειρον* solo perché riconduce *aristotelicamente* l'infinito all'attività immaginativa dell'anima singola.

Il ruolo dell'*ἄπειρον* come *principio* rimanda alla questione della sinergia ontologica del limite e dell'illimitato o – per mutare un'espressione da C. D'Ancona Costa – della *determinazione* e dell'*indeterminazione*. Il principio di determinazione e quello di indeterminazione – ricorda la studiosa – vengono uti-

³⁹ Cfr. Charles (1967), 150-151.

⁴⁰ II 4, 15, 14-15. Cfr. *Phys.* Δ 2, 209b 11-12.

⁴¹ Plotino esclude, cioè, che l'infinito possa concorrere, assieme al limite, a determinare una terza realtà (cfr. II 9, 1, 12-16; V 1, 6, 48-49; D'Ancona Costa (1996), 374). È al contrario il limite stesso a esercitare la propria azione sull'illimitato portandolo all'esistenza nel momento stesso in cui lo circonda e lo delimita. La determinazione che segue alla conversione crea, per così dire, un *orizzonte* all'interno del quale l'illimitato perde la fluttuazione che lo contraddistingue e che gli impedisce, in quanto informe, di venire all'esistenza.

lizzati da Plotino per spiegare la costituzione del mondo intelligibile, senza assumere quei caratteri autonomi che saranno propri del neoplatonismo tardo, ma strutturandosi piuttosto come *funzioni* del $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ e dell'Uno. Determinazione e indeterminazione non svolgono nelle *Enneadi* un ruolo univoco: da un lato è l'Uno ad essere indeterminato, nel senso di poter produrre – determinare – ciò che Egli non ha⁴³; dall'altro Plotino individua nell'Uno il principio di determinazione di una realtà ancora indeterminata – tale sarebbe il $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ nel suo stadio *incoativo*, ovvero nell'atto di derivare dall'Uno. L'indeterminatezza della seconda ipostasi è solo logica e in tal senso *potenziale*; essa non possiede una sussistenza autonoma, ma è un *elemento* che concorre alla costituzione del $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, che trova la propria determinazione attraverso la contemplazione dell'Uno⁴⁴. Il $\pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma$ e l' $\acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\pi\omicron\nu$ vengono così a costituire, per l'Essere, una coppia essenziale, in quanto esso risulta dal loro equilibrio.

L'indeterminazione del $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ è diversa rispetto a quella dell'Uno anche sotto un altro aspetto: questo è indeterminato-infinito nel senso di non essere nessuno degli effetti che causa; il suo è un infinito *assoluto*, in quanto le realtà intelligibili restano definite proprio rispetto all'infinita *potenza* del Primo Principio⁴⁵. Il $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, al contrario, è insieme tutte e ciascuna delle cose che *crea* – è una unitotalità. Il $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ non può pensare la forma assolutamente semplice della propria origine se non moltiplicandola nell'atto stesso di provare a pensarla; ciascuno degli atti

⁴² Cfr. *Phys.* Γ 4, 203a 9-10.

⁴³ *V* 2, 2, 24-26. Ciò consente al filosofo di creare un modello della realtà fondato su una causalità non autoreferenziale. Cfr. D'Ancona Costa (1990), 444-453; Ninci (2001), 462-463.

⁴⁴ Cfr. Charrue (1978), 90; D'Ancona Costa (1990), 454-469; Beierwaltes (1995a), 111-115; Ninci (2001), 468; O'Daly (1974), 164.

⁴⁵ Cfr. Bussanich (1996), 43-44. In *VI* 7, 32, 15 Hadot (1987), 659-660, rintraccia in tale direzione un'ulteriore concezione dell'infinito, che qui appare come la fonte di ogni limite, un senza-misura che è la misura di tutte le cose. La concezione plotiniana dell'Uno come $\acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\pi\omicron\nu$, che dipende in parte dall'esegesi della prima ipotesi del *Parmenide*, non trova però in essa totale supporto, giacché qui l'idea di infinito sembrerebbe associata solo all'indivisibilità. Cfr. Whittaker (1976), 155.

di pensiero resta, però, immagine del Fondamento originario, fermo possesso da parte del pensiero che in quest'atto di identificazione con il proprio oggetto preserva la presenza in sé dell'unità da cui proviene. In III 8, 9 è istituita una correlazione esplicita fra totalità e infinito: il *voûs* può essere definito *ἅπτερος* nel senso che possiede ogni sua parte e ogni parte, a propria volta, possiede l'intero⁴⁶. Ne consegue che l'infinito della Vita del *voûs* non può avere carattere quantitativo né processuale – tali sono infatti i caratteri della temporalità e delle realtà dotate di grandezza, per le quali la parte è distinta dal tutto –; la seconda ipostasi realizza, semmai, un infinito della *simultaneità*, in ragione del quale essa possiede in sé la totalità come la singolarità di ciascun essere⁴⁷.

Sulla scia della nozione di infinito come totalità, la natura della molteplicità intelligibile è approfondita nel suo costituirsi quale alterità analogica rispetto all'Uno, di cui non possiede l'unità assoluta e autoreferenziale, ma la cui natura *veneranda* è garantita da un processo di conversione che rende la molteplicità unificata e perciò stesso espressione nella forma più *piena* e reale dell'Essere.

La coppia determinato-indeterminato permette dunque a Plotino di proporre una definizione di infinito conciliabile con il mondo intelligibile e con l'Uno stesso e aliena dalla nozione aristotelica di infinito come ciò cui è sempre possibile aggiungere qualcosa di nuovo⁴⁸. Egli rifiuta tale nozione, o meglio la relega al solo processo del contare da parte della *διάνοια*: alla *cattiva infinità* così circoscritta viene contrapposto un infinito di altra natura, che resta legato al limite, come vuole la tradizione pitagorico-accademica.

Simili considerazioni orientano Plotino a trattare la questione del numero infinito in VI 6 sotto un duplice aspetto: in

⁴⁶ III 8, 9, 3-4; 46. Cfr. VI 4, 14, 5-8; V 7, 1, 25-27; Ninci (2000), 479 n. 9.

⁴⁷ La dialettica eternità-tempo equivarrebbe, in tal senso, alla dialettica infinito qualitativo-infinito quantitativo. Cfr. Trotta (1997), 215-217; Verra (1992), 59.

⁴⁸ Cfr. *Phys.* Γ 6, 207a 1 sgg.

apertura del trattato, in rapporto all'atto del contare; in chiusura, rispetto alle realtà intelligibili. Nel primo senso il filosofo, replicando ad Aristotele, nega che nei numeri possa darsi l'infinito. In un altro senso, anche il numero può dirsi infinito, in quanto, proprio in virtù della sua natura intelligibile, «non comprende il concetto di limite [...] ma non perché la sua struttura essenziale sia priva di determinazione», bensì solo nel senso che ogni realtà che non patisce le alterazioni della massa è del tutto in se stessa e non si estende, cosa che invece accade a ciò che appartiene alla dimensione sensibile. Si può quindi escludere che i numeri abbiano bisogno di un limite estrinseco:

Nel mondo intelligibile non è possibile pensare un numero maggiore di quello pensato, perché il numero già esiste e non gli manca né gli mancherà nulla sì che un altro numero gli si possa aggiungere. Ma forse è anche nel mondo intelligibile infinito nel senso che non è misurato. D'altra parte da chi <potrebbe essere misurato>? [...] Nessuno degli esseri che esistono in modo completo <si trova racchiuso> in un limite; invece ciò che viene limitato e misurato è ciò a cui viene impedito di correre nell'infinito e che ha bisogno di una misura. Gli esseri intelligibili, invece, sono tutti misure ed è per questo che sono tutti belli⁴⁹.

All'infinito della materia sensibile, «negative in the sense of “minus” rather than zero», si affianca così quello del mondo intelligibile, che è infinito nel senso di non misurabile⁵⁰.

3.2. *Le ipotesi sulla natura dei numeri. La confutazione delle obiezioni e la difesa della distinzione fra numeri eidetici e numeri aritmetici (capp. 4-6; 9-16)*

3.2.1. *L'autonomia ontologica del numero*

In merito allo statuto dei numeri, Plotino formula tre ipotesi: 1) i numeri sono *conseguenze* delle realtà intelligibili; 2) i numeri sono congeniti a ciascuna delle idee; 3) i numeri esistono

⁴⁹ VI 6, 18, 3-12. Cfr. Andolfo (2002), 61-62.

⁵⁰ Cfr. Armstrong (1979a), 49-53.

per sé. La terza ipotesi si scinde in due sotto-ipotesi: 3a) o i numeri precedono le altre forme, 3b) o le seguono:

Circa i numeri è necessario indagare quale sia la modalità della loro esistenza nel mondo intelligibile, se vengano dopo le altre forme o per meglio dire se le accompagnino sempre [...]. Ma forse non è così e piuttosto fu generata assieme a ciascun <essere> una singola unità [...]. O forse non è così, ma il numero fu pensato in sé e per sé. Se <è valida> questa <ultima ipotesi, bisogna allora stabilire> se <il numero esista> prima delle altre <forme> o dopo⁵¹.

La prima ipotesi viene ridimensionata attraverso una contaminazione di testi che permette a Plotino, leggendo il *Timeo* alla luce della *Repubblica*, di far risalire a Platone la tesi dell'autonomia del numero da qualunque preesistente differenza tra enti.

Il modello della dipendenza viene, in tal modo, ricondotto a un aspetto *secondario* dell'autonomia ontologica: esso richiede, pertanto, di essere integrato da quest'ultima. Il numero, cioè, è riconosciuto come indipendente dall'anima che conta allorché passa in rassegna gli enti; ma le differenze che l'anima rintraccia nelle cose rappresentano l'*occasione* del risveglio in lei del vero numero:

Platone, quando afferma che gli uomini sono pervenuti alla nozione di numero per il succedersi dei giorni e delle notti – per cui poggia il concetto di numero sulla differenza delle cose – verosimilmente intende dire che le cose contate <esistono> prima e [...] il numero nasce allorquando l'anima conta, cioè quando percorre queste cose [...]. Ma altresì, quando <Platone> dice “nel vero numero” e <insegna> che il numero è nell'essenza, al contrario intende forse dire che c'è un'esistenza del numero per se stesso e non che trova esistenza nell'anima che conta. Piuttosto in essa è sollecitata la nozione del numero per il presentarsi alternato che riguarda le cose sensibili⁵².

La seconda ipotesi è ugualmente rifiutata, pur se con qualche ambiguità che fa oscillare il modello della *συγγένεια* fra

⁵¹ VI 6, 4, 1 sgg.

⁵² VI 6, 4, 11 sgg. Cfr. *Tim.* 39b 6-c 1; 47a 4-6; *Epin.* 978d 1 sgg.; *Resp.* VII 529d 2-3.

l'idea che il numero sia un accidente e quella che si tratti dell'elemento di un composto:

L'uno nacque e si costituì assieme agli esseri? Dunque se è congenito agli esseri, o è un accidente, come la salute per l'uomo [...], o l'uno <è da intendersi> come l'elemento di un composto – ma anche in tal caso l'uno deve essere prima uno in sé per poi <potersi mescolare> ad altro. Inoltre, se è un composto con un'altra natura che diviene grazie ad esso uno, renderà quella cosa un falso uno, giacché la rende di fatto due⁵³.

L'identificazione tra i numeri e gli esseri cui essi sarebbero congeniti viene negata da Plotino, per affermare la necessaria collocazione dell'attributo su un piano di alterità e autonomia ontologica rispetto alla sostanza di cui si predica:

Se si dice che <certe cose sono> buone, o le si definisce tali per sé, oppure si predica il bene come loro accidente. E se si intendono i primi beni, allora si parla di una realtà prima e sussistente per sé; se invece <si parla> di quelli per i quali il bene è un accidente, è necessario che vi sia la sostanza del Bene, affinché possa essere accidente anche per le altre cose [...], o come Bene in sé o come ciò che ha generato il bene in una natura appropriata. Ugualmente, colui che predica il numero delle realtà – ad esempio predica la decade – o intende la decade che esiste in sé, o <intende> quelle cose rispetto alle quali la decade è accidente; comunque, pronunciando questa decade è costretto a porre <la decade> in sé che per se stessa non è altro se non decade⁵⁴.

La difesa dell'autonomia ontologica del numero costituisce la premessa per un passaggio ulteriore, che supera la stessa dimensione eidetica del numero fino a innalzarlo a *metastruttura* del costituirsi di ogni molteplicità, intelligibile e sensibile. Plotino non si ferma, infatti, a postulare la natura separata del vero numero. Egli si propone di individuare la sua collocazione rispetto alle altre forme intelligibili, per quanto sotto un profilo esclusivamente logico. Il numero precede o segue le idee?

⁵³ VI 6, 5, 41-46.

⁵⁴ VI 6, 10, 27 sgg.

3.2.2. L'anteriorità del numero

È a partire dalla trattazione della natura della seconda ipostasi nei capitoli 7-9 – che verrà approfondita oltre – che vengono create le condizioni per difendere la superiorità del numero rispetto alle altre idee: individuando nel numero il principio strutturale che garantisce la perfezione e completezza della triade intelligibile che costituisce la seconda ipostasi, Plotino può concludere a favore della priorità del numero rispetto al Vivente e al $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ e innalzarlo così al livello dell'Essere⁵⁵.

Inizialmente Plotino riconosce al numero una valenza eideica che non entra però nel merito della questione di un suo rapporto di anteriorità o posteriorità rispetto alle altre idee, ma si limita semplicemente a postularne la natura separata e anteriore a qualunque classe numerata di oggetti. Tale dimensione emerge, come si è visto, soprattutto nei capitoli 4 e 5 di VI 6, dove il filosofo contesta, alla luce di *Resp.* 529d, le ipotesi che vorrebbero ricondurre la natura del numero o al solo atto del contare o a un aspetto secondario delle idee o ad esse congenito.

Questa oscillazione fra idea del numero e numero essenziale come realtà anteriore a ogni natura unimolteplice nascerebbe, secondo M. Isnardi Parente, da due distinti riferimenti: da un lato il *Fedone* (101c sgg.), dall'altro la relazione aristotelica sulle idee-numeri. Il risultato è che Plotino presenta talvolta il numero in sé semplicemente come *a priori* rispetto al numero matematico; talaltra – soprattutto allorché ancora la relazione aristotelica alla descrizione della seconda ipostasi – come una essenza trascendente che non si limita a definire la reale natura del numero, ma struttura il complesso del derivato dall'Uno⁵⁶.

Nel primo senso il numero eidetico salva quello matematico dall'accidentalità delle operazioni *logistiche* – non a caso il *Fedone* costituisce il maggiore riferimento delle argomentazioni

⁵⁵ Cfr. Horn (1995), 221-231. Secondo taluni è proprio a partire dal ciclo di lezioni inaugurato da III 8 che Plotino supera la generica identificazione fra idee e numeri. Cfr. Szlezák (1997), 119-122; 127-128 n. 299.

⁵⁶ VI 6, 5, 14 sgg.; VI 6, 8, 17-22; VI 6, 9, 29-37; VI 6, 16, 42 sgg.

plotiniane soprattutto nel capitolo 14, dove viene contestata la dottrina che vorrebbe il numero riducibile alla sola relazione; nel secondo senso l'essenza di ogni realtà è intimamente numerica e il numero in sé precede tutto ciò che di esso partecipa. Alla luce di tale distinzione la studiosa può argomentare che da un lato c'è la triade come ciò di cui il tre partecipa; dall'altro la triade come riferimento di tutto ciò in cui operi una essenza triadica⁵⁷.

Nella stessa direzione Th.A. Szlezák afferma che il fatto che il numero venga definito, in VI 6, 9, 39, ἀρχή degli ὄντα non si spinge fino a sostenere una priorità dell'idea di numero sulle altre idee. Se è, infatti, vero che Plotino difende l'anteriorità del numero, è altrettanto vero che, quando lo postula come anteriore a qualsivoglia espressione eidetica esplicita, non è dell'idea di numero che egli parla⁵⁸.

3.2.3. *Plotino e la relazione aristotelica sulle "dottrine non scritte": i numeri eidetici*

Oltre a indubbie dipendenze dall'esegesi dei dialoghi, lo sfondo ermeneutico che ispira gli argomenti di Plotino è costituito, come si è accennato, dalla relazione aristotelica sugli intermedi e sui numeri ideali, accolta dal filosofo quale autenticamente platonica⁵⁹.

Lo Stagirita attribuisce a Platone una dottrina secondo la quale, poiché le forme sono cause, allora i loro elementi – στοιχεῖα – devono essere elementi di tutte le realtà di cui le forme sono cause. Platone avrebbe postulato, quali elementi costitutivi delle forme, un principio materiale e uno formale – la diade grande-e-piccolo e l'uno. La partecipazione del primo al secondo avrebbe prodotto le idee e i numeri:

Poiché <Platone afferma che> le idee sono causa degli altri enti, ritenne che gli elementi delle idee fossero elementi di tutti

⁵⁷ Cfr. Isnardi Parente (1994), 238-239.

⁵⁸ Cfr. Szlezák (1997), 132-133 e n. 313.

⁵⁹ Cfr. Krämer (1982), 235-237.

gli altri enti. Quali principi (*ἀρχάς*) <delle idee> ci sono a suo dire il grande-e-piccolo – diciamo in funzione di materia – e l'uno – in qualità di sostanza. Dal grande-e-piccolo, per partecipazione all'uno, nascono le idee <e> i numeri⁶⁰.

I manoscritti non legano τὰ εἶδη con τοὺς ἀριθμούς per il tramite di una particella coordinatrice – è stato proposto anche di espungere τοὺς ἀριθμούς; cioè, al di là delle varie proposte filologiche che sono state avanzate, ha posto un problema filosofico: Platone avrebbe secondo Aristotele identificato idee e numeri a partire dalla constatazione che le une e gli altri sono costituiti dagli stessi elementi o avrebbe ricondotto quelle a questi sulla base della maggiore semplicità dei numeri⁶¹?

In merito alla natura di causa dei numeri ideali, il resoconto aristotelico oscilla fra un modello elementarizzante e uno universalizzante⁶². Secondo il primo i numeri sarebbero causa delle cose perché ogni realtà composta è riconducibile – e trova un limite – in una realtà più semplice; l'unità numerica sarebbe in tal senso il limite di tale processo di riduzione. Agisce forse qui il cosiddetto principio del μὴ συναναίρεισθαι, per cui fra due concetti o enti è ontologicamente anteriore quello che porta con sé anche l'annullamento dell'altro⁶³.

Aristotele riporta da un lato la notizia secondo la quale le idee sarebbero numeri⁶⁴; dall'altro quella per cui i numeri sarebbero idee⁶⁵. Al tempo stesso, l'insistenza sul fatto che la serie dei numeri ideali sembri arrestarsi alla decade autorizzerebbe a postulare una mancata identità fra idee e numeri e una ante-

⁶⁰ *Metaph.* A 6, 987b 18-22.

⁶¹ Cfr. Merlan (1964); Berti (2004), 189-190.

⁶² Per simili questioni nell'ambito della tradizione accademica cfr. Napolitano Valditara (1988), 149 sgg.

⁶³ Cfr. *Metaph.* B 5, 1002a 4 sgg.; Δ 11, 1018b 37-1019a 4; M 2, 1076b 18-20; Alex. Aphrod. *In Metaph.* 55, 20-56, 1. Per il ruolo di Alessandro nella trasmissione di tale dottrina cfr. Dumoncel (1992), 6-7. O'Meara (1996), 69, definisce tale modalità di dipendenza del non-semplce dal semplce una forma di «nonreciprocal dependence».

⁶⁴ Cfr. *Metaph.* A 9, 991b 9.

⁶⁵ Cfr. *Metaph.* M 8, 1084a 7-8.

riorità di questi rispetto a quelle, sulla base della considerazione che ciò che è più semplice e inferiore numericamente è anche per questo anteriore⁶⁶. L'idea di una subordinazione ontologica delle forme ai numeri, problematica in Aristotele, è resa esplicita da Teofrasto⁶⁷.

Non è da escludere che tali suggestioni, probabilmente per il tramite di Alessandro di Afrodisia, agiscano su Plotino⁶⁸. La superiorità e anteriorità del numero, difesa in VI 6, 10, 45-51, sembra ispirarsi direttamente al principio del $\mu\eta\ \sigma\upsilon\nu\alpha\nu\alpha\iota\rho\epsilon\iota\sigma\theta\alpha\iota$ ⁶⁹:

Se è possibile pensare una realtà senza il suo atto, nondimeno esso sta con essa, anche se viene collocato dopo dal nostro pensiero. Se invece non è possibile pensarli separatamente l'una dall'altro – come <pensare> uomo senza uno – allora <l'atto> non è posteriore a quella realtà, ma o le è coesistente, oppure la precede, affinché quella certa realtà possa esistere attraverso l'atto. Noi fermiamo che l'Uno e il numero vengono prima.

La assoluta alterità dell'Uno rispetto a ciò che da Esso precede obbliga Plotino – è il caso di precisare – a una rielaborazione del modello riduzionistico-elementarizzante a partire da una nozione di causalità per la quale l'Uno può essere principio pur restando *segregato* dalle altre realtà. Plotino recupera in tal modo l'idea che il semplice precede il non-semplice, ma aggira il momento scompositivo dello schema elementarizzante. La stessa notizia aristotelica relativa a un principio materiale

⁶⁶ *Metaph.* M 8, 1084a 12. Cfr. Berti (2004), 191-192; Robin (1908), 450-468; Ross (1989), 279-284.

⁶⁷ *Metaph.* 6b 11-14. Cfr. Sext. Emp. *Adv. math.* X 258.

⁶⁸ Cfr. Szlezák (1997), 129; 151. Alexandrakis (1998), 103, ritiene che l'idea della priorità dei numeri sia giunta a Plotino anche per il tramite del neopitagorismo. La cosmologia di Nicomaco sembra prevedere una subordinazione delle idee ai numeri, ma secondo modalità diverse rispetto a quelle di Plotino. Le forme platoniche tenderebbero infatti, secondo O'Meara (1989), 16-23, ad essere quasi identificate con le categorie aristoteliche e, quindi, ridotte a proprietà formali del numero. Cfr. Napolitano Valditara (1988), 422 sgg. Vale tuttavia la pena sottolineare che tale questione resta nell'opera di Nicomaco problematica. Cfr. Helmig (2007).

⁶⁹ Cfr. Szlezák (1997), 133 n. 316.

delle idee è inserita all'interno della polarità indeterminato-determinato che dà forma alla seconda ipostasi, per cui viene escluso che la diade sia un principio autonomo.

Aristotele, come si è detto, riporta, circa la questione dell'autonomia ontologica dei numeri, anche una spiegazione che ricorre a un modello universalizzante, secondo il quale i numeri sarebbero dei predicati nel senso platonico: poiché ogni realtà sembrerebbe riconducibile a rapporti – λόγος –, i numeri sarebbero le cause di tali rapporti⁷⁰.

Il modello universalizzante è quello decisamente più presente nel trattato plotiniano, anche se in parte risulta contaminato con la spiegazione riduzionistica.

Certamente Plotino, allorché, dopo avere elencato le varie possibilità relative allo statuto del numero, conclude a favore della sua natura separata e anteriore ontologicamente, ricorre alla nozione platonica di attribuzione⁷¹.

La valenza predicativa, nel senso platonico, è particolarmente evidente lì dove Plotino la intende come numero di determinazioni predicative che sottendono all'unità di un'idea. Così il filosofo può affermare con Aristotele che l'uomo è una diade – giacché le determinazioni dell'idea di uomo sono due (vivente e razionale) – o che il Vivente è una triade, sulla scia di suggestioni forse ricavate dall'esegesi del *Sofista*⁷².

Non mancano nelle *Enneadi* accenni a una concezione dei numeri come rapporti armonici o cause di rapporti armonici⁷³ – d'altra parte il ruolo che svolgono i rapporti numerici nel *Timeo* non poteva essere ignorato da Plotino: nel capitolo 16 di VI 6 è ad esempio riconosciuta all'anima una natura numerica sulla base della ripresa della dottrina platonica per cui essa parteciperebbe dell'armonia⁷⁴.

⁷⁰ Cfr. *Metaph.* N 5, 1092b 13-15; A 9, 991b 13-16.

⁷¹ Cfr. O'Meara (1975), 80.

⁷² VI 6, 16, 21-22; 47-48. Si rinvia al Commento per un'analisi più dettagliata.

⁷³ Cfr. V 9, 10, 6-7; VI 6, 11, 32-33.

⁷⁴ Cfr. *Tim.* 36e 6-37a 1.

Il filosofo mostra tuttavia di preferire una spiegazione della causalità numerica in virtù della quale i numeri costituiscono il predicato eidetico-essenziale di ogni realtà e il paradigma ultimo di tutto ciò che non sia unità assoluta, a partire dalla considerazione che *ciò che occorre sotto ogni rispetto alla formulazione di ogni pensiero o discorso deve esistere prima del pensiero e del discorso, poiché solo in questo modo è possibile che si assuma per la loro formazione*⁷⁵.

Plotino risolve, in conclusione, a favore dei numeri la questione del rapporto di anteriorità fra questi e le idee, questione che lo Stagirita aveva lasciato parzialmente irrisolta. Nel difendere la tesi della priorità del numero essenziale rispetto alle altre forme, il filosofo può aggirare alcune delle obiezioni aristoteliche, relative all'inevitabile moltiplicazione di ciascuno dei numeri ideali – che dovrebbero essere unici – allorché ci si domandi quale natura, ad esempio, debba aspirare al titolo di triade⁷⁶.

Nonostante una vaga dipendenza di VI 6 dalla derivazione accademica, mancano però in Plotino resoconti puntuali relativi a dottrine specifiche. Il ruolo della decade sembrerebbe ristretto nei limiti di un *exemplum*, senza evidenti riferimenti alla struttura quaternaria⁷⁷. Manca, soprattutto, una reale descrizione delle modalità di derivazione delle idee dai numeri e un chiaro riferimento alla dottrina della serie dimensionale⁷⁸.

Tale assenza risale forse a un disinteresse di Plotino verso questioni più squisitamente tecniche. Non è però da escludere, come si cercherà di dimostrare, che essa affondi anche in profonde ragioni teoretiche e esegetiche, che guidano il filosofo nella scelta di una definizione di numero e, soprattutto, di un modello derivativo, in grado di replicare alle aporie che Aristotele presenta per contestare l'esistenza di numeri eidetici.

⁷⁵ VI 6, 13, 47-49.

⁷⁶ *Metaph.* M 7, 1081a 9-14.

⁷⁷ Diversamente sembra credere Brisson (2006), 335 n. 76.

⁷⁸ Cfr. Szlezák (1997), 127-128; 153-155. Sulla serie dimensionale nel pensiero accademico cfr. Gaiser (1994), 47 sgg.

3.2.4. *Il mistero di numeri incombinabili*

Allorché lo Stagirita in *Metaph.* M 6 distingue i numeri ideali dai numeri aritmetici – gli intermedi fra reale e sensibile –, sostiene che i primi sono incombinabili in quanto ogni numero è diverso τῷ εἶδει dall'altro, per cui essi si distinguono solo secondo πρότερον e ὕστερον; i secondi sono, invece, consecutivi – ἐφεξῆς; le loro unità non sono distinte formalmente – ciò che le rende combinabili e permette ai numeri di generarsi per somme reiterate. Il legame fra i numeri ideali è il μετὰ; quello fra i matematici è il πρὸς, cioè l'aggiunta. Ciò che accomuna i due tipi di numero è l'essere entrambi separati dalle cose sensibili.

Circa la natura dei numeri eidetici, Aristotele sembra ritenere che ciascuno di essi risulti composto di unità – d'altra parte la sola definizione di numero che egli accoglie è proprio quella per cui ἀριθμὸς δὲ τὸ ἐκ μονάδων συγκεῖμενον πλῆθος⁷⁹; esito di tale definizione è, però, la riconduzione della struttura degli εἰδητικοί a quella dei numeri aritmetici, la cui molteplicità interna risulta misurabile proprio perché ogni numero può essere ricondotto alle unità minime, tutte uguali fra loro, in cui si scompone⁸⁰.

L'argomento delle unità, che devono essere tutte uguali nella specie affinché concorrano a formare un numero, serve allo Stagirita per mettere in luce delle contraddizioni insolubili nel modello dei numeri ideali: 1) essi sono detti essere generati in virtù del processo di *egualizzazione* del grande e del piccolo; ma questo comporterebbe la difficoltà che le unità interne al numero non sarebbero più indifferenziate, in quanto in alcune

⁷⁹ Eucl. *Elem.* VII 2. Cfr. Theon. *Expos. rer. math.* 18, 3; Nicom. *Introd. Arith.* I 7, 1. Una definizione analoga a quella euclidea si ritrova in Aristotele (*Metaph.* I 1, 1053a 30; 6, 1057a 3-4; M 9, 1085b 22; N 1, 1088a 5-6; cfr. *Phys.* Γ 7, 207b 7-8; si veda però *Metaph.* Δ 13, 1020a 13, dove il numero è definito una «molteplicità delimitata»). Per la definizione di numero in Aristotele cfr. Mignucci (1987), 195-196.

⁸⁰ Cfr. Cattanei (1996), 19-21.

vi sarebbe il grande, in altre il piccolo⁸¹; 2) sotto un altro aspetto, come potranno i numeri ideali essere diversi per specie, se risultano formati di unità che invece non dovrebbero avere tra loro differenze qualitative?⁸² Bisognerebbe forse postulare una differenziazione fra le unità in quanto unità?⁸³

Ora, non è certo che la natura di ἀσύμβλητοι dei numeri ideali prevedesse che essi fossero composti di unità combinabili all'interno dello stesso numero, ma non combinabili fra numeri diversi⁸⁴. È possibile, al contrario, che i numeri ideali non fossero affatto concepiti come costituiti di unità e che qualunque criterio logistico – come, ad esempio, la generazione dei numeri dispari per mezzo dell'addizione – fosse integrazione e correzione aristotelica a una dottrina che non risultava pienamente comprensibile⁸⁵.

Quale che fosse la posizione platonico-accademica in merito alla questione, è certo che Plotino mostra una acuta consapevolezza dei problemi in cui si incorre concedendo che i numeri ideali siano composti di unità al modo di quelli aritmetico-mo-nadici:

Come quelle [*scil.* le unità della diade] <possono essere> diverse? Come la diade è una unità? [...] Forse che le unità che sono nella pentade e quelle che sono nella decade sono di altra natura, ma l'uno che è nella pentade rispetto all'uno che è nella decade è lo stesso?⁸⁶

⁸¹ Cfr. *Metaph.* M 8, 1083b 23-28; M 7, 1081a 5 sgg. Cfr. Van der Wielen (1941), 118-137. Sulla generazione dei numeri dai principi, sulla presentazione e discussione delle varie proposte interpretative cfr. Berti (1997), 221-226 e relativi rimandi; Szelezák (1987).

⁸² Cfr. *Metaph.* A 9, 991b 21 sgg.

⁸³ Per il problema delle unità in relazione ai numeri ideali cfr. *Metaph.*

M 7;

⁸⁴ Cfr. *Metaph.* A 9, 991b 21-26; M 6, 1080a 16-17.

⁸⁵ Cfr. Berti (2004), 193 e n. 59; 218-219; Ross (1989), 233-236. Si rinvia anche a Robin (1908), 427-442; Tarán (1978); Burnyeat (1987), 234-238 e relativi rimandi; Mueller (1987), 257-259 e relativi rimandi.

⁸⁶ V 5, 4, 27-28; 33-35.

È proprio questo *riduzionismo* che Plotino contesta, in quanto incapace di rendere ragione dello statuto dei numeri ideali. Egli rifiuta, cioè, di accogliere la possibilità di utilizzare l'argomento delle unità monadiche anche nell'ambito della struttura interna dei numeri ideali.

3.2.5. *Il rapporto equivoco fra numero eidetico e numero aritmetico*

In un contesto relativo al problema del rapporto fra anime singole e Anima del Tutto, Plotino ricorre alla delucidazione del dominio semantico che il termine μέρος assumerebbe all'interno del *Timeo*:

Ma forse è il caso di cogliere in modo più chiaro come si intenda “parte” in tali contesti. In un senso c'è <parte> come parte dei corpi – tanto il corpo fatto di parti uguali quanto quello fatto di parti diverse. Questo va accantonato [...]. Quando invece noi usiamo il termine “parte” in riferimento a ciò che non è dotato di corpo, invero <lo facciamo> così come potremmo farlo in riferimento ai numeri – ad esempio quando affermiamo che il due <è parte> del dieci. Quanto detto sia naturalmente in riferimento ai soli numeri puri [...]. Con riferimento alle unità <aritmetiche> e alle figure <geometriche>, così come accade per i corpi, è invece necessario che l'intero subisca una diminuzione a causa della divisione in parti ed è ugualmente necessario che ognuna delle parti <presa per sé> risulti minore dell'intero⁸⁷.

L'argomento di Plotino ha come sfondo l'idea che la relazione fra il cosmo sensibile e quello intelligibile può essere accolta solo nella forma dell'*equivocità* ontologica. Questa, in quanto riconosce a pieno titolo la natura di essere solo al livello noetico, postula una omonimia di termini che implica un diverso modo di intendere “parte” se riferita all'intelligibile⁸⁸.

In tale prospettiva va letto il riferimento agli ἀριθμοὶ ψιλοί: si tratta dei numeri essenziali, diversi per natura da quelli arit-

⁸⁷ IV 3, 2, 10-27.

⁸⁸ Per la nozione di omonimia in Plotino cfr. Horn (1995), 49-61; Chiaradonna (2002), 278-280.

metici⁸⁹. I primi, diversamente dai secondi, possono solo equivocamente essere concepiti come dotati di parti, in virtù della loro mancata partecipazione alla quantità: mentre i numeri aritmetici sorgono dall'aggiunta o dalla sottrazione di una unità che modifica, di conseguenza, la composizione dell'ὄλον numerico, i numeri eidetici sono unità non scomponibili.

La soluzione proposta da Plotino prende forma a partire da un confronto con il *Parmenide*. Qui, il filosofo individua l'allusione a un modello non *fisicistico* di partecipazione, in virtù del quale le nature intelligibili non possiedono, se non in forma equivoca, parti⁹⁰. Tale modello, finalizzato a chiarire in che termini le cose sensibili possano partecipare alle idee senza che di queste venga messa in discussione la natura separata, unica e non divisibile, agisce in Plotino anche come paradigma di spiegazione dello stesso rapporto fra gli intelligibili: una natura intelligibile può essere *molteplice* – il *voûς*, ad esempio, può contenere in sé la molteplicità eidetica – senza che questo comporti la sua divisibilità in parti, per il fatto stesso che ciò che non ha quantità né grandezza non patisce divisione, ma è ovunque tutto intero.

L'idea che la divisione e composizione intelligibili intrattengano rapporti di equivocità con le corrispondenti nozioni applicate al cosmo sensibile risulta evidente dove Plotino parla della natura delle figure ideali:

⁸⁹ Ma cfr. Andolfo (2002), 56, che sembra intendere i numeri *ψυλοί* come altri da quelli essenziali.

⁹⁰ Cfr. Ferrari (2003); (2004), 61-62; (2007), 149-153; D'Ancona Costa (1992), 77 sgg.; (1996), 357-363; (1997); Andolfo (1996), 22 sgg.; 103 sgg.; 138-139; Tornau (1998). Si rinvia anche a Fielder (1976); (1978); Lee (1982). Per la nozione di ὄλον in Platone si veda Centrone (2002); Harte (2002), 125 sgg. Per la nozione di totalità nel neoplatonismo cfr. Dumery (1981). (Verra (1992), 59, usa l'espressione *totalità qualitativa* per definire questa condizione per cui la parte contiene il tutto, senza che il tutto risulti diviso, differenziandosi per questo da ogni forma di totalità quantitativa in cui la parte risulta inferiore rispetto al tutto e ogni parte è diversa dall'altra. Cfr. Trouillard (1955), 68-71; Fatal (2005), 198-200.

E allora anche riguardo alla superficie e al solido e a tutte le figure, <bisogna chiedersi> dove e come <esistano>, giacché non siamo noi a pensare le figure. Ne è prova la figura del tutto <che esiste> prima di noi e inoltre le altre figure in natura quante ce ne sono fra gli esseri naturali, che è necessario che prima che nei corpi esistano senza figura nel mondo intelligibile, come figure prime. Poiché non sono forme-in-altro: al contrario sono in se stesse e appartengono a se stesse e quindi non ebbero bisogno di estendersi. Sono le realtà che si estendono <ad appartenere> ad altro. Ovunque la figura nell'Essere è una, ma si è divisa o nel Vivente o prima del Vivente. Io dico "si è divisa" non nel senso che è diventata grande, ma nel senso che ciascuna figura si divide rispetto a ciascuno <degli esseri intelligibili> – in tal senso il Vivente <è divisibile> [...]⁹¹.

Applicando ai numeri eidetici tali argomenti ne discendono interessanti conseguenze: 1) la loro struttura interna è individuata da un rapporto parte-tutto in cui la parte non è μέρος quantitativamente inteso del tutto e questo non risulta *a posteriori* dalla somma delle parti; 2) non si deve chiarire *quanti* siano i numeri – se cioè si arrestino o meno alla decade – per risolvere il problema della partecipazione ad essi degli altri enti, proprio perché, in quanto intelligibili, non sono *divisibili*; 3) possono essere separati e presenti, il che permette di parlare di numeri in sé e idee-numeri; 4) sono anche nel sensibile; 5) come «les principes intelligibles des formes géométriques ne sont pas à leur tour des formes géométriques»⁹², analogamente i numeri ideali *non sono numeri*⁹³.

⁹¹ VI 6, 17, 21 sgg. Anche in VI 5, 11, 31-36 il problema della partecipazione alle forme intelligibili assume a paradigma proprio la relazione fra il triangolo inteso come figura ideale e ciò che di esso partecipa. Cfr. D'Ancona Costa (1992), 94.

⁹² D'Ancona Costa (1992), 99.

⁹³ Il fatto di concepire il numero ideale causa *non numerica* dei numeri come di qualsivoglia altra realtà intelligibile è ciò che permette a Plotino di attuare un'operazione speculativa che sarebbe del tutto inconcepibile in un modello di ontologia matematica quale è, ad esempio, quello proposto da Giamblico. Plotino può, infatti, innalzare il numero al di sopra delle idee senza, per questo, giungere a una matematizzazione del reale. La stessa ope-

Ciò che impedisce ad Aristotele di ammettere la possibilità dell'esistenza di numeri non combinabili è – si può argomentare con Plotino – la generalizzazione di un modello quantitativo e divisibile – fisicistico – di ente numerico, implicito nella definizione di numero come molteplicità di unità, che potrebbe non esser più valido al livello intelligibile. Universalizzando i caratteri del numero monadico – attribuendo, in altri termini, ai numeri ideali le stesse caratteristiche compositive proprie dei numeri aritmetici –, lo Stagirita non avrebbe colto la dimensione *asimmetrica* ed equivoca della relazione fra i due tipi di numero⁹⁴.

La spia di una consapevolezza di simili problemi si ritrova nel capitolo 11 di VI 6. Szlezák lega la linea 7 – dove è rifiutata la concezione secondo cui la decade è una somma di unità – a *Metaph. M* 7, 1082a 1, dove è sostenuto al contrario che nella decade in sé sono contenute dieci unità⁹⁵. Poco oltre Plotino dialoga forse ancora con Aristotele: lo Stagirita afferma che οὔτε ἐκ πάντων τῶν στοιχείων ἕκαστον οὔτε ἀδιάφοροι αἱ μονάδες⁹⁶; Plotino replica, mutuando il linguaggio dall'avversario, che ὁ ἀριθμὸς ἐξ ἄνομοίων μονάδων καὶ διαφορᾶν τῶν μονάδων καὶ καθόσον μονάδες – e allora il numero sarà costi-

razione diventa possibile in Giamblico solo tenendo ferma la soggezione della matematica alla dialettica e riconoscendo come solo numero quello intermedio. Cfr. Napolitano Valditara (2000), 50-51; Antonelli (1983), 394.

⁹⁴ Val la pena sottolineare che la nozione aristotelica di parte, in relazione al numero aritmetico, è molto più fluida e problematica di quanto non appaia nella confutazione di Plotino. Come ricorda Annas (1992), 71, Aristotele «puntualizza altresì che l'espressione “parti di numero” non deve venir presa alla lettera: i numeri “contengono parti”, o unità, in un senso diverso da quello in cui queste parole si applicano agli oggetti ordinari». Il numero, cioè, «è una “collezione” di unità potenziali, non di unità esistenti attualmente», per cui «quando si sottraggono da un numero delle unità, non viene perciò “mutolato”» (*ib.* 71 n. 14). Solo rispetto a tali considerazioni – o in relazione alla possibilità dell'intelligibilità dello stesso numero monadico, che sarà trattata oltre – si può ipotizzare che Plotino, allorché parla di ἀριθμοὶ ψιλοί, possa intendere anche i numeri aritmetici.

⁹⁵ Cfr. Szlezák (1997), 122 n. 286.

⁹⁶ *Metaph. M* 8, 1083b 25-26.

tuito da unità differenti e ci saranno differenze fra le unità persino in quanto unità.

Contro Aristotele, Plotino conclude che il numero ideale non risulta costituito da unità differenti, per la ragione che non è costituito affatto da unità. Egli salva la struttura unitaria del numero attraverso il ricorso alla trascendenza dell'Uno di cui ciascuna realtà partecipa per essere-uno:

Se è necessario che anche ciascuno degli altri esseri sia uno, l'uno <deve essere> comune: esso allora è una sola natura che si predica di molte realtà e noi affermiamo inoltre che detta natura prima di essere osservata nei molti deve esistere in sé. Ora, se l'unità esiste in una realtà e poi si osserva in un'altra, se esiste anche quella, allora non sarà un'unica unità ad avere l'esistenza, per cui vi sarà una molteplicità di unità. Se <si ammette che esiste> solo quella prima unità <allora si deve concedere che> essa sta assieme a ciò che massimamente è o a ciò che in sommo grado e assolutamente è uno. Se <è congiunta> all'Essere in sommo grado, le altre saranno unità solo per omonimia e non saranno ordinate a livello della prima [...]. Se poi <la sola unità è congiunta> all'Uno in sommo grado, perché l'Uno in sommo grado per essere Uno dovrebbe aver bisogno di questa unità? Ma se queste ipotesi sono impossibili è necessario che esista un Uno che non sia altro se non pura unità, isolata nella propria essenza prima che ciascuna realtà venga detta e pensata una⁹⁷.

Nel momento in cui non è il numero di unità che lo compongono a identificare il numero, come sarà possibile distinguere un numero ideale dall'altro? Rielaborando la definizione neopitagorica, secondo la quale il numero sarebbe un flusso di unità⁹⁸, il filosofo sostiene che non sono le unità monadiche a determinare l'esistenza di una serie numerica ideale e di una distinzione fra numeri minori e maggiori, ma il diverso grado di

⁹⁷ VI 6, 11, 6 sgg. Per un commento al passo cfr. Szlezák (1997), 122-123 e n. 288.

⁹⁸ Cfr. Napolitano Valditara (1988), 475-476; Giardina (1999), 273-274 n. 45; 290 n. 77. Nicomaco (I 7, 1) usa sia la nozione di numero come molteplicità definita che quella più dinamica di flusso. Cfr. Bertier (1978), 22; 152-153 nn. 1-3. Per la rielaborazione della dottrina da parte di Plotino cfr. Charles-Saget (1982), 176-178.

coesione e di unificazione, all'interno del flusso che *procede* dall'Uno, dei numeri:

Immaginiamo che la natura generi per così dire in successione o meglio che generi senza fermarsi su ognuno di quelli che generava come a creare un uno continuo: allora determinando e fermandosi più velocemente nella successione genererebbe i numeri minori; accelerando nella corsa non rispetto alle altre cose, ma negli stessi movimenti, darebbe vita ai numeri maggiori⁹⁹.

I numeri eidetici non sono, in conclusione, una molteplicità di unità, ma una *molteplicità unificata* in cui le *parti* non esistono separatamente dal tutto, ciò che li rende, di fatto, non scomponibili e non combinabili. La definizione plotiniana conferisce così ai numeri ideali uno statuto di differenza qualitativa, che è poi la stessa differenza che lega e distingue le idee fra di loro. La diade è, qualitativamente e in quanto diade, diversa dalla triade.

In riferimento al numero del quanto Plotino ammette invece la scomponibilità dei numeri¹⁰⁰: concepiti come molteplicità di unità, i numeri aritmetici risultano, infatti, distinti l'uno dall'altro quantitativamente, per il numero cioè di unità che si sono combinate per formarli; qualitativamente essi sono però identici, in quanto identiche sono le unità che li compongono.

La soluzione proposta da Plotino non entra, come si vede, nel merito della dinamica della generazione dei numeri per egualizzazione della Diade, come se ciò andasse di pari passo con la possibilità che i numeri reali siano composti da unità: le descrizioni aristoteliche sulla genesi dei numeri ideali sono sostituite attraverso il ricorso all'immagine del movimento continuo della natura, i cui movimenti interni generano per *flussione* i numeri ideali. Il silenzio sulla egualizzazione risponde, in tal senso, a un preciso piano speculativo¹⁰¹.

⁹⁹ VI 6, 11, 24-29.

¹⁰⁰ VI 6, 16, 18-20.

¹⁰¹ Diversamente crede Findlay (1994), 340: «Sebbene Plotino menzioni spesso la riduzione platonica degli *eide* a numeri, e la loro generazione dal-

3.2.6. Il problema della relazione

Il modo in cui viene affrontata la questione della relazione e del relativo nel capitolo 14 del trattato permette di rintracciare ulteriori, per quanto vaghi, riferimenti al problema della combinabilità e incombinabilità dei numeri.

La posizione di Plotino sul relativo non è esente da ambiguità. In accordo con Aristotele, il filosofo ritiene il *πρός τι* un accessorio – *παραφύαδι* – dell'essere, che non riguarda l'ente in se stesso¹⁰². Talvolta, egli tende ad utilizzare come termini interscambiabili *πρός τι* e *σχέσις* – il che sarebbe indizio, da parte sua, di una contaminazione fra il dettato aristotelico e quello stoico¹⁰³. Il relativo viene forse identificato con la diade grande-e-piccolo, sulla base di suggestioni aristoteliche (*Metaph. A 6, 987b*)¹⁰⁴.

l'Uno e il Grande-e-Piccolo, egli non ha compreso accuratamente questo aspetto del pensiero platonico». Più cauto Nikulin (1998), 85, che si limita a sottolineare come in VI 6 «we do not find however any discussion specially dedicated to the problem of the constitution of number as such».

¹⁰²VI 2, 16, 1. Cfr. *Eth. Nic.* A 6, 1096a 20-22. Lo Stagirita sembra offrire due distinte concezioni del *πρός τι*: esso è ciò che ha il proprio riferimento in altro – come la scienza, che è sempre scienza di qualcosa ; ma il relativo esprime anche ciò che esiste in virtù del suo riferimento ad altro, per cui non si può conoscere un termine senza conoscere di fatto l'altro (*Cat.* 7, 6a 37 sgg.; 8a 15 sgg.; part. 33 sgg.). Da un lato Aristotele ammette che i termini di una relazione sono tali che la caduta di uno dei due determina la caduta anche dell'altro; al tempo stesso, riconosce che ciò non accade sempre – l'eliminazione dell'oggetto del sapere elimina la scienza, ma l'eliminazione della scienza non comporta la scomparsa dell'oggetto del sapere (7b 15 sgg.). L'argomentazione aristotelica ruota attorno alla distinzione fra *λέγεσθαι ἑτέρων* e *πρός τί πως ἔχειν*, ovvero fra il dirsi di qualcos'altro e lo stare in un certo rapporto con qualcosa. Plotino, consapevole di tale distinzione, adopera ora l'una ora l'altra delle accezioni, forte del fatto che lo stesso Aristotele riconosce che quella di relazione è fra le categorie la meno determinata. Cfr. *Metaph.* N 1, 1088a 23-30; Colli (1955), 743; Isnardi Parente (1994), 22-25; Bonitz (1995), 113-114.

¹⁰³Il termine *σχέσις* acquista infatti un valore tecnico solo con lo stoicismo. Cfr. SVF II 393; 403; 404; Isnardi Parente (1994), 244-245. Merito di Moraux (2000) è aver sottolineato la dipendenza di Plotino, nella sua trattazione delle categorie aristoteliche, dai commentatori di ispirazione aristotelica e non aristotelica.

¹⁰⁴VI 1, 4, 47-48. Cfr. Isnardi Parente (1994), 240-241.

Plotino pare, in ogni caso, non concedere statuto ontologico alla relazione¹⁰⁵. Quando però parla di *σχέσις* in associazione ad *ἀριθμός*, la intende come rapporto ammesso quale esistente anche nel mondo intelligibile¹⁰⁶, il che vuol dire che, almeno sotto certi aspetti, per il filosofo «i relativi sono reali e non il frutto di semplici operazioni del pensiero»¹⁰⁷.

Simili ambiguità provano che non è solo la nozione logica di relativo a essere oggetto di analisi in Plotino, ma anche le implicazioni, sul piano onto-gnoseologico, della relazione. La problematica della relazione è in tal senso presente già in seno all'Accademia, che si era posta il problema dell'esistenza di idee dei relativi e delle relazioni, maturando un rifiuto di tale possibilità per evitare la moltiplicazione all'infinito delle idee¹⁰⁸.

¹⁰⁵ Plotino affronta direttamente la questione dell'intelligibilità del relativo in VI 1, 7, 1 sgg., dove si domanda se la *σχέσις* possa considerarsi un *a priori* o, meglio, una idea che esiste per sé e per la partecipazione alla quale una cosa possa essere, ad esempio, il doppio di un'altra indipendentemente dal fatto che il nostro giudizio le ponga a confronto. Alle linee 22-27 Plotino sceglie l'esempio del grande e del piccolo: ciò che è grande è grande per la presenza – *παρουσία* – della grandezza; analogamente, il piccolo è tale per la presenza della piccolezza. Cfr. *Phaed.* 100e 5 sgg. Così, se una cosa risulta più grande o più piccola, ciò che è più grande è tale in quanto in esso si manifesta in atto – *ἐνεργεία* – la grandezza. Viene quindi esclusa la possibilità che esista un'idea di relazione per la partecipazione alla quale le cose si manifestino appunto come relativi. Si ammette, piuttosto, che in virtù della partecipazione a due idee fra loro contrarie le cose che di tali idee partecipano presentino una natura relativa. Cfr. Isnardi Parente (1994), 247-252 (si vedano in particolare i rimandi della studiosa per dimostrare come Plotino si muova su un terreno squisitamente platonico allorché definisce gli opposti secondo criteri partecipativi). Per affrontare correttamente la questione della *σχέσις* non bisogna quindi fermarsi al confronto fra i sensibili, ma trattare il problema della loro partecipazione agli intelligibili (VI 1, 9): «si tratta di una doppia "partecipazione": i due enti empirici, che da un atto dell'anima sono posti a confronto ulteriormente, hanno la loro realtà "anteriore" e più vera nella partecipazione a due diversi *εἶδη* o *λόγοι*, che sono le loro forme o modelli trascendenti. La relazione è dunque un fatto ulteriore e secondario, che non tocca la loro essenza» (Isnardi Parente (1994), 252).

¹⁰⁶ V 9, 10, 7.

¹⁰⁷ Ninci (2000), 575 n. 56.

¹⁰⁸ Cfr. Mignucci (1988); Ross (1989), 240 e relativi rinvii; Berti (2004), 286-287. Sembra che risalga soprattutto a Senocrate la negazione di idee dei relativi. Cfr. Isnardi Parente (1982), 321-325.

Non è, però, la questione della relazione *generaliter* quella che Plotino risolve in VI 6, ma solo il problema della inconciliabilità fra la natura del numero essenziale e l'ammissione che ogni tipo di numero sorga da enti o da combinazioni di unità¹⁰⁹.

Dove Plotino orienta – per contestarla – la nozione di relativo nella direzione della dipendenza di qualcosa da qualcos'altro, egli ha in mente il fatto che lo Stagirita sembra concepire il numero, in quanto numero di qualcosa, come relativo¹¹⁰. Esso, cioè, presupporrebbe una sostanza, un oggetto rispetto al quale essere numero. Rifiutando la coincidenza fra numero e classe di oggetti; escludendo, pertanto, che il numero dipenda solo dalla cosa numerata e che dunque esso sia per questo necessariamente legato al contare, Plotino salvaguarda la tesi della sua autonomia ontologica, che l'identificazione aristotelica con il relativo sembra compromettere.

Quando, invece, Plotino respinge l'idea che il numero possa risultare dalla raccolta o dalla divisione, sta probabilmente alludendo alla natura incombinabile dei numeri ideali, attraverso la contaminazione della nozione aristotelica di relativo – per cui è relativo ciò che ha il suo riferimento in altro – con argomenti platonici tratti dal *Fedone*, senza, con ciò, presentare una autentica confutazione della dottrina aristotelica di relativo¹¹¹.

3.2.7. *Gli enti intermedi*

Il confronto con la tradizione indiretta pone a Plotino un ulteriore problema. Egli deve in qualche modo rendere ragione della distinzione, riportata da Aristotele, fra i numeri come realtà intermedie e i numeri ideali¹¹². Ai primi è riconosciuta

¹⁰⁹ Cfr. Nikulin (1998), 94.

¹¹⁰ Cfr. *Metaph.* Δ 15, 1020b 31 sgg. Per la discussione di altri passi aristotelici cfr. Annas (1992), 70-74.

¹¹¹ Cfr. Bertier (2003), 71-73.

¹¹² *Metaph.* M 6-8; A 6, 987b 14 sgg. Per il ruolo degli intermedi nella tradizione platonica cfr. Berti (2004), 185-188 e relativi rimandi; Napolitano Valditara (1988), 68-74; Cattanei (1996), 128 sgg.

una natura molteplice come agli enti sensibili; essi, però, sono separati come le idee. Tali enti intermedi sono i numeri (e le grandezze) a partire dai quali l'anima realizza il contare; questo è reso possibile dalla combinazione fra le unità, tutte uguali fra loro, che permette ai numeri di generarsi l'uno dall'altro per aggiunta progressiva e reiterata.

Lo Stagirita concorda sulla necessità dell'esistenza di unità uguali e *astratte* come condizione del calcolo aritmetico. Egli esclude, cioè, la possibilità che esso venga realizzato direttamente a partire dagli enti sensibili – non essendo concepibile che si dia la combinabilità di nature localizzate e tra loro diverse¹¹³ – e riconosce al contrario che la logistica esige che vengano postulate unità la cui uguaglianza è condizione della loro stessa combinabilità, accogliendo dunque come condizione del calcolo *transitivo* – quello in virtù del quale si conta una classe di oggetti (sensibili) – la mediazione di un calcolo *intransitivo* – per il quale sono solo le unità monadiche a costituire la *materia* del calcolo¹¹⁴.

Ciò che Aristotele rifiuta è l'idea dell'autonomia ontologica dei numeri deputati al calcolo, per cui salda la produzione delle unità aritmetiche e la possibilità della loro combinazione allo stesso calcolare¹¹⁵. Non sono gli enti monadici la condizione del contare; è, piuttosto, il contare che mette in essere tali unità. Le combinazioni reiterate, a loro volta, vengono ricondotte alla necessità che il pensiero non abbia soluzione di continuità¹¹⁶.

La presenza in VI 6 degli intermedi è decisamente più sfumata rispetto a quella dei numeri ideali. Non è chiaro, in particolare, se Plotino conferisca agli enti matematici oggetto del

¹¹³ *Phys.* Δ 11, 219b 5-220b. Cfr. M 2, 1077b 9-10; *Metaph.* M 3; M 8, 1083b 10 sgg.; *Phil.* 56d-57a; *Enn.* VI 1, 4, 23 sgg.; VI 3, 13, 3-8. Per tali problematiche in Aristotele si rinvia a Barnes (1985), 109 sgg.; Lear (1982); Annas (1992), 131-148; Cleary (1995), 312-318; 331-337.

¹¹⁴ Per la distinzione fra calcolo transitivo e intransitivo cfr. Annas (1992), 41; 70-74.

¹¹⁵ Cfr. Annas (1992), 74.

¹¹⁶ Cfr. *Phys.* Γ 4, 203b 15-25.

contare statuto ontologico autonomo o se piuttosto, come Aristotele, li consideri esclusivamente prodotti da un atto *astrattivo* che prende forma a partire dal sensibile.

Nel secondo capitolo del trattato viene contrapposta alla tesi *aristotelica*, per la quale i numeri sarebbero relativi a una classe di oggetti preesistente, quella *platonica*, secondo la quale il numero è una realtà ideale e pertanto definita, dunque non soggetta a operazioni. Tale posizione viene confermata in chiusura del trattato¹¹⁷: qui è attribuita alla sola facoltà immaginativa la capacità di raddoppiare un numero, che di fatto resta nella sua natura quello che è. Allorché Plotino identifica l'atto (apparente) del contare, proprio dell'anima numerante, e l'infinito nel senso aristotelico¹¹⁸, sembra negare, come Aristotele, valenza separata agli enti aritmetici o, quanto meno, non affrontare direttamente la questione.

Nel quarto capitolo Plotino pare intenzionato a far risalire all'esegesi del testo platonico, come si è visto, la possibile distinzione fra due tipi di numero; ma anche in tal caso la problematica dei τὰ μεταξύ non viene affrontata, giacché il contare oggetti è presentato come *occasione* del risveglio nell'anima della nozione del vero numero che trascende le cose sensibili.

È solo nel nono capitolo che Plotino parla espressamente di due numeri, quello *monadico* e quello *essenziale*. Il primo è definito *immagine* – εἶδωλον – del secondo:

Le forme intelligibili sono chiamate enadi e numeri. Questo è il numero essenziale (οὐσιώδης); di altra natura è quello che viene chiamato <numero> monadico (μοναδικός), immagine di quello essenziale¹¹⁹.

Sono tali numeri monadici identificabili con gli intermedi della tradizione indiretta? Aristotele – va precisato – introduce l'aggettivo *μοναδικός* per qualificare la natura del numero aritmetico in quanto costituito da unità, non necessariamente in

¹¹⁷ VI 6, 17, 5 sgg.

¹¹⁸ Cfr. *Phys.* Γ 7-8.

¹¹⁹ VI 6, 9, 33-35.

quanto ente intermedio, per cui il suo uso non è prova del riconoscimento di enti matematici separati¹²⁰.

La natura di immagine del numero monadico rispetto a quello essenziale può essere delucidata a partire da un confronto con il quinto trattato della quinta enneade. Obiettivo di Plotino è qui sottolineare che l'Uno puro è altro dal numero – sia che si intenda quello essenziale, sia che si intenda il numero della quantità, posteriore a quello essenziale – ma è, altresì, di altra natura anche rispetto all'uno numero, giacché appartiene all'unità numerica la misurabilità, ciò che non riguarda l'Uno, che non è accomunato a nulla sì da essere misurato¹²¹.

Nonostante questo chiarimento, quando è spiegato in che termini il numero del quanto imiti quello essenziale, si lascia intendere che né in un caso né nell'altro l'unità è annullata o frazionata dalla serie numerica. Il numero essenziale si rapporta all'Uno principio della realtà, che permane – μένει – in sé e resta primo e altro dai numeri ideali; il numero del quanto trova principio nell'uno inizio della serie¹²².

Il numero essenziale è detto anche qui οὐσιώδης; l'altro ó τοῦ ποσοῦ. Il primo è definito come ó τὸ εἶναι ἀεὶ παρέχων¹²³, quello, cioè, che eternamente dà l'essere, nel senso che «il numero è quel principio che, interno all'intelletto, precede però l'essere dell'intelletto e lo fa diventare quello che è: una pluralità di esseri, di idee»¹²⁴; esso è, in altri termini, quello che fa esistere l'Essere nella sua sola forma possibile, come unimolteplicità. Il numero della quantità è invece definito come ó τὸ ποσὸν μετ'ἄλλων ἔτι μὴ μετ'ἄλλων εἶπερ ἀριθμὸς τοῦτο¹²⁵, è quello, cioè, che produce il quanto sia con altre cose, sia senza, se davvero – sottolinea Plotino – la quantità è numero.

¹²⁰ Cfr. *Metaph.* M 8, 1083b 16-17.

¹²¹ V 5, 4, 6 sgg.

¹²² V 5, 4, 20-27.

¹²³ V 5, 4, 18.

¹²⁴ Ninci (2000), 415 n. 28.

¹²⁵ V 5, 4, 19-20. È significativo che proprio in V 5, 4, 20 sgg. Plotino rimandi ad altra sede – a VI 6? – per l'approfondimento di tali tematiche.

La distinzione serve probabilmente ad indicare la duplice natura del numero quantitativo: esso può applicarsi alle cose sensibili, determinandole in tal modo come quanto; ma può anche non applicarsi a nulla, essendo per se stesso quantità pura.

Nel sedicesimo capitolo di VI 6 il numero monadico viene nuovamente chiamato in causa da Plotino. Esso risulta, come in V 5, 4, associato alla quantità. Questa, a propria volta, è detta essere generata dall'anima allorché, nel passare in rassegna gli oggetti che trova davanti a sé, li conta:

Quando [...] tu, dopo aver preso un oggetto insieme ad un altro, dici "due" – ad esempio <intendendo> un cane e un uomo o anche due uomini – o <prendendone> di più dici "dieci" e <intendi> una decade di uomini, questo numero non <rappresenta> l'essenza neppure come essa <si ritrova> nei sensibili, ma è pura e semplice quantità. E quando la dividi secondo delle unità e di questa decade crei delle parti, tu rendi e poni le unità come principio del quanto, poiché ciascuno dei dieci <uno> non è uno in se stesso. Ma quando tu dici che l'uomo in sé e per sé è un numero – ad esempio una diade: vivente-e-razionale – il modo <di contare> in questo caso non è più unico. Nella misura in cui sei tu a percorrere <le cose> e a contarle, determini un quanto; in quanto invece i sostrati sono due e ciascuno di essi è uno, se ciascuno dei due uno è tale da completare la sostanza e l'unità è in ognuno dei due, <in questo caso> tu intendi un numero di altra natura, quello essenziale. E questa diade non <risulta> posteriore e non si limita a pronunciare un quanto esterno alla cosa: essa <rappresenta> ciò che è nell'essenza e che tiene insieme la natura della cosa. In questo caso non sei tu a creare il numero quando trascorri una dopo l'altra delle cose che in se stesse esistono e non consistono nell'essere contate – cosa infatti si aggiungerebbe all'essenza di un uomo che fosse contato con un altro? – poiché non si tratta qui di un'unità come è nel caso del coro: questa decade di uomini può trovare l'esistenza in te che conti; anzi, nel caso dei dieci che tu conti e che non sono coordinati in unità non si dovrebbe neppure parlare di decade, dal momento che sei tu a creare il dieci nel momento in cui conti. E questo dieci <che tu crei è> un quanto¹²⁶.

¹²⁶ VI 6, 16, 13 sgg. Cfr. O'Meara (1990), 409.

Anche qui, dunque, Plotino sembra alludere alla distinzione fra calcolo transitivo e intransitivo, senza pronunciarsi sullo status ontologico dei numeri monadici.

È solo nel quindicesimo capitolo del trattato che, nel volgere di poche linee, è forse accennata una *dipendenza* ontologica del numero aritmetico da quello essenziale, il che indurrebbe a credere che essi non vengano ricondotti al mero atto accidentale del contare:

Tali [*scil.* i numeri essenziali] sono i primi numeri, detti numerati (ἀριθμητοί). I numeri che invece sono già nelle altre cose hanno le seguenti due proprietà: in quanto derivano da questi sono numerati ma in quanto secondo questi (κατὰ τούτους) misurano le altre cose hanno la duplice funzione di numerare (ἀριθμοῦντες) i numeri e le cose numerate. In virtù di cosa si potrebbe dire dieci se non per i numeri che hanno in se stessi¹²⁷?

Il riferimento di Plotino è certamente Aristotele. Nel libro Δ della *Fisica*, dove viene offerta la definizione del tempo come numero del movimento secondo il prima e il poi, lo Stagirita parla della *duplicità* del numero, in quanto esso indica sia ciò che è numerato o numerabile, sia il mezzo attraverso il quale si realizza la numerazione¹²⁸.

Con altri intenti rispetto a quelli aristotelici, Plotino identifica i numeri numerati in primo luogo con i *primi numeri*, ovvero con i numeri essenziali, cui è stata riconosciuta piena autonomia ontologica. Essi sono numerati nel senso di essere determinati e di costituire la misura non misurabile di ogni ente.

Allorché parla di οἱ <ἀριθμοὶ> ἐν τοῖς ἄλλοις, Plotino fa invece cenno alla *presenza* e immanenza dei numeri essenziali in ogni ente, anche sensibile. Ciò è possibile, come si è accennato, in virtù della ripresa del paradigma tutto-parti del *Parmenide* e del modello non fisicistico di partecipazione¹²⁹.

¹²⁷ VI 6, 15, 37-42.

¹²⁸ *Phys.* Δ 11, 219b 6-7. Cfr. Mignucci (1987), 197-199.

¹²⁹ Cfr. Andolfo (1996), 387-390.

I numeri cui è riconosciuta la duplice funzione di numerare i numeri e gli enti numerati rappresentano il tentativo di ricollocare le operazioni intransitive e transitive dei numeri aritmetici in una prospettiva che non è più quella aristotelica, dal momento che l'espressione *κατὰ τοῦτους* lascia pensare a una qualche *conformità* ontologica dei numeri monadici rispetto a quelli essenziali¹³⁰.

3.2.8. *Gli intermedi nei trattati Sui generi dell'Essere*

Il trattato *Sui numeri* non si spinge oltre nella risoluzione della questione degli intermedi. Essa riemerge in filigrana nelle lezioni dedicate ai generi dell'Essere, dove Plotino discute non solo della quantità creata dall'atto del contare, ma della quantità intelligibile. Viene riconosciuta l'esistenza di due geometrie e due aritmetiche, il che lascia pensare che diverso possa essere il loro oggetto¹³¹.

Plotino riprende forse qui, se pure con diversa terminologia, la distinzione fra numerati in sé, numerati immanenti e numeranti:

Se <parliamo> dei numeri in se stessi, questi sono detti essere sostanza soprattutto per il fatto che sono in se stessi. Se <parliamo dei numeri> nelle cose che di essi partecipano, sulla base dei quali contiamo – non le unità, ma “dieci cavalli” e “dieci buoi” –, in primo luogo sembrerà essere assurdo che, se quelli [*scil.* i numeri in sé] sono sostanze, non lo siano anche questi; in secondo luogo, allorché misurano i sostrati, sono ad essi immanenti e non sono invece esterni [...]. Ma se vengono considerati per se stessi rispetto alla funzione del misurare e non nei sostrati [...] non misurano l'essenza¹³².

¹³⁰ Per una discussione della teoria plotiniana dei numeri numerati e numeranti si rinvia a Covotti (1935), 254-255; 258; Amado (1953); Wagner (1982), 53-54; Trotta (1997), 299; Alexandrakis (1998), 103; Nikulin (1998), 101-102; Brisson (2006), 345 n. 227.

¹³¹ Cfr. VI 3, 16, 20-23. Cfr. *Phil.* 56a-57d; *Resp.* VII 525a-530b.

¹³² VI 1, 4, 24 sgg. Per una discussione dettagliata del passo cfr. Isnardi Parente (1994), 238-240 e relativi rimandi; O'Meara (1990), 408-409; Radice (2002), 1422 n. 17.

L'esteriorità cui fa cenno Plotino presenta analogie con l'*astrazione* aristotelica. In VI 3, 13 – dove si parla esclusivamente dei numeri aritmetici¹³³ – è utilizzato il verbo *χωρίζειν* con significato analogo all'*ἀφαιρεῖν* aristotelico, per chiarire che le operazioni riguardano i numeri e non le cose sensibili cui vengono applicati:

<I pari e il dispari> o vanno relegati agli enti che riguardano la numerazione (*περὶ ἀριθμὸν ἔχουσιν*); oppure tali differenze vanno poste come differenze dei numeri monadici, non come differenze dei numeri nel loro essere applicati agli enti sensibili. Se il nostro discorso separa (*χωρίζει*) i numeri nel loro essere nei sensibili, nulla vieta che per essi si pensino tali differenze¹³⁴.

Tale delucidazione non conferma, però, che sia accolta la tesi della separazione ontologica anche per i numeri monadici.

C'è, tuttavia, un passo in cui sembra che Plotino torni alla tesi della conformità ontologica. La distinzione fra i vari numeri aritmetici è possibile nella misura in cui essi partecipano dei numeri essenziali, rispetto ai quali i numeri composti di unità monadiche sono discernibili:

Forse non è la monade a generare la diade, né la diade la triade, ma sono tutte una realtà identica. <I numeri> non sono soggetti a divenire, ma stabilmente sono. Siamo solo noi che nel pensiero li rendiamo realtà divenienti. Solo rispetto a noi è ammissibile che il numero che precede nella serie sia più piccolo, quello che segue più grande¹³⁵.

Anche se il lessico indurrebbe a credere che si stia parlando dei numeri eidetici, è più probabile che Plotino faccia riferimento a quelli aritmetici, di cui VI 3, 13 discute le proprietà. Se il passaggio da due a tre non è dato realmente dal contare, ma dalla partecipazione a una realtà ideale, ne consegue che, per quanto il calcolo sia riconducibile a un atto apparente dell'anima singola, i numeri monadici restano nel loro essere in-

¹³³ Cfr. Isnardi Parente (1994), 459.

¹³⁴ VI 3, 13, 3-8. Cfr. Isnardi Parente (1994), 458.

¹³⁵ VI 3, 13, 19-22. Cfr. Isnardi Parente (1994), 459-460.

telligibili – nel loro partecipare, cioè, al numero essenziale – realtà non divenienti.

L'aspetto intelligibile dei numeri monadici emerge con maggior chiarezza in VI 2, 21, 14-24, dove è detto che i numeri sono determinati dalle interrelazioni dei generi dell'Essere: questi generano prima il quanto e il quale, poi il numero, la grandezza e le loro specificazioni. Il contesto non autorizza a pensare che qui si parli dei numeri essenziali ma, più probabilmente, degli enti intermedi della tradizione indiretta¹³⁶. Tale operazione esegetica riconosce, infatti, ai numeri aritmetici caratteri che sono accostabili a quelli dei τὰ μεταξύ: i numeri monadici risultano pari e dispari non tanto per un confronto logistico fra le unità che li compongono, ma sulla base di proprietà intelligibili. Vengono in tal modo ricondotte al mondo intelligibile delle proprietà numeriche che, allora, sono per questo stabili e non determinate dal calcolo.

Anche se altrove Plotino concede che i numeri della serie numerica traggono origine per composizione (σύνθεσις) – ciò che accorda loro la combinabilità –, non è escluso che sia la partecipazione alla quantità intelligibile a renderli combinabili¹³⁷.

Le difficoltà relative all'identificazione dello statuto e della collocazione dei μαθηματικά derivano in parte, a mio giudizio, da alcuni problemi presenti nelle notizie aristoteliche che Plotino cerca di risolvere. Per i numeri incombinabili è ammessa una modalità di generazione rispetto alla quale è prevista una distinzione fra numeri pari e dispari, la cui incongruenza con la natura ideale dei numeri Aristotele non manca di sottolineare. Come conciliare la tesi che i numeri ideali si distinguano solo per il prima e il poi con l'affermazione che ve ne siano alcuni dispari, altri pari?¹³⁸ Plotino – come si è accennato – non entra nel merito della generazione dei numeri ideali e si limita a ri-

¹³⁶ Cfr. Isnardi Parente (1994), 400-401.

¹³⁷ V 3, 12, 10-11. Tale definizione segue forse *Metaph. Z* 13, 1039a 12.

¹³⁸ Cfr. *Metaph. M* 8, 1084a 3 sgg.; N 5; Annas (1992), 80-93; 259-263; Caveing (1997), 205-211.

portare la notizia che essi nascono dall'Uno e dalla Diade indefinita¹³⁹. Se il filosofo aggira il problema delle distinzioni per i numeri ideali – il cui essere minori o maggiori¹⁴⁰ è fatto risalire a un problema di *coesione* –, le riconosce poi per i numeri monadici, di cui attesta il carattere intelligibile nel momento in cui le riconduce all'azione dei generi sommi sulla quantità.

Plotino concede quindi «ai μαθηματικά almeno una priorità nella deduzione del molteplice: si tratta delle prime forme dedotte, in ordine alla formazione del mondo sensibile»¹⁴¹.

Sotto tale profilo, il rapporto fra numero essenziale e numero aritmetico presenta ambiguità analoghe a quelle che si rintracciano allorché Plotino cerca di rendere ragione del ruolo della quantità e della qualità rispetto ai generi sommi¹⁴². Egli «si trova di fronte a un problema di grave entità: “generi” o “categorie” come la quantità, la qualità, la relazione non caratterizzano la struttura del *Noûs* di per sé; eppure ne discendono perché la loro presenza nelle forme del sensibile è riflesso di forme ideali che sono contenute nel *Noûs*». Il risultato è che Plotino distingue nella dimensione intelligibile «una struttura metacosmica, mediante la quale si spiega la deduzione pura del molteplice, e una struttura cosmico-ideale che con la mediazione dell'Anima ordina la realtà sensibile». Nel primo caso si hanno i generi-principi, nel secondo le forme ideali che, pur essendo contenute nel *Noûs*, trovano la loro attualità nell'Anima e danno luogo a forme immanenti¹⁴³.

¹³⁹ Non è da escludere che il silenzio di Plotino circa la genesi del pari e del dispari in relazione ai numeri eidetici si possa far risalire anche a una precisa volontà di prendere le distanze dall'uso che del tema della genesi era fatto in ambiente neopitagorico. Anche per Nicomaco l'uno e la diade costituiscono i principi a partire dai quali trae la propria origine il numero (*Introd. Arith.* II 1, 1; 19, 1; 20, 2), ma, diversamente da quanto accade in Plotino, il pari e il dispari sembrano essere elevati al rango di coppia ontologica, con ciò riducendo la distanza fra numeri eidetici e numeri monadici. Cfr. Bertier (1978), 24-28.

¹⁴⁰ Non – si badi – pari o dispari.

¹⁴¹ Isnardi Parente (1994), 401.

¹⁴² Cfr. VI 2, 13, 7-10.

¹⁴³ Cfr. Isnardi Parente (1994), 375-376. Sulla possibilità per la quantità di

Leggendo la differenza fra i due tipi di numero alla luce della distinzione fra struttura metacosmica e struttura cosmico-ideale, potremmo affermare in conclusione che il numero aritmetico non è numero più di quanto non possa esserlo qualunque altra delle realtà intelligibili. Plotino, estendendo, come si approfondirà oltre, la concezione dei numeri ideali sotto l'influsso della tradizione indiretta, fa sì che questi da essenze dei numeri divengano forme di unimolteplicità che strutturano l'intero ambito ontologico posteriore all'Uno¹⁴⁴. Il numero essenziale diventa, cioè, una struttura metacosmica alla quale obbediscono tutte le forme dispiegate. I numeri monadici sono solo una fra le possibilità di dispiegamento del numero essenziale e, sotto questo aspetto, possono diventare in Plotino il riferimento per l'idea di numero matematico. La distinzione fra numeri monadici e essenziali non andrebbe intesa nel senso che solo i secondi siano in possesso di un completo *spessore ontologico* di cui i primi sarebbero privi; l'affermazione, fatta al capitolo quarto, dove i numeri monadici compaiono quale prodotto del contare proprio della facoltà immaginativa dell'«anima incarnata», contesterebbe lo statuto del calcolare, non dei numeri. Nella misura in cui il numero essenziale esprime «la struttura unimolteplice dell'essere», per cui tutto «l'ambito compreso tra l'Uno, pura unità senza molteplicità, e la materia sensibile, pura molteplicità in sé priva di unità, è Numero metafisico», anche i $\mu\omicron\upsilon\alpha\delta\iota\kappa\omicron\iota$ risultano eterni¹⁴⁵.

Il risultato finale è una sorta di “quadripartizione” dello statuto del numero: esso è essenziale tanto come metastruttura dell'intelligibile quanto come realtà partecipata (e immanente) dall'intelligibile e dal sensibile; come numero monadico, esso sarà tanto un'idea-specie dell'idea di quantità, quanto numero risultato dal contare transitivo da parte dell'anima singola.

essere una forma e sul problema dell'autopredicazione, cfr. II 4, 9, 5; Rist (1995a), 82-83; (1995b), 98-100; Fielder (1982).

¹⁴⁴ Cfr. Andolfo (1997), 225-228.

¹⁴⁵ Cfr. Andolfo (1998), 179-181; (2002), 56-57; 61; 66-68.

3.2.9. La dottrina dell'anima-numero in Plotino

In VI 3, 11, 1-5 Plotino sostiene che sono il quanto e la quantità a dover essere posti nel numero e nella grandezza. La contraddizione che si rileva rispetto a VI 2, 21 –dove il numero è posteriore al quanto – può essere sciolta se si pensa che la quantità di cui qui si tratta non è quella intelligibile, ma quella sensibile – tale è il contesto del trattato 44 –, per cui è legittimo pensare che il quanto in esame sia quello determinato dall'atto da parte dell'anima di contare le cose sensibili¹⁴⁶. Tale quanto cade sotto la natura del numero monadico non nel suo essere quantità pura e astratta, ma nel suo applicarsi, che è il livello più basso di espressione della natura numerica¹⁴⁷. Dette applicazioni, a loro volta, riguardano il sensibile solo in quanto si prescinda dalla sua partecipazione all'intelligibile.

È dunque per opera del contare transitivo da parte dell'anima singola – vero *luogo* delle combinazioni delle unità monadiche nel loro applicarsi agli enti sensibili – che trovano applicazione quei paradigmi operativi che, in quanto paradigmi, non sono apparenti. Il calcolare resta così qualcosa di *evanescente*, anche se non è tale l'anima intesa quale *fondamento* del contare. Non si spiegherebbe, altrimenti, perché Plotino riferisca all'anima il numero in un duplice modo:

Questo dieci che tu crei quando fai di conto è un quanto. [...] Ma come si trova in te <il numero>? C'è un numero di natura diversa che precede il contare e che gli soggiace [...]. Quando tu conti generi il numero e nell'atto <del contare> determini l'esistenza del quanto, analogamente a quando mentre cammini <termini> l'esistenza del movimento. In che senso è <diverso> il numero che è in noi? Esso è quello della nostra essenza. <Platone> dice che essa partecipa del numero e dell'armonia ed è anzi

¹⁴⁶ Non è un caso che Plotino alla linea 4 di VI 3, 11 chiarisca che non è qui in esame la quantità *separata*. Con la dimensione sensibile del discorso si spiega l'inclusione anche della grandezza, che in VI 1, 4 era stata esclusa dalla quantità. Cfr. Isnardi Parente (1994), 452-453.

¹⁴⁷ Cfr. IV 3, 2, 20-29.

numero e armonia, dal momento che – si dice – non è un corpo e non è grandezza; allora l'anima è numero, se è vero che è essenza¹⁴⁸.

Il numero che precede il contare e che identifica l'anima è il numero essenziale, che, come si è detto, è immanente a ogni ente intelligibile o sensibile nel suo partecipare all'intelligibile. Per quanto il numero essenziale, come si chiarirà oltre, agisca in VI 6 soprattutto quale modello di spiegazione della costituzione della seconda ipostasi, la sua struttura è infatti tale da autorizzare a parlare della sua presenza a ogni livello di esplicazione degli enti. Tanto, quindi, al livello del *νοῦς*, quanto al livello della *ψυχή*. Il fatto che l'anima sia detta numero non implica, dunque, una sua relazione con la quantità e, di conseguenza, con la divisibilità in parti.

Il rapporto olistico fra Anima e anime permette, infine, di definire numero sia quella, sia queste. Poiché l'Anima, in quanto Anima-ipostasi, preserva uno stabile legame con ciò da cui procede; poiché, in quanto Anima del Mondo e anime particolari-*divisibili* si volge al sensibile, si può dire che, rispetto alla *ψυχή*, i numeri assolvono tanto alla funzione cosmico-ideale di definitiva deduzione del molteplice, quanto a quella di individuare l'essenza delle anime particolari, nella misura in cui queste restano *parti* dell'Anima-ipostasi:

Si potrebbe <ammettere> che <l'Anima> resti una in se stessa senza cadere nel corpo e che da quella <derivino> tutte quante le altre, tanto l'Anima del Tutto quanto le anime singole. Fino a un certo punto <le anime> sarebbero, per così dire, le une unite alle altre e <costituirebbero> una unità, dal momento che non apparirebbero a nient'altro. Ma poi, pur restando attaccate ai loro fili superiori, si dirigerebbero ora verso <un corpo> ora verso <un altro>, come la luce che, anche se si divide per le case <quando

¹⁴⁸ VI 6, 16, 35 sgg. Cfr. *Tim.* 36e 6-37a 1; Xen. fr. 165-209 Isnardi Parente. Per l'espressione platonica si rinvia a Fronterotta (2003), 207 n. 115. Per un'analisi dettagliata della dottrina senocratea cfr. Isnardi Parente (1982), 382 sgg.

giunge> sulla terra, tuttavia non si divide, ma resta comunque una¹⁴⁹.

Tale chiarimento spiega in quali termini Plotino si appropri della dottrina senocratea dell'anima-numero, non disgiunta da suggestioni ricavate dall'esegesi del *Timeo*. Da un lato c'è una delucidazione ontologica della dottrina, che pare applicata al tempo stesso all'Anima-ipostasi – o all'Anima del Mondo – e al *voûç*. Tale opera di contaminazione, evidente in particolare nelle linee finali del capitolo 11, permette al filosofo di appropriarsi della funzione che nel *Timeo* è riconosciuta ai numeri, presentando i movimenti della natura che genera i numeri minori e maggiori come causa a un tempo della costituzione del mondo intelligibile e di quello sensibile¹⁵⁰.

Si intravede, però, in VI 6 anche il tentativo di una giustificazione gnoseologica della nozione di anima-numero in relazione all'anima particolare. Se numero è ogni ente e se il numero è ciò che impedisce a una realtà di frantumarsi e di correre verso l'indefinito, la facoltà dianoetica sarà numero in quanto non si limita a raccogliere *a posteriori* ciò che le si presenta, ma offre, per così dire, un contenuto a uno *σχήμα* anteriore e strutturato per coordinare.

¹⁴⁹ IV 3, 4, 14-21. Cfr. VI 4, 7, 39-47. Per simili questioni si rinvia a Szlezák (1997), 229 sgg.; part. 237-238; Andolfo (1996), 183-196; 396-410. La metafora utilizzata dal filosofo sembra evocare una particolare sezione del *Parmenide* (131b 1-9), dove, non a caso, sono in gioco due coppie fondamentali dell'ontologia platonica: l'uno-molti e il tutto-parte.

¹⁵⁰ Si rinvia al Commento per un approfondimento dell'immagine. Per l'influsso del *Timeo* su Plotino cfr. Matter (1964), 98-111. Per un avviamento alla questione della funzione dei numeri nel *Timeo* cfr. Fronterotta (2007b). Si rinvia a Del Forno (2005) per una esposizione, sintetica ma essenziale, degli schemi aritmetici e musicali che sono alla base della genesi dell'Anima da parte del Demiurgo. Le descrizioni platoniche risultano assenti in VI 6, anche lì dove Plotino tratteggia la struttura numerica dell'intero reale. Ugualmente assente – fatta eccezione per la possibilità di una valenza tecnica del termine *δύναμις* – ogni riferimento a progressioni secondo la potenza del due e del tre, che in Platone rinvierebbero alla presenza dell'anima nella serie delle dimensioni.

Nel tredicesimo capitolo del trattato, all'interno della critica alla dottrina stoico-aristotelica – che vorrebbe derivare la nozione di uno dall'oggetto che l'anima trova di fronte a sé –, Plotino, assumendo a paradigma l'esempio dell'esercito, dimostra come l'anima discorsiva sia capace di predicare l'unità anche di una realtà che, per ciò che si offre alla percezione, si dovrebbe risolvere in una mera molteplicità indeterminata o determinata di armati:

Un esercito viene pensato come molti armati coordinati in unità: <l'esercito> è una moltitudine ma non si lascia che rimanga moltitudine. È chiaro che in qualche modo anche in questo caso è il pensiero che accorda l'unità a una molteplicità che non la possiede o che, vedendo (ἰδοῦσα) con chiarezza l'unità che <risulta> da un ordinamento, riconduce ad unità la natura della molteplicità¹⁵¹.

L'affermazione è inserita in una complessa argomentazione il cui fine è dimostrare l'assoluta priorità dell'uno e del numero e l'impossibilità che essi siano riconducibili a un mero concetto¹⁵². Il fatto che l'anima pronunci l'uno, cioè, risale al fatto che l'uno precede ogni approccio a un oggetto esterno. Ciò non esclude che, in quanto l'anima singola sia numero, appartenga alla sua essenza ordinare l'oggetto.

La parola "esercito" fa riferimento in prima battuta ad una molteplicità di uomini armati e in ciò risiede, per così dire, la sua verità. Ma "esercito" è anche *qualcosa in più* di un insieme di armati, giacché esprime non la molteplicità in quanto tale, ma una molteplicità che si riconosce raccolta in unità. Da questo punto di vista l'atto della coordinazione conferisce – o rinvia – all'esercito in quanto insieme coordinato uno *scarto qualitativo* rispetto alla semplice somma dei singoli soldati che lo compongono. Questo scarto fa sì che la realtà dell'esercito espressa dall'atto dell'enunciazione sia sotto un certo riguardo diversa rispetto alla realtà dei singoli soldati che si offrono alla

¹⁵¹ VI 6, 13, 18-23.

¹⁵² Cfr. O'Meara (1990), 409-410.

percezione. Ma, se è così, la coordinazione del molteplice che si realizza in tale atto di enunciazione non può dipendere dal percepito, ma deve risiedere in un'unità anteriore e in quella facoltà stessa che rinviene nella molteplicità del percepito un ordine. L'insistenza sulla visione è, a mio parere, centrale in tal senso: essa fa sì che il pensiero discorsivo risulti un *analogon* delle realtà più alte, in quanto dota la *διάνοια* della capacità di *vedere* l'unità che la trascende, in virtù di una *δύναμις* che è il riflesso e l'immagine della *contemplazione creatrice* che lega fra loro le ipostasi.

Plotino riconosce, d'altra parte, che i singoli oggetti che il pensiero trova di fronte a sé possiedono l'unità: l'uno è infatti ciò in virtù di cui una natura può esistere senza "disintegrarsi" nella molteplicità assoluta; esso *mette in gioco* l'esistenza stessa dell'oggetto che deve-essere-uno per esistere. La molteplicità non può essere principio a se stessa¹⁵³, né è in grado da sé di generare l'unità, a meno che questa non voglia essere intesa in senso debole e astrattivo.

Ciò non esclude che sia possibile ammettere l'esistenza di una molteplicità di oggetti per sé unitari, che però non lo sono come insieme. Rispetto a una tale molteplicità di *monadi* entra in gioco la *διάνοια*, che coordina armonicamente gli oggetti che vede davanti a sé, o conferendo l'unità a un gruppo che in quanto tale non esiste neppure potenzialmente, o riconoscendo, dove ci sia, l'unità *potenziale* di gruppo che il pensiero e la parola portano all'esistenza¹⁵⁴. La *διάνοια* non permette, in conclusione, che resti dispersa la molteplicità che riconosce di fronte a sé; conoscendo l'unità che è negli oggetti e *creandola* – nell'atto stesso di riconoscere un coordinamento – dove essa pare assente, il pensiero *salva* il molteplice dalla dispersione; quello stesso molteplice che, a un livello più alto, si

¹⁵³ Cfr. Faraggiana di Sarzana (1985), 85 = Procl. *El. theol.* 5.

¹⁵⁴ In VI 1, 4, 38 l'anima è definita misura della molteplicità. In tale funzione Isnardi Parente (1994), 240, rintraccia la prova della natura «intermediaria» dell'anima.

salva dalla dispersione grazie all'Uno e ai numeri. Alla *διάνοια* viene così riconosciuta, sul piano gnoseologico, la stessa funzione che, sul piano ontologico, hanno i numeri.

3.2.10. *Il numero e la critica alla dottrina stoica dell'affezion.*

Le stesse critiche alla dottrina stoica dell'affezione e dell'immaginazione – che restano sullo sfondo del dodicesimo capitolo – potrebbero nascere dalla centralità che nel modello plotiniano di numero acquista anche l'anima singola.

L'immaginazione è in generale la capacità di conservare il sentito quando questo è assente, ma è anche la facoltà grazie a cui «il non-manifestato si manifesta: lo specchio in cui l'unità del contenuto noetico si dispiega»¹⁵⁵. La funzione dell'immaginazione è dunque duplice: da un lato, in relazione ai contenuti sensibili, essa raccoglie la dispersione «costruendo una unità nella continuità»; dall'altro, in relazione agli atti di pensiero, essa svolge e dispiega l'unità e compattezza propria dell'eterno¹⁵⁶.

Plotino, appropriandosi del vocabolario stoico, sposta il dominio onto-semantico dell'azione che può essere esercitata sull'anima, ricorrendo alla dottrina della doppia fantasia¹⁵⁷. La nozione di *τύπος* conosce così una riformulazione nelle *Enneadi*: il *τύπος* è un'impronta¹⁵⁸ tanto di ciò che è inferiore – il sensibile – quanto di ciò che è superiore – l'intelligibile¹⁵⁹. Plotino parla di *τύπος* in relazione alla facoltà discorsiva che – mutuo un'espressione da M. Ninci¹⁶⁰ – presenta *due aperture*, una verso l'alto, l'altra verso il basso. A partire dal basso la *διάνοια* accoglie le rappresentazioni determinate dalla sensazione; dall'alto essa riceve l'impronta degli intelligibili che, nel passaggio

¹⁵⁵ Trotta (1997), 88. Per il rapporto fra Plotino e lo stoicismo si rinvia a Dufour (2006).

¹⁵⁶ Trotta (1997), 89.

¹⁵⁷ IV 3, 31. Cfr. Gritti (2005); Collette (2003), 126-133. A parere di Cleary (2000), 97 n. 22, la dottrina della doppia fantasia ricalca la distinzione in Plotino fra materia intelligibile e materia sensibile.

¹⁵⁸ Cfr. V 3, 2, 10-12.

¹⁵⁹ Cfr. V 3, 2, 24. Analogo è il significato di *τύπωσις* (cfr. IV 6, 1, 1; 3, 56).

¹⁶⁰ Ninci (2000), 295 n. 11.

dall'ipostasi superiore a quella inferiore, trascorrono dal molteplice assolutamente unitario del νοῦς alla maggiore molteplicità propria della διάνοια. Il pensiero discorsivo vede allora presentarsi due immagini: i φαντάσματα, che provengono dalle sensazioni, e i τύποι, che provengono dal νοῦς¹⁶¹. La critica all'ontologia matematica di Crisippo e l'appropriazione della nozione di τύπος vanno allora analizzate l'una rispetto all'altra: scopo di Plotino è dimostrare che il possesso da parte dell'anima del numero nasce dal suo partecipare alle realtà superiori.

Così il filosofo riprende, da una nuova visuale, il passo del *Timeo* analizzato nel capitolo quarto¹⁶² e lo distanzia dalla nozione aristotelica dell'anima numerante: l'anima è numero e ha in sé il numero perché questo le preesiste e sussiste in lei come τύπος: è in virtù di ciò che l'anima può contare le cose sensibili, non perché il numero sia una affezione prodotta in qualche modo dal corporeo.

Il problema dell'affezione si presta a un ulteriore approfondimento, che riguarda il rapporto fra l'anima e l'omnipervasività delle strutture numeriche nel loro estendersi anche al cosmo sensibile. Nel contesto di una complessa argomentazione che investe la questione degli influssi astrali, Plotino denuncia ogni modello che pretenda di attribuire agli astri una qualsivoglia influenza – che possa ascrivere a una spiegazione volontaristica – sulle vicende terrestri; al tempo stesso, appropriandosi della nozione stoica di συμπάθεια e riorientandola nella direzione di una causalità trascendente, il filosofo accoglie la possibilità dell'influsso solo nel senso di un rapporto fra le parti sensibili derivante dal rimandare tutte all'unico vivente unitario che le dispone e le relaziona armonicamente l'una all'altra¹⁶³.

¹⁶¹ Cfr. V 3, 2, 7-14; Trotta (1997), 111. A sottolineare l'estraneità del τύπος intelligibile alle affezioni corporee, Plotino accompagna il sostantivo con l'avverbio, di valenza attenuativa, οἶον (V 3, 2, 10), che serve per indicare il valore metaforico di un concetto espresso.

¹⁶² *Tim.* 39b 6-c 1; 47a 4-6.

¹⁶³ Per un approfondimento di tali questioni mi permetto di rinviare a Maggi (2007).

Egli riconosce che gli astri sono dotati di poteri – *δυνάμεις*; ma nega che tale potere dipenda dalla loro volontà o dal loro corpo – in quest'ultimo caso, infatti, si dovrebbe ammettere che ciò che è inferiore sia in grado di agire su ciò che è superiore. Non resta che concludere che negli astri si ritrova un potere di *configurazione*:

Nella vita <dell'universo> non è possibile che si dia il caso, ma al contrario vi è una sola armonia e struttura d'ordine (*μία ἄρμονία καὶ τάξις*). Le configurazioni degli astri (*οἱ σχηματισμοί*) sono secondo ragione (*κατὰ λόγον*) e ciascuno degli astri segue strutture numeriche (*κατ'ἀριθμούς*), come le parti di un vivente che danzi [...]. Le configurazioni sono come proporzioni o rapporti del vivente e ritmi e relazioni razionali del vivente¹⁶⁴.

Nel riconoscere al tutto sensibile e alle parti che lo costituiscono una struttura d'ordine, costruendo una costellazione semantica che fa convergere termini quali *ἄρμονία*, *τάξις*, *λόγος* verso l'*ὄλον* garantito dall'*ἀριθμός*, Plotino rinviene in questa sola struttura formale la possibilità di esercitare un influsso simpatetico sulle parti del vivente unitario. Al tempo stesso, egli accorda in tal modo struttura numerica anche alle parti del cosmo sensibile, con ciò estendendo la funzione dei numeri ideali, intesi qui quali *λόγοι* immanenti, non solo all'universo intelligibile, ma anche alla sua immagine sensibile.

La questione degli influssi, letta attraverso la lente della struttura numerica degli astri, permette, infine, di cogliere secondo un particolare angolo visuale il rapporto fra numero e anima singola. Spiegando alla luce dell'argomento della configurazione il *potere* astrale Plotino conclude:

<Ogni astro>, senza che ciò sia frutto di volontà, trasmette a partire da sé un potere come di irraggiamento [...]. Le configurazioni astrali hanno, pertanto, dei poteri [...]. Che le figure abbiano potere di per sé si può verificare anche in alcuni fenomeni sensibili. Per quale ragione infatti alcune figure sono fonte di terrore per chi le guarda, per quanto colui che è impaurito non abbia subito

¹⁶⁴ IV 4, 35, 11 sgg.

alcunché in passato da esse; altre, invece, non fanno paura allorché vengano guardate?¹⁶⁵

Il filosofo, nel sostenere che alcune figure attuano il proprio *effetto* su un certo tipo di uomini, altre su un altro, accorda ad esse la facoltà di esercitare un influsso su ciò che negli individui si trova ad essere *simile* alla disposizione astrale¹⁶⁶. Ora, dal momento che egli nega che la parte razionale dell'anima sia soggetta a tali influssi – giacché è solo con quella parte di noi che appartiene al corpo dell'universo sensibile che risultiamo esposti¹⁶⁷ –, ne consegue che l'azione delle strutture numeriche si estende fino a quelle parti inferiori dell'anima singola che *subiscono* – nei confini che Plotino accorda al patire – il movimento unitario del vivente sensibile.

3.3. *La funzione metastrutturale del numero ideale in relazione all'identità della seconda ipostasi (capp. 6-10)*

3.3.1. *L'influenza della dottrina accademica dei principi*

È possibile che l'insistenza da parte di Plotino sulla dialettica bipolare determinato-indeterminato aiuti a spiegare in che senso il numero rivesta in VI 6 un ruolo ontologico *forte* all'interno della genesi logica della seconda ipostasi e perché, soprattutto, vi sia in Plotino la tendenza a superare una concezione meramente eidetica del numero essenziale a favore di una sua funzione *metastrutturale* che lo identifica come l'espressione e l'articolazione del molteplice, piuttosto che come «una serie fornita, platonicamente, di un particolare statuto ontologico»¹⁶⁸.

Nel quarto trattato della quinta enneade – settimo per composizione – viene realizzata una identificazione fra idee, numeri e $\nu\omicron\delta\varsigma$. Nella notizia aristotelica secondo la quale le idee

¹⁶⁵ IV 4, 35, 43 sgg.

¹⁶⁶ IV 4, 35, 53-56.

¹⁶⁷ IV 4, 34, 1-3.

¹⁶⁸ Ninci (2000), 243 n. 62.

e i numeri nascono dalla Diade indefinita e dall'Uno, Plotino legge la prova della nascita del $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ e dunque del suo non essere primo:

Il Pensiero, allorché vede l'intelligibile e si volge verso di esso, è come da esso reso compiuto: dunque in sé è indeterminato – come la vista – ma è determinato dall'intelligibile. Per questo è stato detto: “Dalla Diade indefinita e dall'Uno <nascono> le forme e i numeri”. Questo è il $\nu\omicron\upsilon\varsigma$. In ragione <di tale derivazione> esso non è una realtà semplice [...], dal momento che rivela una composizione. Per quanto, naturalmente, si tratti di una composizione intelligibile [...] ¹⁶⁹.

Forse sotto l'influsso del Commento di Alessandro di Afrodisia alla *Metafisica* tale genesi viene intesa come determinazione dell'indeterminato ¹⁷⁰.

Anche nel primo trattato della quinta enneade – decimo, secondo la cronologia di Porfirio – la genesi del numero corre parallela a quella del $\nu\omicron\upsilon\varsigma$. Plotino afferma – con evidente riferimento alle dottrine accademiche ma rifiutando l'idea di due principi ¹⁷¹ – che prima della Diade c'è l'Uno e che il numero, anche qui identificato con il $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, sorge allorché la Diade indefinita viene determinata dall'Uno.

L'Essere- $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ nel suo procedere dall'Uno sarebbe allora Diade indefinita; il numero- $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ identificherebbe la Diade definita: natura molteplice, ma determinata dalla contemplazione

¹⁶⁹ V 4, 2, 4-10. Cfr. *Metaph.* A 6, 987b 21-22; M 7, 1081a 13-15. Per il legame fra il passo plotiniano e Aristotele, si veda Merlan (1964). Per una analisi dettagliata delle testimonianze aristoteliche su tali dottrine accademiche si rinvia a Robin (1908); Saffrey (1972). Per un resoconto equilibrato sulla dottrina dei principi cfr. Berti (1997), 9-55 e relativi rimandi; 189-256; Duranti (1996). Ma cfr. Isnardi Parente (1989). Per una lettura più specificamente matematica di tale dottrina accademica si rinvia a Marković (1965). Per la nozione intelligibile della composizione cfr. VI 9, 2, 30-32 e Ninci (2007), 230-237.

¹⁷⁰ Alessandro sostiene che il grande e il piccolo, per natura indefiniti, ricevono una forma nel momento in cui partecipano dell'Uno. Cfr. Szlezák (1997), 80 n. 206; 181-192; Santi (2003), 62; 69.

¹⁷¹ Cfr. Rist (1965), 332-337.

di ciò da cui procede. La natura derivativa dell'Essere si auto-costituisce, infatti, in una modalità espressiva contratta: come unimolteplicità implicata, che è, assieme, dono e *traccia* dell'Uno. L'azione monopolare dell'ἔν non può se non far uscire da sé un-altro-da sé, che dell'unità sia al tempo stesso traccia e impronta¹⁷². Solo nell'ipotesi che all'ἔν si opponesse un altro principio – ciò che Plotino esclude – sarebbe lecito ammettere una modalità di generazione del Derivato non *tracciata* dal solo Principio.

L'Essere non può, tuttavia, pensare la forma assolutamente semplice dell'Uno se non moltiplicandola nell'atto stesso di provare a pensarla; ciascuno degli atti di pensiero resta, però, immagine del fondamento originario, ma in quanto questo si sia *ritratto* dall'essere oggetto di pensiero:

Qui <nel mondo intelligibile> ciascuno degli esseri che viene dopo il Primo possiede in se stesso come una forma di Lui [...]. Ne consegue che l'Essere è traccia (ἵχνος) dell'Uno¹⁷³.

La nozione di ἵχνος riferita all'Essere è in grado in tal senso di alludere alla derivazione plotiniana nella direzione di un rapporto fra archetipo e immagine. Nessuna alterità dell'altro-dall'Uno può darsi, se non preceduta da uno stato di identificazione *produttivo* che accolga l'alterità-nell'identità ma insieme presuma, nello stesso darsi del *contatto*, una *parziale dissoluzione* dell'unità perfetta. Questa dissoluzione parziale è ciò cui sembra alludere Plotino quando parla di Diade indefinita.

La Diade definita, invece, incarna la stabile esplicazione della molteplicità del Derivato. Tale molteplicità è numero. Questo è essenza – intesa quale determinazione – e vita¹⁷⁴. La

¹⁷² La necessità della somiglianza del Derivato sotto il profilo dell'unità è stata opportunamente sottolineata da Ninci (2001), 463; 468-470. Cfr. Pigler (2003a), 98-99.

¹⁷³ V 5, 5, 10-14. Cfr. VI 6, 18, 48.

¹⁷⁴ V 1, 5, 4-9. L'Essere è molteplice perché è Vita. Cfr. VI 9, 2, 24-26. Se l'essenza – intesa quale determinazione – è numero, ne consegue che anche l'anima è numero; anche se a livelli diversi, tanto il νοῦς quanto l'anima sono

natura molteplice di ogni essenza risulta, a propria volta, dalla sinergia dei generi primi.

Il concetto di numero viene così a costituire il *medium* attraverso il quale Plotino salda la tradizione indiretta al *Sofista*. Egli fa proprio un legame fra dottrine non scritte e dialoghi già presente in Aristotele¹⁷⁵, con lo scopo, però, di difendere la liceità di una *genesì* della natura intelligibile senza che ciò comporti la temporalizzazione delle essenze, come invece sostiene lo Stagirita allo scopo di confutare la dottrina delle idee-numeri¹⁷⁶.

3.3.2. *Λάπειρον e la Diade indefinita*

La riflessione sull'*ἀπειρον* e sui suoi rapporti con la molteplicità – con la quale Plotino apre e chiude il trattato – riflette, come si è già accennato, questa polarità fra determinazione e indeterminazione nella costituzione della seconda ipostasi. Ma, sulla base di quanto detto, non è improbabile che anche qui agisca, se pure in modo sotterraneo, l'esegesi della tradizione indiretta, attraverso la realizzazione di una convergenza semantica fra termini quali *ἀπειρος* e *ἀόριστος*, il cui scopo è chiarire in cosa l'indeterminazione di una realtà intelligibile si distingue da ciò che Aristotele concepisce come atto incompiuto, proprio delle realtà sensibili.

Nel momento in cui riconosce un suo ruolo al livello intelligibile, Plotino restringe la portata della *negatività* dell'indefinito:

infatti numero in quanto l'uno come l'altra sono sostanza: e la sostanza è molteplice.

¹⁷⁵ Cfr. *Metaph.* N 2, 1088b 35-1089a 6.

¹⁷⁶ Cfr. Szlezák (1997), 89; 101-103. Il fatto che si possa parlare di una *genesì* delle forme all'interno del *νοῦς* non è, secondo Plotino, in contraddizione con la loro perfezione e determinazione. Il *νοῦς* le conteneva da sempre in sé come *virtualità* indistinta che avrebbe poi *frammentato* e *attualizzato*. Cfr. VI 7, 15, 21; 17, 14-16; Hadot (1987), 650-655. L'idea della temporalità e della successione concerne il modo che ha la *διάνοια* di accostarsi alle essenze eterne, non queste in sé. Tale argomento è affrontato anche in VI 6, 6, allorché Plotino, prima di indagare la questione del rapporto fra numeri e idee, chiarisce che ogni ipotesi di generazione all'interno dell'intelligibile va concepita solo sotto il profilo del ragionamento, ma non della realtà.

Non si può disprezzare l'indefinito in assoluto [...] se esso deve offrirsi alle <realtà> che lo precedono. Alle <realtà> migliori <per natura>¹⁷⁷.

Identificato, come si è detto, con la Diade indefinita, esso è talvolta concepito anche come Vita, intesa come ciò che *immediatamente* procede dall'Uno:

<La Vita> che guardò verso di Lui [*scil.* l'Uno] era indefinita e solo dopo avere volto <a Lui> lo sguardo si determinò nel mondo intelligibile [...]¹⁷⁸.

L'indefinito è anche pensato come Alterità e Movimento primi, qualora questi non vengano intesi come i generi dell'Essere, che già appartengono al $\nu\omicron\upsilon\delta$ nel suo essere realtà determinata:

Questa [*scil.* l'Alterità] è principio della materia ed è il Movimento primo. Per questo esso fu chiamato anche Alterità, perché Movimento e Alterità nacquero insieme. Il Movimento e l'Alterità <che provengono> dal Primo sono <una realtà> indefinita, che ha bisogno di Quello per essere determinata. Essi sono determinati, allorché si volgono a Lui¹⁷⁹.

È possibile che tale identificazione fra Alterità, Movimento e Indefinito si debba far risalire ad Aristotele¹⁸⁰. In tal caso si tratterebbe di una dottrina che corre parallela all'identità che tali realtà assumono allorché Plotino si fa esegeta del *Sofista*¹⁸¹.

Anche la nozione di materia intelligibile, mutuata da Aristotele, viene ripensata nell'ottica della polarità indeterminato-determinato.

¹⁷⁷ II 4, 3, 1-3. Cfr. Armstrong (1979b), 278.

¹⁷⁸ VI 7, 17, 14-15. Per l'aspetto illimitato della vita cfr. Pigler (2003a), 98-111; Hadot (1960), 134-136.

¹⁷⁹ II 4, 5, 29-34.

¹⁸⁰ *Phys.* Γ 2, 201b 20-24; Cfr. Szlezák (1997), 99-100. Cfr. Gatti (1983), 366-367.

¹⁸¹ Diversamente crede O' Brien (1991), 24, che lega II 4, 5, 28-30 a una esegesi del *Sofista*.

L'idea della somiglianza originaria fra l'ὄν e l'ἔν, espressa da Plotino ricorrendo all'immagine della traccia, si completa attraverso un riorientamento esegetico della *χώρα* platonica, lo spazio su cui si imprime le ragioni formali che danno vita al sensibile. Il filosofo, sulla scia di Aristotele, la identifica con la ὕλη, intendendo entrambe come l'espressione del non poter venire all'essere da parte del puro divenire: l'assenza, cioè, di traccia e immagine. La materia sensibile diventa concepibile solo rispetto all'ἐνέργεια della forma, ma in sé resta mera ricettività che preserva l'alterità da ciò che riceve¹⁸².

Accanto all'idea che la materia alluda alla pura passività e privazione, lo Stagirita postula però l'esistenza di una materia intelligibile, intesa come *sede* che permette al pensiero di avere a proprio oggetto le figure geometriche. Plotino, nell'accogliere anche questo suggerimento – che autorizza l'equivalenza fra *χώρα* e ὕλη νοητή –, avvia un ulteriore e duplice slittamento della *χώρα*: da un lato essa esprime l'alterità/distanza dall'Uno di ciò che da Esso deriva, lo spazio *prototipico* della contrazione dell'Essere-unificato; dall'altro è il *sostrato* intelligibile che unifica la diversificazione formale delle espressioni eidetiche¹⁸³.

Facendosi esegeta della tradizione indiretta, Plotino lega esplicitamente la materia alla Diade indefinita:

Per questo essa [*scil.* la materia] non può essere detta grande prescindendo <dal piccolo> o all'inverso piccola <prescindendo dal grande>: piuttosto essa è grande-e-piccolo¹⁸⁴.

¹⁸² II 4, 15, 14-15: ἀλλ'οὐ πεπερασμένον οὐδὲ πέρασ ἢ ὕλη. Cfr. *Phys.* Δ 2, 209b 11-12. Per il ruolo della *χώρα* in Platone cfr. Fronterotta (2003), 266-281 nn.197-211 e relativi rimandi.

¹⁸³ Per il ruolo della materia intelligibile in Aristotele cfr. *Metaph.* Ζ 10, 1036a 9-12; 11, 1037a 5-13 e Lear (1982), 181-183; Patzig (1987), 119-126. A quest'ultimo studio si rimanda anche per gli altri luoghi aristotelici. Per il rapporto fra materia intelligibile e dottrine non scritte cfr. Aubenque (1982). Per la funzione assunta dalla materia nell'ontologia plotiniana si rinvia a Schäfer (2004). Cfr. Seidel (1992), 213 n. 7. Per le convergenze in Plotino fra tale nozione e quella platonica di ricettacolo, entrambe lette alla luce della dottrina dell'alterità del *Sofista*, cfr. Gurtler (2005).

¹⁸⁴ II 4, 11, 33-34.

La ὄλη è riconosciuta quale *metafora* della distinzione ontologica fra archetipo e immagine e, più in generale, della distanza-vicinanza all'Uno di tutto ciò che è altro da Esso¹⁸⁵. Il suo essere-una esprime la derivazione immediata – la differenza –, ma anche la somiglianza, nella misura più *compressa* possibile, della seconda ipostasi all'Uno¹⁸⁶:

Dapprima anche la materia era una natura indefinita (ἀόριστον) e espressione dell'altro <dall'Uno>: non ancora buona, ma priva dell'irraggiamento della Sua luce. Infatti se è vero che la luce proviene da Lui, ciò che accoglie la luce, prima di accoglierla, non possiede ancora la luce [...]¹⁸⁷.

Al tempo stesso, l'unità archetipica e *formale* della ὄλη νοητή, che si distingue in ciò dalla pura ricettività e passività della materia sensibile, la rende espressione di ciò che è comune a tutte le forme: condizione della loro pluralità, ma anche della loro unità¹⁸⁸. Essa rientra, in tal senso, nel modello plotiniano della natura unimolteplice del cosmo intelligibile e della sua determinazione:

Ammettendo che le idee siano molte, deve esserci in esse qualcosa di comune, ma al tempo stesso qualcosa di proprio in virtù di cui l'una si distingue dall'altra. Ora questo proprio – la differenza che separa <una idea dall'altra> – è la forma propria. Ma se c'è una forma, ci deve essere ciò che riceve la forma rispetto alla quale esista la differenza. La materia è proprio questo: ciò che riceve la forma. Il sostrato eterno [...]. <Il mondo intelligibile> è una molteplicità non costituita di parti: questi molti che sono in uno sono in una materia che è una e sono di questa le forme¹⁸⁹.

Anche quando Plotino afferma che la materia è generata da Alterità e Movimento sembra alludere alla sua determinazione:

¹⁸⁵ Cfr. Fielder (1976), 113; Verra (1992), 27-29.

¹⁸⁶ Cfr. Ninci (2001), 474-476. Nella sua dottrina della materia intelligibile, è probabile che Plotino si faccia esegeta di *Metaph.* H 6, 1045a 36-1045b 1, allorché Aristotele afferma che «le cose che non hanno materia né intelligibile né sensibile sono immediatamente una unità» (trad. Reale).

¹⁸⁷ II 4, 5, 34-37.

¹⁸⁸ Cfr. Covotti (1935), 232.

¹⁸⁹ II 4, 4, 2-7; 14-16. Cfr. Fielder (1976), 114-116.

la distanza prodotta da tale “genesi” autorizzerebbe a credere che Alterità e Movimento siano espressione dell’indeterminazione e che al contrario la materia sia legata a un atto di (parziale) conversione all’Uno¹⁹⁰.

La dottrina della ὕλη νοητή, come si vede, non è priva di ambiguità ed è considerata da taluni inessenziale rispetto all’architettura plotiniana dell’intelligibile¹⁹¹. Altri, pur intravedendo nella materia intelligibile un capovolgimento della abituale concezione plotiniana del νοῦς, ritengono che essa si possa collegare a ciò che di indefinito e informe possiede ogni ipostasi inferiore rispetto alla superiore, prima dell’atto di conversione¹⁹².

La sua identità, come si è cercato di mostrare, oscilla, invece, fra la determinazione – giacché nel mondo intelligibile tutto è sostanza¹⁹³ – e l’indeterminazione. Si può concordare con J.M. Rist, il quale intravede nella concezione plotiniana di ὕλη νοητή una polarità fra la possibilità di concepirla come ciò che *immediatamente* procede dall’Uno, oppure come *base* determinata dell’unimolteplicità intelligibile¹⁹⁴.

Considerate sotto l’aspetto della loro convergenza semantica, tutte le nozioni accennate rinviando, in ultima analisi, sia alla possibilità di descrivere il momento indefinito della seconda ipostasi, sia a quella di indicarne la determinazione che segue alla conversione.

Tale oscillazione, che rimanda, come si è accennato, alla doppia esegesi della tradizione indiretta e del *Sofista*¹⁹⁵, riflette

¹⁹⁰ II 4, 5, 28-30. Cfr. Rist (1971), 79-82.

¹⁹¹ Cfr. Merlan (1990), 196. È singolare come il giudizio sullo statuto della materia intelligibile corra parallelo a quello espresso da altri studiosi relativamente alla presunta *inessenzialità* del ruolo dei numeri ideali in Plotino.

¹⁹² Cfr. Armstrong (1967), 66-68; (1979b), 277-283. Gatti (1996), 58-60, sostiene che la dottrina della materia intelligibile si può considerare come una descrizione alternativa a quella della contemplazione, per trattare la questione del procedere dell’Intelligenza. Szlezák (1997), 95 sgg., riconosce la centralità, nel sistema plotiniano, della dottrina della ὕλη νοητή.

¹⁹³ II 4, 5, 22.

¹⁹⁴ Cfr. Rist (1962a), 105.

¹⁹⁵ Cfr. Szlezák (1997), 95-112.

il tentativo di conciliare la dottrina della contemplazione con la notizia aristotelica relativa alla esistenza di un principio materiale e uno formale dei numeri e delle idee¹⁹⁶. Essa non manca di esercitare un significativo influsso sulla dottrina plotiniana del numero essenziale.

3.3.3. *Il numero come struttura*

L'esegesi del *Parmenide* offre a Plotino l'occasione per elaborare un modello di spiegazione del rapporto fra numero e seconda ipostasi attraverso il ricorso alla nozione di *struttura*. Nel dialogo platonico, il filosofo rintraccia l'origine di un'idea di totalità, per la quale il tutto precede le parti, senza che questo impedisca a ciascuna parte di riflettere l'intero. Ciò è possibile, come si è accennato, in virtù dell'applicazione, al mondo intelligibile, di un'idea di totalità non quantitativa, ma qualitativa: mentre nella prima agisce il principio della separazione tra le parti e di queste rispetto al tutto, la seconda, proprio in virtù di una struttura non quantitativa e perciò non divisibile, è in grado di accogliere l'identità nella distinzione¹⁹⁷.

Sulla nozione plotiniana di struttura agisce la distinzione fra una causalità orizzontale e una verticale: la prima si appella all'idea che la struttura equivale alla *trama* dell'insieme che identifica; la seconda invoca l'esistenza di un modello per il quale ciò in virtù di cui una classe è tale non può essere elemento della classe, né mera somma degli enti che compongono la classe stessa. Deve, cioè, esistere *qualcosa* di esterno alla classe e proprio per questo non deducibile dal basso a partire dalla classe che identifica. Ne consegue una nozione di *struttura* in virtù della quale un predicato comune non è esemplificato da

¹⁹⁶ Cfr. *Metaph.* A 6, 987b 18-21.

¹⁹⁷ Cfr. Verra (1992), 59; Fattal (2005), 198-200. Val la pena sottolineare che la nozione plotiniana di totalità qualitativa presenta analogie con la moderna definizione di infinito, inteso quale sistema che risulta simile a una propria parte, dove, cioè, la parte è in corrispondenza biunivoca con la totalità. Cfr. Grana (2006), 105 sgg.

un membro della classe di cui si estendano caratteri che esso possiede in forma paradigmatica; il predicato comune che *nominata* i membri della classe deve essere esterno alla classe stessa. Affinché la struttura sia esterna, essa non può condividere in maniera *simmetrica* i loro caratteri, ma deve possederli in una forma non generalizzabile a partire dagli elementi della classe¹⁹⁸. Si tratta, in altri termini, di una metastruttura.

L'esempio della casa e delle pietre, che compare in VI 6, 13, 24-25, va letto in tal senso: l'unità di un oggetto o di un ente è *più* della raccolta-somma degli elementi che concorrono a formare la cosa; gli elementi, piuttosto, possono raccogliersi proprio perché c'è già un'unità che fa convergere l'una verso l'altra le parti. L'unità, ovvero l'identità di un ente, è un vero e proprio principio strutturale.

La funzione metastrutturale del numero ideale corre parallela al modo del suo costituirsi in rapporto alla triade Essere-voûç-Vivente che si delinea nel settimo e nell'ottavo capitolo del trattato. La presenza di tale triade – che ha nel nostro filosofo caratteri estremamente fluidi, in nulla paragonabili agli irrigidimenti che saranno propri del neoplatonismo tardo – viene fatta risalire da Hadot all'esegesi di *Soph.* 248e e di *Metaph.* A 7, 1072b 27. Il fatto che Plotino non riprenda tutti i caratteri dell'essere elencati da Platone viene spiegato dallo studioso attraverso l'ipotesi che il legame fra Essere, Intelletto e Vita si fosse affermato già prima di Plotino, forse attraverso una esemplificazione affidata a manuali¹⁹⁹.

L'ordine che Plotino sceglie in VI 6 non è quello a cui si conforma altrove e che vede il Vivente precedere il voûç. Per-

¹⁹⁸ Cfr. Wagner (1982). Tale nozione di struttura appare attiva fin dai primi trattati e il suo uso è ben esemplificato dall'indagine attorno al bello: all'idea, accolta dallo stoicismo, secondo la quale il bello si identificherebbe con la proporzione delle parti che compongono un tutto, Plotino contesta la confusione tra gli effetti e la causa reale del bello. Ciò che rende bello quanto appare tale non è la simmetrica disposizione delle parti, ma l'*εἶδος*: solo per il fatto di parteciparne un ente è bello. Cfr. Brisson (2002), 57.

¹⁹⁹ Per la storia di tale triade si rinvia a Hadot (1960).

ché il filosofo inverta l'ordine consueto, non è questione che trovi concordi gli interpreti. Hadot ipotizza l'influenza di *Tim.* 37e: sarebbe l'esegesi del *Timeo* a indurre Plotino a preferire qui un ordine per le tre forme della triade diverso rispetto a quello di altri trattati. È cioè probabile che la problematica sia da leggere in relazione alla polemica con gli gnostici e al ruolo da essi attribuito al Vivente²⁰⁰. J. Pépin ritiene, più semplicemente, che la gerarchia che qui compare risponda meglio alla teoria plotiniana del numero²⁰¹. In ciò lo studioso segue un suggerimento dello stesso Hadot, il quale sostiene che il Vivente in sé, in quanto numero totale, è una molteplicità più divisa rispetto all'Essere e all'Intelletto²⁰². Non è quindi da escludere che Plotino decida a favore di questo ordinamento gerarchico anche in ragione della natura maggiormente molteplice del Vivente in quanto insieme di tutti i viventi²⁰³:

Proprio perché nel Vivente completo <ci sono> anche le anime, allora il $\nu\omicron\delta\varsigma$ <viene> prima²⁰⁴.

L'Essere totale, quello vero, è Essere e $\nu\omicron\delta\varsigma$ ed è un Vivente perfetto; è insieme tutti i viventi. [...] Certo è necessario che il Vivente sia numero totale, perché, se non fosse perfetto, allora mancherebbe di qualche numero; e se non vi fosse in lui il numero totale dei viventi, allora non sarebbe più il Vivente completo. Ne consegue che il numero viene prima di ogni singolo vivente, ma anche prima del Vivente completo. [...] Poiché nel $\nu\omicron\delta\varsigma$ in quanto $\nu\omicron\delta\varsigma$ tutte le nature intellettuali ciascuna per sé sono come parti e c'è un numero anche di queste <parti>, allora neppure nel $\nu\omicron\delta\varsigma$ il numero ha una natura prima, anche se sta nel $\nu\omicron\delta\varsigma$ per quanti sono gli atti del $\nu\omicron\delta\varsigma$. [...] Dopo il $\nu\omicron\delta\varsigma$ c'è finalmente l'Essere: in questo <risiede> il numero e con esso <l'Essere> genera gli esseri muovendosi secondo il numero, collocando i numeri prima del loro venire all'essere²⁰⁵.

²⁰⁰ Cfr. Hadot (1960), 107-130; (1993), 185 sgg.

²⁰¹ Cfr. Pépin (1979), 201.

²⁰² Cfr. Hadot (1960), 117-118.

²⁰³ Cfr. Bertier (2003), 167.

²⁰⁴ VI 6, 17, 37-38.

²⁰⁵ VI, 6, 15, 2 sgg.

Se allora ciò che è per primo bisogna ritenere che sia primo, secondo il $\nu\omicron\upsilon\zeta$, terzo il Vivente [...] il numero non potrà essere secondo il Vivente, poiché prima di lui c'erano già l'uno e il due; ma non potrà essere neppure secondo il $\nu\omicron\upsilon\zeta$, poiché prima di lui c'era l'Essere che è uno-e-molti²⁰⁶.

All'interno dell'articolazione triadica della seconda ipostasi Plotino individua – dal *basso* verso l'*alto* – prima il Vivente, poi il Pensiero, infine l'Essere. Poiché ciò che identifica il Vivente è il suo essere numero totale di tutti i viventi, ne consegue che il numero non può appartenere autoidentitariamente al Vivente-classe, ma lo deve precedere in quanto struttura identificante; neppure il $\nu\omicron\upsilon\zeta$, tuttavia, può essere numero in forma paradigmatica, in quanto ciò che gli permette di autopossedere le proprie parti è proprio il numero di esse. Questo, pertanto, deve precedere le parti noetiche. La conclusione è che il numero deve precedere ogni parte e ogni tutto che si realizzi dinamicamente nelle proprie parti. Il numero, in altri termini, deve essere nell'Essere prima ancora che esso si espliciti come molteplicità dispiegata.

L'applicazione al numero eidetico del paradigma olistico permette a Plotino – sia permesso accennarlo – di giungere a una formulazione della serie numerica lontana da quella tradizionale greca. Se si può dare in generale ragione a I. Mueller allorché afferma che «the idea of structure is essential in modern mathematics», mentre per converso «this conception of mathematics does not apply to ancient mathematics, in which structure plays no role»²⁰⁷, è lecito affermare che l'ontologia del numero plotiniana mostra singolari tangenze con la moderna nozione di numero come totalmente altro da qualsivoglia classe numerata.

3.3.4. *Il numero fra determinazione e indeterminazione*

Plotino, come si è detto, preserva la distanza logica fra la Diade indefinita e la molteplicità eidetica attraverso la conver-

²⁰⁶ VI 6, 8, 17-22.

²⁰⁷ Mueller (1969), 298.

sione: la Diade, nel suo volgersi stabilmente all'Unità assoluta, riesce ad accoglierla in sé solo nella modalità della moltiplicazione formale²⁰⁸.

Leggendo V 1, 5 e V 4, 2 alla luce della distinzione fra derivazione immediata e conversione, Rist può interpretare la generazione dei numeri come il primo momento della determinazione della Diade²⁰⁹. Il legame fra numero e conversione è esplicitato da M. Andolfo, che in tale direzione spiega in che senso Plotino possa affermare in V 1, 5, 14 sgg. che il numero è formato in un modo dall'Uno e in un altro da se stesso:

La Diade è indeterminata sotto l'aspetto, per così dire, del sostrato. Il numero che nasce da lei e dall'Uno è ciascuno una forma – il *voûς*, cioè, ha ricevuto come una forma grazie alle forme nate in lui. Esso allora in un senso è formato dall'Uno, in un altro senso da se stesso, simile alla vista nell'atto <di vedere>²¹⁰.

Le letture proposte da Rist e Andolfo sembrano porre il numero esclusivamente lungo l'asse della determinazione della seconda ipostasi, postulando una connessione fra il numero-diade definita e la contemplazione che determina l'indeterminato.

Il modo in cui Plotino affronta la questione del rapporto fra Essere e numero nei capitoli 9 e 10 di VI 6 si offre, tuttavia, alla possibilità di ammettere anche per il numero, come per le varie connotazioni dell'infinito logico, un'apertura verso l'indeterminato. Due passaggi, in particolare, meritano di essere sottolineati:

L'Essere era dunque un numero stabile nella molteplicità, quando si risvegliò come molti: era una specie di preparazione agli esseri e di prefigurazione preliminare (*προτύπωσις*) e come enadi dotate di un luogo per quegli esseri che si sarebbero stabiliti su di esse²¹¹.

²⁰⁸ VI 7, 15. Cfr. Rist (1962a), 100-103. Sulla genesi del *voûς* cfr. Santa Cruz (1979).

²⁰⁹ Cfr. Rist (1962a), 104; Chindea (2007), 98-99.

²¹⁰ V 1, 5, 14-18. Cfr. Andolfo (1996), 162-166; Ninci (2001), 489.

²¹¹ VI 6, 10, 1-4.

<Il numero> era nell'Essere, ma non era numero dell'Essere, poiché l'Essere era-ancora-uno. La potenza (δύναμις) del numero, posta come a fondamento, divide l'Essere e fece per così dire in modo che esso partorisce la molteplicità. Allora il numero sarà la sua essenza (οὐσία) o il suo atto (ἐνέργεια) e numero sarà il Vivente-in-sé e il νοῦς. L'Essere è allora numero unificato, gli esseri numero svolto, il νοῦς numero che si muove in se stesso, il Vivente numero che circonda. Poiché l'Essere nasce dall'Uno, come l'Uno era Uno, così è necessario che l'Essere fosse numero²¹².

Al numero Plotino associa, come si vede, tre termini di particolare pregnanza speculativa: ἐνέργεια, οὐσία, δύναμις. La nozione di ἐνέργεια allude in parte alla nozione platonica di attribuzione, per cui il numero è predicato sostanziale di ciò che esiste:

Bisogna ammettere che qualsivoglia realtà si predichi di un'altra, o è giunta a quella da altro o di quella è l'atto (ἐνέργεια). E se è tale da non essere a volte presente, a volte no, ma sta sempre assieme a quella realtà <di cui è predicato>, nel caso che detta realtà sia una realtà sostanziale (οὐσία), sarà realtà sostanziale anche il predicato [...]. Anche se fosse possibile pensare quella data realtà senza il proprio atto, nondimeno questo sarebbe ad essa presente, anche se la nostra mente (ἐπίνοια) lo colloca dopo. Ma nel caso in cui sia impossibile anche solo pensare la realtà senza il proprio predicato – ad esempio pensare “uomo” senza “uno” – <si danno due possibilità>: o l'atto non è posteriore alla realtà, ma le coesiste, o la precede affinché essa possa esistere per suo tramite²¹³.

L'ἐνέργεια esprime, cioè, la predicazione sostanziale rispetto ad ogni realtà intelligibile che nel numero eidetico – *primum* nella struttura ipostatica del νοῦς – trova la condizione della propria stabilizzazione ontologica come molteplicità unificata.

L'obiettivo di Plotino è dimostrare, contro l'ipotesi aristotelico-stoica, che la posteriorità del numero secondo la nozione è ammissibile solo in una prospettiva gnoseologica debole, ma

²¹² VI 6, 9, 25-33.

²¹³ VI 6, 10, 40 sgg. Cfr. VI 6, 9, 14-23.

non ontologica: dove si tratti di contare uno o più oggetti, l'oggetto acquisirà una determinazione quantitativa che si aggiungerà dall'esterno alla sua esistenza; dove, però, siano in questione la genesi e l'esistenza dell'oggetto o le condizioni della sua stessa pensabilità, il numero dovrà essere anteriore²¹⁴.

Mentre Aristotele sostiene che ciò che è atto ad essere predicato universale non può esistere come *sostanza prima*²¹⁵, Plotino replica che ciò che è atto in modo essenziale ad essere predicato di una sostanza sarà parimenti una sostanza; dove Aristotele sostiene che l'uno è sempre una-determinata sostanza, Plotino sostiene, con Platone, che ciò che concorre a determinare una realtà precede la realtà da determinare.

Lo sfondo a partire dal quale il filosofo affronta tale questione copre l'intero sesto capitolo del trattato e riguarda il problema della pensabilità dell'universo del Pensato intelligibile ad opera del pensiero e la possibilità del darsi della scienza. Facendo propria la nozione aristotelica secondo la quale si dà scienza solo di ciò che esiste e riorientandola secondo una prospettiva platonica, Plotino separa l'esistenza degli enti reali dal pensiero che li pensa: gli enti intelligibili non esistono perché prodotti dal pensiero; essi precedono il pensiero e sono condizione della scienza vera²¹⁶. In quanto enti intelligibili, anche i numeri, pertanto, hanno un'esistenza separata.

Ma, soprattutto, se le idee e i numeri non sono prodotti dalla *δίανοια*, ma la precedono, il chiedersi se i numeri vengano prima o dopo le altre forme non determina una successione temporale all'interno del *νοῦς*, giacché è solo da una prospettiva dianoetica che è lecito operare simili distinzioni.

Fatta tale premessa, Plotino si sente autorizzato a chiarire quale sia la collocazione del numero rispetto alle altre forme.

²¹⁴ VI 6, 9, 15-21. Cfr. *Metaph.* Δ 11, 1018b 30 sgg.

²¹⁵ Cfr. *Metaph.* I 2, 1053b 16 sgg.

²¹⁶ Per il ruolo svolto dall'esistente nella nozione aristotelica di scienza si veda Mignucci (1965), 50-65.

²¹⁷ VI 6, 9, 22-23.

Egli, dopo avere argomentato che *non è quando nacquerò che gli esseri furono contati; già si sapeva quanti dovevano nascerne*²¹⁷, afferma che $\pi\acute{\alpha}\varsigma \acute{\alpha}\rho\alpha \acute{o} \acute{\alpha}\rho\iota\theta\mu\acute{o}\varsigma \eta\acute{\nu} \pi\rho\acute{o} \acute{\alpha}\nu\tau\acute{o}\omega\nu \tau\acute{o}\omega\nu \acute{o}\nu\tau\omega\nu$, ovvero che il *numero totale* era prima degli esseri, affinché essi potessero essere *quanti era necessario che fossero*. E – conclude – *se il numero era prima degli esseri, esso non era gli esseri*²¹⁸.

Dire che il numero precede gli esseri non implica che di esso non si può predicare l'essere – ciò è possibile solo per l'Uno $\acute{\epsilon}\pi\acute{\epsilon}\kappa\epsilon\iota\nu\alpha \tau\acute{o}\tilde{\upsilon} \acute{o}\nu\tau\omicron\varsigma$ –, ma significa, verosimilmente, che esso è anteriore alle determinazioni progressive dell'Essere ad opera del $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ e le struttura. Il numero non è solo, in quanto Vivente, il cosmo intelligibile pensato nella sua determinazione qualitativa, ma è anche, come Essere, la condizione della *successiva* esistenza ideale qualificata. Il Pensato come struttura numerica precede gli esseri intelligibili e ne predetermina la genesi limitata; il Pensato come determinazione degli esseri segue invece al pensiero della loro esistenza.

La definizione del numero come $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ si richiama, sulla scia dell'esegesi del *Sofista*, alla natura molteplice di ogni ente derivato dall'Uno²¹⁹. La coppia $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha\text{-}\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ rinvia, complessivamente, alla cornice ontologica dell'essenza e dell'attività di un ente, la cui perfetta coincidenza è specifica della seconda ipostasi²²⁰: nella misura in cui il numero è al tempo stesso essenza e atto dell'essere, esso esprime a pieno titolo la natura determinata del $\nu\omicron\upsilon\varsigma$.

Plotino, com'è noto, ammette l'esistenza, a ogni livello ontologico, di una doppia attività o $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$: quella verso se stesso e quella rivolta al livello ontologico successivo²²¹. Ogni nuovo livello, una volta generato, deve, per così dire, *raccogliersi* e *con-*

²¹⁸ VI 6, 9, 24.

²¹⁹ In V 1, 5, 4-9 è attuata in tal senso, come si è ricordato, una esplicita identificazione fra essenza e numero in relazione a ogni natura unimolteplice.

²²⁰ Cfr. Russi (2004), 73-74.

²²¹ Cfr. III 4, 1, 6 sgg.; IV 8, 4, 1 sgg.; Rutten (1956); Emilsson (1996), 224; Ferrari (2002); Schäfer (2004), 271-272.

centrarsi per poter costituire la propria identità oltre il flusso da cui è derivato in forma indeterminata come ὄλη. Solo dopo aver realizzato tale ἐνέργεια ἐν ἑαυτῷ la realtà determinatasi può rivolgersi ad altro e proseguire nell'attività generativa (ἐνεργεια εἰς ἄλλο). Il rimando esplicito dell'οὐσία-ἐνέργεια alla funzione determinatrice svolta dalla contemplazione e alla dottrina plotiniana del doppio atto conferma i legami fra ἀριθμός e θεωρία e fra numero e processione.

Ora, in quanto il modello del doppio atto convive con una nozione di ὄλη intesa come ciò che immediatamente procede dal livello ontologico superiore e non ha ancora attuato la conversione, alla coppia οὐσία-ἐνέργεια si deve affiancare quella δύναμις-ἐνέργεια²²².

L'associazione del numero alla *potenza* complica il quadro ermeneutico che si è tentato di presentare. La δύναμις, secondo una prospettiva che è tipicamente plotiniana e non aristotelica – per quanto, infatti, la struttura della seconda ipostasi sia relazionale-dinamica, non è concepibile che si riconosca al mondo intelligibile quella natura di atto incompiuto che lo Stagirita accorda al mondo sensibile-naturale –, preserva una priorità o, quanto meno, un'identificazione con l'atto, in quanto rinvia alla *potenza* generatrice, propria di ogni sostanza in quanto unimolteplice²²³: essa va in tal senso riferita alla facoltà produttrice di ciascuna natura intelligibile rispetto alle nature sottoordinate²²⁴. Pur essendo plausibile che il dominio semantico di δύναμις sia in parte mutuato dal lessico matematico²²⁵, è dunque

²²² Per un'analisi dei rapporti fra materia intelligibile, alterità e numero in relazione alla coppia δύναμις-ἐνέργεια cfr. Horn (1995), 170-200.

²²³ Il 5, 1. Cfr. Pigler (2003a), 87 sgg.; Dufour (2004).

²²⁴ Cfr. V 4, 1, 36-38.

²²⁵ Plotino potrebbe aver desunto da Platone e Aristotele generici riferimenti al rapporto fra potenza e grandezze incommensurabili. Cfr. *Metaph.* Δ 12, 1019b 33; *Theat.* 147d 5. Per il significato che assume δύναμις nei commentatori di Nicomaco si veda Giardina (1999), 300 n. 98 e relativi rimandi. Per la valenza specificamente matematica del termine si rinvia a Szabó (1969), 14-22; 43 sgg.

probabile che Plotino abbia in mente *Tim.* 54b 1-5 – dove la potenza numerica è inserita nella descrizione della generazione degli elementi – o *Tim.* 31c 4 sgg. – dove il termine sembra essere utilizzato con riferimento alla moltiplicazione²²⁶. La natura cosmologica del dialogo platonico viene però reinterpretata alla luce di *Parm.* 143d 5 sgg. e di *Parm.* 144a-c 2, sicché il tema della divisione dell'ὄν risente delle argomentazioni platoniche circa la generazione dei numeri, di cui si è già detto, e la moltiplicazione dell'Essere. Non credo sia da escludere anche un'allusione, da parte di Plotino, al rapporto fra Essere e δύναμις sulla scia di *Soph.* 247d 8-e 4, dove la δύναμις è concepita come *capacità* dell'ὄν di «stabilire relazioni» e, dunque, di aprirsi dinamicamente alla «processualità»²²⁷.

Il rapporto fra δύναμις e numero è, però, da leggersi anche in rapporto al momento indeterminato della seconda ipostasi. In VI 6, 10, 2-3 l'Essere-numero unificato viene detto προτύπωσις delle forme. In Plotino il termine τύπος – di complessa pregnanza semantica, come si è accennato – viene utilizzato anche per descrivere il procedere dall'Uno dell'Intelletto indeterminato, che preserva un'impronta dell'oggetto della visione²²⁸: tale impronta, che «è “una”, conserva una traccia, anche se indebolita e indeterminata, dell'unità assoluta»²²⁹. Ciò identifica il τύπος – e la sua variante προτύπωσις – con la Diade indefinita.

Tale identificazione risulta, a mio parere, da una contaminazione esegetica fra Aristotele e Alessandro di Afrodisia. Lo Stagiritita utilizza l'ἐκμαγεῖον del *Timeo* – che allude alla natura indeterminata della χώρα – a proposito della generazione dei numeri ideali²³⁰. Nel commentare *Metaph.* A 6, 987b 33-

²²⁶ Cfr. Fronterotta (2003), 190-191 n. 93 e relativi rimandi.

²²⁷ Cfr. Fronterotta (2007), 81 sgg.; 370-373 n. 192 e relativi rinvii.

²²⁸ Cfr. V 3, 11, 8; Ninci (2000), 350-351 n. 110; (2001), 484-485; Pigler (2003a), 98-99.

²²⁹ Ninci (2001), 485. Solo in virtù di tale impronta originaria la seconda ipostasi è concepibile, a detta dello studioso, immagine dell'Uno.

²³⁰ *Tim.* 50c 2; 72c 5; *Metaph.* A 6, 988a 1. Sulla χώρα cfr. Fronterotta (2003), 266-267 n. 198 e relativi rimandi. Perché Plotino preferisca al lessico

988a 1, Alessandro istituisce un'associazione fra ἐκμαγεῖον e τύπος²³¹.

Sembra legittimo concludere che la δύναμις – almeno in quanto identificabile con l'ὄν-numero unificato – rimanda allo stadio *incoativo* e *indeterminato* dell'Essere; l'οὐσία parrebbe invece indicare la *determinazione* dell'ὄν, l'esplicazione della molteplicità in esso implicata²³². Il numero è, cioè, *nell'Essere* nel senso di trovarsi nel momento di indeterminazione logica della seconda ipostasi, che è già, però, potenza creatrice. È es-

platonico quello stoico non è chiaro. Non è da escludere che dipenda dalla parallela appropriazione e risemantizzazione che egli realizza della fantasia stoica. All'Intelletto ancora indefinito è riconosciuta οἶον φαντασίαν τοῦ ἀγαθοῦ (V 6, 5, 15; cfr. V 3, 11, 6-8), Bene che è poi ciò a cui esso si rivolge diventando così determinato. Il Bene, che è al di sopra del cosmo intelligibile, in quanto radice di tutti gli esseri può essere raggiunto attraverso un "contatto" che precede il pensiero (V 6, 6, 33-35; cfr. V 5, 12); tale contatto, però, non comporta azione da parte del Bene (V 6, 6, 4-6; cfr. VI 8, 20). Cfr. Ninci (2001), 487. In ogni caso, l'Uno non può essere colto attraverso il sensibile (V 5, 11, 5-10). È significativo che Plotino inverta, sotto un certo aspetto, la dottrina stoica allorché afferma che il Bene è presente indipendentemente dal fatto di vederlo ed è presente nel sonno (V 5, 12, 11-14).

²³¹ In *Metaph.* 57, 3-11. Cfr. Berti (1997), 225-226; Santi (2003), 69-70; Maggi (2008).

²³² Ci sarebbe, pertanto, una priorità dell'ὄν sull'οὐσία: il fatto che alla linea 27 di VI 6, 9 si parli di ἡ οὐσία <τοῦ ὄντος> autorizza, infatti, a postulare che in tale contesto il filosofo adoperi ὄν e οὐσία secondo due distinte accezioni. La questione di una eventuale distinzione fra τὸ ὄν e ἡ οὐσία in Plotino trova più di un sostenitore. Cfr. Hadot (1993), 188; Isnardi Parente (1994), 12-16. Abbate (2003), part. 629-635, ritiene che il rapporto fra i due termini sia assimilabile a quello che intercorre fra νοῦς e νόησις: questa è per se stessa indeterminata, ma viene determinata dal νοητόν (V 4, 2, 3 sgg.); una volta determinata, essa viene a costituire l'atto dell'Intelletto e diviene una specifica determinazione del νοῦς. Anche l'οὐσία determinerebbe l'Essere e ne esplicherebbe la molteplicità implicata. Tale distinzione non può però essere irrigidita in uno schema fisso, come opportunamente sottolinea Charrue (1978), 213, ricordando quanto fluido sia il vocabolario plotiniano. Tuttavia, non credo sia possibile concludere insieme allo studioso che τὸ ὄν, ἡ οὐσία e τὸ εἶναι designino sempre la stessa cosa. Più moderata la posizione di Corrigan (1996), il quale, pur concordando su una frequente equivalenza di tali termini, riconosce che talvolta ἡ οὐσία designa qualcosa in più rispetto a τὸ ὄν e cita a tal proposito proprio VI 6, 9, 27. Hadot stesso (1993), 194 n. 91, in ogni caso, riconosce che tali distinzioni non sono sempre nette.

senza *dell'Essere* nel senso di esprimerne la determinazione quale molteplicità ordinata. Il numero unificato è, dunque, la «potenza materiale unitaria derivata dall'Uno»²³³; la facoltà *frantumante* del numero in relazione all'Essere che è-ancora-uno esprime, a propria volta, la realizzazione-esplicazione delle virtualità, nella struttura della seconda ipostasi, dell'ὄν *compreso*²³⁴.

La dottrina del numero unificato non si lascia, come si vede, esaurire nella nozione di Diade definita. La sua nozione non coincide pienamente con il dominio semantico della triade intelligibile – Essere-Vita-Pensiero – che concorre a strutturare l'ipostasi del νοῦς, concepita nella sua determinazione. In quanto il rapporto fra numero e Diade non è interamente riconducibile all'idea della determinazione dell'indeterminato, si può spiegare la gerarchia quadripartita e non tripartita che il filosofo istituisce quasi in chiusura del capitolo nono²³⁵.

Tali affermazioni non sono in necessario contrasto con la ripresa, da parte di Plotino, della dottrina secondo la quale i numeri nascono dall'Uno e dalla Diade indefinita. I numeri di cui Plotino parla in V 4, 2 identificano il νοῦς nella sua determinazione. Il numero nell'Essere o *numero unificato* è concepibile, invece, come Diade indefinita e come materia intelligibile e impronta nei confini della loro identificazione con la Diade indefinita. Accogliendo la distinzione logica fra l'unità e la molteplicità dell'Essere – interpretabile come *passaggio* da un uno-molteplice non dispiegato e contratto che procede immediatamente dall'ἔν a un uno-molteplice dispiegato che si converte all'ἔν –, identificando in tal senso l'ὄν con il *numero unificato*²³⁶,

²³³ Gatti (1983), 378; Szlezák (1997), 130-135. Cfr. Krämer (1964), 301; Cozzetti (1935), 264-265. Per la relazione fra numero unificato e δύνωμις in tal senso cfr. Ninci (2001), 490-495.

²³⁴ Cfr. Hadot (1987), 650-655.

²³⁵ Per una diversa interpretazione si veda Andolfo (2002), 59; Radice (2002), 1716-1718 n. 32. Per una analisi delle aporie contenute nello schema quadripartito cfr. Nikulin (1998), 86-87 e relativi rimandi.

²³⁶ VI 6, 9, 29.

il filosofo può al tempo stesso concepire il numero come δύναμις e come οὐσία, in quanto esprime e il momento dell'indeterminazione logica della seconda ipostasi – che è, però, già potenza generatrice – e la sua determinazione sostanziale.

La lettura che propongo sottende l'idea che in Plotino la differenza tra diade indefinita e numero unificato sia solo lessicale. Il participio ἡνωμένος in riferimento al numero si richiama a una nozione di semplicità che la duplicità della diade sembra escludere. Tale contraddizione è, però, solo apparente, se si pensa che diade, nella visione plotiniana, è il non-uno. Nel momento in cui la dottrina dei numeri essenziali viene estesa fino a indicare tutto ciò che, in quanto non-è-uno in modo assolutamente semplice e autoreferenziale, è perciò stesso altro-dall'Uno, si spiega l'assimilazione fra numero e diade. Per ciò che riguarda l'identificazione tra la nozione di indefinito e quella di unificato, essa mi sembra autorizzata dalla equivalenza fra il tema della somiglianza originaria tra l'Uno e il primo Derivato e l'idea che tale somiglianza preceda l'esplicazione delle espressioni eidetiche, oggetto della contemplazione. In III 8, 8, 31, Plotino identifica intelletto indefinito e stato unitario²³⁷. Ciò perché «l'intelletto nel processo della sua nascita suppone necessariamente un momento originario (l'indeterminato) in cui non ha ancora contemplato [...] l'uno [...]. Tale stadio primitivo [...] non presenta alcuna duplicità di fattori»²³⁸.

L'identità del numero unificato obbliga a tornare alla questione del rapporto fra numeri e idee e a quella del numero infinito. Szlezák afferma che il solo numero che precede davvero gli ὄντα è quello unificato, mentre fra gli ὄντα e il numero spiegato ci sarebbe simultaneità ontologica²³⁹: in tale direzione Plotino affermerebbe che *il numero essenziale è un aspetto delle*

²³⁷ Cfr. III 8, 11, 4-6.

²³⁸ Ninci (2001), 478.

²³⁹ Szlezák (1997), 134. Cfr. Orsi (1952); O'Meara (1975), 80-82; (1990), 409-411.

*forme*²⁴⁰. Il numero dispiegato sarebbe allora da intendersi come idee-numeri nel senso – se non di una identità – almeno di una simultaneità di genesi ad opera dell'Essere. La tesi della simultaneità non risolve, tuttavia, una difficoltà. Quando in VI 6, 15, 25-26 Plotino afferma che l'Essere *genera gli esseri muovendosi secondo il numero, collocando i numeri prima del loro venire all'essere*, pare riferirsi tanto al numero unificato, quanto a quello dispiegato, ammettendo una priorità logica anche per questo. Simili ambiguità, che non possono essere del tutto sciolte, rinviano forse a un tentativo di conciliare due distinte operazioni esegetiche: l'*innesto* della dottrina dei numeri nella nozione plotiniana di indeterminato; la rielaborazione della coppia ontologica tutto-parte di derivazione platonica con il ricorso al modello di struttura.

Per ciò che riguarda il rapporto fra numero e infinito, gli sviluppi delle argomentazioni plotiniane sono volti, come si è visto, a separare la natura dell'uno da quella dell'altro, ma ciò non avviene sotto almeno due aspetti: 1) quando Plotino parla del numero unificato – che è lo stesso che dire l'Essere non ancora dispiegato nelle sue determinazioni – riconosce anche al numero quei caratteri che possiede l'Essere allorché procede dall'Uno: i caratteri, cioè, di Diade indefinita. In quanto il filosofo orienta la nozione di ἄπειρον verso quella di ἀόριστον, il numero infinito esiste; 2) il numero segue tutto il farsi della processione, fino quindi alle *species infimae*. Queste, come ricorda Andolfo, mantengono un carattere di indeterminazione, benché ciò avvenga solo rispetto alle forme superiori²⁴¹. Ciò significa che, anche nella prospettiva di un confronto tra livelli superiori e inferiori, il numero infinito/indefinito esiste²⁴².

²⁴⁰ VI 6, 9, 35-36.

²⁴¹ Cfr. Andolfo (2002), 63 sgg.

²⁴² Cfr. VI 7, 14, 11-18. In VI 2, 22, 13-19 Plotino tornerà sulla questione dell'infinità dell'Essere, risolvendola alla luce dell'esegesi di *Phil.* 16e 1-2: l'Essere è infinito rispetto all'ultima specie; questa è però infinita solo nel senso che non conosce ulteriori suddivisioni e non è quindi delimitata da una specie ulteriore.

3.3.5. *Il numero come* Giano bifronte

Il numero conosce così uno “sdoppiamento” nella polarità indeterminato-determinato della seconda ipostasi, dovuto anche alla complessa contaminazione esegetica da cui la sua identità prende forma. L'Essere, per sé indeterminato, si determina nel dispiegamento degli esseri. Il $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, determinato quanto agli esseri che pensa e in tal senso determinazione esso stesso dell'Essere, si attua come *determinazione-in-movimento*, identificato e, al tempo stesso, distinto dai suoi pensieri. Tale è il suo essere vita e movimento non casuale²⁴³.

Il numero essenziale esprime questa struttura *densa* della seconda ipostasi. Esso è il $\tau\acute{\upsilon}\pi\omicron\varsigma$ di ciascun essere, in quanto ogni idea è una espressione del $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ in una maniera sua propria:

Ciascuna forma è ognuna una singolarità e <rappresenta>, per così dire, un'impronta ($\tau\acute{\upsilon}\pi\omicron\varsigma$) distinta dalle altre [...]. <Ciascuna> possiede l'Essere <che sta> in tutte e ciascuna possiede il Vivente, poiché la Vita è comune a tutte [...] ²⁴⁴.

Le realtà intelligibili, numericamente determinate, non risultano il frutto di un indefinito pensare, ma di un pensare infinitamente *potente*, dove il *confine* del pensare esiste – tale è la funzione del numero – e dove l'area del pensare è priva di *vuoti* – altrimenti sarebbe possibile il sorgere di un pensiero che *prima* non c'era. Il $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ non aveva bisogno di riempire un proprio vuoto: tutti gli esseri che avrebbe potuto pensare c'erano già. Erano già contati/determinati:

<Il $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ > ha il numero totale di questi esseri <che ha> dentro <di sé> e che guarda ed è per questo uno-molti [...] ²⁴⁵.

Al tempo stesso, il fatto che l'Essere-numero unificato sia $\pi\rho\omicron\tau\acute{\upsilon}\pi\omega\sigma\iota\varsigma$ degli esseri, fa pensare a una nozione di $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ riferita all' $\acute{\omicron}\nu$ che si realizza come altra sia rispetto a quella del-

²⁴³ Cfr. VI 2, 8.

²⁴⁴ VI 7, 16, 4-8.

²⁴⁵ Cfr. VI 2, 21, 6-7.

l'Uno, che è δύναμις πάντων²⁴⁶, sia rispetto a quella della materia sensibile, identificata con l'assoluta στέρησις e, pertanto, colta nella sua impossibilità a darsi all'essere²⁴⁷: la δύναμις della seconda ipostasi è una potenza *espressiva* di tutte le cose, *virtualmente* già presenti, ma compresse in unità, nell'ὄν²⁴⁸. Questo non può essere in senso assoluto uno, rappresentando il primo Derivato; tuttavia, è possibile affermare che nell'Essere l'unità precede la molteplicità, per il fatto stesso di trovare nell'unità dell'Uno la condizione della propria persistenza nell'essere. Plotino individua così nel *farsi* dell'Essere – che è un *essere-sempre* – un *passaggio* logico non dal non essere all'essere, ma, piuttosto, da un uno-molteplice implicato ad un uno-molteplice dispiegato. Ne consegue che, pur non potendo l'Essere sottrarsi ad una predicazione sostanziale, tuttavia in esso è concepibile uno *stato* logico anteriore alle proprie determinazioni e solo in tal senso *potenziale*.

Innalzando il numero al livello dell'Essere prima ancora della sua articolazione, Plotino identifica il *numero unificato* con lo *spazio interstiziale* fra l'Uno e l'Essere-determinato, senza con ciò strutturarlo come realtà altra rispetto a quest'ultimo, ma, piuttosto, alludendo all'originaria somiglianza, sotto il profilo dell'unità, del Derivato rispetto all'Uno. In tal senso il numero definisce il rapporto dell'Essere con ciò che è ἐπέκεινα τοῦ ὄντος: *poiché l'Essere nasce dall'Uno, come l'Uno era Uno, così è necessario che l'Essere fosse numero*²⁴⁹.

²⁴⁶ III 8, 10, 1-5; VI 7, 17, 33; V 1, 7, 9-10; V 4, 1, 36. Cfr. *Resp.* VI 509b 9. Per la nozione di δύναμις in riferimento all'Uno cfr. D'Ancona Costa (1990), 446-452; (1992), 109-113; Narbonne (1994), 26-57; Smith (1996a); Pigler (2003a).

²⁴⁷ Cfr. II 4, 15, 10 sgg.

²⁴⁸ Cfr. Smith (1981); Ninci (2001), 472-478 e relativi rimandi. Degna di attenzione, in particolare, è l'analisi che Ninci offre dell'espressione δύναμις πᾶσα (VI 7, 17, 32-33) in relazione al νοῦς e all'ipotesi della sua natura *materiale*. Le linee 32-33 di VI 7, 17 risultano, circa il rapporto fra l'Uno e la seconda ipostasi, particolarmente significative, poiché Plotino distingue con consapevolezza δύναμις πάντων e δύναμις πᾶσα, con il preciso intento di distinguere la potenza assolutamente semplice dell'ἔν da quella unimolteplice del νοῦς.

²⁴⁹ VI 6, 9, 31-33. Cfr. *Parm.* 144a 4.

L'Uno è principio ma non genere della realtà. La sua presenza nelle cose è lo stesso desiderio delle cose di non disperdersi, per quanto secondo gradi di maggiore o minore coesione²⁵⁰. La differenza tra l'essere e l'essere-uno dipende dalla natura stessa dell'Uno, che si pone rispetto alle realtà non come *necessità naturale*, ma come tutto e nulla di tutto²⁵¹. Le cose si trovano così a partecipare di una realtà che è, rispetto ad esse, presente ma anche altra, la più vicina e la più lontana:

<L'Uno> dà l'essere [...] ma Egli non è come queste <realtà> [...]. Le dona, ma non è queste²⁵².

Ciò a partire da cui <proviene> ciascuna cosa non è ciascuna ma è diversa da tutte. Non è *una* [corsivo mio] realtà fra tutte le altre, ma prima di tutte [...]²⁵³.

Tale natura è quella in virtù della quale ogni altra realtà è, e senza la quale non sarebbe ciò che è:

Tutto ciò che è non-uno è salvato dall'Uno ed è quello che è grazie ad Esso, giacché, se non diventa uno – per quanto risulti dai molti –, non è *ancora* [corsivo mio] quello che si può dire che esso sia²⁵⁴.

Il numero incarna la complessa trama di queste relazioni: l'impossibilità dell'assoluto-non-uno; l'Alterità dell'Uno. Come è possibile essere-uno – nel senso di possedere una forza contraente che si oppone all'assoluta dispersione –, senza partecipare all'Uno come se fosse un genere?

Solo essendo una *analogia* dell'Uno. Il numero è la prima espressione di tale analogia: esso è la forza contraente prima che imita il possesso di sé proprio dell'Uno al di là dell'Essere. Al tempo stesso, il numero è ciò che rappresenta la frantumazione

²⁵⁰ Una realtà può cioè non mancare di essere e avere un maggiore o minore grado di uno. Cfr. VI 2, 11, 12-16. Naturalmente, se l'uno venisse completamente meno, una cosa cesserebbe di esistere (VI 9, 2, 15-16).

²⁵¹ Cfr. V 3, 13-14; Beierwaltes (1995a), 123-128.

²⁵² V 3, 14, 15-19.

²⁵³ V 3, 11, 18-19.

²⁵⁴ V 3, 15, 11-14.

propria di ciò che non è assolutamente uno, ma è *unificato*. Esso costituisce la *struttura* dell'essere-uno di ciascuna cosa²⁵⁵ – dove l'Uno rappresenta il *fondamento* –, espressione della presenza dell'Uno ma anche della sua assenza: realtà contratta nell'unità con in sé la δύναμις frantumante della molteplicità implicata.

Il numero non è, come l'Uno, al di là dell'Essere, ma è il suo *orizzonte*. Esso offre una visione alternativa rispetto all'articolazione per generi e specie: in virtù di questa una realtà può essere sovraordinata o sottoordinata a un'altra; rispetto all'Uno, e per il tramite del numero, ogni realtà è enade e traccia dell'ἔν, semplicità relativa che proviene dall'assolutamente semplice²⁵⁶.

Dono da parte dell'Uno di ciò che Esso non è in sé²⁵⁷.

4. *Il trattato Sui numeri nel contesto dell'opera plotiniana*

4.1. *La riflessione sui numeri e i trattati del secondo period.*

Trentaquattresimo nell'ordine di stesura secondo la cronologia di Porfirio, il trattato *Sui numeri* risulta composto a ridosso di quel ciclo di lezioni – III 8; V 8; V 5; II 9 – che, secondo taluni, furono artificiosamente divise da Porfirio per esigenze di

²⁵⁵ VI 6, 9, 38-39.

²⁵⁶ Cfr. Ninci (2007), 223.

²⁵⁷ Cfr. V 3, 15. Cfr. Beierwaltes (1995a), 128 sgg.; D'Ancona Costa (1992), 104-113; (1996), 368-375; Chrétien (1980); Narbonne (1992), 117-119. Il rapporto fra l'Uno e l'Essere si fonda su un *paradosso* metafisico, che in parte giustifica la presenza in Plotino di modelli di causalità che appaiono talvolta incompatibili: da un lato, infatti, tale rapporto esige la continuità che vuole l'Uno presente in tutto il Derivato; dall'altro, esso reclama la discontinuità che risulta dalla totale alterità e separazione del Primo Principio (Tazzolio (2004), 59-60). Il numero, archetipo per eccellenza dell'unimolteplicità, diviene allora il paradigma di questa presenza dell'unità che convive con la radicale distanza della Fonte dei numeri e dell'Essere. Secondo Alexandrakis (1998), 106, l'idea che l'assoluta semplicità dell'Uno sia da ritenersi fonte dei numeri è nozione che risale forse a Speusippo e che poi a diverso titolo si diffonde fra i neopitagorici. Ma cfr. VI 9, 6, 1 sgg., dove Plotino tiene a precisare che la semplicità dell'Uno non va intesa nel senso di τὸ μικρότατον. Come, invece, sembra ritenere Speusippo. Cfr. fr. 60-61 Isnardi Parente; Isnardi Parente (1980), 28-29; 280-282.

simmetria numerica e che costituirebbero, invece, un'unica grande composizione contro l'ontologia gnostica²⁵⁸. Poca è la distanza che separa VI 6 dall'importante trattato dedicato alla genesi della molteplicità delle idee (VI 7 [38]) e da quelli dedicati ai generi dell'Essere (VI 1-3 [42-44]).

La cronologia porfiriana situa dunque la riflessione sullo statuto ontologico del numero all'interno della costruzione da parte di Plotino dell'identità del $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, rispetto alla quale la polemica antignostica corre parallela.

Sappiamo da Porfirio come rientrasse fra le preoccupazioni del maestro la confutazione delle dottrine gnostiche²⁵⁹, il cui aspetto più allarmante consisteva in un'esegesi – a parere di Plotino scorretta – del testo platonico, in particolare del *Timeo*²⁶⁰. Nei trattati del secondo periodo emerge la volontà di apportare una critica alla causalità demiurgica – anche mediante un riorientamento esegetico del dialogo platonico – attraverso il ricorso a un modello che comprende il sensibile nella totalità intelligibile secondo uno *schema* causale per cui l'effetto è compreso nella causa²⁶¹:

Esiste l'universo vero ed esiste poi l'imitazione dell'universo <vero>, il complesso di ciò che è visibile. Mentre l'universo reale non è compreso in nulla – dal momento che non esiste nulla prima di esso – <l'universo> che viene dopo di lui, questo sì, deve già essere compreso nel tutto <reale>, se deve esistere, giacché da quello dipende sopra ogni misura e non è possibile per esso né stare fermo né muoversi senza di lui²⁶².

La stessa teoria della continuità nella dispersione – il *numero metafisico*, ovunque presente, progressivamente si depotenzia, determinando un passaggio da unità più coese ad unità meno coese, senza con ciò cessare di essere traccia del Bene – rap-

²⁵⁸ Cfr. Harder (1936); Guerra (2000); Kalligas (2000).

²⁵⁹ Porph. *Vita Plotini*, 16. Cfr. Puech (1960).

²⁶⁰ Per un approfondimento dell'esegesi del *Timeo* nello gnosticismo si rinvia a Magris (2007).

²⁶¹ Cfr. O'Meara (1975), 20; 53-56; 72-79.

²⁶² VI 4, 2, 1-6.

presenta un'alternativa alla contrapposizione gnostica fra un dio buono e trascendente e un demiurgo malvagio, responsabile della genesi del mondo sensibile²⁶³.

Anche dove Plotino approfondisce il tema della causalità intelligibile in se stessa e sostiene che fra Intelletto e intelligibili non sussiste un rapporto esteriore – questione trattata con toni più polemicici in II 9, 6 e in V 5, 1-2 – grande spazio trova proprio, in chiave antignostica, l'esegesi di *Tim.* 39e 7-9²⁶⁴.

Nelle cosmogonie gnostiche Plotino intravede una pericolosa frattura tra intelligibile e sensibile che, annullando la continuità della derivazione degli enti, rischia di affidare ad una volontà *capricciosa* l'esistenza del visibile e dell'invisibile. L'anti-intenzionalità – che più volte in VI 6 viene associata al numero e costituisce uno dei nuclei fondamentali della riflessione metafisica di Plotino²⁶⁵ – diventa una possibile chiave per la lotta contro tali cosmogonie. In tale direzione si potrebbe leggere la genesi degli esseri come enumerazione, presentata in VI 6, 9: ciascuno è ciò che doveva essere e lo è in modo completo.

Gli gnostici, enumerando la moltitudine degli intelligibili, cadono preda dell'illusione di essere gli scopritori dell'esatto ordine delle cose²⁶⁶. Alla pretesa degli avversari di dare un nome a tutta la molteplicità degli intelligibili, Plotino obietta che proprio questa molteplicità moltiplicata finisce con l'abbassare l'intelligibile al livello del sensibile; è, al contrario, necessario ridurre il più possibile il numero degli intelligibili, riconducendo il complesso della loro realtà alla totalità dell'unico *voûç*. Questo è possibile solo se il numero delle realtà intelligibili è *ab aeterno* stabilito:

Chiamando per nome la molteplicità degli esseri intelligibili, credono che si possa loro ascrivere il merito di avere scoperto il numero esatto di questa molteplicità. Non è vero: essi abbassano la

²⁶³ Cfr. Hadot (1987), 642-643.

²⁶⁴ VI 6, 7. Cfr. O'Meara (1975), 79.

²⁶⁵ Cfr. Samek Lodovici (1982), 28.

²⁶⁶ Cfr. Gatti (1996), 83-85.

realtà intelligibile al livello di quella sensibile, rendendola simile a ciò che è inferiore. Sarebbe piuttosto necessario, nel caso dell'intelligibile, avere come obiettivo un numero quanto più piccolo possibile [...] ²⁶⁷.

Anche la nozione del numero-λόγος al livello dell'Anima, cui Plotino sembra far cenno in chiusura del capitolo 11, può assurgere a luogo di scontro con gli gnostici alla luce di una diversa interpretazione del *Timeo*. L'errore degli gnostici consisterebbe nel non riuscire a rendere ragione reale della gerarchia intelligibile e, al tempo stesso, della natura buona del sensibile. Dietro il rapporto fra numeri essenziali e *logoi* si potrebbe intravedere una posizione antignostica che salda l'immagine della natura che crea in successione a una interpretazione dell'attività demiurgica alternativa rispetto a quella postulata dagli avversari: la metafora, in tal senso, celerebbe un piano di *correzione esegetica* del dialogo platonico nella direzione di una lettura metaforica del δημιουργός.

Quale che sia il significato complessivo dell'identificazione della figura del demiurgo da parte di Plotino – identificazione che presenta caratteri di problematica fluidità ²⁶⁸ –, è certo infatti che la sua attività è colta in chiave non letterale: nell'esegesi plotiniana l'atto poetico del demiurgo è metaforico e acquista pregnanza solo nella *distensio* temporale del sapere dianoetico, ma non in sé, il che determina uno slittamento da un modello *artigianale* (più vicino alla lettura gnostica) a uno causale-provvidenziale ²⁶⁹. Secondo il primo modello le parti sono anteriori

²⁶⁷ Cfr. II 9, 6, 28-34.

²⁶⁸ Il filosofo sembrerebbe identificare il demiurgo in parte con il νοῦς (così pare essere, ad esempio, in IV 4, 10), in parte con la ψυχή, distribuendo, per così dire, la funzione del demiurgo platonico fra le due ipostasi. Tale oscillazione è risolta da taluni ricorrendo alla distinzione fra *demiurgia* e *poiesis*: la prima, in quanto connessa all'atto del pensare il Vivente, riguarderebbe il νοῦς; la seconda sarebbe legata all'Anima – non all'ipostasi, ma all'Anima del Mondo – e ne indicherebbe la funzione divisoria e moltiplicatoria. Cfr. Andolfo (1996), 241 sgg. e relativi rimandi; Schroeder (1996), 339-341.

²⁶⁹ L'esegesi plotiniana dell'attività demiurgica intesa in tale senso risulta chiaramente illustrata nel trattato 38, dove Plotino si confronta con il pro-

come parti al tutto che andranno a costituire; il modello causale postula invece l'anteriorità del tutto rispetto alle parti.

Ciò potrebbe spiegare la preferenza accordata da Plotino alla metafora della natura che crea i numeri e attraverso i numeri: mentre nell'immagine dell'artigiano le parti preesistono al $\pi\acute{\alpha}\varsigma$ che esso andrà a comporre, nel caso della natura, così come viene descritta in VI 6, 11, 24-33, le parti sono precedute dall'ordinamento cosmico numerico.

Grazie alla dottrina dei numeri eidetici il filosofo elabora dunque una nozione della $\pi\acute{o}\iota\eta\sigma\iota\varsigma$ nella direzione di una creatività non artigianale, ma, per così dire, *matricialmente* predefinita: allorché i numeri costituiscono lo *schema* delle cose, intelligibili come sensibili, si perviene – mutuo l'espressione da E. Samek Lodovici – ad una sostituzione della *totalitas post partes* con un modello di *totalitas ante partes* che è proprio l'anteriorità del numero a garantire²⁷⁰.

Proprio in ragione della lettura metaforica che Plotino offre del demiurgo, non sarebbe allora fuor di luogo affermare che, nel caso di VI 6, esso finisce con il coincidere con i numeri, tanto al livello della seconda ipostasi quanto, come *logoi*, al livello della terza.

Nei trattati 30-33 la polemica antignostica è inserita, come si è accennato, nella più generale questione della costituzione della seconda ipostasi. La visione dell'intero cosmo intelligibile viene ancorata da Plotino in III 8 alla dottrina della contemplazione. La $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$ unifica il contemplante al contemplato: tale unificazione fonda a un tempo la $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ generatrice di ciascuna ipostasi – che *crea* perché contempla ciò che è superiore – e la continuità della processione:

blema della generazione del sensibile e della sua dipendenza nei confronti dell'intelligibile e lo risolve ricorrendo alla lettura metaforica del *Timeo*, che implica la revisione dell'idea che l'azione del dio possa essere intesa *ad litteram* come risultato di un ragionamento provvidenziale cronologicamente inteso. Cfr. VI 7, 1. Si veda a tal proposito l'acuta analisi del trattato di Frontorotta in Brisson (2007). Cfr. Gurtler (2002). Per una interpretazione metaforica del demiurgo in Platone cfr. Ferrari (2007).

Tutto quello che esiste in modo vero <esiste> a partire dalla contemplazione <ed è> contemplazione. Quanto dipende da tali realtà risulta o dal fatto che queste contemplanano o dal fatto che sono oggetto di contemplazione [...]²⁷¹.

La genesi del cosmo noetico presentata da Plotino in VI 6 è stata considerata da taluni, come si è detto in apertura, alternativa rispetto alla dottrina della contemplazione e decisamente più oscura rispetto a questa. Ci sono tracce, al contrario, di un fecondo rapporto fra numero e θεωρία. Se, come sembra, termini quali νεῦσις, μονή, ἐπιστροφή o la variante ἀναστροφή condividono, assieme ai corrispondenti verbi, lo stesso dominio semantico della θεωρία e ne esplicano la natura²⁷², non si può ignorare la loro presenza anche nel trattato 34. La teoria plotiniana del numero, inoltre, piuttosto che essere accidentale rispetto a un impianto metafisico di per sé già completo, rafforza il suo momento meta-eidético. Il numero è, infatti, non solo struttura costitutiva della processione – come numero unificato –, ma anche della conversione e della stabilità di ciascun essere intelligibile, nella misura in cui è descritto come ciò che identifica l'inclinazione di ogni essere verso di sé e, dunque, verso l'Uno.

Anche l'analisi del Bello, oggetto della trattazione di V 8, presenta punti di contatto con la speculazione sui numeri. La bellezza viene, nel pieno spirito platonico, ad essere contrapposta alla massa e alla grandezza:

Se davvero fosse la massa ad essere bella nel suo essere massa, necessariamente la ragione che l'ha formata, a causa del suo non essere massa, non dovrebbe essere bella. Se però – qualora sia la stessa forma <ad essere presente> nel piccolo come nel grande – questa muove e dispone <in entrambi i casi> allo stesso modo l'anima di colui che guarda grazie alla propria potenza, allora non è possibile concedere la bellezza alla grandezza della massa²⁷³.

²⁷⁰ Samek Lodovici (1982), 34.

²⁷¹ III 8, 7, 1-3. Cfr. V 2.

²⁷² Si veda in tal senso il commento a III 8 di Radice (2002), 757-758.

²⁷³ V 8, 2, 19-24.

Bello è ciò che non ha parti²⁷⁴. Bello è il Tutto. Bello – chiarisce Plotino – è l'Essere, ovvero la natura unimolteplice per eccellenza²⁷⁵. Belli – è detto in VI 6, 18 – sono tutti gli esseri intelligibili per il fatto di essere misure. E sono misure perché, non patendo l'estensione, non hanno bisogno di un limite, ma sono essi stessi limiti²⁷⁶. La funzione che V 8 accorda al Bello è in VI 6 riconosciuta ai numeri, l'espressione più autentica dell'Essere unimolteplice secondo solo al Bene²⁷⁷.

4.2. *Lo statuto dell'unità numerica*

Plotino adopera in modo diverso la nozione di ἀρχή a seconda se la riferisca all'Uno o all'Essere. Egli concede ai γέννη τοῦ ὄντος la natura tanto di generi quanto di principi:

Non solo questi sono generi, ma risultano al tempo stesso principi dell'Essere. Sono generi per il fatto di <avere> sotto di sé altri generi meno estesi e dopo questi specie e infine individui. Ma sono principi, se davvero l'Essere di tale natura esiste grazie ai molti e per opera di questi si struttura l'intero²⁷⁸.

Al tempo stesso, Plotino riconosce che ciò che è principio non è necessariamente anche genere. L'Uno, che è principio, non condivide la natura di ciò che produce e, in tal senso, non è genere:

Come Quello può essere principio di tutte le realtà? [...] Come produce quello che non possiede?²⁷⁹

²⁷⁴ V 8, 8, 1-4.

²⁷⁵ V 8, 9, 36-38. Per la dimensione del bello in Plotino si rinvia a Chré-tien (1989), 309-314.

²⁷⁶ VI 6, 18, 11-12.

²⁷⁷ V 5, 12. Cfr. VI 6, 18, 49-50. Con quelle oscillazioni semantiche che gli sono proprie, Plotino definisce però anche il Bene come misura (V 5, 4, 13-14; VI 7, 30, 33-35.; cfr. *Phil.* 64c 1 sgg.; *Arist. Pol.* fr. 2 Ross), in quanto è ad Esso che spetta delimitare e determinare la Vita illimitata attirandola verso di sé. Cfr. Hadot (1987), 652-653.

²⁷⁸ VI 2, 2, 10-14. Cfr. Charrue (1978), 209-210.

²⁷⁹ V 3, 15, 27; 35-36.

Se fa sì che ciascuna realtà esista e grazie alla presenza dell'unità è autosufficiente la sua molteplicità [*scil.* del $\nu\omicron\upsilon\zeta$] ed esso stesso [*scil.* il $\nu\omicron\upsilon\zeta$], quello [*scil.* l'Uno] è chiaramente causa che produce l'Essere e l'autosufficienza, pur non essendo di per sé l'Essere, ma essendo al di sopra di questo e al di sopra dell'autosufficienza²⁸⁰.

Ciò che è assolutamente semplice non può costituire un genere, dal momento che manca di differenze interne tali da prevedere l'articolazione in specie e *atomi*. La natura di principio in tal senso accomuna, *sotto un certo aspetto*, l'Uno puro all'unità numerica²⁸¹.

Plotino – va precisato – non manca di teorizzare la radicale differenza tra l'Uno principio e l'uno numero. Ciò avviene quando egli accoglie l'idea che l'uno numero possa essere concepito come τὸ μικρότατον, giacché la nozione di “minimo” non è separabile da quella di “divisibilità” e quest'ultima non può certo essere accordata all'Uno²⁸². Similmente, dove intende l'uno numero come “primo della serie”, Plotino non si sofferma sulla *distanza* fra l'unità e la serie cui l'unità dà inizio²⁸³.

Più significativo, a mio avviso, è il passo nel quale l'uno è detto essere ἀρχή dei numeri del quanto, sulla base di una relazione *analogia* a quella che lega i numeri ideali all'Uno:

La natura propria dei numeri del quanto rispetto all'unità che è loro principio è imitazione della natura dei primi numeri rispetto al vero Uno [...] ²⁸⁴.

Detta analogia non intende tralasciare la natura *equivoca* del rapporto fra numeri essenziali e aritmetici, in ragione della quale, come si è accennato altrove, pertiene solo all'Uno l'*incommensurabilità* con ciò che partecipa di E esso. L'uno numero, al contrario, può essere oggetto di misura, il che significa che

²⁸⁰ V 3, 17, 11-14.

²⁸¹ Cfr. VI 2, 10, 14-19.

²⁸² VI 9, 6, 1-16.

²⁸³ Cfr. V 3, 12, 10-11.

²⁸⁴ V 5, 4, 20-22.

esso intrattiene con la serie numerica a cui dà inizio un rapporto commensurabile.

Entro i limiti di tale equivoca somiglianza fra Uno e unità, è possibile rinvenire nel rapporto di questa con la serie numerica un binomio inizio/immanenza che in qualche modo imita la trascendenza/presenza dell'Uno nelle realtà derivate²⁸⁵.

Distinguendo ciò che dà inizio alla serie da ciò che è immanente alla serie stessa, Plotino può affermare che, mentre l'uno non si disperde – μένοντος μὲν τοῦ ἑν – , un altro uno produce la serie – ποιοῦντος δὲ ἄλλου. La serie numerica è prodotta dagli *aggregati* di questo secondo uno e non dal primo:

Nei numeri si ha un uno che permane e un altro <uno> che produce: il numero nasce secondo questo. Nell'Essere l'Uno resta stabile in sé prima degli esseri e in tal caso in misura molto maggiore: mentre infatti Esso permane, non vi è un altro <uno> che crea – se davvero gli esseri <risultano> conformi a Lui. No: basta Lui a generare gli esseri. E come nel primo caso – riguardo ai numeri – era presente in tutti una forma del primo – cioè della monade – ma in maniera primaria e secondaria, poiché ciascuno <dei numeri> posteriori all'unità non partecipava di questa in misura uguale, analogamente anche nel caso <dell'Uno> ciascuna delle <realtà> che Lo seguono possiede qualcosa di Lui – diciamo una forma – in se stessa²⁸⁶.

È probabile che tale distinzione subisca anche l'influsso della concezione numerica di ambiente neopitagorico, di cui si è detto, secondo cui il numero sarebbe χύμα di unità. La concezione del flusso avrebbe determinato, nelle idee matematiche del tempo, la tendenza a caratterizzare in modo duplice la monade aritmetica, che come primo elemento della serie è immanente, come radice e principio dei numeri è *trascendente*²⁸⁷.

In ogni caso, è legittimo dire che ogni «numero è quello che è perché ha la forma dell'uno e questo fa sì che esso sia imma-

²⁸⁵ Cfr. Charles-Saget (1982), 176.

²⁸⁶ V 5, 5, 2-11.

²⁸⁷ Cfr. Napolitano Valditara (1988), 457.

gine del numero essenziale»²⁸⁸. Non è l'unità a produrre il due, né il due il tre: tutti i numeri sono la stessa cosa, cioè *μονάδες*. Siamo noi a immaginare che i numeri divengano, istituendo così un rapporto "genetico" fra i numeri cosiddetti minori e i numeri maggiori. La possibilità per i numeri di essere sussunti tutti sotto l'unico predicato dell'unità deriva dalla considerazione che ciascuno è *un* numero:

Riguardo allora ai numeri, il loro <carattere> comune potrebbe essere il fatto che sono tutti numeri, per cui non sarebbe la monade <a generare> la diade, né la diade la triade, ma tutti <i numeri> sarebbero la stessa cosa. Se è vero che <i numeri> non divengono, ma sono e che siamo noi a immaginare che subiscano variazioni, sia pure <rispetto all'immaginare> quello che viene prima il numero più piccolo e quello che viene dopo il più grande: in realtà in quanto tutti sono numeri, <tutti cadono> sotto l'unità²⁸⁹.

Nell'ambito della serie numerica, però, «l'uno nel dare inizio al seguito dei numeri rimane in sé»; l'unità «i cui aggregati formano i singoli numeri [...] non ha nulla a che vedere con l'uno originante la serie». In ciò risiede l'analogia, ma anche la «differenza significativa» tra l'unità e l'Uno: nella serie numerica «ciò che genera i numeri è l'unità secondaria», mentre nel caso degli enti l'Uno «è unico a generare e non ha bisogno di alcuna unità sussidiaria», poiché «l'uno-ipostasi, pur rimanendo in sé, è immediatamente causa di quanto lo segue, mentre nel caso dell'uno numerico il rimanere in sé lo taglia fuori della sfera della causalità, che è quindi indipendente da lui e s'individua nell'unità che è elemento del numero»²⁹⁰.

La differenza tra l'uno numero e l'Uno risiede, in conclusione, nel fatto che Plotino esclude che alcuna cosa, oltre l'Uno al di là dell'Essere, possa essere uno in senso assoluto:

Si potrebbe forse concedere che da Lui [*scil.* dall'Uno] venga una unità semplice. Bisognerebbe allora indagare come <sia pos-

²⁸⁸ Ninci (2000), 420-421 n. 40.

²⁸⁹ VI 3, 13, 18-23. Cfr. VI 2, 13.

²⁹⁰ Ninci (2000), 420 nn. 38-39.

sibile> che dall'Uno assoluto <provenga una unità semplice> [...]. Ciò che <provieni> da Quello non poteva essere identico a Lui²⁹¹.

4.3. *Il numero e l'unità fra elemento e genere*

Il problema del rapporto fra l'ἔν e i numeri nasce probabilmente da un confronto con *Metaph. M* 8, 1084b 2-6. Lo Stagirita, nel contestare la possibilità che il numero sia una realtà separata, sostiene che, qualora così fosse, non si potrebbe evitare l'aporia, giacché non si potrebbe scegliere se sia anteriore l'uno oppure il numero. Se infatti si considera il numero come σύνθετος, allora l'uno, in quanto elemento, lo precederà; ma se la questione viene considerata sotto l'aspetto dell'universale, allora l'anteriorità dovrà essere postulata per il numero, poiché in questo secondo caso ciascuna delle unità verrebbe a costituire la *materia* del numero, che andrebbe invece considerato come *forma*.

In *Metaph. B* 3 Aristotele sottolinea inoltre quali difficoltà sorgano allorché non si definisca correttamente il principio: esso può coincidere con gli elementi che compongono una realtà – e allora verrà a rappresentare il costitutivo primo di ogni cosa; oppure principio può essere il genere – l'universale –, ovvero ciò che si predica di tutte le cose. La stessa realtà non può essere principio come elemento e principio come genere²⁹².

Plotino riconosce nell'ἔν, piuttosto che nel concetto di numero come realtà comune, l'universale che viene predicato di molti²⁹³. Egli mostra consapevolezza della notizia aristotelica secondo la quale Platone e i platonici non avrebbero posto, per le realtà ordinate in serie, un genere separato, sicché non avrebbero posto una idea dei numeri: nel momento in cui nega che esista una successione *reale* dei numeri, Plotino sembra creare, contro Aristotele, le condizioni per sussumerli sotto uno stesso *genere*²⁹⁴.

²⁹¹ V 3, 15, 3-5; 7.

²⁹² *Metaph. B* 3, 998a 5 sgg.

²⁹³ Cfr. VI 6, 11, 7-9; Szlezák (1997), 122-123 e n. 288.

²⁹⁴ Cfr. *Metaph. B* 3, 999a 6-14; *Eth. Nic. A* 6, 1096a 17-19; *Cat.* 6, 5a 30-31. Cfr. Szlezák (1997), 123 n. 288; Seron (1998), 5 sgg.; Chindea (2007), 101-

Alla nozione di Έν come universale è affiancata altrove l'idea che l'uno sia immanente ai numeri, con ciò recuperando in parte la definizione aristotelica di elemento:

L'uno non è un numero. Ammettiamo che lo sia: dovrebbe essere un genere. Ma l'uno è uno di numero; se fosse uno come genere, allora non sarebbe uno in senso primario. Analogamente nei numeri l'uno non <si predica> di essi come genere. Si dice che esso è nei numeri, ma non è detto genere [...]²⁹⁵.

La possibilità di conciliare le due definizioni in riferimento all'unità si può avere solo sotto la condizione che la *presenza* venga concepita come espressione di un fondamento che sia una unità pura, che si relazioni a ciò che di essa partecipa come principio trascendente non *generico*²⁹⁶. Il che, a propria volta, ha sullo sfondo la revisione dell'identificazione aristotelica fra Essere e Uno, in modo che quest'ultimo non si manifesti esclusivamente al livello dell'Essere – dove l'unità esprime l'essere-uno di ciascuna realtà –, ma, essendo Altro dall'Essere, ne costituisca il fondamento pur non condividendone la natura.

102. Nell'oscillazione plotiniana fra la possibilità di riconoscere un genere dei numeri e la sua esclusione si avverte forse l'eco di ambiguità sorte in seno alla stessa Accademia e che segnano tutta la relazione aristotelica sulle idee-numeri e sugli intermedi. Cfr. Napolitano Valditaro (1988), 93-94; 162; 194; 229-230. Va detto che, a parere di Ross (1989), 236-237, l'intento di Aristotele è escludere che esista un'idea di numero in generale, non quello di negare che l'Accademia difendesse l'esistenza di idee-numeri. Quel che sembra certo è che in tali discussioni agisce la distinzione fra quelli che Lloyd (1990), 79-83, definisce *quasi-genera* o *p-series* e i generi veri e propri. I primi contrassegnano una classe che differisce solo nell'ordine dell'antecedente e del conseguente e che, stando ad Aristotele, non può costituire un genere. I *quasi-genera* ammettono un primo della serie che è un tutto anteriore alle parti, incontaminato dalla processione della serie che esso crea senza dividersi. Come genere-standard il primo della serie è, invece, anche un tutto nelle parti. Tale contaminazione risentirebbe, a propria volta, di due diverse concezioni del numero, l'una che considera il numero una molteplicità limitata – i cui caratteri sono ontologici –, l'altra che ritiene che il numero proceda dall'uno per addizione reiterata – con caratteri aritmetici. Cfr. Hösle (1994), 60; 61 n. 37.

²⁹⁵ VI 2, 10, 14-18.

²⁹⁶ Per la nozione di causalità trascendente cfr. D'Ancona Costa (1992), 93 sgg. Per le varie forme di causalità in Plotino si rinvia a Tazzolio (2004).

Alla luce di tali problemi va letta, come si è accennato, la metafora del flusso dell'unità presentata in VI 6, 11: qui Plotino parla della natura che *crea* in successione in riferimento – sembrerebbe – ai numeri ideali, ma adopera poi il termine ἐφεξῆς, che Aristotele utilizza per gli intermedi, per descrivere i movimenti attraverso i quali l'uno genera i numeri minori e maggiori, dando l'impressione di adottare una nozione aritmetica a livello metafisico. L'avverbio, con tutta probabilità, subisce però uno slittamento del proprio dominio semantico, venendo a indicare non la produzione di un numero a partire da un altro, ma la *processione* attraverso la quale l'Uno si costituisce come fondamento dei numeri ideali per il fatto stesso di non identificarsi con l'unità di nessuno di essi²⁹⁷.

Anche in VI 3, 12 Plotino parla di incremento – ἐπέκτασις – e contrazione – συστολή – in relazione, però, alla produzione dei numeri e delle grandezze aritmetiche: il quanto è determinato da un incremento dell'unità e del punto; poco e piccolo sono determinati da un incremento modesto, molto e grande da un incremento che non si ferma subito:

Il quanto <si produce> allorché l'unità e il punto procedono. Se ciascuno dei due si ferma subito, <si producono> il poco e il piccolo; se invece la progressione nel suo avanzare non si ferma subito, allora <si generano> il molto e il grande²⁹⁸.

Isnardi Parente collega queste linee a VI 6, 11, 24, notando come i due passi siano accomunati dal ricorso alle nozioni di estensione e contrazione²⁹⁹. Diverso è però il ruolo dell'immagine in VI 6, dove essa serve come metafora dell'unità metafisica.

²⁹⁷ Cfr. O'Meara (1975), 4-5.

²⁹⁸ VI 3, 12, 12-15. Lo scopo di Plotino è mostrare, attraverso il ricorso all'incremento e alla contrazione, che nella quantità si può ammettere contrarietà (ll. 1-2), diversamente da quanto sostiene Aristotele (*Cat.* 6, 5b 11-15). In realtà Plotino sembra poi allinearsi nuovamente allo Stagirita e ricondurre l'opposizione a una semplice relazione.

²⁹⁹ Cfr. Isnardi Parente (1994), 455-456.

Su tale slittamento agisce forse, ancora una volta, la rielaborazione della concezione della serie numerica come $\chi\acute{o}\mu\alpha$, che, diversamente dal modello meramente *combinatorio*, poteva meglio conciliarsi con una metafisica della processione e giustificare l'uso, da parte di Plotino, di immagini analoghe tanto per i numeri essenziali quanto per quelli monadici³⁰⁰.

4.4. *Il trattato Sui numeri e i generi dell'Essere*

Il paradigma numerico consente a Plotino, come si è detto, di ottenere un primato della continuità sulla discontinuità³⁰¹. In tale direzione D.J. O'Meara rintraccia nei numeri un diverso modello di causalità intelligibile rispetto a quello presente nei trattati dedicati ai generi dell'Essere. Mentre in questi prevarrebbe una visione gerarchica per generi e specie – che sembra sottolineare il carattere discontinuo della realtà –, grazie ai numeri l'attenzione sarebbe focalizzata sulla continuità garantita dalla presenza dell'uno e del numero nell'intelligibile come nel sensibile. Tale modello non annullerebbe la distanza fra un livello e l'altro, ma lo attenuerebbe, presentando la processione come il flusso di una unità che – ovunque presente – conoscerebbe un progressivo depotenziamento. La differenza tra i livelli non consisterebbe in una maggiore o minore universalità, ma in una maggiore o minore coesione³⁰².

Secondo taluni esisterebbe una contraddizione fra i trattati che discutono il ruolo intelligibile dei generi dell'Essere platonici e quello che indaga lo statuto dei numeri anche in relazione al problema della molteplicità: in VI 6 la forza produttrice del molteplice è riconosciuta al numero essenziale; nel

³⁰⁰ Per la risemantizzazione del modello pitagorico cfr. Charles-Saget (1982), 175-178.

³⁰¹ Cfr. Charrue (1978), 120.

³⁰² Cfr. O'Meara (1975), 122-124. Per le somiglianze fra la nozione plotiniana di coesione e quella stoica di $\sigma\nu\nu\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\alpha$ cfr. Charles-Saget (1982), 81-82; 156.

trattato 43 tale δύναμις è propria del Movimento e dell'Alterità, senza che il concetto di numero sia implicato³⁰³.

Plotino mostra consapevolezza di tali problemi allorché, all'inizio del capitolo nono di VI 6, si domanda se l'Essere abbia generato il numero attraverso la propria divisione o se al contrario sia stato il numero a dividere l'Essere – domanda che si può leggere come volontà di stabilire non tanto la priorità del numero rispetto all'Essere, quanto la sua priorità rispetto ai generi dell'Essere. Se il numero è stato generato dalla divisione dell'Essere, ciò significa che i cinque generi avrebbero determinato la nascita dei numeri come delle altre idee. I numeri sarebbero dunque subordinati ai generi, i quali sarebbero tali indipendentemente dal numero. Se, al contrario, il numero precedesse la divisione dell'Essere, esso costituirebbe la condizione – logica – dei generi, sarebbe cioè la condizione della molteplicità dell'Essere, ciò che impedisce alla sua molteplicità di essere indefinita e, soprattutto, casuale³⁰⁴. Sarebbe anteriore ai generi, ma non all'Essere, al di là del quale c'è solo l'Uno.

Come esempio del primo corno dell'ipotesi, Isnardi Parente cita VI 2, 21, 6. Il testo viene in genere interpretato nel senso che l'Intelligenza contiene, con le cose che contempla, il numero di esse o che è in esse. Tale passo contrasterebbe con VI 6, 9, 26, dove è detto che il numero è una forza in grado di dividere l'Essere. Mentre in VI 6 il numero appare anteriore all'esplicazione dei generi primi, qui esso sarebbe descritto come contenuto di una Intelligenza già esplicita e dunque risulterebbe posteriore³⁰⁵. Già in V 1, 4, 41-42 Plotino afferma che dai generi sommi prendono forma nell'Essere numero, qualità e quantità; attraverso la mediazione di questi «generi non-primi»

³⁰³ Cfr. O'Meara (1975), 82-84; Isnardi Parente (1994), 11; 376. Wagner (1982), 53, legge al contrario in VI 6 un ponte fra le discussioni relative alla causalità verticale e quelle relative alla causalità orizzontale all'interno della seconda ipostasi.

³⁰⁴ Cfr. VI 2, 2, 1; 3, 1-2.

³⁰⁵ Isnardi Parente (1994), 397.

si ottiene la totalità del cosmo noetico. Secondo Ninci il numero di cui qui Plotino tratta è quello essenziale (se fosse quello monadico dovrebbe seguire e non precedere la quantità intelligibile). Il numero essenziale deriverebbe dunque dai generi primi «considerati nella loro pluralità»³⁰⁶.

Gli esempi scelti dagli studiosi sembrano però far riferimento semplicemente al numero essenziale dispiegato, senza entrare nel merito del numero unificato e del rapporto di questo con i generi sommi³⁰⁷.

La questione è, in realtà, più articolata e presuppone sia la complessa identità del numero essenziale, sia un ripensamento dei generi del *Sofista*³⁰⁸, per cui l'Essere, preso isolatamente, è concepibile come privo di determinazione. Plotino si confronta con «un nuovo tipo di realtà che pone problemi nuovi di logica. La sostanza stessa è una e, tuttavia, è costituita da generi, e nello stesso tempo ognuno di questi generi è sostanza». L'Essere, elemento della sostanza, «è identico ad essa mentre ne è distinto. Si identifica ad essa nella misura in cui è preso insieme agli altri generi; si distingue da essa se lo si considera da solo. Preso isolatamente è quindi senza determinazione, poiché questa determinazione sarà raggiunta solo quando l'ente sarà sostanza grazie all'aggiunta di altri generi»³⁰⁹. È tale condizione duplice dell'Essere che giustifica la domanda con la quale Plotino inaugura VI 6, 9.

Il problema della priorità logica fra generi e numero può essere forse compreso alla luce della polarità indeterminato-de-

³⁰⁶ Ninci (2000), 241-242 n. 58; 243 n. 62.

³⁰⁷ Cfr. Szlezák (1997), 135-136.

³⁰⁸ Cfr. Evangelidou (1982), 76. Per l'esegesi plotiniana dei generi platonici si rinvia a Horn (1995), 129 sgg.; Brisson (1991).

³⁰⁹ Hadot (1993), 188. Cfr. Isnardi Parente (1994), 12-16. Una spia del problema potrebbe ritrovarsi nella tendenza, cui si è accennato, a utilizzare in questo trattato come non pienamente interscambiabili i termini ἡ οὐσία, τὸ ὄν e τὸ εἶναι (VI 6, 8, 2; 17; 9, 1; 18, 52). Il filosofo sembra concepire τὸ ὄν come l'Essere preso a parte dalle altre cose e ἡ οὐσία come ciò che ha in sé quali elementi – στοιχεῖα – i cinque generi.

terminato³¹⁰. In quanto l'öv-numero unificato sia identificabile con il Derivato dall'Uno prima della conversione; nel momento in cui sia ammesso un numero *potenziale* ontologicamente simultaneo all'öv, privo ancora di molteplicità ma *gravido* di essa, si può da un lato affermare che il numero è congenito all'Essere, dall'altro sostenere che l'Essere genera il numero. In questo secondo caso è infatti del numero essenziale dispiegato che si parla e non di quello unificato³¹¹.

La δύναμις del numero che divide l'öv non può ancora essere molteplicità dispiegata/determinata – non si spiegherebbe altrimenti perché Plotino tenga a precisare che il numero era *nell'Essere* ma non era ancora numero *dell'Essere*. Il suggerimento di Szlezák – sulla base del confronto tra VI 6, 9, 25; 37 e VI 2, 13, 3 – è che il numero unificato si possa considerare «il legame dei μέγιστα γένη pensato come unità indivisibile»³¹².

Lo studioso ritiene, in conclusione, che né VI 6, né VI 2 ofrano una risposta definitiva in merito al rapporto fra generi e numero essenziale nelle sue varie determinazioni. Plotino, allorché si tratta di esemplificare la tesi dell'anteriorità del numero, si limita a citare idee singolari, come uomo o cavallo³¹³. Quando afferma che il numero deriva dalla mescolanza di Movimento e Quietè, neppure in questo caso si pronuncia in modo

³¹⁰ Val la pena sottolineare che anche in VI 2, 13, 23-26, dove il numero è detto essere generato da Quietè e Movimento, Plotino non segue il *Sofista* – dove Quietè e Movimento non sono mescolabili fra di loro – ma si attiene forse alla dottrina della determinazione dell'indeterminato. Tale modello troverebbe parziale conferma nel *Filebo* con la dottrina della mescolanza di limite e illimitato – concetti, questi, rapportabili alla Quietè e al Movimento (cfr. *Metaph.* M 8, 1084a 34-36). Cfr. Szlezák (1997), 138 e nn. 324-325; Isnardi Parente (1994), 379.

³¹¹ Cfr. Szlezák (1997), 130-132. Lo studioso nota come in V 1, 7, 11 il tema della scissione venga introdotto proprio per spiegare la nascita della molteplicità ad opera della νόησις. Cfr. Igal (1971).

³¹² Szlezák (1997), 137. Anche O'Meara (1975), 81-82, riconosce al numero in VI 6 una funzione causale di produzione del mondo intelligibile nel senso della sua moltiplicazione. Il numero può allora considerarsi anteriore all'Essere dal punto di vista del suo aspetto multiplo.

³¹³ VI 6, 9, 18.

chiaro, giacché sembra che egli parli del numero matematico o, più probabilmente, del numero dispiegato, ma non di quello unificato³¹⁴.

Quel che sembra certo è che si ha nell'Essere uno *sdoppiamento* tra il suo fondamento e la sua natura. Tale sdoppiamento, che neppure la vicinanza dell'Essere all'Uno può del tutto eliminare, essendo esso radicato nell'alterità di ciò che esiste rispetto alla fonte dell'esistenza, realizza la permanenza e, al tempo stesso, la scissione dell'Essere, senza con ciò portare alla genesi di due distinti piani del reale; piuttosto il piano dell'Essere si volge sia verso l'alto, sia verso il basso. Per via di metafora si potrebbe affermare che l'Essere volto verso l'alto è quello che, grazie al "dono" del numero unificato che è in lui implicato, riesce a imitare per quanto possibile l'Uno: l'alterità dell'Uno è infatti tale da non potersi offrire alla realtà manifesta se non in forma già depotenziata *ab origine*. L'Essere volto verso il basso è l'Essere originariamente (uni-)molteplice, strutturato nei cinque generi. In tal senso il numero unificato e i generi, pur essendo entrambi l'Essere e pur essendo due realtà ontologiche distinte, possono darsi entrambi come primi nell'Essere, l'uno come unificazione originaria della molteplicità; gli altri come sua articolazione.

4.5. *Il numero essenziale e la vita tra esegesi del Sofista e del Filebo*

Nella triade intelligibile Essere-Pensiero-Vivente si nota un'oscillazione fra i concetti di ζωή e ζῶον, l'uno mutuato dal *Sofista* e dal libro Α della *Metafisica*, l'altro dal *Timeo*.

L'associazione tra numero e Vivente identifica il νοῦς come ciò che è perfetto in quanto contiene il numero di tutte le cose. Il concetto di ζωή, come si è già sottolineato nel corso di questa analisi, rinvia alla polarità limite-illimitato. La Vita è assi-

³¹⁴ Szlezák (1997), 135-136.

milata al Movimento³¹⁵ e con ciò ricondotta ai generi dell'Essere³¹⁶; essa è anche ciò che esce *immediatamente* dall'Uno³¹⁷ e che perciò stesso è Alterità: un'alterità, però, che non è ancora genere dell'Essere³¹⁸. Alterità e Vita sono in tal senso accomunate dall'essere infinite e dal ricevere un limite solo nel momento in cui operano un movimento di conversione verso la fonte, diventando così Vita (Diade) definita³¹⁹.

La Vita viene quindi ad acquisire un ruolo di primaria importanza rispetto alla diade Essere-Pensiero. Essa rappresenta, come Vita determinata/Vivente, il movimento di stabilizzazione ontologica; in quanto movimento di uscita, essa è, però, anche lo sviluppo che precede la conversione all'Uno³²⁰. Sotto tale profilo, la Vita, come il numero essenziale, esprime tanto la derivazione immediata dall'Uno, quanto la determinazione attuata dalla $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$.

Charles-Saget riconosce un rapporto di reciproca implicazione fra Vita e numero: quella ricava da questo un potere di coesione; il numero ricava dalla Vita una connessione che gli dà diritto a trovare sede fra gli $\delta\upsilon\tau\alpha$. Se il $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ è Vita illimitata

³¹⁵ VI 2, 7, 35.

³¹⁶ Cfr. Hadot (1993), 191-192.

³¹⁷ VI 7, 21, 4-6.

³¹⁸ II 4, 5, 29-34.

³¹⁹ VI 7, 17, 14 sgg. Cfr. Hadot (1993), 280-281.

³²⁰ Hadot (1960), 132-136, riconosce da un lato un rapporto fra Vita e materia intelligibile così come viene concepita da Plotino; dall'altro, ritiene che tale concezione della Vita presupponga una visione dinamica dell'Essere che trova i suoi antecedenti nello stoicismo. Plotino avrebbe offerto una lettura metafisica di impronta platonica alla concezione stoica del movimento tonico. Anche Armstrong (1971), 68, conviene che la visione plotiniana del $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, oltre ai debiti contratti con Platone e Aristotele, risente dell'influsso del vitalismo stoico. Questo "attivismo" si realizza come difesa di un movimento all'interno del $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ che, a parere dello studioso (*ib.* 73), sembrerebbe talvolta contrastare con l'idea di un $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ perfetto e piuttosto introdurre «the idea of intellectual travel and exploration, and so of duration and succession [...]». The inner life of Intellect has a history, the history of a mind endlessly exploring the rich and varied world which is itself [...]. Szlezák (1997), 160-164, contesta la dipendenza di Plotino dalla nozione stoica e sottolinea, piuttosto, il peso del movimento e dell'alterità di origine platonica.

che trova un limite, il numero è ciò che esercita una funzione di contenimento e coesione sul movimento processivo³²¹. Il legame del numero con la Vita come condizione del suo essere appare anche come un'obiezione alla tesi aristotelica secondo la quale gli oggetti matematici, in quanto privi di anima e dunque di ὄρεξις, non possono intrattenere un rapporto diretto con il Bene considerato come realtà desiderata. Plotino, al contrario, riconosce ai numeri il possesso della Vita proprio in quanto si tratta di realtà intelligibili³²². Nell'ottica di una struttura derivativa che concepisce un impoverimento ontologico verticale dall'alto verso il basso, non si potrebbe, d'altra parte, negare la vita ai numeri e poi accordarla alle forme che dei numeri partecipano. Ma, soprattutto, qualora i numeri, primo darsi del dispiegamento, non fossero dotati di vita, non potrebbero desiderare l'oggetto della propria contemplazione, che è condizione della conversione; non potrebbero mediare, quindi, il rapporto dialettico che determina lo stabilizzarsi ontologico della seconda ipostasi.

Nel momento in cui vita e movimento sono espressione del darsi del pensiero e il darsi del pensiero si esprime come struttura numerica, Plotino concede al numero non solo vita e movimento, ma anche pensiero. Per quanto si tratti di una conseguenza che non viene mai esplicitata, è possibile affermare che i numeri eidetici *pensano se stessi*, sono, cioè, dotati di autoriflessività al modo in cui la possiede la seconda ipostasi. Tale operazione – che diventa possibile nel momento in cui Plotino accoglie la distinzione fra numeri eidetici e numeri aritmetici e fra movimento intelligibile e movimento sensibile – introduce una nozione di vita non meramente *biologica* e l'allusione a una forma di pensiero totalmente altra da ogni idea di successione e *distensio* temporale.

³²¹ Cfr. Charles-Saget (1982), 171.

³²² VI 2, 12, 1-2; 8-10; VI 6, 15, 7 sgg.; *Eth. Eud.* A 8, 1218a 24-28; *Metaph.* M 3, 1078a 31 sgg.; A 7, 1072b 3. Cfr. Isnardi Parente (1994), 374-375; Szlezák (1997), 116 e n. 273; Berti (2002), 348-349; (2004), 619.

Hadot ipotizza che dietro questa fluttuante iconografia della Vita si celi l'influsso del *Filebo*, dove la sostanza appare come il risultato di un composto fra limite e illimitato, sotto l'azione di una causa superiore, per cui acquista i caratteri di un infinito limitato³²³.

I riferimenti al concetto di Vita rimandano, sotto questo aspetto, alla questione della dipendenza di VI 6 dal *Filebo*. Apparentemente, la sua presenza sembra ridursi a due soli richiami certi, riconducibili di fatto a uno: il noto passo (15a) dove le forme sono definite "enadi". Se ci si dovesse limitare a citazioni più o meno letterali, si dovrebbe concludere che l'esegesi del dialogo platonico non condiziona in maniera determinante la lettura del cosmo intelligibile che Plotino offre in VI 6³²⁴.

In realtà alcuni termini ed espressioni che, presi isolatamente, si potrebbero far risalire ad una più generale tradizione pitagorico-accademica, sembrano condividere un dominio semantico che è quello, appunto, del dialogo platonico: *πέρας, ἄπειρον, ἑνάς, μονάς, καθαρός, μείγνυμι*. Nel *Filebo* compare la coppia limite-illimitato che, forse contaminata da Plotino con le dottrine non scritte, gli permette di inquadrare la questione della determinazione della seconda ipostasi e di risolvere, così, il problema del numero infinito del *Parmenide*³²⁵. Il lavoro esegetico sul *Filebo* determina una trasformazione della cosiddetta seconda ipotesi del *Parmenide*: mentre qui il numero

³²³ *Phil.* 27b. Cfr. Hadot (1993), 192-193. È probabile che la lettura del *Filebo* abbia rafforzato Plotino nella sua tesi di un Essere indeterminato non ancora determinato dai generi.

³²⁴ Non si può certo dimenticare che è però nel *Filebo* che emerge il legame tra forme e numeri. Qui viene ammessa l'unità ma anche la molteplicità di ciascuna idea. Secondo Annas (1992), 103-113, proprio le argomentazioni del *Filebo* avrebbero favorito negli autori più tardi l'identificazione tra forme e numeri o addirittura la sovraordinazione dei numeri rispetto alle forme.

³²⁵ Per la funzione della coppia ontologica limite-illimitato nel *Filebo* cfr. Isnardi Parente (1996), 207 sgg., che attribuisce alla sola esegesi neoplatonica l'ipotesi genetica relativa alle idee ad opera del limite e dell'illimitato. Per un sintetico *status quaestionis* in merito al rapporto fra il dialogo platonico e le dottrine non scritte si rinvia a Berti (1996).

sorge dalla reciproca implicazione fra uno ed essere, in Plotino esso è determinato dall'azione di un principio sulla Diade indefinita³²⁶; allorché si riconosce al numero unificato una funzione di "contenimento" oltre che di frantumazione dell'Essere, si corregge la tesi della divisione all'infinito dell'Essere stesso³²⁷.

Un'altra "spia" della presenza del dialogo platonico si può ritrovare in VI 6, 6, 4-5, dove Plotino intende conferire dei limiti all'accezione di γένεσις in rapporto alle realtà intelligibili, che salvi la *generazione* dei veri esseri da ogni legame con il divenire e consenta di intenderla piuttosto come «dipendenza ontologica»³²⁸.

La presenza del *Filebo* appare in tal senso incisiva e costituisce lo sfondo a partire dal quale prende forma la descrizione plotiniana del cosmo intelligibile come determinazione dell'indeterminato.

Mutuando un'espressione da M. Migliori, si potrebbe dire che il grande protagonista del trattato *Sui numeri* è il «misto», la sua «pervasività», in cui viene a confluire tutto il reale che risulti dall'azione del limite sull'illimitato. Nel dialogo platonico, il medio appare come «un positivo misurato rispetto ai due eccessi, che rappresentano il troppo e il troppo poco»³²⁹. Nella lettura plotiniana, l'intermedio è lo stesso illimitato nell'atto di essere determinato allorché supera quella fluttuazione che è negazione stessa dell'esistere. In tal senso il fatto che in *Phil.* 16e 1 il numero venga definito come μεταξύ fra l'uno e l'infinito potrebbe avere offerto a Plotino l'occasione di costruire una visione del cosmo intelligibile in cui tutto è numero perché tutto è molteplicità unificata: né infinito, né Uno puro³³⁰.

³²⁶ Cfr. Pépin (1979), 204-205.

³²⁷ Cfr. Andolfo (1996), 169-170. Plotino si servirebbe quindi del concetto di πέρας per mediare quello di infinità dell'Essere, con il risultato di attribuire l'indeterminazione, come si è accennato, solo alle *species infimae*.

³²⁸ *Phil.* 26d 8. Cfr. Migliori (1993), 159 sgg.; 459-463. Ma cfr. Isnardi Parente (1996), 210-211.

³²⁹ Migliori (1993), 445; 465.

³³⁰ VI 9, 2, 27-29. Cfr. Andolfo (2002), 56.

Prospetto del trattato

1. Il trattato si apre con una domanda che riguarda la natura della molteplicità e dell'infinito. La molteplicità numerica è definita come un allontanamento non completo dall'uno che origina la serie. La grandezza risulta, a propria volta, da una privazione non totale dell'unità, che resta suo principio strutturale. La grandezza non esiste in quanto grandezza, ma in quanto uno. L'allontanamento totale dall'unità identifica, invece, la natura dell'infinito. Ne consegue che esso non può appartenere alla serie numerica, ma non può neppure risiedere nella grandezza.

2. Se l'infinito non trova sede all'interno della serie numerica, quale senso dare all'affermazione platonico-aristotelica ἀριθμὸς τῆς ἀπειρίας? Si dovrebbe concludere a favore di un'esistenza apparente del numero o reale dell'infinito? Plotino difende la natura eidetica del numero e risolve in ottica partecipativa la questione della molteplicità numerica. Il numero è *una* idea e, al pari delle altre idee, è di per sé uno, pur potendosi predicare di molti. Il rapporto fra numero e infinito è impossibile ad aversi se, aristotelicamente, si intenda l'infinito come associato all'attività del contare: questa non può modificare il numero inteso quale realtà intelligibile, ma può creare una molteplicità per ripetizione, la cui evanescenza è provata dall'impossibilità di modificare la natura di ciò che viene numerato e che resta determinato.

3. Plotino torna sulla questione della molteplicità e dell'infinito. La molteplicità non può essere un male, poiché la realtà intelligibile è molteplice. Ma, in questo caso, si tratta di una molteplicità stabile, in quanto si è rivolta all'Uno, che l'ha delimitata e unificata. Non, dunque, allontanamento, ma conversione. In quanto l'infinito viene riconosciuto come ciò che manca, in senso assoluto, di una struttura unitaria, sembra impossibile accordargli una qualunque forma di esistenza. Per esistere esso ha bisogno di perdere il carattere di fluttuazione che lo contraddistingue: ha bisogno, cioè, di essere delimitato dal limite. Il suo non poter venire all'essere per ciò che è spiega le aporie generate dal tentativo di averne una rappresentazione.

4. Si vuole indagare lo statuto del numero all'interno della gerarchia noetica. Vengono formulate tre ipotesi: 1) i numeri sono conseguenze delle realtà intelligibili; 2) ciascun numero è congenito a ciascuna delle idee; 3) i numeri esistono per sé. La terza ipotesi si scinde in due sotto-ipotesi: o i numeri precedono le altre forme, o le seguono. La prima ipotesi viene esclusa attraverso una contaminazione di testi platonici che attestano l'indipendenza del numero da qualunque preesistente differenza fra enti.

5. Plotino approfondisce la prima ipotesi attraverso riferimenti ad Aristotele. Infine confuta anche la seconda ipotesi, sulla base dell'argomento della necessaria alterità e autonomia dell'attributo rispetto a ciò di cui si predica.

6. Una volta accolta la terza ipotesi, Plotino mostra come il fatto che le idee possano essere ciò che sono e *poi* essere numeri non comprometta la loro perfezione, dal momento che ogni idea di successione temporale è prodotta solo dal pensiero discorsivo. L'intelligibile, infatti, non è prodotto dal pensiero, ma è ad esso anteriore.

7. Plotino enuncia la dottrina dell'iperinclusione degli intelligibili nel *voûç*. Sulla scia dell'esegesi del *Timeo*, è affermato

che il Pensiero possiede in sé l'universo del Vivente intelligibile, inteso come insieme di tutti i viventi. Prende forma la triade che costituisce l'identità dinamica della seconda ipostasi: Essere-Intelletto-Vivente.

8. La struttura triadica della seconda ipostasi consente a Plotino una riformulazione della terza ipotesi relativa allo statuto del numero. Esso viene innalzato al livello stesso dell'Essere, in quanto questo è originariamente unimolteplice.

9. L'aver innalzato il numero al livello dell'Essere pone Plotino di fronte a una questione centrale: come debba intendersi il rapporto fra il numero e l'Essere. Confrontandosi con i generi del *Sofista*, egli si domanda se questi siano posteriori al numero – se cioè l'Essere, originariamente uno, sia diventato molti grazie al numero – o se, al contrario, l'originaria molteplicità dell'Essere abbia determinato l'esistenza del numero. Postulando una priorità logica dell'unità dell'Essere sulla sua molteplicità, il filosofo riconosce al numero la funzione di dividere l'Essere, ovvero di portare alla luce la molteplicità che in esso è implicata. L'intera realtà intelligibile viene così ad essere espressa dal numero. Da qui nasce una ridefinizione di cosa debba intendersi per numero essenziale e cosa sia, invece, il numero monadico.

10. Il numero essenziale è ciò che impedisce alla molteplicità di essere casuale e infinita. Ciò è possibile proprio perché il numero – inteso come realtà metafisica – è anteriore ad ogni realtà numerata.

11. La tesi di entità numeriche separate può apparire inconcepibile solo a quanti non riconoscano che l'uno è comune e che ogni numero è quello che è – è *una* unità – per la partecipazione ad esso. Ogni natura è unitaria, ma le realtà intese nel loro insieme incarnano una progressiva degradazione dell'unità. Così Plotino ammette che anche in ambito ideale si possa parlare di numeri minori e maggiori, non nel senso che in que-

sti vi sia un maggior numero di unità rispetto a quelli, ma nel senso che diminuisce la loro coesione interna.

12. Plotino passa a contestare la dottrina secondo la quale l'uno sarebbe solo una affezione dell'anima e il numero un relativo.

13. Richiamandosi all'idea dell'unità come principio strutturale, Plotino nega che la molteplicità possieda di per sé l'unità o che questa sia prodotta dal solo pensiero. Mutuando da Platone la teoria della gradualità dell'essere, egli rileva che, se il continuo possiede un grado di unità maggiore rispetto a ciò che è discontinuo e se il più e il meno si danno in ciò che esiste, si deve concludere a favore dell'esistenza separata dell'unità in quanto unità nel senso più proprio.

14. Plotino contesta la tesi che i numeri siano riconducibili a dei relativi. Il numero è, al contrario, una realtà comune che preesiste alle cose numerate e a cui non tutte le realtà partecipano allo stesso modo.

15. Plotino riformula la distinzione aristotelica fra numero numerato e numero numerante, contaminandola con quella fra numeri ideali e aritmetici.

16. Viene approfondita la distinzione fra numeri essenziali e monadici. Quelli esprimono l'essenza di un ente; questi sono legati al trascorrere dell'anima da una cosa a un'altra. Solo questi ultimi sono legati alla quantità.

17. Plotino ritorna sul tema dell'infinito. Qualora esso venga inteso come ciò a cui è sempre possibile aggiungere qualcosa, si potrà escludere che esso risieda fra le realtà intelligibili. Queste sono limitate, ma non in modo che il limite si aggiunga loro dall'esterno, cosa che accade a ciò che è esteso. Alla dottrina dei numeri essenziali è affiancata quella delle figure prime, intese come figure prive di estensione e dunque anch'esse non infinite.

18. Le vere realtà, proprio perché non richiedono l'aggiunta di un limite, non sono misurate da alcuno e in tal senso sono infinite. Tralasciata l'idea dell'infinito come ciò che non può esistere se non alienato dalla sua propria natura – se non, cioè, circondato e stretto dal limite –, Plotino presenta una nozione di infinito come di ciò che precede ogni atto di misurazione.

La traduzione è stata in prevalenza condotta sul testo stabilito da H.-S.². Ho tenuto però conto anche delle edizioni H.-S.¹, Bréhier e Theiler, nonché delle proposte dei vari traduttori e commentatori. Ho riportato nel testo greco le mie scelte, segnalando nel commento i casi in cui mi sono allontanata da H.-S.². Ho altresì segnalato le scelte degli altri editori moderni a mio parere più significative.

Περι αριθμωη

1. Ἐστὶ τὸ πλῆθος ἀπόστασις τοῦ ἑνὸς καὶ ἡ ἀπειρία ἀπόστασις παντελῆς τῷ πλῆθος ἀνάριθμον εἶναι, καὶ διὰ τοῦτο κακὸν ἡ ἀπειρία, καὶ ἡμεῖς κακοί, ὅταν πλῆθος; καὶ γὰρ πολὺ ἕκαστον, ὅταν ἀδυνατοῦν εἰς αὐτὸ νεύειν [5] χέηται καὶ ἐκτείνηται σκιδνάμενον· καὶ πάντα μὲν στερισκόμενον ἐν τῇ χύσει τοῦ ἑνὸς πλῆθος γίνεσθαι, οὐκ ὄντος τοῦ ἄλλο πρὸς ἄλλο μέρος αὐτοῦ ἐνοῦντος· εἰ δέ τι γένοιτο αἰεὶ χεόμενον μένον, μέγεθος γίνεται. ἀλλὰ τί δεινὸν τῷ μεγέθει; ἢ εἰ ἡσθάνετο, ἦν ἄν· ἀφ' ἑαυτοῦ γὰρ γινόμενον [10] καὶ ἀφιστάμενον εἰς τὸ πόρρω ἡσθάνετο. ἕκαστον γὰρ οὐκ ἄλλο, ἀλλ' αὐτὸ ζητεῖ, ἢ δ' ἕξω πορεία μάταιος ἢ ἀναγκαῖα. μάλλον δέ ἐστιν ἕκαστον, οὐχ ὅταν γένηται πολὺ ἢ μέγα, ἀλλ' ὅταν ἑαυτοῦ ἢ ἑαυτοῦ δ' ἐστὶ πρὸς αὐτὸ νενευκός, ἢ δὲ ἕφεσις ἢ πρὸς τὸ οὕτως μέγα ἀγνοοῦντός ἐστι [15] τὸ ὄντως μέγα καὶ σπεύδοντος οὐχ οὐ δεῖ, ἀλλὰ πρὸς τὸ ἕξω· τὸ δὲ πρὸς αὐτὸ τὸ ἔνδον ἦν. μαρτύριον δὲ τὸ γενόμενον μεγέθει, εἰ μὲν ἀπρητημένον, ὡς ἕκαστον τῶν μερῶν αὐτοῦ εἶναι, ἐκεῖνα εἶναι ἕκαστα, ἀλλ' οὐκ αὐτὸ τὸ ἐξ ἀρχῆς· εἰ δ' ἔσται αὐτό, δεῖ τὰ πάντα μέρη πρὸς [20] ἔν· ὥστε εἶναι αὐτό, ὅταν ἀμυγέπη ἔν, μὴ μέγα, ἢ. γίνεται τοίνυν διὰ μὲν τὸ μέγεθος, καὶ ὅσον ἐπὶ τῷ μεγέθει ἀπολλύμενον αὐτοῦ· ὅτι δὲ ἔχει ἔν, ἔχει ἑαυτό. καὶ μὴν τὸ πᾶν μέγα καὶ καλόν. ἢ ὅτι οὐκ ἀφείθη φυγεῖν εἰς τὴν ἀπειρίαν, ἀλλὰ περιελήφθη ἐνί· καὶ καλὸν οὐ τῷ [25] μέγα, ἀλλὰ τῷ καλῷ· καὶ ἐδεήθη τοῦ καλοῦ, ὅτι ἐγένετο μέγα. ἐπεὶ ἔρημον ὄν τοῦτο, ὅσῳ μέγα, τόσῳ ἄν

κατεφάνη αἰσχρόν· καὶ οὕτω τὸ μέγα ὕλη τοῦ καλοῦ, ὅτι πολὺ τὸ δεόμενον κόσμου. μάλλον οὖν ἄκοσμον τὸ μέγα καὶ μάλλον αἰσχρόν.

2. Τί οὖν ἐπὶ τοῦ λεγομένου ἀριθμοῦ τῆς ἀπειρίας; ἀλλὰ πρῶτον πῶς ἀριθμός, εἰ ἄπειρος; οὔτε γὰρ τὰ αἰσθητὰ ἄπειρα, ὥστε οὐδὲ ὁ ἐπ' αὐτοῖς ἀριθμός, οὔτε ὁ ἀριθμῶν τὴν ἀπειρίαν ἀριθμεῖ· ἀλλὰ κἂν διπλάσια [5] ἢ πολλαπλάσια ποιῆ, ὀρίζει ταῦτα, κἂν πρὸς τὸ μέλλον ἢ τὸ παρεληλυθὸς λαμβάνη ἢ καὶ ὁμοῦ, ὀρίζει ταῦτα. ἄρ' οὖν οὐχ ἀπλῶς ἄπειρος, οὕτω δέ, ὥστε ἀεὶ ἐξεῖναι λαμβάνειν; ἢ οὐκ ἐπὶ τῷ ἀριθμοῦντι τὸ γεννᾶν, ἀλλ' ἤδη ὠρισται καὶ ἔστηκεν. ἢ ἐν μὲν τῷ νοητῷ ὡσπερ [10] τὰ ὄντα οὕτω καὶ ὁ ἀριθμὸς ὠρισμένος ὅσος τὰ ὄντα. ἡμεῖς δὲ ὡς τὸν ἄνθρωπον πολλὰ ποιοῦμεν ἐφαρμύζοντες πολλακίς καὶ τὸ καλὸν καὶ τὰ ἄλλα, οὕτω μετὰ τοῦ εἰδώλου ἐκάστου καὶ εἰδώλου ἀριθμοῦ συναπογεννῶμεν, καὶ ὡς τὸ ἄστν πολλαπλασιοῦμεν οὐχ ὑφεστὸς οὕτως, τὸν αὐτὸν [15] τρόπον καὶ τοὺς ἀριθμοὺς πολυπλασίους ποιοῦμεν· καὶ εἰ τοὺς χρόνους δὲ ἀριθμοῖμεν, ἀφ' ὧν ἔχομεν ἀριθμῶν ἐπάγομεν ἐπὶ τοὺς χρόνους μενόντων ἐν ἡμῖν ἐκείνων.

3. Ἀλλὰ τὸ ἄπειρον δὴ τοῦτο πῶς ὑφέστηκεν ὃν ἄπειρον; ὁ γὰρ ὑφέστηκε καὶ ἔστιν, ἀριθμῷ κατείληπται ἤδη. ἀλλὰ πρότερον, εἰ ἐν τοῖς οὖσιν ὄντως πλήθος, πῶς κακὸν τὸ πλήθος; ἢ ὅτι ἦνεται τὸ πλήθος καὶ κεκώλυται [5] πάντη πλήθος εἶναι ἐν ὃν πλήθος. καὶ διὰ τοῦτο δὲ ἐλαττοῦται τοῦ ἐνός, ὅτι πλήθος ἔχει, καὶ ὅσον πρὸς τὸ ἐν χειρὸν· καὶ οὐκ ἔχον δὲ τὴν φύσιν ἐκείνου, ἀλλὰ ἐκβεβηκός, ἡλάττωται, τῷ δ' ἐνὶ παρ' ἐκείνῳ τὸ σεμνὸν ἔχει, καὶ ἀνέστρεψε δὲ τὸ πλήθος εἰς ἐν καὶ ἔμεινε. ἀλλ' ἢ [10] ἀπειρία πῶς; ἢ γὰρ οὐσα ἐν τοῖς οὖσιν ἤδη ὠρισται, ἢ εἰ μὴ ὠρισται, οὐκ ἐν τοῖς οὖσιν, ἀλλ' ἐν τοῖς γινομένοις ἴσως καὶ τῷ χρόνῳ. ἢ κἂν ὀρισθῆ, τούτῳ γε ἄπειρος· οὐ γὰρ τὸ πέρασ, ἀλλὰ τὸ ἄπειρον ὀρίζεται· οὐ γὰρ δὴ ἄλλο τι μεταξὺ πέρατος καὶ ἀπείρου, ὃ τὴν τοῦ ὅρου δέχεται [15] φύσιν. τοῦτο δὴ τὸ ἄπειρον φεύγει μὲν αὐτὸ τὴν τοῦ πέρατος ιδέα, ἀλίσκεται δὲ περιληφθὲν ἐξῶθεν. φεύγει

δὲ οὐκ εἰς τόπον ἄλλον ἐξ ἑτέρου· οὐ γὰρ οὐδ' ἔχει τόπον· ἀλλ' ὅταν ἀλῶ, ὑπέστη τόπος. διὸ οὐδὲ τὴν λεγομένην κίνησιν αὐτῆς τοπικὴν θετέον οὐδέ τινα ἄλλην τῶν λεγομένων [20] αὐτῇ παρ' αὐτῆς ὑπάρχειν· ὥστε οὐδ' ἂν κινοῖτο. ἀλλ' οὐδ' ἔστηκεν αὐ· ποῦ γὰρ τοῦ ποῦ ὕστερον γενομένου; ἀλλ' ἔοικεν ἢ κίνησις αὐτῆς τῆς ἀπειρίας οὕτω λέγεσθαι, ὅτι μὴ μένει. ἄρ' οὖν οὕτως ἔχει, ὡς μετέωρος εἶναι ἐν τῷ αὐτῷ, ἢ αἰωρεῖσθαι ἐκεῖσε καὶ δεῦρο; οὐδαμῶς· ἄμφω [25] γὰρ πρὸς τὸν αὐτὸν τόπον κρίνεται, τό τε μετέωρον οὐ παρεγκλῖνον καὶ τὸ παρεγκλῖνον. τί ἂν οὖν τις ἐπινοήσειεν αὐτήν; ἢ χωρίσας τὸ εἶδος τῇ διανοίᾳ. τί οὖν νοήσει; ἢ τὰ ἐναντία ἅμα καὶ οὐ τὰ ἐναντία· καὶ γὰρ μέγα καὶ σμικρὸν νοήσει – γίνεται γὰρ ἄμφω – καὶ [30] ἐστὼς καὶ κινούμενον – καὶ γὰρ ταῦτα γίνεται. ἀλλὰ πρὸ τοῦ γίνεσθαι δῆλον, ὅτι οὐδέτερον ὠρισμένως· εἰ δὲ μή, ὠρισας. εἰ οὖν ἄπειρος καὶ ταῦτα ἀπείρως καὶ ἀορίστως, φαντασθεῖη γ' ἂν ἐκάτερα. καὶ προσελθὼν ἐγγὺς μὴ ἐπιβάλλων τι πέρασ ὡσπερ δίκτυον ὑπεκφεύγουσαν ἔξεις καὶ [35] οὐδὲ ἐν εὐρήσει· ἤδη γὰρ ὠρισας. ἀλλ' εἴ τῳ προσέλθοις ὡς ἐνί, πολλὰ φανεῖται· κἂν πολλὰ εἴπησ, πάλιν αὐ ψεύση· οὐκ ὄντος γὰρ ἐκάστου ἐνὸς οὐδὲ πολλὰ τὰ πάντα. καὶ αὕτη ἢ φύσις αὐτῆς καθ' ἕτερον τῶν φαντασμάτων κίνησις, καί, καθὸ προσῆλθεν ἢ φαντασία, στάσις. [40] καὶ τὸ μὴ δύνασθαι δι' αὐτῆς αὐτὴν ἰδεῖν, κίνησις ἀπὸ νοῦ καὶ ἀπολίσθησις· τὸ δὲ μὴ ἀποδρᾶναι ἔχειν, εἴργεσθαι δὲ ἔξωθεν καὶ κύκλω καὶ μὴ ἐξεῖναι προχωρεῖν, στάσις ἂν εἴη· ὥστε μὴ μόνον ἐξεῖναι κινεῖσθαι λέγειν.

4. Περὶ δὲ τῶν ἀριθμῶν ὅπως ἔχουσιν ἐν τῷ νοητῷ σκεπτέον, πότερα ὡς ἐπιγινομένων τοῖς ἄλλοις εἶδεσιν ἢ καὶ παρακολουθούτων ἀεὶ· οἷον ἐπειδὴ τὸ ὄν τοιοῦτον οἷον πρῶτον αὐτὸ εἶναι, ἐνοήσαμεν μονάδα, εἴτ' ἐπεὶ [5] κίνησις ἐξ αὐτοῦ καὶ στάσις, τρία ἤδη, καὶ ἐφ' ἐκάστου τῶν ἄλλων ἕκαστον. ἢ οὐχ οὕτως, ἀλλὰ συνεγεννήθη ἐκάστῳ μονὰς μία, ἢ ἐπὶ μὲν τοῦ πρώτου ὄντος μονὰς, ἐπὶ δὲ τοῦ μετ' ἐκεῖνο, ἢ τάξις ἐστί, δυὰς ἢ καὶ ὅσον τὸ πλῆθος ἐκάστου, οἷον εἰ δέκα, δεκάς. ἢ οὐχ οὕτως, ἀλλ' [10] αὐτὸς ἐφ' ἑαυτοῦ ὁ ἀριθμὸς

ἐνοήθη· καὶ εἰ οὕτως, πότερα πρότερος τῶν ἄλλων, ἢ ὕστερος. ὁ μὲν οὖν Πλάτων εἰς ἔννοιαν ἀριθμοῦ τοὺς ἀνθρώπους ἐληλυθῆναι εἰπὼν ἡμερῶν πρὸς νύκτας τῇ παραλλαγῇ, τῇ τῶν πραγμάτων ἑτερότητι διδοὺς τὴν νόησιν, τάχ' ἂν τὰ ἀριθμητὰ πρότερον δι' [15] ἑτερότητος ποιεῖν ἀριθμὸν λέγοι, καὶ εἶναι αὐτὸν συνιστάμενον ἐν μεταβάσει ψυχῆς ἐπεξιούσης ἄλλο μετ' ἄλλο πρᾶγμα καὶ τότε γίνεσθαι, ὅταν ἀριθμῇ ψυχὴ· τοῦτο δ' ἐστίν, ὅταν αὐτὰ διεξίη καὶ λέγη παρ' αὐτῇ ἄλλο, τὸ δὲ ἄλλο, ὡς, ἕως γε ταύτόν τι καὶ μὴ ἕτερον μετ' αὐτὸ νοεῖ, [20] ἐν λεγούσης. ἀλλὰ μὴν ὅταν λέγη “ἐν τῷ ἀληθινῷ ἀριθμῷ” καὶ τὸν ἀριθμὸν ἐν οὐσίᾳ, πάλιν αὐτὸ ὑπόστασιν τινα ἂν ἀφ' ἑαυτοῦ τοῦ ἀριθμοῦ λέγοι καὶ οὐκ ἐν τῇ ἀριθμούσῃ ὑφίστασθαι ψυχῇ, ἀλλὰ ἀνακινεῖσθαι ἐν ἑαυτῇ ἐκ τῆς περὶ τὰ αἰσθητὰ παραλλαγῆς τὴν ἔννοιαν τοῦ ἀριθμοῦ.

5. Τίς οὖν ἡ φύσις αὐτοῦ; ὄρα παρακολούθημα καὶ οἶον ἐπιθεωρούμενον ἐκάστη οὐσίᾳ, οἶον ἄνθρωπος καὶ εἰς ἄνθρωπος, καὶ ὄν καὶ ἐν ὄν, καὶ τὰ πάντα ἕκαστα τὰ νοητὰ καὶ πᾶς ὁ ἀριθμὸς; ἀλλὰ πῶς δυὰς καὶ τριάς καὶ πῶς τὰ [5] πάντα καθ' ἐν καὶ ὁ τοιοῦτος ἀριθμὸς εἰς ἐν ἂν συνάγοιτο; οὕτω γὰρ ἔσται πλήθος μὲν ἐνάδων, εἰς ἐν δὲ οὐδεὶς παρὰ τὸ ἀπλοῦν ἐν· εἰ μὴ τις λέγοι, ὡς δυὰς μὲν ἐστὶν ἐκεῖνο τὸ πρᾶγμα, μᾶλλον δὲ τὸ ἐπὶ τῷ πράγματι θεωρούμενον, ὃ δύο ἔχει δυνάμεις συνειλημμένας οἶον σύνθετον εἰς ἐν. [10] ἢ οἴους ἔλεγον οἱ Πυθαγόρειοι, οἱ ἐδόκουν λέγειν ἀριθμοὺς ἐκ τοῦ ἀνάλογον, οἶον δικαιοσύνην τετράδα καὶ ἄλλον ἄλλως· ἐκείνως δὲ μᾶλλον τῷ πλήθει τοῦ πράγματος ἐνὸς ὄντος ὅμως καὶ τὸν ἀριθμὸν συζυγῇ, τοσοῦτον ἐν, οἶον δεκάδα. καίτοι ἡμεῖς οὐχ οὕτω τὰ δέκα, ἀλλὰ συνάγοντες καὶ [15] τὰ διεστῶτα δέκα λέγομεν. ἢ οὕτω μὲν δέκα λέγομεν, ὅταν δὲ ἐκ πολλῶν γίνηται ἐν, δεκάδα, ὡς κάκεῖ οὕτως. ἀλλ' εἰ οὕτως, ἄρ' ἔτι ὑπόστασις ἀριθμοῦ ἔσται ἐπὶ τοῖς πράγμασιν αὐτοῦ θεωρούμενου; ἀλλὰ τί κωλύει, φαίη ἂν τις, καὶ τοῦ λευκοῦ ἐπὶ τοῖς πράγμασι θεωρούμενου ὑπόστασιν τοῦ λευκοῦ [20] ἐν τοῖς πράγμασιν εἶναι; ἐπεὶ καὶ κινήσεως ἐπὶ τῷ ὄντι θεωρούμενης ὑπόστασις ἦν κινήσεως ἐν τῷ ὄντι οὔσης. ἀλλ'

ὅτι ἡ κίνησις τι, οὕτως ἔν ἐπ' αὐτῆς ἐθεωρήθη· ὁ δ' ἀριθμὸς οὐχ ὡς ἡ κίνησις λέγεται. εἶτα καὶ ἡ τοιαύτη ὑπόστασις ἀφίστησι τὸν [25] ἀριθμὸν τοῦ οὐσίαν εἶναι, συμβεβηκὸς δὲ μᾶλλον ποιεῖ. καίτοι οὐδὲ συμβεβηκὸς ὅλως· τὸ γὰρ συμβεβηκὸς δεῖ τι εἶναι πρὸ τοῦ συμβεβηκέναι, κἂν ἀχώριστον ἦ, ὅμως εἶναί τι ἐφ' ἑαυτοῦ φύσιν τινά, ὡς τὸ λευκόν, καὶ κατηγορεῖσθαι κατ' ἄλλου ἤδη ὃν ὁ κατηγορηθήσεται. ὥστε, εἰ περὶ ἕκαστον [30] τὸ ἔν καὶ οὐ ταῦτὸν τῷ ἀνθρώπῳ τὸ “εἰς ἀνθρώπος”, ἀλλ' ἕτερον τὸ ἔν τοῦ ἀνθρώπου καὶ κοινὸν τὸ ἔν καὶ ἐφ' ἑκάστου τῶν ἄλλων, πρότερον ἂν εἶη τὸ ἔν τοῦ ἀνθρώπου καὶ ἑκάστου τῶν ἄλλων, ἵνα καὶ ὁ ἀνθρώπος καὶ ἕκαστον τῶν ἄλλων τύχη ἕκαστον τοῦ ἔν εἶναι. καὶ πρὸ κινήσεως [35] τοίνυν, εἴπερ καὶ ἡ κίνησις ἔν, καὶ πρὸ τοῦ ὄντος, ἵνα καὶ αὐτὸ τοῦ ἔν εἶναι τύχη· λέγω δὲ οὐ τὸ ἔν ἐκεῖνο, ὃ δὴ ἐπέκεινα τοῦ ὄντος φαμέν, ἀλλὰ καὶ τοῦτο τὸ ἔν ὃ κατηγορεῖται τῶν εἰδῶν ἑκάστου. καὶ δεκάς τοίνυν πρὸ τοῦ καθ' οὗ κατηγορεῖται δεκάς· καὶ τοῦτο ἔσται αὐτοδεκάς· οὐ [40] γὰρ δὴ ᾧ πράγματι ἐπιθεωρεῖται δεκάς αὐτοδεκάς ἔσται. ἀλλ' ἄρα συνεγένετο καὶ συνέστη τοῖς οὖσιν; ἀλλ' εἰ συνεγενήθη ὡς μὲν συμβεβηκός, οἷον τῷ ἀνθρώπῳ ὑγίεια, δεῖ καὶ καθ' αὐτὸ εἶναι. καὶ εἰ ὡς στοιχεῖον δὲ συνθέτου τὸ ἔν, δεῖ πρότερον εἶναι ἔν αὐτὸ τὸ ἔν, ἵνα σὺν ἄλλῳ [45] εἶτα συμμιχθὲν ἄλλῳ τῷ γενομένῳ δι' αὐτὸ ἔν ἐκεῖνο ποιήσῃ ψευδῶς ἔν, δύο ποιοῦν αὐτό. ἐπὶ δὲ τῆς δεκάδος πῶς; τί γὰρ δεῖ ἐκεῖνω τῆς δεκάδος, ὃ ἔσται διὰ τὴν τοσαύτην δύναμιν δεκάς; ἀλλ' εἰ εἰδοποιήσῃ αὐτὸ ὡσπερ ὕλην καὶ ἔσται παρουσίᾳ δεκάδος δέκα καὶ δεκάς, [50] δεῖ πρότερον ἐφ' ἑαυτῆς τὴν δεκάδα οὐκ ἄλλο τι οὐσαν ἢ δεκάδα μόνον εἶναι.

6. Ἄλλ' εἰ ἄνευ τῶν πραγμάτων τὸ ἔν αὐτὸ καὶ ἡ δεκάς αὐτή, εἶτα τὰ πράγματα τὰ νοητὰ μετὰ τὸ εἶναι ὅπερ ἔστι τὰ μὲν ἐνάδες ἔσονται, τὰ δὲ καὶ δυάδες καὶ τριάδες, τίς ἂν εἶη ἡ φύσις αὐτῶν καὶ πῶς συστάσα; λόγῳ δὲ δεῖ [5] νομίζειν τὴν γένεσιν αὐτῶν ποιεῖσθαι. πρῶτον τοίνυν δεῖ λαβεῖν τὴν οὐσίαν καθόλου τῶν εἰδῶν, ὅτι ἔστιν οὐχὶ νοήσαντος ἕκαστον τοῦ νενοηκότος, εἴτ' αὐτῇ τῇ νοήσῃ τὴν ὑπόστασιν αὐτῶν

παρασχομένου. οὐ γάρ, ὅτι ἐνόησε τί ποτ' ἐστὶ δικαιοσύνη, δικαιοσύνη ἐγένετο, οὐδ' ὅτι ἐνόησε [10] τί ποτ' ἐστὶ κίνησις, κίνησις ὑπέστη. οὕτω γὰρ ἔμελλε τοῦτο τὸ νόημα καὶ ὕστερον εἶναι τοῦ πράγματος αὐτοῦ τοῦ νοηθέντος – δικαιοσύνης αὐτῆς ἢ νόησις αὐτῆς – καὶ πάλιν αὖ ἢ νόησις προτέρα τοῦ ἐκ τῆς νοήσεως ὑποστάντος, εἰ τῷ νενοηκέναι ὑπέστη. εἰ δὲ τῇ νοήσει τῇ τοιαύτῃ ταῦτόν [15] ἢ δικαιοσύνη, πρῶτον μὲν ἄτοπον μηδὲν εἶναι δικαιοσύνην ἢ τὸν οἶον ὀρισμὸν αὐτῆς· τί γάρ ἐστι τὸ νενοηκέναι δικαιοσύνην ἢ κίνησιν ἢ τὸ τί ἐστὶν αὐτῶν λαβόντα; τοῦτο δὲ ταῦτόν τῷ μὴ ὑφεστῶτος πράγματος λόγον λαβεῖν, ὅπερ ἀδύνατον. εἰ δέ τις λέγοι, ὡς ἐπὶ τῶν ἄνευ ὕλης τὸ [20] αὐτὸ ἐστὶν ἢ ἐπιστήμη τῷ πράγματι, ἐκείνως χρή νοεῖν τὸ λεγόμενον, ὡς οὐ τὴν ἐπιστήμην τὸ πρᾶγμα λέγει εἶναι οὐδὲ τὸν λόγον τὸν θεωροῦντα τὸ πρᾶγμα αὐτὸ τὸ πρᾶγμα, ἀλλὰ ἀνάπαλιν τὸ πρᾶγμα αὐτὸ ἄνευ ὕλης ὄν νοητόν τε καὶ νόησιν εἶναι, οὐχ οἷαν λόγον εἶναι τοῦ πράγματος [25] οὐδ' ἐπιβολὴν πρὸς αὐτό, ἀλλ' αὐτὸ τὸ πρᾶγμα ἐν τῷ νοητῷ ὄν τί ἄλλο ἢ νοῦν καὶ ἐπιστήμην εἶναι; οὐ γὰρ ἢ ἐπιστήμη πρὸς αὐτήν, ἀλλὰ τὸ πρᾶγμα ἐκεῖ τὴν ἐπιστήμην οὐ μένουσαν, οἷα ἐστὶν ἢ τοῦ ἐν ὕλῃ πράγματος, ἐτέραν ἐποίησεν εἶναι· τοῦτο δ' ἐστὶν ἀληθινήν ἐπιστήμην· τοῦτο δ' ἐστὶν [30] οὐκ εἰκόνα τοῦ πράγματος, ἀλλὰ τὸ πρᾶγμα αὐτό. ἢ νόησις τοῖνυν τῆς κινήσεως οὐ πεποίηκεν αὐτοκίνησιν, ἀλλ' ἢ αὐτοκίνησις πεποίηκε τὴν νόησιν, ὥστε αὐτὴ ἑαυτὴν κίνησιν καὶ νόησιν· ἢ γὰρ κίνησις ἢ ἐκεῖ κάκεινου νόησις, καὶ αὐτὸ δὲ κίνησις, ὅτι πρώτη – οὐ γὰρ ἄλλη πρὸ αὐτῆς – [35] καὶ ἢ ὄντως, ὅτι μὴ συμβέβηκεν ἄλλω, ἀλλὰ τοῦ κινουμένου ἐνέργεια ὄντος ἐνεργεία. ὥστε αὖ καὶ οὐσία· ἐπίνοια δὲ τοῦ ὄντος ἐτέρα. καὶ δικαιοσύνη δὲ οὐ νόησις δικαιοσύνης, ἀλλὰ νοῦ οἶον διάθεσις, μᾶλλον δὲ ἐνέργεια τοιάδε, ἥς ὡς ἀληθῶς καλὸν τὸ πρόσωπον καὶ οὔτε ἔσπερος οὔτε [40] ἐῶς οὔτω καλὰ οὐδ' ὄλως τι τῶν αἰσθητῶν, ἀλλ' οἷον ἄγαλμά τι νοερόν, οἷον ἐξ αὐτοῦ ἐστηκὸς καὶ προφανὲν ἐν αὐτῷ, μᾶλλον δὲ ὄν ἐν αὐτῷ.

7. Ὅλως γὰρ δεῖ νοῆσαι τὰ πράγματα ἐν μιᾷ φύσει καὶ μίαν φύσιν πάντα ἔχουσιν καὶ οἷον περιλαβοῦσαν, οὐχ ὡς ἐν

τοῖς αἰσθητοῖς ἕκαστον χωρίς, ἀλλαχοῦ ἥλιος καὶ ἄλλο ἄλλοθι, ἀλλ' ὁμοῦ ἐν ἐνὶ πάντα· αὕτη γὰρ νοῦ φύσις· ἐπεὶ [5] καὶ ψυχὴ οὕτω μιμεῖται καὶ ἡ λεγομένη φύσις, καθ' ἣν καὶ ὑφ' ἧς ἕκαστα γεννᾶται ἄλλο ἄλλοθι, αὐτῆς ὁμοῦ ἑαυτῇ οὔσης. ὁμοῦ δὲ πάντων ὄντων ἕκαστον αὖ χωρίς ἐστίν· ἐνορᾶ δὲ αὐτὰ τὰ ἐν τῷ νῷ καὶ τῇ οὐσίᾳ ὁ νοῦς οὐκ ἐπιβλέπων, ἀλλ' ἔχων, οὐδὲ χωρίζων ἕκαστον· κεχώρισται [10] γὰρ ἤδη ἐν αὐτῷ αἰεί. πιστούμεθα δὲ πρὸς τοὺς τεθναμακότας ἐκ τῶν μετελιηφότων· τὸ δὲ μέγεθος αὐτοῦ καὶ τὸ κάλλος ψυχῆς ἔρωτι πρὸς αὐτὸν καὶ τῶν ἄλλων εἰς ψυχὴν ἔρωτι διὰ τὴν τοιαύτην φύσιν καὶ τῷ ἔχειν ἢ κατὰ τι ὁμοίωται. καὶ γὰρ δὴ καὶ ἄτοπον εἶναι τι ζῶον καλὸν [15] αὐτοζῶον μὴ θαυμαστοῦ τὸ κάλλος καὶ ἀφάυστου ὄντος. τὸ δὲ παντελὲς ζῶον ἐκ πάντων ζῶων ὄν, μᾶλλον δὲ ἐν αὐτῷ τὰ πάντα ζῶα περιέχον καὶ ἐν ὄν τοσοῦτον, ὅσα τὰ πάντα, ὡσπερ καὶ τότε τὸ πᾶν ἐν ὄν καὶ πᾶν τὸ ὀρατὸν περιέχον πάντα τὰ ἐν τῷ ὀρατῷ.

8. Ἐπειδὴ τοίνυν καὶ ζῶον πρῶτως ἐστὶ καὶ διὰ τοῦτο αὐτοζῶον καὶ νοῦς ἐστὶ καὶ οὐσία ἡ ὄντως καὶ φαμεν ἔχειν καὶ ζῶα τὰ πάντα καὶ ἀριθμὸν τὸν σύμπαντα καὶ δίκαιον αὐτὸ καὶ καλὸν καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα – ἄλλως γὰρ [5] αὐτο-ἀνθρώπῳ φαμεν καὶ ἀριθμὸν αὐτὸ καὶ δίκαιον αὐτό – σκεπτέον πῶς τούτων ἕκαστον καὶ τί ὄν, εἰς ὅσον οἶόν τέ τι εὐρεῖν περὶ τούτων. πρῶτον τοίνυν ἀφετέον πᾶσαν αἴσθησιν καὶ νοῦν νῷ θεωρητέον καὶ ἐνθυμητέον, ὡς καὶ ἐν ἡμῖν ζωὴ καὶ νοῦς οὐκ ἐν ὄγκῳ, ἀλλ' ἐν δυνάμει ἀόγκῳ, καὶ τὴν [10] ἀληθινήν οὐσίαν ἐκδεδυκέναι ταῦτα καὶ δύνάμιν εἶναι ἐφ' ἑαυτῆς βεβῶσαν, οὐκ ἀμενηνόν τι χρῆμα, ἀλλὰ πάντων ζωτικωτάτην καὶ νοερωτάτην, ἧς οὔτε τι ζωτικώτερον οὔτε νοερώτερον οὔτε οὐσιωδέστερον, οὗ τὸ ἐφασάμενον ἔχει ταῦτα κατὰ λόγον τῆς ἐπαφῆς, τὸ μὲν ἐγγύς ἐγγυτέρω, [15] τὸ δὲ πόρρω πορρωτέρω. εἶπερ οὖν ἐφετὸν τὸ εἶναι, τὸ μάλιστα ὄν μᾶλλον ὅ τε μάλιστα νοῦς, εἶπερ τὸ νοεῖν ὅλως· καὶ τὸ τῆς ζωῆς ὡσαύτως. εἰ δὲ τὸ ὄν πρῶτον δεῖ λαβεῖν πρῶτον ὄν, εἶτα νοῦν, εἶτα τὸ ζῶον – τοῦτο γὰρ ἤδη πάντα δοκεῖ περιέχειν – ὁ δὲ νοῦς δευτέρον – ἐνέργεια γὰρ τῆς [20] οὐσίας – οὗτ' ἂν

κατὰ τὸ ζῶον ὁ ἀριθμὸς εἶη – ἤδη γὰρ καὶ πρὸ αὐτοῦ καὶ ἔν καὶ δύο ἦν – οὔτε κατὰ τὸν νοῦν – πρὸ γὰρ αὐτοῦ ἡ οὐσία ἔν οὔσα καὶ πολλὰ ἦν.

9. Λείπεται τοίνυν θεωρεῖν, πότερα ἡ οὐσία τὸν ἀριθμὸν ἐγέννησε τῷ αὐτῆς μερισμῷ, ἢ ὁ ἀριθμὸς ἐμέρισε τὴν οὐσίαν· καὶ δὴ καὶ ἡ οὐσία καὶ κίνησις καὶ στάσις καὶ ταῦτὸν καὶ ἕτερον αὐτὰ τὸν ἀριθμὸν ἢ ὁ ἀριθμὸς ταῦτα. [5] ἀρχὴ δὲ τῆς σκέψεως· ἄρ' οἶόν τε ἀριθμὸν εἶναι ἐφ' ἑαυτοῦ ἢ δεῖ καὶ τὰ δύο ἐπὶ δυσὶ πράγμασι θεωρεῖσθαι καὶ τὰ τρία ὡσαύτως; καὶ δὴ καὶ τὸ ἔν τὸ ἔν τοῖς ἀριθμοῖς; εἰ γὰρ ἐφ' ἑαυτοῦ ἄνευ τῶν ἀριθμητῶν δύναιτο εἶναι, πρὸ τῶν ὄντων δύναιτο ἂν εἶναι. ἄρ' οὖν καὶ πρὸ [10] τοῦ ὄντος; ἢ τοῦτο ἐατέον καὶ πρὸ ἀριθμοῦ ἔν τῷ παρόντι καὶ δοτέον ἀριθμὸν ἐξ ὄντος γίνεσθαι. ἀλλ' εἰ τὸ ὄν ἔν ὄν ἐστὶ καὶ τὰ δύο ὄντα δύο ὄντα ἐστί, προηγήσεται τοῦ τε ὄντος τὸ ἔν καὶ ὁ ἀριθμὸς τῶν ὄντων. ἄρ' οὖν τῇ ἐπινοίᾳ καὶ τῇ ἐπιβολῇ ἢ καὶ τῇ ὑποστάσει; σκεπτέον δὲ ὧδε· [15] ὅταν τις ἀνθρωπον ἓνα νοῆ καὶ καλὸν ἔν, ὕστερον δῆπου τὸ ἔν νοεῖ ἐφ' ἑκατέρω· καὶ δὴ καὶ ὅταν ἵππον καὶ κύνα, καὶ δὴ σαφῶς τὰ δύο ἐνταῦθα ὕστερον. ἀλλ' εἰ γεννῶν ἀνθρωπον καὶ γεννῶν ἵππον καὶ κύνα ἢ ἔν αὐτῷ ὄντας προφέρει καὶ μὴ κατὰ τὸ ἐπελθὸν μήτε γεννῶν μήτε [20] προφέρει, ἄρ' οὐκ ἐρεῖ· “εἰς ἔν ἰτέον καὶ μετιτέον εἰς ἄλλο ἔν καὶ δύο ποιητέον καὶ μετ' ἐμοῦ καὶ ἄλλο ποιητέον”; καὶ μὴν οὐδὲ τὰ ὄντα, ὅτε ἐγένετο, ἠριθμήθη· ἀλλ' ὅσα ἔδει γενέσθαι δῆλον ἦν. πᾶς ἄρα ὁ ἀριθμὸς ἦν πρὸ αὐτῶν τῶν ὄντων. ἀλλ' εἰ πρὸ τῶν ὄντων, οὐκ ἦν ὄντα. ἢ [25] ἦν ἔν τῷ ὄντι, οὐκ ἀριθμὸς ὦν τοῦ ὄντος – ἔν γὰρ ἦν ἔτι τὸ ὄν – ἀλλ' ἡ τοῦ ἀριθμοῦ δύναμις ὑποστάσα ἐμέρισε τὸ ὄν καὶ οἶον ὠδίνειν ἐποίησεν αὐτὸν τὸ πλῆθος. ἢ γὰρ ἡ οὐσία αὐτοῦ ἢ ἡ ἐνέργεια ὁ ἀριθμὸς ἔσται, καὶ τὸ ζῶον αὐτὸ καὶ ὁ νοῦς ἀριθμὸς. ἄρ' οὖν τὸ μὲν ὄν ἀριθμὸς ἠνωμένος, τὰ δὲ ὄντα [30] ἐξεληλιγμένος ἀριθμὸς, νοῦς δὲ ἀριθμὸς ἔν ἑαυτῷ κινούμενος, τὸ δὲ ζῶον ἀριθμὸς περιέχων; ἐπεὶ καὶ ἀπὸ τοῦ ἑνὸς γενόμενον τὸ ὄν, ὡς ἦν ἔν ἐκεῖνο, δεῖ αὐτὸ οὕτως ἀριθμὸν εἶναι· διὸ καὶ τὰ εἶδη ἔλεγον καὶ ἐνάδας καὶ ἀριθμούς. καὶ οὗτός ἐστιν ὁ οὐσιώδης ἀριθμὸς· ἄλλος δὲ ὁ

[35] μοναδικὸς λεγόμενος εἶδωλον τούτου. ὁ δὲ οὐσιώδης ὁ μὲν ἐπιθεωρούμενος τοῖς εἶδεσι καὶ συγγενῶν αὐτά, πρῶτως δὲ ὁ ἐν τῷ ὄντι καὶ μετὰ τοῦ ὄντος καὶ πρὸ τῶν ὄντων. βᾶσιν δὲ ἔχει τὰ ὄντα ἐν αὐτῷ καὶ πηγὴν καὶ ρίζαν καὶ ἀρχήν. καὶ γὰρ τῷ ὄντι τὸ ἐν ἀρχῇ καὶ ἐπὶ τούτου ἐστὶν [40] ὄν· σκεδασθεῖη γὰρ ἄν· ἀλλ' οὐκ ἐπὶ τῷ ὄντι τὸ ἐν· ἤδη γὰρ ἂν εἶη ἐν πρὶν τυχεῖν τοῦ ἐν, καὶ ἤδη τὸ τυγχάνον τῆς δεκάδος δεκάς πρὶν τυχεῖν τῆς δεκάδος.

10. Ἐστὼς οὖν τὸ ὄν ἐν πλήθει ἀριθμὸς, ὅτε πολὺ μὲν ἠγείρετο, παρασκευὴ δὲ οἶον ἦν πρὸς τὰ ὄντα καὶ προτύπως καὶ οἶον ἐνάδες τόπον ἔχουσαι τοῖς ἐπ' αὐτάς ἰδρυθησομένους. καὶ γὰρ καὶ νῦν “τοσοῦτον βούλομαι” [5] φησί τις “πλήθος χρυσοῦ ἢ οἰκιῶν”. καὶ ἐν μὲν ὁ χρυσοῦς, βούλεται δὲ οὐ τὸν ἀριθμὸν χρυσοῦ ποιῆσαι, ἀλλὰ τὸν χρυσοῦ ἀριθμὸν, καὶ τὸν ἀριθμὸν ἤδη ἔχων ἐπιθεῖναι ζητεῖ τοῦτον τῷ χρυσῷ, ὥστε συμβῆναι τῷ χρυσῷ τοσοῦτω γενέσθαι. εἰ δὲ τὰ ὄντα μὲν ἐγένετο πρὸ ἀριθμοῦ, ὁ δ' [10] ἀριθμὸς ἐπ' αὐτοῖς ἐπεθεωρεῖτο τοσαῦτα κινήσεως τῆς ἀριθμοῦσης φύσεως, ὅσα τὰ ἀριθμητά, κατὰ συντυχίαν ἦν ἂν τοσαῦτα καὶ οὐ κατὰ πρόθεσιν τοσαῦτα, ὅσα ἐστίν. εἰ οὖν μὴ εἰκῆ τοσαῦτα, ὁ ἀριθμὸς αἴτιος προῶν τοῦ τοσαῦτα· τοῦτο δὲ ἐστὶν, ἤδη ὄντος ἀριθμοῦ μετέσχε τὰ γενόμενα [15] τοῦ τοσαῦτα, καὶ ἕκαστον μὲν τοῦ ἐν μετέσχε, ἴνα ἐν ἦ. ἔστι δὲ ὄν παρὰ τοῦ ὄντος, ἐπεὶ καὶ τὸ ὄν παρ' αὐτοῦ ὄν, ἐν δὲ παρὰ τοῦ ἐν. ἕκαστόν τε ἐν, εἰ ὁμοῦ πολλὰ ἦν τὸ ἐν τὸ ἐπ' αὐτοῖς, ὡς τριάς ἐν, καὶ τὰ πάντα ὄντα οὕτως ἐν, οὐχ ὡς τὸ ἐν τὸ κατὰ τὴν μονάδα, ἀλλ' ὡς ἐν ἢ μυριάς ἢ [20] ἄλλος τις ἀριθμὸς. ἐπεὶ καὶ ὁ λέγων ἤδη πράγματα μύρια γενόμενα, εἰ εἶπε μύρια ὁ ἀριθμῶν, οὐ παρ' αὐτῶν φησι τὰ μύρια προσφανεῖσθαι δεικνύντων ὡσπερ τὰ χρώματα αὐτῶν, ἀλλὰ τῆς διανοίας λεγούσης τοσαῦτα· εἰ γὰρ μὴ λέγοι, οὐκ ἂν εἰδείη, ὅσον τὸ πλήθος. πῶς οὖν ἐρεῖ; ἢ ἐπιστάμενος [25] ἀριθμεῖν· τοῦτο δέ, εἰ ἀριθμὸν εἰδείη· εἰδείη δ' ἂν, εἰ εἶη ἀριθμὸς. ἀγνοεῖν δὲ τὴν φύσιν ἐκείνην, ὅσα ἐστὶ τὸ πλήθος, ἄτοπον, μᾶλλον δὲ ἀδύνατον. ὡσπερ τοίνυν εἰ λέγοι τις ἀγαθὰ, ἢ τὰ παρ' αὐτῶν τοιαῦτα λέγει, ἢ

κατηγορεῖ τὸ ἀγαθὸν ὡς συμβεβηκὸς αὐτῶν. καὶ εἰ τὰ πρῶτα [30] λέγει, ὑπόστασιν λέγει τὴν πρώτην· εἰ δὲ οἷς συμβέβηκε τὸ ἀγαθόν, δεῖ εἶναι φύσιν ἀγαθοῦ, ἵνα καὶ ἄλλοις συμβεβήκη, ἢ τὸ αἴτιον τὸ πεποιηκὸς καὶ ἐν ἄλλῳ εἶναι, ἢ αὐτοαγαθόν, ἢ γεγεννηκὸς τὸ ἀγαθὸν ἐν φύσει οἰκεία. οὕτως καὶ ἐπὶ τῶν ὄντων ὁ λέγων ἀριθμόν, οἷον δεκάδα, ἢ αὐτὴν [35] ὑφεστῶσαν δεκάδα ἂν λέγοι, ἢ οἷς συμβέβηκε δεκάς λέγων αὐτὴν δεκάδα ἀναγκάζοιτο ἂν τίθεσθαι ἐφ' αὐτῆς οὐκ ἄλλο τι ἢ δεκάδα οὔσαν. ἀνάγκη τοίνυν, εἰ τὰ ὄντα δεκάδα λέγοι, ἢ αὐτὰ δεκάδα εἶναι ἢ πρὸ αὐτῶν ἄλλην δεκάδα εἶναι οὐκ ἄλλο τι ἢ αὐτὸ τοῦτο δεκάδα οὔσαν. καθόλου τοίνυν [40] δεκτέον, ὅτι πᾶν, ὅτιπερ ἂν κατ' ἄλλου κατηγορηται, παρ' ἄλλου ἐλήλυθεν εἰς ἐκεῖνο ἢ ἐνέργειά ἐστιν ἐκεῖνου. καὶ εἰ τοιοῦτον, οἷον μὴ ποτὲ μὲν παρεῖναι, ποτὲ δὲ μὴ παρεῖναι, ἀλλ' ἀεὶ μετ' ἐκεῖνου εἶναι, εἰ οὐσία ἐκεῖνο, οὐσία καὶ αὐτό, καὶ οὐ μᾶλλον ἐκεῖνο ἢ αὐτὸ οὐσία· εἰ δὲ μὴ οὐσίαν διδοίη, [45] ἀλλ' οὖν τῶν ὄντων καὶ ὄν. καὶ εἰ μὲν δύναιτο τὸ πρᾶγμα ἐκεῖνο νοεῖσθαι ἄνευ τῆς ἐνεργείας αὐτοῦ, ἅμα μὲν εἶναι οὐδὲν ἦττον ἐκεῖνω, ὕστερον δὲ τῇ ἐπινοίᾳ τάττεσθαι παρ' ἡμῶν. εἰ δὲ μὴ παρεπινοεῖσθαι οἷόν τε ἄνευ ἐκεῖνου, οἷον ἄνθρωπον ἄνευ τοῦ ἔν, ἢ οὐχ ὕστερον αὐτοῦ, ἀλλὰ συνυπάρχον, [50] ἢ πρότερον αὐτοῦ, ἵνα αὐτὸ δι' ἐκεῖνο ὑπάρχη· ἡμεῖς δὲ φάμεν πρότερον τὸ ἔν καὶ τὸν ἀριθμόν.

11. Ἄλλ' εἰ τὴν δεκάδα μηδὲν εἶναι τις λέγοι ἢ ἐνάδας τοσαύτας, εἰ μὲν τὴν ἐνάδα συγχωροῖ εἶναι, διὰ τί μίαν μὲν συγχωρήσει ἐνάδα εἶναι, τὰς δὲ δέκα οὐκέτι; ὡς γὰρ ἢ μία τὴν ὑπόστασιν ἔχει, διὰ τί οὐ καὶ αἱ ἄλλαι; οὐ γὰρ [5] δὴ συνεξεῦχθαι δεῖ ἐνὶ τινι τῶν ὄντων τὴν μίαν ἐνάδα· οὕτω γὰρ οὐκέτι ἕκαστον τῶν ἄλλων ἐν εἴη. ἀλλ' εἰ δεῖ καὶ ἕκαστον τῶν ἄλλων ἐν εἶναι, κοινὸν τὸ ἔν· τοῦτο δὲ φύσις μία κατὰ πολλῶν κατηγορουμένη, ἣν ἐλέγομεν καὶ πρὸ τοῦ ἐν πολλοῖς θεωρεῖσθαι δεῖν καθ' αὐτὴν ὑπάρχειν. [10] οὔσης δὲ ἐνάδος ἐν τούτῳ καὶ πάλιν ἐν ἄλλῳ θεωρουμένης, εἰ μὲν κάκεινη ὑπάρχει, οὐ μία μόνον ἐνάς τὴν ὑπόστασιν ἔξει καὶ οὕτως πᾶσι ἔσται ἐνάδων· εἰ δ' ἐκεῖνη μόνη τὴν πρώτην, ἦτοι τῷ

μάλιστα ὄντι συνοῦσαν ἢ τῷ μάλιστα ἐνὶ πάντη. ἀλλ' εἰ μὲν τῷ μάλιστα ὄντι, ὁμώνυμῶς [15] ἂν αἱ ἄλλαι ἐνάδες καὶ οὐ συνταχθήσονται τῇ πρώτῃ, ἢ ὁ ἀριθμὸς ἐξ ἀνομοίων μονάδων καὶ διαφοραὶ τῶν μονάδων καὶ καθόσον μονάδες· εἰ δὲ τῷ μάλιστα ἐνί, τί ἂν δέοιτο τὸ μάλιστα ἕν, ἵνα ἐν ἦ, τῆς μονάδος ταύτης; εἰ δὴ ταῦτα ἀδύνατα, ἀνάγκη ἔν εἶναι οὐκ ἄλλο τι ὄν ἢ ἐν ψιλόν, [20] ἀπρηρωμένον τῇ οὐσίᾳ αὐτοῦ πρὸ τοῦ ἕκαστον ἐν λεχθῆναι καὶ νοηθῆναι. εἰ οὖν τὸ ἐν ἄνευ τοῦ πράγματος τοῦ λεγομένου ἐν κἀκεῖ ἔσται, διὰ τί οὐ καὶ ἄλλο ἐν ὑποστήσεται; καὶ χωρὶς μὲν ἕκαστον πολλὰ μονάδες, ἃ καὶ πολλὰ ἔν. εἰ δ' ἐφεξῆς οἶον γεννῶν ἢ φύσις, μᾶλλον δὲ γεννήσασα [25] ἢ συστάσα καθ' ἐν ὧν ἐγέννα, οἶον συνεχῆ ἕνα ποιούσα, περιγράψασα μὲν καὶ στᾶσα θάπτον ἂν ἐν τῇ προόδῳ τοὺς ἐλάττους ἀριθμοὺς ἀπογεννήσαι, εἰς πλεόν δὲ κινήσει, οὐκ ἐπ' ἄλλοις, ἀλλ' ἐν αὐταῖς ταῖς κινήσεσι, τοὺς μείζονας ἀριθμοὺς ὑποστήσαι· καὶ οὕτω δὴ ἐκάστοις ἀριθμοῖς [30] ἐφαρμόσαι τὰ πλήθη ἕκαστα καὶ ἕκαστον τῶν ὄντων εἰδυῖα, ὡς, εἰ μὴ ἐφαρμοσθεῖν ἕκαστον ἀριθμῷ ἐκάστῳ, ἢ οὐδ' ἂν εἶη ἢ ἄλλο τι ἂν παρεκβᾶν εἶη ἀνάριθμον καὶ ἄλογον γεγενημένον.

12. Ἄλλ' εἰ καὶ τὸ ἐν καὶ τὴν μονάδα μὴ ὑπόστασιν λέγοι ἔχειν – οὐδὲν γὰρ ἕν, ὃ μὴ τί ἐν – πάθημα δέ τι τῆς ψυχῆς πρὸς ἕκαστον τῶν ὄντων, πρῶτον μὲν τί κωλύει, καὶ ὅταν λέγη ὄν, πάθημα λέγειν εἶναι τῆς ψυχῆς καὶ μηδὲν [5] εἶναι ὄν; εἰ δ' ὅτι νύττει τοῦτο καὶ πλήττει καὶ φαντασίαν περὶ ὄντος ποιεῖ, νυττομένην καὶ φαντασίαν λαμβάνουσαν τὴν ψυχὴν καὶ περὶ τὸ ἐν ὀρώμεν. ἔπειτα πότερα καὶ τὸ πάθημα καὶ τὸ νόημα τῆς ψυχῆς ἐν ἢ πλήθος ὀρώμεν; ἀλλ' ὅταν λέγωμεν “μὴ ἐν”, ἐκ μὲν τοῦ πράγματος αὐτοῦ οὐκ [10] ἔχομεν τὸ ἐν – φαμὲν γὰρ οὐκ εἶναι ἐν αὐτῷ τὸ ἐν – ἔχομεν ἄρα ἕν, καὶ ἔστιν ἐν ψυχῇ ἄνευ τοῦ “τί ἐν”. ἀλλ' ἔχομεν τὸ ἐν ἐκ τῶν ἔξωθεν λαβόντες τινὰ νόησιν καὶ τινὰ τύπον, οἶον ἐννόημα ἐκ τοῦ πράγματος. οἱ μὲν γὰρ τῶν λεγομένων παρ' αὐτοῖς ἐννοημάτων ἐν εἶδος τὸ τῶν ἀριθμῶν καὶ τοῦ ἐνός [15] τιθέντες ὑποστάσεις ἂν τοιαύτας τιθεῖεν, εἴπερ τι τῶν τοιούτων ἐν ὑποστάσει, πρὸς οὓς περὶ

αὐτῶν καιρίως ἂν λέγοιτο. ἀλλ' οὖν εἰ τοιοῦτον οἶον ὕστερον ἀπὸ τῶν πραγμάτων λέγοιεν γεγονέναι ἐν ἡμῖν πάθημα ἢ νόημα, οἶον καὶ τὸ τοῦτο καὶ τὸ τί καὶ δὴ καὶ ὄχλον καὶ ἑορτὴν καὶ στρατὸν καὶ [20] πλῆθος – καὶ γὰρ ὡσπερ τὸ πλῆθος παρὰ τὰ πράγματα τὰ πολλὰ λεγόμενα οὐδέν ἐστιν οὐδ' ἡ ἑορτὴ παρὰ τοὺς συναχθέντας καὶ εὐθυμουμένους ἐπὶ ἱεροῖς, οὕτως οὐδὲ τὸ ἓν μόνον τι καὶ ἀπηρημωμένον τῶν ἄλλων νοοῦντες, ὅταν λέγωμεν ἓν· πολλὰ δὲ καὶ ἄλλα τοιαῦτα εἶναι, οἶον καὶ δεξιὸν [25] καὶ τὸ ἄνω καὶ τὰ ἀντικείμενα τούτοις· τί γὰρ ἂν εἶη πρὸς ὑπόστασιν ἐπὶ δεξιῶ ἢ ὅτι ὁ μὲν ὠδί, ὁ δ' ὠδί ἔστηκεν ἢ κάθηται; καὶ δὴ καὶ ἐπὶ τοῦ ἄνω ὡσαύτως, τὸ μὲν τοιαύτην θέσιν ἔχει καὶ ἐν τούτῳ τοῦ παντός μᾶλλον, ὃ λέγομεν ἄνω, τὸ δὲ εἰς τὸ λεγόμενον κάτω – πρὸς δὴ τὰ [30] τοιαῦτα πρῶτον μὲν ἐκεῖνο λεκτέον, ὡς ὑπόστασις τις τῶν εἰρημένων ἐν ἐκάστῳ τούτων, οὐ μέντοι ἢ αὐτὴ οὔτε αὐτῶν πρὸς ἄλληλα οὔτε πρὸς τὸ ἓν ἐπὶ πάντων. χωρὶς μέντοι πρὸς ἕκαστον τῶν λεχθέντων ἐπιστατέον.

13. Τὸ δὴ ἀπὸ τοῦ ὑποκειμένου γενέσθαι τὴν νόησιν τοῦ ἐνός, τοῦ ὑποκειμένου τοῦ ἐν αἰσθήσει ἀνθρώπου ὄντος ἢ ἄλλου ὄτουοῦν ζώου ἢ καὶ λίθου, πῶς ἂν εἶη εὐλογον, ἄλλου μὲν ὄντος τοῦ φανέντος – τοῦ ἀνθρώπου – ἄλλου δὲ καὶ [5] οὐ ταυτοῦ ὄντος τοῦ ἓν; οὐ γὰρ ἂν καὶ ἐπὶ τοῦ μὴ ἀνθρώπου τὸ ἓν ἢ διάνοια κατηγορεῖ. ἔπειτα, ὡσπερ ἐπὶ τοῦ δεξιῶ καὶ τῶν τοιούτων οὐ μάτην κινουμένη, ἀλλ' ὁρώσα θέσιν διάφορον ἔλεγε τὸ ὠδί, οὕτωςί τι ἐνταῦθα ὁρώσα λέγει ἓν· οὐ γὰρ δὴ κενὸν πάθημα καὶ ἐπὶ μηδενὶ τὸ ἓν λέγει. οὐ γὰρ [10] διότι μόνον καὶ οὐκ ἄλλο· καὶ γὰρ ἐν τῷ “καὶ οὐκ ἄλλο” ἄλλο ἐν λέγει. ἔπειτα τὸ ἄλλο καὶ τὸ ἕτερον ὕστερον· μὴ γὰρ ἐρείσασα πρὸς ἓν οὔτε ἄλλο ἐρεῖ ἢ διάνοια οὔτε ἕτερον, τότε “μόνον” ὅταν λέγη, ἐν μόνον λέγει· ὡστε τὸ ἓν λέγει πρὸ τοῦ “μόνον”. ἔπειτα τὸ λέγον, πρὶν εἰπεῖν περὶ [15] ἄλλου “ἓν”, ἐστὶν ἓν, καὶ περὶ οὗ λέγει, πρὶν εἰπεῖν ἢ νοῆσαι τινα περὶ αὐτοῦ, ἐστὶν ἓν· ἢ γὰρ ἐν ἢ πλείω ἐνός καὶ πολλά· καὶ εἰ πολλά, ἀνάγκη προϋπάρχειν ἓν. ἐπεὶ καὶ ὅταν πλῆθος λέγη πλείω ἐνός λέγει· καὶ στρατὸν πολλοὺς ὠπλισμένους καὶ εἰς

ἐν συντεταγμένους νοεῖ, καὶ [20] πλῆθος ὄν οὐκ ἐᾷ πλῆθος εἶναι· ἢ διάνοια δῆλόν που καὶ ἐνταῦθα ποιεῖ ἢ διδοῦσα τὸ ἔν, ὃ μὴ ἔχει τὸ πλῆθος, ἢ ὀξέως τὸ ἐν τὸ ἐκ τῆς τάξεως ἰδοῦσα τὴν τοῦ πολλοῦ φύσιν συνήγαγεν εἰς ἔν· οὐδὲ γὰρ οὐδ' ἐνταῦθα τὸ ἐν ψεῦδεται, ὡσπερ καὶ ἐπὶ οἰκίας τὸ ἐκ πολλῶν λίθων ἔν· μᾶλλον [25] μέντοι τὸ ἐν ἐπ' οἰκίας. εἰ οὖν μᾶλλον ἐπὶ τοῦ συνεχοῦς καὶ μᾶλλον ἐπὶ τοῦ μὴ μεριστοῦ, δῆλον ὅτι ὄντος τινὸς φύσεως τοῦ ἐνὸς καὶ ὑφεστῶσης. οὐ γὰρ οἶόν τε ἐν τοῖς μὴ οὖσι τὸ μᾶλλον εἶναι, ἀλλ' ὡσπερ τὴν οὐσίαν κατηγοροῦντες καθ' ἐκάστου τῶν αἰσθητῶν, κατηγοροῦντες δὲ καὶ [30] κατὰ τῶν νοητῶν κυριώτερον κατὰ τῶν νοητῶν τὴν κατηγορίαν ποιούμεθα ἐν τοῖς οὖσι τὸ μᾶλλον καὶ κυριώτερον τιθέντες, καὶ τὸ ὄν μᾶλλον ἐν οὐσίᾳ καὶ αἰσθητῇ ἢ ἐν τοῖς ἄλλοις γένεσιν, οὕτω καὶ τὸ ἐν μᾶλλον καὶ κυριώτερον ἔν τε τοῖς αἰσθητοῖς αὐτοῖς διάφορον κατὰ τὸ μᾶλλον καὶ ἐν [35] τοῖς νοητοῖς ὀρώντες εἶναι – κατὰ πάντας τοὺς τρόπους εἰς ἀναφορὰν μέντοι ἐνὸς εἶναι φατέον. ὡσπερ δὲ ἡ οὐσία καὶ τὸ εἶναι νοητὸν καὶ οὐκ αἰσθητὸν ἔστι, κἂν μετέχη τὸ αἰσθητὸν αὐτῶν, οὕτω καὶ τὸ ἐν περὶ αἰσθητὸν μὲν ἂν κατὰ μετοχὴν θεωροῖτο, νοητὸν μέντοι καὶ νοητῶς ἢ διάνοια [40] αὐτὸ λαμβάνει· ὡστε ἀπ' ἄλλου ἄλλο νοεῖ, ὃ οὐχ ὀρᾷ· προήδει ἄρα· εἰ δὲ προήδει ὄν τόδε τι, ταῦτὸν τῷ ὄν. καὶ ὅταν τι, ἐν αὐτῷ λέγει· ὡσπερ ὅταν τινέ, δύο· καὶ ὅταν τινάς, πολλοὺς. εἰ τοῖνυν μηδέ τι νοῆσαι ἔστιν ἄνευ τοῦ ἐν ἢ τοῦ δύο ἢ τινος ἀριθμοῦ, πῶς οἶόν τε ἄνευ οὐ [45] οὐχ οἶόν τέ τι νοῆσαι ἢ εἰπεῖν μὴ εἶναι; οὐ γὰρ μὴ ὄντος μὴδ' ὀτιοῦν δύνασαι νοῆσαι ἢ εἰπεῖν, λέγειν μὴ εἶναι ἀδύνατον. ἀλλ' οὐ χρεῖα πανταχοῦ πρὸς παντὸς νοήματος ἢ λόγου γένεσιν, προϋπάρχειν δεῖ καὶ λόγου καὶ νοήσεως· οὕτω γὰρ ἂν πρὸς τὴν τούτων γένεσιν παραλαμβάνοιτο. [50] εἰ δὲ καὶ εἰς οὐσίας ἐκάστης ὑπόστασιν – οὐδὲν γὰρ ὄν, ὃ μὴ ἔν – καὶ πρὸ οὐσίας ἂν εἴη καὶ γεννῶν τὴν οὐσίαν. διὸ καὶ ἐν ὄν, ἀλλ' οὐκ ὄν, εἶτα ἔν· ἐν μὲν γὰρ τῷ “ὄν” καὶ ἐν πολλὰ ἂν εἴη, ἐν δὲ τῷ “ἔν” οὐκ ἐνὶ τὸ “ὄν”, εἰ μὴ καὶ ποιήσειεν αὐτὸ προσενεῦσαν αὐτοῦ τῇ γενέσει. καὶ τὸ [55] “τοῦτο” δὲ οὐ κενόν· ὑπόστασιν γὰρ δεικνυμένην

λέγει ἀντὶ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ καὶ παρουσίαν τινά, οὐσίαν ἢ ἄλλο τι τῶν ὄντων· ὥστε τὸ “τοῦτο” σημαίνει ἂν οὐ κενόν τι οὐδ’ ἔστι πάθημα τῆς διανοίας ἐπὶ μηδενὶ ὄντι, ἀλλ’ ἔστι πρᾶγμα ὑποκείμενον, ὡσπερ εἰ καὶ τὸ ἴδιον αὐτοῦ τινος [60] ὄνομα λέγοι.

14. Πρὸς δὲ τὰ κατὰ τὸ πρὸς τι λεχθέντα ἂν τις εὐλόγως λέγοι, ὡς οὐκ ἔστι τὸ ἐν τοιοῦτον οἶον ἄλλου παθόντος αὐτὸ μηδὲν παθὸν ἀπολωλεκέναι τὴν αὐτοῦ φύσιν, ἀλλὰ δεῖ, εἰ μέλλοι ἐκ τοῦ ἐν ἐκβῆναι, πεπονθέναι τὴν τοῦ ἐνός [5] στέρησιν εἰς δύο ἢ πλείω διαιρεθέν. εἰ οὖν ὁ αὐτὸς ὄγκος διαιρεθεὶς δύο γίνεται οὐκ ἀπολόμενος ὡς ὄγκος, δῆλον ὅτι παρὰ τὸ ὑποκείμενον ἦν ἐν αὐτῷ προσὸν τὸ ἐν, ὃ ἀπέβαλε τῆς διαιρέσεως αὐτὸ φθειράσης. ὃ δὴ ὅτε μὲν τῷ αὐτῷ πάρεστιν, ὅτε δὲ ἀπογίνεται, πῶς οὐκ ἐν τοῖς οὔσι [10] τάξομεν, ὅπου ἂν ἦ; καὶ συμβεβηκέναι μὲν τούτοις, καθ’ αὐτὸ δὲ εἶναι, ἐν τε τοῖς αἰσθητοῖς ὅταν φαίνεται ἐν τε τοῖς νοητοῖς, τοῖς μὲν ὑστέροις συμβεβηκός, ἐφ’ αὐτοῦ δὲ ἐν τῷ πρώτῳ, ὅταν ἐν, εἶτα ὄν. εἰ δὲ τις λέγοι, ὡς καὶ τὸ ἐν μηδὲν παθὸν προσελθόντος ἄλλου αὐτῷ [15] οὐκέτι ἐν, ἀλλὰ δύο ἔσται, οὐκ ὀρθῶς ἐρεῖ. οὐ γὰρ τὸ ἐν ἐγένετο δύο, οὔτε ᾧ προσετέθη οὔτε τὸ προστεθέν, ἀλλ’ ἐκάτερον μένει ἐν, ὡσπερ ἦν· τὰ δὲ δύο κατηγορεῖται κατ’ ἀμφοῖν, χωρὶς δὲ τὸ ἐν καθ’ ἐκατέρου μένοντος. οὐκ οὖν τὰ δύο φύσει ἐν σχέσει καὶ ἡ δυάς. ἀλλ’ εἰ μὲν κατὰ τὴν [20] σύνοδον καὶ τὸ συνόδῳ εἶναι ταυτὸν τῷ δύο ποιεῖν, τάχ’ ἂν ἦν ἡ τοιαύτη σχέσις τὰ δύο καὶ ἡ δυάς. νῦν δὲ καὶ ἐν τῷ ἐναντίῳ πάθει θεωρεῖται πάλιν αὐτὴ δυάς· σχισθέντος γὰρ ἐνός τινος γίνεται δύο· οὐ τοίνυν οὔτε σύνοδος οὔτε σχίσις τὰ δύο, ἴν’ ἂν ἦν σχέσις. ὁ αὐτὸς δὲ λόγος καὶ ἐπὶ παντός [25] ἀριθμοῦ. ὅταν γὰρ σχέσις ἦ ἡ γεννώσά τι, ἀδύνατον τὴν ἐναντίαν τὸ αὐτὸ γεννᾶν, ὡς τοῦτο εἶναι τὸ πρᾶγμα τὴν σχέσιν. τί οὖν τὸ κύριον αἴτιον; ἐν μὲν εἶναι τοῦ ἐν παρουσίᾳ, δύο δὲ δυάδος, ὡσπερ καὶ λευκὸν λευκοῦ καὶ καλὸν καλοῦ καὶ δικαίου δίκαιον. ἢ οὐδὲ ταῦτα θετέον εἶναι, [30] ἀλλὰ σχέσεις καὶ ἐν τούτοις αἰτιατέον, ὡς δίκαιον μὲν διὰ τὴν πρὸς τάδε τοιάνδε σχέσιν, καλὸν δέ, ὅτι οὕτω

διατιθέμεθα οὐδενὸς ὄντος ἐν αὐτῷ τῷ ὑποκειμένῳ οἴου διαθεῖναι ἡμᾶς οὐδ' ἤκοντος ἐπακτοῦ τῷ καλῷ φαινομένῳ. ὅταν τοίνυν ἴδῃς τι ἐν ὃ λέγεις, πάντως δήπου ἐστὶ καὶ μέγα [35] καὶ καλὸν καὶ μυρία ἂν εἴη εἰπεῖν περὶ αὐτοῦ. ὡς οὖν τὸ μέγα καὶ μέγεθός ἐστιν ἐν αὐτῷ καὶ γλυκὺ καὶ πικρὸν καὶ ἄλλαι ποιότητες, διὰ τί οὐχὶ καὶ τὸ ἕν; οὐ γὰρ δὴ ποιότης μὲν ἔσται πᾶσα ἠτισοῦν, ποσότης δ' ἐν τοῖς οὐσίῳ οὐκ ἔσται, οὐδὲ ποσότης μὲν τὸ συνεχές, τὸ δὲ διωρισμένον οὐκ [40] ἔσται, καίτοι μέτρῳ τὸ συνεχές χρῆται τῷ διωρισμένῳ. ὡς οὖν μέγα μεγέθους παρουσία, οὕτω καὶ ἐν ἑνὸς καὶ δύο δυάδος καὶ τὰ ἄλλα ὡσαύτως. τὸ δὲ ζητεῖν πῶς μεταλαμβάνει κοινὸν πρὸς πάντων τῶν εἰδῶν τὴν ζητουμένην μετάληψιν. φατέον δ' ἐν μὲν τοῖς διηρημένοις ἄλλως θεωρεῖσθαι [45] τὴν ἐνοῦσαν δεκάδα, ἐν δὲ τοῖς συνεχέσιν ἄλλως, ἐν δὲ ταῖς πολλαῖς εἰς ἕν τοσαύταις δυνάμεσιν ἄλλως· καὶ ἐν τοῖς νοητοῖς ἤδη ἀναβεβηκέναι· ἔτι δὲ ἐκεῖ μηκέτι ἐν ἄλλοις θεωρουμένους, ἀλλ' αὐτοὺς ἐφ' αὐτῶν ὄντας τοὺς ἀληθεστάτους ἀριθμοὺς εἶναι, αὐτοδεκάδα, οὐ δεκάδα τινῶν [50] νοητῶν.

15. Πάλιν γὰρ ἐξ ἀρχῆς τούτων ἤδη λεχθέντων λέγωμεν τὸ μὲν ζύμπαν ὄν τὸ ἀληθινὸν ἐκεῖνο καὶ ὄν εἶναι καὶ νοῦν καὶ ζῶον τέλειον εἶναι, ὁμοῦ δὴ πάντα ζῶα εἶναι, οὗ δὴ τὸ ἐν ἐνί, ὡς ἦν αὐτῷ δυνατόν, μεμίμηται καὶ τότε τὸ [5] ζῶον τὸ πᾶν· ἔφυγε γὰρ ἡ τοῦ αἰσθητοῦ φύσις τὸ ἐκεῖ ἕν, εἶπερ καὶ ἔμελλεν αἰσθητὸν εἶναι. ἀριθμὸν δὴ δεῖ αὐτὸν εἶναι σύμπαντα· εἰ γὰρ μὴ τέλειος εἴη, ἐλλείπει ἂν ἀριθμῷ τινι· καὶ εἰ μὴ πᾶς ἀριθμὸς ζῶων ἐν αὐτῷ εἴη, παντελὲς ζῶον οὐκ ἂν εἴη. ἔστιν οὖν ὁ ἀριθμὸς πρὸ ζῶου παντός [10] καὶ τοῦ παντελοῦς ζῶου. ὁ μὲν δὴ ἄνθρωπος ἐν τῷ νοητῷ καὶ τὰ ἄλλα ζῶα καθό ἐστι, καὶ ἢ ζῶον παντελὲς ἐστὶν ἐκεῖνο. καὶ γὰρ καὶ ὁ ἐνταῦθα ἄνθρωπος, ἢ ζῶον τὸ πᾶν, μέρος αὐτοῦ· καὶ ἕκαστον, ἢ ζῶον, ἐκεῖ ἐν ζῶῳ ἐστίν. ἐν δὲ τῷ νῷ, καθόσον νοῦς, ὡς μὲν μέρη οἱ νοῖ πάντες καθ' [15] ἕκαστον· ἀριθμὸς δὲ καὶ τούτων. οὐ τοίνυν οὐδ' ἐν νῷ ἀριθμὸς πρώτως· ὡς δὲ ἐν νῷ, ὅσα νοῦ ἐνέργειαι· καὶ ὡς νοῦ, δικαιοσύνη καὶ σωφροσύνη καὶ αἰ ἄλλαι ἀρεταὶ καὶ ἐπιστήμη καὶ ὅσα νοῦς ἔχων νοῦς ἐστὶν

όντως. πῶς οὖν οὐκ ἐν ἄλλῳ ἢ ἐπιστήμῃ; ἢ ὅτι ἔστι ταύτων καὶ ὁμοῦ ὁ [20] ἐπιστήμων, τὸ ἐπιστητόν, ἢ ἐπιστήμη, καὶ τὰ ἄλλα ὡσαύτως· διὸ καὶ πρώτως ἕκαστον καὶ οὐ συμβεβηκὸς ἢ δικαιοσύνη, ψυχῇ δέ, καθόσον ψυχῇ, συμβεβηκός· δυνάμει γὰρ μᾶλλον ταῦτα, ἐνεργείᾳ δέ, ὅταν πρὸς νοῦν καὶ σὺν νῶ. μετὰ δὲ τοῦτο ἦδη τὸ ὄν, καὶ ἐν τούτῳ ὁ ἀριθμὸς, μεθ' οὗ [25] τὰ ὄντα γεννᾷ κινούμενον κατ' ἀριθμόν, προστησάμενον τοὺς ἀριθμοὺς τῆς ὑποστάσεως αὐτῶν, ὡσπερ καὶ αὐτοῦ τὸ ἐν συνάπτον αὐτὸ τὸ ὄν πρὸς τὸ πρῶτον, οἱ δ' ἀριθμοὶ οὐκέτι τὰ ἄλλα πρὸς τὸ πρῶτον· ἀρκεῖ γὰρ τὸ ὄν συνημμένον. τὸ δὲ ὄν γενόμενον ἀριθμὸς συνάπτει τὰ ὄντα πρὸς [30] αὐτό· σχίζεται γὰρ οὐ καθὼ ἐν, ἀλλὰ μένει τὸ ἐν αὐτοῦ· σχιζόμενον δὲ κατὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν εἰς ὅσα ἠθέλησεν, εἶδεν εἰς ὅσα κατὰ τὸν ἀριθμὸν ἐγέννησεν ἐν αὐτῷ ἄρα ὄντα· ταῖς γὰρ δυνάμεσι τοῦ ἀριθμοῦ ἐσχίσθη καὶ τοσαῦτα ἐγέννησεν, ὅσα ἦν ὁ ἀριθμὸς. ἀρχὴ οὖν καὶ πηγὴ ὑποστάσεως [35] τοῖς οὖσιν ὁ ἀριθμὸς ὁ πρῶτος καὶ ἀληθής. διὸ καὶ ἐνταῦθα μετὰ ἀριθμῶν ἢ γένεσις ἐκάστοις, κὰν ἄλλον ἀριθμὸν λάβῃ τι, ἢ ἄλλο γεννᾷ ἢ γίνεται οὐδέν. καὶ οὗτοι μὲν πρῶτοι ἀριθμοί, ὡς ἀριθμητοί· οἱ δ' ἐν τοῖς ἄλλοις ἦδη ἀμφοτέρω ἔχουσιν· ἢ μὲν παρὰ τούτων, ἀριθμητοί, ἢ δὲ κατὰ τούτους [40] τὰ ἄλλα μετροῦσι, καὶ ἀριθμοῦντες τοὺς ἀριθμοὺς καὶ τὰ ἀριθμητά· τίνοι γὰρ δέκα ἂν λέγοιεν ἢ τοῖς παρ' αὐτοῖς ἀριθμοῖς;

16. Τούτους δὴ, οὓς φαμεν πρώτους ἀριθμοὺς καὶ ἀληθεῖς, ποῦ ἂν τις φαίη θείητε καὶ εἰς τί γένος τῶν ὄντων; ἐν μὲν γὰρ τῷ ποσῷ δοκοῦσιν εἶναι παρὰ πᾶσι καὶ δὴ καὶ ποσοῦ μνήμη ἐν τῷ πρόσθεν ἐποιεῖσθε ἀξιοῦντες ὁμοίως [5] τῷ συνεχεῖ καὶ τὸ διωρισμένον ἐν τοῖς οὖσι τιθέναι. πάλιν τε αὖ λέγετε, ὡς πρώτων ὄντων οὗτοί εἰσιν οἱ ἀριθμοί, ἄλλους τε αὖ ἀριθμοὺς παρ' ἐκείνους εἶναι λέγετε ἀριθμοῦντας. πῶς οὖν ταῦτα διατάττεσθε, λέγετε ἡμῖν. ἔχει γὰρ πολλὴν ἀπορίαν· ἐπεὶ καὶ τὸ ἐν τὸ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς πότερα [10] ποσόν τι ἢ πολλακίς μὲν τὸ ἐν ποσόν, αὐτὸ δὲ μόνον ἀρχὴ ποσοῦ καὶ οὐ ποσόν; καὶ πότερα ἀρχὴ οὔσα συγγενὲς ἢ ἄλλο τι; ταῦτα ἡμῖν πάντα δίκαιοι διασαφεῖν ἔστε. λεκτέον οὖν ἀρξαμένοις

ἐντεῦθεν περὶ τούτων, ὡς ὅταν μὲν – πρῶτον δ' ἐπὶ τῶν αἰσθητῶν ποιητέον τὸν λόγον – ὅταν [15] τοίνυν ἄλλο μετ' ἄλλου λαβὼν εἴπῃς δύο, οἷον κύνα καὶ ἄνθρωπον ἢ καὶ ἀνθρώπους δύο ἢ πλείους, δέκα εἰπὼν καὶ ἀνθρώπων δεκάδα, ὁ ἀριθμὸς οὗτος οὐκ οὐσία οὐδ' ὡς ἐν αἰσθητοῖς, ἀλλὰ καθαρῶς ποσόν. καὶ μερίζων καθ' ἓνα καὶ τῆς δεκάδος ταύτης μέρη ποιῶν τὰ ἓνα ἀρχὴν ποιεῖς καὶ [20] τίθεσαι ποσοῦ· εἰς γὰρ τῶν δέκα οὐχ ἓν καθ' αὐτό. ὅταν δὲ τὸν ἄνθρωπον αὐτὸν ἐφ' ἑαυτοῦ λέγῃς ἀριθμὸν τινα, οἷον δυάδα, ζῶν καὶ λογικόν, οὐχ εἰς ἔτι ὁ τρόπος ἐνταῦθα, ἀλλ' ἢ μὲν διεξοδεύεις καὶ ἀριθμεῖς, ποσόν τι ποιεῖς, ἢ δὲ τὰ ὑποκείμενά ἐστι δύο καὶ ἑκάτερον ἓν, εἰ τὸ ἐν ἑκάτερον [25] συμπληροῦν τὴν οὐσίαν καὶ ἡ ἐνότης ἐν ἑκατέρῳ, ἀριθμὸν ἄλλον καὶ οὐσιώδη λέγεις. καὶ ἡ δυὰς αὕτη οὐχ ὕστερον οὐδὲ ὅσον λέγει μόνον ἕξωθεν τοῦ πράγματος, ἀλλὰ τὸ ἐν τῇ οὐσίᾳ καὶ συνέχον τὴν τοῦ πράγματος φύσιν. οὐ γὰρ ποιεῖς ἀριθμὸν σὺ ἐνταῦθα ἐν διεξόδῳ ἐπιὼν πράγματα καθ' [30] αὐτὰ ὄντα οὐδὲ συνιστάμενα ἐν τῷ ἀριθμεῖσθαι· τί γὰρ ἂν γένοιτο εἰς οὐσίαν ἄλλῳ ἀνθρώπῳ μετ' ἄλλου ἀριθμουμένῳ; οὐδὲ γὰρ τις ἐνάς, ὡσπερ ἐν χορῷ, ἀλλ' ἡ δεκάς αὕτη τῶν ἀνθρώπων ἐν σοὶ τῷ ἀριθμοῦντι τὴν ὑπόστασιν ἂν ἔχοι, ἐν δὲ τοῖς δέκα οὐς ἀριθμεῖς μὴ συντεταγμένοις εἰς ἐν οὐδὲ [35] δεκάς ἂν λέγοιτο, ἀλλὰ δέκα σὺ ποιεῖς ἀριθμῶν, καὶ ποσόν τοῦτο τὸ δέκα· ἐν δὲ τῷ χορῷ καὶ ἔστι τι ἕξω καὶ ἐν τῷ στρατῷ. πῶς δ' ἐν σοί; ἢ ὁ μὲν πρὸ τοῦ ἀριθμεῖν ἐγκείμενος ἄλλως· ὁ δ' ἐκ τοῦ φανῆναι ἕξωθεν πρὸς τὸν ἐν σοὶ ἐνέργεια ἢ ἐκείνων ἢ κατ' ἐκείνους, ἀριθμοῦντος ἅμα καὶ [40] ἀριθμὸν γεννῶντος καὶ ἐν τῇ ἐνεργείᾳ ὑπόστασιν ποιοῦντος ποσοῦ, ὡσπερ καὶ ἐν τῷ βαδίζειν ὑπόστασιν τινος κινήσεως. πῶς οὖν ἄλλως ὁ ἐν ἡμῖν; ἢ ὁ τῆς οὐσίας ἡμῶν· μετέχουσά φησιν ἀριθμοῦ καὶ ἀρμονίας καὶ ἀριθμὸς αὐτὸ καὶ ἀρμονία· οὔτε γὰρ σῶμά φησί τις οὔτε μέγεθος· [45] ἀριθμὸς ἄρα ἢ ψυχῇ, εἶπερ οὐσία. ὁ μὲν δὲ τοῦ σώματος ἀριθμὸς οὐσία, ὡς σῶμα, ὁ δὲ τῆς ψυχῆς οὐσίαι, ὡς ψυχαί. καὶ δὴ ὅλως ἐπὶ τῶν νοητῶν, εἰ ἔστι τὸ ἐκεῖ ζῶν αὐτὸ πλείω, οἷον τριάς, αὕτη ἢ τριάς οὐσιώδης ἢ ἐν τῷ

ζῶφ. ἢ δὲ τριάς ἢ μήπω ζῶφου, ἀλλ' ὅλως τριάς ἐν τῷ ὄντι, [50] ἀρχὴ οὐσίας. εἰ δ' ἀριθμεῖς ζῶφον καὶ καλόν, ἐκάτερον μὲν ἐν, σὺ δὲ γεννᾶς ἀριθμὸν ἐν σοὶ καὶ ἐνεργεῖς ποσὸν καὶ δυάδα. εἰ μέντοι ἀρετὴν τέτταρα λέγοις – καὶ τετράς ἐστὶ τις οἶον τὰ μέρη αὐτῆς εἰς ἓν – καὶ ἐνάδα τετράδα οἶον τὸ ὑποκείμενον, καὶ σὺ τετράδα ἐφαρμόττεις τὴν ἐν σοί.

17. Ὁ δὲ λεγόμενος ἄπειρος ἀριθμὸς πῶς; πέρασ γὰρ οὗτοι αὐτῷ διδόασιν οἱ λόγοι. ἢ καὶ ὀρθῶς, εἴπερ ἔσται ἀριθμὸς· τὸ γὰρ ἄπειρον μάχεται τῷ ἀριθμῷ. διὰ τί οὖν λέγομεν “ἄπειρος ὁ ἀριθμὸς”; ἄρ' οὖν ὡσπερ ἄπειρον [5] λέγομεν γραμμὴν – λέγομεν δὲ γραμμὴν ἄπειρον, οὐχ ὅτι ἔστι τις τοιαύτη, ἀλλ' ὅτι ἔξεστιν ἐπὶ τῇ μεγίστη, οἶον τοῦ παντός, ἐπινοῆσαι μείζω – οὕτω καὶ ἐπὶ τοῦ ἀριθμοῦ; γνωσθέντος γὰρ ὅσος ἐστὶν ἔστιν αὐτὸν διπλασίονα ποιῆσαι τῇ διανοίᾳ οὐκ ἐκείνῳ συνάναπτα. τὸ γὰρ ἐν σοὶ [10] μόνῳ νόημα καὶ φάντασμα πῶς ἂν τοῖς οὐσί προσάψαις; ἢ φήσομεν ἄπειρον ἐν τοῖς νοητοῖς εἶναι γραμμὴν; ποσὴ γὰρ ἂν εἴη ἢ ἐκεῖ γραμμὴ· ἀλλ' εἰ μὴ ποσὴ τις ἐν ἀριθμῷ, ἄπειρος ἂν εἴη. ἢ τὸ ἄπειρον ἄλλον τρόπον, οὐχ ὡς ἀδιεξιτήτον. ἀλλὰ πῶς ἄπειρος; ἢ ἐν τῷ λόγῳ τῆς [15] αὐτογραμμῆς οὐκ ἐνι προσνοούμενον πέρασ. τί οὖν ἐκεῖ γραμμὴ καὶ ποῦ; ὕστερον μὲν γὰρ ἀριθμοῦ· ἐνορᾶται γὰρ ἐν αὐτῇ τὸ ἓν· καὶ γὰρ ἀφ' ἐνός καὶ πρὸς μίαν διάστασιν· ποσὸν δὲ τὸ τῆς διαστάσεως μέτρον οὐκ ἔχει. ἀλλὰ ποῦ τοῦτο; ἄρα μόνον ἐν ἐννοήσει οἶον ὀριστικῆ; ἢ καὶ πράγμα, νοερὸν [20] μέντοι. πάντα γὰρ οὕτως, ὡς καὶ νοερὰ καὶ πως τὸ πρᾶγμα. καὶ δὴ καὶ περὶ ἐπιπέδου καὶ στερεοῦ καὶ πάντων τῶν σχημάτων, ποῦ καὶ ὅπως· οὐ γὰρ δὴ ἡμεῖς τὰ σχήματα ἐπινοοῦμεν. μαρτυρεῖ δὲ τὸ τε τοῦ παντός σχῆμα πρὸ ἡμῶν καὶ τὰ ἄλλα, ὅσα φυσικὰ σχήματα ἐν τοῖς φύσει [25] οὐσί, ἃ δὴ ἀνάγκη πρὸ τῶν σωμάτων εἶναι ἀσχημάτιστα ἐκεῖ καὶ πρῶτα σχήματα. οὐ γὰρ μορφαὶ ἐν ἄλλοις, ἀλλ' αὐτὰ αὐτῶν ὄντα οὐκ ἐδεῖτο ἐκταθῆναι· τὰ γὰρ ἐκταθέντα ἄλλων. πάντοτε οὖν σχῆμα ἐν ἐν τῷ ὄντι, διεκρίθη δὲ ἤτοι ἐν τῷ ζῶφῳ ἢ πρὸ τοῦ ζῶφου. λέγω δὲ “διεκρίθη” οὐχ ὅτι [30] ἐμεγεθύνθη, ἀλλ' ὅτι ἕκαστον ἐμερίσθη πρὸς ἕκαστον, ὡς τὸ ζῶφον, καὶ τοῖς σώμασιν ἐδόθη

τοῖς ἐκεῖ, οἷον πυρί, εἰ βούλει, τῷ ἐκεῖ ἢ ἐκεῖ πυραμῖς. διὸ καὶ τοῦτο μιμεῖσθαι θέλει μὴ δυνάμενον ὕλης αἰτίᾳ καὶ τὰ ἄλλα ἀνάλογον, ὡς λέγεται περὶ τῶν τῆδε. ἀλλ' οὖν ἐν τῷ ζῶφ καθ' ὃ [35] ζῶφ ἢ ἐν τῷ νῶ πρότερον; ἔστι μὲν γὰρ ἐν τῷ ζῶφ· εἰ μὲν οὖν τὸ ζῶφ περιεκτικὸν ἦν τοῦ νοῦ, ἐν τῷ ζῶφ πρώτως, εἰ δὲ νοῦς κατὰ τὴν τάξιν πρότερος, ἐν νῶ. ἀλλ' εἰ ἐν τῷ ζῶφ τῷ παντελεῖ καὶ ψυχαί, πρότερος νοῦς. ἀλλὰ νοῦς φησιν ὅσα ὀρᾶ ἐν τῷ παντελεῖ ζῶφ· εἰ οὖν [40] ὀρᾶ, ὕστερος. ἢ δυνατὸν τὸ “ὀρᾶ” οὕτως εἰρησθαι, ὡς ἐν τῇ ὀράσει τῆς ὑποστάσεως γινομένης· οὐ γὰρ ἄλλος, ἀλλὰ πάντα ἔν, καὶ ἡ νόησις δὲ ψιλὸν ἔχει σφαῖραν, τὸ δὲ ζῶφ ζῶφου σφαῖραν.

18. Ἀλλὰ γὰρ ὁ ἀριθμὸς ἐκεῖ ὠρισταί· ἡμεῖς δ' ἐπινοήσομεν πλείονα τοῦ προτεθέντος, καὶ τὸ ἄπειρον οὕτως ἀριθμούντων. ἐκεῖ δ' ἐπινοῆσαι πλέον οὐκ ἔστι τοῦ ἐπινοηθέντος· ἤδη γὰρ ἔστιν· οὐδ' ἐλείφθη τις οὐδὲ λειφθήσεται, [5] ἵνα τις καὶ προστεθῇ αὐτῷ. εἴη δ' ἂν κάκει ἄπειρος, ὅτι οὐκ ἔστι μεμετρημένος· ὑπὸ τίνος γάρ; ἀλλ' ὅς ἐστι, πᾶς ἐστὶν ἐν ὧν καὶ ὁμοῦ καὶ ὅλος δὴ καὶ οὐ περιειλημμένος πέρατι τινι, ἀλλ' ἑαυτῷ ὧν ὅς ἐστι· τῶν γὰρ ὄντων ὅλως οὐδὲν ἐν πέρατι, ἀλλ' ἔστι τὸ πεπερασμένον [10] καὶ μεμετρημένον τὸ εἰς ἀπειρίαν κωλυθὲν δραμεῖν καὶ μέτρου δεόμενον· ἐκεῖνα δὲ πάντα μέτρα, ὅθεν καὶ καλὰ πάντα. καὶ γάρ, ἢ ζῶφ, καλόν, ἀρίστην τὴν ζωὴν ἔχον, οὐδεμιᾶ ζωῆ ἐλλείπον, οὐδ' αὖ πρὸς θάνατον συμμιγῆ ἔχον τὴν ζωὴν· οὐδὲν γὰρ θνητὸν οὐδ' ἀποθνήσκον· [15] οὐδ' αὖ ἀμενηνὴ ἢ ζωὴ τοῦ ζῶφου αὐτοῦ, ἀλλ' ἢ πρώτη καὶ ἐναργεστάτη καὶ τὸ τρανὸν ἔχουσα τοῦ ζῆν, ὡσπερ τὸ πρῶτον φῶς, ἀφ' οὗ καὶ αἱ ψυχαὶ ζῶσί τε ἐκεῖ καὶ αἱ δεῦρο ἰοῦσαι κομίζονται. οἶδε δὲ καὶ ὅτου χάριν ζῆ καὶ πρὸς ὃ ζῆ, ἀφ' οὗ καὶ ζῆ· ἐξ οὗ γάρ, καὶ εἰς ὃ ζῆ. ἢ δὲ [20] πάντων φρόνησις καὶ ὁ πᾶς νοῦς ἐπὼν καὶ συνῶν καὶ ὁμοῦ ὧν ἀγαθώτερον αὐτὸ ἐπιχρώσας καὶ συγκερασάμενος φρόνησιν σεμνότερον αὐτοῦ τὸ κάλλος παρέχεται. ἐπεὶ καὶ ἐνταῦθα φρόνιμος ζωὴ τὸ σεμνὸν καὶ τὸ καλὸν κατὰ ἀλήθειάν ἐστι, καίτοι ἀμυδρῶς ὀράται. ἐκεῖ δὲ καθαρῶς ὀράται· [25] δίδωσι γὰρ τῷ ὀρῶντι ὄρασιν καὶ δύναμιν εἰς τὸ μᾶλλον ζῆν καὶ

μᾶλλον εὐτόνως ζῶντα ὄρᾶν καὶ γενέσθαι ὁ ὄρᾶ. ἐνταῦθα μὲν γὰρ ἢ προσβολὴ καὶ πρὸς ἄψυχα ἢ πολλή, καὶ ὅταν πρὸς ζῶα, τὸ μὴ ζῶν αὐτῶν προβέβληται, καὶ ἢ ἔνδον ζωὴ μέμικται. ἐκεῖ δὲ ζῶα πάντα καὶ ὅλα ζῶντα [30] καὶ καθαρὰ· κᾶν ὡς οὐ ζῶόν τι λάβῃς, ἐξέλαμψεν αὐτοῦ εὐθέως καὶ αὐτὸ τὴν ζωήν. τὴν δὲ οὐσίαν ἐν αὐτοῖς διαβάσαν, ἀκίνητον εἰς μεταβολὴν παρέχουσαν αὐτοῖς τὴν ζωήν, καὶ τὴν φρόνησιν καὶ τὴν ἐν αὐτοῖς σοφίαν καὶ ἐπιστήμην θεασάμενος τὴν κάτω φύσιν ἄπασαν γελάσει τῆς [35] εἰς οὐσίαν προσποιήσεως. παρὰ γὰρ ταύτης μένει μὲν ζωὴ, μένει νοῦς, ἔστηκε δὲ ἐν αἰῶνι τὰ ὄντα· ἐξίστησι δὲ οὐδὲν οὐδέ τι τρέπει οὐδὲ παρακινεῖ αὐτό· οὐδὲ γὰρ ἔστι τι ὃν μετ' αὐτό, ὃ ἐφάπεται αὐτοῦ· εἰ δέ τι ἦν, ὑπὸ τούτου ἂν ἦν. καὶ εἰ ἐναντίον τι ἦν, ἀπαθὲς ἂν ἦν τοῦτο [40] ὑπ' αὐτοῦ τοῦ ἐναντίου· ὃν δὲ αὐτὸ οὐκ ἂν τοῦτο ἐποίησεν ὄν, ἀλλ' ἕτερον πρὸ αὐτοῦ κοινόν, καὶ ἦν ἐκεῖνο τὸ ὄν· ὡστε ταύτη Παρμενίδης ὀρθῶς ἐν εἰπὼν τὸ ὄν· καὶ οὐ δι' ἐρημίαν ἄλλου ἀπαθὲς, ἀλλ' ὅτι ὄν· μόνῳ γὰρ τούτῳ παρ' αὐτοῦ ἔστιν εἶναι. πῶς ἂν οὖν τις τὸ ὄν παρ' [45] αὐτοῦ ἀφέλοιτο ἢ ὅτιοῦν ἄλλο, ὅσα ὄντος ἐνεργεῖα καὶ ὅσα ἀπ' αὐτοῦ; ἕως γὰρ ἂν ἦ, χορηγεῖ· ἔστι δ' αἰεὶ· ὡστε κάκεινα. οὕτω δ' ἐστὶν ἐν δυνάμει καὶ κάλλει μέγα, ὡστε θέλγειν καὶ τὰ πάντα ἀνηρτῆσθαι αὐτοῦ καὶ ἵχνος αὐτοῦ παρ' αὐτοῦ ἔχοντα ἀγαπᾶν καὶ μετὰ τοῦτο τάγαθόν [50] ζητεῖν· τὸ γὰρ εἶναι πρὸ ἐκείνου ὡς πρὸς ἡμᾶς. καὶ ὁ πᾶς δὲ κόσμος οὗτος καὶ ζῆν καὶ φρονεῖν, ἵνα ἦ, θέλει, καὶ πᾶσα ψυχὴ καὶ πᾶς νοῦς ὃ ἐστὶν εἶναι· τὸ δὲ εἶναι αὐταρκες ἑαυτῷ.

Sui numeri

1. [1] La molteplicità è una separazione dall'uno e l'infinità una separazione completa in virtù del fatto che la molteplicità è innumerabile, e per questo l'infinità è un male e noi siamo malvagi nel caso che siamo molteplicità? Dunque: ciascuna cosa è molteplice quando, non essendo capace di inclinare verso se stessa, [5] si estende e si sviluppa disperdendosi; se è privata totalmente dell'uno nella diffusione diventa molteplicità, dal momento che non esiste ciò che unifichi una parte ad un'altra parte di essa; ma se qualcosa diventa stabile mentre non cessa di scorrere nasce la grandezza. Qual è l'aspetto terribile della grandezza? Certo, se uno avvertisse <di diventare grande> sarebbe <terribile>, giacché si accorgerebbe di allontanarsi [10] e di uscire da sé: poiché ciascuna cosa non cerca altro se non se stessa, ne consegue che il movimento centrifugo è vano o imposto dalla necessità. Ogni cosa allora esiste più pienamente non quando diventi molto o grande, ma quando appartenga a se stessa. E appartiene a se stessa se inclina verso di sé. Al contrario la brama verso ciò che è grande nell'altro senso è propria di chi ignora [15] ciò che è davvero grande e si sforza di ottenere non quello di cui ha bisogno. Erroneamente <si slancia> verso l'esterno, mentre <lo slancio> verso di sé sarebbe stato l'interno. Prova è ciò che accade alla grandezza: questa, se è separata in modo che ciascuna delle sue parti esista, di quelle ciascuna esiste una per una, ma non è la medesima cosa che c'era all'inizio; se, invece, quella stessa cosa <di partenza> esisterà, neces-

sariamente tutte le parti tenderanno all'unità. [20] Sicché questa cosa esiste quando in un modo o nell'altro è una, non quando è grande. In conclusione: <ciascuna cosa> è soggetta al divenire in virtù della grandezza e quanto di essa è in potere della grandezza è destinato a perire, ma, per il fatto di possedere l'uno, possiede se stessa. <Pensiamo> all'universo: esso è grande e bello. E lo è perché non gli fu concesso di correre verso l'infinità, ma fu circondato dall'uno. Ed è bello non per il fatto che è [25] grande, ma grazie al bello, ed ebbe bisogno del bello proprio perché divenne grande. Giacché l'universo, qualora fosse privo <della bellezza>, apparirebbe turpe in maniera commisurata alla sua grandezza. E perciò il grande è materia del bello, perché ciò che ha bisogno di ordine è molteplice. Dunque più è disordinato ciò che è grande e più è turpe.

2. [1] E che cosa allora si deve dire a proposito di quello che viene chiamato numero dell'infinità? Ma prima di tutto: come <può essere> numero, se è infinito? Le cose sensibili non sono infinite, così che non <è infinito> neppure il numero che le indica; né d'altra parte colui che conta conta l'infinità: e per quanto [5] le raddoppi o moltiplichi, trova il limite di queste cose <che conta> e anche se, inoltre, considera il futuro e il passato separatamente o insieme, trova per esse un termine. Ma allora non esiste un <numero> infinito inteso in senso assoluto, ma <esiste con caratteristiche> tali per cui sempre è possibile aggiungere <un altro numero>? Forse non è in potere di chi conta generare <il numero>: al contrario esso è già definito ed è. In altre parole nel mondo intelligibile come [10] <sono definiti> gli esseri così anche il numero è definito tanto quanto gli esseri. Noi, però, come rendiamo molteplice <l'idea di> uomo predicandola più volte e facciamo lo stesso con il bello e con le altre <idee>, così con l'immagine di ciascuna <idea> produciamo anche l'immagine del numero; e come rendiamo molteplice la città per quanto essa non sia tale, allo stesso modo [15] rendiamo anche i numeri molteplici. E se contiamo i tempi, a

partire dai numeri che abbiamo, noi li aggiungiamo ai tempi, per quanto i numeri restino in noi.

3. [1] Allora l'infinito suddetto come fa ad esistere se è infinito? Infatti ciò che esiste ed è, è già compreso dal numero. Tuttavia come prima <questione>: dal momento che esiste la molteplicità fra gli esseri intelligibili, come <può essere> un male la molteplicità? Ma forse <non è male> per il fatto che la molteplicità è unificata e le è impedito [5] di essere molteplicità in senso assoluto poiché la molteplicità è uno. Per questo però <l'Intelletto> è inferiore all'Uno, perché possiede la molteplicità. In quanto <è rapportato> all'Uno, è inferiore. E in quanto non possiede la natura di quello, ma è da quello fuoriuscito, risulta inferiore. Grazie però all'unità che è presso quello è in possesso di una natura veneranda, poiché rivolse la molteplicità all'Uno e rimase stabile. Ma [10] quanto all'infinità, come <può esistere>? Infatti o parliamo di quella che trova sede fra le cose che sono – ma allora è definita; o, se non è definita, non può risiedere fra le cose che sono, ma tra le realtà soggette a divenire, similmente al tempo. Ma quand'anche ammettessimo che sia definita, per questo sarebbe infinita, giacché non è il limite, ma è l'infinito ad essere soggetto a definizione. È evidente che non vi è qualcos'altro di intermedio fra il limite e l'infinito che riceva la natura della definizione. [15] Ebbene, l'infinito di cui parliamo rifugge di per sé l'idea del limite, ma è preso e circondato dall'esterno. E fugge non da un luogo ad un altro, dal momento che non ha un luogo: al contrario, quando fu circondato ecco che cominciò ad esistere il luogo. E allora neppure il cosiddetto movimento locale gli si può attribuire, né <gli si può imporre> per se stesso qualcun altro [20] dei movimenti che si dice esistano. La conseguenza è che non è possibile che si muova. D'altro canto non è in quiete: e infatti dove <starebbe in quiete>, se il dove è nato dopo? Tuttavia sembra che si predichi il movimento della stessa infinità per questo: perché non ha una stabilità. Forse dunque è tale da essere sospesa nel medesimo luogo oppure da oscillare di qua e di là? Nella maniera

più assoluta no: infatti entrambe le cose [25] vengono giudicate rispetto allo stesso luogo, tanto il corpo sospeso che non inclina quanto quello che inclina. Ma allora, come si potrebbe rappresentare l'infinità? Si può separare il concetto con il pensiero discorsivo. Come allora <la facoltà discorsiva> la penserà? <Pensando> le realtà contrarie al tempo stesso e non <separandole> come contrarie. La penserà grande-e-piccolo – diventa entrambe le cose –, [30] in quiete-e-in movimento – diventa anche questi. Ma prima di diventare <uno dei due> è chiaro che non è nessuno dei due in modo determinato. Altrimenti, ne avresti già dato una definizione. Se allora è infinita ed è queste cose sia perché non ha limiti, sia perché non ha definizione, allora la si potrebbe rappresentare come entrambi i contrari. E se le vai vicino senza gettarle sopra alcun limite come se fosse una rete da pesca, tu riuscirai a farla fuggire e [35] non troverai nulla; in caso contrario l'avresti già definita. Ma se in qualche modo puoi avvicinarti ad essa come se fosse uno, apparirà come molti; ma se dici molti, nuovamente dirai il falso, giacché se ciascuna cosa non è una neppure sono molte tutte le cose. Allora questa sua natura in una delle due rappresentazioni <risulta> movimento e, in quanto la facoltà rappresentativa le si accosta, <risulta> quiete. [40] Il non poter vedere l'infinità con chiarezza per se stessa, ciò è un movimento di allontanamento dal pensiero e uno sfuggire da esso; al contrario il non poter sfuggire inavvertitamente, l'essere serrato dall'esterno e intorno e il fatto che le è impossibile guadagnare terreno, potrebbe essere la quiete. Sicché non è possibile dire soltanto che si muove.

4. [1] Per quanto riguarda ora i numeri è necessario indagare quale sia la modalità della loro esistenza nel mondo intelligibile, se vengano dopo le altre forme o per meglio dire se le accompagnino sempre. Ad esempio, dal momento che l'Essere <ha una natura> tale da essere per sé primo, abbiamo concepito l'unità e dopo, poiché [5] dall'Essere <sono venuti> il Movimento e la Quietè, subito <pensammo> il tre, e secondo ciascuna <delle forme pensammo> ciascuno degli altri <numeri>?

Ma forse non è così e piuttosto fu generata assieme a ciascun <essere> una singola unità e quindi rispetto a quello che è primo <si generò> la monade, poi in relazione a quello <che nacque> dopo il primo, in quanto c'è un ordine, <si generò> la diade e così via, secondo la molteplicità di ciascun essere <altrettanti numeri si generarono>. Ad esempio se <gli esseri sono> dieci, allora <si generò> la decade <con il decimo essere>. O forse non è neppure così, ma [10] il numero fu pensato in sé e per sé. Se <è valida> questa <ultima ipotesi, bisogna allora stabilire> se <il numero esista> prima delle altre <forme> o dopo. Platone, quando afferma che gli uomini sono pervenuti alla nozione di numero per il succedersi dei giorni e delle notti – per cui poggia il concetto di numero sulla differenza delle cose – verosimilmente intende dire che le cose contate <esistono> prima [15] e creano il numero a causa della loro differenza, o meglio che il numero viene di volta in volta a costituirsi quando l'anima oltrepassa e percorre una cosa dopo l'altra: il numero nasce allorquando l'anima conta, cioè quando percorre queste cose e ne dice a se stessa “una” e poi “un'altra”, poiché, finché pensa una medesima cosa e non una seconda dopo quella, [20] essa pronuncia “uno”. Ma altresì, quando <Platone> dice “nel vero numero” e <insegna> che il numero è nell'essenza, al contrario intende forse dire che c'è un'esistenza del numero per se stesso e non che trova esistenza nell'anima che conta. Piuttosto in se stessa essa sente sollecitarsi la nozione del numero per il presentarsi alternato che riguarda le cose sensibili.

5. [1] Ma qual è allora la natura del numero? È un attributo che si osserva per così dire in un secondo tempo in ciascuna sostanza, come uomo e un-uomo, ente e un-ente e tutte quante le cose intelligibili prese una alla volta e il numero totale? Ma in tal modo, come si ricondurrebbero a unità la diade, la triade, [5] tutti gli esseri uno alla volta e il numero così concepito? Così infatti vi sarà certo una molteplicità di unità, ma nessun <numero si ricondurrà> ad uno, oltre il semplice uno. A meno

che non si dica che la diade è quella realtà, anzi l'attributo di una data realtà, che ha due potenze raccolte in una come un composto; [10] oppure che <i numeri siano tali> quali dicevano i pitagorici, i quali sembra intendessero i numeri per analogia, e per esempio <chiamavano> la giustizia tetrade e un'altra <realtà> con un altro <numero>. Ma è piuttosto nel modo precedente che alla molteplicità della cosa – quantunque essa resti una unità – si accoppia il numero, <il quale è allora> un uno di altrettanta molteplicità. <Tale è> ad esempio la decade. Eppure, noi non <concepriamo> così il dieci, ma mettendo insieme cose anche [15] distinte diciamo dieci. In tal modo certo diciamo dieci; quando invece da molte cose ne risulta una diciamo decade, così come <avviene> anche nel mondo intelligibile. Ma se <ammettiamo> che sia così vi sarà ancora un'esistenza del numero, nel momento in cui esso è solo un attributo delle cose? Che cosa però impedisce – si potrebbe obiettare – che, pur essendo il bianco una proprietà delle cose, vi sia un'esistenza del bianco [20] nelle cose stesse? D'altra parte anche del movimento che si osserva nell'essere ci sarebbe esistenza proprio in quanto il movimento è nell'essere. Ebbene, in quanto il movimento-è-qualcosa, per questo l'uno si vede in quello. Allora il numero non è detto <essere> come il movimento: ne consegue che una tale modalità di esistenza allontana il [25] numero <dalla condizione di> essere sostanza e lo rende piuttosto un accidente. Anzi, neppure del tutto un accidente, giacché l'accidente ha bisogno di essere qualcosa prima di occorrere come accidente e, anche se non esiste separato, tuttavia è necessario che sia qualcosa di per se stesso, una certa natura – ad esempio il bianco –, e che si predichi di un'altra cosa essendo già ciò che sarà predicato. Sicché, se di ogni cosa [30] <si predica> l'uno e l'<espressione> “un uomo” non è identica all'<espressione> “uomo”, e anzi “uno” è diverso da “uomo”, l'uno è comune ed è conforme anche a ciascuna delle altre cose, ne consegue che l'uno dovrebbe essere prima dell'uomo e di ciascuna delle altre realtà affinché tanto l'uomo quanto ciascuna delle altre realtà conseguano l'essere per accidente, cia-

scuna per sé, uno. Allora <l'uno deve essere> prima del movimento, [35] se davvero anche il movimento è uno, e prima di ciò che è, affinché anche a questo occorra di essere uno. Io intendo non solo quell'Uno che, come è noto, noi definiamo "al di là dell'Essere", ma anche questo uno qui che si predica di ciascuna delle forme. Anche la decade sta allora prima di ciò di cui è predicata come decade. Questa <che dico> sarà la decade in sé; [40] certo non la cosa di cui la decade è un attributo sarà la decade in sé. Ma allora l'uno nacque e si costituì assieme agli esseri? Dunque se fu generato <assieme agli esseri>, o è un accidente, come la salute per l'uomo – ma in questo caso è necessario che <l'uno> sia anche per se stesso – o l'uno <è da intendersi> come l'elemento di un composto – ma <anche in tal caso> l'uno deve essere prima uno in sé per poi <potersi mescolare> ad altro. [45] Inoltre, se <l'uno> è un composto con un'altra natura che diviene grazie ad esso uno, renderà quella cosa un falso uno, giacché la rende di fatto due. Ma a proposito della decade, come <sviluppare l'indagine>? Quale bisogno avrà della decade quella realtà che sarà decade per siffatta potenza? Se, invece, si ammette che la decade possa informare una data natura come se questa fosse materia e che detta realtà sarà dieci e decade in virtù della presenza della decade, dobbiamo <ammettere> che la decade in sé esiste e che essa non è altro se non solo decade.

6. [1] Se l'uno in sé e la decade in sé <esistono> senza le idee; se le realtà intelligibili solo dopo l'essere ciò che sono saranno alcune enadi, altre diadi e triadi, quale sarà la loro natura e come risulterà costituita? È necessario però [5] pensare che la loro nascita sia prodotta dal solo ragionamento. Come primo passo allora si deve intendere l'essenza delle forme universalmente: esse esistono non a seguito del fatto che colui che pensa le abbia pensate una alla volta, e poi con lo stesso atto di pensiero abbia garantito loro l'esistenza. <Per fare un esempio>: non perché <il pensiero> pensò cosa mai sia la giustizia, la giustizia <in sé> venne all'esistenza; né perché pensò [10] cosa mai

sia il movimento, allora il movimento <in sé> ebbe esistenza. In questo modo infatti questo concetto da un lato avrebbe dovuto di necessità essere posteriore alla stessa cosa pensata – l’atto di pensare la giustizia, <ad esempio, posteriore> alla giustizia in sé – e di contro l’atto del pensiero <sarebbe dovuto venire> prima di ciò che ha ricavato l’esistenza da tale atto, se prese l’esistenza grazie al pensare. Se inoltre la giustizia fosse la stessa cosa di questo atto di pensiero, [15] allora in primo luogo sarebbe assurdo che la giustizia non sia niente altro se non la sua sola definizione. Che cosa è infatti il pensare la giustizia o il movimento se non cogliere il loro ciò che è? Ma questo <cogliere> verrebbe a coincidere con il definire una cosa che non esiste: cosa che è impossibile. A meno che non si voglia ammettere <con Aristotele> che quando si tratta di ciò che è privo di materia la [20] scienza <della cosa> viene a coincidere con la cosa. In tal caso è necessario ponderare ciò che è detto: egli cioè dice non che la scienza è la cosa, né tanto meno afferma che la facoltà che giudica la cosa coincide con la cosa, ma, esattamente al contrario, <sostiene> che proprio la cosa quando è senza materia è sia intelligibile che atto di pensiero, non tale da essere l’apprensione razionale della cosa [25] e nemmeno la sua intuizione; piuttosto la cosa stessa, in quanto è nell’intelligibile, cos’altro è se non pensiero e scienza? Infatti la scienza non <è rivolta> verso di sé, ma l’oggetto intelligibile fece sì che fosse diversa la scienza che non rimane salda <nella verità>, quale è la scienza di un oggetto che si trovi nella materia: in altre parole, <la rese> una scienza vera, ovvero [30] non immagine della cosa, ma la cosa stessa. Allora il pensiero del movimento non ha creato il movimento in sé, ma all’inverso il movimento in sé ha prodotto l’atto del pensiero, sicché il movimento <rese> se stesso movimento e pensiero. Giacché il movimento intelligibile è anche pensiero di quella <cosa stessa>; e questa è movimento, per il fatto che è primo – non ce n’è un altro prima di esso – [35] ed è vero, dal momento che non risulta accidente di un’altra realtà, ma è atto di ciò che si muove ed è in atto. Sicché è anche essenza. Ma la <nostra> comprensione dell’essere

è diversa. In conclusione la giustizia non è pensiero di giustizia, ma è come uno stato dell'intelletto, o meglio una sorta di atto, del quale, come <dicono> in modo vero, è bello il volto e <rispetto al quale> né la stella del vespro né [40] quella dell'aurora è così bella, né, più in generale, alcuna delle cose sensibili. È una sorta di simulacro intellettuale, prodotto come da se stesso e che è simbolo di se stesso. Meglio: è in se stesso.

7. [1] Bisogna allora pensare le realtà intelligibili in una sola natura e ritenere che una sola natura abbraccia e per così dire circonda tutto, non al modo in cui <avviene> nelle realtà sensibili, <dove> ciascuna cosa è separata <dalle altre>, con il sole in un luogo e un altro essere in un altro luogo, ma tutto insieme in un solo <essere>. Tale infatti è la natura dell'Intelletto; perciò [5] tanto l'anima lo imita in tal senso, tanto quella che è chiamata natura, conformemente alla quale e per opera della quale ciascuna cosa è generata, una in un luogo e una in un altro luogo, mentre quella resta completo possesso di se stessa. Ma anche se tutte le cose stanno insieme, d'altra parte ciascuna è separata: eppure esse, che <si trovano> nell'Intelletto e nell'essenza, l'Intelletto le vede in sé, ma non con una visione dall'esterno, bensì avendole in sé una alla volta e tuttavia senza separarle, giacché erano già separate [10] in esso da sempre. E noi riusciamo a guadagnarci la persuasione al cospetto di quanti si meravigliano a partire dalle realtà partecipanti: della sua grandezza e bellezza <ci si può persuadere> a partire dall'amore dell'anima per lui e dall'amore delle altre cose per l'anima in virtù della sua natura siffatta e per il fatto che sanno come rendersi simili in qualche modo <a lei>. Senza alcun dubbio sarebbe assurdo che esistesse un vivente bello [15] e che poi il Vivente in sé non fosse di bellezza indescrivibile e straordinaria. <Intendo> il Vivente totale che esiste dall'insieme di tutti i viventi, per meglio dire che abbraccia in sé tutti quanti i viventi ed è un uno tale da comprendere tutti <gli esseri>. Analogamente anche questo universo è uno ed è la totalità del visibile: infatti abbraccia tutto ciò che è visibile.

8. [1] Poiché dunque c'è un vivente in senso primario ed è per questo Vivente in sé e c'è un Intelletto e un Essere vero e affermiamo che contiene tutti insieme i viventi, il numero totale, il giusto in sé e il bello e quante altre cose di tale natura – in senso diverso infatti [5] noi intendiamo uomo in sé <e uomo>, numero in sé <e numero>, giusto in sé <e giusto> – bisogna indagare quali caratteri ciascuna di queste realtà <abbia> e quale essenza, per quanto sia possibile trovare qualcosa su queste realtà. Allora, come primo <passo> si deve rigettare ogni sensazione e bisogna considerare l'intelletto con l'intelletto e comprendere che anche in noi ci sono vita e intelletto non nella massa, ma in una potenza senza massa. Il [10] vero essere si sottrae ai fenomeni <legati alla massa> ed è una potenza che si trova salda in se stessa, non un vano simulacro, ma <una potenza> che è di tutte la più ricca di vita e di intelligenza, di cui non c'è alcuna cosa più viva né più intelligente né più essenziale. Ciò che partecipa di questa <realtà> possiede vita, intelletto e essere secondo il modo del contatto: ciò che è vicino più da vicino, [15] ciò che è lontano più da lontano. Se davvero l'essere è desiderabile, ciò che è Essere in sommo grado è maggiormente <desiderabile> e <maggiormente desiderabile> è ciò che è Intelletto in sommo grado, se davvero il pensare è in generale <oggetto di desiderio>. Lo stesso <discorso vale> per la Vita. Se allora bisogna considerare l'Essere per primo poiché è primo, secondo l'Intelletto, terzo il Vivente – dal momento che questo risulta ormai abbracciare tutto mentre l'Intelletto è secondo in quanto atto [20] dell'Essere – <ne deriva che> il numero non potrà esistere conformemente al Vivente, poiché prima di lui c'erano già l'uno e il due; ma non potrà essere neppure al livello dell'Intelletto, poiché prima di lui c'era l'Essere che è uno-e-molti.

9. [1] A questo punto resta da considerare se l'Essere abbia generato il numero attraverso la propria divisione o se al contrario fu il numero a dividere l'Essere: se cioè l'Essere, il Movimento, la Quietè, l'Identico e il Diverso <generarono> essi il

numero oppure se fu il numero <a generare loro>. [5] <Affrontiamo> l'indagine dal principio. È possibile che il numero esista per sé o invece è necessario che il due si veda in due generi e parimenti il tre <in tre>? Analogamente l'uno che è fra i numeri? Se <il numero> può esistere da sé senza le realtà contate, può esistere anche prima delle realtà intelligibili. Ma dunque anche prima [10] dell'Essere? Forse è il caso di lasciare oltre l'Essere e concedere per il momento che <l'Essere> precede il numero e che il numero nasce dall'Essere. Ma se "ciò che è" è un-ente e "le cose che sono due" sono due-enti, l'uno precederà ciò che è e il numero precederà le cose che sono. Ma <questo precedere avverrà> secondo la comprensione e intuizione mentale o sarà anche secondo l'esistenza? Bisogna indagare in questo modo: [15] quando si pensa un-uomo e una-cosa bella, certamente si pensa l'uno in un secondo momento in un caso e nell'altro; ed è ovvio che quando <si pensa> cavallo e cane, anche in questo caso il due <si pensa> evidentemente dopo. Ma se si genera uomo e si genera cavallo e cane o se <uno> porta alla luce questi che sono in lui stesso e non genera o porta alla luce così come capita, [20] non dirà forse: "bisogna andare verso uno e poi andare verso un altro uno e bisogna fare due e grazie a me fare anche un altro uno"? In conclusione: non è quando nacquero che gli esseri furono contati; già si sapeva quanti dovevano nascerne. Ne consegue che il numero totale <degli esseri> era anteriore agli esseri stessi. E se <il numero> era prima degli esseri, allora non era gli esseri. [25] Era però nell'Essere, ma non era numero dell'Essere – giacché l'Essere era ancora uno. La potenza del numero messasi come fondamento divise l'Essere e per così dire fece in modo che esso partorisce la molteplicità. Allora il numero sarà la sua essenza o il suo atto e numero sarà anche il Vivente in sé e l'Intelletto. <Possiamo dire> allora che l'Essere è numero unificato, gli esseri [30] numero svolto, l'Intelletto numero che si muove in se stesso, il Vivente numero che circonda? <Sì:> poiché l'Essere nasce dall'Uno, come l'Uno-era-Uno, così è necessario che l'Essere fosse numero. Per questa ragione chiamavano le forme intelligibili

enadi e numeri. Questo <di cui parlo> è il numero essenziale; di altra natura è quello [35] che viene chiamato <numero> monadico, immagine di quello essenziale. Il numero essenziale è quello che si osserva nelle forme e contribuisce a generarle, ma in senso primo è numero nell'Essere, con l'Essere e prima degli esseri. Gli esseri hanno in esso fondamento, fonte, radice e principio. L'Uno è infatti principio per l'Essere e grazie a questo è [40] Essere. In caso contrario, l'Essere si disperderebbe. L'Uno invece non <dipende> dall'Essere, giacché <l'Essere> sarebbe altrimenti già uno prima di acquisire l'unità e ciò che assume come proprietà la decade sarebbe già decade prima di avere la proprietà della decade.

10. [1] L'Essere era dunque un numero stabile nella molteplicità, quando si risvegliò come molti: era una specie di preparazione agli esseri e di prefigurazione e come enadi dotate di un luogo per quegli esseri che si sarebbero stabiliti su di esse. Certo, persino nel mondo sensibile si dice: "io voglio una tale [5] quantità di oro o di case". Per la verità l'oro è uno: si vuole perciò rendere non il numero oro, ma l'oro numero, e possedendo già <in sé> il numero si cerca di attribuirlo all'oro, sicché l'oro acquisisce come attributo accidentale una data quantità. Se invece gli esseri fossero esistiti prima del numero e il [10] numero fosse stato un loro aspetto secondario, allorché la natura che conta si fosse mossa tante volte quante erano le cose che si potevano contare, <gli esseri> sarebbero stati di tale quantità per caso e non <sarebbero stati> tanti quanti sono secondo un deliberato proposito. Se allora sono di tale quantità non a caso, il numero esiste prima ed è causa del loro essere di tale quantità. In altri termini, il numero esisteva già e ciò che veniva all'essere partecipò [15] dell'essere di tale quantità; inoltre, ciascuna cosa partecipò dell'uno per essere una. <Ciascuna realtà>, allora, è ciò che è per opera dell'Essere, giacché anche l'Essere è ciò che è per opera propria, ma è una grazie all'Uno. E ciascuna cosa è una se ad un tempo era molti l'uno in loro, come la triade è uno e tutto ciò che è è uno al modo in cui <lo

è la triade>; non come l'uno inteso quale unità pura, ma come è uno la miriade o [20] un qualunque altro numero. <Prendiamo> uno che affermi che ci sono senz'altro diecimila cose: se colui che conta dice diecimila, non sono certo <le cose> da se stesse a dire di chiamarsi diecimila rivelandolo da sé come accade per i colori; è il pensiero che pronuncia tale quantità poiché se non la pronunciasse non potrebbe sapere quale sia il numero di quella molteplicità. E come la pronuncerà? Evidentemente sa [25] contare; e ciò <è possibile> se conosce il numero; e può conoscerlo se il numero esiste. Allora è assurdo, anzi impossibile, che quella natura ignori a quanto ammonti quella molteplicità. Analogamente, se si dice che <certe cose sono> buone, o si fa riferimento a quelle che sono tali per sé, oppure si predica il bene come loro accidente. E se si intendono i primi <beni>, [30] allora si parla di una realtà prima e sussistente per sé; se invece <si parla> di quelli per i quali il bene è un accidente, è necessario che vi sia la sostanza del Bene, affinché possa essere accidente anche per le altre cose, o che la causa efficiente sia anche in altro, o come Bene in sé o come ciò che ha generato il bene in una natura appropriata. Ugualmente, colui che predica il numero delle realtà – ad esempio predica la decade – o intende [35] la decade che esiste in sé, o <intende> quelle cose rispetto alle quali la decade è accidente; comunque, pronunciando questa decade è costretto a porre <la decade> in sé che per se stessa non è altro se non decade. È allora necessario, se gli esseri si dicono decade, o che questi siano decade per sé o che prima di loro vi sia un'altra decade che non sia altro se non proprio questa decade in sé. In generale [40] bisogna tenere per fermo che ogni cosa che si predica di altro viene ad essa da altro oppure è suo atto. Se è tale che <non accade> che a volte sia presente, a volte no, ma stia sempre con quella realtà, se l'una è sostanza, è sostanza anche l'altra e l'una non è più sostanza dell'altra. E se non le si accordasse la sostanza, [45] comunque <sarebbe> fra gli esseri e <sarebbe> essere. Se è possibile pensare quella cosa senza il suo atto, nondimeno esso sta con essa, anche se viene collocato dopo dalla nostra mente. Se

invece non è possibile pensarli separatamente l'uno dall'altro – come <pensare> uomo senza l'uno – allora <l'atto> non è posteriore a quella realtà, ma o le è coesistente, [50] oppure la precede, affinché quella certa realtà possa esistere attraverso l'atto. Noi, allora, affermiamo che l'uno e il numero vengono prima.

11. [1] Se uno mi viene a obiettare che la decade non è niente più che l'unità <ripetuta> tante volte, <io mi chiedo>: ma una volta che si convenga che esiste l'unità, perché ammettere che esista una sola unità e non già che ne esistano dieci? Come, infatti, una sola ha l'esistenza, perché non <dovrebbero esistere> anche le altre? Non [5] si deve combinare a uno solo degli enti quell'unica unità, poiché in questo modo ciascuno degli altri non sarebbe più uno. Allora, se è necessario che anche ciascuno degli altri enti sia uno, l'uno <deve essere> comune: esso allora è una sola natura che si predica di molti: <quell'uno> che dicevamo che, ancor prima di essere osservato nei molti, deve esistere in sé. [10] Ora, se l'unità esiste in una realtà e poi si osserva in un'altra, se esiste anche quella, allora non sarà un'unica unità ad avere l'esistenza, per cui vi sarà una molteplicità di unità. Se invece <si ammette che esiste> solo quella prima unità <allora si deve concedere che> essa sta assieme a ciò che massimamente è o a ciò che in sommo grado e assolutamente è uno. Se <è congiunta> all'Essere in sommo grado, [15] le altre saranno unità solo per omonimia e non saranno ordinate a livello della prima. Oppure il numero sarà costituito da unità differenti e ci saranno differenze fra le unità persino in quanto unità. Se poi <la sola unità è congiunta> all'Uno in sommo grado, perché l'Uno in sommo grado per essere Uno dovrebbe aver bisogno di questa unità? Ma se <queste ipotesi> sono impossibili è necessario che esista un Uno che non sia altro se non pura unità, [20] isolato nella propria essenza prima che ciascuna realtà venga detta e pensata una. Se esisterà anche nel mondo intelligibile l'Uno separato dalla cosa che è detta essere uno, perché non dovrà avere l'esistenza anche un altro uno? Allora <vi saranno> molte unità, ciascuna separata-

mente <dalle altre> e questi molti saranno uno. Immaginiamo che la natura generi per così dire in successione, generando [25] piuttosto che unirsi in conformità a uno <solo> di quelli che generava, come a creare un uno continuo: allora determinando e fermandosi più velocemente nella successione genererebbe i numeri minori; accelerando nella corsa non rispetto alle altre cose, ma negli stessi movimenti, darebbe vita ai numeri maggiori. In tal modo <la natura> adatterebbe a ciascuno dei numeri [30] ad una ad una le molteplicità e ciascuno degli esseri, ben consapevole del fatto che, se ciascuna realtà non venisse fatta corrispondere a un singolo numero, o non esisterebbe oppure sarebbe nata un'altra cosa al di fuori della serie, priva di numero e di ragione.

12. [1] Se poi si dice che l'uno e l'unità non hanno esistenza – <non ci sarebbe cioè> nessun uno che non sia un-qualche-uno – ma che <si tratta> di una affezione dell'anima in relazione a ciascuna delle cose che sono, che cosa impedisce, in primo luogo, anche quando si dice “essere”, di affermare che si tratta di un'affezione dell'anima e che non esiste [5] nessun essere? Se poi <replicano> che esso percuote, colpisce e produce una rappresentazione relativa a ciò che è: <ebbene, analogamente> noi vediamo che l'anima è percossa e accoglie una rappresentazione anche riguardo all'uno. E poi, questa affezione e questo concetto dell'anima noi li vediamo come uno o come molti? Inoltre: quando diciamo “non-uno”, per quanto dalla cosa stessa noi non [10] riceviamo l'uno – giacché diciamo che in essa non c'è l'uno –, comunque possediamo l'uno ed esso è nell'anima senza il “qualcosa che è uno”. No: noi possediamo l'uno ricevendolo dagli oggetti esterni sotto forma di pensiero e di impronta, come un concetto ricavato dalla cosa. Quanti pongono come un solo genere – fra quelli che da loro sono chiamati concetti – quello dei numeri e quello dell'uno [15] dovrebbero porre anche esistenze corrispondenti, ammesso che una cosa con tali caratteri esista. A questi si potrà replicare opportunamente su tali questioni. Se poi affermassero che

<l'uno> è tale da essere nato in noi in un secondo momento, a partire dagli oggetti esterni, sotto forma di affezione o nozione – analogamente al “questo” e al “qualcosa”, meglio, a “folla”, “festa”, “esercito”, [20] “moltitudine” (come cioè “moltitudine”, al di là delle cose esterne che sono dette molte, non è nulla, e non lo è neppure “festa”, se si prescinde da quelli che si sono riuniti e hanno gioito alla cerimonia sacra), ugualmente neppure l'uno siamo noi a pensarlo come isolato e separato dalle altre cose, quando diciamo uno (e inoltre <affermano> che molte altre cose hanno una tale natura, ad esempio “destra”, [25] “alto” e i loro contrari – infatti che cosa significherebbe rispetto all'esistenza <stare> a destra, se non che uno sta in piedi o sta seduto da una parte, mentre uno sta da un'altra parte? Lo stesso ragionamento <vale> invero per l'alto: una cosa ha una tale posizione o, meglio, sta in questa parte del tutto che chiamiamo alto, mentre un'altra <è rivolta> verso quello che chiamiamo basso) – a [30] simili affermazioni si dovrebbe in primo luogo replicare che c'è una forma di esistenza in ciascuna delle realtà menzionate, ma non è la stessa, né delle une rispetto alle altre né rispetto all'uno <che è> in tutte. Comunque per ciascuna delle affermazioni fatte è il caso di fermare l'attenzione in un'indagine separata.

13. [1] Il fatto che la nozione di uno nasca dal sostrato, quando per sostrato si intenda l'uomo sensibile o un qualunque altro essere vivente o anche una pietra, come potrebbe essere ragionevole, dal momento che una cosa è ciò che appare <alla percezione> – l'uomo – mentre un'altra e [5] non la stessa è l'uno? <La prova è che> il pensiero non riuscirebbe a predicare l'uno anche del non-uomo. In secondo luogo, come a proposito della destra e di cose simili <il pensiero> non si muove invano, ma vedendo una posizione diversa diceva “qui”, ugualmente se vede una cosa qui dice “uno” – non si tratta invero di una vuota affezione e non predica l'uno di nulla –, ma non <dice “uno”> [10] per il fatto che <vede> una sola cosa e non <ne vede> un'altra <assieme a quella>, poiché anche nell'affermazione “e

non un'altra" intende "un-altro-uno". Ancora: "altro" e "diverso" sono successivi: <lo dimostra il fatto che> il pensiero se non fa leva su "uno" non dirà né "altro" né "diverso" e che, quando dice "solo", intende "uno-solo". Ne consegue che dice "uno" prima di "solo". Inoltre, chi parla, prima di affermare riguardo [15] a un'altra cosa "uno", è uno; per quanto riguarda ciò che egli afferma <che è uno>, prima che qualcuno dica o pensi di quello <che è uno>, è uno; infatti o è uno o più di uno, cioè molti, ma, se è molti, di necessità deve preesistere l'uno. La prova? Anche quando <colui che enuncia> dice "molto", intende "più di uno". Anzi, pensa che un esercito sia "molti armati coordinati in unità", e così [20] non lascia che sia molteplice ciò che è molteplice. Anche in questo caso il pensiero rende in qualche modo manifesta l'unità: sia che abbia conferito ciò che la molteplicità non possiede, sia che abbia visto con chiarezza l'unità che <risulta> da un ordinamento, ha ricondotto ad unità la natura della molteplicità. Ma neppure in questo caso l'uno è un fantasma, come non lo è l'unità che in una casa <risulta> da molte pietre, per quanto [25] l'unità di una casa sia maggiore <rispetto a quella di un esercito>. Ora, se <l'unità risulta> maggiore in ciò che è continuo e maggiore in ciò che non è divisibile in parti, sembra chiaro che <ciò avviene> perché l'uno è una natura dotata di esistenza. Non è possibile infatti che nelle cose che non sono esista il maggiormente. Come, per quanto predichiamo l'essere in relazione a ciascuno degli enti sensibili, tuttavia, quando lo predichiamo anche [30] degli esseri intelligibili, noi creiamo rispetto agli intelligibili una categoria in senso più proprio, perché fra gli esseri che sono poniamo il maggiormente e il più appropriato; e come poniamo l'"essere maggiormente" nella sostanza – anche sensibile – piuttosto che negli altri generi, così, dal momento che vediamo che esiste l'uno in senso maggiore e più proprio, e che tanto negli esseri sensibili quanto in quelli intelligibili esiste una differenza secondo il più [35], allora si deve ammettere in tutti i modi che si deve risalire all'Uno. E allora, come la sostanza e l'essere sono intelligibili e non sensibili, per quanto la

natura sensibile partecipi di quelli, analogamente, benché si possa vedere l'uno in una natura sensibile per partecipazione, tuttavia il pensiero lo coglie come intelligibile e in modo intelligibile [40], per cui conosce una cosa che non vede a partire da un'altra <che vede>. <Si ricava che> la conosceva prima: ma se conosceva da prima “questo” come “ciò-che-è”, allora <“questo”> è la stessa cosa di “essere”. Ugualmente quando <il pensiero> dice “qualcosa”, in realtà intende “uno” e così quando <dice> “una coppia di qualcosa” <intende> “due” e quando <dice> “alcuni” <intende> “molti”. Ma se non è possibile neppure pensare “qualcosa” senza l'uno o il due o un qualunque altro numero, come sarà possibile che non esista [45] ciò senza cui non è possibile né pensare né affermare qualcosa? <Ciò senza cui>, se non esistesse, tu non potresti neppure pensare o affermare alcuna cosa, è impossibile dire che non esista. Anzi, ciò che occorre sotto ogni rispetto alla formulazione di ogni pensiero o discorso deve esistere prima del discorso e del pensiero, poiché solo in questo modo è possibile che si assuma per la loro formulazione [50]. Ora, se <l'uno è necessario> all'esistenza di ogni sostanza – non c'è niente infatti che sia senza essere-uno – allora dovrebbe essere prima dell'essere e sarebbe ciò che genera l'essere. Per questo motivo <Platone dice> “uno-che-è” e non “essere” e poi “uno”, perché nell'“essere e uno” ci sarebbe “molti”, ma nell'“uno” non c'è l'“essere”, a meno che <l'uno> non generi l'essere acconsentendo alla sua nascita. Anche il [55] “questo” non è un <concetto> vuoto, ma dice – piuttosto che <enunciare> il suo nome – che un'esistenza si mostra e che c'è una presenza – la sostanza o un altro <dei generi> degli esseri. Quindi <si può dire> che il “questo” indica non un vuoto <concetto>; neppure esso è un'affezione del pensiero rispetto a ciò che non è nulla. Il “questo” è una cosa che sta a fondamento, esattamente come se si dicesse [60] il nome proprio di quella data cosa.

14. [1] Per quanto riguarda poi le cose dette riguardo al relativo, si potrebbe ragionevolmente replicare che l'uno non ha

una natura tale che, mentre un'altra cosa subisce un'affezione, esso perda la propria natura – infatti non patisce nulla; anzi è necessario, se dovesse deviare dall'uno, che <l'altra cosa> patisca la privazione dell'uno [5] risultando divisa in due parti o più. Se dunque la massa di per sé una volta che sia stata divisa diviene due senza risultare distrutta in quanto massa, allora è evidente che oltre al sostrato c'era in essa come sua proprietà aggiunta l'uno, che <la massa> ha perso dal momento che lo ha annientato la divisione. Ora, questa cosa che talvolta è presente nel sostrato, talvolta invece è assente, come non parla fra le cose che sono, [10] dovunque sia? Invero si trova fra i sostrati come accidente, ma esiste in se stessa, sia quando si mostra nelle realtà sensibili sia quando appare in quelle intelligibili; ma mentre nelle realtà successive è un accidente, <esiste> in se stessa in ciò che è primo, quando è uno e poi essere. Ma se si affermerà che l'uno anche se non patisce nulla, nel momento in cui un'altra realtà gli si aggiunge [15], non è più uno, ma sarà due, non si dirà una cosa corretta, giacché non è l'uno a diventare due, né <l'uno> al quale se n'è unito <un altro> né l'uno che si è unito <al primo>: al contrario ciascuno di essi resta uno così come prima era <uno>. E se il due si predica di entrambi, <presi> separatamente <si predica> l'uno di ciascuno di essi poiché <ciascuno> resta <uno>. Ne consegue che il due e la diade per natura non <esisteranno> nella relazione. Se <il due risultasse> nella [20] combinazione e se l'essere per combinazione fosse la stessa cosa del fare due, si potrebbe ammettere che siffatta relazione siano il due e la diade. Si dà invece il caso che la diade si osservi anche nell'affezione contraria. Tagliamo una cosa unitaria: ecco di nuovo il due. Il due, per poter essere una relazione, non <dovrebbe essere> né combinazione, né divisione. Naturalmente il medesimo ragionamento <vale> per ogni [25] numero. Quando, infatti, è la relazione a produrre qualcosa, è impossibile che la relazione contraria generi la medesima cosa, così che proprio questa cosa sia la relazione. Quale è allora la causa propria? <Una realtà> è una per la presenza dell'uno, due <per la presenza> della diade, così

come una cosa è bianca <per la presenza> del bianco, bella <per la presenza> del bello e giusta <per la presenza> del giusto. O forse si dovrebbe porre che tali idee non esistano, [30] ma bisognerebbe ricercare delle relazioni anche in queste e <dire> che il giusto si ha attraverso una tale relazione rispetto a determinate cose, il bello perché così ci disponiamo anche se non c'è nulla nel sostrato stesso in grado di creare in noi tale disposizione, e senza che nulla sia venuto dal di fuori per ciò che appare bello. Allora: quando tu vedi una cosa e la dici una, senza dubbio e sotto ogni riguardo [35] si potrebbe dire di essa che è anche grande e bella e che ha moltissime altre qualità. Come allora il grande e la grandezza sono in essa, il dolce, l'amaro e altre qualità, perché non dovrebbe esserci anche l'uno? Infatti non sarà ammissibile che esista ogni sorta di qualità, ma che non ci sia nelle cose che sono la quantità, né è possibile che esista la quantità continua e che quella discreta non [40] esista, sebbene <si ammetta che> il continuo si serve come misura del discreto. In conclusione: come il grande è grande per la presenza della grandezza, ugualmente l'uno è uno per la presenza dell'uno e il due è due per la presenza della diade. Lo stesso <discorso vale> per tutto il resto. L'indagare poi come una natura comune abbia parte in relazione a tutte le cose <equivale a indagare> sulla dibattuta questione della partecipazione delle forme. C'è però da riconoscere che la decade si vede essere presente in un modo nelle realtà discrete [45], in un modo diverso in quelle continue, in un modo ancora diverso nelle molte potenze di tale quantità <ricondotte> all'unità. Ora saliamo fra le realtà intelligibili: lì i numeri non si vedono più nelle altre cose, ma esistono in se stessi e sono i numeri verissimi: la decade in sé, non decade di alcuni [50] esseri intelligibili.

15. [1] Ora che abbiamo detto queste cose <ricominciamo> dal principio e diciamo che l'Essere totale, quello vero, è Essere e Intelletto ed è un Vivente perfetto; è insieme tutti i viventi. Anche questo universo vivente imita con il proprio uno, per quanto gli è possibile, il suo uno: [5] infatti la natura del sensi-

bile rifuggì l'uno intelligibile, dal momento che doveva essere sensibile. Certo, è necessario che il Vivente sia numero totale, perché, se non fosse perfetto, allora mancherebbe di qualche numero; e se non vi fosse in lui il numero totale dei viventi, allora non sarebbe il Vivente completo. Ne consegue che il numero viene prima di ogni singolo vivente [10] ma anche prima del Vivente completo. L'uomo quindi è nel mondo intelligibile e vi sono le altre cose in quanto viventi, e in quanto l'intelligibile è un Vivente completo. Di conseguenza anche l'uomo sensibile, in quanto l'universo è vivente, è una sua parte; e ciascuno, in quanto vivente, è nel Vivente intelligibile. Inoltre nell'Intelletto in quanto Intelletto tutte le nature intellettuali ciascuna per sé sono come parti [15] e c'è un numero anche di queste <parti>. Allora neppure nell'Intelletto il numero ha una natura prima, ma, in quanto sta nell'Intelletto, vi è per quanti sono gli atti dell'Intelletto. Come <atti> dell'Intelletto ci sono la giustizia, la saggezza, le altre virtù, la scienza e tutte quelle cose per le quali, per il fatto di possederle, l'Intelletto è vero <Intelletto>. Come allora non è in altro la scienza? Per il fatto che sono insieme la medesima cosa colui [20] che sa, la cosa saputa e la scienza e analogamente le altre cose. Per questo ciascun essere <esiste> in senso primo; la giustizia non esiste in modo accidentale, per quanto sia un accidente per l'anima in quanto anima: tali realtà infatti sono piuttosto in potenza <nell'anima>, ma in atto <lo sono solo> quando <si volge> all'Intelletto e <sta> con l'Intelletto. Dopo l'Intelletto c'è finalmente l'Essere: in questo <risiede> il numero e con esso [25] <l'Essere> genera gli esseri muovendosi secondo il numero, collocando i numeri prima del loro venire all'essere. Analogamente l'Uno <è a capo dell'esistenza> dell'Essere, in quanto unisce l'Essere per sé al Primo; nel caso però dei numeri, essi <non uniscono> gli altri esseri al Primo, giacché è sufficiente che l'Essere si unisca direttamente. L'Essere, diventato numero, lega gli esseri a se [30] stesso; esso, si badi, si scinde non in quanto uno – il suo uno permane – ma si scinde nella propria natura in quanti esseri volle, e volse lo sguardo a quanti esseri

aveva generato secondo il numero che era comunque in lui: infatti si scisse grazie alle potenze del numero e generò tanti esseri per quanti numeri c'erano. [35] Il numero allora, quello primo e vero, è principio e fonte di esistenza per gli esseri. Per questo anche nel mondo sensibile la nascita di ciascuna cosa <avviene> con i numeri; e se qualcosa accoglie un altro numero o <la genesi> genera altro oppure non nasce nulla. Tali sono i primi numeri, detti numerati. I numeri che invece sono già nelle altre cose hanno le seguenti due proprietà: in quanto <derivano> da questi, sono numerati, ma in quanto secondo questi [40] misurano le altre cose hanno la duplice funzione di numerare i numeri e le cose numerate. In virtù di cosa direbbero "dieci" se non per i numeri che hanno in se stessi?

16. [1] "Ma questi che chiamiamo «numeri primi e veri» dove li porreste" – si potrebbe chiedere – "e in quale genere di esseri? Invero sembra che essi siano posti da tutti nel quanto e in effetti nel discorso di prima facevate menzione del quanto, stimando giusto [5] porre fra le cose che sono anche il discreto parimenti al continuo. Ma ora «ricominciate» e venite a dire che fra gli esseri primi proprio qui stanno i numeri e d'altra parte affermate che numeri di altro tipo e diversi da quelli sono i numeranti. Diteci: come fate a dare ordine a tali questioni? Invero c'è una grande difficoltà: l'uno che è nelle cose sensibili è [10] un quanto o l'uno è un quanto se reiterato, ma in se stesso è solo principio del quanto e non un quanto? E poi si tratta di un principio che è del medesimo genere o è di altra natura? È giusto che voi esponiate chiaramente tali difficoltà nei particolari". Allora, bisogna che noi rispondiamo in merito a tali questioni partendo da qui: quando – è il caso di cominciare il discorso <parlando> rispetto alle nature sensibili – quando [15], dicevamo, tu, dopo aver preso un oggetto insieme ad un altro, dici "due" – ad esempio <intendendo> un cane e un uomo o anche due uomini – o <prendendone> di più dici "dieci" e <intendi> una decade di uomini, questo numero non <rappresenta> l'essenza neppure come essa <si ritrova> nei sensibili,

ma è pura e semplice quantità. E quando la dividi secondo delle unità e di questa decade crei delle parti, tu rendi e [20] poni le unità come principio del quanto, poiché ciascuno dei dieci <uno> non è uno in se stesso. Ma quando tu dici che l'uomo in sé e per sé è un numero – ad esempio una diade: vivente-e-razionale – il modo <di contare> in questo caso non è più unico. Nella misura in cui sei tu a percorrere <le cose> e a contarle, determini un quanto; in quanto invece i sostrati sono due e ciascuno di essi è uno, se ciascuno dei due uno [25] è tale da completare la sostanza e l'unità è in ognuno dei due, <in questo caso> tu intendi un numero di altra natura, quello essenziale. E questa diade non <risulta> posteriore e non si limita a pronunciare un quanto esterno alla cosa: essa <rappresenta> ciò che è nell'essenza e che tiene insieme la natura della cosa. In questo caso non sei tu a creare il numero quando trascorri una dopo l'altra delle cose che in [30] se stesse esistono e non consistono nell'essere contate – cosa infatti si aggiungerebbe all'essenza di un uomo che fosse contato con un altro? – poiché non si tratta qui di un'unità come è nel caso del coro: questa decade di uomini può trovare l'esistenza in te che conti; anzi, nel caso dei dieci che tu conti e che non sono coordinati in unità non [35] si dovrebbe neppure parlare di decade, dal momento che sei tu a creare il dieci nel momento in cui conti. E questo dieci <che tu crei è> un quanto. Allora nel coro e nell'esercito c'è qualcosa di esterno. Ma come si trova in te <il numero>? Il numero che precede il contare e che soggiace <in te> è di natura diversa; il numero che invece <è stimolato> da ciò che si mostra, esterno rispetto al <numero> che è in te, è atto o è conforme <ai numeri che soggiacciono prima di contare>, quando tu conti e insieme [40] generi il numero e nell'atto <del contare> determini l'esistenza del quanto, analogamente a quando mentre cammini <determini> l'esistenza di un movimento. In che senso è allora <diverso> il numero che è in noi? Esso è quello della nostra essenza. <Platone> dice che essa partecipa del numero e dell'armonia ed è anzi numero e armonia, dal momento che – si dice – non è un corpo e non è grandezza;

[45] allora l'anima è numero, se è vero che è essenza. Anzi: il numero del corpo è essenza come corpo e quello dell'anima è essenze come lo sono le anime. In generale per ciò che riguarda gli intelligibili, se il Vivente intelligibile è in sé di una certa molteplicità – ad esempio una triade – questa che è nel Vivente è la triade essenziale. Invece la triade che non è ancora del Vivente, ma è in generale triade nell'Essere, [50] è principio dell'essenza. Se tu conti vivente-e-bello, e ciascuno dei due è uno, tu generi un numero in te e produci un quanto e una diade. Se dici che la virtù è quattro – di fatto è una tetraide in quanto le sue parti <si ordinano> in una – sia <la definisci> una unità-tetraide sulla base del suo sostrato, sia adatti la tetraide che è in te.

17. [1] Ma come <può esistere> allora il cosiddetto numero infinito, dal momento che i discorsi fatti gli hanno conferito un limite? Invero correttamente, se sarà numero. L'infinito non può coesistere con il numero. E allora perché si dice "il numero infinito"? Forse che, al modo in cui noi [5] intendiamo la linea infinita – e definiamo la linea infinita non perché ne esista una effettivamente così, ma perché è possibile pensarne una più lunga in aggiunta alla più lunga <di tutte>, quale è quella dell'universo – analogamente <si può dire> anche a proposito del numero? Se infatti si sa quanto è <un numero>, è possibile raddoppiarlo con il pensiero senza che di fatto <il nuovo numero> si combini a quello precedente. Il concetto [10] e la rappresentazione che sono solo in te, come potresti attribuirli alle cose che sono? Diremo forse che tra gli esseri intelligibili c'è una linea infinita? <Se non è infinita>, la linea intelligibile deve essere una lunghezza determinata; ma se non è una lunghezza determinabile da un numero, essa deve essere infinita. O può essere che l'infinito <si intenda> in un altro modo, e non nel senso di qualcosa che non può essere percorso. E allora in che senso <può intendersi> infinita <la linea>? Così: nella definizione della [15] linea in sé non c'è un limite pensato in aggiunta. Cos'è allora la linea nel mondo intelligibile e in quale luogo <risiede>? Essa è successiva al numero – in essa si vede

l'uno, poiché essa <nasce> da un <punto> e <si sviluppa> in una sola dimensione; ma come misura della dimensione non ha una quantità. E allora dove <si attua> questo <sviluppo>? Solo nel pensiero in quanto definitorio? No: è anche una cosa reale, e tuttavia intelligibile. [20] E così sono tutte <queste realtà>, intelligibili e in qualche modo una cosa. E allora anche riguardo alla superficie e al solido e a tutte le figure, <bisogna chiedersi> dove e come <esistano>, giacché non siamo noi a pensare le figure. Ne è prova la figura del tutto <che esiste> prima di noi e inoltre le altre figure in natura quante ce ne sono fra gli esseri naturali, [25] che è necessario che prima che nei corpi esistano senza figura nel mondo intelligibile, come figure prime. Poiché non sono forme-in-altro: al contrario sono in se stesse e appartengono a se stesse e quindi non ebbero bisogno di estendersi. Sono le realtà che si estendono <ad appartenere> ad altro. Ovunque la figura nell'Essere è una, ma si è divisa o nel Vivente o prima del Vivente. Io dico "si è divisa" non nel senso che [30] è diventata grande, ma nel senso che ciascuna figura si divide rispetto a ciascuno <degli esseri intelligibili> – in tal senso il Vivente <è divisibile> – e i corpi intelligibili vennero forniti <di figura>: il fuoco intelligibile, se vuoi prenderlo ad esempio, <fu fornito> della piramide intelligibile. Per questo motivo anche il fuoco sensibile desidera imitare <quello intelligibile>, ma non può a causa della materia. Analogamente per le altre realtà, stando a quanto viene detto a proposito delle realtà sensibili. Ma quindi <la figura è> nel Vivente in quanto [35] Vivente o è prima nell'Intelletto? Non vi è dubbio che esista nel Vivente. Allora: se il Vivente contenesse l'Intelletto, <la figura> esisterebbe prima nel Vivente; se, invece, l'Intelletto viene prima nell'ordine, <esiste prima> nell'Intelletto. Ma, se nel Vivente completo <ci sono> anche le anime, allora l'Intelletto <viene> prima. L'Intelletto, dice però <Platone>, vede quanti esseri ci sono nel Vivente totale; e se [40] li vede <dovrebbe venire> dopo. È possibile però che il verbo "vede" vada inteso in quest'altro senso: nella visione si genera l'esistenza. D'altronde non c'è un altro <Intelletto>, ma esso è un tutto-uno

in cui l'intellezione mantiene la sfera come qualcosa di puro, mentre il Vivente la sfera del Vivente.

18. [1] Il numero nel mondo intelligibile è definito. Siamo invece noi che possiamo concepirne uno più grande di quello proposto. L'infinito si ha così, mentre noi contiamo. Ma nel mondo intelligibile non è possibile pensare un numero maggiore di quello pensato, perché il numero già esiste e non gli manca né gli mancherà nulla [5] sì che un altro numero gli si possa aggiungere. Ma forse anche nel mondo intelligibile potrebbe essere infinito nel senso che non è misurato. D'altra parte da chi <potrebbe essere misurato> <Il numero> che esiste lì è tutto ed è uno ed è al tempo stesso un intero: non è circondato da nessun limite, perché è ciò che è per se stesso. Nessuno degli esseri che esistono in modo completo <si trova racchiuso> in un limite; invece ciò che viene limitato e [10] misurato è ciò a cui viene impedito di correre nell'infinito e che ha bisogno di una misura. Gli esseri intelligibili, invece, sono tutti misure ed è per questo che sono tutti belli. <Il mondo intelligibile>, in quanto Vivente, è bello perché possiede la vita migliore e non manca di vita alcuna e non ha inoltre la vita mescolata alla morte, perché niente lì è mortale o soggetto alla morte; [15] la vita di questo Vivente non ha nulla di apparente, essa è la prima e non ha alcuna ombra, anzi ha la nitidezza del vivere, come la prima luce grazie alla quale le anime vivono nel mondo intelligibile e a cui, quando scendono nel mondo sensibile, si accompagnano. Sa grazie a cosa vive, per cosa vive, da cosa vive, dal momento che ciò a partire da cui <vive> è anche ciò verso cui dirige la vita. [20] La mente di tutte le cose, l'Intelletto totale, ne è a capo ed è con lui in relazione e sta con lui, lo colora rendendolo più buono, lo riunisce alla sua mente e fa sì che la sua bellezza sia più veneranda. Anche nel mondo sensibile una vita intelligente rappresenta con tutta verità ciò che è venerando e ciò che è bello, per quanto non si riesca a vedere chiaramente. Nel mondo intelligibile invece la vista è pura: [25] offre a colui che guarda la visione e l'attitudine a vi-

vere nella vita vera e, vivendo con una maggiore tensione <verso l'Essere>, a vedere e a diventare ciò che vede. Nel mondo sensibile lo sguardo <è gettato> in maggior misura sugli esseri inanimati; quando <si volge> agli esseri animati, ciò che non vive si mette davanti a quelli; inoltre la loro vita interna è frutto di una mescolanza. Nel mondo intelligibile, invece, tutti gli esseri sono viventi di una vita completa [30] e pura; anche se tu pensi qualcosa come non vivente, immediatamente e da sé fa brillare la propria vita. Se uno vede l'Essere che passa in mezzo a loro, che offre loro nel passare la Vita immobile; e vede l'intelligenza, la sapienza e la scienza che c'è in essi, riderà di ogni natura sensibile [35] per la sua simulazione di essere. Presso l'Essere è stabile la Vita, è stabile l'Intelletto e gli esseri risiedono nell'eterno: niente risiede fuori, nessuna cosa lo distrae o lo sconvolge. Non c'è un essere dopo l'Essere che lo possa afferrare e, ammesso che ci fosse, proverrebbe da Lui. E se ci fosse un suo contrario, l'Essere sarebbe impassibile [40] a ciò che è causato da questo contrario. E se questo esistesse, non sarebbe stato l'Essere a portarlo ad essere, ma un altro prima dell'Essere e comune, che appunto sarebbe stato proprio l'Essere: sicché a tal proposito bene disse Parmenide che l'Essere è uno. E non è impassibile per l'assenza di un altro, ma perché è Essere: a Lui solo infatti è possibile esistere per sé. E come [45] si potrebbe togliere l'essere dall'Essere o <privarlo> di qualunque altra cosa fra quante <sono> per atto dell'Essere e <sono> grazie all'Essere? Finché esisterà sarà alla guida del coro e dal momento che esiste sempre ne consegue <che esistono anche> le cose <che sono a partire da lui>. È talmente grande in potenza e bellezza, che affascina tutto e tutto si attacca a Lui e Lo ama, ricevendo da Lui una sua traccia, e cerca dopo di lui il Bene, [50] giacché l'Essere rispetto a noi è prima di Quello. Tutto intero questo cosmo vuole vivere e pensare per essere e ogni anima e ogni intelletto <vuole> essere ciò che è. L'Essere, invece, basta a se stesso.

ΠΕΡΙ ΑΡΙΘΜΩΝ – Il titolo è così indicato da Porfirio (VP 5, 35) e da Proclo (*In Tim.* 130 b, I, 427, 8). In *Plat. theol.* I 11, 50, 16 Proclo riporta **ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΑΡΙΘΜΩΝ**.

1. 1-2: Ἄρ' ἐστὶ ... εἶναι – Le linee possono essere diversamente interpretate a seconda se si intenda l'ἔν come principio metafisico o come l'uno che dà inizio alla serie numerica. Nella prima direzione, Vernier (1994) ha individuato nell'*incipit* di questo trattato tematiche che costituiscono il cuore dell'intera metafisica delle *Enneadi*. Cfr. Szlezák (1997), 124. Il seguito degli argomenti depone a favore di una lettura orientata anche in tal senso. Merita, tuttavia, di essere sottolineato che Plotino associa in VI 3, 12, 12-15 la produzione dei numeri e delle grandezze a un incremento (ἐπέκτασις) dell'unità o del punto, incremento che, sotto un certo aspetto, potrebbe essere letto anche come allontanamento (ἀπόστασις) dall'unità o dal punto: «il quanto <si produce> allorché l'unità e il punto procedono. Se ciascuno dei due si ferma subito, <si producono> il poco e il piccolo; se invece la progressione nel suo avanzare non si ferma subito, allora <si generano> il molto e il grande». Poco prima Plotino lega l'ἐπέκτασις a un atto che è la mente a compiere, quando con il pensiero realizza un prolungamento εἰς τὸ πῶρον. Il che significa che il prolungamento non può mai essere tale da generare nella realtà l'infinito, ma solo numeri e grandezze. Analogamente, in VI 6, 1, 1-2 è detto che la molte-

plicità (numerica) si ha allorché si vada oltre l'uno, senza, però, che detta molteplicità si separi del tutto dall'inizio della serie. L'infinito, invece, si ottiene quando l'allontanamento dall'uno primo della serie è completo (παντελής), il che determina il sorgere di un tipo di molteplicità non numerica (ἀνάριθμον). Isnardi Parente (1994), 455-456, collega espressamente i due passi, rilevando come in entrambi i casi si parli di una «rappresentazione o nozione» dell'infinità e di una «tensione della quantità verso l'infinito» che resta del tutto mentale. Mi sembra, tuttavia, che la studiosa autorizzi a non identificare del tutto i due argomenti, allorché sottolinea che i modelli di una matematica *dinamica* «vengono incontro a [...] esigenze di natura metafisica in generale».

1. 1: Ἐπί – Plotino inaugura il trattato con l'uso della particella interrogativa, equivalente alla forma latina enclitica *-ne*, che di norma è utilizzata per introdurre le domande di cui si ignora la risposta. È possibile che ciò sia l'indizio di una domanda di scuola o che quanto meno venga immaginato lo svolgersi di una lezione che prende l'avvio da una *aporia* messa in luce da qualcuno degli allievi.

1. 1: ἀπόστασις τους ενός – Il termine indica l'allontanamento ma anche la derivazione (cfr. I 8, 7, 19). Per la valenza metafisica del termine cfr. Procl. *Plat. theol.* I 10, 46, 9.

1. 2-3: καὶ διὰ τοῦτο ... πλήθος – Seguo qui H.-S.¹ (καὶ διὰ τοῦτο κακὸν ἢ ἀπειρία), piuttosto che la correzione accolta da H.-S.² sulla scia di Igal (καὶ διὰ τὸ τὸ κακὸν εἶναι, ἢ ἀπειρία; cfr. Igal (1998), 377 n. 1). Il suggerimento di Igal è decisamente plausibile e crea un secondo infinito sostantivato che ben si lega al precedente (τῷ πλήθει ἀνάριθμον εἶναι); ma si perde una struttura chiastica (κακὸν ἢ ἀπειρία καὶ ἡμεῖς κακοί), che ha anche una precisa valenza argomentativa: l'associazione molteplicità-noi vale nel caso in cui noi ci allontaniamo completamente dall'unità, come accade nel caso dell'infinito. Per gli sva-

riati sensi che assume la molteplicità in Plotino si veda Fielder (1976), 116-117.

1. 3: **κακὸν ... ἀπειρία** – Per l'associazione fra πλῆθος e κακὸν cfr. *Metaph.* N 4, 1091b 30 sgg.; Theiler (1964), 444; Szlezák (1997), 124. Il problema del rapporto fra molteplicità e male risale forse a Speusippo. Cfr. Isnardi Parente (1980), 302.

1. 4-8: **πολὸ ἕκαστον ... μέγεθος γίνεται** – Per la coppia molteplicità-grandezza nell'*Introductio Arithmetica* di Nicomaco cfr. Bertier (1978), 21-23; 55 (= I 2, 4). La somiglianza fra Plotino e Nicomaco è stata a tal proposito sottolineata da Horn (1995), 155. La tendenza ad associare molteplicità e grandezza si ritrova anche in una testimonianza giamblichea su Speusippo (*De comm. math. sc.* 4, 15, 6 sgg.; 18, 3 sgg. = fr. 72 Isnardi Parente), impregnata, però, di suggestioni neopitagorizzanti e neoplatoniche. Cfr. Isnardi Parente (1980), 297-306. Plotino identifica la molteplicità con un'inclinazione verso l'esterno. Questa ingenera l'allontanamento/progressione dall'uno. Allorché l'allontanamento è tale da non produrre una privazione completa dell'unità si hanno il numero e la grandezza. Restrungendo il discorso a un livello aritmo-geometrico, sembra che Plotino voglia alludere al fatto che la grandezza necessita di una riduzione al numero per essere quantità misurabile (cfr. VI 1, 4 e Isnardi Parente (1994), 237-238) e che i numeri richiedono che l'espansione abbia un termine (cfr. VI 3, 12, 8-15 e Isnardi Parente (1994), 455). Ciò che si disperde senza *resistenza* – ed è perciò privo del tutto di unità e misurabilità – *resta* molteplicità completa, ovvero πλῆθος ἀνάριθμον. Nel suo indicare la totale inclinazione verso l'esterno, priva di arresto, l'infinità è dunque altro dal numero e dalla grandezza. Se si accoglie la dimensione anche metafisica dell'argomento presentato, l'assenza totale di *consistenza* e unità che la dispersione completa evoca rinvia all'idea dell'annullamento di una qualsivoglia realtà. Altrove Plotino associa in modo esplicito l'idea della mancanza di dispersione con la natura numerica di una realtà.

L'Anima, ad esempio, è numero perché gli enti non sono dispersi e disposti in maniera casuale. La stabilità di un essere e l'essere-numero sono in tal senso identificati: tutti gli esseri che non siano un mero composto soggetto alla dispersione sono quelli la cui natura consiste nell'essere una unità numerica. Questa, infatti, è sempre se stessa e non può diventare altro da quello che è proprio in quanto unità (cfr. IV 3, 8, 20-30).

1. 4: **εἰς αὐτό** – Così H.-S.², Bréhier, 17, Theiler, 162, che preferiscono il riflessivo ad αὐτό, adottato da H.-S.¹ (cfr. anche I. 13: πρὸς αὐτό anziché πρὸς αὐτό).

1. 4: **νεύειν** – Cfr. Theiler, 162, H.-S.¹, H.-S.². Nel lessico geometrico la νεῦσις indica una costruzione, alternativa a quella con riga e compasso, per cui una linea viene tracciata inclinando/cadendo verso un punto dato in modo da intercettare due curve date o due rette in un segmento dato. Cfr. Fowler (1990), 287 sgg.; Acerbi (2007), 49-53. L'idea di caduta è presente anche nell'accezione metafisica del termine. Cfr. Rist (1995b), 157 sgg.; part. 166 sgg. Rist tralascia però di sottolineare la natura *anfibia* dell'inclinazione. In VI 8, 16, 18-27 il termine viene utilizzato a proposito dell'Uno: si tratta, in quel caso, di inclinazione verso se stesso; è l'anima che può inclinare verso l'alto come verso il basso disperdendosi. Cfr. I 1, 12, 24-28 e Marzolo (2006), 174; Gatti (1996), 40.

1. 5-7: **μὲν ... δέ** – Le due particelle correlate alludono alla distinzione tra infinità e grandezza: dove questa possiede grazie al numero una qualche forma di stabilità, la prima è identificata dalla sua completa assenza.

1. 5: **χέηται ... σκιδνάμενον** – Il verbo χέω nella diatesi medio-passiva è utilizzato soprattutto in riferimento ai liquidi e sta ad indicare lo scorrere e lo sciogliersi di qualcosa. Nella forma media ἐκτείνω esprime il "giacere" e per estensione indica tutto ciò che può svilupparsi spazialmente. Il participio σκιδνάμενον rafforza l'idea di espansione, diffusione e disper-

sione. I tre verbi condividono quindi un dominio semantico e sono posti lungo l'asse di una *climax* che descrive, attraverso il ricorso a metafore spaziali e geometriche, la condizione generale di ogni molteplicità.

1. 6: **ἐν τῇ χύσει** – Il sostantivo *χύσις* ha la stessa radice del verbo *χέω* e come questo suggerisce l'atto dello scorrere. La *fluxion* esprime, secondo O'Meara (1975), 103-104, una *scala henologica* che realizza, attraverso un processo dinamico, la progressiva perdita di unità della pluralità che tende verso la dispersione. Si determina in questo modo quella che l'Autore definisce la *struttura totale* della realtà: essa si mostra come una successione di tappe che, dall'unità assoluta, degrada fino alla pluralità, realizzando un movimento di derivazione secondo un ordine di anteriorità causale ontologica di tutte le cose a partire dall'Uno. Anche in tal caso, però, il lessico più propriamente metafisico si interseca con immagini che altrove Plotino utilizza in ambito aritmo-geometrico. Ciò che qui è la *χύσις*, è, altrove, lo *scorrere* del numero e della grandezza dall'unità e dal punto. Cfr. Isnardi Parente (1994), 456. Si rinvia all'Introduzione per l'approfondimento della natura della serie numerica come *χύμα*.

1. 6-8: **γίνεσθαι ... γίνεται** – Il verbo esprime il divenire come opposto al vero essere.

1. 8: **χεόμενον μένον** – La resistenza alla diffusione è requisito per la comparsa della grandezza. Prende forma l'identità *πολὺ χεόμενον μένον = μέγεθος*. Per una nozione simile di grandezza Brisson (2006), 330 n. 8 rinvia a *Phil.* 24d, dove è però il numero a ricevere tale definizione.

1. 8-9: **ἀλλὰ τί ... μεγέθει** – Plotino sembra voler salvare – forse contro gli gnostici – la molteplicità sensibile dalla possibilità di identificarla meramente con una negatività assoluta.

1. 9: **εἰ ... ἦν ἄν** – Il filosofo fa qui uso di forme grammaticali che rimandano al periodo ipotetico di quarto tipo. Lo scopo

del passo è mostrare quale potrebbe essere il senso *terribile* della grandezza e Plotino sostiene che sarebbe terribile solo nel caso in cui ci fosse consapevolezza. Ora, dal momento che il periodo ipotetico è quello dell'impossibilità, si deve concludere che non può darsi il caso che vi sia consapevolezza. Il senso generale del discorso dovrebbe essere il seguente: sarebbe terribile se uno avesse coscienza di diventare grande, se uno, cioè, avesse coscienza di allontanarsi da sé. Si deve concludere che l'atto dell'allontanamento che porta alla comparsa del mondo sensibile avviene senza che vi sia partecipazione della coscienza?

1. 11: **ἡ δ'ἔξω πορεία** – Ho scelto di tradurre con “movimento centrifugo” in analogia con l'espressione *centripetal attraction* utilizzata da Shaw (1999), 123, per definire la tensione verso l'Uno.

1. 11-12: **μάταιος ἢ ἀναγκαία** – L'alternativa presentata da Plotino è di grande interesse. Platone (*Tim.* 47e-48a) parla di necessità allorché descrive la genesi del mondo sensibile ad opera del demiurgo: il mondo sensibile sarebbe infatti frutto della mescolanza di necessità e intelletto. Con necessità Platone sembra volere indicare nel *Timeo* l'insieme di quei fenomeni che, piuttosto che avvenire in vista di un fine, avvengono obbedendo ad una meccanica legge naturale. La necessità opera una specie di *resistenza* rispetto all'operato intelligente del demiurgo e tale resistenza è *inconsapevole*, cioè priva di deliberazione razionale. Cfr. Fronterotta (2003), 80-81.

1. 12-14: **μᾶλλον ... νενευκός** – Cfr. VI 9, 9, 11-13; VI 9, 1, 26-28. Nel descrivere la condizione di pienezza di essere, Plotino fa uso dello stesso verbo (νεύω) che alla linea 4 allude alla molteplicità come assenza di inclinazione verso di sé. Qui, però, la νεύσις esprime proprio la condizione prima esclusa, ovvero l'appartenenza a sé, intesa come altro dalla molteplicità. Un confronto con la linea 22 mostra che il possesso di sé equivale, a propria volta, al possesso dell'unità.

1. 14-16: **ἡ δὲ ἔφεσις ... ἐνδον ἦν** – La grandezza sensibile è associata ad una forma di ignoranza di ciò che si desidera davvero – cioè il cercare ciascuna cosa il possesso di se stessa. Altra è la vera grandezza, che nasce dall'appartenere a se stessi e che Plotino, non a caso, identifica con qualcosa che *non scorre*. Cfr. VI 4, 5; VI 5, 12, 15-29. Solo il rivolgersi all'interno determina la vera grandezza, che non è di natura sensibile e non è estesa. In questa alternanza fra tensione verso l'interno e tensione verso l'esterno si può pensare a un qualche influsso della dottrina stoica del movimento tonico, secondo la quale l'essere è dotato di un movimento che alternativamente si dirige verso l'interno e verso l'esterno, determinando nel primo caso la sostanza, come forza di coesione che impedisce all'essere di disperdersi; nel secondo, la comparsa delle qualità (cfr. Hadot (1993), 196-197). Ma cfr. anche *Resp.* IX 589 a-b e le discussioni di Bertier (2003), 144 e Brisson (2006), 330-331 n. 11. Alla *νεῦσις* intesa come stabile possesso di sé viene contrapposta l'*ἔφεσις*, la brama propria delle nature che ignorano la vera grandezza e inclinano dunque verso la falsa grandezza. È il caso di ricordare che altrove il desiderio è però legato allo stadio indeterminato della seconda ipostasi (cfr. V 3, 11, 11-12). Per una analisi del lessico del desiderio in Plotino cfr. Arnou (1997), 51 sgg.; Szlezák (1997), 139-147; Andolfo (1999); Pigler (2003c).

1. 16-20: **μαρτύριον ... ἦ** – Cfr. VI 9, 1, 8-14. Quando si divide una grandezza in parti, la divisione può essere attuata in modo che ciascuna di esse continui ad esistere e a essere uno, pur senza essere lo stesso uno di prima. Se, invece, la grandezza non patisce la divisione, tutte le sue parti tenderanno all'unità. Ne consegue che l'uno non è proprietà essenziale della cosa grande o delle sue parti, ma è quanto permette a ciò che è grande di esistere (cfr. VI 1, 26, 32-33). Una cosa esiste se è uno "in un modo o nell'altro": l'uno, cioè, può essere posseduto in misura maggiore o minore, ma resta la condizione di ciò che è (cfr. 13, 25-28).

1. 21-22: **γίνεται ... ἔχει ἑαυτό** – Preferisco la scelta degli altri editori (ὄτι) rispetto a quella di H.-S.² = H.-S.¹ (ὄ τι). Il discorso che copre le linee 16-20 ha valore esemplare, per cui quanto Plotino afferma alle linee 21-22 riprende l'analisi delle linee 12-16. Il soggetto resta, pertanto, ἕκαστον: ciascuna cosa, cioè, è soggetta al divenire a causa della grandezza; ma, per il fatto di possedere l'uno, possiede se stessa.

1. 23-29: **καὶ μὴν τὸ πᾶν ... αἰσχρόν** – Cfr. *Tim.* 92c. La bellezza dell'universo non è data dalla grandezza, ma dalla partecipazione alla bellezza. La grandezza è invece concepita «come una “fuga verso l'infinitudine” [...] che di per sé condurrebbe all'informe se non fosse trattenuta e delimitata dal numero, che è ordine e bellezza, mentre il puro μέγα è di per sé ἄκοσμον e αἰσχρόν» (Isnardi Parente (1994), 237). Alexandrakis (2002) individua tracce di influenze pitagoriche nell'idea che il bello sia da legarsi a una struttura armonica d'ordine. Brisson (2006), 331 nn. 12 e 14, ritrova invece in queste linee un attacco indirizzato agli gnostici, per quali il sensibile è brutto, e agli stoici, per i quali il mondo è bello in virtù della propria grandezza (cfr. SVF II 1009). Per l'espressione τὸ μέγα ὕλη τοῦ καλοῦ cfr. Brisson (2006), 331 n. 15: «Si la grandeur peut être matière pour le beau, c'est parce qu'elle est considérée comme dimension et non plus comme arrêt dans l'écoulement, comme *supra*, lignes 7-8».

1. 24: **περιελήφθη** – Il verbo περιλαμβάνειν, assieme a περιέχειν, appartiene alla costellazione lessicale di norma preferita per indicare l'atto dell'essere avvolto dal πέρας (cfr. *Tim.* 53c 7). Cfr. Gaiser (1994), 269 n. 46; Mugler (1948), 42; (1958), 341-343.

2. 1: **Τί ... ἀριθμοῦ τῆς ἀπειρίας** – Cfr. *Parm.* 144a 6; *Phys.* Γ 4, 203b 24; *Metaph.* M 8, 1083b 36-37; *De cael.* A 5, 272a 1-2. Plotino ha appena escluso l'infinito dalla serie numerica. Come interpretare allora la dottrina del *numero infinito* o del *numero dell'infinità*, che pare invece ammettere la non contradditto-

rietà della compossibilità delle due nozioni? Per un approfondimento delle difficoltà che Plotino incontra nell'esegesi di tale questione si veda l'Introduzione.

2. 1: **τοῦ λεγομένου** – Secondo Fleet (1995), 78-79, il participio sostantivato medio di λέγω è usato nelle *Enneadi* con il significato di “cosiddetto” quando Plotino fa propria la terminologia dei suoi avversari.

2. 2-7: **ἀλλὰ πρῶτον ... ὀρίζει ταῦτα** – Cfr. *Phys.* Γ 5, 204b 7-10; *De cael.* A 5-6; *Metaph.* M 8, 1084a 7-9. Per mostrare che non esiste il numero infinito, Plotino sceglie come punto di partenza una nozione *transitiva* del numero, per cui si può escludere l'infinito sulla base della finitezza delle classi di oggetti cui il numero inerisce. Le cose sensibili non sono infinite. Esse restano finite anche se si guardi complessivamente all'insieme del tempo. È possibile che Plotino alluda qui alla dottrina dell'eterno ritorno: questa, direttamente connessa al problema del numero finito degli esseri, si lega, a propria volta, alla questione della produzione degli individui. L'ipotesi della loro ripetizione identica sembrerebbe doversi accettare per evitare la conclusione che le forme e i λόγοι siano infiniti (V 7, 1, 12 sgg.). Cfr. Petit (2000). Per un'interpretazione del passo cfr. Bertier (2003), 35-36; 147; Brisson (2006), 331 n. 18; Bréhier, 7-8.

2. 7-9: **ἄρ'οὖν ... ἔστηκεν** – Il verbo λαμβάνειν è forse spia di un riferimento a *Phys.* Γ 6, 207a 1 sgg. (cfr. 206b 16-18), dove lo Stagirita ammette che, rispetto a una grandezza data, è sempre possibile prendere qualcosa di ulteriore, per quanto la possibilità di pensare qualcosa come maggiore di quanto non sia non implica che qualcosa risulti perciò maggiore della grandezza propria, ma riguarda solo la rappresentazione (cfr. *Phys.* Γ 8, 208a 15-20). L'accrescimento di un numero resta legato anch'esso alla sola rappresentazione: colui che conta non è in grado di determinare un nuovo numero a partire da un altro dato, dal momento che i numeri preesistono all'atto del contare al modo in cui le idee preesistono all'atto della predicazione. I

due verbi – ὄρισται e ἔστηκεν – confermano l'avvenuto passaggio dal piano del sensibile a quello intelligibile.

2. 7: **ἀπλῶς ἀπειρος** – Cfr. *Phys.* Γ 6, 206a 9.

2. 9-10: **ἢ ἐν μὲν τῷ νοητῷ ... ὅσος τὰ ὄντα** – L'όσος è accolto per lo più come riferimento a una corrispondenza transitiva, nell'intelligibile, fra il numero e gli esseri, che sono in numero delimitato. Cfr. Brisson (2006), 331 n. 22. In tal senso potrebbe esserci un'allusione a *Metaph.* M 8, 1084a 7-8. Nella mia traduzione intendo l'aggettivo come espressione di una corrispondenza di natura: il numero, cioè, non può subire accrescimenti perché, analogamente alle altre realtà intelligibili, non è soggetto a divenire.

2. 10-15: **ἡμεῖς ... ποιούμεν** – Il fatto che una realtà si possa predicare di *molti* non determina la moltiplicazione della realtà stessa, che resta di per sé *una*. Come, cioè, l'idea resta una anche se partecipa di molti, allo stesso modo l'atto del contare crea rispetto al numero solo una molteplicità apparente, in quanto la rappresentazione non riguarda il numero in sé. Tale lettura assume che τὸν ἄνθρωπον e τὸ καλόν siano qui da intendersi come realtà ideali: pur non essendo accompagnati da αὐτό o da espressioni equivalenti, essi si contrappongono, infatti, a εἶδωλον. Per la valenza di quest'ultimo termine si veda il commento a 6, 30. Secondo Theiler (1964), 445, con εἶδωλον ἀριθμοῦ si ha la prima allusione al numero monadico.

2. 15-17: **καὶ εἰ ... ἐκείνων** – L'insistenza sul rapporto fra tempo e numero si può meglio comprendere alla luce di III 7, dove è espressamente criticata la nozione aristotelica di numero per contrapporle l'idea che il rapporto fra tempo e numero sia solo accidentale. Il fatto che il numero non sia costitutivo del tempo è significativo, secondo Beierwaltes (1995b), 249, proprio in relazione alla natura intelligibile del numero: il tempo è una immagine e in tal senso non può essere numero in modo essenziale. Ricorrendo a simili argomentazioni, Plotino può al-

lentare il legame che Aristotele istituisce fra numerato – ciò che è numerato o numerabile – e numerante – il mezzo con cui si numera (cfr. *Phys.* Δ 11, 219b 1 sgg.). Per il ruolo del tempo e del numero in Aristotele, cfr. Von Leyden (1964). Per la nozione di tempo in Plotino si rimanda a Charrue (1978), 112-115; Gloy (1989); Smith (1996b); Trotta (1997), 292-300; Chiaradonna (2003); Pigler (2003b).

3. 1-2: **Ἀλλὰ τὸ ἄπειρον ... ἤδη** – Plotino torna alla questione avviata nel primo capitolo: se ciò che esiste viene, per il fatto stesso di esistere, compreso dal numero, non può darsi l'esistenza dell'infinito in quanto tale, una volta che esso sia stato riconosciuto altro dal numero.

3. 3: **ἐν τοῖς οὐσίῳ ὄντως** – Traduco l'espressione con «fra gli esseri intelligibili» giacché, secondo la nozione plotiniana di essere, solo degli enti intelligibili esso viene predicato in modo non equivoco.

3. 4-5: **ἢ ὅτι ... πλήθος** – Il passo del *Parmenide* (143a 2) al quale Plotino si ispira è uno di quelli in cui l'esegesi neoplatonica ha letto la dottrina della seconda ipostasi. Cfr. Charrue (1978), 47-49. La questione qui affrontata riprende e approfondisce la domanda con cui è stato inaugurato il trattato, in modo da dimostrare che l'equivalenza *aristotelica* fra molteplicità e male non va accolta. Cfr. Ninci (2001), 498-499. La nota discriminante della molteplicità intelligibile è di essere unificata, di non attuarsi, cioè, come mero allontanamento e scorrere completo dall'unità.

3. 5-9: **καὶ διὰ τοῦτο ... ἔμεινεν** – La natura di molteplicità unificata deriva agli enti reali dal rivolgere la molteplicità verso l'Uno in modo stabile ed eterno. Cfr. Horn (1995), 160. In tal senso il νοῦς è definito altrove da Plotino λόγος πολὺς ἐν αὐτῷ (VI 7, 14, 12), perché la sua molteplicità non procede in avanti, ma è rivolta all'interno (VI 7, 14, 15: μὴ κατ'εὐθύ, ἀλλ'εἰς τὸ ἐντὸς αἰεί). Il verbo ἀναστρέφω, in quanto esprime

una conversione verso l'alto, allude in tal senso a una condizione antitetica rispetto alla νεῦσις πρὸς τὸ ἔξω, poiché la νεῦσις πρὸς τὸ ἔνδον di un ente si identifica con la conversione verso la propria origine.

3. 6-8: **ἐλαττοῦται ... χεῖρον ... ἐκβεβηκός, ἡλάττωται** – In chiara polemica con Aristotele, Plotino nega che il νοῦς sia l'assolutamente primo, avendo in sé una molteplicità – una dualità – irriducibile (V 1, 5). Il participio ἐκβεβηκός rinvia in tal senso alla natura derivata della seconda ipostasi.

3. 8: **τὸ σεμνὸν ἔχει** – L'aggettivo σεμνός è un richiamo a *Soph.* 249a 1-2, uno dei passi più importanti nell'esegesi plotiniana, in quanto sfondo per l'elaborazione della dottrina della triade Essere-Vita-Pensiero che identifica la seconda ipostasi. Per la complessa esegesi del passo platonico si rinvia a Frontrotta (2007a), 379-382 n. 197. Hadot (1960), 114, ritiene che Plotino attui una contaminazione esegetica tra il *Sofista* e *Metaph.* Λ 9, 1074b 18. Ma è plausibile che lo stesso Stagirita si ispiri a Platone.

3. 9: **ἔμεινεν** – Per la funzione del verbo μένειν in relazione alle realtà intelligibili cfr. D'Ancona Costa (1996), 360-361.

3. 9-12: **ἀλλ'ἢ ... χρόνω** – Se l'infinito non può darsi fra le cose che *sono*, è possibile che si dia fra quelle che *divengono*, analogamente al tempo. Plotino ha forse in mente *Phys.* Γ 7, 207b 14-15, dove lo Stagirita afferma che l'infinito non permane ma diviene (οὐδὲ μένει ἢ ἀπειρία ἀλλὰ γίγνεται), analogamente al tempo (ὥσπερ καὶ ὁ χρόνος): «così come il divenire è tale solo in quanto si mantiene [...] nell'essere continuamente altro da sé, lo stesso accade all'infinito» (Ruggiu (1995), XLI). Cfr. Szlezák (1997), 124. Pépin (1979), 198-199, lega l'argomento sul tempo a *Parm.* 151e 3 sgg. Quel che è certo è che il riferimento al tempo rappresenta per Plotino l'occasione per affrontare il problema della definizione dell'infinito. In quanto il tempo è numero del movimento e il movimento allontana da

sé ciò che esiste (*Phys.* Δ 12, 221b 2-3), esso genera, infatti, una serie di aporie che si rivelano analoghe a quelle prodotte dall'ἄπειρον.

3. 12: ἴσως ... τῷ χρόνῳ – Brisson (2006), 332 n. 35 rifiuta il suggerimento di Igal accolto da H.-S.² (ἴσως, ὡς κὰν τῷ χρόνῳ) e preferisce espungere ἴσως καὶ <ἐν> τῷ χρόνῳ di H.-S.¹, che crea una difficile costruzione. La mia proposta è di espungere ἴσως e l'integrazione di H.-S.¹, in modo da legare direttamente il dativo a ἴσως, così da preservare una costruzione con il dativo, attestata per il neutro avverbiale del corrispondente aggettivo con e senza καὶ (cfr. *Il.* IX 616; *Od.* XV 520; *Thuc.* III 14, 1), simile al passo aristotelico sopra citato.

3. 12-15: ἢ ... φύσιν – Le linee vanno lette alla luce del precedente discorso sul tempo. Plotino, cioè, affronta la questione dell'infinito sotto il profilo della possibilità della sua definizione (cfr. *An. Post.* A 2, 72a 18-24; *Top.* A 5; Z). Il fatto che tra limite e infinito non ci sia un intermedio allude alla natura di contrari di πέρασ e ἄπειρον (cfr. *Cat.* 10, 11b 15 sgg.; *An. Post.* A 2, 72a 12-13). Poiché di due contrari solo uno può appartenere a una data realtà e poiché la natura definita sembra appartenere a tutto ciò che è, ne consegue che l'infinito non è in relazione con l'essere. Ciò non è però in disaccordo con il fatto che, a detta di Aristotele, la definizione prescinde dall'esistenza di ciò che è definito (*An. Post.* A 2, 72a 23-24). Charrue (1978), 89-90, lega invece tali argomentazioni (fino alla linea 16) a *Parm.* 144e e *Phil.* 23c-d, con ciò intendendo qui πέρασ e ἄπειρον quale coppia ontologica.

3. 15-16: τοῦτο ... ἔξωθεν – Cfr. 1, 23-24.

3. 16-33: φεύγει ... ἐκάτερα – Sulla scia di Aristotele Plotino esclude che possa darsi uno spazio dell'infinito, lo spazio essendo l'espressione stessa della determinazione dei corpi, il primo limite di un corpo che in tal senso non ammette una correlazione con l'illimitato non ancora definito. Se l'infinito non

può avere un luogo, non può essergli attribuito alcun movimento locale. Il fatto che il movimento sia predicato dell'infinito è dunque in senso improprio, per indicare che si tratta di ciò che è privo di stabilità (cfr. *Phys.* Γ 5, 205a 10 sgg.; Γ 7, 207b 14; Δ 2; E 1, 225b 7-9). Non è escluso che Plotino subisca qui suggestioni ricavate da *Tim.* 49e 2-4, dove, nel descrivere il carattere di continua trasformazione delle realtà sensibili – e la conseguente difficoltà per il pensiero e il discorso di fissare ciò che non ha alcuna stabilità –, è utilizzato proprio il verbo *φεύγει* (cfr. Fronterotta (2003), 260-263 nn. 192-193 e relativi rimandi). L'accostamento del movimento all'infinito si richiama, forse, anche all'identità di movimento, alterità, disuguaglianza, non-essere (cfr. *Phys.* Γ 2, 201b 18-26; Gatti (1983), 366-367). Charrue (1978), 68; 95; 100, rinvia, invece, a *Parm.* 139b 1-3 (ma si può forse risalire fino a 138a 2 sgg.); 145e; 150e, per le linee 22-30. Cfr. Pépin (1979), 197-198. Effettivamente, in V 5, 10, 16-19 il contenuto di *Parm.* 139b è usato a proposito dell'Uno. Se si pensa che Szlezák (1997), 124-125, lega gli argomenti sviluppati in queste linee a II 4, 5 – rilevando che in entrambi i casi Plotino si confronta con il problema della indeterminazione del mondo intelligibile presupposta dalla tradizione indiretta – si può concordare sul fatto che gli argomenti qui utilizzati riguardano, altrove, il tema dell'indeterminazione nelle sue molteplici implicazioni, che investono lo statuto dell'Essere e di ciò che è al di là dell'Essere. Ma, nel caso in esame, si può concordare con Moriani (1997), 994 n. 18, secondo il quale «qui il discorso di Plotino ha un'intenzione diversa: l'attribuzione all'infinito di caratteri contrari spiega la conoscibilità solo parziale della sua natura».

3. 26: **τὸ παρεγκλίνον** – Cfr. Epic. fr. 280 Usener.

3. 26: [**πρὸς τὸν αὐτὸν τόπον**] – Accolgo l'espunzione suggerita da Kirchhoff.

3. 29: **μέγα καὶ μικρόν** – Brisson (2000a), 98, sottolinea la somiglianza tra questi caratteri contrari dell'infinito e la natura

assolutamente indeterminata della materia che, proprio in quanto indeterminata, può accogliere il grande come il piccolo, senza poter essere, però, rappresentata di per sé. Cfr. Horn (1995), 167. Non è però da escludere che Plotino associ qui il problema dell'infinito al tema della *fluttuazione* propria della diade grande-e-piccolo (cfr. *Phys.* Γ 4, 203a 15-16; *Metaph.* A 6, 987b 26), contaminata con *Tim.* 52d 2 sgg.

3. 30: **ἔστὼς καὶ κινούμενον** – Cfr. *Soph.* 250c 6.

3. 33-35: **καὶ προσελθὼν ... ὄρισας** – L'immagine della rete da pesca sembra un'allusione a *Soph.* 218e sgg. La natura dell'infinito è infatti tale da sfuggire a ogni sorta di dialettica diairetica che miri a una definizione. Cilento, 187, rinvia a IV 3, 9, notando come si tratti di «un'immagine di vita, cara a Plotino».

3. 35: **οὐδὲ ἐν εὐρήσεις** – H.-S.² e H.-S.¹ scelgono οὐδὲ ἐν; Bréhier, 20 e Theiler, 168, preferiscono οὐδὲν ἐν. A mio giudizio, il testo mantiene un suo senso se ci si attiene a οὐδὲ ἐν, che ha valore rafforzativo di οὐδέεν. Intento di Plotino è, infatti, mostrare come il più grande paradosso in merito alla conoscibilità dell'infinito risieda nel fatto che, qualora non si provi a definirlo, lasciando che i contrari coesistano, esso non sarà conosciuto in nessun modo; qualora, all'inverso, si provi a definirlo, i contrari invieranno dall'uno all'altro, rendendo ugualmente inconcepibile ἡ ἀπειρον.

3. 35-38: **ἀλλ'εἶ ... πάντα** – Cfr. *Parm.* 164 c-e. Secondo la spiegazione di Radice (2002), 1704 n. 9: «molte cose, per poter essere tali, devono essere ciascuna una unità; e dunque “molte cose” sono “molte unità di cose” [corsivo mio]». Più chiaramente Moriani (1997), 994 n. 19: «Plotino sembra voler dire che non si può concepire l'infinità né considerando insieme i contrari che la costituiscono, né considerandoli separatamente, perché in ogni caso l'uno implica i molti e i molti l'uno».

3. 40: **δι'αὐτῆς** – Bréhier, 20 e Theiler, 168, presentano δι'αὐτῆς. Moriani (1997), 994 n. 20, suggerisce di intendere il

pronome in riferimento alla facoltà rappresentativa. Data la difficoltà per il pensiero discorsivo di cogliere pienamente l'infinito, mi sembra plausibile.

3. 41: **ἀπολίσθησις** – Il termine è legato da Beierwaltes (1995b), 240-241, a un dominio semantico che in Plotino implica sempre la dimensione di una “caduta” a partire da un livello più alto. Theiler (1964), 446, rinvia a *Tim.* 52b 2.

4. 1-3: **Περὶ ... αἰεί** – Viene presentata la prima ipotesi (cfr. Bertier (2003), 154; Brisson (2006), 333 n. 50). Plotino si domanda se i numeri siano posteriori alle idee e ne costituiscano degli attributi eternamente presenti a ciascuna di esse.

4. 2: **ὡς ἐπιγινόμενων** – Il verbo ἐπιγίνεσθαι allude, secondo la traduzione di Sleeman, sia all'idea del “venire dopo”, sia a quella di “essere aggiunto”. I traduttori non sono unanimi: Armstrong (1988), 19, e Bertier (2003), 95, scelgono il primo significato (“whether as coming into existence after the other Forms” e così Radice (2002), 1705; “s'ils adviennent aux”); Bréhier, 20, preferisce il secondo (“s'ajoutent-ils”) e analogamente Cilento (1949), 290, Theiler, 169, Faggin (1992), 1173, Moriani (1997), 995, Igal (1998), 381 e Brisson (2006), 300. La prima scelta allude forse alla natura dei numeri come realtà intermedie e, quindi, alla loro dipendenza ontologica dalle idee. La seconda sottolinea il carattere dei numeri come attributo essenziale delle forme. Si tratta, in ogni caso, di un'ipotesi con la quale, se pure in modo solo allusivo, Plotino si richiama ad alcuni modelli medioplatonici (Plut. *Plat. quaest.* 1002a; Theon. *Exp. rer. math.* 100, 6-8; Sext. *Emp. Adv. math.* X 258). Cfr. Moriani (1997), 995 n. 21; Bertier (2003), 158; Brisson (2006), 334 n. 61. Essi, però, vengono reinterpretati alla luce del *Sofista* e del *Parmenide*. Cfr. Bertier (2003), 155; Brisson (2006), 333-334 n. 52.

4. 3: **παρακολουθούντων** – Attraverso confronti con altri luoghi delle *Enneadi*, Bertier (2003), 154-155, puntualizza che il verbo ha qui un uso tecnico, che non corrisponde a quello ari-

stotelico. Il sostantivo ἀκολουθία designa in geometria la consequenzialità (cfr. Mugler (1958), 46-47). Nel lessico plotiniano i παρακολουθήματα (VI 3, 3, 6; cfr. Sleeman *ad voc.*) sono delle varianti degli accidenti: si tratta di attributi, che nel mondo intelligibile non possono avere natura accidentale, che si accompagnano ad una sostanza. Secondo tale lettura i numeri sarebbero allora degli attributi essenziali degli esseri.

4. 3-6: οἶον ... ἕκαστον – Nell'esemplificare la prima ipotesi, Plotino segue in parte l'esegesi di *Soph.* 250b 7-8; 254d 12; e 4; 256d 4 e di *Parm.* 143c 1 sgg., associando dunque il numero ai generi platonici. Cfr. Pépin (1979), 199-200; Szlezák (1997), 86-89. Tale ipotesi non è esclusa da Plotino, ma semplicemente ridimensionata, giacché il filosofo sembra ammettere che solo i numeri monadici siano generati dall'azione dei generi sommi. Si veda a tal proposito l'Introduzione.

4. 5: ἤδη – L'uso dell'avverbio, come opportunamente nota Bertier (2003), 155, sembra voler sottolineare il carattere atemporale della dimensione dell'Essere.

4. 6-9: ἢ ... δεκάς – Per una esposizione della seconda ipotesi cfr. Covotti (1935), 239-240 e Carbonara (1954), 353-354. Covotti illustra la complessa articolazione dell'ipotesi plotiniana, sottolineando che essa sembra alludere alla tesi delle idee-numeri (come proverebbe la presenza del μετά, che lo Stagirita usa per definire il rapporto fra i numeri eidetici).

4. 8: ἦ – Accolgo la congettura di Theiler (H.-S.² = H.-S.¹: εἰ; analogamente Bréhier, 20).

4. 8-9: ὅσον τὸ πλήθος ἐκάστου – L'espressione non si offre a una facile esegesi. La lettura più ovvia sembrerebbe essere quella secondo la quale la molteplicità delle forme – il loro numero – implicherebbe un conseguente “numero di numeri”. Questa pare l'interpretazione offerta da Bréhier, 20, il quale traduce «ainsi de suite, autant qu'il y a d'intelligibles». Cfr. Thei-

ler, 169; Moriani (1997), 995. Tuttavia il testo si presta ad un'altra lettura, che, ad esempio, seguono Faggini (1992), 1173 («secondo la molteplicità della singola idea») e Bertier (2003), 95 («selon la multiplicité de chacun»). Cfr. Armstrong (1988), 19; Igal (1998), 381; Brisson (2006), 300. Non è da escludere la proposta di Covotti (1935), 240, il quale sottolinea come la nozione che i numeri siano congiunti agli esseri è concepibile tanto nei termini di un legame costitutivo fra idea e numero secondo una distinzione ordinale, tanto nel senso che con ogni essere nasce il numero che corrisponde alla molteplicità dei suoi *elementi* – idea che Plotino affiancherebbe a quella delle idee-numeri, senza una reale integrazione. Si tratta, in tal caso, di approfondire cosa intenda Plotino con l'espressione τὸ πλῆθος ἐκάστου. Che le forme siano una molteplicità è idea che il filosofo sottoscrive. In VI 9, 2, 27-29 è detto che l'idea è uno allo stesso modo in cui è uno il cosmo: si tratta in entrambi i casi di molteplicità unificate più che di unità assolute. L'idea è in tal senso un numero. Poco oltre (ll. 30-32) la forma è definita σύνθετον (diversamente in VI 7, 13, 2-3), nel senso che ciò da cui deriva la precede e la rende, così, una realtà generata (cfr. II 4, 5, 25-26). Intesa in tal senso, «ogni idea è costituita da elementi molteplici; è un numero noetico» (Ninci (2001), 464; (2007), 230-237). Cfr. Bertier (2003), 43-44. Abbiamo così una traccia importante: l'idea è per se stessa ciò che il νοῦς è nel suo insieme, una molteplicità derivata e unificata, un uno-molti. Il mondo intelligibile è costituito di realtà specificamente diverse (cfr. VI 7, 10; 13): i molti non possono essere, cioè, fra loro uguali perché, se così fosse, sarebbero delle unità autosufficienti – αὐτάρκες ἔν – che non avrebbero, pertanto, bisogno dell'unità del νοῦς. Ma in che modo un'idea può essere specificamente diversa da un'altra? Probabilmente la molteplicità di un'idea si distingue dalla molteplicità di un'altra idea nel senso che cambia ciò che l'idea produce, ovvero ciò che di essa partecipa (cfr. VI 5, 6). Ciò determina la singolarità delle forme. Non è improbabile, infine, che il tema della molteplicità alluda, sulla

scia di Platone, alla natura delle relazioni intraeidetiche. Cfr. Ferrari (2004), 48-51 e relativi rimandi.

4. 9-11: **ἢ οὐχ ... ὕστερος** – Ha inizio la terza ipotesi. Il numero non è un attributo – delle forme o dei generi dell'Essere – né è congenito alle forme, ma esiste per se stesso, nel qual caso si tratta di stabilire se esso sia anteriore o posteriore alle altre forme. Sulla base di questo chiarimento, Bertier (2003), 41, ritiene che le ipotesi possano considerarsi quattro. Analogamente Nikulin (1998), 87. Cfr. Theiler (1964), 442. Ma cfr. Brisson (2006), 333 n. 50. In ogni caso, è in tale chiarimento, più che nella prima ipotesi, che si può intravedere un accenno alla dottrina degli intermedi e delle idee-numeri.

4. 11-20: **ὁ μὲν οὖν Πλάτων ... λεγούσης** – Cfr. III 7, 12, 31-33. Queste linee trovano sostegno in *Tim.* 39b 6-c 1; 47a 4-6 (cfr. *Epin.* 978d 1 sgg.). Comincia la confutazione della prima ipotesi: tralasciata la posizione aristotelica circa il rapporto fra anima, tempo e numero, è rintracciata in Platone una testimonianza a sostegno della tesi di una posteriorità del numero; gli uomini sarebbero arrivati infatti a tale nozione a partire da differenze preesistenti. Si badi che la posteriorità di cui si parla in questo passo sposta il discorso dal livello intelligibile a quello sensibile, come prova il riferimento all'anima che trascorre da una cosa ad un'altra. Ciò, naturalmente, conferisce al numero un carattere di accidentalità, giacché non sarebbero le cose ad essere di per sé numerate, ma sarebbe solo l'anima a dotarle di numero nell'atto di contarle e notarle l'una diversa dall'altra.

4. 12: **ἔννοιαν** – Il termine allude forse a una nozione non pienamente oggettiva. Cfr. Bertier (2003), 156 («il s'agit d'une question scolaire»); Isnardi Parente (1994), 456.

4. 20-24: **ἀλλὰ ... τοῦ ἀριθμοῦ** – Come è frequente, Plotino integra Platone con Platone. Senza contestare la prima testimonianza, il filosofo fa ricorso al supporto della *Repubblica* (VII 529d 2-3), per concludere che Platone autorizza a sostenere

un'esistenza separata del numero. Leggendo il *Timeo* alla luce della *Repubblica* Plotino può affermare che la differenza delle cose sensibili non è causa dell'esistenza del numero, né ciò a partire da cui l'anima conta. Piuttosto, il mondo sensibile è da ritenersi *occasione* del risveglio nell'anima della nozione di numero: il contare, dunque, può essere pensato – tale è la visione di Plotino – come l'attività attraverso la quale l'anima prende coscienza dell'esistenza dei numeri e che rende semplicemente il numero *concepibile*. Cfr. Igal (1970), 461. Per la valenza di simili argomentazioni nell'ambito della moderna filosofia della matematica si veda Piazza (2000). La “correzione” del *Timeo* attraverso la *Repubblica* serve a Plotino per chiarire entro quali termini Platone possa avere avallato la prima ipotesi. Il filosofo sembra essere consapevole delle convergenze attuabili, all'interno di tale ipotesi, fra la tesi esposta nel *Parmenide* e nel *Sofista*, che fa discendere i numeri dai generi sommi, e quella aristotelica, che associa i numeri al contare. L'integrazione dei due testi platonici autorizza la difesa della natura intelligibile del numero e la distinzione da questo di un altro tipo di numero – quello monadico – associabile al contare, distinzione che può essere fatta risalire così ai dialoghi. In tal modo si evita che l'esistenza del vero numero venga identificata con la temporalità e con ciò esclusivamente con l'attività dell'anima, tesi questa che agli occhi di Plotino appartiene piuttosto ad Aristotele. Le affermazioni del filosofo sottendono, dunque, come si è già accennato, una critica alla concezione aristotelica di tempo, interpretato come numero astratto-matematico. Il rifiuto di intendere il numero come referente ontologico della concezione del tempo va letto, secondo Trotta (1997), 298-299, alla luce della più generale interpretazione plotiniana del numero e della quantità.

5. 1-4: **Τίς ... πᾶς ὁ ἀριθμός** – Cfr. VI 9, 2, 1-11. Come risulta dal sostantivo *παρακολούθημα*, Plotino riprende qui la questione avviata nel capitolo precedente relativamente alla prima ipotesi. L'indagine subisce però uno slittamento in virtù

del riferimento ad Aristotele. Cfr. Szlezák (1997), 127 n. 298. Per lo Stagirita l'essere e l'uno coincidono, per cui una medesima cosa significano le espressioni "uomo" e "un uomo", "uomo" e "è uomo" (*Metaph.* Γ 2, 1003a 33-b 30;) 6-7; I 2, 1054a 16-19). Cfr. Berti (2004), 607-615.

5. 2: **ἐπιθεωρούμενον** – Cfr. Sext. Emp. *Pyrrh. hyp.* III 153-157.

5. 4: **πᾶς ὁ ἀριθμός** – πᾶς ὁ ἀριθμός è formula platonica (cfr. *Theaet.* 147e 5; *Parm.* 144a 8; *Soph.* 238a 10), che rinvia alla questione del rapporto fra numero, essere e conoscenza e alla complessa problematica del rapporto tutto-parti. Per un avviamento alla problematica della nozione di ὅλον e per la sua distinzione da πᾶν in Platone si veda Centrone (2002). Per il suo significato in Plotino cfr. Chindea (2007), 104-105.

5. 4-7: **ἀλλὰ πῶς ... τὸ ἀπλοῦν ἓν** – L'ipotesi del παρακολούθημα è incapace di spiegare la natura dei numeri: se il numero è ciò che si osserva in una realtà, ne conseguirà che, fatta eccezione per l'unità, nessun numero potrà essere in possesso di una struttura unitaria e, pertanto, non esisterà. Cfr. Bertier (2003), 157-158.

5. 6: **πλήθος μὲν ἐνάδων** – L'espressione πλήθος ἐνάδων richiama la definizione di numero di *Elem.* VII 2 (ἀριθμός δὲ τὸ ἐκ μονάδων συγκείμενον πλήθος). Cfr. Acerbi (2007), 365-366.

5. 7-9: **εἰ μὴ τις ... εἰς ἓν** – I numeri potrebbero indicare gli elementi o potenze che compongono un essere. Sono qui in atto probabili suggestioni neopitagoriche, almeno sotto l'aspetto terminologico: prassi diffusa nel pitagorismo tardo era infatti la tendenza a collegare «ad una *dynamis* dell'universo ogni numero, in rapporto alle sue qualità ed alla funzione (unificatrice, duplicatrice, mediatrice o di contenente) da esso svolta nella serie dei primi 10 numeri» (Napolitano Valditara (1988), 418). Si veda, però, anche quanto detto commentando 4. 8-9.

5. 10-12: **ἢ οἴους ... ἄλλως** – Per salvaguardare l'identità degli altri numeri oltre la semplice unità ci si potrebbe attenere al procedimento analogico dei pitagorici. Plotino si serve della testimonianza di Aristotele (*Metaph.* A 5, 985b 23 sgg.), come prova l'occorrenza del verbo ἐδόκουν, anche se, per la verità, lo Stagirita non attribuisce in questa sede ai pitagorici una concezione analogica del numero, ma afferma piuttosto che per essi gli elementi – στοιχεῖα – dei numeri sono elementi di tutte le cose.

5. 12: **ἐκείνως** – Seguo il suggerimento di H.-S.², per cui l'avverbio si riferisce alle linee 7-9.

5. 14-16: **καίτοι ... οὕτως** – Il periodo contrappone δέκα e δεκάς: il dieci raccoglie cose per se stesse separate; la decade unifica i molti in modo che essi diventino uno. È probabile che qui Plotino accenni a una distinzione che sarà oggetto di un esame più approfondito nei capitoli seguenti: quella fra numeri essenziali e numeri monadici. Non è da escludere che il riferimento al continuo e al discreto come a ciò che è più o meno dotato di unità serva anche come indizio del fatto che l'uno deve per questo avere sussistenza autonoma. Cfr. 13, 23 sgg. In queste linee, il chiarimento serve però soprattutto come passaggio per avviare l'obiezione all'idea che il numero risulti dall'osservazione di proprietà esclusivamente immanenti agli enti.

5. 16: **κάκει** – Per la resa dell'avverbio come “nel mondo intelligibile” cfr. I 1, 12, 31; II 9, 9, 31.

5. 16-25: **ἀλλ'εἰ ... συμβεβηκὸς δὲ μᾶλλον ποιεῖ** – Se il numero indica delle proprietà che si osservano negli enti, la possibilità di una sua esistenza viene, a parere di Plotino, compromessa. La replica che il filosofo immagina si possa muovere alla sua obiezione segue da vicino l'accusa che lo Stagirita indirizza agli accademici: quella, cioè, di sviluppare dei ragionamenti κατ'ἔκθεσιν (cfr. *Metaph.* A 9, 992b 10). Il fatto che i numeri non godano di una esistenza separata non implica che essi

non esistano; essi esistono *in quanto* ineriscono ad una sostanza, analogamente ad una qualità come il bianco, che per esistere non richiede che debba esistere la bianchezza. L'esempio del bianco, scelto da Plotino, è usato da Aristotele nel contesto della critica ai numeri ideali (cfr. *Metaph.* N 1, 1087a 31-36; N 5, 1092b 15-16). Contro la dottrina accademica della serie dimensionale e invertendone i presupposti, Aristotele oppone l'idea che altra è l'anteriorità per nozione, altra quella per sostanza: il movimento e il bianco sono affezioni – *πάθη* – di una sostanza, ma separati da quella sostanza non hanno esistenza, per quanto tali affezioni possano essere anteriori nell'ordine della nozione. Cfr. *Metaph.* M 2, 1077a 26-b 11; Annas (1992), 164-167. Non è da escludere che Plotino faccia riferimento anche a M 3, 1077b 17 sgg., dove movimento ed enti matematici sono chiamati in causa in un contesto che intende mostrare che né l'uno, né gli altri sono realmente separati dagli enti sensibili, di cui rappresentano proprietà che solo il fisico e il matematico possono *astrarre* e separare da altre che, rispetto all'oggetto di tali scienze, sono *accidentali* (cfr. Annas (1992), 168-170). Per altri luoghi aristotelici si rimanda a Bertier (2003), 159 e Radice (2002), 1706-1708 n. 15.

5. 22-23: **ἀλλ'ὅτι ... ἐθεωρήθη** – Cfr. *Phys.* E 4, 227b 1 sgg. Si può seguire la lettura di Bertier (2003), 99 e dire che «c'est précisément parce que le mouvement est quelque chose que l'un en est un aspect».

5. 22-24: **ἀλλ'ὅτι ... λέγεται** – Per la posposizione di *ὁ δ'ἀριθμὸς οὐχ ὡς ἡ κίνησις* dalla linea 22 alle linee 23-24 cfr. Igal (1970) e la discussione di Bertier (2003), 159.

5. 23-36: **ὁ δ'ἀριθμὸς ... τύχη** – L'argomentazione ha sullo sfondo la diversa concezione del sostrato e delle qualità che Plotino sviluppa in polemica con Aristotele. Per lo Stagirita il sostrato è ciò di cui si predicano gli accidenti; per Plotino, al contrario, l'ente sensibile *in quanto* sensibile è un aggregato di accidenti, disgregati i quali non esiste alcun sostrato; gli accidenti,

a propria volta, rinviano ad altrettante qualità intelligibili (II 6, 3). Cfr. Anton (1976); Lloyd (1990), 85-95; Wagner (1996), 160-163. Intendendo gli accidenti come predicati nel senso platonico e sottolineando, inoltre, che l'uno è un predicato comune a tutte le realtà, Plotino può difenderne la natura separata e l'anteriorità (cfr. 11, 6-9). Come nota Bertier (2003), 160, l'argomentazione svolta dal filosofo è analoga a quella che si ritrova in *Phil.* 15a 4-b 5. Cfr. Moriani (1997), 997 n. 35.

5. 36-38: **λέγω ... ἐκάστου** – Il verbo *κατηγορέω*, pur presente in Platone con significato assertivo (cfr. *Theaet.* 167a 1), è qui usato con una valenza tecnica che è aristotelica, ma con uno slittamento del suo dominio semantico, in quanto il predicato è inteso non solo come universale (cfr. *Metaph.* I 2, 1053b 9 sgg.), ma anche come sostanza. Nel porre l'anteriorità dell'uno rispetto a ciò di cui l'uno si predica, Plotino ammette tale anteriorità tanto per l'Uno al di là dell'Essere (cfr. *Resp.* VI 509b 9), quanto per l'uno che si predica delle forme e che rientra, pertanto, nell'orizzonte dell'Essere (cfr. commento a 11, 6-9). Cfr. Hadot (1993), 222-223; 279-280. Sullo sfondo del ragionamento c'è l'esegesi della seconda ipotesi del *Parmenide*, il cui oggetto viene identificato con la seconda ipostasi in generale e, di conseguenza, con l'unità propria di ciascuna idea.

5. 38-40: **καὶ δεκάς ... αὐτοδεκάς ἔσται** – Il ragionamento viene esteso ad ogni numero – con la nota preferenza ad utilizzare come esempio la decade (per il significato dell'esempio della decade cfr. Bertier (2003), 161 e relativi rimandi) – e con ciò Plotino chiude le obiezioni alla prima ipotesi sui numeri. Ciò che si osserva nelle cose – i loro attributi o aspetti – è certamente numero, ma non si tratta del numero in sé. I numeri sono ciò che sono in senso identitativo, gli enti sono numeri in senso predicativo-partecipativo. Cfr. Igal (1998), 384 n. 8.

5. 41-46: **ἀλλ' ἄρα ... αὐτό** – Plotino sviluppa le proprie obiezioni alla seconda ipotesi, respingendo tanto l'idea che il nu-

mero sia congenerato come accidente, sia che debba intendersi come l'elemento di un composto. H.-S.² rimandano a *Parm.* 145e 3-5, dove Platone espone la problematica della dialettica tutto-parti: obiettivo di Plotino sarebbe, infatti, quello di dimostrare che l'immanenza dell'uno, comunque venga postulata, dà luogo a contraddizioni, che egli legge alla luce del dialogo platonico. La concezione del numero che prende forma in queste linee confermerebbe anche una dipendenza da *Parm.* 142c 7-145a 2: l'unità di una molteplicità richiede la preesistenza di una unità sintetica di livello ontologicamente superiore; solo così i molti potranno realmente convergere verso l'unità. Per altri luoghi, cfr. Bertier (2003), 161.

5. 43: [ὕγιειαν] – Le motivazioni di Bertier (2003), 161, che, seguendo la lezione del Kirchhoff, espunge ὑγιειαν dalla linea 43, sono plausibili. Cfr. Bréhier, 22; Theiler, 172.

5. 45: [εἰ πρότερον εἶναι] – Seguo anche qui l'espunzione suggerita da Kirchhoff.

5. 46-51: ἐπὶ ... εἶναι – Il discorso viene allargato prendendo nuovamente ad esempio la decade. L'ipotesi che la decade sia congenita a un essere non sembra generare le stesse aporie relative all'uno, per cui non si spiega l'esigenza di postularne l'autonomia. Plotino preferisce, però, proporre che la decade sia una forma autonoma rispetto alla quale l'ente che di lei partecipa è concepibile come *materia*. Il legame fra numero e enti è qui descritto come rapporto tra forma e materia forse con allusione a *Metaph.* N 5, 1092b 16-18, dove lo Stagirita afferma che il numero può essere detto al limite ὕλη di una sostanza, nel senso che stabilisce *quante* cose concorrano a formarla. Il lessico aristotelico è però invertito e corretto da un termine di evidente provenienza platonica (παρουσία): i numeri sono dei predicati che precedono nella realtà le cose che di essi partecipano e, quindi, non sono meri predicati logici né indicatori del composto, ma essenze.

6. 1-5: **Ἀλλ'εἰ ... ποιείσθαι** – Una volta che Plotino ha escluso le prime due ipotesi sui numeri e ha, pertanto, difeso la loro autonomia ontologica, deve rispondere all'ultima questione: i numeri precedono o seguono le idee? La domanda non trova in questo capitolo reale soluzione, ma solo, per così dire, corretta cornice ermeneutica. Ammettere che le idee siano realtà compiute e perfette e chiedersi, al tempo stesso, come esse possano, partecipando alle essenze numeriche, diventare enadi, diadi e triadi è problema che acquista senso solo «per astrazione logica» (Cilento (1949), 293), ovvero assumendo una prospettiva temporale che è quella propria del pensiero discorsivo, ma non della struttura eidetica per se stessa. Cfr. VI 7, 1 e Fronterotta in Brisson (2007), 112 n. 8. Tale chiarimento costituisce qui la premessa per puntualizzare l'indipendenza ontologica dell'intelligibile, rimandando ai capitoli successivi la reale collocazione del numero in seno alla gerarchia noetica.

6. 1-2: **τῶν πραγμάτων ... τὰ πράγματα** – Per la traduzione di *πρᾶγμα* cfr. Plat. *Ep.* VII 341c 7 sgg.; Ferrari (2004), 262-263 n. 110. Per l'uso in Aristotele cfr. *De interpr.* A 1, 16a 16-17.

6. 2-3: **μετὰ τὸ εἶναι ὅπερ ἐστί** – L'espressione è una perifrasi che mantiene lo stesso significato di *αὐτό* riguardo alle forme.

6. 3: **ἐνάδες** – Cfr. *Phil.* 15b 1.

6. 5-10: **πρῶτον ... ὑπέσθη** – Sulla scia di *Parm.* 132b 3-c 2 (cfr. Allen (1980); Ferrari (2004), 79-82), Plotino esclude che l'esistenza delle realtà intelligibili trovi sede solo nell'anima di colui che le pensa, tesi al contrario sostenuta dai detrattori della teoria delle idee. Cfr. Beierwaltes (1993), 47-48. Per l'uso di un argomento simile, nell'ambito, però, della struttura del *voûs*, cfr. V 9, 7.

6. 10-19: **οὕτω ... ἀδύνατον** – Se le idee fossero ricondotte a meri pensieri, ciò potrebbe significare che il pensiero offri-

rebbe una definizione (τί ποτ'ἔστί) e a partire da questa nascerebbe la *cosa in sé*, l'idea. Ciò condurrebbe a dover postulare al tempo stesso la posteriorità del concetto/definizione rispetto alla cosa e la posteriorità di questa rispetto a quello. L'obiezione muove probabilmente da una contaminazione fra le nozioni aristoteliche di ὁ ὀρισμός e τὸ τί ἔστί con quella platonica di εἶδος. La definizione è in Aristotele ciò che risponde alla domanda τί ἔστί: essa esprime l'essenza di un ente e in tal senso racchiude l'insieme dei predicati atti a identificarlo, che sono universali, per quanto il referente della definizione resti sempre un sensibile nel suo essere contenuto in un predicabile (*Top.*) 2, 122a 3-5; *Metaph. Z* 4, 1030a 18-27; 15, 1039b 27-30). Cfr. Mignucci (1965), 272-295; Berti (2004), 252-259. Lo Stagirita sostiene che il “che cos'è” si cerca allorché si sa che la cosa cercata esiste: il τί ἔστί presuppone cioè l'εἶ ἔστί (cfr. *An. post. B* 1, 89b 34-35). Poiché chiedersi che cos'è qualcosa significa cercarne l'εἶδος (*Metaph. Z* 17, 1041a 27 sgg.), questo è proprio solo di ciò che si sa che esiste. Cfr. Mignucci (1965), 50-65. Se dunque pensare può essere in tal senso inteso come conoscere il “ciò che è” di una cosa – τὸ τί ἦν εἶναι (*Metaph. Z* 7, 1032b 1-2) – che deve esistere, non è possibile che il pensiero crei il “ciò che è” di qualcosa che non esiste. Cfr. Alex. Aphrod. *In Metaph.* 92, 18 sgg.; *Quaestiones et solutiones* II 14, 59, 11-12 Bruns; Theiler (1964), 448; Bertier (2003), 162-163; Brisson (2006), 336 nn. 81; 84.

6. 14-16: εἰ ... αὐτῆς – Come commenta Armstrong (1988), 26 n. 1, abbiamo qui «a clear statement that a Platonic Form is something very different from a hypostatized Aristotelian universal».

6. 19-30: εἰ δέ ... τὸ πρῶγμα αὐτό – In queste linee vengono contaminati diversi testi aristotelici (*De an.* Γ 5, 430a 3-5; 7, 431a 1-2; *Metaph. Λ* 9, 1074b 38; 1075a 3-5). Plotino sottolinea che Aristotele non fa coincidere né la scienza né la facoltà intellettuale con l'oggetto, ma si limita ad affermare che, in quanto

esso sia privo della materia, è pensiero e scienza. Solo a tali condizioni è possibile ammettere che il pensiero di una *cosa* coincide con la cosa stessa e che la conoscenza *in atto* è identica all'oggetto. Lo slittamento creato dall'esegesi plotiniana permette al filosofo di affermare che questo Pensato che precede il pensiero e lo volge a sé fino a farlo coincidere con se stesso è la forma – τὸ εἶδος – e questa è l'idea – ἡ ἰδέα. Il Pensato è così non solo forma senza materia, ma sostanza. Cfr. V 9, 8, 1-3.

6. 25: **ἐπιβολήν** – Cfr. II 4, 10, 2-3; III 8, 9, 21-22. Il termine indica nell'epicureismo un atto apprensivo immediato e complessivo della *διάνοια* o di qualunque altra facoltà (cfr. *Ep. ad Herod.* 35, 9; 36, 3; 38, 5; 50, 12; 51, 2-3). L'ἐπιβολή è sia un'attività che Plotino riconosce all'anima discorsiva in quanto, non avendo in sé gli oggetti del suo pensiero, deve percorrere – *διεξοδεύειν* – le cose che pensa (V 9, 7, 10); sia uno *slancio* con il quale gli oggetti vengono colti insieme come per intuizione. Cfr. Rist (1995b), 85-87; Gatti (1996), 38; Nikulin (1998), 93 n. 24 e relativi rimandi. Significato analogo ha in Plotino *προσβολή* (cfr. III 8, 10, 33; V 8, 10, 32). Cfr. Theiler (1964), 448.

6. 27-28: **τὴν ἐπιστήμην οὐ μένουσαν** – Ciò che impedisce alla scienza di fluttuare e la rende una scienza vera non è la scienza stessa, ma il suo oggetto, cioè l'intelligibile.

6. 30: **εἰκόνα τοῦ πράγματος ... τὸ πᾶγμα αὐτό** – Cfr. V 9, 7, 1-4. Solo nel caso del mondo sensibile il *sapere* si ferma all'immagine della cosa e resta distinto da essa. Ciò accade a tutte le scienze che abbiano a proprio oggetto la conoscenza discorsiva, in quanto «esse traggono i loro materiali dalla conoscenza sensibile» (Ninci (2000), 563 n. 47). Per il dominio di εἰκῶν e εἶδωλον cfr. Baladi (1971), 95; Dillon (1976); Aubenque (1981), 69; Moutsopoulos (1981), 267; Emilsson (1996), 247 n. 15; Fattal (2005), 170-182.

6. 33-36: **ἡ γὰρ κίνησις ... ἐνεργεία** – Plotino elabora in queste linee una dottrina del movimento lontana da quella ari-

stotelica – sposata in 5, 21 sgg. in riferimento ai caratteri del sensibile –, allo scopo di avviare il discorso sulla Vita nel cosmo intelligibile, oggetto del capitolo successivo. Prendendo le distanze dalla dottrina aristotelica del Motore immobile e sposando *Soph.* 248a-249c, egli difende la natura originaria del Movimento: esso non è un accidente, ma è al contrario atto di una realtà che attualmente si muove ed è, in tal senso, vero Essere. Cfr. Krämer (1964), 303; 318; Gersh (1973), 24-26; Ousager (1996), 112-117; Moriari (1997), 999 n. 45. Ciò, naturalmente, comporta la revisione della tesi peripatetica secondo la quale il movimento è necessariamente connesso al tempo e rinvia al rapporto *equivoco* fra le categorie del sensibile e i generi dell'intelligibile. Cfr. Evangeliou (1988), 119-120; Chiaradonna (2002), 147 sgg.

6. 33: **κακείνου** – Seguo il suggerimento di H.-S.¹ e H.-S.² e intendo κακείνου come riferito a *πρᾶγμα*. Diversamente Bréhier, 23.

6. 36: **ὥστε αὐ καὶ οὐσία** – Con riferimento a VI 2, 7, 35, dove il Movimento è direttamente identificato con l'atto e con la vita, Hadot (1993), 192, può concludere che «la vita (o il movimento) appare in qualche modo come il “tra-due” che assicura l'implicazione reciproca dell'ente e del pensiero».

6. 36-37: **ἐπίνοια ... ἕτέρα** – Il termine ἐπίνοια sta a indicare la facoltà, propria dell'anima individuale, che separa per conoscere e che, in quanto posteriore all'oggetto pensato, distingue ciò che in realtà non è distinto (cfr. VI 2, 7, 19), per cui «l'idea dell'essere si presenta, successivamente, diversa dall'idea del movimento» (Cilento (1949), 294). Citando Bertier (2003), 163: «Le mouvement est l'acte de l'être et ce n'est que dans notre pensée qu'ils sont distincts». Per lo statuto dell'ἐπίνοια in ambiente neoplatonico cfr. Giardina (2000), 158-159 nn. 28-29 e relativi rinvii.

6. 37-42: **καὶ δικαιοσύνη ... ἐν αὐτῷ** – L'idea è definita *διάθεσις*, anche se il sostantivo, attenuato facendolo precedere

dall'avverbio οἶον, è chiarito dal successivo ἐνέργεια. La διάθεσις (cfr. Sleeman *ad voc.*) indica infatti una disposizione (cfr. *Phil.* 11d 4), che può essere del corpo come della mente, meno stabile rispetto a quella che suggerisce il sostantivo ἔξις (cfr. Sleeman *ad voc.*), che al contrario indica uno stato permanente, un possesso stabile. La conclusione è che l'Intelligenza – come osserva Charrue (1978), 222-223 – resta una *idealité* in cui l'idea è un termine fisso nel quale culmina l'Intelligenza stessa. Cfr. Rist (1995a), 86-93.

6. 39-40: τὸ πρόσωπον ... ἐφῶς οὕτω – Cfr. Eur. *Melanippe*, fr. 486 Nauck; Arist. *Eth. Nic.* E 3, 1129b 28-29; *Enn.* VI 7, 15, 26. Per le ragioni che hanno condotto all'integrazione del testo cfr. Bertier (2003), 163; Brisson (2006), 336 n. 93.

6. 41: προφανέν – Ho cercato di restituire l'espressività del participio. Plotino paragona qui il νοῦς ad una statua (cfr. IV 7, 10, 45-47; V 8, 4, 42-44). Le metafore della statua e del tempio presentano più di una occorrenza nelle *Enneadi* e non è escluso che vadano lette alla luce della religiosità pagana del periodo. Non è trascurabile il suggerimento di D'Ancona Costa (1996), 374, che ritiene che ἄγαλμα valga a suggerire in Plotino il rapporto non mediato fra l'Uno e la seconda ipostasi. La statua, usata come metafora ricorrente nella tradizione accademica, è anche «uno dei tanti modi di denunciare l'omonimia» (Isnardi Parente (1994), 296). Plotino adotta in tal senso la metafora in una modalità inversa, in quanto non serve a indicare la natura della partecipazione, ma la perfezione del partecipato. Il verbo προφαίνειν ha, tra i suoi significati, quello di “brillare”, “mostrarsi”. L'aggiunta di ἐν αὐτῷ produce così un singolare effetto visivo, giacché suggerisce l'idea di qualcosa che brilla senza emettere luce o meglio senza disperderla o rifletterla da altro. Si ottiene così l'immagine di una statua che non brilla – non parla – all'esterno. La statua è una classica immagine di ciò “che rimanda a”: essa non ha significato di per sé, ma lo acquista in virtù di ciò che significa, di ciò a cui rimanda. Nelle li-

nee in esame sembra invece di avere di fronte un'immagine che non ha bisogno di rimandare ad altro per essere ciò che è: un movimento primo, una vita prima che è significato di se stessa.

7. 1-4: **Ὅλως ... νοῦ φύσις** – Per esprimere la propria dottrina dell'uno-tutto, Plotino si avvale, come fa altrove, di Anassagora (fr. 59 B 1; si veda ad esempio V 9, 6, dove è affrontato lo stesso argomento). Una volta chiarita l'autonomia dal pensiero discorsivo delle realtà intelligibili, Plotino passa a definire la natura del rapporto reciproco fra queste e di queste con il νοῦς, attraverso lo sviluppo del tema dell'unità-nella distinzione e della *iperinclusione* degli intelligibili. Quella del mondo intelligibile è una molteplicità di esseri in sé distinti ma non separati – χωρίς –, che è solo la διάνοια a cogliere uno alla volta (cfr. I 1, 8, 6-8). Se, infatti, essi venissero intesi solo come una singolarità, non potrebbero costituire una unità complessiva e ciascuno risulterebbe – come sottolinea Verra (1992), 21-23 – separato dall'altro, con il risultato che «gli intelligibili si troverebbero dunque in un luogo e l'intelletto sarebbe costretto a una lunga corsa per coglierli e ne dovrebbe ricevere l'impronta»; ne consegue che «l'intrinsecità degli intelligibili all'intelletto deve [...] essere intesa come una dipendenza non creativa o costruttiva [...] ma strutturale, tale cioè da indicare una perfetta coincidenza tra l'articolazione del processo, sia pur intemporale, dell'intellezione e la genesi reciproca, anch'essa intemporale, degli intelligibili nella loro connessione reciproca». Il problema dell'estrinsecità degli intelligibili fa dunque tutt'uno con quello della loro eventuale singolarità. Gli esseri, che sono fra sé specificamente diversi (cfr. VI 7, 10), vengono unificati dall'atto del Pensiero e solo a tale condizione si strutturano come uno-molti. In polemica con certe espressioni del medioplatonismo che riducevano le idee a pensieri di Dio (cfr. V 9, 7), Plotino replica che, affinché tale unificazione sia possibile, è necessario che il Pensiero possieda in se stesso il proprio oggetto. Nel difendere l'inclusione del Pensato nel Pensiero, è però adottata una posizione non priva di ambiguità, dal momento che in altri luoghi Plotino sem-

bra invece sostenere che sia il Pensiero a generare gli esseri (cfr. V 9, 5, 12-13) o che l'intelligibile preceda il Pensiero (V 9, 7-8). La distinzione logica fra l'indeterminazione e la determinazione scioglie in parte tali ambiguità. Nella fase dell'indeterminazione è possibile dire che il Pensiero precede l'intelligibile, poiché, non avendo *ancora* contemplato l'Uno, esso non possiede un oggetto di pensiero; ma, allorché il Pensiero si volge all'Uno e la molteplicità ideale – frutto dell'impossibilità per il Pensiero di cogliere l'unità nella sua assoluta unità – si stabilizza e si esplica, in quanto questa determina specularmente il Pensiero stesso, lo precede. Per simili questioni e per la dipendenza, nello sviluppo di tale dottrina, dalla tradizione peripatetica, cfr. Pépin (1956); Armstrong (1960); Henry (1960); Dörrie (1974); Corrigan (1986), 195-203; Emilsson (1995); (1996), 234-244; Szlezák (1997); Hadot (1999); Ninci (2000), 392-394 n. 18; 566-571 n. 50; Menn (2001), 235-239.

7. 1: <Φύσει> – Accolgo l'integrazione di Müller.

7. 2: **μίαν φύσιν** – «Die μία φύσις ist das ὄν» (Theiler (1964), 449). Cfr. Igal (1998), 386 n. 13.

7. 4-7: **ἐπεὶ ... οὐσης** – Il tema dell'imitazione, da parte dell'anima, del νοῦς è qui utilizzato con procedimento inverso rispetto a quanto avviene in VI 2, 7, dove Plotino parte dalla natura dell'anima per risalire a quella della seconda ipostasi. La somiglianza fra ψυχή e νοῦς è almeno duplice: essa risiede sia nel fatto che, per quanto l'Anima (del Mondo) abbia una struttura maggiormente molteplice, tuttavia tutte le ragioni formali, immagine delle idee, sono compresse in una unità che non conosce successione temporale (cfr. IV 4, 11, 23-27; IV 4, 16, 1-6); sia nel fatto che l'Anima (Ipostasi) resta del tutto in se stessa e completamente rivolta alle realtà superiori (cfr. IV 3, 4, 14-21). Cfr. Andolfo (1996), 24-25; 38-41.

7. 5: **ἡ λεγομένη φύσις** – L'unità che permane nella natura è provata dalla **συμπάθεια** cosmica. Cfr. Brisson (2005), 32 sgg.

Per il significato da dare all'espressione ἡ λεγομένη φύσις, con il participio in funzione attributiva, si vedano le considerazioni svolte per 2, 1. Per ciò che riguarda la dottrina della natura – nell'elaborazione della quale Plotino si richiama in parte alla nozione stoica di φύσις (SVF II 743) – sarebbe sufficiente uno sguardo al *Lexicon* di Sleeman per avere una idea di quanto sia ambiguo il suo statuto (cfr. coll. 1090-1099). Talvolta essa viene trattata infatti quasi come una ipostasi a sé, talaltra come la parte inferiore dell'Anima del Mondo, che da un lato, per imitazione del νοῦς, resta in se stessa, dall'altro genera le cose sensibili. Cfr. Blumenthal (1974), 203-204; Brisson (2006), 337 n. 99.

7. 3-9: **ἕκαστον χωρίς ... ἕκαστα ... ἕκαστον ... χωρίς ... χωρίζων ἕκαστον ... κεχώρισται** – Nel volgere di sette linee si ripete quattro volte l'aggettivo ἕκαστος e altrettante volte, con alternanze verbali e avverbiali, χωρίς. I due termini sono concettualmente opposti: il primo ha un'accezione distributivo/collettiva, che quindi distingue senza necessariamente separare; il secondo evoca una separazione fra intelletto e intelligibili e rimanda al modo di conoscere proprio della διάνοια piuttosto che del νοῦς. Tale contrapposizione è rafforzata alla linea 9 dall'opposizione fra i due participi ἐπιβλέπων e ἔχων: il primo allude allo sforzo del conoscere allorché il soggetto debba tendere verso un oggetto che non gli appartiene; il secondo indica al contrario il possesso stabile dell'oggetto da parte del Pensiero. Si noti inoltre come alla linea 9 χωρίζειν sia usato al presente per negare l'atto di distinzione degli intelligibili da parte del Pensiero e al perfetto per indicare lo stato di distinzione eterna degli intelligibili stessi: la scelta del secondo aspetto temporale serve a Plotino per sottolineare la natura della separazione/distinzione nel mondo intelligibile, che rinvia a una molteplicità eternamente data, non prodotta *a posteriori* dal Pensiero.

7. 7-11: **ὁμοῦ ... μετεληφότων** – Il νοῦς conosce gli enti intelligibili perché li ha in sé, e nel conoscerli li unifica, senza con ciò ridurli ad una unità assoluta, essendo essi separati in lui

da sempre. L'intero discorso è un adattamento da parte di Plotino di un passo del *Timeo* (39e 7-9) dove è detto che il νοῦς vede – καθορᾷ – le idee che sono – ἐνούσας – nel Vivente e, a partire da quante sono e da quale sia la loro natura, altrettante ne pone nel mondo sensibile (cfr. III 9, 1). Per l'analisi del passo platonico cfr. Fronterotta (2003), 221 n. 142. Significative sono le variazioni linguistiche – consapevoli o inconsapevoli che siano – che ha realizzato l'esegesi plotiniana. Tanto in Platone quanto in Plotino il soggetto del discorso è il νοῦς. Plotino corregge però il platonico καθοράω – che indica il guardare qualcosa che sia sotto o di fronte e dunque sembra alludere a una separazione fra il νοῦς e il Vivente – in ἐνοράω, in quanto il Vivente, ovvero il complesso del cosmo intelligibile, non è separato dal νοῦς e costituisce un *aspetto* della costituzione dell'identità della seconda ipostasi. Ne consegue che, dove Platone afferma che le forme sono nel Vivente, Plotino può sostenere che esse sono nel νοῦς e nell'οὐσία, correggendo con ἐν τῷ νῷ καὶ τῇ οὐσίᾳ l'espressione platonica τῷ ὃ ἔστιν ζῶον. Accanto al *Timeo*, H.-S.¹ e H.-S.² pongono come fonte di queste linee anche *Metaph.* Λ 7, 1072b 22-23. È probabile che Plotino abbia in mente tutto il discorso che copre le linee 20-30. Qui è detto che il νοῦς pensa se stesso cogliendosi come intelligibile – κατὰ μεταλήψιν τοῦ νοητοῦ –, dal che deriva la conclusione che νοῦς e νοητόν sono la medesima cosa. Il νοῦς viene definito come ciò che è in grado di cogliere l'intelligibile e la sostanza – τὸ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας – ed è in atto possedendoli – ἐνεργεῖ δὲ ἔχων. Tale attività del νοῦς divino è vita – ζωή – e quindi il νοῦς divino è vita. Confrontando il testo aristotelico con le linee 8-11 di quello plotiniano, si nota come in entrambi i filosofi abbia un significato teoretico forte il verbo ἔχω; in entrambi, per quanto in un contesto diverso, compare il verbo μεταλαμβάνω; Plotino, infine, usa θαυμάζειν e Aristotele l'aggettivo θαυμαστός. Le occorrenze linguistiche confermano l'opera di "correzione" del testo del *Timeo* alla luce della dottrina del νοῦς divino di Aristotele, che a propria volta è però

letto attraverso l'esegesi di *Soph.* 248a, dove sono ugualmente associati intelletto e vita. Per simili questioni si veda Szlezák (1997), 160 sgg.

7. 8: **ὁ [ἔχων] νοῦς** – Seguo Theiler e espungo il participio. Ma cfr. Igal (1998), 387 n. 14.

7. 10-11: **πιστούμεθα ... μετεληφότων** – Cfr., con variazioni nello spirito platonico, *Phys.* A 1, 184a 16-21. Plotino «assegna all'ambito della persuasione il noto principio aristotelico secondo cui la conoscenza procede da ciò che è più noto a noi verso ciò che è più conoscibile per sé, quindi dalle realtà che partecipano dell'Intelletto all'Intelletto stesso» (Moriani (1997), 1000 n. 47).

7. 11-14: **τὸ δὲ μέγεθος ... ὁμοίωται** – Cfr. VI 9, 9, 24-25.

7. 12-13: **[τὸν] εἰς ... ἔρωτι** – Seguo H.-S.² che espungono l'articolo e preferiscono ἔρωτι a ἔρωτα. Cfr. Sleeman (1928), 33.

7. 13: **διὰ τὴν τοιαύτην φύσιν** – H.-S.² suggeriscono che il complemento si riferisca al νοῦς. Ma è più probabile che si riferisca direttamente all'anima, *nella misura in cui* essa imita il νοῦς (cfr. H.-S.¹).

7. 14-15: **καὶ γὰρ ... ὄντος** – Plotino sviluppa un ragionamento in parte invertito rispetto a *Tim.* 31a 8-b 3, dove Platone afferma che l'unicità del vivente visibile è necessaria conseguenza dell'unicità del Vivente intelligibile. Cfr. Fronterotta (2003), 188-189 n. 90.

7. 15: **ἀφαύστου** – Si tratta di un *hapax*. Cfr. Schwyzer (1963), 188.

7. 16-17: **παντελὲς ζῶον ... περιέχον** – Cfr. *Tim.* 30c 7-8; 31a 4; 31b 1. Siamo di fronte a un nuovo esempio di contaminazione esegetica. Plotino fa uso dell'espressione platonica come equivalente a *αὐτοζῶον*, presente in Aristotele *Top.* E 7, 137b 11, ma con diverso intento. Cfr. Colli (1955), 972-974; Zadro (1974),

463-464. Sul Vivente in sé cfr. Charrue (1978), 134-139; Theiler (1964), 449.

7. 17-19: **ἐν ... πάντα** – Radice (2002), 1713, traduce l'espressione come «è una unità ampia quanto il tutto», traduzione che ben si adatta alla natura della seconda ipostasi e che rende l'idea della potenza unificante che il νοῦς esercita sul cosmo intelligibile, definendolo come κόσμος e rendendo se stesso νοῦς.

7. 18-19: **ὥσπερ ... ὁρατῶ** – Cfr. *Tim.* 30c 8-d 1.

8. 1-7: **Ἐπειδὴ τοίνυν ... περὶ τούτων** – L'Essere è compiuto – *πλήρης* – allorché prende la forma del pensare e del vivere (cfr. V 6, 6, 18-24). L'ordine con cui vengono presentati i tre momenti – 1) Vivente in sé 2) Intelletto 3) Essere – è esattamente invertito rispetto a quello che verrà scelto alla linea 18. È probabile che in questa presentazione Plotino si appelli nuovamente al principio aristotelico, muovendo da ciò che all'intelletto umano è più vicino. L'ordine che Plotino sceglie nel trattato sui numeri non è quello a cui si conforma altrove e che vede il Vivente precedere il νοῦς. Cfr. Hadot (1960); Theiler (1964), 449-450. La gerarchia consueta comparirebbe in questo capitolo, secondo Bertier (2003), 166-167, alle linee 10-12.

8. 1: **πρώτως** – L'avverbio, analogamente a ὄντως, indica che ciò di cui si parla possiede la vita in modo perfetto e paradigmatico rispetto alle realtà che di esso partecipano. Cfr. VI 2, 17, 16; VI 3, 6, 13; V 6, 6, 18-19. Cfr. Isnardi Parente (1994), 437.

8. 2: **οὐσία ἢ ὄντως** – Cfr. *Soph.* 248a 11.

8. 3: **ἀριθμὸν τὸν σύμπαντα** – Cfr. 5, 4. L'espressione platonica è qui mutuata per sottolineare il carattere unificante della seconda ipostasi, la cui pienezza e perfezione è determinata dall'abbracciare e contenere tutto ciò che esiste.

8. 4: **ἄλλως** – L'avverbio – volto a suggerire il rapporto di equivocità fra il mondo sensibile e quello intelligibile – occorre

spesso associato ad ὁμωνύμως o al sostantivo corrispondente (VI 1, 23, 21-22; VI 1, 26, 19; VI 3, 1, 6). Cfr. Isnardi Parente (1994), 411.

8. 5: **ἀριθμὸν αὐτό** – Dato il contesto il numero sembra qui essere concepito come idea, secondo una nozione più vicina ai dialoghi che non alla relazione aristotelica.

8. 6: **σκεπτέον ... τί ὄν** – Secondo la traduzione di Cilento (1949), 295: «c'è da esaminare, allora, in qual modo ognuna di tali cose esista e sia “qualcosa”».

8. 7-15: **πρώτον ... πορρωτέρω** – Cfr. VI 2, 4, 12-17; VI 2, 7, 1-4; IV 3, 6, 27-34. Cfr. Isnardi Parente (1994), 340; 348. Andando oltre il tema della “persuasione” del sensibile di 7, 10-11, Plotino invita ora a liberarsi da ogni legame con la sensazione e la massa, in modo da cogliere con ciò che in noi è senza massa e vero ciò che è senza massa e vero. Si deve, in altri termini, salire dal partecipante, in cui l'essere, la vita e il pensiero sono più o meno presenti, al partecipato, che possiede tali caratteri in forma eminentiale. Il tema della gradazione del reale è argomento che spesso Plotino chiarisce ricorrendo alla metafora del cerchio o della sfera. Cfr. VI 5, 4, 20-24; VI 5, 5. In V 3, 15, 15-18 l'idea della maggiore/minore vicinanza serve a definire il rapporto di ogni realtà con l'Uno. Cfr. Ninci (2000), 370 n. 151.

8. 9: **οὐκ ἐν ὄγκῳ, ἀλλ'ἐν δυνάμει ἀόγκῳ** – Cfr. *Parm.* 164d 1; *Tim.* 54d 1; Ferrari (2004), 357 n. 207 e relativi rimandi. Il termine ὄγκος è spesso utilizzato da Plotino in polemica con il materialismo stoico (cfr. Isnardi Parente (1994), 308): esso sta a indicare un corpo privato di qualità che presenta solo una quantità mal definita; si tratta cioè di «une quantité de matière informe» (Brisson (2000a), 100), la prima realtà che la materia sia in grado di diventare. Qui ὄγκος è volutamente contrapposto a δύναμις: con ciò è trasformata la proporzione aristotelica, che relaziona la potenza alla materia, ed è sostenuto al contrario che la potenza è propria di ciò che non ha massa, per cui questa viene a costituire la massima espressione del sensibile,

quella dell'intelligibile (II 9, 17, 9-10; II 4, 6, 16; cfr. Porph. *Sent.* 35; Girgenti (1996), 215-216 n. 35 e relativi rinvii). Ciò comporta naturalmente una trasformazione del dominio stesso di δύναμις, che non esprime il non compiuto – per quanto in molti luoghi Plotino mantenga anche questo significato –, ma ciò che ha potenza espressiva e generatrice in virtù dell'assenza di massa. Cfr. VI 4, 5, 14. Per la nozione plotiniana di δύναμις si rinvia all'Introduzione.

8. 11: **βεβώσαν** – Cfr. *Phaedr.* 254b 7. Il participio perfetto di βάλνω ha il significato di “essere”, “stare”, “essere saldo”.

8. 11: **χρήμα** – La mia scelta di tradurre il sostantivo con “simulacro” – parzialmente autorizzata dal suo significato generico, la cui accezione è sempre condizionata dal contesto – nasce da un confronto con l'espressione di 6, 41 ἄγαλμα νοερόν.

8. 11: **ἀμενηνόν** – Cfr. III 6, 7, 30; *Od.* X 521.

8. 12: **οὔτε <τι>**: Accolgo l'integrazione di Kirchhoff.

8. 12-13: **ζωτικότερον ... νοερότερον ... οὔσιωδέστερον** – Ricompare in forma aggettivale la triade ispirata al *Sofista*.

8. 13-14: **ἐφαψάμενον ... ἐπαφής** – Cfr. VI 5, 5, 22. Plotino crea un singolare gioco di parole: il sostantivo e il verbo condividono una stessa radice, che esprime il “toccare” (cfr. *Symp.* 212a 5; *Phaed.* 65b 9; *Resp.* IX 572a 7-8; X 600e 6; 608a 7). La partecipazione viene qui espressa attraverso un'idea che altrove è utilizzata per indicare la presenza dell'Uno nelle cose in misura di quanto queste siano capaci di accoglierlo (VI 9, 4, 27); per suggerire, altresì, la vicinanza – intesa come dipendenza – di ogni cosa all'Uno (VI 8, 18, 4-6; V 1, 11, 13-14) o il contatto con il Bene (VI 7, 36, 4); per indicare il contatto intellettuale inteso come un approccio superiore alla ragione discorsiva che consente di cogliere ciò che è assolutamente semplice (V 3, 17, 25-26; V 6, 6, 35). Cfr. Ninci (2000), 384 n. 174; 472-473 n. 43. Le occorrenze dei due termini alludono quindi a un modello di

partecipazione volto al tema della presenza e diffusione dell'intelligibile, piuttosto che ad immagini "topiche" che potrebbero sottolineare al contrario la falsa idea di una separazione. D'altra parte l'idea di un contatto onnipervadente (cfr. V 9, 13, 13-14) si coniuga perfettamente con la natura dell'Essere quale assolutamente privo di massa. Per la metafora del contatto e per il suo legame con la visione si rinvia a Di Pasquale Barbanti (1981), 160-169.

8. 13-14: **ἔχει ταῦτα** – Ho tradotto ταῦτα come riferito ai tre termini oggetto dell'intero discorso.

8. 15-17: **εἴπερ ... ὡσαύτως** – Rispetto a 1, 14 ἔφεσις acquista ora una valenza positiva che lì era assente. Tali oscillazioni, frequenti in Plotino, fanno sì che il desiderio valga ad indicare l'attrazione tanto verso il male (III 5, 7, 36), quanto verso il bene (III 5, 1, 64). Questa ambiguità rifletterebbe, secondo Arnou (1997), 51 sgg., la divisione del cosmo in sensibile e intelligibile. Il desiderio dell'essere (III 7, 4, 29-31) è proprio del cosmo sensibile e di ciò che ne fa parte; esso è, sotto certi aspetti, dipendente dalla natura temporale e limitata del sensibile, che non può accogliere in sé la totalità dell'Essere cui continua quindi ad aspirare. Per ciò che riguarda l'idea dell'intelletto come oggetto di desiderio è probabile una contaminazione fra Platone (*Phil.* 59d-e) e Aristotele (cfr. *Eth. Nic.* K 7, 1177a 12-22; 1178a 5-8). Per altri luoghi cfr. Szlezák (1997), 192-202 e relativi rimandi.

8. 17-22: **εἰ δὴ ... πολλὰ ἦν** – Plotino fa qui riferimento alla seconda ipotesi del *Parmenide*. Cfr. Brisson (2006), 338 n. 119. La conclusione di questo capitolo è ciò a partire da cui verranno sviluppate le successive argomentazioni. Il numero è struttura integrante dell'universo intelligibile, inteso come insieme delle forme che costituiscono il Vivente, dunque, in quanto ὅλον, deve precedere il Vivente e non ridursi all'espressione della somma delle sue parti; è condizione del pensare da parte dell'Intelletto noetico, che, se pensa ciò che è in lui ma distinto da

lui, assume anch'esso a condizione il numero in quanto struttura duale. Ne consegue che il numero deve essere posto anche prima dell'Intelletto. Dunque al livello dell'Essere.

8. 17-18: **τὸ ὄν ... τὸ ζῶον** – Cfr. Procl. *In Tim.* 13ob, I, 427, 8-10.

8. 18-19: **πάντα ... περιέχειν** – Cfr. *Tim.* 31a 4.

8. 19-20: **ἐνέργεια ... τῆς οὐσίας** – Cilento (1949), 296, definisce con bella immagine il νοῦς «la forza operosa dell'essere». In 9, 27-28 sarà il numero ad essere definito atto dell'Essere. La definizione del νοῦς quale atto dell'Essere non può venir letta secondo una prospettiva aristotelica, giacché questo condurrebbe a concepire l'Essere come un incompiuto: piuttosto il νοῦς è atto sia nel senso che porta alla luce la molteplicità implicata, ma già compiuta, nell'Essere; sia nel senso che l'Intelletto ha in sé e pensa sempre l'intelligibile. E, in quanto il Pensiero e il proprio oggetto si identificano, anche l'intelligibile è atto. Cfr. V 3, 5, 32 sgg.; *Metaph.* Λ 9, 1074b 18-20; 28-30. Si veda a tal proposito la discussione di Ninci (2000), 312-313 nn. 46-47. Cfr. Andolfo (2002), 23. Per un'analisi del dominio onto-semanticamente assunto da ἐνέργεια nel trattato si rinvia all'Introduzione.

9. 1-11: **Λείπεται ... γίνεσθαι** – Se gli enti sono realtà numerate in virtù di una struttura ontologicamente autonoma e separata da essi, si tratta di stabilire in che misura anche i generi dell'Essere siano da intendersi nei termini di realtà numerate. Una volta ammessa la anteriorità dell'Essere sull'Intelletto e sul Vivente; una volta accordata all'Essere una natura unimolteplice facendo quindi risalire al livello dell'Essere il numero, resta da considerare la natura del rapporto fra numero e Essere. È stato il numero a dividere l'Essere nei cinque generi o, al contrario, è stata la divisione dell'Essere nei cinque generi a determinare il sorgere del numero? Detto in altri termini: la molteplicità dell'Essere è più originaria del numero o piuttosto è il

numero che precede la molteplicità dell'Essere e la stabilizza? L'oscillazione fra le due alternative muove da un confronto con il *Sofista* e il *Parmenide* (*Soph.* 254d-255a; *Parm.* 143a 4-144a 9; 144b 4-e 7; cfr. Bertier (2003), 168; Brisson (2006), 338 n. 120; Ferrari (2004), 269-273 nn. 117-121), dove Platone sembra far derivare il numero dalla molteplicità dei generi. Ora, se il numero fosse generato dalla divisione dell'Essere, si ritornerebbe – sembra – all'ipotesi secondo la quale i numeri si *osserverebbero* nei generi. La questione oggetto d'esame non è, però, ridondante rispetto ai capitoli 4-5, giacché adesso è data assunta la natura separata – eidetica – del numero. In quanto è l'interazione originaria fra i generi sommi a determinare l'ordinamento delle idee per generi e specie e la struttura complessiva attraverso la quale viene pensato il cosmo noetico (cfr. VI 2, 21-22; V 9, 6), Plotino sembra domandarsi se il numero, all'interno dell'articolazione triadica della seconda ipostasi, sia una idea o *qualcosa di più*. È il caso di notare come, nella formulazione delle due ipotesi, Plotino moduli con estrema sapienza il linguaggio: nella prima – l'Essere genera il numero – è usato il verbo $\gamma\epsilon\nu\nu\acute{\alpha}\nu$ (cfr. Caveing (1997), 204); nella seconda – il numero divide l'Essere – $\mu\epsilon\rho\acute{\iota}\zeta\epsilon\iota\nu$. Le due ipotesi non sono, quindi, completamente invertibili: se, infatti, è ammessa la possibilità di una genesi del numero, non si concede che il numero possa aver generato l'Essere, ma solo che possa averlo diviso. La seconda ipotesi contempla quindi solo la possibilità che il numero possa dall'interno “polverizzare” l'Essere, con ciò riconoscendo una priorità almeno logica dell'uno sui molti nel primo Derivato.

9. 1: **πότερα** – Così H.-S.², Bréhier, 25, e Theiler, 180 (H.-S.¹: *ποτέρα*).

9. 2: **αὐτῆς** – Così H.-S.² e Theiler, 180. Bréhier, 25, e H.-S.¹ adottano *αὐτῆς* (cfr. l. 18: *αὐτῶ* in H.-S.², Bréhier, 26, Theiler, 182; H.-S.¹: *αὐτῶ*).

9. 5-7: **ἄρ'οἶόν τε ... ὡσαύτως** – Cfr. 4, 1-6; 5, 2 sgg.

9. 6: **πράγμασι** – Ho tradotto il termine con “generi” in ragione del fatto che qui viene ripresa sinteticamente l’ipotesi presentata in 4, 1-6.

9. 7: **τὰ τρία** – Seguo H.-S.¹, Bréhier, 25, e Theiler, 180 (H.-S.²: τρία).

9. 7-8: **καὶ δὴ ... ἀριθμοῖς** – Bertier (2003), 169 e Brisson (2006), 338 n. 124, rinviando a Sext. Emp. *Adv. math.* X 276.

9. 8-9: **εἰ ... εἶναι** – Se il numero, cioè, è separato da ciò che è contato, è possibile che esso sia anche anteriore agli «intelligibili numerati» (Moriani (1997), 1002 n. 55)? Bertier (2003), 168, rinvia a Sext. Emp. *Pirrh. hyp.* III 156, dove, però, il ragionamento è applicato alle realtà sensibili. Cfr. Moriani (1997), 1002 n. 55; Brisson (2006), 338 n. 125. Plotino ritorna qui ai due corni della terza ipotesi sui numeri, lasciata sullo sfondo, come si ricorderà, al principio del sesto capitolo.

9. 10: **τοῦτο** – Il pronome, come suggeriscono H.-S.², è da intendersi riferito all’Essere. Diversa è la proposta di H.-S.¹ (*hanc quaestionem*). Solo escludendo che τοῦτο indichi l’Essere si comprende la proposta di Cilento, 190, di sottintendere τὸ ἔν fra ἀριθμοῦ e ἐν alla linea 10.

9. 10-11: **ἢ τοῦτο ... γίνεσθαι** – Cfr. Procl. *Plat. theol.* I 11, 50, 15-19.

9. 11-13: **ἀλλ’εἰ ... τῶν ὄντων** – Secondo Radice (2002), 1716 n. 29, viene capovolto quanto Aristotele afferma in *Metaph.* Γ 2.

9. 13-14: **ἐπινοία ... ἐπιβολῇ ... ὑποστάσει** – Plotino si domanda se la priorità dell’uno e dei numeri sia solo secondo la nozione (per l’anteriorità secondo la nozione cfr. *Metaph.* Δ 11, 1018b 30 sgg.), o anche secondo l’esistenza. Sono, questi, «tipi di anteriorità contemplati da Aristotele» (Moriani (1997), 1002 n. 56). Ma cfr. Theiler (1964), 450 e Bertier (2003), 169. Non è da escludere un’allusione all’opinione di Alessandro di Afrodi-

sia, per il quale gli enti matematici non sussistono in sé e per sé, ma esistono nel pensiero – ἐπινοία (cfr. *In Metaph.* 52, 10 sgg.). Il termine ἐπινοία rimanda anche a idee proprie dell'ontologia della matematica di provenienza stoica. Per simili questioni si veda Cattanei (2003a), 260-266; Flannery (2003), 145; Mueller (1990), 467. Si veda anche Lai in Movia (2007), 263 nn. 470-472; 237⁸.

9. 14-17: **σκεπτέον ... ὕστερον** – Sul piano del pensiero, l'uno e il numero sembrano essere pensati dopo l'ente o gli enti raggruppati.

9. 15: **ἄνθρωπον ἓνα ... καλὸν ἓν** – Cfr. *Phil.* 15a 4-5; Schwyzer (1970), 189. Dove i manoscritti riportano ἄνθρωπον ὄντα, Theiler, 180, preferisce ἄνθρωπον ἓνα, espressione che, tra l'altro, meglio si accorda alla lettera del testo platonico presente a Plotino.

9. 17-21: **ἀλλ'εἰ ... ποιητέον** – Cfr. VI 7, 8, 1-14; 7, 4-5. Per l'associazione fra uomo e cavallo in relazione allo statuto dell'uno cfr. *Metaph.* N 1, 1088a 10 e *Alex. Aphrod.* *In Metaph.* 800, 1. Per l'accostamento tra cavallo e cane cfr. *Phys.* H 4, 248b 22. Plotino è passato dal livello del pensiero dell'ente a quello della genesi, come mostra l'uso del verbo γεννᾶν, che preserva in ogni occorrenza il significato di “generare” e “produrre” (cfr. Sleeman, coll. 199-200). In VI 7, 8, dove Plotino si confronta con l'esegesi del *Timeo*, la questione della genesi viene trattata in rapporto al mondo sensibile, giacché quello intelligibile è presupposto ingenerato. Per i problemi interpretativi che il trentottesimo trattato presenta si rimanda a Hadot (1987) e Fronte-rotta in Brisson (2007). Quello che preme sottolineare è che un confronto con esso potrebbe suggerire che anche qui vi sia un'allusione alla genesi degli enti sensibili e che l'ipotesi dell'antiorità dei numeri serva a difendere l'idea di una produzione non casuale del sensibile stesso. Plotino parla infatti di ἄνθρωπον e ἵππον, senza accompagnarli con αὐτόν che di norma qualifica le idee, ma neppure con l'articolo (cfr. il com-

mento a 2, 11-12); anche in VI 7, 8, 8 il pronome è assente, ma compare l'espressione, di significato analogo, τὸν μὴ γενόμενον ἴππον. Non va, tuttavia, dimenticato che Plotino legge il *Timeo* come un dialogo sulle idee piuttosto che come un dialogo cosmologico (cfr. Charrue (1978), 117). L'uso di un lessico "artigianale", più adeguato a descrivere la produzione del sensibile, non esclude, in tal senso, che il problema della genesi sia applicabile anche alla sfera intelligibile. Cfr. Brisson (2006), 338-339, n. 130. Il riferimento potrebbe essere, accanto al *Timeo*, la γένεσις εἰς οὐσίαν del *Filebo*: sotto l'aspetto di una genesi *non diveniente* il verbo γεννᾶν si adatta, allora, anche alle idee. È il caso, a tal proposito, di sottolineare come Plotino dosi sapientemente l'uso del numerale εἷς, la cui presenza o assenza si perde nella traduzione, ma è in grado di esprimere, a mio giudizio, uno "scarto" che potrebbe alludere alla genesi logica delle idee. Nelle linee in esame, (un)-uomo è una forma indeterminata, diversamente da un-uomo, il che può significare che ciò di cui si parla è ancora allo stadio *embrionale*, non-si-è-ancora-formato come idea. Solo l'enumerazione riesce, infatti, a dispiegare gli esseri. In tale prospettiva ἄνθρωπος sarebbe – logicamente – il *non-ancora* e il *farsi* dell'idea nello stadio indeterminato; εἷς (ἄνθρωπος) sarebbe, invece, il *già* e il *già fatto* dell'idea nella fase della determinazione.

9. 19: **προφέρειν** – Theiler (1964), 450, rinvia a III 8, 6, 22 sgg. Il verbo προφέρειν viene tradotto da Sleeman con "to bring forward" e "to produce", ovvero "creare" nel senso demiurgico del termine. Il dominio semantico del verbo – che significa "portare avanti" e "generare" ma anche "portare il discorso su qualcosa" – consente di tradurlo anche con il significato di "enunciare" ed è a questa sfumatura che sembra si attengano per lo più i traduttori. Non si tratterebbe, comunque, di una semplice enunciazione fatta dall'esterno su un oggetto di cui non si possiede la ragione, ma, piuttosto, di una attestazione di esistenza che consegue al generare o possedere in sé qualcosa che venga, poi, enunciato all'esterno. Plotino accompagna il

verbo con l'espressione ὄντας ἐν αὐτῷ – se uno, cioè, porta alla luce/enuncia le cose che sono in lui. Nel caso del pensiero discorsivo, che trova di fronte a sé i sensibili, il numero è qualcosa di esterno e *a posteriori* rispetto all'ente; allorché si parli della genesi di un ente o del pieno possesso da parte del pensiero della natura di un oggetto, il numero non è più casuale – κατὰ τὸ ἐπελθόν –, e in tal senso precede l'ente.

9. 20: ἄρ'οὐκ – L'espressione è adoperata per introdurre le domande retoriche la cui risposta si presume sia affermativa.

9. 20-21: εἰς ἐν ... ποιητέον – Per la traduzione mi sono attenuta alle indicazioni di H.-S.². Plotino sembra voler dire che, nell'atto della generazione, non si guarda ancora al complesso della cosa da-creare, ma la si numera *a priori* indipendentemente dalla natura specifica che, una volta creata, essa assumerà.

9. 21: μετ'ἐμοῦ – H.-S.² propongono di intendere l'espressione come equivalente a *meis viribus*. Cilento (1949), 297, preferisce sottolineare l'idea dell'addizione di colui che conta a ciò che viene enumerato. Analogamente altri traduttori (cfr. Radice (2002), 1717; Armstrong (1988), 35). È però probabile che, come il suggerimento di H.-S.² sembra implicare, il pronome personale faccia riferimento all'artefice, «l'Intellect ou la Nature» (Brisson (2006), 338 n. 130).

9. 21: ἄλλο – H.-S.¹ propongono di intendere il pronome come *alterum*.

9. 22-24: καὶ μὴν ... ὄντα – L'espressione plotiniana è un vago richiamo a *Tim.* 39e 8, anche se il mutamento di prospettiva ne modifica il senso. Platone afferma infatti che il νοῦς vede quali e quante sono le forme che sono nel Vivente e altrettante ne pone nel mondo sensibile. Anche nel passo del *Ti-meo* è presente l'idea di necessità, ma questa necessità è ciò che lega il mondo sensibile a quello intelligibile. In Plotino il

quanto degli esseri riguarda quelli intelligibili e la necessità concerne, di conseguenza, il loro numero, che deve preesistere sì da creare le condizioni per una genesi ordinata e non indefinita. Per l'espressione $\pi\acute{\alpha}\varsigma \acute{o} \acute{\alpha}\rho\iota\theta\mu\acute{o}\varsigma$ cfr. il commento a 5, 1-4.

9. 23: [ὄσα ἔδει] – Accolgo, seguendo H.-S.¹ e H.-S.², l'espunzione suggerita da Harder e la correzione di ὄσα δεῖ dei manoscritti alla linea 22 in ὄσα ἔδει (Bréhier, 26, e Theiler, 182, seguono Volkmann e scelgono ὄτε ἔδει).

9. 24-29: ἢ ... ἀριθμός – Nell'affermazione plotiniana che il numero era nell'Essere senza essere numero dell'Essere si può leggere un riferimento al primo momento derivativo, quello che altrove, con riferimento alle dottrine non scritte, Plotino identifica nella Diade indefinita (cfr. V 1, 5; V 4, 2), già molteplice, in quanto altra dall'Uno, ma non ancora determinata nel numero, per cui è molteplicità compressa in unità. Con uno sguardo a tali dottrine Gatti (1983), 378, chiosa l'affermazione del filosofo sostenendo che il numero non era ancora numero dell'Essere perché si trattava ancora di una «potenza materiale unitaria derivata dall'Uno», istituendo così una correlazione fra il numero unificato nell'Essere e l'Essere *potenziale*. Va da sé che la “potenza” e la “materia” non sono da intendersi in riferimento allo statuto che acquistano per lo Stagirita. Cfr. Szlezák (1997), 130-135. Per un approfondimento di simili questioni in relazione al dominio semantico di δύναμις, ἐνέργεια e οὐσία come *triade* che identifica lo statuto del numero ideale si veda l'Introduzione.

9. 26: ὑποστᾶσα – Bertier (2003), 109, traduce «en venant à l'existence». Analogamente altri traduttori (cfr. Brisson (2006), 308; Bréhier, 26). La scelta risente del ruolo che si intende accordare alla δύναμις del numero: se, cioè, la si intenda come espressione del numero unificato, cooriginario all'Essere come primo momento della derivazione, o, piuttosto, dell'esplicazione della molteplicità numerica, che, sotto un profilo logico, viene all'essere allorché il Derivato si rivolge all'Uno.

9. 27: **ὀδίνειν** – Per le occorrenze dell’immagine del parto in Plotino cfr. Moriani (1997), 1002 n. 58; Bertier (2003), 169-170; Brisson (2006), 339 n. 134. L’immagine – una reminiscenza *socratica* – chiarisce entro quali termini vada intesa la funzione del numero rispetto alla molteplicità: questa non passa dal non-essere all’essere per suo tramite, ma viene alla luce già esistendo in forma implicata.

9. 29-31: **ἄρ’οὖν ... περιέχων** – Cfr. VI 4, 11, 15-17; III 8, 9, 1-6; VI 2, 21, 6. La dottrina senocratea dell’anima come numero (*De an.* A 2, 404b 27-28 = fr. 165 Isnardi Parente; A 4, 408b 32 sgg. = fr. 195 Isnardi Parente) viene qui utilizzata da Plotino per il *νοῦς* e inserita in un complesso ontologico per il quale la triade della seconda ipostasi viene identificata con uno *sviluppo* della realtà numerica secondo una logica quadripartita, che recupera e reinterpretava certe definizioni del *Timeo* coniugandole con dottrine accademiche. Secondo la lettura di Radice (2002), 1716-1718 n. 32, le prime tre espressioni del numero riguarderebbero la seconda ipostasi, mentre la quarta riguarderebbe l’Anima. Stando alla proposta di Andolfo (2002), 59, l’Essere come numero unificato equivarrebbe all’Essere gravido delle idee che non ha ancora generato; l’Essere come numero dispiegato sarebbero le idee; il numero che si muove in se stesso sarebbe il *νοῦς* inteso come ciò che supera nell’identità la differenza fra le idee; il numero contenente identificherebbe il Vivente inteso come totalità delle idee dispiegata ma unificata. Cfr. Charles-Saget (1982), 174.

9. 31-33: **ἐπεὶ ... εἶναι** – Cfr. *Parm.* 144a 4 (con varianti). Platone afferma che «se l’uno è, deve essere anche il numero» (trad. Ferrari). Plotino, alludendo alla “prima” (l’uno è uno) e alla “seconda ipotesi” del *Parmenide* (l’uno è), può concludere che quella dell’Uno è una assoluta unità, che dunque è al di là del numero come dell’Essere; quella dell’Essere è una unità relativa, che pertanto è concepibile come unità numerica.

9. 31-32: **ἀπὸ τοῦ ἐνός** – H.-S.² rinviano a 5, 36-38, e ritengono, pertanto, che in queste linee si parli dell’unità dell’Es-

sere, ma non della prima ipostasi. Non credo sia possibile operare una scelta, giacché in entrambi i casi è lecito parlare di una priorità sull'Essere, per quanto si tratti di due forme di anteriorità di diversa natura. Nel caso dell'Uno, l'anteriorità allude a una distanza radicale; nel caso dell'unità, si tratta di una priorità logica dello stato implicato su quello esplicito, in relazione, però, sempre all'Essere.

9. 33-34: **διὸ ... ἀριθμούς** – Cfr. *Phil.* 15a 1-7; b 1. Plotino legge il *Filebo* alla luce della dottrina delle idee-numeri (cfr. *Metaph.* M 9, 1086a 12; A 6, 987b 22). Cfr. Gatti (1983), 367-368; Brisson (2006), 339 n. 139. Egli assimila, fino a identificarli, termini come forme/idee, numeri e enadi e interpreta tale correlazione a partire dalla necessità che l'Essere non possa che strutturarsi come numero, in virtù della vicinanza e, al tempo stesso, dell'alterità rispetto all'Uno. Il termine *ένάς* compare anche in autori come Alessandro di Afrodisia (cfr. *In Metaph.* 124, 8) e Teone di Smirne (*Exp. rer. math.* 21, 14). Plotino si trova in tal caso a ereditare l'uso di un termine sul cui dominio semantico la tradizione filosofica non trovava comune accordo (cfr. Saffrey-Westerink, III, IX-LXXVII; Bertier (2003), 170). Va notato che, dove Platone definisce le forme enadi e monadi, Plotino le qualifica enadi e numeri, forse sulla scia di influssi neopitagorici (cfr. Dodds (1963), 258). Rist (1962b), 394-396; (1995b), 54, osserva che in Proclo e Damascio si rileva una preferenza a chiamare le forme “monadi”, quando vengono paragonate all'Uno assoluto; “enadi”, se paragonate alla molteplicità che delle forme partecipa. A detta dello studioso, anche in Plotino il termine “monade” sembrerebbe avere una valenza meno *onorifica* rispetto a “enade”, e questo potrebbe averlo indotto a preferire l'associazione fra enadi e numeri. Ma cfr. Nikulin (1998), 90 e n. 15. È il caso di osservare che Plotino usa il termine *μὀ-νὰδες* anche per qualificare ogni realtà in possesso dell'unità in virtù dell'uno comune (cfr. 11, 16-17), come unità autentica sottratta alle operazioni, ovvero, seguendo *Phil.* 15b 1 sgg., come idea (VI 1, 3, 26; Isnardi Parente (1994), 239). All'inverso, egli

utilizza più volte ἐνάδες a proposito delle unità indifferenziate (cfr. 5, 6). Si può allora pensare che, solo dove i termini rimandino alla contrapposizione fra numeri monadici e numeri eidefici, μονάς abbia una valenza semantica debole che non entra nel merito della particolare gradazione di unità dell'essere, mentre ἐνάς indica una realtà in grado di unificare la molteplicità.

9. 34-35: οὐσιώδης ... μοναδικός – Cfr. V 5, 4, 16-20. L'aggettivo οὐσιώδης – utilizzato con significato in parte analogo a quello che ha in Aristotele εἰδητικός (cfr. *Metaph.* N 2, 1088b 34) – non risulta attestato prima di Plutarco, dove è comunque presente in un contesto che non riguarda l'aritmetica. Nello Pseudo-Alessandro esso viene adoperato come sinonimo di εἰδητικός (*In Metaph.* 762, 26). Cfr. Bertier (2003), 170-171. Beierwaltes (1995a), 225-227, sottolinea come in Plotino il termine indichi un rapporto unitario fra soggetto, atto di pensiero e oggetto di questo pensare. Il concetto di Pensiero essenziale (V 3, 5, 37) – inteso quale identità di Pensiero ed Essere – comporta che anche ogni singolo ente nell'intero rappresentato dal νοῦς sia a propria volta pensante; analogamente il numero essenziale, contrapposto a quello aritmetico (V 5, 4, 18), dona l'essere. «L'Idea come numero essenziale (o numero dell'essere) è così un momento strutturale del pensiero essenziale stesso a partire dal quale si sviluppano gli esseri numericamente fondati e perciò distinti». L'aggettivo μοναδικός è mutuato da Aristotele (cfr. *Metaph.* M 8, 1083b 16-17; M 6, 1080b 19; b 30; N 5, 1092b 20; *Eth. Nic.* E 3, 1131a 30; *De an.* A 4, 409a 20). Lo Stagirita ne fa uso a chiarimento della natura del numero aritmetico, che è costituito da unità inestese e del tutto identiche l'una all'altra. Per una distinzione analoga nel neopitagorismo cfr. Giardina (1999), 286-289 e nn. 70; 75-76. Anche Nicomaco di Gerasa pare ammettere una distinzione fra numeri intelligibili e numeri *epistemonici* (*Introd. Arith.* I 6, 1-4), riconoscendo ai primi la natura di modello della genesi del mondo; ai secondi l'essere oggetto della scienza aritmetica. Pur non diffondendosi sulla rela-

zione intercorrente fra le due specie di numero, Nicomaco sembra sposare la tesi che il numero intelligibile sia *la source et la racine*, quello epistemonico una sua manifestazione. Cfr. Bertier (1978), 21-22. Per un'analisi dettagliata della questione cfr. Helmig (2007). La posizione di Plotino è più chiara: egli sceglie a favore della netta separazione fra numero aritmetico e numero ideale e riconosce a quello monadico una natura derivata da quello essenziale. «Le nombre essentiel, c'est celui qui se trouve dans l'intelligible. Le nombre composé d'unité, c'est celui qui se trouve dans le sensible» (Brisson (2006), 339 n. 140). Il fatto che i numeri monadici vengano definiti εἰδωλον lascerebbe delle perplessità in merito alla loro identificazione con gli intermedi della tradizione accademica, in quanto sembra si alluda alla parvenza di ciò che non è in possesso di vero essere (cfr. commento a 2, 10-15); tuttavia, il filosofo riconosce anche una valenza positiva del termine, nella misura in cui esso esprime il rapporto gerarchico fra i livelli del reale: inteso in questa seconda accezione, il termine potrebbe quindi rinviare sia a una dipendenza ontologica del numero monadico da quello essenziale, sia all'idea che, in quanto immagine, esso possiede un maggior grado di molteplicità rispetto al modello. Cfr. Nikulin (1998), 85-86 e commento a 6, 30. Per un approfondimento della questione si veda l'Introduzione. Per distinzioni analoghe dopo Plotino cfr. Mueller (2000); Giardina (2000).

9. 35-42: ὁ δὲ οὐσιώδης ... δεκάδος – I participi ἐπιθεωρούμενος e συγγενῶν alludono alle prime due ipotesi sui numeri (cfr. 4, 1-9; 5, 2; 41-42). Le due allusioni vanno però lette alla luce delle linee 36-37, dove lo statuto ontologico del numero si accompagna ad una sua priorità rispetto agli esseri. Cfr. Nikulin (1998), 88. Per le immagini riferite all'Essere cfr. *Phaedr.* 245c 9. Krämer (1964), 301, intravede nelle metafore scelte da Plotino l'eco di testi pitagorici. È il caso di ricordare che altrove queste stesse immagini sono adoperate in riferimento all'Uno al di là dell'Essere (VI 9, 9, 2; III 8, 10, 27). Que-

sta oscillazione da parte del filosofo non consente di sciogliere del tutto alcune ambiguità delle sue argomentazioni. Allorché, subito dopo, Plotino afferma infatti che l'uno è fondamento per l'Essere, giacché senza l'uno l'Essere non potrebbe evitare la dispersione, non è chiaro se il riferimento sia all'unità dell'Essere o all'Uno, giacché gli esseri trovano fondamento nel numero proprio in virtù del fatto che l'unità dell'Essere ha fondamento nell'Uno. Cfr. Merlan (1965), 168. In III 8, 9, 3-4, il vero Uno ($\tau\acute{o}$ ὄντως ἓν) è definito ἀρχή del numero che identifica la seconda ipostasi. Merita attenzione il fatto che, mentre il possesso dell'uno (l. 41) è espresso attraverso una forma non declinata (cfr. Theiler (1964), 451; Bertier (2003), 171), quello della decade è indicato attraverso una forma flessa (cfr. 10, 15; V 5, 5, 3).

9. 38: **βάσιν ... ἐν αὐτῷ** – Cfr. Procl. *Plat. theol.* IV 32, 95, 18.

10. 1-4: **Ἐστὼς ... ἰδρυθησομένοις** – L'immagine del risveglio, di grande gravidanza espressiva, richiama la metafora del parto utilizzata nel capitolo precedente e, come quella, allude al passaggio dall'implicito all'esplicito della molteplicità per opera del numero. La nozione della stabilità nella molteplicità rinvia, infatti, alla natura dell'Essere come numero unificato, ovvero come iniziale molteplicità non dispiegata; l'idea dell'Essere che possiede in forma implicata le enadi, che costituiscono il *luogo* delle forme, è volta a suggerire la funzione metastrutturale del numero, che determina l'Essere stesso e gli impedisce di correre verso l'infinità e la casualità.

10. 1: **Ἐστὼς** – Theiler (1964), 451, giustifica la sostituzione di ἔστως con ἔστω in virtù della considerazione che «das überlieferte ἔστως ist nicht recht verständlich, auch nicht als Gegensatz zu ἡγείρετο».

10. 2-3: **προτύπωσις** – Il termine compare nelle *Enneadi* solo in questo contesto, diversamente da τύπος, che ha diverse occorrenze e sfumature semantiche, e τύπωσις (cfr. Sleeman,

coll. 1039-1041). Dire che l'Essere-numero unificato è una "pre-impronta" o prefigurazione degli esseri significa ammettere che ogni intelligibile è già *ab aeterno* ciò che deve essere: i numeri-enadi non sono cioè concepibili in relazione alle idee nei termini di un rapporto, aristotelicamente inteso, potenza-atto o materia-forma. Si rinvia all'Introduzione per un approfondimento relativo al legame fra l'uso da parte di Plotino del termine e la tradizione indiretta.

10. 3: **οἶον ἐνώδες** – Plotino prosegue nell'opera di contaminazione tra il *Filebo* e la dottrina delle idee-numeri. La correzione offerta dall'avverbio è probabilmente da mettere in correlazione con 5, 6 e con la sfumatura negativa che pare lì avere il sostantivo, indicando, in quel contesto, una unità indifferenziata (monadica, secondo l'accezione plotiniano-aristotelica), piuttosto che una molteplicità unificata (cfr. commento a 9, 33-34). Le "enadi" vengono come a costituire la condizione *formale* della natura e dell'esistenza delle idee, il loro *schema* unimolteplice.

10. 4: **ἰδρωθησομένοις** – Cfr. *Procl. Plat. theol.* IV 32, 95, 17. L'utilizzo del participio futuro non deve indurre a pensare che esista uno scarto temporale fra numeri e idee. Semplicemente, quelli predeterminano queste nel numero e nella funzione. La metafora spaziale si limita dunque ad alludere all'idea della partecipazione.

10. 4-9: **καὶ γὰρ ... γενέσθαι** – Cfr., con variazioni del contesto, *Tim.* 50a-b; *Phys.* A 7, 190b 15 sgg.: «Plotino può avere in mente l'esempio platonico dell'oro che assume diverse forme [...], tanto più che Aristotele [...] aveva reinterpretato l'esempio proprio in relazione alla numerabilità degli esseri» (Moriani (1997), 1003-1004 n. 65). Non è da trascurare il fatto che l'esempio dell'oro compare nel *Timeo* a chiarimento della natura della *χώρα* che «come l'oro, è il "materiale" che permane indipendentemente da tutte le forme che possono essere in esso impresse» (Fronterotta (2003), 265 n. 196). Analogamente alla

χώρα platonica, se pure con uno statuto ontologico diverso, l'Essere-numero unificato costituisce la *base* delle forme. Per un approfondimento si rinvia all'Introduzione. Al di là di simili problemi esegetici, l'esempio dell'oro serve qui a Plotino anche per chiarire la natura del rapporto fra numero e enti. In tal senso, il paragone deve, naturalmente, tenere conto del rapporto di equivocità che il sensibile intrattiene con l'intelligibile. In ogni caso il discorso generale è chiaro: come nel mondo sensibile l'attribuzione del numero all'oro implica l'attribuzione predicativa di quello a una data natura, analogamente nella sfera intelligibile i numeri vengono predicati delle idee. Come, inoltre, nel mondo sensibile la predicazione esclude che fra numero e oro si abbia un rapporto di identità, così tale identità va esclusa dal rapporto fra numeri e idee. L'essere numerato per un numerabile è un passaggio che, nel mondo sensibile, è l'anima a rendere possibile. Non è un caso che Plotino adoperi, a sostegno dell'argomentazione, il verbo γίγνεσθαι: all'oro *accade* di diventare numero e ciò rende possibile che esso possa non diventarlo mai. Il discorso è, naturalmente, solo ipotetico: l'anima conta in quanto *analogon* delle realtà superiori, per cui, come in quelle il numero è *metastrutturalmente* necessario, così essa non può non contare. L'idea dell'anima come numerante è, come si è ricordato, ispirata all'idea aristotelica che il numero dipenda dalla facoltà dell'anima di contare (*Phys.* Δ 11, 219b 5 sgg.; 223a 16-29): in Plotino la presenza del numero nell'anima dipende tuttavia dal legame dell'anima singola con l'ipostasi-Anima e dal legame di questa con il νοῦς, per cui il numero, pur non essendo in essa originario, la predetermina.

10. 4: **νῦν** – Ho reso l'avverbio temporale con riferimento al mondo sensibile, in considerazione del fatto che solo in questa la dimensione temporale risulta effettivamente realizzata.

10. 5: **φησί <τις>** – Accolgo l'integrazione.

10. 9-13: **εἰ δὲ ... τοῦ τοσαῦτα** – Sulla scia dell'esempio dell'oro e della casa, Plotino nega che il numero sia ciò che si os-

serva in esseri che gli preesistono. Tale conclusione è applicabile tanto al processo logico della genesi delle idee, quanto all'atto da parte dell'anima di contare le cose sensibili: sia in un caso che nell'altro, il numero non è una proprietà intrinseca che sia dato osservare nell'ente, ma è necessario a salvaguardare la genesi dell'ente o il suo essere contato dalla casualità. La natura che si muove nel contare gli esseri potrebbe dunque essere l'anima – e in tal caso il movimento sarebbe da intendersi come atto dianoetico attraverso il quale l'anima conosce/conta le cose (cfr. 4, 23-24); oppure potrebbe riferirsi alla genesi degli esseri sensibili o intelligibili (cfr. 11, 24 sgg.). Il *disegno deliberato* che determina l'ordine assunto dal mondo sembra infatti alludere al disegno attraverso il quale nel *Timeo* il demiurgo dà vita agli enti. In Plotino il deliberato proposito non è altro se non la generazione che risulta dalla contemplazione di una realtà superiore (cfr. III 8, 4, 1-14): ad esso si oppone il caso, che, al contrario, sovverte il naturale grado e ordine della contemplazione e determina un universo nel quale ciò che è superiore/anteriore può sorgere – o non sorgere – da ciò che è inferiore/posteriore. Riferita al mondo intelligibile, tale casualità determinerebbe l'essere dell'infinito, di cui Plotino ha già dimostrato l'impossibilità; rapportata al mondo sensibile, essa annullerebbe la legge della partecipazione, in ragione della quale, invece, gli enti sensibili sono quello che sono necessariamente (cfr. VI 7, 8, 1-14; 7, 5); il che significa che anch'essi sono numerabili indipendentemente dall'essere numerati dall'anima, nel senso che, al di là del fatto che l'anima conti, essi sono stati contati dall'Anima. L'inammissibilità, nella prospettiva del filosofo, dell'ipotesi della casualità – che potrebbe forse adombrare la polemica antignostica – spiega perché il periodo ipotetico che copre le linee 9-12 sia di quarto tipo. Emerge qui uno dei caratteri fondamentali della filosofia di Plotino che meglio si contrappone a certe fantasmagorie gnostiche: l'anti-intenzionalità. Cfr. Samek Lodovici (1982).

10. 10: **ἐπεθεωρεῖτο** – Cfr. Cfr. 5, 2; 5, 8; 5, 19; 9, 6-7; 9, 36.

10. 10-11: **κινήσεις ... φύσεως** – Secondo Brisson (2006), 340, n. 148 «il s'agit probablement de l'âme». Così Theiler (1964), 451; Moriani (1997), 1004 n. 66. Gli studiosi rinviando a 4, 23-24. Ma cfr. *supra*. Per ciò che concerne la traduzione, seguono quella di Cilento (1949), 298 e Faggini (1992), 1185. Diversamente, ad esempio, Moriani (1997), 1004; Radice (2002), 1719.

10. 12: **πρόθεσιν** – Come ricorda opportunamente Brisson (2006), 340 n. 149, la sola altra occorrenza del termine si ha in III 8, 4, 38. «L'existence préalable du nombre assure à l'intelligible une structure nécessaire».

10. 14-17: **τούτο ... παρὰ τοῦ ἓν** – Si ha qui, come nota Brisson (2006), 340, n. 150, una «variation sur *hèn ón*». Plotino sembra alludere a una doppia modalità di partecipazione: all'Essere e all'Uno, attraverso la contaminazione fra un discorso ontologico – che concerne appunto la natura dei numeri – ed uno fondativo dello stesso Essere – che riguarda invece la prima ipostasi e il modello di causalità trascendente che lo lega all'universo derivato. Cfr. D'Ancona Costa (1992), 107. Va tuttavia precisato che, anche nel caso di queste linee, l'identificazione dell'uno di cui si parla non è univoca. Cfr. Moriani (1997), 1004.

10. 14: **τὰ γινόμενα** – Ho tradotto τὰ γινόμενα con “ciò che veniva all'essere” in considerazione, come già si è accennato, dell'influsso del *Filebo*, per cui le nature intelligibili possono essere colte nel loro momento derivativo. La traduzione, inoltre, permette di includere nel discorso tanto la dimensione sensibile, quanto quella intelligibile.

10. 17: **παρὰ τοῦ ἓν** – Per la scelta di questa forma rispetto a quella dei manoscritti (παρ'αὐτοῦ o παρ'αὐτοῦ), cfr. Theiler (1964), 451.

10. 17-20: **ἕκαστόν τε ... ἀριθμός** – È possibile ammettere che ciascuna realtà sia una unità a patto di concepire l'unità come una *proprietà* comune e perciò stesso antecedente a tutte

le realtà unitarie. Solo in virtù di tale *uno comune* – non della monade intesa come quantità astratta e semplice – i numeri essenziali – e le realtà che di essi partecipano – possono costituirsi come molteplicità unificata.

10. 17: **ὁμοῦ πολλὰ ... τὸ ἓν** – «On trouve ici *homou pollá* qui se présente comme une variation sur *homou pantá*» (Brisson (2006), 340 n. 151).

10. 20-27: **ἐπεὶ ... ἀδύνατον** – «I colori si manifestano alla sensibilità, i numeri al pensiero» (Moriani (1997), 1004 n. 67). Cfr. Sext. Emp. *Adv. math.* X 299-301. L'atto di attribuire un quanto alla cosa – benché questa sia in potenza numerabile – non può essere garantito dalla cosa stessa, come accade per qualità che cadono sotto i sensi. Se così fosse, sarebbe possibile con un solo colpo d'occhio pervenire al numero totale di qualsivoglia gruppo di cose, per quanto grande, ciò che di fatto è impossibile. Ne consegue che la sensazione non è in grado di fondare la numerazione degli enti e che spetta solo alla *διάνοια* unificare in un gruppo unitario una serie di oggetti, ciascuno dei quali non può se non essere uno. Cfr. Bertier (2003), 172. Viene istituita una correlazione fra l'atto del contare e il pensiero dianoetico dove – si badi – il contare non è da intendersi come un trascorrere seriale da una cosa a un'altra, ma come facoltà di conferire ordine e unità ad una molteplicità che resterebbe in caso contrario dispersa. Il quanto della molteplicità sensibile è allora l'oggetto – meglio, un gruppo di oggetti – sotto la condizione della sua conoscibilità. A propria volta, il contare-unificare ha a proprio fondamento la conoscenza da parte della *διάνοια* del numero. Ciò che è possibile – essendosi escluso che esso possa provenire dalla sensazione – se il numero è dotato di esistenza. La necessità dell'esistenza del numero è dunque qui data come presupposto per la conoscenza dianoetica.

10. 21: **αὐτῶν** – Così H.-S.², Bréhier, 27, Theiler, 184 (H.-S.¹: αὐτῶν). Cfr. I. 28.

10. 26: **εἰ εἴη ἀριθμός** – L'interpretazione delle linee muove dalle indicazioni di H.-S.¹ e H.-S.², secondo i quali εἶναι ha qui il valore forte di esistere/sussistere e il numero è soggetto della frase (*si exstat numerus*). Resta, tuttavia, dubbio se ἀριθμός abbia funzione di soggetto o di predicativo; in questo secondo caso, infatti, Plotino intenderebbe argomentare che la facoltà dianoetica deriva la propria capacità di contare dall'essere l'anima stessa numero, sulla scia della dottrina senocratea, opportunamente variata. In considerazione della funzione che Plotino accorda ai numeri essenziali, ogni essenza (e ogni attività essenziale) può essere infatti definita e concepita come numero sotto il profilo della partecipazione. Inoltre, come si vedrà, al capitolo sedicesimo compare una rivisitazione proprio della dottrina dell'anima-numero. La maggior parte dei traduttori preferisce dare ad ἀριθμός la funzione di soggetto. Ma cfr. Faggin (1992), 1185.

10. 26: **τὴν φύσιν ἐκείνην** – L'espressione ha, secondo H.-S.¹ e H.-S.², funzione di oggetto e indica il numero. Credo sia valida l'indicazione di Theiler (1964), 452, seguita dalla maggior parte dei traduttori, che la riferisce alla διάνοια, soggetto dell'infinitiva.

10. 27-39: **ὥσπερ ... δεκάδα οὐσαν** – Cfr. *Eth. Eud.* A 8, 1217b 1 sgg. Assumendo a paradigma il bene e le cose buone e allargando poi la questione allo statuto dei numeri, Plotino avvia un discorso sulla predicazione in chiave platonica – per cui l'attributo di una cosa è anteriore in se stesso alla cosa stessa (cfr. O'Meara (1975), 80) –, sulla scia della distinzione aristotelica fra predicazione essenziale e accidentale (cfr. Berti (2004), 257-261): la predicazione è essenziale se si riferisce a ciò che è per se stessa una data natura; è accidentale se il soggetto non possiede quella natura per se stesso, ma per altro. Cfr. Fattal (2005), 202-206. Alorché la predicazione del bene sia essenziale, non si potrà che fare riferimento a una natura sussistente e originaria; nel caso la predicazione sia accidentale, bisognerà comunque postulare una

natura sussistente per sé buona, a partire dalla quale anche le altre realtà possano essere buone per accidente. Plotino struttura l'identità della causa secondo una doppia modalità: come **αὐτοαγαθόν**, che designa la forma intelligibile del Bene (cfr. I 8, 13, 8), o come **γεγεννηκὸς τὸ ἀγαθὸν ἐν φύσει οἰκεία**, che designa il **λόγος** del bene che opera nelle altre nature. «Prima del bene accidentale deve esistere il bene in sé o il principio razionale in grado di infondere il bene in una data natura» (Moriani (1997), 1004 n. 68). Cfr. Bertier (2003), 172; Brisson (2006), 340 n. 156. Per la distinzione in Plotino tra forme e *logoi*, cfr. *infra*. Sulla scia del paragone, Plotino può concludere a favore della necessità dell'esistenza di numeri per sé sussistenti e ammettere, al tempo stesso, che essi possano operare come *ragione* a ogni livello della realtà, compresa quella sensibile.

10. 31: **φύσιν** – Ho tradotto qui **φύσις** con “sostanza” in ragione del contesto del discorso (cfr. VI 2, 17, 3; *Phil.* 60b 10). Cfr. Sleeman, coll. 1093-1094.

10. 32: **ἢ τὸ αἴτιον** – Ho preferito qui seguire H.-S.¹ (H.-S.²: **ἦ**, sulla scia di una proposta di Igal).

10. 32: **[δεῖ]** – Seguo H.-S.¹ e espungo il verbo.

10. 33: **γεγεννηκὸς ... οἰκεία** – Secondo il suggerimento che H.-S.¹ e H.-S.² accolgono, si intende qui *quod bonum in propria natura genuit*, che, a detta degli editori, identifica il **νοῦς**. Ma cfr. *supra*.

10. 31-37: **δεῖ ... ἀναγκάζοιτο ... ἀνάγκη** – Si noti come Plotino ripeta, nel volgere di poche linee, forme linguistiche che intendono conferire al discorso il valore di un'argomentazione apodittica.

10. 37-39: **ἀνάγκη ... οὔσαν** – In Bréhier, 28, manca la traduzione del passo. Cfr. Cilento, 191.

10. 39: **οὔσαν** – Così H.-S.², Bréhier, 28, Theiler, 186 (H.-S.¹: **εἶναι**). Cfr. la discussione di Cilento, 191.

10. 39-51: **καθόλου ... τὸν ἀριθμὸν** – Cfr. 5, 28; II 6, 1-3; *Metaph.*) 14; *Top.* A 5, 102b 6-7; *Phys.* A 3, 186b 9 sgg. Plotino approfondisce la distinzione fra attributi accidentali e essenziali. Circa questi ultimi, è ammessa la possibilità della coesistenza dell'attributo rispetto al soggetto, o della sua anteriorità. Le due possibilità, a loro volta, condizionano il modo in cui il pensiero pensa una data natura. Una cosa può essere pensata senza il suo attributo/atto nel momento in cui l'atto è parte integrante della sostanza, ma viene separato dal pensiero dianoetico come caratteristica propria di un dato essere. Non può essere pensata senza il suo atto nel momento in cui l'esistenza del soggetto è possibile solo grazie all'atto, come accade, secondo Plotino, nel caso dell'uno, scomparso il quale l'ente si annullerebbe, o nel caso dei numeri. Per la classificazione plotiniana degli attributi cfr. Bertier (2003), 173; Chiaradonna (2002), 75; 136-146. È possibile che tale distinzione sia vagamente ispirata alle nozioni stoiche di *σύγχυσις* e *παράθεσις* – “fusione” e “giustapposizione” (cfr. SVF II 471). Nel primo caso gli elementi di un composto si modificano a vicenda e concorrono a formare una nuova unità indissolubile; nel secondo i componenti restano giustapposti senza modificarsi l'un l'altro e possono essere separati senza essere distrutti. Cfr. Hadot (1993), 109-110; Charles-Saget (1982), 156; Lacroix (2007). Brisson (2006), 340 n. 159, rimanda alla teoria dei due atti. Si noti come ancora una volta la natura del numero venga legata a quella dell'uno (cfr. *Parm.* 144a 4). L'identità dell'uno preserva anche qui una certa ambiguità. Cfr. *supra*. Non è escluso che Plotino si ispiri a una associazione platonica fra “numero e uno” (*Resp.* VII 524d 7). Cfr. Annas (1992), 44.

10. 40: **δεκτέον** – Per la sostituzione di *δεικτέον* con *δεκτέον* (sostituzione che Theiler, 186, non accoglie; cfr. Theiler (1964), 452; Cilento, 191), cfr. Sleeman (1928), 33.

10. 40: **κατηγορήται** – Cfr. 5, 28-29.

10. 44-45: **εἰ ... ὄν** – Credo si alluda qui allo statuto della qualità che, se pure non possa essere posta al livello più alto

della gerarchia noetica, resta tuttavia una natura intelligibile (cfr. II 6, 1). Cfr. Moriani (1997), 1005 n. 69; Brisson (2006), 340 n. 158.

10. 50-51: **ἡμεῖς ... ἀριθμόν** – La frase è stata eliminata da Harder. Cfr. Theiler (1964), 452.

11. 1-6: **Ἄλλ'εἰ ... εἴη** – Plotino presenta una serie di obiezioni che immagina si possano muovere alla dottrina appena esposta dell'antiorità dell'uno e del numero ideale. Il capitolo in esame tematizza la prima obiezione: «la dizaine n'est en fait qu'un certain nombre d'unités et n'a pas d'existence propre» (Brisson (2006), 340 n. 160). Detto in altri termini, sarebbe una sola unità a essere dotata di esistenza; la sua reiterazione sarebbe all'origine della composizione dei numeri, che non godrebbero, pertanto, di natura propria e separata, giacché ciascuno di essi risulterebbe quantitativamente – e non qualitativamente – distinguibile dagli altri solo in virtù del numero di reiterazioni che vengono a determinare il composto. Non è da escludere, in tal senso, che in queste linee si intraveda in filigrana una critica alle argomentazioni dello Stagirita e dei commentatori contro gli argomenti *κατ'ἕκθεσιν*. Cfr. Bertier (1987), 300-308. Lo sviluppo delle obiezioni nasce da una mescolanza di temi concernenti, da un lato, la critica aristotelica alla dottrina accademica degli enti matematici; dall'altro, il rifiuto plotiniano del modello aristotelico di rapporto fra uno e essere. La domanda che inaugura il capitolo e che, nel volgere di cinque linee, ripete quattro volte il sostantivo *ένός* avvia una risposta all'obiezione riguardante l'esistenza di numeri eidetici; riprende, al tempo stesso, il problema dell'identità fra uno e essere. È certo, infatti, che Plotino si confronta con un'aporia messa in luce dallo Stagirita nella sua critica ai numeri ideali: come conciliare la tesi della loro natura non combinabile con quella che i numeri (anche quelli ideali) sarebbero composti da unità (cfr. *Metaph.* M 6-8 e Annas (1992), 187 sgg.)? Al tempo stesso, egli formula l'obiezione in modo che il suo nucleo pro-

blematico risulti essere l'ammissione che solo l'uno sia dotato di esistenza, ciò che impedirebbe a ogni altra natura tanto di esistere, quanto di essere-una. Plotino sembra ritenere che l'unica soluzione all'aporia sia quella di escludere sotto ogni riguardo che i numeri ideali siano composti da unità, postulando, al contrario, la trascendenza di questa. Per un approfondimento di tali tematiche si veda anche l'Introduzione.

11. 6-9: **ἀλλ'εἰ ... ὑπάρχειν** – L'uno quale realtà comune a tutti gli esseri non è l'Uno al di là dell'Essere (VI 2, 11, 39-41; cfr. VI 2, 10). Anche se altrove Plotino riconosce che non tutte le cose sono uno allo stesso modo (cfr. VI 2, 11, 5-7), qui egli preferisce sottolineare l'"equivalenza" degli esseri quanto al loro essere-uno. La separazione e anteriorità dell'uno viene considerata quale condizione necessaria affinché, *in quanto* uno, tutti i numeri lo siano ugualmente e nessuno lo sia per omonimia. Szlezák (1997), 122-123 e n. 288, vede in questa argomentazione un richiamo all'accusa, che lo Stagirita muove agli accademici, di operare una confusione tra elemento e genere (cfr. *Metaph.* B 3, 998b 9-10); egli sostiene che l'ἔν, posto come elemento della serie dei numeri ideali, non può poi aspirare ad una anteriorità ontologica, giacché essa spetta solo ai concetti generici, mentre l'ἔν non è καθόλου. Contro Aristotele, Plotino afferma qui che l'uno è l'universale predicato di molti, per cui è anteriore. Nel secondo trattato *Sui generi dell'Essere* (VI 2, 10, 16-18) egli dirà però che l'uno è immanente ai numeri, ma non può dirsi genere, forse sulla scia della notizia aristotelica secondo la quale Platone non avrebbe posto un genere esistente separatamente, al modo delle idee, per le realtà ordinate in serie (cfr. *Metaph.* B 3, 999a 6-14; *Eth. Nic.* A 6, 1096a 17-19). Si rinvia all'Introduzione per un approfondimento della questione.

11. 8-9: **φύσις ... ὑπάρχειν** – Cfr. 5, 29 sgg.

11. 10-24: **οὔσης ... πολλὰ ἔν** – Si danno due ipotesi: o si ammette l'esistenza di una molteplicità di unità, oppure è una sola unità ad essere dotata di esistenza. Quest'ultimo argomento

viene scomposto in due sottoipotesi: 1) tale unità risulterà collegata all'Essere; 2) tale unità sarà collegata all'Uno. Se l'unità fosse cooriginaria all'Essere, questo non potrebbe essere molteplice e tutti gli esseri e i numeri sarebbero dotati tanto dell'essere quanto dell'unità solo per omonimia (VI 2, 1-3; cfr. *Soph.* 244b-245e; Fronterotta (2007a), 350-351 n. 171). È da notare che altrove Plotino riconosce il possesso dell'uno per omonimia quale necessaria prerogativa di ogni forma in quanto unimolteplice (VI 2, 10, 2-3). In quel caso, però, il rapporto di equivocità riguarda la natura dell'unità del derivato rispetto all'Uno assoluto, caratteristica, questa, che accomuna tutti gli esseri. Qui, invece, l'omonimia è concepita come corollario della coincidenza fra uno e essere: essa determinerebbe l'instaurarsi di un rapporto equivoco non fra il sensibile e l'intelligibile, né fra il grado di unità di questo e l'Uno, ma all'interno dell'intelligibile stesso, giacché le forme risulterebbero diverse, per il fatto che solo una di esse sarebbe in reale possesso dell'essere. Trasferendo l'argomento ai numeri ideali, ne conseguirebbe che essi sarebbero costituiti di unità diverse, in quanto solo l'unità-principio dei numeri sarebbe vera unità (cfr. *Metaph.* A 9, 991b 21 sgg.; M 7, 1082a 1 sgg.; M 8, 1083b 23-28). Se, invece, l'unità è congenere all'Uno, in nulla si distinguerà da esso, poiché, in caso contrario, l'uno sarebbe duale. La conclusione è che sarà sufficiente porre una sola unità trascendente, condizione dell'esistenza di tutte le altre realtà unitarie e, dunque, dell'uno comune. Si avverte qui l'eco dei problemi individuati dalle ipotesi del *Parmenide* (cfr. Ferrari (2004), 108 sgg.; Bertier (2003), 174). Queste, nel momento in cui vengono saldate alla questione dello statuto dei numeri eidetici, permettono a Plotino di risalire a un fondamento metafisico che è la radice della loro esistenza e che permette di escludere che essi siano composti da unità, alla maniera dei numeri aritmetici. L'esclusione, da parte di Aristotele, dell'esistenza di numeri incombinabili e non composti di unità nascerebbe, in conclusione, da un errore nella sua ontologia: l'identificazione fra uno ed essere e la mancata distinzione fra generi e categorie concorrerebbero, infatti, a non

cogliere l'orientamento *equivoco* del rapporto fra numeri aritmetici ed eidetici, e condurrebbero ad ammettere quali soli numeri quelli composti da unità tutte uguali fra loro e perciò stesso combinabili. Per simili questioni si rinvia alla sintetica ma esauriente analisi di Nikulin (1998), 96-97. Per la dipendenza di Plotino da Aristotele nello sviluppo dell'intera argomentazione cfr. Horn (1995), 253-256.

11. 12: **πλήθος ... ἐνάδων** – Plotino riprende una espressione adoperata in 5, 6, ma con diverso intento: lì, nel contesto della critica alla prima ipotesi sui numeri, essa valeva a sottolineare l'impossibilità, sotto quella condizione, dell'esistenza dei numeri, eccettuato l'uno; qui si intende difendere la tesi che ogni realtà – numero o idea che sia – è *unitaria* grazie all'uno comune. Secondo Bertier (2003), 64-65, il discorso mira a riconoscere alle nature intelligibili una struttura di unità pure che riprenderebbe in parte quella delle unità astratte aritmetiche: come queste, le forme unitarie verrebbero supposte “combinabili”. Gli esseri finirebbero, cioè, con l'avere, in quanto unità, caratteri analoghi a quelli dei numeri monadici; tale uguaglianza di *rango* diventerebbe la condizione a partire dalla quale risulterebbe giustificata, nelle linee seguenti, la funzione armonizzante dei numeri ideali, che avrebbero il compito di unificare in una sorta di meta-unità tali unità separate, almeno sotto il profilo logico, e di strutturarle gerarchicamente. I numeri ideali verrebbero in questo modo preservati nella loro natura di ἀσύμβλητοι, sia perché non composti da unità, sia perché non prodotti dalla *combinazione* delle forme, forme che, invece, essi trascendono e a cui, proprio in quanto le trascendono, garantiscono una superiore unificazione e coordinazione strutturale. Al tempo stesso, i numeri mantengono una alterità rispetto all'Uno, proprio in virtù di questa δύναμις coordinante che li relaziona ad una molteplicità. In tal senso essi risulterebbero svolgere la funzione che altrove è accordata ai generi: quella di unificare il molteplice ideale in una identità dinamica che è l'identità stessa del νοῦς (cfr. Isnardi Parente (1994), 11).

11. 13: **συνούσαν** – Il participio di σύνειμι allude all'idea di un'unione non gerarchizzata. La dimensione semantica del verbo indica tanto la coerenza di una data realtà, quanto – verticalmente – l'idea della continuità rispetto alla fonte, come anche la sua presenza nei causati. Cfr. Schroeder (1987), 679-686.

11. 14: **ὁμονύμως** – «Elles auront le même nom en commun, tout en ayant une nature différente, comme dans le cas de l'être par rapport aux catégories» (Brisson (2006), 340 n. 163). Cfr. V 1, 1; V 3, 6.

11. 13-14; 17; 18: **μάλιστα** – L'avverbio μάλιστα serve ad indicare una realtà che è ciò che è in sommo grado e rispetto alla quale si strutturano tutte le altre realtà. Cfr. VI 1, 1, 30.

11. 17: **καθόσον μονάδες** – L'avverbio καθόσον puntualizza che l'uguaglianza delle realtà che si rischia di perdere riguarda il loro *essere-uno*, non il grado di maggiore o minore *unificazione* che ne stabilisce il rango all'interno della gerarchia noetica. La tesi difesa da Plotino non esclude, cioè, che le realtà possano, internamente e *tipologicamente*, essere fra loro diverse – in caso contrario verrebbe meno la struttura dinamica e unimolteplice del cosmo intelligibile.

11. 19: **ἐν ψιλόν** – In IV 3, 2, 22 l'aggettivo ψιλός è utilizzato per indicare i numeri. In VI 2, 18, 14 esso qualifica l'Essere in sé e per sé (cfr. Isnardi Parente (1994), 390). Qui l'uno «qui est purement et simplement [...], c'est l'Un au-delà de l'être» (Brisson (2006), 341 n. 164).

11. 20: **ἀπηρημωμένον** – Cfr. 12, 23. In II 6, 1, 2 il participio contrassegna tutto ciò che è privato di ogni attributo.

11. 21-23: **εἰ ... ὑποστήσεται** – Brisson (2006), 341 n. 165, rinviene qui una ripresa dell'argomento del terzo uomo (*Parm.* 132a-b).

11. 24-33: **εἰ δ'ὀφεξῆς ... γεγενημένον** – Per il valore metaforico delle linee 24-33 cfr. Bertier (2003), 65-67. Moriani

(1997), 1006 n. 70, rinvia a VI 3, 12 e VI 2, 13. Cfr. Bertier (2003), 174; Brisson (2006), 341 n. 167. Come nota Bertier (2003), 66, il numero guadagna attraverso questa immagine la funzione di ritmare la processione, in quanto conferisce agli esseri un λόγος determinato dalla partecipazione alla struttura numerica. Soggetto della metafora è la φύσις, alla cui azione si allude attraverso l'idea di una produzione che è al tempo stesso genesi dei numeri e genesi degli esseri. Il generato risulta da un movimento della natura, continuo ma non costante, che prevede accelerazioni, decelerazioni, arresti, il cui esito è la comparsa prima dei numeri minori, poi di quelli maggiori, a ciascuno dei quali è associato nella produzione un essere o un gruppo di esseri. I numeri ideali sono, così, progressivamente “depotenziati” sotto il profilo della loro coesione unitaria interna: i numeri minori sarebbero quelli con un maggiore grado di unità, i numeri maggiori quelli con un minore grado di unità; essi corrisponderebbero, a loro volta, a gruppi di esseri via via più in basso nella scala gerarchica, causa la loro maggiore molteplicità. Quanto il filosofo afferma in queste linee sembra in parte negare ciò che egli dirà in VI 3, 13, 19-23, dove, al contrario, è detto che i numeri possono essere distinti in maggiori e minori solo dalla διάνοια. Per l'identificazione del tipo di numero – probabilmente quello aritmetico – di cui il passo tratta cfr. Isnardi Parente (1994), 459-460. Credo, in ogni caso, che sia diverso il significato di μείζων e ἐλάττων nei due contesti: nel trattato 44 si vuole escludere la serialità dai numeri aritmetici sotto il riguardo della partecipazione a quelli eidetici; qui si fa riferimento a una diversa coesione interna dei numeri eidetici, dovuta al movimento dell'uno, che, piuttosto che creare una serie, determina una gerarchia dovuta al livello di unificazione e aggira, al tempo stesso, l'idea aristotelica che non sia concepibile il numero se non come composto da unità.

11. 24: ἐφεξῆς – Lo Stagirita adopera l'avverbio per definire la serie categoriale, nella quale l'οὐσία è prima (*Metaph.* Λ 1, 1069a 20-21; cfr. *Enn.* VI 3, 3, 26-28; Aubenque (1985); Seron

(1998), 13-15), o la consecutività (*Metaph.* Γ 2, 1005a 11; M 6, 1080a 20; cfr. *Phys.* E 3, 226b 34 sgg.). O'Meara (1975), 4-5; 103, sottolinea che in Plotino ἐφεξῆς è spesso da associare a una costellazione semantica che ruota attorno al concetto di τάξις; questa, che ha originariamente un significato soprattutto politico e militare, esprime nel neoplatonismo l'idea di un ordinamento orizzontale e verticale. Plotino perverrebbe alla costruzione di una *structure totale* per cui il reale si comporrebbe di una serie di livelli ordinati secondo un'antioriorità causale e ontologica; su questa dominerebbe una visione gerarchico-tassonomica fondata sulla degradazione delle unità, che riconoscerebbe all'interno del νοῦς una differenza di grado tra le forme (VI 4, 11, 9-10; cfr. Plat. *Ep.* II 312 e) e, al tempo stesso, renderebbe ragione di ogni natura unitaria, anche quella di un coro o di un esercito. Al vertice di questa struttura si troverebbe l'unità dell'Intelletto e dell'Essere, costituita in un rapporto stretto con l'unità assoluta.

11. 24: ἡ φύσις – Le oscillazioni semantiche del sostantivo consentono di identificare la φύσις tanto con il νοῦς inteso come numero che si muove in se stesso, tanto con l'Anima (cfr. Brisson (2006), 341 n. 166 e *supra*). La genesi cui Plotino allude sarebbe, cioè, concepibile tanto come genesi logica degli intelligibili, quanto come genesi del mondo sensibile. Non credo l'interprete sia obbligato a una scelta: l'omnipervasività dell'unità come condizione dell'esistenza di ogni ente permette, infatti, di concludere che la metafora descrive una genesi complessiva, in cui la struttura numerica del reale contamina il *Timéo* con la dottrina dei numeri ideali.

11. 25: συστάσα – La lezione mi sembra preferibile rispetto all'οὐ στάσα accolto da Bréhier, 29, H.-S.¹, H.-S.², Theiler, 188. Tra i suoi significati intransitivi, συνίστημι ha quello di “unirsi” e “congiungersi”, dominio semantico che lega meglio queste linee alle ipotesi discusse alle linee 10-24.

11. 26: <ἄν> ἐν – L'integrazione di Theiler, 190, mi appare plausibile, soprattutto se, rifiutando la lezione dei manoscritti

che riportano ἀπογεννήσαι e ὑποστήσαι, si accolgono (come fanno anche H.-S.¹ e H.-S.²), sulla scia di Vitringa e Müller, ἀπογεννήσαι e ὑποστήσαι. L'intero discorso assume, così, valore potenziale. Per la discussione critica, cfr. Cilento, 192 e Theiler (1964), 452.

11. 25-26: **συνεχῆ ἓνα ... ἐν τῇ προόδῳ** – Secondo Trouillard (1981), 10-11, **συνεχῆς** – forse in parte mutuato dalla nozione stoica di **συνέχεια** – denota, ad un tempo, ciò che è “continuo” e ciò che è “coerente”, e vale in tal senso a esprimere l'unità che lega tutto all'Uno: l'aggettivo rinvia, pertanto, alla processione come a una generazione senza interruzione operata dall'unità. Il filosofo offre così una nozione della genesi dei numeri ideali fondata su una «non-temporal kinematic production» (Nikulin (1998), 97), che egli estende dalle grandezze continue a quelle discrete, con ciò innalzando il continuo a paradigma del reale e saldando la genesi dei numeri alla nozione di processione. La valenza sia matematica sia metafisica di **πρόδος** – processione, ma anche, più semplicemente, progressione – fa da sfondo ermeneutico ad un quadro che descrive una genesi che avviene, sotto un certo aspetto, in successione, ma non nel senso che una realtà fuoriesca da un'altra per composizione, bensì nel senso che Aristotele riconosce ai numeri ideali, ordinati secondo una struttura di **πρότερον ὕστερον**. Nell'immagine della natura generatrice Plotino pensa quindi ai numeri ideali come al risultato di una processione dall'unità o, meglio, dall'Uno, che istituisce un ordine (cfr. V 1, 10, 1-4). Non è escluso, come suggerisce Charles-Saget (1982), 176-178, l'influsso del modello neopitagorico di **χύμα** (cfr. l'Introduzione): coniugando l'immagine dei movimenti e degli arresti della natura alla trascendenza dell'Uno, Plotino evita, però, che si possa pensare ad una serie puramente aritmetica; senza distruggere la continuità della processione, egli preserva la distinzione qualitativa fra i numeri ideali sulla base della maggiore o minore coesione interna e, al tempo stesso, evita la confusione tra la nozione aritmetica e quella metafisica di uno (cfr. Armstrong (1967), 27).

11. 27: **κινηθείσα** – Cfr. 4, 23-24; 10, 10-11.

11. 30-31: **ἐφαρμόσαι ... εἰδυῖα** – Non condivido la scelta di H.-S.¹ e di H.-S.², che rifiutano le correzioni di Kirchhoff, che mette all'accusativo tutti i participi precedenti, ma poi preferiscono conservare εἰδυῖαν. Non vedo perché ἐφαρμόσαι debba considerarsi infinito, con il risultato di dover porre all'accusativo il participio. Mi sembra più ragionevole la proposta di Müller, che corregge εἰδυῖαν in εἰδυῖα, in ciò seguito da Theiler, 190: in tal modo l'ottativo prosegue il discorso delle linee precedenti e il participio mantiene il nominativo come tutti i participi precedenti. Cfr. Cilento, 192.

11. 32-33: **ἀνάριθμον καὶ ἄλογον** – Cfr. 1, 2. Non è possibile rendere qui conto dell'estrema fluidità con la quale Plotino adopera la nozione di λόγος. Si rinvia a Brisson (2000b); Nikulin (2005), 299-302. Tra i vari significati che assume il termine nel lessico di Plotino c'è quello di realtà intelligibile pura (III 3, 5, 17-18); altrove esso è paragonato a una luce che irraggi dalla seconda e dalla terza ipostasi, una volta che questa si sia conformata a quella (III 2, 16, 13 sgg.), in tal caso contrassegnando il modo attraverso il quale le idee del νοῦς sono presenti nell'Anima e riconducendo così al mondo intelligibile anche la vera determinazione dell'ente sensibile, giacché il λόγος si struttura quale principio che produce la cosa attraverso la sua azione formatrice (cfr. II 7, 3, 7-15; Brisson (1999), 89-92; Andolfo (1996), 113 sgg.; 249 sgg.). Sulla scia del principio di causalità intelligibile e applicando il principio platonico della "precontinenza" (II 7, 3, 7; cfr. Chiaradonna (2002), 118-128; 135), Plotino sostiene, infatti, che il λόγος contiene in sé tutte le qualità di ciò che genera, sicché esso vale a evocare la funzione generatrice dell'Anima, in dipendenza dallo stoicismo e in probabile chiave antignostica, per preservare la bontà del cosmo sensibile (cfr. Dörrie (1981), 142). In III 6, 1, 31 c'è un esplicito collegamento fra numero e λόγος in rapporto all'Anima, ciò che permette di affermare che il λόγος è il numero al livello della terza ipostasi. In V 1, 5, 11-13 numero e λόγος risultano associati a proposito

della ragione seminale che dà forma al sensibile: l'obiettivo è senza dubbio quello di difendere la dottrina che nessuna disposizione e configurazione formale può provenire dalla materia, la cui ricettività è contrassegnata da pura passività e sterilità (cfr. Remes (2005), 275-281; Wagner (1996), 156-157; Emilsson (1996), 222-223). Ciò che merita attenzione è l'esigenza che avverte Plotino di non limitarsi a contrapporre alla ὕλη il λόγος, ma di associare a questo ἄριθμός: se il λόγος attesta una presenza del superiore nell'inferiore, il legame fra numero e λόγος indica che tutto – anche il sensibile in quanto in esso si manifesti la ragione formale – deve essere numero. L'associazione fra numero e ragione formale rinvia, dunque, all'idea di una visione del cosmo, intelligibile e sensibile, in cui domina – contro la visione discontinua propria degli gnostici – una struttura di coesione in cui paradigmaticamente il numero risulta operare a tutti i livelli del reale. Cfr. Slaveva (2003). In virtù della propria funzione di coesione tra i livelli, il λόγος-numero condivide qui lo stesso dominio semantico di εἶδωλον e εἰκόν, dove essi vengono utilizzati per rimandare all'espressione di un rapporto positivo di imitazione, da parte del livello inferiore, del livello superiore, e allude a una visione della processione la cui continuità è garantita dalla presenza del numero in ogni struttura d'essere. Cfr. Fattal (2005), 168-182. Non si può, pertanto, seguire Alexandrakis (1998), 104, nella tesi per cui «numbers do not exist in the sensible world». Possiamo concordare con Fattal (2005), 201, e concludere che il numero «e la molteplicità contenuti nella ragione seminale trovano la loro origine nell'intelligenza e nella vita dell'intelligibile caratterizzato dalla pluralità [...]. In altri termini, sono l'alterità e la molteplicità, vale a dire il numero, a rendere possibile la distinzione delle idee le une dalle altre. Infine, è ancora il numero [...] a rendere conto della differenziazione degli individui». L'espressione ἀνάριθμον καὶ ἄλογον assume, allora, un significato forte, che impedisce di tradurre ἀνάριθμον semplicemente come “innumerabile”. Cfr. Andolfo (1996), 167 e n. 178; Bertier (2003), 174.

12. 1-5: **Ἄλλ'εἶ ... ὄν** – Si struttura la seconda serie di obiezioni, per cui nemmeno l'uno sarebbe una realtà per sé sussistente: «il n'y a pas d'unité en soi, mais seulement des unités relatives aux objets à nombrer» (Brisson (2006), 340 n. 160). In queste linee prendono forma le critiche di Plotino all'ontologia della matematica di ispirazione stoica. Proclo (*In Eucl.* 89, 15-22; 91, 19-24) fa risalire a Platone la dottrina per cui gli enti matematici sarebbero separati nella sostanza, ad Aristotele quella per cui sarebbero separati *solo* nella mente (κατ'ἐπίνοιαν μόνην χωρίζεσθαι), agli stoici quella per cui essi esisterebbero solo nella mente (κατ'ἐπίνοιαν [...] ὑφ'εστάναι). Cfr. Cattanei (2003a), 261 n. 23; Sedley (1999); White (1992), 284-314; Brunschwig (1994), 96-104; Mansfeld (1978), 159; (1983), 66. Per una rassegna sulla questione si rinvia a Robertson (2004). Per l'uso del termine ἐπίνοια nell'ontologia matematica neoplatonica post-plotiniana cfr. Giardina (2000), 158-159 e nn. 28-29. L'idea che gli enti matematici sarebbero puri *entia mentis* deriva da una identificazione, autorizzata da una testimonianza procliana su Crisippo ricavata da Gemino (*In Eucl.* 395, 13-18), tra il loro statuto e quello delle forme platoniche: poiché, secondo Crisippo, ciò che è comune non è dotato di esistenza né come corporeo, né come incorporeo, ma rientra fra gli οὔτινα – ciò che nega statuto ontologico ai termini universali, pur non respingendone la funzione gnoseologica come concetti (ἐννοήματα) – ne conseguirebbe la negazione di qualsiasi forma di esistenza per i τὰ μαθηματικά (cfr. SVF II 360; 365). «In the eyes of Chrysippus» – si può ripetere con Robertson (2004), 187 – «numbers *per se* have no ontological niche at all, although there is a role for numerical concepts to play». È, tuttavia, il caso di precisare che, secondo lo studioso, andrebbe operata una distinzione, all'interno dell'ontologia matematica crisippea, fra la natura degli enti aritmetici e quella degli enti geometrici. Quale che sia l'orientamento stoico in merito al problema, è probabile che Plotino abbia ricavato le proprie notizie proprio dal materiale che accomunava la critica crisippea relativa all'autonomia

ontologica dei numeri alla critica delle idee. Per la dipendenza di Plotino da Crisippo cfr. Graeser (1972), 39 sgg. Il risultato è che Plotino attribuisce agli stoici la paternità della prima vera forma di radicalizzazione della dottrina dell'astrazione, fissata una volta per tutte dai commentatori di Aristotele. Come sottolinea Moukanos (1981), 24 sgg., è soprattutto allo Pseudo-Alessandro e a Siriano che risale la dottrina per la quale gli enti matematici – in particolare quelli geometrici – esisterebbero per astrazione. L'ἀφαίρεσις è presentata dallo Pseudo-Alessandro con una accentuazione della matrice *psicologica* dell'origine degli enti matematici, dottrina, questa, che, circolarmente, si avvicina più alla psicologia stoica che non alla genuina teoria aristotelica. Cfr. Cattanei in Movia (2007), 2225 n. 57; 2228-9 nn. 85; 91; 96; Cattanei (2003a), 270 sgg.; Mueller (1990). Il processo aristotelico τὸ ἐξ ἀφαιρέσεως (cfr. *Metaph.* M 2, 1077b 9-10) non va concepito, secondo Annas (1992), 132-148, come astrazione nel senso alessandrino, ma piuttosto come *sottrazione* nel senso di un “prescindere da” certe caratteristiche di un oggetto fisico che per il matematico non sono determinanti. L'astrazione sarebbe in tal senso «una mirata mancanza di attenzione». Cfr. Sext. *Emp. Adv. math.* III 57-58; IX 412; Mignucci (1987).

12. 1: τὸ ἓν καὶ τὴν μονάδα – Per l'accostamento dei due termini e per il loro uso nell'ambito della tradizione pitagorica cfr. Bertier (2003), 175 e relativi rimandi; Theiler (1964), 452.

12. 2: οὐδὲν γὰρ ἓν, ὃ μὴ τί ἓν – Il “qualcosa” è per gli stoici una vera e propria categoria, la categoria suprema – γενικώτατον –, giacché sotto di essa sono comprese tanto le cose che sono, quanto quelle che non sono. Anche i termini generali e i nomi rientrano pertanto sotto la categoria del “qualcosa”, ma questo non significa che essi siano degli oggetti dotati di esistenza propria; solo l'essere corporeo esiste ed è una esistenza individuale (SVF II 329; 333; 334; 371). Cfr. Pohlenz (1967), 120-121; Goldschmidt (1953), 18-19. Secondo l'ontologia stoica «“Being”

pertains only to individual things» (Armato (2005), 131). Una dottrina di tal fatta – evidentemente antiplatonica – non può che incontrare l’opposizione di Plotino: sia perché, analogamente a quella delle categorie aristoteliche, finisce con il porre sotto lo stesso genere realtà che intrattengono rapporti di equivocità; sia perché, sovvertendo quello che secondo il nostro filosofo è l’autentico rapporto fra sensibile e intelligibile, corporeo e incorporeo, riconosce realtà solo all’individuo e al corporeo. Cfr. Isnardi Parente (1994), 297; 364; Evangeliou (1988), 125-128; Aubenque (1971), 106-107; Combès (1996), 11-34.

12. 2: **λέγῃ** – Per un’obiezione analoga introdotta da un soggetto indeterminato, Theiler (1964), 452, rinvia a I 5, 2, 2.

12. 2-3; 8: **πάθημα ... τῆς ψυχῆς ... νόημα τῆς ψυχῆς** – Si tratta di espressioni aristoteliche (*De interpr.* A 1, 16a 3-7; 9-10; cfr. *Theaet.* 186d 2), riformulate dagli stoici (cfr. SVF II 54; 164). Per la contaminazione in Plotino fra terminologia stoica e aristotelica cfr. Isnardi Parente (1994), 301-303; Bertier (2003), 175.

12. 3: **πρῶτον** – Da qui, come sottolineano H.-S.¹ e H.-S.², comincia l’apodosi.

12. 3-5: **τί κωλύει ... ὄν** – «Si l’être n’est qu’une affection de l’âme, il n’est rien à l’extérieur de l’âme» (Brisson (2006), 341 n. 172). Plotino sembra qui contaminare la visione stoica degli enti matematici con la nozione aristotelica dell’uno-essere, per cui obietta agli avversari che, se l’uno è solo un *ens mentis*, deve essere messa in dubbio anche la sussistenza dell’essere, sulla scia dell’identificazione aristotelica fra uno ed ente particolare (cfr. *Metaph.* I 2, 1054a 16-17).

12. 5-7: **εἰ ... ὁρώμεν** – Cfr. IV 5, 1, 18. L’obiezione che Plotino immagina gli venga mossa dagli stoici chiarisce cosa renda possibile la rappresentazione dell’essere: questa è prodotta nell’anima da un’azione d’urto – **νύξις** – che garantisce la corrispondenza tra la **φαντασία** e l’oggetto esterno (SVF II 864; 866; cfr. Sext. Emp. *Pyrrh. hyp.* III 51). Legando l’uno all’essere (cor-

poreo), Plotino può però replicare che l'anima può accogliere una rappresentazione anche riguardo all'uno.

12. 5: **φαντασίαν** – A Crisippo è attribuita la distinzione fra rappresentazione – **φαντασία** – e fantasia – **φανταστικόν**. La prima è una affezione – **πάθος** – propria dell'anima, che si realizza in concomitanza con qualcosa che agisce su di noi – **κινούν ἡμᾶς**; la seconda è invece una affezione che sorge nell'anima in assenza di un oggetto. La conseguenza è che alla **φαντασία** soggiace – **ὑπόκειται** – un oggetto reale, mentre al **φανταστικόν** non soggiace alcun oggetto (cfr. SVF II 53; 54). Solo la rappresentazione è un'impronta – **τύπωσις** – nell'anima; l'oggetto della fantasia è invece paragonabile all'immagine di un sogno (SVF II 55). I nostri concetti di uno e numero trarrebbero dunque la loro origine da percezioni che si ripetono relativamente a cose singole o che si offrono ai sensi sotto forma di gruppi: tali concetti verrebbero a costituire in un secondo momento il corpo di una conoscenza che possiamo definire aritmetica. Cfr. Robertson (2004), 187. Plotino presenta l'affezione come uno stato dell'anima che si rivolge verso un oggetto, il che spiega perché egli parli di **φαντασία**. Tuttavia, dove la definizione crisippea implica l'azione dell'ente corporeo sull'anima, Plotino pare spostare l'azione prevalentemente sul soggetto, contaminando **φαντασία** e **φανταστικόν**: egli raggiunge così lo scopo di mostrare l'aspetto *evanescente* della dottrina stoica della rappresentazione.

12. 7-8: **ἔπειτα ... ὀρώμεν** – La domanda serve a introdurre la seconda obiezione di Plotino.

12. 8: **ὀρώμεν** – Il verbo venne espunto da Kirchhoff, seguito da Bréhier, 30, ma recuperato già a partire da Cilento, 192.

12. 8-11: **ἀλλ'ὅταν ... “τὶ ἓν”** – Plotino sviluppa una seconda obiezione contro la nozione dell'affezione: quando diciamo “non-uno” come è possibile ricavare l'uno proprio da quell'ente rispetto al quale l'uno viene da noi negato? Evidentemente la

nozione di uno non può dipendere, nel pieno spirito platonico, dal τὸ ἓν.

12. 9: **ἐκ μὲν τοῦ πράγματος** – L'uso di *πράγμα* per definire l'oggetto esterno è estraneo agli stoici ma appartiene piuttosto a Platone, come si è detto, e ad Aristotele. Gli stoici intendono con il termine un *σημαινόμενον* che esiste nel nostro pensiero (SVF II 166) e che è dunque *ἄσώματος*. Cfr. Theiler (1964), 453; Bertier (2003), 175; Brisson (2006), 341 n. 174.

12. 11-13: **ἀλλ' ἔχομεν ... πράγματος** – Cfr. SVF II 329; 58; 83; 87. Pohlenz (1967), 97-104. Replica degli avversari: l'uno proviene dall'esterno e lascia in noi un'impressione o meglio un concetto. La correzione è importante, perché ricolloca espressioni utilizzate da Plotino poco sopra alla luce di una distinzione presente nella gnoseologia stoica. Essa riconosce nella rappresentazione l'effetto di un'impressione che è sempre relativa ad un individuo ed è quindi particolare; ma altresì ammette che il ripetersi di rappresentazioni simili determini la formazione di una *rappresentazione empirica universale*: il concetto è solo in tal senso universale; esso esiste nell'intelletto e nel linguaggio, ma non nella realtà, essendo questa costituita solo di individui. Anche il concetto, in ultima istanza, rimanda però a originarie rappresentazioni sensibili. Anche se l'uno non fosse un'impressione immediata, ma piuttosto un concetto, ciò non comporterebbe la sua totale non esistenza. Il concetto non ha una realtà esterna che gli corrisponda pienamente; non per questo è assolutamente vuoto: esso è vuoto rispetto a se stesso, nel senso che, una volta che si sia strutturato come universale, allorché venga relazionato a se stesso non ha realtà. È l'aderenza – o meglio la relazione – alla realtà sensibile che gli consente di mantenere una *quasi-realtà* (SVF I 65; II 362; 847).

12. 13-16: **οἱ μὲν ... λέγουτο** – Plotino avanza un'ulteriore obiezione: ammesso che si potesse ricondurre l'uno a un *ἐνόημα* così come lo intendono gli avversari, non si riuscirebbe a spiegare la genesi dei numeri, a meno di non porre l'uno e il nu-

mero sotto il medesimo genere – ciò che Plotino decisamente esclude (VI 2, 10, 14). Ne consegue l'impossibilità – se il concetto di uno è tale perché universalizza ogni ente-che-è-un-certo-uno – di ricavare il concetto di numero dagli stessi enti singoli particolari da cui si è ricavato l'uno. Se cioè i numeri non rinviano ad alcuna esistenza particolare – come può ciò che è plurale risultare dall'individuo? –, essi non potranno essere concetti *mediati*, sicché non si spiega la loro presenza nell'anima.

12. 17-33: **ἀλλ'οὖν ... ἐπιστατέον** – La dottrina stoica del concetto – tale è l'ultima replica che Plotino immagina – implica anche la facoltà, da parte dell'anima, di associare il ricordo dell'impressione ricavata da un ente con l'impressione ricavata da un altro ente, con il risultato che, per quanto l'impressione in sé sia singola, tuttavia è possibile coglierle l'una rispetto all'altra. Così, se l'uno è un concetto ricavato dalla singola cosa, analogamente al “questo” o al “qualcosa”, i numeri non sarebbero altro che dei concetti di relazione, come “destra” e “alto” (cfr. *Cat.* 6, 6a 1 sgg.). Val la pena precisare che gli stoici mutuano da Aristotele la teoria dei luoghi e, nell'ambito di quella, sembrano negare che “alto” e “basso” siano semplici relativi, ma ritenere, piuttosto, che essi si riferiscano alla configurazione del tutto (cfr. SVF II 556-557). La dottrina aristotelico-stoica dei luoghi naturali, che, sulla scia di *Tim.* 62d 10 sgg., sarà respinta nei trattati *Sui generi dell'Essere* (cfr. VI 3, 12, 20-25), viene qui, forse volutamente, tralasciata, allo scopo di attribuire agli avversari una teoria dei relativi che sarà sottoposta a critica nel capitolo 14. Plotino preferisce proporre una dottrina *gradualista* di evidente provenienza platonica, che permette di enunciare la tesi che è possibile riconoscere a ciascuna cosa una certa forma di esistenza, per quanto debole, e un diverso possesso dell'uno comune. Per questa complessa argomentazione cfr. Bertier (2003), 176-179 e relativi rinvii.

12. 17: **ἀλλ'οὖν** – La congiunzione avvia un complesso periodo ipotetico, la cui protasi giunge solo alla linea 29.

12. 19: **τὸ τί** – Theiler, 190, corregge la lezione dei manoscritti in **τουτί** (cfr. Theiler (1964), 453), che, però, diventa una forma ridondante del precedente **τὸ τοῦτο**. Al contrario, come ricorda Brisson (2006), 341 n. 176, «le *tò tí* est une catégorie stoïcienne». Cfr. SVF II 329 e *supra*.

12. 22-23: **τὸ ἔν <έσμεν> ... νοοῦντες** – Traduco seguendo l'integrazione di Theiler, 192.

12. 23: **μόνον τι** – Il pronome è accentato da Bréhier, 30, e Theiler, 192.

12. 26: **ἢ ὅτι ὁ** – Dove H.-S.¹ adottano **ἢ ὅτι** in luogo di **ἢ ὅτι ὁ**, segnalando che il soggetto è il **δεξιόν** della linea 24, H.-S.² adottano **ἢ ὅτι ὁ**, che permette una costruzione più naturale e una migliore correlazione fra il **μέν** e il **δέ**. L'ò risulta adottato da Theiler, 192, e compare come integrazione in Bréhier, 30. Cfr. Cilento, 192.

12. 28: **<έχει>** – Theiler, 192, suggerisce l'integrazione con il verbo all'infinito, in modo da costruire con il **τό** della linea 27 una forma sostantivata. Accolgo l'integrazione, ma suggerisco di porla all'indicativo, in modo da ottenere una correlazione fra i due soggetti, espressi da **τὸ μέν** e **τὸ δέ** alle linee 27 e 29, analoga a quella espressa da **ὁ μέν** e **ὁ δέ** alla linea 26.

12. 31: **ἐπὶ πάντων** – L'espressione è espunta da Theiler, 192, alla linea 31 e trasposta alla linea 32 in luogo di **ἀπάντων**. H.-S.¹ adottano il suggerimento di Theiler per la linea 32. H.-S.² tornano, invece, ad **ἀπάντων**. Credo, però, che sia condivisibile il suggerimento di Theiler (1964), 453-454, che ritiene che l'**ἐν ἐπὶ πάντων** alla linea 32 meglio si avvicini alla nozione di **ἐν ἐπὶ πολλῶν**. Seguo qui pertanto il suo testo.

13. 1-5: **Τὸ δὴ ... τοῦ ἔν** – Cfr. 5, 24-40. Come può l'uno sorgere dall'affezione se questa rimanda all'anima la percezione di un ente determinato di volta in volta dal suo essere-uomo o pie-

tra e non offre la percezione proprio di quell'uno che si vorrebbe risultante dall'affezione stessa? Ma cfr. Isnardi Parente (1994), 299-300. L'uno non può coincidere allora con il sostrato: se da un ente sensibile non provengono le condizioni per l'espressione dell'unità, ciò implica che l'unità è da cercare a un diverso livello che nulla condivide con quello corporeo. Cfr. Covotti (1935), 246.

13. 1: **ἀπὸ τοῦ ὑποκειμένου** – La nozione di ὑποκείμενον – sia inteso come ciò che è totalmente privo di qualità, sia come ciò che è qualificato – viene ereditata nel vocabolario stoico da Aristotele (cfr. SVF II 374) e decisamente criticata da Plotino nei trattati *Sui generi dell'Essere* (cfr. VI 1, 25; 27). Per Plotino l'impossibilità che dalla massa possa sorgere qualcosa deriva da due ordini di ragioni tra loro interconnesse: la massa non ha una vera consistenza, ma trae il suo proprio essere dall'anima e, dunque, dalle strutture matematiche intelligibili che concorrono a formare l'essere sensibile; un corpo non può essere una causa agente, giacché solo i livelli superiori sono vere cause. Cfr. Wagner (1982), 56-60; Chiaradonna (2002), 108-109.

13. 2: **[καί]** – Accolgo l'espunzione della congiunzione.

13. 4: **τοῦ ἀνθρώπου** – L'espressione fu espunta da Kirchoff (seguito da Bréhier, 31), ma, come sottolineano H.-S.¹ e H.-S.², si può considerare una *glossa ipsius Plotini*. Cfr. Igal (1998), 396 n. 31. Accogliendola in tale forma, va mantenuto l'articolo, espunto da Theiler, 192.

13. 5-9: **οὐ γὰρ ... λέγει** – Cfr. 12, 8-11; *Theaet.* 188e; *Soph.* 238 b-c; Fronterotta (2007a), 317 n. 126. La vuota affezione – κενὸν πάθημα – è da intendersi probabilmente in riferimento alla nozione crisippea di φανταστικόν (cfr. *supra*). Quando si enuncia l'uno, ci si riferisce a qualcosa che esiste di cui l'anima avverte la presenza. Prova ne è che non si riesce a enunciare l'uno relativamente al nulla, relativamente cioè a qualcosa che non esiste. Cfr. anche *Metaph.* Γ 4.

13. 6: **κατηγοροει** – Seguo Bréhier, 31 e Theiler, 192, che accolgono un suggerimento di Kirchhoff. Cfr. Cilento, 193. H.-S.¹ e H.-S.² preferiscono *κατηγοροῖ*. Entrambe le forme verbali si possono costruire con l'ἄν, ma credo che l'intento di Plotino sia qui di portare avanti un argomento *ad absurdum*, per il quale si presta meglio la costruzione con l'imperfetto.

13. 7: **κινουμένη** – Cfr. 4, 23-24; 10, 10-11; 11, 27.

13. 7: **θέσιν** – Cfr. 12, 28.

13. 9-14: **οὐ γὰρ ... “μόνον”** – Cfr. *Soph.* 255d-e 1; *Parm.* 143b 1 sgg.; 164b 5 sgg. Ha inizio la replica di Plotino relativamente alla coincidenza, presupposta dalla dottrina dell'affezione, fra enunciazione dell'uno e presenza dell'unico-ente: il qui e l'ora presupposti dall'affezione non sono condizioni necessarie alla nozione dell'uno, in quanto si limitano a enunciare la presenza di “un-solo-uno”, attestando la *differenza* fra l'uno che è presente e un-altro-uno che è assente. Anche “altro” e “diverso” risultano, però, subordinati all'uno: la nozione di “un'altra-cosa” presuppone anch'essa, infatti, il possesso della nozione di “uno”. Ne consegue che l'uno deve essere anteriore. Se, infatti, termini quali ἄλλος, ἕτερος ο μόνος rimandano alla nozione di εἷς, e se, d'altra parte, ἄλλος, ἕτερος e μόνος sono tali da non implicare identificazione ma da presupporre la stessa nozione, ne consegue l'anteriorità di quest'ultima.

13. 10: **διότι** – Seguo Bréhier, 31 e Theiler, 192. La scelta di H.-S.¹ e di H.-S.² (οὐ γὰρ δὴ) mi sembra una ripetizione della linea 9. Credo, inoltre, che la proposizione che va da οὐ γὰρ δὴ a λέγει rappresenti una parentetica a chiarimento della linea 8, mentre il **διότι** avvia la spiegazione.

13. 14-18: **ἔπειτα ... λέγει** – Dall'interrelazione fra due oggetti si passa alla relazione enunciante-enunciato-oggetto dell'enunciato. Gli avversari di Plotino sembrano sostenere che la molteplicità numerica non sia nulla, al di là delle singole cose

esistenti che la compongono e a cui essa deve inerire (cfr. 12, 20-21). Analogamente, il fatto che in ambito linguistico si parli di “uno” non implica che la nozione di unità possa aspirare a statuto ontologico autonomo, una volta che sia stata separata dagli oggetti che cadono sotto i nostri sensi (cfr. 12, 22-24). Cfr. Robertson (2004), 186. Plotino replica che l’unità dell’enunciante precede l’atto dell’enunciazione; analogamente, ciò a cui rimanda l’enunciato, se è uno, non è tale solo perché vi sia un enunciante ad attribuirgli l’unità; se poi fosse molti, ciò implicherebbe l’anteriorità della nozione di uno, null’altro significando “molti” che “più-di-uno” (cfr. *Parm.* 165e 5): invertendo i presupposti della gnoseologia stoica illustrati in chiusura del capitolo precedente, Plotino afferma che “molti” è un termine indeterminato formulato a partire da una nozione determinata quale l’unità che, anche quando venga negata, viene così affermata. Se l’uno è presente nell’enunciato, nell’enunciante e in ciò a cui l’enunciato rimanda, e se non si identifica con nessuno dei termini, né questi si identificano fra di loro, ne consegue che esso è qualcosa di comune che soggiace alle tre realtà e che, proprio perché è comune, deve essere anteriore ad esse.

13. 18-23: **καὶ ... ἓν** – Cfr. VI 9, 1, 4-5. Per dimostrare l’anteriorità della nozione di uno rispetto all’oggetto sul quale esso viene enunciato, Plotino ricorre all’esempio dell’esercito. Esso vale al tempo stesso come paradigma della molteplicità, ma anche dell’unità, in quanto il nome rinvia a una raccolta di molti enti, ciascuno dei quali è uno. La parola “esercito” non si ricava *immediatamente* dalla serie dei singoli percepiti – i soldati; al tempo stesso, non è una vuota nozione, perché è l’attestazione di esistenza che la *διάνοια* accorda ai soldati sotto l’aspetto del loro essere concepiti come una molteplicità coordinata in unità. Affinché la *διάνοια* possa pronunciare qualcosa che non proviene all’affezione dalla molteplicità che ha di fronte, è necessario che essa si fondi come su un puntello – *ἐρείσασα* (l. 12) – sull’uno: se il pensiero non possedesse la nozione dell’unità, non riuscirebbe a coordinare ciò che di per sé non possiede l’u-

nità se non rispetto alle sue parti e, qualora non vi riuscisse, non potrebbe esercitare la facoltà sua propria, che consiste, appunto, nel pensare.

13. 18: **στρατόν** – Bréhier, 31 e Theiler, 194 aggiungono ὅταν prima di **στρατόν**, sulla scia di Kirchhoff. In realtà, come suggeriscono H.-S.¹ e H.-S.² (cfr. Cilento, 193), il sostantivo è retto dal **νοεῖ** della linea 19, che presenta qui costruzione con il doppio accusativo.

13. 21: **ἦ ... ἦ** – H.-S.¹ adottano ἦ ... ἦ, riferendo l'articolo a **διδοῦσα** (*scil.* **διάνοια**) e il relativo a ἡ **διάνοια** della linea precedente. H.-S.² mantengono la scelta dell'articolo, ma sostituiscono ἦ con ἦ, sulla scia di Creuzer. Bréhier, 31, e Theiler, 194 (cfr. Cilento, 193), adottano la forma correlata ἦ ... ἦ, che mi sembra preferibile.

13. 22: **ὄξέως ... ἰδοῦσα** – Cfr. *Parm.* 165 b 7-c 3; Ferrari (2004), 360-361 n. 209 e relativi rimandi.

13. 23-24: **τὸ ἐν ψεύδεται** – **ψεύδεσθαι** significa “mentire”, “illudere”, ma anche, in forma negativa, “non venire meno”. L'unità – anche quella dell'esercito – è una realtà e la **διάνοια** è la facoltà che nel mondo sensibile la mantiene – non la crea – con il ritrovarla tra le cose. Cfr. *Parm.* 165a 5; Ferrari (2004), 358-359 n. 208.

13. 23-40: **οὐδὲ γὰρ ... λαμβάνει** – Cfr. V 5, 4, 31-37; VI 2, 10, 3-4; 11, 14-16; VI 9, 1, 4-8; 32-33. «La grandeur discontinue est plus loin de l'un, la grandeur continue en est plus près» (Bertier (2003), 180). Per l'esempio dell'esercito e della casa Theiler (1964), 454, rinvia a *Sext. Emp. Adv. math.* IX 78. Gli stessi esempi sono presenti anche agli stoici, che se ne servono come paradigma dei vari livelli di unità che si possono rintracciare nei corpi (cfr. *SVF* II 366-368; 1013). L'uso che ne fa Plotino è, però, diverso, in quanto vale a illustrare lo scarto qualitativo fra l'unità predicata del sensibile e quella relativa all'intelligibile: tale gra-

dualità è, a propria volta, condizione per la preesistenza e autonomia dell'uno. Cfr. Brisson (2006), 341 n. 177; Isnardi Parente (1994), 365. L'unità creata dalla *διάνοια* a partire dal riconoscimento di una molteplicità coordinata ne rappresenta un livello che non è fra i più alti: quella dei soldati è una unità che coordina parti discrete; una casa è tale non per la presenza dei mattoni, ma in virtù di una precisa *configurazione* assunta dai mattoni che determina una struttura di continuità (cfr. *Metaph. Z* 17, 1041b 5 sgg.). È plausibile che l'associazione fra unità e continuità risalga, almeno in parte, ad Aristotele (cfr. *Phys. A* 2, 185b 6-10; *Metaph. I* 1, 1052a 19). Diversamente dallo Stagirita, però, l'uno come continuo viene separato dalla concezione della divisibilità all'infinito (cfr. *Phys. Γ* 1, 200b 20). Plotino mostra di accordare – qui come altrove – maggiore unità al continuo, evidentemente perché è più difficile che venga diviso; tuttavia, allorché discute del continuo e del discreto nei trattati *Sui generi dell'Essere* in relazione ai numeri e alle grandezze, riconosce al discreto una priorità rispetto al continuo, dove non si parli delle categorie del sensibile (cfr. Isnardi Parente (1994), 237-238; 452-453 e *infra*). Non è escluso che tale contraddizione sia il risultato del tentativo di trovare posto alla dottrina della serie dimensionale di provenienza accademica, che fa derivare gli enti geometrici da quelli aritmetici. Tuttavia, la metafora della progressione dell'unità del capitolo undicesimo sembrerebbe accordare una priorità onto-metafisica al continuo, rispetto al quale il discreto assume piuttosto la funzione della produzione dell'identità del singolo ente. In ogni caso, il fatto che il continuo possieda un grado di unità maggiore rispetto a ciò che è discontinuo costituisce, agli occhi di Plotino, la prova in virtù della quale concludere a favore dell'esistenza separata dell'unità. Il ragionamento è sviluppato a partire dall'esistenza del più e del meno, che si dà nelle cose che sono e non in quelle che non sono, argomento, questo, mutuato da Platone e dalla teoria dei gradi dell'essere (*Crat.* 386b-d; Vlastos (1981); cfr. *Metaph.* 2, 1004a 25-26; *Sext. Emp. Adv. math.* IV 11; cfr. anche i rinvii di

Moriani (1997), 1009 n. 80). Contaminando la teoria platonica dei gradi con il discorso aristotelico sulle categorie (*Cat.* 5, 2a 11-12; *Metaph.* Z 1, 1028a 30-31; Λ 1, 1069a 21, 30; cfr. Chiaradonna (2006), 68-70), il nostro filosofo può affermare che ciò che esiste presenta dei gradi e che, fra ciò che esiste, la sostanza è la categoria che, predicandosi in modo più appropriato dell'Essere, risulta avere rispetto alle altre la supremazia. Ora, poiché il *maggiormente* si predica degli esseri intelligibili, essi sono sostanze in modo più appropriato. Utilizzando i gradi dell'Essere come paradigma, Plotino può concludere che, giacché anche l'uno dimostra di possedere una gradazione secondo il più e il meno, deve esistere un Uno che lo sia in senso *più proprio* e che sia una natura intelligibile.

13. 32-33: τὸ ὄν μᾶλλον ἐν οὐσίᾳ ... γένεσιν – Brisson (2006), 342 n. 185, trova «rare que Plotin se montre aussi aristotélicien» ed è, pertanto, propenso a credere che l'affermazione sia un'interpolazione.

13. 35: ὁρῶντες – Bréhier, 32 e Theiler, 194 (cfr. Theiler (1964), 454), adottano ὁρῶντας, sulla scia di Kirchhoff. Ma cfr. Cilento, 193, H.-S.¹ e H.-S.²

13. 36: φατέον – Come sottolineano H.-S.¹ e H.-S.², l'aggettivo verbale sottolinea la *necessitatem reductionis* all'uno.

13. 40: ὥστε ... ὁρᾷ – La traduzione suggerita da H.-S.² (= H.-S.¹) è quella per cui si conosce l'invisibile a partire da qualcosa che si vede. Tale traduzione rispetta in pieno lo spirito platonico del testo (cfr. *Phaed.* 74e 2-6), per cui il sensibile sarebbe *occasione* per la conoscenza o, meglio, per il ricordo dell'invisibile, che si conosce, ma non in modo consapevole. La costruzione del periodo sembra deporre a favore di questa traduzione, per quanto, collegando il pronome relativo ad ἄπ'ἄλλου anziché ad ἄλλο, si potrebbe pensare che il senso del testo sia che il pensiero «conosce una cosa a partire da un'altra che non vede». Questa seconda traduzione accentuerebbe il carattere

discensivo della conoscenza. La *διάνοια* coglie in modo intelligibile ciò che vi è di intelligibile nelle realtà sensibili. La priorità dell'intelligibile non è, aristotelicamente, solo nell'ordine della conoscenza: cogliere il sensibile come intelligibile non significa solo "astrarre" dal sensibile la forma, ma afferrare proprio l'intelligibile, nella forma della partecipazione, piuttosto che il sensibile, o, meglio, catturare nel sensibile ciò di cui esso partecipa in virtù di una pre conoscenza dell'intelligibile. L'avverbio *νοητῶς* (l. 39) pare in tal senso alludere alla capacità noetica di una facoltà che, essendo per se stessa dianoetica e quindi dimostrativa, dovrebbe procedere per gradi e attraverso dimostrazioni. La *διάνοια* è, però, qui mostrata nell'atto di trascendersi, con il risultato che essa – immagine del *νοῦς* – coglie prima ciò che ontologicamente e *fondativamente* viene prima. Questo non significa che essa sia in grado di afferrare la differenza tra l'intelligibile in sé e ciò che è intelligibile per partecipazione: la differenza è però colta in un secondo momento, proprio per il fatto di vedere ciò che di intelligibile vi è nel sensibile. Il perfetto è, nello spirito platonico, misura dell'imperfetto e non viceversa. Ne deriva una concezione della conoscenza in virtù della quale si conosce in primo luogo ciò che esiste in modo più pieno. Cfr. Chiaradonna (2002), 139-140. L'aspetto *ascensivo* interviene, per così dire, in un secondo momento, allorché la *διάνοια*, dopo avere *afferrato*, deve conoscere ciò che ha afferrato. L'errore dei "concettualisti" sarebbe allora quello di assolutizzare questo secondo momento della conoscenza tralasciando il primo, che invece è condizione ontologica – e non solo logica – del secondo.

13. 41-49: **προΐδει ... παραλαμβάνουτο** – Forse alludendo anche alla nozione aristotelica di *τόδε τι* (cfr. Evangeliou (1988), 154 sgg.), Plotino conclude che riconoscere un "questo" come esistente significa identificarlo con l'essere che si pre conosce. Con analogo ragionamento Plotino identifica il *τί* con l'uno, il *τινέ* con il due, il *τινές* con i molti. La relazione fra "qualcosa" e "uno" è reminiscenza platonica (cfr. *Theaet.* 188e

6-189a 9; *Parm.* 144c 3-7); platonica è anche la relazione fra il pronome indefinito e la determinazione numerica, così come è generale *cifra* della lingua greca l'intima correlazione tra nome, verbo e scansione numerica unità-dualità-molteplicità (cfr. *Soph.* 237d 6-10; Fronterotta (2007a), 312-315 nn. 119-122). Non è quindi possibile, in definitiva, che il $\tau\acute{\iota}$ sia un genere sommo. Contro gli stoici, il filosofo difende la necessità dell'anteriorità gnoseologica dei numeri per la costruzione di un enunciato significativo, che, cioè, riguardi l'esistente e non il non-ente. L'enunciazione significativa vuole che il discorso e il pensiero siano indirizzati a un ente – concede Plotino agli stoici –, ma proprio questo richiede l'esistenza di ciò che rende possibile la costruzione di un pensiero significativo. Il pensiero significativo, che cioè non sia un pensare o parlare a vuoto (cfr. *Metaph.* Γ 4, 1006a 18-22), esige come condizione la prenoscenza dei numeri: non è possibile conoscere l'essere, l'uno e i molti attraverso le cose (in-)determinate che si hanno di fronte, ma, al contrario, sono queste ad essere conosciute per il fatto di conoscere l'essere, l'uno e i molti. Dalla prenoscenza Plotino passa a enunciare l'esistenza autonoma di ciò che si prenosce, saldando così, nel pieno spirito platonico, la gnoseologia all'ontologia. Se non esistesse ciò senza cui è impossibile conoscere o pensare alcunché, ne deriverebbe non solo l'impossibilità dell'atto del pensare o dell'enunciare, ma anche l'impossibilità dell'esistenza stessa del pensiero e della parola (per tali argomenti Brisson (2006), 342 n. 191, rinvia a *Parm.* 142a-b; 155e). Pensare ciò che non è non è infatti, come si è detto, pensiero reale. Al livello della $\delta\acute{\iota}\alpha\nu\omicron\iota\alpha$ si ripete allora quello stesso rapporto che, a un livello superiore, fonda l'esistenza del $\nu\omicron\upsilon\delta$: questo esiste perché contempla un oggetto che *già* esiste; la $\delta\acute{\iota}\alpha\nu\omicron\iota\alpha$ pensa – esiste come $\delta\acute{\iota}\alpha\nu\omicron\iota\alpha$ – perché contempla i numeri. La condizione dell'esistenza del $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ e della $\nu\acute{o}\eta\sigma\iota\varsigma$ è, dunque, la preesistenza di ciò a partire da cui si pensa e si parla.

13. 42: $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota$ – Theiler, 196, preferisce $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\eta$ e lo costruisce con $\acute{\omicron}\tau\alpha\nu$ ($\acute{\omicron}\tau\alpha\nu \tau\iota \acute{\epsilon}\nu \alpha\upsilon\lambda\acute{o}\nu \lambda\acute{\epsilon}\gamma\eta$); Bréhier, come H.-S.¹ e H.-S.²,

accoglie l'indicativo e considera ellittica la proposizione introdotta da ὅταν, ma costruisce ὅταν τι ἔν, ἔν αὖ λέγει. H.-S.¹ e H.-S.² non accolgono il secondo ἔν e costruiscono ὅταν τι, ἔν αὖ λέγει, che forse meglio allude alla categoria suprema degli stoici.

13. 43: **μηδέ** – H.-S.¹ e H.-S.² propongono μηδέ anziché μήτε e rifiutano l'integrazione di Müller μήτε τι νοῆσαι <μήτε εἰπεῖν> (cfr. Cilento, 193), lettura invece accolta da Bréhier, 32, e Theiler, 196.

13. 45: **νοῆσαι ἢ εἰπεῖν** – Nell'espressione è rintracciabile la presenza di Parmenide (fr. B 2, 7; 6, 1; 8, 8), che viene reinterpretato da Plotino attraverso la creazione di una coincidenza fra pensare ed essere (cfr. V 1, 8, 14-18). Cfr. Beierwaltes (1993), 31-33; Calogero (1974); Charrue (1978), 103. Per la presenza di Parmenide in Plotino si veda anche Charrue (2004). Bertier (2003), 181, rinvia a *Soph.* 238c 8-10.

13. 46: **δύνασαι** – La parola è controversa, ma non crea differenze nel senso. Poiché l'infinito dei manoscritti sembra creare problemi di costruzione, Bréhier, 32, e Theiler, 196, accolgono δύναται, sulla scia di Kirchhoff. H.-S.¹ propongono δυνατόν, seguiti da Igal (1998), 398 n. 32, H.-S.² scelgono δύνασαι.

13. 50-54: **εἰ δὲ ... γενέσει** – Cfr. V 5, 5, 5-7; VI 9, 2, 29-30; *Parm.* 141e 9-10; 142c-d 5; e 1; 143a 5-6; b 2-4; 144e 3-7; *Resp.* VI 509b 9. Dopo avere sostenuto, muovendosi all'interno dell'esegesi del *Sofista*, che l'Uno è condizione necessaria alla formulazione di ogni discorso e pensiero, Plotino ne difende la preesistenza rispetto all'Essere, contaminando l'esegesi del *Sofista* con quella del *Parmenide* e della *Repubblica*. Cfr. Bertier (2003), 181-182; Charrue (1978), 85; Pépin (1979), 203-204; Wagner (1996), 136. La differenza fra l'ἔν puro e l'ἔν ὄν è presentata però, andando oltre la lettera platonica, nei termini di una genesi che, almeno in via teorica (εἰ μή), potrebbe anche non esserci.

13. 51: **διό** – Per l'uso dell'avverbio allo scopo di introdurre una tesi platonica cfr. 9, 33.

13. 52-53: **ἐν μὲν ... εἶη** – Per la traduzione ho seguito Cilento (1949), 305. Per il legame fra essere e molteplicità cfr. Pasqua (1996) e relativi rimandi.

13. 54: **προσνεύσαν** – Cfr. 1, 4; 13-14. La *πρόσνευσις* dell'Uno è diversa dalla *νεύσις* degli esseri. Questa è un volgersi all'interno che è anche, e prima di tutto, un rivolgersi al proprio Principio, senza il quale non si potrebbe neppure esistere. L'Uno non ha, invece, bisogno dell'Essere; esso, semplicemente, *acconsente* alla sua nascita.

13. 54-60: **καὶ τὸ ... λέγοι** – Plotino allude alla teoria crisippea del “questo” (cfr. SVF II 202; Theiler (1964), 455; Brisson (2006), 342-343 n. 195), attaccata in sede logica da Alessandro di Afrodisia (*In Analyt. pr.* 177, 25 Wallies). Da un lato Crisippo riconoscerebbe che il “questo” è un *δεικτικὸν ὑπάρχον*, che designa un fatto esistente (*ὄν τι πρᾶγμα σημαίνει*); dall'altro sembra ammettere che possa venire a mancare l'oggetto che viene designato dal dimostrativo, per cui il “questo” non è più possibile. Da ciò egli deriverebbe, secondo Alessandro, l'impossibilità di affermazioni come “questo è morto”. Plotino «détourne cette explication en faisant désigner à ce *toûto* une présence [...] intelligible» (Brisson (2006), 343 n. 195). Facendo propria l'affermazione che il “questo” inerisce sempre a una realtà, egli probabilmente salda il lessico stoico-aristotelico (*σημαίνουσι-πάθημα-πρᾶγμα-ὑποκείμενον*) a *Tim.* 49d-50c, dove il pronome è utilizzato per contrassegnare le realtà stabili e non soggette a corruzione (cfr. Theiler (1964), 455; Bertier (2003), 183 e relativi rimandi; per i problemi testuali e interpretativi che quel difficile passo del *Timeo* presenta, si veda Fronterotta (2003), 261-266 n. 193). Brisson (2006), 343 n. 196, rintraccia un'allusione a *Parm.* 133d 2-5.

13. 54-57: **καὶ ... ὄντων** – La traduzione è omessa da Bréhier, 32. Cfr. Cilento, 193.

13. 56-57: **οὐσίαν ... ὄντων** – Per la traduzione cfr. Theiler (1964), 455.

14. 1-8: **Πρὸς ... φθειράσης** – Cfr. III 6, 9, 34-35. Come anticipato dalle linee finali del capitolo dodicesimo, Plotino si propone di replicare alla tesi che vorrebbe assimilare i numeri a dei relativi, privandoli, *ipso facto*, di una qualunque forma di sussistenza autonoma. La tesi per cui il numero sarebbe un relativo sembra essere concepita dal filosofo come il risultato della radicalizzazione di una eventuale natura *a posteriori* dei numeri, che non attribuisce la loro formazione neppure ad un νόημα che la διάνοια ricava dalla singola cosa; tale nozione è, piuttosto, ricondotta a dei rapporti e relazioni fra le cose. Si rinvia all'Introduzione per un approfondimento della questione. Seguendo la definizione aristotelica (*Cat.* 7, 7b 15 sgg.; Theiler (1964), 455, rinvia anche a *Sext. Emp. Adv. math.* X 266), Plotino sostiene che l'uno non può essere un relativo, dal momento che non esiste qualcosa la cui alterazione determini, al tempo stesso, l'alterazione dell'uno. Un relativo viene distrutto allorché scompare il correlativo; l'unità non è, invece, distrutta quando la massa cui inerisce patisce la divisione; la massa corporea, a propria volta, continua a restare massa anche quando viene divisa, ma è distrutta come unità. Se la divisione di una massa non determina la scomparsa dell'uno ma, semmai, la comparsa del due; se, inoltre, la divisione della massa non comporta la sua distruzione, ciò significa che le affezioni della massa non riguardano l'uno e che la presenza o meno dell'uno non altera la massa in quanto tale: massa e uno non sono, in conclusione, correlati, ma l'uno costituisce solo un accidente dell'altra. Cfr. Carbonara (1954), 358.

14. 1: **τὰ ... λεχθέντα** – Cfr. 12, 24 sgg.

14. 3: **τὴν αὐτοῦ φύσιν** – Cioè, la natura dell'uno. Così Theiler, 196, Bréhier, 33, Cilento (1949), 306, H.-S.². H.-S.¹ presentano invece τὴν αὐτοῦ φύσιν e riferiscono il pronome alla nozione di relativo.

14. 4: **ἐκβήναι** – Cfr. 3, 7-8; 11, 32.

14. 5: **ὄγκος** – Cfr. 8, 9. In queste linee il termine *ὄγκος* viene assunto da Plotino in polemica con gli stoici. Mentre questi intendono con *ὑποκείμενον* tanto il corpo concreto, quanto la materia senza qualità, Plotino distingue la materia priva di ogni determinazione dalla massa, già provvista di grandezza ma non di qualità, e dal corpo, determinato qualitativamente. Cfr. Brisson (2000a). Tale distinzione consente al nostro filosofo di distinguere il sostrato dalle proprietà, che esso può acquisire come perdere.

14. 8-13: **ὁ δὴ ... ὄν** – Argomentazione analoga a quella sviluppata in 13, 25 sgg., ma elaborata secondo la coppia accidentale-essenziale.

14. 10: **τούτοις** – Per la traduzione del pronome mi sono attenuta alle indicazioni di H.-S.¹ e H.-S.²

14. 12-13: **τοῖς μὲν ὑστέροις ... ὄν** – Seguo H.-S.² (τοῖς μὲν ὑστέροις συμβεβηκός, ἐφ' αὐτοῦ δὲ ἐν [τοῖς νοητοῖς] τῷ πρώτῳ, ὅταν ἔν, εἶτα ὄν), che intendono τὰ ὑστερα riferito alle realtà sensibili ed espungono τοῖς νοητοῖς in quanto glossa di ἐν τῷ πρώτῳ. Cfr. Bertier (2003), 184; Brisson (2006), 343 n. 198. Non è, però, da trascurare il suggerimento di Theiler, 198, che preserva τοῖς νοητοῖς e corregge τῷ πρώτῳ in τῷ πρώτῳς. Egli, inoltre, propone di inserire <ῆ> dopo ἔν in dipendenza da ὅταν. Cfr. Theiler (1964), 455. Si rinvia anche alla traduzione di Igal (1998), 399.

14. 13-29: **εἰ δέ ... δίκαιον** – Cfr. *Phaed.* 96e 6 sgg.; 100d 4-101c; *Eth. Eud.* A 8, 1217b 5; 8; *Metaph.* M 7, 1081b 14-15; *Sext. Emp. Adv. math.* IV 21 sgg.; *Pyrrh. hyp.* III 164-167. Per un commento al passo plotiniano cfr. Brisson (2006), 343 nn. 199-204 e relativi rinvii. Plotino intende escludere che i numeri si generino per aggiunta o divisione. L'uno non viene alterato dall'aggiunta, né dalla divisione, giacché ciascuna delle cose resta

una. Dal momento, inoltre, che sia l'aggiunta, sia la divisione producono il due, e poiché non può darsi che due relazioni contrarie generino la medesima natura, si può escludere anche per il due l'ipotesi che si tratti di un relativo. Accogliendo sotto la categoria del relativo la raccolta e la divisione, Plotino pare volutamente tralasciare l'idea che la σύνοδος sarebbe piuttosto da intendersi come produzione di un rapporto e non rapporto di per sé e che la σχίσις sia una separazione che non implica relazione fra i termini che siano stati disgiunti. La raccolta e la divisione si possono, cioè, considerare piuttosto delle operazioni anteriori alla relazione, ma non una relazione. Le imprecisioni nello sviluppo del ragionamento plotiniano deriverebbero, secondo Bertier (2003), 71-73, da un carattere *bâtard* dell'esegesi del testo platonico: dove il *Fedone* parla di operazioni *fisiche*, Plotino creerebbe una prospettiva logica il cui scopo è privare di consistenza le operazioni sensibili (cfr. *Resp.* VII 527a). Il risultato sarebbe, da un lato, che egli non si confronterebbe con il significato tecnico che la relazione assume nella matematica (cfr. *Metaph.* Δ 15); dall'altro che trascurerebbe qui la valenza intelligibile della σχέσις stessa, altrove ammessa, e del suo eventuale ruolo nella teoria dei numeri essenziali, qualora essi vengano intesi non come idee di numeri, ma come *trama* armonica del reale (cfr. 10, 1-4; 11, 24 sgg.). Tali *imprecisioni* derivano, a mio giudizio, dal fatto che l'opera di contaminazione realizzata da Plotino intende confutare non solo una tesi stoica, ma aristotelica – quella secondo la quale i numeri si devono generare *κατὰ πρόσθεσιν*, il che esclude che possano esistere una diade in sé o una triade in sé (*Metaph.* M 7, 1081b 12 sgg.). Il problema della relazione viene, cioè, saldato alla necessità di preservare la distinzione fra numeri combinabili e non combinabili. Nel far ciò, Plotino incorre però nella difficoltà di trovare una mediazione fra i dialoghi e la relazione aristotelica sui numeri eidetici, con il risultato di proporre due visioni non sempre conciliabili del numero intelligibile: una che li assimila alle altre idee individue; una seconda che pone il numero più deci-

samente al vertice della costituzione del νοῦς, dove i numeri non sono idee, ma strutture. Si rinvia anche all'Introduzione.

14. 17: **μένει ἔν** – Cfr. 1, 8; 3, 9. Theiler (1964), 455, rinvia a V 5, 4, 27.

14. 19-21: **ἀλλ'εἰ ... δυάς** – Si noti, ancora una volta, la presenza del periodo ipotetico del quarto tipo.

14. 21: **τὰ δύο καὶ ἡ δυάς** – Secondo Brisson (2006), 343 n. 204, «on revient ici à la distinction entre le “deux” [...] qui se trouve dans le sensible, et la “dualité” [...] qui se trouve dans l'intelligible». Ma cfr. 14, 19 e Brisson (2006), 343 n. 200.

14. 24: **ἔν' ἄν ἦν** – Theiler, 198, propone ἔνα ἦ, costruzione legittima, ma che perde forse il contesto di impossibilità in cui Plotino costruisce l'argomento.

14. 28: **παρουσία** – Cfr. Igal (1998), 400 n. 34. Il tema della παρουσία (cfr. D'Ancona Costa (1990), 442), che è qui dominante e che è ispirato al *Fedone*, induce a pensare che Plotino si stia richiamando all'idea di numero, piuttosto che alla dottrina delle idee-numeri.

14. 29-33: **ἢ ... φαινόμενον** – Cfr. *Theaet.* 156c 6 sgg. Ultimo argomento: anziché innalzare i numeri al livello di cause intelligibili, non si potrebbero abbassare le altre determinazioni eidetiche al livello di relazioni e ricondurre ogni predicato platonico a rapporti fra senziente e cose sensibili? Plotino glissa sulla questione e ritorna fedelmente al tema della presenza e della partecipazione (cfr. *Phaed.* 100d 5-6). I numeri esistono in sé: ciascuna realtà ne partecipa a suo modo.

14. 29: **ταῦτα** – Per la traduzione del pronome mi sono attenuta alle indicazioni di H.-S.¹ e H.-S.²

14. 32: **ἐν αὐτῷ τῷ ὑποκειμένῳ** – «Il s'agit du sujet d'inhérence ou d'imputation, comme dans les *Catégories* d'Aristote» (Brisson (2006), 343 n. 205).

14. 33: **ἐπακτοῦ** – Cfr. Brisson (2006), 344 n. 206. Per l'associazione fra il termine e la conoscenza acquisita cfr. IV 4, 9, 16.

14. 33-50: **ὅταν ... νοητῶν** – Cfr. II 4, 8, 29-30. Il ragionamento è sviluppato in modo che continuo e discreto risultino paradigma della gradualità dell'essere (cfr. 13, 25 sgg.). Nel momento in cui si riconosce alla quantità discreta l'essere quantità in senso proprio – la grandezza è infatti quantità solo in quanto misurata, cioè per il tramite del numero (VI 1, 4; ma cfr. VI 3, 13, 1-2, dove Plotino, dopo averla rifiutata, sembra reintrodurre la distinzione aristotelica fra quantità continue e discrete, in un contesto, però, diverso, che è quello delle categorie del sensibile; cfr. Evangelidou (1988), 102-105; 152) –, non si può concedere esistenza alla grandezza e poi rifiutarla ai numeri, di cui il continuo si serve come misura. Se il continuo si serve come misura del discreto; se, quindi, il discreto deve precedere il continuo, ne consegue la necessità dell'esistenza delle quantità discrete, cioè dei numeri. Inoltre, se il numero è altro nel discreto, altro nel continuo, altro nelle realtà sensibili, altro in quelle intelligibili, esso deve esistere e deve esistere in sé.

14. 42-44: **τὸ δὲ ζητεῖν ... μετάληψιν** – Cfr. *Parm.* 132d 3-4; 133a 5-6. La traduzione presuppone la consapevolezza, in Plotino, delle difficoltà legate al tema della partecipazione esposte nel *Parmenide*. Cfr. Moriani (1997), 1012 n. 94.

14. 44-46: **φατέον ... ἄλλως** – «Probablement, les nombres idéaux 20, 30, 40 qui se composent de décades, mais qui, en tant que forme, sont un?» (Brisson (2006), 344 n. 209).

14. 45: **τὴν ἐνοῦσαν δεκάδα** – H.-S.¹ propongono τὴν δεκάδα [ἐνοῦσαν δεκάδα]; Bréhier, 34, Cilento, 194 e Theiler, 200, preferiscono τὴν δεκάδα ἐνοῦσαν, sulla scia di Kirchoff; H.-S.², seguendo una proposta di Igal (1975), 181, scelgono τὴν ἐνοῦσαν δεκάδα. Cfr. Igal (1998), 400 n. 35; Bertier (2003), 184.

14. 46: **εἰς ἓν τοσαύταις δυνάμεσιν** – Theiler, 200, espunge τοσαύταις. Cfr. Theiler (1964), 455. Ma cfr. 5, 9-14.

14. 22; 44; 48: **θεωρεῖται ... θεωρεῖσθαι ... θεωρουμένους**
– Cfr. 5, 2; 5, 8; 5, 19; 9, 6-7; 9, 36; 10, 10.

15. 1-3: **Πάλιν ... εἶναι** – Ricompare la triade del capitolo ottavo, secondo un ordine analogo a 8, 15-22, per cui il Vivente risulta terzo rispetto all'Intelletto. In queste linee emergerebbe, secondo Hadot (1960), 117-118, una visione meno gerarchizzata della triade e più usuale in Plotino, per cui l'Essere risulta in se stesso costituito da una struttura triadica.

15. 1: **Πάλιν ... λέγωμεν** – Bertier (2003), 185, rimanda per questa formula a *Parm.* 142b 1-2; 159b 2-5. Cfr. Brisson (2006), 344 n. 210. La ripresa dell'argomento assolve a un preciso scopo: i capitoli 15 e 16 «étendent la distinction nombres intelligibles/nombres sensibles à deux autres distinctions: nombres nombrés/nombrants, nombres substantiels/nombres monadiques» (Brisson (2006), 344 n. 210).

15. 2: **τὸ μὲν ξόμπαν ὄν** – Cfr. 8, 1-3.

15. 3: **τέλειον** – L'aggettivo è probabilmente ripreso da *Parm.* 157e 1; 4 e *Tim.* 32d 1; 30d 2, dove Platone tratta la questione della dialettica tutto-parti, che Plotino legge alla luce dell'identità della seconda ipostasi, e quella relativa all'unicità del cosmo sensibile, argomento, quest'ultimo, sviluppato con modalità analoghe a quelle di *Parm.* 131e-132b (cfr. Fronterotta (2003), 188-189 n. 90 e relativi rimandi). Cfr. *infra*.

15. 3: **ὁμοῦ δὴ πάντα** – Cfr. 7, 4.

15. 3-6: **οὐδ' ... εἶναι** – Cfr. *Tim.* 30c-31b 3; 37d; 39e 8-9; Bertier (2003), 185; Brisson (2006), 344 n. 212. Plotino riprende il tema platonico dell'imitazione del Vivente intelligibile da parte di quello sensibile, sviluppandolo a partire dall'argomento dell'unità essenziale o accidentale, piuttosto che da quello dell'unicità, cosa che gli consente di accentuare la dinamica della dialettica tutto-parti come *discrimen* tra mondo intelligibile e mondo sensibile. È il caso di sottolineare che, in *Tim.* 37d 5-7,

l'idea dell'imitazione è condotta con riferimento alla produzione di «un'immagine eterna che procede secondo il numero, che è precisamente ciò che noi abbiamo chiamato “tempo”» (trad. Fronterotta). Plotino, che pure attenua, come si è visto, il legame fra tempo e numero, ritrova proprio in quest'ultimo la radice della somiglianza fra sensibile e intelligibile, con ciò riducendo lo *scarto* cui invece allude la coppia eternità-tempo nel discorso platonico. Cfr. Fronterotta (2003), 210-211 n. 122. Si rinvia all'Introduzione per un approfondimento dello sfondo antignostico di tale riduzione.

15. 5: **ἔφυγε** – Il tema della fuga è già comparso in 1, 23-24 in riferimento al cosmo sensibile: lì Plotino volutamente ha contrapposto la fuga verso l'infinito all'atto con il quale il cosmo è circondato dall'uno, strutturandosi come cosmo nell'atto stesso di essere circondato. Se ne è circondato, non possiede l'uno di per sé: tale è appunto il **τύπος** del sensibile che, qualora possedesse l'uno essenzialmente, non sarebbe pertanto sensibile, giacché verrebbe a mancare il carattere specifico della grandezza, che è la spazializzazione delle parti e dunque la loro *esteriorità* rispetto al tutto.

15. 6-13: **ἀριθμὸν ... ἐστίν** – Cfr. *Tim.* 41b 7-c 2; Hadot (1987), 630-631; 646-650; *Phys.* Γ 6, 207a 8-9. Con una sapiente contaminazione di passi, il filosofo interpreta la struttura unitotale del Vivente perfetto alla luce dell'esegesi di *Parm.* 157c-e 2, dove prende forma l'idea che l'intero sia una struttura non meramente identificabile con le parti (cfr. Ferrari (2004), 326-327 nn. 174-176 e relativi rinvii): Plotino individua nel numero il principio *strutturale* del Vivente, ciò che esige l'anteriorità di quello rispetto a questo, proprio in quanto è la *legge* della sua unificazione. La dialettica tutto-parti diventa la chiave ermeneutica attraverso la quale viene ricostruita anche la natura del rapporto fra le parti dell'universo sensibile e il Vivente intelligibile: quello, in quanto immagine di questo, contiene tutti gli esseri visibili i quali, per la mediazione della totalità visibile in cui

sono contenuti, risultano *parte* anche del mondo intelligibile. Con ciò Plotino chiude il suo commento al “principio di completezza” di *Tim.* 30d-31c.

15. 6: **αὐτόν** – Seguo per la traduzione le indicazioni di H.-S.¹ e di H.-S.², che intendono il pronome riferito a senso al Vivente, con attrazione del soggetto al predicato. Non è necessario, come fanno Bréhier, 34, e Theiler, 202, correggere in αὐτό. L'uso libero dei pronomi, oltre che frequente nella lingua greca, preserva la natura *dialogica* dei trattati plotiniani.

15. 7: **τέλεος** – Sia qui, sia alla linea 3 (τέλεον), Bréhier, 34, e Theiler, 200, preferiscono adottare, sulla scia di Kirchhoff, la forma aggettivale τέλειος. Alla linea 7, in particolare, Theiler, 202, presenta τέλειον, per concordarlo al neutro αὐτό scelto alla linea precedente. L'alternativa non presenta, ovviamente, grossi problemi di traduzione. Merita, tuttavia, di essere segnalata a conferma dell'*iperclassicismo* che spinge talvolta a intervenire sul testo.

15. 11-12: **ἢ ζῶον παντελές ἐστὶν ἐκεῖνο** – H.-S.¹ e H.-S.² propongono di riferire il pronome a τὸ νοητόν (cfr. Cilento (1949), 308). Theiler, 202, preferisce, invece, integrare l'espressione: ἢ ζῶον <τὸ πᾶν>, παντελές ἐστὶν ἐκεῖνο, anticipando il τὸ πᾶν che Harder espunse dalla linea 12 prima di μέρος. Integrazione, a mio avviso, non necessaria, giacché per Plotino l'intelligibile coincide con l'universo vivente in quanto insieme del Pensato. Cfr. 9, 29-31.

15. 12: **ἢ ζῶον τὸ πᾶν** – L'espressione è espunta da Theiler, 202. Ma cfr. *supra*.

15. 13-16: **ἐν δὲ τῷ νοῦ ... ἐνέργειαι** – Al livello del νοῦς viene ripetuto lo stesso ragionamento condotto a proposito del Vivente: la sua perfezione richiede che esso sia *completo*, ovvero che contenga il numero di tutte le nature intellettuali. Ma allora – conclude Plotino – neppure nel νοῦς il numero può essere originario: la sua compiutezza e perfezione è resa possibile

da una unità strutturale che, non essendo data neppure in questo caso dalla mera somma delle parti, deve precederlo. Cfr. Theiler (1964), 456. Per le virtù come ἐνέργεια del νοῦς Brisson (2006), 344 n. 218, rinvia a I 2, 6-7 e alla sentenza 32 di Porfirio. Cfr. Girgenti (1996), 212-214 n. 32. Per altri riferimenti cfr. Krämer (1964), 417.

15. 14; 16: **νοῖ ... ἐνέργεια** – La nozione di νοῖ, come quella di ἐνέργεια, sembra accentuare la natura attiva delle essenze intelligibili rispetto a νοητά (cfr. 6, 2), che, invece, allude alla natura dell'idea come parte dell'universo del Pensato. L'oscillazione νοῖ-νοητά rinvia al modello olistico entro il quale si costruisce l'identità del νοῦς: le idee non sono concepite come semplici pensieri pensati dal νοῦς ma, in quanto *olograficamente* ne sono parte, anch'esse sono, ciascuna a suo modo, intelligenza attiva (cfr. VI 7, 15, 24-32). In quanto ἐνέργεια, le idee possiedono una determinazione e definizione che impedisce loro – diversamente da quanto accade al sensibile – di fuggire dall'unità. Le idee non sono in Plotino semplici pensieri/pensati, ma devono essere intese come un «essere pensato e da-pensare [...], Forme ontologiche di un Pensiero assoluto» nel quale le idee esistono da sempre (Beierwaltes (1993), 47). In tal senso esse sono numeri e in tal senso ogni operazione e disposizione del νοῦς è in sé compiuta. Cfr. Hadot (1987), 649-650; Armstrong (1974), 191.

15. 16-21: **καὶ ὡς ... ὡσαύτως** – Cfr. 6, 8 sgg.; *Phaedr.* 247d 7 sgg.; *De an.* Γ 4, 430a 4-5; Szlezák (1997), 131-132 n. 310; Bertier (2003), 185-186; Brisson (2006), 344 n. 220.

15. 16-17: **καὶ ὡς νοῦ** – L'espressione è espunta da Theiler, 202, ma credo sia una scelta giusta preservarla, in quanto le linee hanno un forte andamento retorico, che punta, quasi per fini didattici, a rafforzare con ripetizioni gli argomenti.

15. 21-23: **διὸ ... σὺν νό** – È accidentale ogni relazione che si strutturi come rapporto di acquisizione, di passaggio dalla po-

tenza all'atto; è accidentale, in altri termini, ogni relazione fondata sull'*esteriorità* o, meglio, su una conversione che conservi i caratteri della *doppia apertura*, verso l'alto e verso il basso. Gli atti/idee del νοῦς, non essendo al di fuori di esso, non sono in tal senso rispetto ad esso accidentali. La definizione delle idee come atti consente a Plotino di definire sotto quale aspetto l'anima sia anima e non νοῦς: nessuna delle operazioni del νοῦς è in sé accidentale, ma per l'anima *in quanto* anima si può accogliere l'associazione fra atto del νοῦς e accidente. L'idea è atto del νοῦς; essa non è atto dell'anima, non ne qualifica cioè in modo essenziale la natura, non potendo essa accoglierla se non nella forma molteplice dei λόγοι; non potendo accoglierla, soprattutto, se non a partire dal proprio essere rivolta al νοῦς.

15. 22; 23: **δυνάμει ... ἐνεργεία** – Cfr. IV 9, 5, 15-16.

15. 23: **σὺν νοῦ** – H.-S.¹, Bréhier, 35, Theiler, 202, presentano συνῆ. Ma già H.-S.¹ osservano che forse σὺν νοῦ meglio descriva il rapporto fra anima e intelletto.

15. 24: **μετὰ δὲ τοῦτο** – Il pronome neutro è riferito, secondo le indicazioni di H.-S.¹ e H.-S.², al νοῦς. La preposizione μετὰ non ha certamente qui il valore di una posteriorità dell'Essere rispetto al νοῦς – semmai in «questo trattato Plotino rinuncia spesso all'identificazione perfetta tra essere e intelletto, preferendo attribuire una certa priorità all'essere» (Moriani (1997), 1013 n. 98); essa acquista, piuttosto, il senso di una successione logica ascendente, che dal Vivente conduce a ciò che è primo.

15. 24-26: **μετὰ ... αὐτῶν** – Cfr. 9, 23-29; 10, 1-4. Per la resa di ὑπόστασις, cfr. il commento a 9, 17-21 e 10, 14. L'uso del participio κινούμενον – che sembra confermare la tesi di Hadot (cfr. *supra*), per il quale sarebbe proprio la κίνησις ad assumere in Plotino una netta predominanza rispetto agli altri generi – allude nuovamente al legame fra il numero e i generi dell'Essere. Cfr. 9, 1 sgg. L'espressione κινούμενον κατ'ἀριθμόν in riferi-

mento all'Essere rende, anche in tal caso, difficile chiarire entro quali termini si strutturi il rapporto fra numeri essenziali e generi. Né il numero, né i generi appaiono infatti come generati dall'Essere, ma sono, piuttosto, gli esseri a risultare generati attraverso una sinergia fra Essere/generi sommi e numero. È probabile che l'intento del filosofo – qui solo accennato – sia di accordare al numero una funzione di controllo limitante sulla generazione degli esseri, che si esprime nella coordinazione dei generi, sì da impedire che la divisione dell'Essere fugga verso l'infinito – secondo la lettura che Plotino offre del *Parmenide*. Per tali questioni si rinvia anche all'Introduzione.

15. 25: **κινούμενον** – Cfr. 9, 30-31, dove il participio è riferito al νοῦς, mentre l'Essere è definito “numero unificato”. Nella misura in cui, però, qui si parla dell'Essere che porta alla luce gli esseri, è già dell'Essere esplicito che Plotino parla, Essere che, in tal senso, non è *più* unificato, ma coincide con il νοῦς ἐν ἑαυτῷ κινούμενος. È, piuttosto, alla linea 30 (ἀλλὰ μένει τὸ ἐν αὐτοῦ) che è possibile rinvenire un riferimento al numero unificato.

15. 26-30: **ὥσπερ ... πρὸς αὐτό** – Plotino paragona questo mettere a capo di ciascuna realtà un numero da parte dell'Essere alla condizione in virtù della quale l'unità dell'Essere si lega all'Uno. Come, cioè, l'Uno è il fondamento dell'unità dell'Essere, così i numeri garantiscono agli esseri il loro costituirsi come molteplicità ordinata e unificata, con ciò impedendo agli esseri una dispersione che li allontanerebbe dal loro stesso essere e dall'Essere. La radice dell'esistenza degli esseri è l'ordine che i numeri *donano* loro mettendosi a capo della loro *nascita*; analogamente, la radice dell'Essere è la sua unità, stato che esprime la massima somiglianza possibile fra Essere e Uno. Cfr. Ninci (2001) e relativi rimandi. L'Essere, allora, in virtù della propria unità, che deriva *immediatamente* dall'Uno, si congiunge direttamente al Primo; gli esseri, grazie ai numeri, si mantengono nell'Essere. Fra i due movimenti c'è analogia ma

non identità, tant'è che Plotino aggiunge che i numeri che sono a capo degli esseri non congiungono per questo gli esseri al Primo, giacché è solo l'Essere (e gli esseri per suo tramite) a risultargli direttamente congiunto – a essere, cioè, uno. Il filosofo riconosce anche all'Essere la natura di numero (9, 29: ἀριθμὸς ἡνωμένος), ma il modo del rapporto fra Essere e numero, da un lato, ed esseri e numeri, dall'altro, non è, come si ricorderà, lo stesso: l'Essere è, infatti, numero unificato/implicito, gli esseri numero esplicito. Il numero unificato è cooriginario all'Essere – e in ciò risiede la sua vicinanza ma anche la sua lontananza dall'Uno poiché, seppure cooriginariamente, il fatto stesso che l'Essere sia essere-uno lo rende, in tale distinzione originaria, molteplice –, ma non è cooriginario agli esseri, in quanto, anche se solo attraverso una distinzione logica, il fatto che la genesi degli esseri coincida con una loro enumerazione richiede la preesistenza dei numeri in una forma già *svolta*. In ciò risiede la differenza fra il modo in cui l'Essere si rapporta al Primo e il modo in cui vi si rapportano gli esseri: questi sono molteplicità esplicita, che trova la ragione della propria unità non direttamente nel Primo – che resta comunque il loro *fondamento* – ma nell'essere-uno dell'Essere. Bertier (2003), 73-74; 186, ritiene che qui, meglio che in 13, 50-54, emergerebbe il distacco di Plotino dal suo maestro: mentre in Platone la “genesì” dei numeri sarebbe posta direttamente in relazione all'Uno-che-è, con il risultato che si verrebbe a creare, per così dire, una relazione *triadica*, Plotino distinguerebbe quattro momenti – l'Uno, l'Essere, il numero, gli esseri –, fra loro relazionati secondo una proporzione che lega l'Essere all'Uno e gli esseri al numero. Cfr. Pépin (1979), 203-205 e relativi rinvii; Charles-Saget (1982), 142-143. L'Essere *in quanto* numero congiunge gli esseri a se stesso; la sua scissione, infatti, non riguarda la sua unità, che è ciò che lo congiunge all'Uno – non riguarda cioè il suo fondamento –, ma la sua stessa natura, che è molteplicità implicita. Da un lato si ha la *παρουσία* del Principio, che è l'unità *nell'Essere*, dono dell'Uno che per il tramite dell'Essere si trasmette agli esseri; dall'altro c'è la molteplicità *dell'Essere* attraverso i generi, a cui

ogni realtà partecipa secondo la progressiva articolazione per generi, specie e *atomi* (cfr. VI 2, 2, 1-10). L'Essere, in conclusione, si scinde, ma non in quanto uno: l'unità dell'Essere, *traccia* dell'Uno, non è qualcosa di cui l'Essere possa fare dono, perché non dipende da lui essere-uno; l'Essere si scinde in quanto la sua natura – non il suo fondamento – è originariamente molteplice. Cfr. V 3, 15; Beierwaltes (1995a), 128 sgg..

15. 26: **αὐτοῦ** – Accogliendo un suggerimento di Harder, H.-S.¹ intendono il pronome come riferito all'Essere (*scil.* τοῦ ὄντος τῆς ὑποστάσεως προίσταται).

15. 27-29: **συνάπτον ... συνημμένον ... συνάπτει** – È possibile che il verbo alluda a *Soph.* 253d 9, dove è però utilizzato per indicare lo statuto di ogni singola idea raccolta in unità (cfr. Fronterotta (2007a), 414-417 n. 221). Per la valenza del termine nel lessico stoico, cfr. Charles-Saget (1982), 156.

15. 30: **αὐτό** – Così Bréhier, 35, Theiler, 202 e H.-S.² Diversamente H.-S.¹ (**αὐτό**).

15. 30-32: **σχίζεται ... ὄντα** – Cfr. 9, 22-27; V 1, 7, 11; *Tim.* 36b 7; d 2; 39e 7-9. Per la valenza del verbo in Plotino cfr. Szlezák (1997), 132 e n. 312. In *Tim.* 36b 7 e d 2 Platone usa **σχίζειν** in relazione al taglio delle strisce secondo i cerchi dell'identico e del diverso (cfr. Fronterotta (2003), 202-205 nn. 108-111 e relativi rimandi). Adattando le immagini platoniche alla divisione dell'Essere, Plotino tralascia di approfondire la complessa descrizione platonica della struttura matematica dell'Anima del Mondo, cui forse si limita ad alludere parlando di **δυνάμεις** del numero. Si veda a tal proposito l'Introduzione.

15. 30: **μένει** – Cfr. 1, 8; 3, 9; 14, 17.

15. 31: **αὐτοῦ** – Così H.-S.², Bréhier, 35, Theiler, 202 (H.-S.¹: **αὐτοῦ**).

15. 32: **κατὰ τὸν ἀριθμὸν** – **κατά** è congettura di H.-S.¹ (= H.-S.²; cfr. Igal (1998), 402 n. 37): *nam secundum Plotinum τὸ*

ὄν *non generat numerum*. Bréhier, 35, e Theiler, 202, presentano invece il **καί** dei manoscritti. Va precisato che il numero che nasce dall'Essere, cui si fa cenno in 9, 11, è, probabilmente, solo il numero esplicito, quello unificato essendo cooriginario all'Essere. Szlezák (1997), 132 n. 311, legge qui un riferimento tanto al numero dispiegato (**κατὰ τὸν ἀριθμόν**) quanto a quello implicato (**ἐν αὐτῷ ἄρα ὄντα**).

15. 32: **ὄντα** – Seguo il suggerimento di H.-S.¹ e di H.-S.², e intendo il participio riferito al numero.

15. 33: **ταῖς ... δυνάμεσι** – Cfr. 9, 26, dove è ugualmente presente l'idea della divisione dell'Essere.

15. 34-35: **ἀρχὴ ... ἀληθείης** – Cfr. 9, 38; *Phaedr.* 245c 9.

15. 35-37: **διὸ ... οὐδέεν** – Data la corrispondenza analogica fra mondo intelligibile e mondo sensibile, anche in questo la genesi di ciascuna cosa avviene grazie ai numeri. Se la nascita degli esseri sensibili è analoga a quella degli esseri intelligibili, vale allora anche per quelli il fatto che il numero è legato geneticamente al **τύπος**, per cui non può mutare quello senza che muti questo. Ma cosa vuol dire che una realtà, per l'accogliere un altro numero, può diventare nulla? Se volessimo ragionare in termini puramente algebrici, potremmo dire che ciò è possibile solo allorché si abbia un confronto fra due numeri opposti; ma, evidentemente, tali non possono essere i parametri utilizzabili nell'esegesi di questo passo né, in generale, nella concezione della matematica greca, che considera veri numeri solo quelli naturali. Il numero è condizione dell'esistenza di ogni realtà: come può al tempo stesso essere condizione del suo annullamento, pur essendo presente? Può forse aiutarci a chiarire la questione l'osservare che l'annullamento non sembra riguardare la realtà generata, ma la genesi: il verbo **γίνεσθαι**, diversamente dal precedente **γεννᾶν**, è infatti intransitivo e non può quindi riguardare il passaggio di un'azione su un oggetto. Se la questione riguarda l'atto del generare, si può far riferimento,

come a un paradigma, alla realtà generante per eccellenza, l'Essere. La genesi degli esseri da parte dell'Essere non è infatti infinita/indefinita, ma determinata nel e dal numero, per cui la genesi continua finché l'Essere non abbia esaurito tutto il numero/numeri che sono in esso. Per quanto si debba escludere per i numeri essenziali una scansione seriale secondo reiterazione progressiva, è possibile ammettere per essi un'esistenza secondo successione (cfr. 11, 24 sgg.), per cui è plausibile, almeno per via teorica, immaginare che esista l'*ultimo numero*, quello che chiude la manifestazione/esplicazione dell'Essere (cfr. *Phil.* 16c-e; 17e; Migliori (1993), 102-103; 110-111). In tal senso si può leggere l'esegesi che di *Phil.* 16e 1-2 offre Plotino in VI 2, 22, 13-19. La serie degli intelligibili può essere concepita come infinita solo nel senso che nessun processo dialettico può esaurirla. Anche se si conoscessero tutti gli intelligibili, ciò potrebbe infatti avvenire solo in forma discorsiva, con il risultato di conoscerli come elementi discreti di un tutto. In tal senso Verra (1992), 62-63, afferma che «la conquista dell'intelligibile appare [...] come qualcosa di molto più complesso di una semplice concatenazione *progressiva* di generi e specie mirante a una totalità esauritiva, ma sembra invece implicare una sorta di passaggio qualitativo, e cioè una visione *unitotale* qual è propria dell'intelletto stesso». I numeri essenziali sono determinati, tant'è che Plotino fin dall'inizio del trattato ha voluto chiarire i limiti dell'espressione "numero dell'infinito": i veri numeri non nascono da una ripetizione per aggiunta dell'unità, per cui non è possibile ammettere in essi l'infinito come risultato di un *difetto* del nostro contare. Ma se i numeri non possiedono in tal senso l'infinito, per il fatto stesso che non sorgono dal contare, si giungerà per essi a un *termine* ed esisterà l'*ultimo numero*, anche se esso sarà l'ultimo non per l'arrestarsi di un'ipotetica somma, né perché l'anima che conta lo riconosca come tale, ma per depotenziamento della δύναμις numerica. Tali considerazioni suggerirebbero una diversa traduzione dell'espressione γίνεται οὐδέν rispetto a quella proposta da H.-S.¹ e H.-S.², per cui οὐδέν, piut-

tosto che assolvere ad una funzione predicativa, sarebbe il soggetto del verbo. In tal caso la frase verrebbe a significare che, qualora nel cambiare numero si giungesse all'*ultimo*, la genesi degli esseri si arresterebbe. Cfr. 11, 29-33.

15. 37-42: **καὶ οὗτοι ... ἀριθμοῖς** – Cfr. 9, 34-35; VI 1, 4, 23 sgg.; *Phys.* Δ 11, 219b 5-9. Mentre i numeri essenziali sono numerati, con ciò intendendo che sono principio degli esseri, quelli monadici sono esteriori alle cose e in tal senso numeranti. Per una spiegazione del passo cfr. Amado (1953); Theiler (1964), 456; Beierwaltes (1995b), 228-229; Moriani (1997), 1014 n. 103; Bertier (2003), 187; Brisson (2006), 345 n. 227. Per una discussione della funzione dei numerati e dei numeranti in Plotino si veda l'Introduzione.

15. 40: **καὶ ἀριθμοῦντες** – Così H.-S.¹ e H.-S.² (*insuper numerantes*). Diversamente Bréhier, 35, Cilento, 194, Theiler, 202, che accolgono l'inversione di Müller (ἀριθμοῦντες καὶ ἀριθμοὺς καὶ τὰ ἀριθμητὰ = *tum numeros tum numerabilia numerantes*).

15. 41: **λέγουεν** – Il soggetto, come suggerito da H.-S.¹, da Theiler (1964), 457, da H.-S.², sono i numeri. Cfr. Cilento (1949), 310.

15. 41: **αὐτοῖς** – Così H.-S.² (Bréhier, 36, Theiler, 204, H.-S.¹: αὐτοῖς).

16. 1-5: **Τούτους ... τιθέναι** – Cfr. *Cat.* 6, 4b 20-24. Il fatto che Plotino riconosca uno statuto, fra le cose che sono, al continuo e al discreto e che, in accordo con Aristotele, ammetta che essi siano espressione del quanto, non può prescindere dalla distinzione fra numeri monadici e numeri essenziali, sulla scorta della quale viene riletta la distinzione aristotelica fra numerati e numeranti. Solo a questi ultimi si addice la relazione con la quantità: entro tali limiti, Plotino ammette che spetta soprattutto ai numeri, più che ad altre realtà, l'essere designati come quantità (cfr. VI 1, 4-5; Isnardi Parente (1994), 237-244).

L'affermare che il numero sia quantità non ne esaurisce, però, la natura, giacché solo i numeri monadici possono ricadere sotto la categoria del quanto. L'estraneità dei numeri essenziali rispetto a questa giustifica come Plotino possa, da un lato, negare alla quantità uno statuto ontologico pari a quello dei generi primi e, dall'altro, riconoscere al numero una sorta di cooriginarietà rispetto ai generi stessi. L'obiezione che il filosofo immagina rivolta alla dottrina dei numeri essenziali, e che sembra avere come primo interlocutore Aristotele, muove invece da un assunto che, evidentemente, non conosce o non riconosce la distinzione fra numeri essenziali e numeri monadici.

16. 1-2: **πρώτους ἀριθμούς καὶ ἀληθείς** – Cfr. 15, 35.

16. 2: **ἄν τις** – Bréhier, 36, e Cilento, 194, raddoppiano l'ἄν, sulla scia di Kirhhoff (ποῦ ἄν, τις ἄν φαίη, θείητε).

16. 2: **θείητε** – Per l'uso della seconda persona plurale Ber-tier (2003), 188, rinvia a II 9, 16, 26 sgg. Cfr. Theiler (1964), 457.

16. 2: **γένος τῶν ὄντων** – L'espressione γένος τῶν ὄντων è forse da intendersi in questo contesto come equivalente a “categorie”. Il discorso, in tal senso, ha sullo sfondo la distinzione fra categorie aristoteliche e generi platonici e dà per presupposto che una corretta indagine sui numeri debba precisare fin dall'inizio quale sia il dominio entro il quale procede l'indagine stessa – se cioè essa riguardi la sfera intelligibile o quella sensibile. Tale chiarimento – che allude alla questione dell'omonimia relativa al rapporto fra sostanza intelligibile e sostanza sensibile – serve a puntualizzare che qualunque operazione *logistica* ammessa nel sensibile perderà di significato non appena si passi ad indagare il mondo intelligibile. Come viene respinta ogni dottrina che concepisca l'Essere come un genere comune che raccoglie e le realtà intelligibili e quelle sensibili, analogamente, a proposito dei numeri, si può affermare che solo a patto di una concezione *equivoca* diventa possibile parlare del numero in generale.

16. 4: **ἐν τῷ πρόσθεν** – Cfr. 14, 39.

16. 5: [**ἐν**] – La preposizione è espunta dagli editori, sulla scia di Kirchhoff, in modo che il dativo **τῷ συνεχεῖ** sia in maniera più naturale retto da **ὁμοίως**.

16. 6-12: **πάλιν ... διασαφεῖν ἔστε** – Cfr. VI 2, 10, 15-18; VI 3, 12, 12-13; *Metaph.* Δ 1-2; I 1, 1053a 24 sgg.; N 1, 1088a 7-11; Isnardi Parente (1994), 367-368 e relativi rimandi; 456. Plotino afferma che il quanto si ha allorché l'uno e il punto subiscono un incremento, con ciò escludendo che siano quanto in sé, ma principio del quanto. «Viene qui riaffermata l'essenza dell'uno come principio dei numeri, e non numero esso stesso [...]. Plotino ha l'occhio volto anche ad Aristotele [...], che fa distinzione fra l'uno come misura e unità di misura e il numero [...]. L'uno come numero può considerarsi **στοιχεῖον** in base al suo **ἐνυπάρχειν** [...]. Ma non [...] come uno-numero-γένος o idea-numero, bensì l'uno come semplice unità numerica facente parte di una serie» (Isnardi Parente (1994), 367). In termini diversi anche lo Stagirita, che pure riconosce che la misura è congenere alla cosa misurata, nega che lo statuto dei numeri si possa includere nel caso della misura: la misura dei numeri è, infatti, un'unità, mentre il numero è una pluralità di unità. Si veda a tal proposito anche l'Introduzione.

16. 6: **πάλιν** – Cfr. 15, 1.

16. 7-8: **παρ'ἐκείνους ... ἀριθμοῦντας** – Cfr. 15, 40.

16. 11: **ἀρχὴ οὐσα** – «ἀρχὴ οὐσα in luogo di ἀρχὴ ὄν riferito ad αὐτό (r. 1) è un altro esempio ancora dell'uso plotiniano di concordanza col predicato anzi che col soggetto» (Cilento, 194).

16. 11: **συγγενές** – Cilento, 194, considera l'aggettivo dubbio. Ma cfr. Theiler (1964), 457.

16. 12-18: **λεκτέον ... ποσόν** – Cfr. 9, 15-17; VI 1, 4, 39-43; VI 1, 5, 20-27. Per l'associazione fra cane e uomo cfr. *Theaet.* 171c

1-2. «La misura non concerne l'essenza [...] dell'oggetto; il numero non è forma immanente, né οὐσία, ma, in quanto quantità, posteriore all'οὐσία, anche se anteriore alla realtà sensibile che i numeri servono a misurare», giacché «se noi contiamo dieci oggetti, il dieci non fa parte di essi come essenza immanente [...] ma neanche deriva solo dal nostro conoscere, perché [...] questo numero si impone a noi di necessità. Esso è quindi schema necessario *a priori* e misura dell'oggetto» (Isnardi Parente (1994), 240). Non sono, cioè, direttamente le cose sensibili a costituire una quantità, ma il numero che si enuncia su di esse. In tale precisazione è ravvisabile forse un tentativo di replica a quelle posizioni che negano la possibilità di un'esistenza autonoma dei numeri associati al contare, con il che i numeri monadici sembrano acquistare caratteri analoghi agli intermedi della tradizione indiretta. Cfr. Andolfo (2002), 56-57; 61; 68. Si rinvia anche all'Introduzione. Il numero enunciato esteriormente sul sensibile, ma anteriormente ad esso, non è, però, il *vero* numero: quando nel mondo sensibile si prendono due o più cose una dopo l'altra – si colgono cioè degli oggetti in successione – e si pronuncia il numero relativo a tali cose, il numero in questione non indica l'οὐσία neppure *in quanto* questa si trovi nel mondo sensibile (cfr. VI 3, 6; Isnardi Parente (1994), 435-436). Cfr. Trotta (1997), 308 n. 64; Beierwaltes (1995b), 270-271. Nel contare si realizza, infatti, una dimensione *casuale* della enumerazione, rispetto alla quale è indifferente se ad essere presi in rassegna siano un uomo e un cane o più uomini, cosa che non è priva di significato, soprattutto se la si confronti con l'esposizione della “generazione” degli esseri (9, 17 sgg.). Nell'enumerazione che produce il quanto, inoltre, il rapporto fra tutto e parti e fra interno ed esterno non è di natura olistica: mentre la decade ideale esprime l'essenza di ciò che di essa partecipa ed è, sotto tale profilo, immanente al partecipante, pur esistendo per sé, il numero associato al contare è esteriore alle cose che numera. La quantità equivale, in altri termini, al *numero astratto* che, «applicato agli oggetti dall'esterno,

è incapace di configurarne l'essenza» (Trotta (1997), 300). La cosiddetta *qua theory* conosce così in Plotino una singolare riformulazione nel rispetto dello spirito platonico: dove per Aristotele l'*astrazione* comporta, in realtà, un riferimento a ciò che nel sensibile c'è già in modo mescolato (cfr. *Metaph.* M 3) – il matematico studia il sensibile, ma non *in quanto* tale; egli studia i propri oggetti *in quanto* separati, anche se essi non lo sono –, per Plotino, invece, l'*astrazione* è concepibile come un *pre-scindere* dalla essenza del sensibile stesso (che è intelligibile).

16. 15: **ἄλλο μετ'ἄλλου λαβών** – Cfr. 4, 16-19.

16. 18-20: **καὶ μερίζων ... αὐτό** – Il fatto stesso che il numero monadico sia astratto dalle cose su cui è enunciato spiega in che senso esso sia scomponibile in unità tutte uguali, fra loro commensurabili e perciò stesso combinabili.

16. 18: **ἀλλὰ καθαρῶς ποσόν. καὶ μερίζων καθ'ἑνα** – Così H.-S.² Analogamente Bréhier, 36, e Theiler, 206. Diversamente H.-S.¹ (*ἀλλὰ καθαρῶς ποσὸν καὶ μερίζων καθ'ἑνα*), ma, come puntualizza Igal (1998), 403 n. 39, l'interpunzione dopo *καθ'ἑνα* «es una opción de la *editio maior* basada en Enn. La traducción no la acepta y añade otro punto después de *πόσον* [...] porque las unidades son consideradas como partes de la decena y con ello se produce el principio de cantidad». Ovvio che, una volta accolta la diversa interpunzione, *μερίζων* non possa restare al neutro, in quanto risulta costruito parallelamente al *ποιῶν* della linea 19.

16. 20: **εἰς ... αὐτό** – Cfr. 11, 1-6.

16. 20-37: **ὅταν ... στρατῶ** – Cfr. VI 9, 2, 19; *Metaph.* A 9, 991a 19-29; M 7, 1081a 8-12; M 8, 1084a 14-25; *Top.* E 4, 133a 20; Iambl. *Vita Pyth.* 18, 31; SVF III 390; 462; Krämer (1964), 308 n. 437; Radice (2002), 1940 n. 11; Bertier (2003), 188; Brisson (2006), 345 n. 234 e relativi rimandi. Contaminando vari testi aristotelici, che autorizzano a parlare dell'uomo sia come una

triade, sia come diade, sia come animale razionale, Plotino perviene, infine, alla definizione dell'uomo come diade. Mentre nelle linee precedenti l'esempio del cane e dell'uomo era apparso in un contesto di totale casualità ed exteriorità, ora la numerazione è associata alla definizione di ciò che è l'uomo in se stesso: si tratta, dunque, di una "operazione essenziale". Dire che l'uomo in se stesso è un numero – una diade – non riguarda esteriormente la sua relazione occasionale/accidentale con altri enti, ma ciò che lo definisce/qualifica appunto come uomo. Vengono così a coesistere due diverse modalità di enumerazione: da un lato quella secondo il quanto, che ammette la divisione in unità; dall'altro quella secondo il numero essenziale, dove le parti concorrono a creare una unità-diadica. Nel caso del numero aritmetico c'è la possibilità della divisione di ciò che lo compone come quanto: le parti restano distinte dal tutto e, a propria volta, l'insieme numerico non guarda all'essenza di ciascuno degli uno in se stesso che indica, ma li considera astratti dalla loro essenza e solo all'interno del rapporto/combinazione fra le unità monadiche. "Vivente" e "razionale" non sono, invece, meri componenti, fra loro identici, del quanto-due; si tratta di caratteri essenziali che non possono essere oggetto né di un'enumerazione esteriore – di esterno cioè all'essenza –, né di una divisione, come può avvenire nel raggruppamento esterno/casuale cane+uomo. Vivente e razionale sono, secondo la traduzione di Cilento (1949), 311, il «costitutivo necessario dell'essenza di uomo», essenza che però è una. Ciò implica che qui si abbia a confrontarsi con un nesso tutto-parti di specie diversa, che non cancella o mette in parentesi l'essenza delle unità a vantaggio di un *quantum* numerico astratto, ma concilia l'unità delle parti, l'unità del tutto, l'unità parti-tutto e al tempo stesso assicura la distinzione – non la separazione – delle parti: assicura, cioè, che vivente-e-razionale sia una diade. La diade che si predica dell'uomo come vivente-e-razionale enuncia, dunque, l'essenza della realtà cui inerisce. Nella enunciazione "dieci uomini" il numero è, invece, esterno alla natura:

se ci fossero uomini e cani sarebbe sempre lo stesso *quantum* numerico a determinarsi, per quanto, nel caso della decina di uomini che compone il coro, venga riconosciuta una struttura d'ordine *potenziale* (cfr. 13, 17-23) cui l'uomo e il cane non possono aspirare.

16. 22: **οὐχ εἷς ἔτι ὁ τρόπος** – Credo l'espressione sia da riferire alla dimensione *equivoca* del rapporto fra calcolo essenziale e calcolo aritmetico, che allude, a propria volta, all'impossibilità di raccogliere sotto un solo nome numero essenziale e numero monadico.

16. 23: **διεξοδεύεις** – Cfr. *infra*.

16. 28: **συνέχων** – Cfr. 13, 25-27. Il numero essenziale esprime la «naturale forza di coesione della cosa» (Radice (2002), 1739).

16. 29: **ἐν διεξόδῳ ἐπιὼν πράγματα** – Cfr. 4, 18; V 3, 17, 21-24; VI 9, 2, 13-14. Per il termine *διέξοδος* cfr. *Parm.* 136e 2; Ferrari (2004), 239-240 n. 85. La caratteristica del pensiero discorsivo è frazionare ciò che è unitario. Ciò avviene perché esso coglie da un punto di vista estrinseco e parziale una unità che è certamente articolata, ma lo è secondo una articolazione interna: l'intelligibilità è, infatti, una forma di articolazione interna qualitativa in cui ogni parte contiene il tutto e che solo all'esterno può apparire come molteplicità discreta. Il termine *διέξοδος* esprime, in Plotino, tali limiti della *διάνοια*. Verra (1992), 54-58, individua, però, una oscillazione semantica nel sostantivo, in quanto esso a volte descrive il processo discorsivo antitetico alla vita dell'Intelletto, che possiede tutte le cose attualmente (VI 2, 21, 28; V 9, 7, 8-12); altre volte indica il modo attraverso il quale l'Intelletto si realizza (III 8, 9, 33-34).

16. 31: **γένειτο εἰς οὐσίαν** – Cfr. *Phil.* 26d 8. L'essenza di un ente non può risultare coinvolta nell'operazione di raccolta sotto una data quantità: poiché le determinazioni quantitative

sono *a posteriori* (l. 26: ὕστερον) – per quanto si tratti di una posteriorità che riguarda solo la conoscenza dianoetica (9, 15-17) –, il calcolo aritmetico non contribuisce né aggiunge alcunché alla sua esistenza. I numeri che enunciano l'essenza di un essere non sono, invece, né esteriori, né posteriori all'essere, ma lo costituiscono in quanto tale.

16. 34: **συντεταγμένοις** – Cfr. 13, 19.

16. 35: **ποσόν** – Così Cilento, 195, H.-S.¹ e H.-S.². Bréhier, 37, e Theiler, 206, scelgono ποσών. Cfr. Theiler (1964), 457.

16. 36-37: **ἐν δὲ τῷ χορῷ ... ἐν τῷ στρατῷ** – Plotino si avvale di immagini analoghe a quelle sviluppate nel capitolo tredicesimo, dove l'esempio dell'esercito era assunto a paradigma di un grado di unificazione minore rispetto a quello della casa. Lì, la funzione della *διάνοια* era vista nell'esercizio positivo di creare l'unità e la coordinazione anche dove questa sia assente o anche solo potenziale. Qui l'esercito e il coro alludono a una coesione non *naturale* – dipendente quindi solo dalla *διάνοια* – e dunque esterna all'essenza. Il pensiero dianoetico appare, pertanto, nella funzione “negativa” di conferire un quanto a un casuale raggruppamento di uomini non coordinato naturalmente in unità, dunque non *decadico* per essenza.

16. 37-42: **πῶς ... κινήσεως** – Da un lato c'è il numero che risiede in noi – un *numero latente* (cfr. Armstrong (1988), 65) –, la cui natura precede quella del numero deputato al contare; dall'altro c'è il numero che *effettivamente* realizza il contare – enunciato da colui che conta allorché riceva una “stimolazione” prodotta dagli oggetti esterni – e che determina l'esistenza del quanto. Incerta sembra a taluni l'identificazione del numero *latente*: non è chiaro, cioè, se si debba considerarlo come *presenza potenziale* del numero monadico nell'anima o come numero essenziale in quanto questo sia presente in ogni realtà ordinata. Charles-Saget (1982), 157, propende per la possibilità che il numero nell'anima sia da intendersi come strut-

tura ontologica, come una istanza cosmica e non matematica: il fondamento ultimo del contare e, dunque, dei numeri monadici resterebbero i numeri essenziali; all'atto del contare preesisterebbe, cioè, un numero interiore, il quale è «il principio per cui le cose si compongono secondo una determinata natura» (Carbonara (1954), 356). Al di là di tali questioni, è il caso di notare che in queste linee il ruolo della *διάνοια* è invertito e mostrato nell'atto "positivo" del contare: quello, cioè, che avviene conformemente alle operazioni essenziali e che, pertanto, riconosce la struttura numerica della realtà che ha di fronte. Il contare, quindi, non produce solo un mero *quantum*, ma può rinvenire, in sé come nell'altro, l'essenza. Analogamente, in III 8, 4 il procedimento geometrico è considerato un atto di *creazione*: il geometra fa apparire l'oggetto al proprio interno attraverso un atto di contemplazione. Cfr. Toth (1998), 112-116.

16. 37: **πῶς δ' ἐν σοί** – «Die Zahl in der Seele wird hier in eine objektive und subjektive geteilt» (Theiler (1964), 457).

16. 38: **ὁ δ' ἐκ τοῦ φανῆναι ἔξωθεν πρὸς τὸν ἐν σοί** – H.-S.² e H.-S.¹ rinviano alla versione di Ficino (*numerus autem resultans ex eo quod apparet extrinsecus, ad illum qui est in te*). Il rapporto sintattico fra ἔξωθεν e πρὸς non è, tuttavia, chiaro. Tanto in latino quanto in greco, l'avverbio allude sia a una provenienza ("dall'esterno"), sia a una generica exteriorità o estraneità ("esterno"); la preposizione, a propria volta, può indicare la conformità, il confronto, il tempo o l'aggiunta. Le varie traduzioni preservano tali ambiguità (cfr. per es. Moriani (1997), 1015: il numero «che viene da fuori e appare dopo quello che è in te»; Radice (2002), 1739: «il numero che si affaccia dal mondo esterno in aggiunta a quello che è in te»; Cilento (1949), 311: «il numero invece che risulta dal fatto che le cose appaiono dal di fuori rispetto al numero ch'è in te»; Igal (1998), 404: «que el resultante de la exteriorización de aquél, comparado con el que hay en ti»), il che forse spiega perché Theiler, 206, abbia sostituito πρὸς τὸν con προσίων. Cfr. Theiler (1964), 458. Che

il numero monadico venga “da fuori” non è esatto, a meno che con l’avverbio non si voglia alludere all’esteriorità del calcolo aritmetico rispetto all’essenza dell’oggetto – anche il numero del quanto, come si è detto, è infatti *a priori* e non risulta, pertanto, dalle cose, se non in quanto esse siano considerate occasione del risveglio nell’anima del numero (cfr. 4, 23-24) – o all’esteriorizzazione del numero soggiacente che si realizza nel contare. La resa della preposizione risente dell’ambiguità dell’avverbio: a seconda, cioè, se questo sia legato all’infinito (“mostrarsi dall’esterno”) o se, piuttosto, si poggia sulla preposizione (“esterno rispetto”), l’esteriorità varrà a sottolineare il rapporto fra numero aritmetico e cose o tra questo e il numero essenziale che soggiace in noi.

16. 39: **ἐνέργεια ... ἐκείνους** – Brisson (2006), 345 n. 240, rinviene qui una seconda applicazione della teoria dei due atti. La definizione del numero generato dal contare come **ἐνέργεια** di quelli che soggiacciono nell’anima e che precedono il contare non va, pertanto, ricondotta alla coppia aristotelica potenza-atto.

16. 40-42: **καὶ ... κινήσεως** – Cfr. VI 1, 18, 8-10; VI 3, 22, 1 sgg.; *An. post.* A 4, 73b 4 sgg.; Mignucci (1965), 279-282. L’esempio del camminare è utilizzato in VI 2, 3, 12-19 per distinguere il concetto di causa da quello di genere. Non ogni causa è genere; altrimenti l’uomo, per il fatto di causare il camminare mentre si muove, dovrebbe essere un genere di cui il camminare sia la specie (cfr. Isnardi Parente (1994), 336-338). Analogamente, l’anima è causa del quanto, ma non un suo genere: preservando la distinzione fra principio del numero e numero, fra numero soggiacente e atto del contare, Plotino esclude una identificazione dell’anima con la quantità, qualora questa sia intesa come *quantum* esteso. L’anima è, almeno nei limiti dell’identificazione tra quantità e grandezza, **ἄποσον** (IV 7, 5, 35-52), e non è un caso che anche al tempo, ad essa strutturalmente legato, sia concesso un rapporto solo accidentale con la quantità

(cfr. III 7, 13). Ciò non esclude una relazione dell'anima con la quantità in sé – e dunque con i numeri monadici – in virtù della natura non autopredicativa delle forme. Cfr. Rist (1995a), 82-83; (1995b), 98-100; Fielder (1982).

16. 42-45: **πῶς ... οὐσία** – Cfr. III 6, 1, 31-32; V 1, 5, 9; VI 2, 22, 21-22; VI 4, 4, 20; VI 5, 9, 13-14; *Tim.* 36e 6-37a 1; Xen. fr. 165 sgg. Isnardi Parente; Krämer (1964), 75 sgg.; 297 e n. 411; 308-309; Ninci (2000), 244 n. 64; Isnardi Parente (1994), 407-408; Isnardi Parente (1982), 382 sgg. e relativi rimandi. Platone in realtà afferma che l'anima partecipa del ragionamento e dell'armonia: appropriandosi della teoria platonica dell'anima del mondo e contaminandola con quella senocratea dell'anima-numero, Plotino intende dimostrare che ogni realtà essenziale, per il fatto stesso di essere essenziale, è numero. Cfr. Bertier (2003), 76. Si rinvia anche all'Introduzione. In tal modo l'anima-numero, per quanto *dilatata* nel tempo e nello spazio, resta una unità, una «forza riflessiva che fonda e conserva la struttura matematico-relazionata del cosmo» (Beierwaltes (1993), 42).

16. 44: **οὔτε γὰρ σῶμά φησί τις οὔτε μέγεθος** – Cfr. *De an.* A 3, 407a 2-3; B 1, 412a 17; Bertier (2003), 189. L'inserimento del periodo rappresenta l'occasione per Plotino di escludere che l'anima abbia una natura estesa per il fatto di essere presente nei corpi e che possa, quindi, darsi nella grandezza *in quanto* tale una presenza del numero essenziale. Cfr. *supra*.

16. 45-46: **ὁ μὲν ... ψυχαί** – Non sono tutti i corpi a partecipare del numero essenziale, ma il corpo dell'universo inteso come intero (cfr. *Tim.* 36d 8 sgg.). Nel caso dell'anima, al contrario, la partecipazione investe sia l'Anima come tutto, sia l'anima come parti, in virtù del rapporto olistico che esse intrattengono. Cfr. IV 3 4, 19-21 (cfr. VI 5, 3, 1-13 per l'applicazione dello stesso paradigma all'Essere; D'Ancona Costa (1992), 77-83; Ferrari (2004), 56-61; 212-213 n. 45), dove Plotino legge il rapporto fra parti e tutto nell'anima e la sua relazione con l'estensione alla luce di *Parm.* 131b 3-6. In ragione di tali considera-

zioni, non mi pare necessaria la correzione di Theiler, 208, che propone οἱ δὲ τῆς ψυχῆς in luogo di ὁ δὲ τῆς ψυχῆς.

16. 47-54: **καὶ δὴ ὅλως ... ἐν σοί** – Szlezák (1997), 154 n. 352, ritiene che l'idea del Vivente come triade sia un esempio di esegesi del *Sofista*. Al tempo stesso, l'associazione tra vivente e bello pare alludere a *Tim.* 29e-30c: qui Plotino può ritrovare tanto il legame tra il Vivente e la bellezza (cfr. 1, 23) – e pensare quindi ad esso in termini di diade –, quanto un'allusione al vivente come triade, sulla base dell'identificazione tra ζῶον-ἔμψυχον-ἔννοον (30b 8). Per l'identificazione tra numero e vivente cfr. *Metaph.* N 1, 1088a 10-11. È però probabile che Plotino pensi anche a *Metaph.* M 7, 1081a 8-12; 8, 1084a 18 sgg., dove Aristotele obietta alla dottrina dei numeri ideali che, se l'uomo è una triade o una diade, null'altro potrà aspirare a esserlo e che, «se il numero più piccolo è una parte del numero più grande [...] e se la tetrade in sé è idea di qualcosa – per esempio del cavallo o del bianco – mentre la diade è l'uomo, allora l'uomo risulterà essere una parte del cavallo» (trad. Reale). Plotino aggira le obiezioni aristoteliche, sia negando, come si è detto, che il numero essenziale abbia parti al modo di quello monadico, sia distinguendo due aspetti nei numeri essenziali: quello di realtà immanenti e quello di realtà parteciate o principi, la cui unicità è preservata. Ciò spiega in che senso Plotino affermi che il Vivente è una triade e che, tuttavia, la triade non è nel Vivente ma in generale nell'Essere.

16. 51: **ἐνεργεῖς ποσόν** – Cfr. 16, 40-41.

16. 52: **ἀρετὴν τέτταρα** – Cfr. 5, 10-11. «Et qui est la justice. Car pour les pythagoriciens et même pour Platon [...], la justice implique aussi la piété, la sagesse, le courage et la modération, tout en les unifiant» (Brisson (2006), 346 n. 246). Cfr. Bertier (2003), 189.

16. 53: **καὶ ἐνάδα τετράδα** – L'espressione è espunta da Theiler, 208. Cfr. Theiler (1964), 458-459. Essa, come puntua-

lizzano H.-S.¹ e H.-S.², serve, invece, a chiarire che la tetrade è una unità quaternaria, che, cioè, convoglia quattro parti in una.

17. 1-4: Ὁ δὲ ... ἀριθμός – Cfr. 2, 1-2. Tutti gli argomenti sviluppati sono stati orientati a concludere che la nozione di infinito contraddice – μάχεσθαι – quella di numero reale, per cui non è possibile ammettere l'esistenza di un numero infinito. La ripresa circolare del problema dell'ἄπειρον non è, però, ridondante. Nella misura in cui essa rinvia al ruolo dell'indeterminazione nel processo di costituzione della seconda ipostasi e si intende l'infinito come indefinito-indeterminato logico (cfr. D'Ancona Costa (1990) e relativi rimandi), l'ἄπειρον e l'ἀριθμός non sono più due realtà contraddittorie. La dottrina del numero unificato – e la possibilità di una sua identificazione con la diade indefinita intesa quale primo momento della derivazione – rende in tal senso problematica l'assoluta equivalenza, difesa nei capitoli precedenti, fra numeri essenziali e determinazione. Il ritorno al numero infinito può essere letto allora non solo come una ripresa delle questioni affrontate in apertura, ma anche come la traccia di un *residuo* che l'esposizione sui numeri essenziali non è riuscita a cancellare: se con ἄπειρος ἀριθμός si pensa all'infinito potenziale aristotelico, esso non esiste; se, però, il numero infinito viene ricondotto alla questione dell'indeterminazione logica dell'Essere, è possibile che esso esista come numero unificato. Per la relazione fra indeterminazione e numero cfr. Szlezák (1997), 123-138; Chindea (2007), 105-109. È il caso di precisare che tali problemi non sono mai esplicitati nel trattato, ma restano, per così dire, su uno sfondo che solo il riferimento ad altri luoghi delle *Enneadi* permette di portare alla superficie. In ogni caso, come si è approfondito nell'Introduzione, è possibile che l'attenzione al tema del numero infinito non nasca semplicemente da un problema di esegesi del testo platonico, ma anche – e forse soprattutto – dall'esigenza di chiarire quale sia la natura della seconda ipostasi. Armstrong (1979a), 47-48, riconosce un ruolo centrale a VI 6 in relazione allo scopo di distinguere la *cattiva infinità*, propria della molte-

plicità sensibile, dall'infinità del Primo Principio e della realtà intelligibile in generale.

17. 4-10: **ἀρ'οὐδὲν ... προσάψαις** – Cfr. *Phys.* Γ 6, 207a 7-10; 8, 208a 16-19. Per la linea infinita come “esperimento mentale” cfr. Theiler (1964), 459 e relativi rimandi. Aristotele afferma che infinite sono le grandezze di cui si possa prendere una parte nuova rispetto alla quantità data; al tempo stesso, nega che ciò sia possibile per un intero, rispetto al quale è solo la nostra facoltà rappresentativa a immaginare dei possibili accrescimenti indefiniti. In linea con lo Stagirita, Plotino attribuisce alla sola rappresentazione l'esistenza di una linea infinita e di un numero infinito. In tal modo la linea diventa paradigma di ciò la cui natura non risulta alterata dalle operazioni della *διάνοια* (cfr. 16, 30-31). Aristotele tralascia, in realtà, la questione se l'infinito si trovi anche fra le realtà matematiche e fra gli enti intelligibili (cfr. *Phys.* Γ 5, 204a 35-b 4), concentrando la propria attenzione sulla sua possibile esistenza fra le realtà sensibili. Tuttavia in *Metaph.* Ζ 11, 1036b 14 egli accenna a un'identificazione fra la diade e l'αὐτογραμμὴ (cfr. Cleary (1995), 451). Diventa sotto tale rispetto significativo che Plotino abbia usato questo esempio proprio nel capitolo in cui affronta la questione dell'infinito nel mondo intelligibile.

17. 6: **ἔστι** – Preferisco la lezione adottata da Bréhier, 38, e Theiler, 208.

17. 10: **νόημα καὶ φάντασμα** – I termini non sono contenuti nei riferimenti aristotelici. Essi sembrano piuttosto la ripresa, in chiave polemica, di una terminologia stoica (cfr. 12, 6; 8). È almeno il caso di ricordare che anche in Platone il dominio semantico di φάντασμα sembra rinviare a un'apparenza assoluta: una visione dell'oggetto talmente parziale e soggettiva da essere del tutto falsa, una sorta di *iper-particolarizzazione* della parte che impedisce di vedere il legame con l'ὄλος (cfr. *Resp.* X 598b 1-5; *Soph.* 234e 1; 236b 7; *Parm.* 166a 5; Fronterotta (2007a), 300-301 n. 104).

17. 11-13: ἢ ... εἶη – Solo nell'ipotesi che la linea non fosse sottoordinata a un numero, sarebbe lecito postularne la natura infinita, poiché «per avere una linea infinita basta che la linea di lassù sia di una certa lunghezza, ma questa non sia numerabile» (Radice (2002), 1741).

17. 13-14: ἢ ... ἀδιεξίτητον – Dopo aver respinto l'idea dell'infinito per aggiunta, Plotino rifiuta anche il modello dell'infinito come impercorribile. Lo Stagirita – va chiarito – parla dell'ἄπειρον da un lato come τὸ ἀδύνατον διελθεῖν τῷ μὴ πεφυκέναι διέναι, dall'altro come τὸ διεξοδὸν ἀτελεύτητον (*Metaph.* K 10, 1066a 35-b 1; cfr. *Phys.* Γ 4, 204a 15 sgg.; 7, 207b 28-29; Cattanei (1996), 31-32). Plotino, in realtà, esclude la nozione di impercorribilità come «ciò che si può percorrere, ma senza termine» (trad. Reale), ma sembra poi recuperare, al livello intelligibile, l'idea che infinito possa essere ciò che per propria natura resta impercorribile, qualora si intenda come ἀδιεξίτητον ciò che non è soggetto a misura e quantità. Cfr. Whittaker (1976), 155-156 e *infra*.

17. 14-26: ἀλλὰ ... σχήματα – «La ligne intelligible est postérieure au nombre puisque, partant d'un point unique et s'étendant dans une dimension unique, elle suppose l'un» (Bertier (2003), 190). Plotino si richiama, senza approfondirla, alla dottrina accademica della serie dimensionale (cfr. *Metaph.* Z 2, 1028b 24-27; *De cael.* A 1, 268a 7-8; *De an.* A 2, 404b 18 sgg.; Movia (1992), 236-238 n. 8; Krämer (1964), 302-303; Cattanei (1996), 212 sgg.; Gaiser (1994), 47 sgg.; Merlan (1965), 169-170). Per la definizione della linea cfr. anche Nicom. *Intr. Arith.* II 6, 3-4; Bertier (2003), 191. Per l'associazione tra linea infinita e tempo cfr. VI 5, 11, 18. Per la dottrina accademica della linea intelligibile cfr. Sext. *Emp. Adv. math.* IV 4-5; X 278-283. Gatti (1983), 380-382, ritiene che Plotino accenni alla serie dimensionale anche in VI 3, 13, 1 sgg. Cfr. Isnardi Parente (1994), 458-459. Theiler (1964), 460, rinvia anche a *Tim.* 55a-b (cfr. Fronterotta (2003), 288 nn. 224-226). Il riferimento al dialogo platonico non

è privo di interesse, soprattutto se si pensa che nel *Timeo* «la serie dimensionale, o almeno una sua porzione, pare quasi svolgere una sorta di mediazione fra sensibile e intelligibile», per cui «anche stando fermi alle informazioni che Aristotele fornisce [...], la serie delle dimensioni rappresenta in Platone un principio di organizzazione gerarchica della realtà» (Cattanei (1996), 218). Tale aspetto, a mio giudizio, emerge nella presentazione di Plotino, unitamente all'insistenza sulla superiorità e priorità ontologica dell'ineseso rispetto a ciò che ha estensione. A parere di Andolfo (1997), 211-219, il fatto che la linea sia qui detta essere priva di quantità non esclude che anche la linea intelligibile abbia relazione con la quantità, qualora questa venga intesa non come categoria del sensibile, ma come quantità in sé. Tanto il numero monadico quanto le figure intelligibili sarebbero specie della quantità intelligibile, secondo una processione dimensionale che produce gli enti aritmo-geometrici a partire dall'unità e dal punto. Unità e punto, sotto questo aspetto, tenderebbero a coincidere. Le figure intelligibili non sarebbero allora connesse direttamente al numero metafisico, ma alla quantità in sé e dunque appartenerebbero, in tal senso, già alla molteplicità delle idee determinata dal numero spiegato.

17. 14: **ἐν τῷ λόγῳ** – Cfr. I 2, 1, 44-45; Catapano (2006), 100-101.

17. 17: **καὶ ... διάστασιν** – Per la natura *diastatica* e *adiastatica* del punto e per la tradizione relativa a tale dottrina cfr. Cattanei (2002) e relativi rinvii; (1996), 216.

17. 19: **ἐν ἐννοήσει** – Così H.-S.¹ = H.-S.². Diversamente Bréhier, 38, e Theiler, 210 (ἐν νοήσει). Theiler (1964), 460, rinvia a 6, 9. La scelta non pregiudica il senso del discorso, giacché entrambi i termini mirano a esprimere il fatto che il pensiero «einer Definition begründet noch nicht die Existenz der Sache». Bertier (2003), 191, rinvia a *Resp.* III 407c 1.

17. 20: **καί πως τὸ πράγμα** – Igal (1998), 406 n. 42, pone l'interpunzione dopo νοερά e ottiene così un'interrogativa diretta. «Se trata de una pregunta radical e independiente sobre el objeto real».

17. 25-26: **ἀσχημάτιστα ... σχήματα** – Cfr. *Phaedr.* 247c 6; *Resp.* VII 529d 3. Per simili questioni nella tradizione accademica cfr. Isnardi Parente (1987).

17. 26-28: **οὐ ... ἄλλων** – Cfr. I, 14-16; II 9, 17, 10. Per l'associazione tra infinito e ciò che è privo di estensione cfr. V 8, 9; VI 5, 9; VI 5, 11; Armstrong (1979a), 52-53.

17. 27: **αὐτῶν** – Così Bréhier, 38, Theiler, 210, H.-S.² (H.-S.¹: αὐτῶν).

17. 28-32: **πάντοτε ... πυραμίδς** – Cfr. *Tim.* 56b 3 sgg. La sezione del *Timeo* alla quale Plotino sembra ispirarsi è una di quelle dove è più evidente l'interpretazione matematizzante della realtà. Le prime quattro forme solide – il tetraedro, l'ottaedro, l'icosaedro, l'esaedro – vengono associate ai quattro elementi fondamentali (cfr. Fronterotta (2003), 292-295 nn. 233-235). L'esegesi del *Timeo* diventa occasione per Plotino di enunciare la propria visione del mondo intelligibile: la figura del tutto contiene in sé le figure delle parti non nel senso che patisca una divisione secondo la grandezza, ma piuttosto nel senso che esso “contiene” tutte le figure possibili, ciascuna delle quali risulta espressione adeguata di ciascuno degli esseri intelligibili; il mondo delle forme risulta così strutturato come una figura unica in cui si vengono ad introdurre progressive delimitazioni, in virtù delle quali i generi sommi portano all'esistenza generi meno universali: tale è il caso del Vivente in sé, che si suddivide al proprio interno in specie progressivamente più specifiche (cfr. VI 7, 14, 11-18; Hadot (1987), 647). Charles-Saget (1982), 178-180, ritiene che l'immagine della sfera dell'Essere e di quella del Vivente riprenda in diversa forma i movimenti della natura descritti nel capitolo 11: la descrizione rinvierebbe all'e-

sistenza di distinti livelli, in cui ogni sfera rappresenterebbe un numero e un diverso grado di unificazione. Non è però improbabile che Plotino alluda nuovamente alla serie dimensionale: val la pena ricordare che in ambiente accademico-neopitagorico la piramide aveva anche il significato generico di *στερέον*. Cfr. Sext. Emp. *Adv. math.* X 280; Gatti (1983), 381-382 n. 113.

17. 28: *πάντοτε* – Probabile allusione a Parm. fr. B 8, 43-45, citato in *Soph.* 244e 3-5. Cfr. *infra*.

17. 28: *ἐν τῷ ὄντι* – Bréhier, seguendo Müller, espunge la preposizione. Ma cfr., per un discorso analogo applicato al numero in relazione all'Essere, 9, 25.

17. 32-33: *διὸ καὶ ... ὕλης αἰτία* – Cfr. VI 5, 10, 42-46.

17. 32: *τούτο* – Per la traduzione del pronome ho seguito le indicazioni di H.-S.¹ e H.-S.².

17. 34-38: *ἀλλ'οὖν ... πρότερος νοῦς* – La priorità del νοῦς rispetto al Vivente viene difesa sulla base della maggiore semplicità di quello rispetto a questo. Secondo O'Meara (1975), 81 n. 83, Plotino sembra in queste linee accostare il Vivente anche all'Anima, dando l'impressione di fare riferimento non più solo all'articolazione interna del νοῦς, ma alla struttura generale delle tre ipostasi.

17. 34-35: *ἀλλ'οὖν ... πρότερον* – Bréhier, 39, Theiler, 210 e H.-S.² pongono il segno di interpunzione dopo ζῶον della linea 35. Seguo H.-S.¹, che preferiscono l'interpunzione dopo πρότερον, in modo da ottenere due interrogative disgiuntive.

17. 37: *εἰ δὲ νοῦς κατὰ τὴν τάξιν πρότερος, ἐν νῷ* – Così H.-S.¹ = H.-S.². Bréhier, 39, seguendo Kirchhoff, sceglie <πρότερον>, πρότερον ἐν νῷ. Già Cilento, 195, rifiutava però l'inserzione. Theiler, 212, rifiuta l'inserzione, ma mantiene la stessa interpunzione e la forma avverbiale per l'aggettivo: τάξιν, πρότερον ἐν νῷ. La scelta di H.-S. credo, però, rispetti meglio la

natura metastrutturale del numero, che è primo in ciò che è primo. Cfr. 8, 17-22; Pépin (1979), 202.

17. 38: **πρότερος** – Così H.-S.¹ = H.-S.². Bréhier, 39, e Theiler, 212, preferiscono anche in tal caso la forma avverbiale.

17. 38-41: **ἀλλὰ ... γινομένης** – Cfr. *Tim.* 39e 7-9; 31b 1. Plotino torna all'esegesi del passo del *Timeo* sul quale ha costruito l'identità della seconda ipostasi, ma con un più dichiarato intento di slittamento nella direzione della propria nozione dell'intelligibile. Cfr. Pépin (1979), 202-203. È infatti probabile che qui il tema della visione assuma una valenza legata immediatamente all'atto della genesi della seconda ipostasi. Tale è ad esempio il ruolo svolto dall'ὄρασις in V 3, 11, dove la visione è direttamente connessa all'ἔφεσις, al desiderio da parte del generato di pensare ciò che è al di là di sé (cfr. III 8, 11, 1 sgg.). In questo desiderio di rapportarsi a un oggetto che lo trascende, il νοῦς è ancora indeterminato, come lo è la visione che, allorché non vede ancora, è solo desiderio di vedere, priva ancora di quell'oggetto in grado di determinarla. La visione dell'Uno da parte del νοῦς è ciò che lo determina come molteplicità, determinata ma incapace di contenere l'Unità assoluta (III 8, 8, 30-32). Cfr. Beierwaltes (1995a), 111-115; Charles-Saget (1982), 183-185. Val la pena sottolineare che in V 4, 2, 4-8 il tema dell'ὄψις è associato alla nozione di diade indefinita e alla genesi delle idee e dei numeri (cfr. Ninci (2000), 392-394 nn. 18-20; (2001), 473-474). Questo legame tra visione, desiderio e indeterminazione è una ulteriore spia dell'ambiguità con la quale Plotino affronta il problema del ruolo del numero essenziale. Esso, in quanto struttura l'intelligibile, è Vita suprema e dunque può desiderare, contro il dettato aristotelico (*Eth. Eud.* A 8, 1218a 24-28; per una ripresa dell'argomento aristotelico in Teofrasto cfr. Berti (2002), 348 e relativi rimandi), il Bene. Ma il desiderio è anche mancanza e distanza – indeterminazione: il numero, almeno nel suo momento unificato, potrebbe allora essere, come si è accennato, in tal senso indeterminato. Per un approfondimento di tali questioni si rinvia all'Introduzione.

17. 41-43: **οὐ γὰρ ... σφαῖραν** – Cfr. II 9, 17, 4-6; V 8, 9, 8; VI 5, 10, 43-46; Brisson (2006), 347 n. 262. Plotino si attiene forse all'esegesi di *Tim.* 30c-d; 33b 1 sgg. (cfr. *Soph.* 244e 2 sgg.; Parm. fr. 8, 43-45). Platone parla della produzione, da parte del demiurgo, dell'universo sensibile, cui viene data una forma di sfera in quanto questa è la sola figura in grado di riprodurre il mondo intelligibile: come questo è una totalità che comprende – ed è in tal senso *sferica* – tutte le idee, così la sfera sensibile è in grado di contenere tutte le figure – i viventi – possibili (Fronterotta (2003), 187 n. 89; 194-195 nn. 99-100; (2007), 353-354 n. 174). Mansfeld (1998), 100 sgg., nota come fu proprio tale passo del *Timeo* a suggerire ai matematici che i solidi regolari isoperimetri fossero inscrivibili in una sfera. Plotino mostra di non essere interessato all'aspetto matematico della descrizione; egli, piuttosto, adattando l'immagine platonica alla propria triade intelligibile, distingue la sfera *pura* – ancora *unificata* e che non contiene gli enti se non in forma implicata – da quella del Vivente, in cui gli intelligibili sono esplicitati e da cui sono contenuti. Cfr. Bertier (2003), 192.

17. 41: **οὐ ... ἄλλος** – Credo che l'esclusione di un altro Intelletto vada intesa nella direzione di una polemica contro la tesi medioplatonica dei due Intelletti. Cfr. Dodds (1960), 20; Dörrie (1974), 200; Holzhausen (1992); Andolfo (2002), 146-151; 167-169 nn. 15-27 e relativi rimandi.

17. 42: **πάντα ἔν** – Cfr. V 8, 9, 14-24; Ninci (2000), 524-525 nn. 91-94. In V 3, 15, 23 è l'Uno ad essere definito uno-tutto, ma, si badi, esso è detto ἔν πάντα, perché Plotino «intende la pre-comprensione nell'uno di tutto ciò che segue l'uno» (Ninci (2000), 524 n. 91).

17. 42: **ψιλόν** – Così H.-S.¹ = H.-S.², che propongono di intendere come ψιλόν τι. Diversamente Bréhier, 39, Cilento, 195, Theiler, 212 (ψιλήν).

18. 1-5: **Ἀλλὰ ... αὐτῷ** – Cfr. 2, 9; *Phys.* Γ 7, 207b 1 sgg. Il lessico delle prime linee di questo capitolo riprende argomenti

svolti nei primi capitoli del trattato. Anche qui l'ἐπίνοια appare essere quella funzione della διάνοια che immagina ciò che non è, e che non riesce, dunque, ad alterare l'essenza di una realtà.

18. 1: ὄρισται – Cfr. 2, 9.

18. 3-4: ἐκεῖ ... ἐπινοηθέντος – «Un [...] presagio dell'argomento ontologico?» (Cilento, 195).

18. 4-5: ἐλείφθη ... λειφθήσεται ... προστεθῆ – Nel lessico matematico προστιθέναι indica l'aggiunta di una quantità ad un'altra (cfr. *Men.* 84d 5; *Phys.* Θ 10, 266b 2-3); ἐλλείπειν indica la sottrazione (cfr. *Phys.* Θ 10, 266b 3). L'aggettivo ἐλλιπής è utilizzato anche per indicare i numeri deficienti, quelli, cioè, che risultano maggiori rispetto alla somma dei loro divisori (*Iambl. Introductio arithm.* 32, 22; Romano (2006), 675; cfr. Caveing (1997), 197-198; 222-224, per i rimandi a Teone e Nicomaco; si veda anche Giardina (1999), 336 n. 165). Per quanto non sia possibile stabilire con certezza se in Plotino ci siano riferimenti precisi alla dottrina dei numeri deficienti e abbondanti e, di conseguenza, al numero perfetto (cfr. *Eucl. Elem.* VII 23), è plausibile che il filosofo conoscesse, almeno per il tramite aristotelico (*Metaph.* M 8, 1084a 31-32), la concezione di origine pitagorica per la quale la serie dei numeri fino alla decade è perfetta. Ciò è provato dai ripetuti riferimenti nel trattato alla decade in sé. Un parallelismo con il numero perfetto di Nicomaco è stato sottolineato da Charles-Saget (1982), 168-169, a proposito della concezione plotiniana del Vivente come totalità. Al di là delle implicazioni aritmosofiche, il discorso di Plotino è chiaro: ogni numero, al pari delle altre realtà intelligibili, è perfetto – è tale, cioè, che nessun pensiero può realmente aggiungergli qualcosa per completarlo. La possibilità di ottenere un infinito per aggiunta risiede allora solo nel nostro contare, ma non coinvolge la natura dei numeri intelligibili.

18. 4-5: ἐλείφθη ... λειφθήσεται – Così H.-S.¹, Theiler, 212, H.-S.². Diversamente Bréhier, 39: ἐλήφθη ... ληφθήσεται. Per una discussione cfr. Cilento, 195; Theiler (1964), 461.

18. 5-6: **εἴη ... ὑπὸ τίνος γάρ** – Probabile allusione ad Aristotele (*Metaph.* N 1, 1088a 5). Dove però lo Stagirita definisce il numero una molteplicità misurata – ciò che implica che ci sia qualcuno che misuri – qui Plotino difende, al contrario, l'idea che le realtà intelligibili manchino di qualcuno che le misuri e che risultino solo in tal senso infinite. Cfr. Armstrong (1979a), 52.

18. 6-8: **ἀλλ'ὅς ἐστι ... ὅς ἐστι** – Cfr. 1, 13; Parm. fr. B 8, 5-6; *Metaph.* Δ 26, 1023b 26 sgg. Aristotele riconosce al numero la natura di “insieme” (πᾶς), ma nega quella di “intero” (ὅλος): “intero” è infatti per lo Stagirita una unità costituita da una molteplicità di parti (ἐν τι ἐκ πλειόνων), in cui la posizione delle parti stesse produce differenza; “insieme” è invece ciò in cui la posizione delle parti non produce differenza. Il numero, in tal senso, sarebbe un insieme, in quanto le parti che lo compongono sono indifferenziate. La funzione metastrutturale-qualitativa applicata ai numeri essenziali permette, invece, a Plotino di concepire il numero come ὅλος. Va però precisato che la distinzione in Plotino del dominio semantico dei due termini non è altrettanto netta. Cfr. *infra*.

18. 8-12: **τῶν γάρ ... κατὰ πάντα** – Cfr. 1, 23-28; 3, 13; VI 7, 30, 32-35. Sul rapporto fra bello e numero cfr. l'Introduzione. In V 5, 4, 13-14 Plotino definisce l'Uno misura non misurata, con ciò intendendo sottolineare la natura incommensurabile del rapporto fra Esso e il Derivato (cfr. Ninci (2000), 414 n. 25). Solo le realtà del mondo sensibile hanno bisogno di essere delimitate, perché non si appartengono a causa dell'estensione; ciò che non è esteso non ha bisogno di essere delimitato e non ha, dunque, bisogno del bello per essere ordinato, ma è bello di per sé. Si noti, rispetto al capitolo primo, la variazione fra κόσμου δεόμενον e μέτρου δεόμενον: ogni realtà ordinata è una realtà misurata; ogni realtà misurata è una realtà cui l'essere numerata impedisce l'esistenza di fatto dell'infinito.

18. 12-18: **καὶ γάρ ... κομίζονται** – Cfr. *Metaph.* Λ 7, 1072b 27-28; *De cael.* A 9, 279a 18-21. Sull'immagine della luce che si accompagna alle anime anche nella discesa cfr. IV 3, 4, 16-21.

18. 15: **ἀμενηνή** – Cfr. 8, 11.

18. 18-19: **ὅτου χάριν ... πρὸς ὃ ... ἀφ' οὗ ... ἐξ οὗ ... εἰς ὃ** – L'uso sapiente di tali preposizioni mostra un chiaro riferimento a quella che può essere definita “ontologia preposizionale”, ed è prova di una appropriazione delle cause aristoteliche all'interno del processo derivativo.

18. 19-24: **ἡ δὲ πάντων ... καθαρῶς ὁράται** – Cfr. 3, 8; *Soph.* 249a 1-2; *Metaph.* Λ 7, 1072b 24; Λ 9, 1074b 18; *Eth. Nic.* K 7-8. La definizione del νοῦς come πᾶς, che richiama il παντελὲς ζῶον, sembra intenzionalmente scelta da Plotino per sottolineare la priorità ontologica di quello rispetto a questo. Bertier (2003), 193, rimanda a V 6, 4, 16-17 e VI 7, 22, 6 per la metafora del colore, che serve a suggerire «l'action exercée par une réalité supérieure sur ce qui est au-dessous». Si veda anche VI 7, 21, 13-17. Per il rapporto fra visione e intelletto cfr. *supra*.

18. 13-14; 24; 29; 30: **συμμιγῆ ... καθαρῶς ... μέμικται ... καθαρά** – Nel discorso che Plotino sviluppa si sente l'eco del *Filebo* e della contrapposizione fra misto e puro, letta alla luce della contrapposizione fra mondo sensibile e mondo intelligibile (cfr. VI 7, 25; 30; *Phil.* 50e 5 sgg.; Migliori (1993), 255 sgg.).

18. 24: **ἀμυδρῶς** – Cfr. *Resp.* X 597a 10; *Soph.* 250e 8; *Tim.* 49a 3; 72b 9.

18. 25: **εἰς τὸ μᾶλλον** – Per la traduzione cfr. Cilento (1949), 315.

18. 26: **ὁρᾶν** – L'infinito è omissso da Bréhier, 40.

18. 27: **προσβολή** – Cfr. 6, 25.

18. 30: **καθαρά** – Cfr. I 2, 3, 21; Catapano (2006), 126-127.

18. 30: **αὐτοῦ** – Così Bréhier, 40, Theiler, 214 e H.-S.². Diversamente H.-S.¹ (αὐτοῦ).

18. 31-33: **οὐσίαν ... ζωὴν ... φρόνησιν** – Cfr. 8, 15-22.

18. 33: **ζωὴν ... σοφίαν** – Cfr. V 8, 4, 36.

18. 35-37: **παρὰ γὰρ ταύτης ... αὐτό** – L’immobilità, espressa dal verbo μένω, rimanda alla nozione di causalità trascendente, per cui una causa, benché presente in ciò che produce, resta separata (cfr. D’Ancona Costa (1990), 440 e *supra*).

18. 35: **παρὰ ταύτης** – Per la traduzione seguio le indicazioni di H.-S.¹ e H.-S.².

18. 37: **ἔστηκε** – Cfr. 2, 9.

18. 36: **ἐν αἰῶνι** – Nel trattato specificamente dedicato all’eternità e al tempo Plotino identifica αἰών e ζωὴ μένουσα (III 7, 3, 16). Assumendo il concetto di ζωὴ come «determinazione ontologica positiva» dell’eternità, Plotino attua una strategia precisa che, secondo Trotta (1997), 181, emerge lì dove si consideri che il concetto di Vita compare come determinazione della seconda ipostasi.

18. 37-46: **οὐδὲ ... ἀπ’αὐτοῦ** – Cfr. Parm. fr. B 8, 6; *Tim.* 31a 4-b 1; *Soph.* 244b 6-c 1; *Parm.* 132a-b 2; 142d 4. Per altri luoghi cfr. Bertier (2003), 193-194. Dopo aver posto il νοῦς a capo della Vita, Plotino conferma l’Essere a capo del νοῦς. L’unicità dell’Essere è difesa attraverso una contaminazione di testi platonici, che rinviano, nel loro complesso, all’argomento del “terzo uomo”. Per altri usi dell’argomento dell’unicità cfr. II 4, 7, 6-9; V 4, 1; V 5, 4, 13-16; Linguiti (2002). La sostituzione dell’Essere al Vivente nell’argomento platonico dell’unicità illustra, a parere di Bertier (2003), 194, il cambiamento che il trattato *Sui numeri* «imprime à la doctrine platonicienne du monde intelligible».

18. 38: **ἐφάπεται** – Cfr. 8, 13.

18. 38-39: **εἰ ... ἦν** – Si noti ancora una volta l’uso, da parte di Plotino, del periodo ipotetico di quarto tipo, che di fatto esclude che ci possa essere qualcosa di contrario all’Essere.

18. 40: **αὐτὸ ... τοῦτο** – Per la traduzione di questi pronomi, come di quelli delle linee successive, ho seguito le indicazioni di H.-S.¹ e H.-S.².

18. 44: **παρ'αυτοῦ ἔστιν** – Seguo Bréhier, 40, e Theiler, 214 (H.-S.¹: παρ'αυτοῦ ἐστιν; H.-S.²: παρ'αυτοῦ ἔστιν).

18. 45: **ὄντος** – Così H.-S.¹, H.-S.², Theiler, 214 (Bréhier: ὄντος; cfr. Cilento (1949), 316). Credo che la traduzione scorrebbbe in modo più lineare se si sostituisse ἐνεργεία con ἐνεργεια (cfr. 9, 28), intendendo che tutto è atto-realizzazione dell'Essere-primo implicato.

18. 46: **χορηγεῖ** – Il tema della superiorità e completezza dell'Essere, riprende, significativamente, l'immagine del coro già utilizzata in questo trattato. Il vero coro è quello intelligibile, paradigma della vera armonia e del vero ordine. Lo stesso verbo è altrove utilizzato per indicare l'Uno in rapporto a ciò che deriva da Lui (cfr. I 6, 7, 25-28).

18. 47-53: **οὐτῶ ... ἑαυτῷ** – La superiorità del Bene sul Bello e sull'Essere, con cui Plotino chiude il trattato, conferma la *segregazione* dell'Uno al di là dell'Essere rispetto al numero: rispetto, cioè, a qualunque forma di realtà che, per l'alterità stessa dall'Uno, non possa se non essere una molteplicità unificata. Per la distinzione fra bello e bene cfr. Massagli (1981); Isnardi Parente (1980), 303-304 e relativi rinvii. Con ciò Plotino si fa forse, ancora una volta, esegeta del *Filebo*, nel quale la misura, la bellezza e la proporzione rivelano il Bene, che però è unico (cfr. Migliori (1993), 291 sgg.).

18. 47-50: **ὥστε ... ζητεῖν** – Seguo H.-S.¹ e H.-S.² e intendo tutti come infiniti retti da ὥστε. Diversamente Theiler, 216, che intende ἀγαπᾶν come participio. Cfr. Theiler (1964), 461.

18. 48: **ἀνηρηθῆσθαι** – Per la dipendenza da Aristotele (*Metaph.* Λ 7, 1072b 14) cfr. Bertier (2003), 194; Brisson (2006), 347 n. 273.

18. 48: **ἵχνος** – Cfr. VI 7, 20, 12 (Anima e Vita traccia dell'Intelletto); III 8, 11, 19 (l'Intelletto traccia del Bene); V 5, 5, 14 (l'Essere traccia dell'Uno). Bertier (2003), 194, suggerisce un ri-

mando a *Tim.* 53b 2. È significativo che il termine compaia dove è detto che le cose vengono configurate secondo forme e numeri (cfr. Fronterotta (2003), 280-281 n. 211). L'uso da parte di Plotino di questo vocabolo platonico allude a una concezione continua del reale per cui ogni ipostasi contiene la traccia di ciò che è superiore. Secondo D'Ancona Costa (1996), 374, il termine può essere letto anche in chiave antignostica, in quanto vale a suggerire che nessuna moltiplicazione delle ipostasi è necessaria, essendo il $\nu\acute{o}\upsilon\varsigma$ il primo e diretto derivato dall'Uno. Cfr. Pigler (2003a), 99; Ninci (2001), 484-485. Si rinvia anche a Leroux (1992).

18. 49: **μετὰ τοῦτο τἀγαθόν** – Così Bréhier, 41, Theiler, 216 e H.-S.², sulla scia di Kirchhoff (H.-S.¹ congetturano **μετ'αὐτοῦ τὸ ἀγαθόν**). Cfr. Bertier (2003), 194. Si ha qui una nuova ripresa, in diversa chiave, della concezione aristotelica per cui si conosce prima ciò che per natura viene dopo.

18. 53: **αὐτάρκες** – La nozione di autosufficienza è centrale nella concezione gerarchica della realtà di Plotino e sottolinea l'indipendenza e trascendenza della causa rispetto all'effetto (cfr. D'Ancona Costa (1990), 441). La causa ultima dell'autosufficienza è l'Uno; la ragione dell'autosufficienza è l'unità garantita dall'Uno, che è al di là della stessa autosufficienza (cfr. V 3, 17, 11-14; Ninci (2000), 382-383 n. 170; Chrétien (1989), 316). Il mondo intelligibile, se confrontato con quello sensibile, gode di una **αὐτάρκεια** che non dovrebbe fargli desiderare nulla; e tuttavia anche l'Intelletto è manchevole in quanto boniforme ma non Bene (cfr. Arnou (1997), 77 sgg.). Szlezák (1997), 199-207 e rimandi, sottolinea come tale concezione serva a Plotino come argomento contro l'idea che il $\nu\acute{o}\upsilon\varsigma$ sia universale oggetto di desiderio. Contro l'affermazione aristotelica secondo la quale si desidera vivere perché si desidera conoscere (cfr. *Metaph.* A 7, 1072a 35; b 21), contro, quindi, la connessione fra vita e intelletto, Plotino si appellerebbe alla *Repubblica*, allo scopo di mostrare che il fondamento ultimo del desiderio è il Bene.

Bibliografia

1. Edizioni delle *Enneadi* utilizzate

- Plotin. Ennéades VI (2^e partie)*, Texte établi et traduit par E. Bréhier, Paris 1989 (1938¹): Bréhier
- Plotini Opera*, tomus III, *Enneas VI*, ediderunt P. Henry et H.-R. Schwyzer, Paris-Leiden 1973: H.-S.¹
- Plotini Opera*, tomus III, *Enneas VI*, ediderunt P. Henry et H.-R. Schwyzer, Oxford 1983: H.-S.²
- Plotins Schriften*, Übersetzt von R. Harder. Neubearbeitung mit griechischem Lesetext und Anmerkungen fortgeführt von R. Beutler und W. Theiler, Band III, a) Text und Übersetzung, Hamburg 1964: Theiler

2. Traduzioni e *Commenti* delle *Enneadi* consultati

- Autoconoscenza ed esperienza dell'unità. Plotino, Enneade V 3*. Saggio interpretativo, testo con traduzione e note esplicative, a cura di W. Beierwaltes, trad. it., Milano 1995: Beierwaltes (1995a)
- Enneadi di Plotino*, a cura di M. Casaglia, C. Guidelli, A. Linguiti, F. Moriani, II, Torino 1997: Moriani (1997)
- Eternità e tempo. Plotino, Enneade III 7*. Saggio introduttivo, testo con traduzione e commentario, a cura di W. Beierwaltes, trad. it., Milano 1995: Beierwaltes (1995b)
- Plotin. Ennéades VI (2^e partie)*, Texte établi et traduit par E. Bréhier, Paris 1989 (1938¹): Bréhier
- Plotin. Sur les Nombres. Ennéade VI, 6 [34]*. Introduction, texte grec, traduction, commentaire et index grec, par J. Bertier, L. Brisson, A. Charles, J. Pépin, H.-D. Saffrey, A.-Ph. Segonds, Paris 2003 (1980¹): Bertier (2003)

- Plotin. Traités 1-6*, traductions sous la dir. de L. Brisson et J.-F. Pradeau, Paris 2002: Brisson (2002)
- Plotin. Traités 27-29*, traductions sous la dir. de L. Brisson et J.-F. Pradeau, Paris 2005: Brisson (2005)
- Plotin. Traités 30-37*, traductions sous la dir. de L. Brisson et J.-F. Pradeau, Paris 2006: Brisson (2006)
- Plotin. Traités 38-41*, traductions sous la direction de L. Brisson et J.-F. Pradeau, Paris 2007: Brisson (2007)
- Plotino. Che cos'è l'essere vivente e che cos'è l'uomo? I 1 [53]*. Introduzione, testo greco, traduzione e commento, a cura di C. Marzolo, Pisa 2006: Marzolo (2006)
- Plotino. Enéadas V-VI*. Introducciones, traducciones y notas, de J. Igal, Madrid 1998: Igal (1998)
- Plotino. Enneadi*. Prima versione integra e commentario critico di V. Cilento, III, 1, Bari 1949: Cilento (1949)
- Plotino. Enneadi*. Prima versione integra e commentario critico di V. Cilento, III, 2, Bari 1949: Cilento
- Plotino. Enneadi*. Traduzione, introduzione e note bibliografiche, a cura di G. Faggin, Milano 1992: Faggin (1992)
- Plotino. Enneadi*. Traduzione a cura di R. Radice. Saggio introduttivo, prefazioni e note di commento a cura di G. Reale, Milano 2002: Radice (2002)
- Plotino. Enneadi VI 1-3. Trattati 42-44* Sui generi dell'Essere. Introduzione, testo greco, traduzione, commento, a cura di M. Isnardi Parente, Napoli 1994: Isnardi Parente (1994)
- Plotino. Il pensiero come diverso dall'uno. Quinta enneade*. Introduzione, traduzione e commento, a cura di M. Ninci, Milano 2000: Ninci (2000)
- Plotino. Sulle virtù I 2 [19]*. Introduzione, testo greco, traduzione e commento, a cura di G. Catapano, Pisa 2006: Catapano (2006)
- Plotins Schriften*, Übersetzt von R. Harder. Neubearbeitung mit griechischem Lesetext und Anmerkungen fortgeführt von R. Beutler und W. Theiler, Band III, a) Text und Übersetzung, Hamburg 1964: Theiler
- Plotins Schriften*, Übersetzt von R. Harder. Neubearbeitung mit griechischem Lesetext und Anmerkungen fortgeführt von R. Beutler und W. Theiler, Band III, b) Anmerkungen, Hamburg 1964: Theiler (1964)
- Plotinus. Ennead III 6. On the Impassivity of the Bodiless*. Translation and Commentary, by B. Fleet, Oxford 1995: Fleet (1995)
- Plotinus. Ennead VI. 6-9*, translated by A.H. Armstrong, VII, Cambridge (Ma)-London 1988: Armstrong (1988)

3. Altre traduzioni consultate

- ABBATE (2005): *Proclo. Teologia platonica*. Introduzione di G. Reale. Traduzione, note e apparati a cura di M. Abbate, Milano 2005
- ACERBI (2007): *Euclide. Tutte le opere*. Introduzione, traduzione, note e apparati, a cura di F. Acerbi, Milano 2007
- ARRIGHETTI (1960): *Epicuro. Opere*. Introduzione, testo critico, traduzione e note, a cura di G. Arrighetti, Torino 1960
- BERTIER (1978): *Nicomaque de Gérase. Introduction Arithmétique*. Introduction, traduction, notes et index, par J. Bertier, Paris 1978
- COLLI (1955): *Aristotele. Organon*. Introduzione, traduzione e note, a cura di G. Colli, Torino 1955
- DODDS (1963): *Proclus. The Elements of Theology*. A Revised Text with Translation, Introduction and Commentary, by E.R. Dodds, Oxford 1963
- FARAGGIANA DI SARZANA (1985): *Proclo. I manuali - I testi magico-teurgici*. Traduzione, prefazioni, note e indici, a cura di C. Faraggiana di Sarzana, Milano 1985
- FERRARI (2004): *Platone. Parmenide*. Introduzione, traduzione e note, a cura di F. Ferrari, Milano 2004
- FRONTEROTTA (2003): *Platone. Timeo*. Introduzione, traduzione e note, a cura di F. Fronterotta, Milano 2003
- FRONTEROTTA (2007a): *Platone. Sofista*. Introduzione, traduzione e note, a cura di F. Fronterotta, Milano 2007
- GIARDINA (1999): *Giovanni Filopono matematico. Tra Neopitagorismo e Neoplatonismo. Commentario alla Introduzione aritmetica di Nicomaco di Gerasa*. Introduzione, testo, traduzione e note, a cura di G.R. Giardina, Catania 1999
- GIRGENTI (1996): *Porfirio. Sentenze sugli intelligibili*. Prefazione, introduzione, traduzione e apparati, a cura di G. Girgenti, Milano 1996
- ISNARDI PARENTE (1980): *Speusippo. Frammenti*. Edizione, traduzione e commento, a cura di M. Isnardi Parente, Napoli 1980
- ISNARDI PARENTE (1982): *Senocrate-Ermodoro. Frammenti*. Edizione, traduzione e commento, a cura di M. Isnardi Parente, Napoli 1982
- MAZZARELLI (1993): *Aristotele. Etica nicomachea*. Introduzione, traduzione, note e apparati, a cura di C. Mazzarelli, Milano 1993
- MORROW (1970): *Proclus. A Commentary on the First Book of Euclid's Elements*. Translated, with Introduction and Notes, by G.R. Morrow, Princeton 1970
- MOVIA (1992): *Aristotele. L'anima*. Traduzione, introduzione e commento, a cura di G. Movia, Napoli 1992

- MOVIA (2007): *Alessandro di Afrodisia. Commentario alla Metafisica di Aristotele*, a cura di G. Movia, Milano 2007
- RADICE (2002): *Stoici antichi. Tutti i frammenti*. Introduzione, traduzione, note e apparati, a cura di R. Radice, Milano 2002
- REALE (1991): *Platone. Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Milano 1991
- REALE (1993): *Aristotele. Metafisica*. Introduzione, traduzione, note e apparati, a cura di G. Reale, Milano 1993
- ROMANO (1995): *Giamblico. Il numero e il divino*. Introduzione, testo greco, traduzione, note, bibliografia e indici, a cura di F. Romano, Milano 1995
- ROMANO (2000a): *Domnino di Larissa. La svolta impossibile della filosofia matematica neoplatonica. Manuale di* Introduzione all'Arithmetica. Introduzione, testo e traduzione, a cura di F. Romano, Catania 2000
- ROMANO (2006): *Giamblico. Summa Pitagorica*. Introduzione, traduzione, note e apparati, a cura di F. Romano, Milano 2006
- RUGGIU (1995): *Aristotele. Fisica*. Saggio introduttivo, traduzione, note e apparati, a cura di L. Ruggiu, Milano 1995
- SAFFREY-WESTERINK: *Proclus. Théologie platonicienne*. Texte établi et traduit, par H.D. Saffrey et L.G. Westerink, Paris 1968 sgg.
- TIMPANARO CARDINI (1978): *Proclo. Commento al I libro degli Elementi di Euclide*. Introduzione, traduzione e note, a cura di M. Timpanaro Cardini, Pisa 1978
- ZADRO (1974): *Aristotele. I Topici*. Traduzione, introduzione e commento, a cura di A. Zadro, Napoli 1974

4. *Miscellanee dedicate a Plotino e al Neoplatonismo*

- Atti del Convegno Internazionale sul tema: Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e Occidente (Roma 5-9 ottobre 1970)*, Roma 1974
- Dunamis nel Neoplatonismo*. Atti del II Colloquio Internazionale del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo (Università degli Studi di Catania, 6-8 ottobre 1994), a cura di F. Romano - R.L. Cardullo, Firenze 1996
- Études sur Plotin*, sous la dir. de M. Fattal, Paris 2000
- La philosophie des mathématiques de l'Antiquité tardive*. Actes du colloque international (24-26 septembre 1998), éd. par G. Bechtel - D.J. O'Meara, Fribourg Suisse 2000
- Le Néoplatonisme*. Actes du colloque international sur le Néoplatonisme (Royaumont, 9-13 juin 1969), sous la dir. De P.M. Schuhl - P. Hadot, Paris 1971

- Les sources de Plotin*. Entretiens sur l'Antiquité classique, tome V, Fondation Hardt, sous la dir. de P. Henry - P. Hadot - O. Gigon - O. Reverdin, Vandoeuvres-Genève 1960
- Logos et langage chez Plotin et avant Plotin*, sous la dir. de M. Fattal, Paris 2003
- Neoplatonism and Nature. Studies in Plotinus' Enneads*, ed. by M.F. Wagner, New York 2002
- Neoplatonisme. Mélanges offerts à Jean Trouillard*, Fontenay aux Roses 1981
- Studi sull'anima in Plotino*, a cura di R. Chiaradonna, Napoli 2005
- The Cambridge Companion to Plotinus*, ed. by L.P. Gerson, Cambridge 1996
- The Significance of Neoplatonism*, ed. by R. Baine Harris, Albany 1976
- The Structure of Being. A Neoplatonic Approach*, ed. by R. Baine Harris, Albany 1982

5. Studi

- ABBATE (2003): M. ABBATE, *Il Bene nell'interpretazione di Plotino e di Proclo*, in *Platone. La Repubblica*. Traduzione e commento, a cura di M. Vegetti, V, Napoli 2003, 625-678
- ALEXANDRAKIS (1998): A. ALEXANDRAKIS, *Neopythagoreanizing influences on Plotinus' mystical notion of numbers*, «Philosophical Inquiry» 20 (1998), 101-110
- ALEXANDRAKIS (2002): A. ALEXANDRAKIS, *The Notion of Beauty in the Structure of the Universe: Pythagorean Influences*, in *Neoplatonism and Nature*, cit., 149-155
- ALLEN (1970): R.E. ALLEN, *The Generation of Numbers in Plato's Parmenides*, «Classical Philology» 65 (1970), 30-34
- ALLEN (1980): R.E. ALLEN, *Ideas as Thoughts*, Parmenides 132 B-C, «Ancient Philosophy» 1 (1980), 29-38
- AMADO (1953): E. AMADO, *A propos des nombres nombrés et des nombres nombrants chez Plotin*, «Revue Philosophique de la France et de l'étranger» 78 (1953), 423-425
- ANDOLFO (1996): M. ANDOLFO, *L'ipostasi della Psyche in Plotino. Struttura e fondamenti*, Milano 1996
- ANDOLFO (1997): M. ANDOLFO, *Metafisica e "intermedietà" degli enti matematici in Aristotele e in Plotino*, «Rivista di Filosofia Neoscolastica» 89 (1997), 181-228
- ANDOLFO (1998): M. ANDOLFO, *Nascita e destino della geometria non-euclidea nell'Accademia e alcune conseguenze storico-filosofiche rin-*

- venibili in Plotino, «Rivista di Filosofia Neoscolastica» 90 (1998), 165-197
- ANDOLFO (1999): M. ANDOLFO, *Il ruolo svolto dal desiderio nella filosofia di Plotino*, «Rivista di Filosofia Neoscolastica» 91 (1999), 627-637
- ANDOLFO (2002): M. ANDOLFO, *Plotino. Struttura e fondamenti dell'ipostasi del Nous*, Milano 2002
- ANNAS (1992): J.E. ANNAS, *Interpretazione dei libri M-N della Metafisica di Aristotele. La filosofia della matematica in Platone e Aristotele*, trad. it., Milano 1992
- ANTON (1976): J.P. ANTON, *Plotinus' Approach to Categorical Theory*, in *The Significance of Neoplatonism*, cit., 83-99
- ANTONELLI (1983): M.T. ANTONELLI, *La matematica delle idee e il problema della relazione in Giamblico*, «Giornale di metafisica» 5 (1983), 391-408
- ARMATO (2005): G. ARMATO, *Stoics on Bodies, Identity and ΙΑΙΩΣ ΠΟΙΩΣ*, «Classica et Mediaevalia» 56 (2005), 129-154
- ARMSTRONG (1960): A.H. ARMSTRONG, *The Background of the Doctrine "that the Intelligibles are not outside the Intellect"*, in *Les sources*, cit., 393-425
- ARMSTRONG (1967): A.H. ARMSTRONG, *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*, Amsterdam 1967
- ARMSTRONG (1971): A.H. ARMSTRONG, *Eternity, Life and Movement in Plotinus' Accounts of ΝΟΥΣ*, in *Le Néoplatonisme*, cit., 67-76
- ARMSTRONG (1974): A.H. ARMSTRONG, *Tradition, Reason and Experience in the Thought of Plotinus*, in *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e Occidente*, cit., 171-194
- ARMSTRONG (1979A): A.H. ARMSTRONG, *Plotinus' Doctrine of the Infinite and its significance for Christian thought*, in *Plotinian and Christian Studies*, London 1979, 47-58
- ARMSTRONG (1979B): A.H. ARMSTRONG, *Spiritual or intelligible Matter in Plotinus and St. Augustine*, in *Plotinian and Christian Studies*, cit., 277-283
- ARNOU (1997): R. ARNOU, *Il desiderio di Dio nella filosofia di Plotino*, trad. it., Milano 1997
- AUBENQUE (1971): P. AUBENQUE, *Plotin et le dépassement de l'ontologie grecque classique*, in *Le Néoplatonisme*, cit., 101-109
- AUBENQUE (1981): P. AUBENQUE, *Néoplatonisme et analogie de l'être*, in *Néoplatonisme*, cit., 63-76
- AUBENQUE (1982): P. AUBENQUE, *La matière de l'intelligible. Sur deux allusions méconnues aux doctrines non écrites de Platon*, «Revue philosophique de la France et de l'étranger» 107 (1982), 307-320

- AUBENQUE (1985): P. AUBENQUE, *Plotin et Dexippe, exégètes des Catégories d'Aristote*, in *Aristotelica, mélanges offerts à Marcel de Corte*, Bruxelles-Liège 1985, 7-40
- BALADI (1971): N. BALADI, *Origine et signification de l'audace chez Plotin*, in *Le Néoplatonisme*, cit., 89-97
- BARNES (1985): J. BARNES, *Aristotelian Arithmetic*, «Revue de Philosophie Ancienne» 3 (1985), 97-133
- BEIERWALTES (1993): W. BEIERWALTES, *Plotino. Un cammino di liberazione verso l'interiorità, lo Spirito e l'Uno*, trad. it., Milano 1993
- BERTI (1996): E. BERTI, *Il Filebo e le dottrine non scritte di Platone*, in *Il Filebo di Platone e la sua fortuna*. Atti del Convegno di Napoli (4-6 novembre 1993), a cura di P. Cosenza, Napoli 1996, 191-204
- BERTI (1997): E. BERTI, *La filosofia del "primo" Aristotele*, Milano 1997
- BERTI (2002): E. BERTI, *Teofrasto e gli Accademici sul moto dei cieli*, in *Gigantomachia. Convergenze e divergenze tra Platone e Aristotele*, a cura di M. Migliori, Brescia 2002, 339-356
- BERTI (2004): E. BERTI, *Aristotele. Dalla dialettica alla filosofia prima. Con saggi integrativi*, Milano 2004
- BERTIER (1987): J. BERTIER, *Les preuves de la réalité des nombres et la théorie des idées d'après Métaphysique N 2*, 1090a 2-3, 1090b 5, in *Mathematics and Metaphysics in Aristotle. Mathematik und Metaphysik bei Aristoteles*. Akten des X. Symposium Aristotelicum (Sigriswil, 6-12 September 1984), ed. by A. Graeser, Bern-Stuttgart 1987, 281-309
- BLUMENTHAL (1974): H.J. BLUMENTHAL, *Nous and Soul in Plotinus: Some Problems of Demarcation*, in *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e Occidente*, cit., 203-219
- BONAZZI (2000): M. BONAZZI, *Plotino e la tradizione pitagorica*, «Acme» 53 (2000), 39-73
- BONITZ (1995): H. BONITZ, *Sulle categorie di Aristotele*, trad. it., Milano 1995
- BRISSON (1991): L. BRISSON, *De quelle façon Plotin interprète-t-il les cinq genres du Sophiste?*(Ennéades VI 2 [43], 8), in *Études sur le Sophiste de Platon*, sous la dir. de P. Aubenque, Napoli 1991, 449-473
- BRISSON (1999): L. BRISSON, *Lógos et lógoi chez Plotin. Leur nature et leur rôle*, «Les Cahiers philosophiques de Strasbourg» 8 (1999), 87-108
- BRISSON (2000A): L. BRISSON, *Entre physique et métaphysique. Le terme ὄγκος chez Plotin, dans ses rapports avec la matière (ύλη) et le corps (σῶμα)*, in *Études sur Plotin*, cit., 87-111
- BRISSON (2000B): L. BRISSON, *Le logos chez Plotin*, in *Ontologie et dialectique. Mélanges en hommage à P. Aubenque avec sa collaboration*

- à l'occasion de son 70^e anniversaire, éd. par N.L. Cordero, Paris 2000, 47-68
- BRUNSCHWIG (1994): J. BRUNSCHWIG, *The Stoic Theory of the Supreme Genus and Platonic Ontology*, in *Papers in Hellenistic Philosophy*, ed. by J. Brunschwig, Cambridge 1994, 92-157
- BURNEYAT (1987): M.F. BURNEYAT, *Platonism and Mathematics: A Prelude to Discussion*, in *Mathematics and Metaphysics in Aristotle*, cit., 213-240
- BUSSANICH (1996): J. BUSSANICH, *Plotinus's metaphysics of the One*, in *The Cambridge Companion*, cit., 38-65
- CALOGERO (1974): G. CALOGERO, *Plotino, Parmenide e il Parmenide*, in *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e Occidente*, cit., 49-59
- CARBONARA (1954): C. CARBONARA, *La filosofia di Plotino*, Napoli 1954
- CATTANEI (1996): E. CATTANEI, *Enti matematici e metafisica. Platone, l'Accademia e Aristotele a confronto*, Milano 1996
- CATTANEI (2002): E. CATTANEI, *Il destino monastico e diastico del punto euclideo*, in *Gigantomachia. Convergenze e divergenze tra Platone e Aristotele*, cit., 379-463
- CATTANEI (2003A): E. CATTANEI, *Gli enti matematici "per astrazione" secondo Alessandro di Afrodisia e lo Pseudo-Alessandro*, in *Alessandro di Afrodisia e la Metafisica di Aristotele*, a cura di G. Movia, Milano 2003, 255-276
- CATTANEI (2003B): E. CATTANEI, *Le matematiche al tempo di Platone e la loro riforma*, in *Platone. La Repubblica*, cit., 473-539
- CAVEING (1997): M. CAVEING, *La figure et le nombre. Recherches sur les premières mathématiques des Grecs*, Lille 1997
- CENTRONE (2002): B. CENTRONE, *Il concetto di ὄλον nella confutazione della dottrina del sogno (Theaet. 201d 8-206e 12) e i suoi riflessi nella dottrina aristotelica della definizione*, in *Il Teeteto di Platone: struttura e problematiche*, a cura di G. Casertano, Napoli 2002, 139-155
- CHARLES (1967): A. CHARLES, *Note sur l'ΑΙΤΕΙΠΟΝ chez Plotin et Proclus*, «Annales de la Faculté des Lettres d'Aix» 43 (1967), 147-161
- CHARLES-SAGET (1982): A. CHARLES-SAGET, *L'architecture du Divin. Mathématique et philosophie chez Plotin et Proclus*, Paris 1982
- CHARRUE (1978): J.M. CHARRUE, *Plotin lecteur de Platon*, Paris 1978
- CHARRUE (2004): J.M. CHARRUE, *Plotin et Parménide*, «Diotima» 32 (2004), 134-146
- CHIARADONNA (2002): R. CHIARADONNA, *Sostanza movimento analogia. Plotino critico di Aristotele*, Napoli 2002

- CHIARADONNA (2003): R. CHIARADONNA, *Il tempo misura del movimento? Plotino e Aristotele* (Enn. III 7 [45]), in *Platone e la tradizione platonica. Studi di filosofia antica*, a cura di M. Bonazzi - F. Trabattoni, Milano 2003, 221-250
- CHIARADONNA (2006): R. CHIARADONNA, *Connaissance des intelligibles et degrés de la substance. Plotin et Aristote*, «Études platoniciennes» 3 (2006), 57-85
- CHINDEA (2007), G. CHINDEA, *Le nombre est-il une réalité parfaitement intelligible? Une analyse de l'intelligibilité du nombre chez Plotin*, «Chora» 5 (2007), 97-109
- CHRÉTIEN (1980): J.L. CHRÉTIEN, *Le Bien donne ce qu'il n'a pas*, «Archives de Philosophie» 43 (1980), 263-277
- CHRÉTIEN (1989): J.L. CHRÉTIEN, *L'analogie selon Plotin*, «Les Études philosophiques» 3-4 (1989), 305-318
- CLEARY (1995): J.J. CLEARY, *Aristotle and Mathematics. Aporetic Method in Cosmology and Metaphysics*, Leiden-New York-Köln 1995
- CLEARY (2000): J.J. CLEARY, *Proclus' Philosophy of Mathematics*, in *La philosophie des mathématiques*, cit., 85-101
- COLLETTE (2003): B. COLLETTE, «L'âme ne pense jamais sans phantasma». *Lecture plotinienne de la noétique d'Aristote*, «Revue de Philosophie Ancienne» 21 (2003), 115-135
- COMBÈS (1996): J. COMBÈS, *Études néoplatoniciennes*, Grenoble 1996
- CORRIGAN (1986): K. CORRIGAN, *Plotinus, Enneads 5, 4 [7], 2 and Related Passages. A New Interpretation of the Status of the Intelligible Object*, «Hermes» 114 (1986), 195-204
- CORRIGAN (1996): K. CORRIGAN, *Essence and Existence in the Enneads*, in *The Cambridge Companion*, cit., 105-129
- COVOTTI (1935): A. COVOTTI, *Da Aristotele ai Bizantini. Problemi essenziali della storia del pensiero greco*, Napoli 1935
- CUOMO (2001): S. CUOMO, *Ancient Mathematics*, London-New York 2001
- D'ANCONA COSTA (1990): C. D'ANCONA COSTA, *Determinazione e indeterminazione del soprasensibile secondo Plotino*, «Rivista di Storia della Filosofia» 45 (1990), 437-474
- D'ANCONA COSTA (1992): C. D'ANCONA COSTA, AMORPHON KAI ANEIDEON. *Causalité des formes et causalité de l'Un chez Plotin*, «Revue de Philosophie Ancienne» 10 (1992), 69-113
- D'ANCONA COSTA (1996): C. D'ANCONA COSTA, *Plotinus and later Platonic philosophers on the causality of the First Principle*, in *The Cambridge Companion*, cit., 356-385

- D'ANCONA COSTA (1997): C. D'ANCONA COSTA, *Separation and the Forms. A Plotinian Approach*, «American Catholic Philosophical Quarterly» 71 (1997), 367-400
- DEL FORNO (2005): D. DEL FORNO, *La struttura numerica dell'Anima del Mondo* (Timeo 35B 4-36B 6), «Elenchos» 26 (2005), 5-32
- DI PASQUALE BARBANTI (1981): M. DI PASQUALE BARBANTI, *La metafora in Plotino*, Catania 1981
- DILLON (1976): J. DILLON, *Image, Symbol and Analogy: three Basic Concepts of Neoplatonic Allegorical Exegesis*, in *The Significance of Neoplatonism*, cit., 247-262
- DODDS (1960): *Numenius and Ammonius*, in *Les sources*, cit., 3-61
- DÖRRIE (1974): H. DÖRRIE, *Plotino. Tradizionalista o innovatore?*, in *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e Occidente*, cit., 195-201
- DÖRRIE (1981): H. DÖRRIE, *La manifestation du Logos dans la création. Quelques remarques à propos d'une contribution du platonicien Thrasyllus à la théorie des idées*, in *Néoplatonisme*, cit., 141-157
- DUFOUR (2004): R. DUFOUR, *Actuality and Potentiality in Plotinus' View of the Intelligible Universe*, «Journal of Neoplatonic Studies» 9 (2004), 193-218
- DUFOUR (2006): R. DUFOUR, *Plotin et le Stoiciens*, «Études platoniciennes» 3 (2006), 175-192
- DUMERY (1981): H. DUMERY, *Proclus et la puissance de produire*, in *Néoplatonisme*, cit., 159-190
- DUMONCEL (1992): J.-C. DUMONCEL, *La théorie platonicienne des idées-nombres. Essai sur l'origine de la Mathématique Universelle*, «Revue de Philosophie Ancienne» 10 (1992), 3-34
- DURANTI (1996): G.C. DURANTI - E. BERTI - M. MIGLIORI - F. TRABATTONI - E. CATTANEI, *Atti del seminario platonico «Verso un Platone "terzo"»* (Genova, 23 febbraio 1995), Firenze 1996
- EMILSSON (1995): E.K. EMILSSON, *Plotinus on the Objects of Thought*, «Archiv für Geschichte der Philosophie» 77 (1995), 21-41
- EMILSSON (1996): E.K. EMILSSON, *Cognition and its object*, in *The Cambridge Companion*, cit., 217-249
- EVANGELIOU (1982): CH. EVANGELIOU, *The Ontological Basis of Plotinus' Criticism of Aristotle's Theory of Categories*, in *The Structure of Being*, cit., 73-82
- EVANGELIOU (1988): CH. EVANGELIOU, *Aristotle's Categories and Porphyry*, Leiden 1988
- FATTAL (2005): M. FATTAL, *Ricerche sul logos. Da Omero a Plotino*, trad. it., Milano 2005

- FERRARI (2000): F. FERRARI, *Commentari specialistici alle sezioni matematiche del Timeo*, in *La filosofia in età imperiale. Le scuole e le tradizioni filosofiche*. Atti del Colloquio (Roma 17-19 giugno 1999), a cura di A. Brancacci, Napoli 2000, 169-224
- FERRARI (2002): F. FERRARI, *Motivi platonici e motivi aristotelici nella concezione della doppia energia dell'uno in Plotino*, in ΕΝΩΣΙΣ ΚΑΙ ΦΙΛΙΑ. *Unione e amicizia. Omaggio a Francesco Romano*, a cura di M. Barbanti - G.R. Giardina - P. Manganaro, Catania 2002, 375-388
- FERRARI (2003): F. FERRARI, *Questioni eidetiche*, «Elenchos» 24 (2003), 93-113
- FERRARI (2007): F. FERRARI, *Separazione asimmetrica e causalità eidetica nel Timeo*, in *La sapienza di Timeo. Riflessioni in margine al Timeo di Platone*, a cura di L.M. Napolitano Valditara, Milano 2007, 147-172
- FIELDER (1976): J. FIELDER, *Chorismos and Emanation in the Philosophy of Plotinus*, in *The Significance of Neoplatonism*, cit., 101-120
- FIELDER (1978): J. FIELDER, *Plotinus' Reply to the Arguments of Parmenides 130a-131d*, «Apeiron» 12 (1978), 1-5
- FIELDER (1982): J. FIELDER, *Plotinus and Self-Predication*, in *The Structure of Being*, cit., 83-89
- FINDLAY (1976): J.N. FINDLAY, *The Neoplatonism of Plato*, in *The Significance of Neoplatonism*, cit., 23-40
- FINDLAY (1994): J.N. FINDLAY, *Platone. Le dottrine scritte e non scritte*. Con una raccolta delle testimonianze antiche sulle dottrine non scritte, trad. it., Milano 1994
- FLANNERY (2003): K.L. FLANNERY, *Mathematical Entities in Alexander and Pseudo-Alexander of Aphrodisias*, in *Il libro B della Metafisica di Aristotele*. Atti del colloquio (Roma, 30 nov.-1 dic. 2000), a cura di V. Celluprica, Napoli 2003, 127-157
- FOWLER (1990): D.H. FOWLER, *The Mathematics of Plato's Academy. A new Reconstruction*, Oxford 1990
- FRONTEROTTA (2007B): F. FRONTEROTTA, *Il Timeo e la matematica embodied*, in *La sapienza di Timeo*, cit., 173-206
- GAISER (1994): K. GAISER, *La dottrina non scritta di Platone. Studi sulla fondazione sistematica e storica delle scienze nella scuola platonica*, trad. it., Milano 1994
- GAISER (1998): K. GAISER, *Testimonia Platonica. Le antiche testimonianze sulle dottrine non scritte di Platone*, trad. it., Milano 1998
- GATTI (1983): M.L. GATTI, *Sulla teoria plotiniana del numero e sui suoi rapporti con alcuni aspetti della problematica delle "dottrine*

- non scritte” di Platone, «Rivista di Filosofia Neoscolastica» 75 (1983), 361-384
- GATTI (1996): M.L. GATTI, *Plotino e la metafisica della contemplazione*, Milano 1996
- GERSH (1973): S.E. GERSH, *Kinesis akinetos. A Study of Spiritual Motion in the Philosophy of Proclus*, Leiden 1973
- GERSON (2003): L.P. GERSON, *Metaphor as an Ontological Concept: Plotinus on the Philosophical Use of Language*, in *Logos et langage chez Plotin et avant Plotin*, cit., 255-270
- GIARDINA (2000): G.R. GIARDINA, *Il concetto di numero nell’in Nicomachum di Giovanni Filopono*, in *La philosophie des mathématiques*, cit., 149-171
- GLOY (1989): K. GLOY, *Die Struktur der Zeit in Plotins Zeittheorie*, «Archiv für Geschichte der Philosophie» 71 (1989), 303-326
- GOLDSCHMIDT (1953): V. GOLDSCHMIDT, *Le Système stoïcien et l’idée de temps*, Paris 1953
- GRAESER (1972): A. GRAESER, *Plotinus and the Stoics. A Preliminary Study*, Leiden 1972
- GRANA (2006): N. GRANA, *Ermeneutica della matematica*, Napoli 2006
- GRITTI (2005): E. GRITTI, *La φαντασία plotiniana tra illuminazione intellettuale e impassibilità dell’anima*, in *Studi sull’anima*, cit., 251-274
- GUERRA (2000): Ch. GUERRA, *Porfirio editore di Plotino e la paideia antignostica*, «Patavium» 15 (2000), 111-137
- GURTLER (2002): G.M. GURTLER, *Providence: the Platonic Demiurge and Hellenistic Causality*, in *Neoplatonism and Nature*, cit., 99-124
- GURTLER (2005): G.M. GURTLER, *Matter and Otherness. On Matter (II 4 [12])*, «Époché» 9 (2005), 197-214
- HADOT (1960): P. HADOT, *Tre, vie, pensée chez Plotin et avant Plotin*, in *Les sources*, cit., 107-157
- HADOT (1974): P. HADOT, *L’harmonie des philosophies de Plotin et d’Aristote selon Porphyre dans le Commentaire de Dexippe sur les Catégories*, in *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e Occidente*, cit., 31-47
- HADOT (1987): P. HADOT, *Structure et Thèmes du Traité 38 (VI, 7) de Plotin*, «ANRW» II, 36 (1987), 624-675
- HADOT (1993): P. HADOT, *Porfirio e Vittorino*, trad. it., Milano 1993
- HADOT (1999): P. HADOT, *La conception plotinienne de l’identité entre l’intellect et son objet. Plotin et le De anima d’Aristote*, in *Plotin, Porphyre. Études néoplatonicienes*, Paris 1999, 267-278
- HARDER (1936): R. HARDER, *Eine neue Schrift Plotins*, «Hermes» 71 (1936), 1-10.

- HARTE (2002): V. HARTE, *Plato on Parts and Wholes. The Metaphysics of Structure*, Oxford 2002
- HELMIG (2007): CH. HELMIG, *The relationship between Forms and Numbers in Nicomachus' Introduction to Arithmetic*, in *A Platonic Pythagoras. Platonism and Pythagoreanism in the Imperial Age*, ed. by M. Bonazzi - C. Lévy - C. Steel, Turnhout 2007, 127-146
- HENRY (1960): P. HENRY, *Une comparaison chez Aristote, Alexandre et Plotin*, in *Les sources*, cit., 429-449
- HOLZHAUSEN (1992): J. HOLZHAUSEN, *Eine Anmerkung zum Verhältnis von Numenius und Plotin*, «Hermes» 120 (1992), 250-255
- HORN (1995): CH. HORN, *Plotin über Sein, Zahl und Einheit. Eine Studie zu den systematischen Grundlagen der Enneaden*, Stuttgart-Leipzig 1995
- HÖSLE (1994): V. HÖSLE, *I fondamenti dell'aritmetica e della geometria in Platone*, trad. it., Milano 1994
- IGAL (1970): J. IGAL, *Dos notas al tratado Sobre los números de Plotino*, «Estudios Clásicos» 61 (1970), 452-472
- IGAL (1971): J. IGAL, *La genesis de la inteligencia en un pasaje de las Enéadas de Plotino (V 1, 7, 4-35)*, «Emerita» 39 (1971), 129-157
- IGAL (1975): J. IGAL, *Sobre Plotini Opera, III, de P. Henry y H.-R. Schwyzer*, «Emerita» 43 (1975), 169-196
- ISNARDI PARENTE (1987): M. ISNARDI PARENTE, *TA META TΑΣ ΙΔΕΑΣ: Figures idéales ou premières figures?*, in *Mathematics and Metaphysics in Aristotle*, cit., 261-280
- ISNARDI PARENTE (1989): M. ISNARDI PARENTE, *L'eredità di Platone nell'Accademia antica*, Milano 1989
- ISNARDI PARENTE (1996): M. ISNARDI PARENTE, *Le idee nel Filebo di Platone*, in *Il Filebo di Platone e la sua fortuna*, cit., 205-219
- KALLIGAS (2000): P. KALLIGAS, *Plotinus against the Gnostics*, «Hermathena. A Trinity College Dublin Review» 169 (2000), 115-128
- KRÄMER (1964): H.J. KRÄMER, *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam 1964
- KRÄMER (1982): H.J. KRÄMER, *Platone e i fondamenti della metafisica. Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone con una raccolta dei documenti fondamentali in edizione bilingue e bibliografia*, trad. it., Milano 1982
- LACROSSE (2007): J. LACROSSE, *Trois remarques sur la réception de la κρᾶσις stoïcienne chez Plotin*, «Revue de Philosophie Ancienne» 25 (2007), 53-66

- LEAR (1982): J. LEAR, *Aristotle's Philosophy of Mathematics*, «The Philosophical Review» 91 (1982), 161-192
- LEE (1982): J.S. LEE, *Omnipresence and Eidetic Causation in Plotinus*, in *The Structure of Being*, cit., 90-103
- LEROUX (1992): G. LEROUX, *La trace et les signes, aspects de la sémiotique de Plotin*, in ΣΟΦΙΑΣ «chercheurs de sagesse»: hommage à Jean Pépin, sous la dir. de M.-O. Goulet-Cazé - G. Madec - D. O'Brien, Paris 1992, 245-261
- LINGUITI (2002): A. LINGUITI, *Due argomenti per l'unicità del Primo: Plotino, Enneadi V 4 [7], 1*, in ΕΝΩΣΙΣ ΚΑΙ ΦΙΛΙΑ. *Unione e amicizia*, cit., 389-398
- LLOYD (1990): A.C. LLOYD, *The Anatomy of Neoplatonism*, Oxford 1990
- MAGGI (2007): C. MAGGI, *La concezione plotiniana dell'uomo tra fascino e autodomínio: la questione degli influssi astrali*, «Études platoniciennes» 4 (2007), 353-371
- MAGGI (2008): C. MAGGI, *Spunti per un'ontologia del virtuale in Plotino: la dynamis nell'Essere fra traccia dell'Uno e esplicazione del molteplice*, «Il Pensiero» 47 (2008), 109-119
- MAGRIS (2007): A. MAGRIS, *Il Timeo nell'interpretazione gnostica*, in *La sapienza di Timeo*, cit., 405-429
- MANSFELD (1978): J. MANSFELD, *Zeno of Citium*, «Mnemosyne» 31 (1978), 134-178
- MANSFELD (1983): J. MANSFELD, *Intuitionism and Formalism: Zeno's Definition of Geometry in a Fragment of L. Calvenus Taurus*, «Phronesis» 28 (1983), 59-74
- MANSFELD (1998): J. MANSFELD, *Prolegomena Mathematica. From Apollonius of Perga to the Late Neoplatonists. With an Appendix on Pappus and the History of Platonism*, Leiden-Boston-Köln 1998
- MARKOVIĆ (1965): Ž. MARKOVIĆ, *Platons Theorie über das Eine und die unbestimmte Zweiheit und ihre Spuren in der griechischen Mathematik*, in *Zur Geschichte der griechischen Mathematik*, Herausgegeben von O. Becker, Darmstadt 1965, 308-318
- MASSAGLI (1981): M. MASSAGLI, *L'Uno al di sopra del bello e della bellezza nelle Enneadi di Plotino*, «Rivista di Filosofia Neoscolastica» 73 (1981), 111-131
- MATTER (1964): P.P. MATTER, *Zum Einfluss des platonischen Timaios auf das Denken Plotins*, Winterthur 1964
- MENN (2001): S. MENN, *Plotinus on the Identity of Knowledge with its Object*, «Apeiron» 34 (2001), 233-246
- MERLAN (1964): PH. MERLAN, *Aristotle, Met. A 6 987b 20-25 and Plotinus, Enn. V 4, 2, 8-9*, «Phronesis» 9 (1964), 45-47

- MERLAN (1965): PH. MERLAN, *Zur Zahlenlehre im Platonismus (Neuplatonismus) und im Sefer Yezira*, «Journal of the History of Philosophy» 3 (1965), 167-181
- MERLAN (1990): PH. MERLAN, *Dal Platonismo al Neoplatonismo*, trad. it., Milano 1990
- MIGLIORI (1990): M. MIGLIORI, *Dialettica e Verità. Commentario filosofico al Parmenide di Platone*, Milano 1990
- MIGLIORI (1993): M. MIGLIORI, *L'uomo fra piacere, intelligenza e Bene. Commentario storico-filosofico al Filebo di Platone*, Milano 1993
- MIGNUCCI (1965): M. MIGNUCCI, *La teoria aristotelica della scienza*, Firenze 1965
- MIGNUCCI (1987): M. MIGNUCCI, *Aristotle's Arithmetic*, in *Mathematics and Metaphysics in Aristotle*, cit., 175-211
- MIGNUCCI (1988): M. MIGNUCCI, *Platone e i relativi*, «Elenchos» 9 (1988), 259-294
- MORAUX (2000): P. MORAUX, *L'aristotelismo presso i Greci*, trad. it., Milano 2000
- MOUKANOS (1981): D.D. MOUKANOS, *Ontologie der Mathematika in der Metaphysik des Aristoteles*, Athen 1981
- MOUTSOPOULOS (1981): E. MOUTSOPOULOS, *Sur la notion d'eidolon chez Proclus*, in *Néoplatonisme*, cit., 265-274
- MUELLER (1969): I. MUELLER, *Euclid's Elements and the Axiomatic Method*, «The British Journal for the Philosophy of Science» 20 (1969), 289-309
- MUELLER (1987): I. MUELLER, *Aristotle's Approach to the Problem of Principles in Metaphysics M and N*, in *Mathematics and Metaphysics in Aristotle*, cit., 241-259
- MUELLER (1990): I. MUELLER, *Aristotle's Doctrine of Abstraction in the Commentators*, in *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and their Influence*, ed. by R. Sorabji, London 1990, 463-480
- MUELLER (2000): I. MUELLER, *Syrianus and the Concept of Mathematical Number*, in *La philosophie des mathématiques*, cit., 71-83
- MUGLER (1948): CH. MUGLER, *Platon et la recherche mathématique de son époque*, Strasbourg-Zürich 1948
- MUGLER (1958): CH. MUGLER, *Dictionnaire historique de la terminologie géométrique des Grecs*, Paris 1958
- NAPOLITANO VALDITARA (1988): L.M. NAPOLITANO VALDITARA, *Le idee, i numeri, l'ordine. La dottrina della mathesis universalis dall'Accademia antica al neoplatonismo*, Napoli 1988
- NAPOLITANO VALDITARA (2000): L.M. NAPOLITANO VALDITARA, *Giambrico e la linea divisa* (comm. sc. 32, 8-40, 6 Festa), in *La philosophie des mathématiques*, cit., 45-69

- NARBONNE (1992): J.-M. NARBONNE, *Le non-être chez Plotin et dans la tradition grecque*, «Revue de Philosophie Ancienne» 10 (1992), 115-131
- NARBONNE (1994): J.-M. NARBONNE, *La métaphysique de Plotin*, Paris 1994
- NIKULIN (1998): D. NIKULIN, *Foundations of Arithmetic in Plotinus: Enn. VI 6 (34) on the Structure and the Constitution of Number*, «Méthexis» 11 (1998), 85-102
- NIKULIN (2005): D. NIKULIN, *Unity and Individuation of the Soul in Plotinus*, in *Studi sull'anima*, cit., 275-304
- NINCI (2001): M. NINCI, *Un problema plotiniano: l'identità con l'uno e l'alterità da lui*, «Giornale Critico della Filosofia Italiana» 21 (2001), 461-506
- NINCI (2007): M. NINCI, *Semplicità e conoscenza di sé in Plotino: Enn. V 3, 1, 1-15 (seconda parte)*, «Giornale Critico della Filosofia Italiana» 27 (2007), 219-246
- O'BRIEN (1991): D. O'BRIEN, *Plotinus on the origin of matter. An exercise in the interpretation of the Enneads*, Napoli 1991
- O'DALY (1974): G.J.P. O'DALY, *The Presence of the One in Plotinus*, in *Plotino e il Neoplatonismo*, cit., 159-169
- O'MEARA (1975): D.J. O'MEARA, *Structures hiérarchiques dans la pensée de Plotin. Étude historique et interprétative*, Leiden 1975
- O'MEARA (1989): D.J. O'MEARA, *Pythagoras Revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, Oxford 1989
- O'MEARA (1990): D.J. O'MEARA, *La question de l'être et du non-être des objets mathématiques chez Plotin et Jamblique*, «Revue de Théologie et de Philosophie» 122 (1990), 405-416
- O'MEARA (1996): *The hierarchical ordering of reality in Plotinus*, in *The Cambridge Companion*, cit., 66-81
- ORSI (1952): C. ORSI, *La dottrina plotiniana del numero e le sue premesse storiche*, «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Napoli» 2 (1952), 137-174
- OUSAGER (1996): A. OUSAGER, *Plotinus on Motion and Personal Identity in Time and Space*, «Classica et Mediaevalia» 47 (1996), 109-149
- PASQUA (1996): H. PASQUA, *L'être comme πολλά chez Platon. Les enseignements du Parménide et du Sophiste*, «Revue philosophique de Louvain» 94 (1996), 7-18.
- PATZIG (1987): G. PATZIG, *Das Programm von M und seine Ausführung*, in *Mathematics and Metaphysics in Aristotle*, cit., 113-130
- PÉPIN (1956): J. PÉPIN, *Éléments pour une histoire de la relation entre l'intelligence et l'intelligible chez Platon et dans le néoplatonisme*,

- «Revue Philosophique de la France et de l'étranger», 81 (1956), 39-55
- PÉPIN (1979): J. PÉPIN, *Platonisme et antiplatonisme dans le traité de Plotin Sur les nombres (VI 6 [34])*, «Phronesis» 24 (1979), 197-208
- PETIT (2000): A. PETIT, *L'éternelle retour, un paradoxe plotinien*, in *Études sur Plotin*, cit., 75-86
- PIAZZA (2000): M. PIAZZA, *Intorno ai numeri. Oggetti, proprietà, finzioni utili*, Milano 2000
- PIGLER (2003A): A. PIGLER, *De la nature de la surabondance du premier chez Plotin*, «Revue de Philosophie Ancienne» 21 (2003), 85-114
- PIGLER (2003B): A. PIGLER, *La théorie aristotélicienne du temps, nombre du mouvement, et sa critique plotinienne*, «Revue Philosophique de Louvain» 101 (2003), 282-305
- PIGLER (2003C): A. PIGLER, *Nature et origine de l'éros de l'âme humaine chez Plotin*, «Diotima» 31 (2003), 153-171
- POHLENZ (1967): M. POHLENZ, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, I, trad. it., Firenze 1967
- PUECH (1960): H.Ch. PUECH, *Plotin et les Gnostiques*, in *Les sources*, cit., 161-190
- REMES (2005): P. REMES, *Plotinus on the Unity and Identity of Changing Particulars*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy» 28 (2005), 273-301
- RIST (1962A): J.M. RIST, *The Indefinite Dyad and Intelligible Matter in Plotinus*, «The Classical Quarterly» 12 (1962), 99-107
- RIST (1962B): J.M. RIST, *The Neoplatonic One and Plato's Parmenides*, «Transactions and Proceedings of the American Philological Association» 93 (1962), 389-401
- RIST (1965): J.M. RIST, *Monism: Plotinus and some Predecessors*, «Harvard Studies in Classical Philology» 70 (1965), 329-344
- RIST (1971): J.M. RIST, *The problem of "otherness" in the Enneads*, in *Le Néoplatonisme*, cit., 77-88
- RIST (1995A): J.M. RIST, *Eros e Psyche. Studi sulla filosofia di Platone, Plotino e Origene*, trad. it., Milano 1995
- RIST (1995B): J.M. RIST, *Plotino. La via verso la realtà*, trad. it., Genova 1995
- ROBBINS (1921): F.E. ROBBINS, *The Tradition of Greek Arithmology*, «Classical Philology», 16 (1921), 97-123
- ROBERTSON (2004): D.G. ROBERTSON, *Chrysippus on Mathematical Objects*, «Ancient Philosophy» 24 (2004), 169-191
- ROBIN (1908): L. ROBIN, *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote. Étude historique et critique*, Paris 1908

- ROMANO (2000B): F. ROMANO, *Le rôle de la mathématique dans le projet d'unification des sciences chez Jamblique*, in *La philosophie des mathématiques*, cit., 1-13
- ROSS (1989): D. ROSS, *Platone e la teoria delle idee*, trad. it., Bologna 1989
- RUSSI (2004): Ch. RUSSI, *Le cause prossime plotiniane nell'esordio di Enn. III 1 [3]: consonanze e dissonanze con la tradizione aristotelica*, «Elenchos» 25 (2004), 73-98
- RUTTEN (1956): Ch. RUTTEN, *La doctrine des deux actes dans la philosophie de Plotin*, «Revue philosophique de la France et de l'étranger» 81 (1956), 100-106
- SAFFREY (1972): H.D. SAFFREY, *Le ΠΕΡΙ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ d'Aristote et la théorie platonicienne des idées nombres*, Leiden 1972
- SAMEK LODOVICI (1982): E. SAMEK LODOVICI, *Filosofia della natura e caso. Attualità di una polemica plotiniana*, «Rivista di Filosofia Neoscolastica» 74 (1982), 27-46
- SANTA CRUZ (1979): M.I. SANTA CRUZ, *Sobre la generación de la inteligencia en las Enéadas de Plotino*, «Helmantica» 30 (1979), 287-315
- SANTI (2003): R. SANTI, *Dialettica e metafisica in Platone secondo la testimonianza di Alessandro di Afrodisia* (In *Metaph. A 6 e 9*), in *Alessandro di Afrodisia e la Metafisica di Aristotele*, cit., 53-78
- SCHÄFER (2004): Ch. SCHÄFER, *Matter in Plotinus' Normative Ontology*, «Phronesis» 49 (2004), 266-294
- SCHROEDER (1987): F.M. SCHROEDER, *Synousia, Synaisthaesis and Synesis: Presence and Dependence in the Plotinian Philosophy of Consciousness*, «ANRW» II, 36 (1987), 677-699
- SCHROEDER (1996): F.M. SCHROEDER, *Plotinus and language*, in *The Cambridge Companion*, cit., 336-355
- SCHWYZER (1963): H.-R. SCHWYZER, *Sieben ἀπαξ εἰρημμένα bei Plotin*, «Museum Helveticum» 20 (1963), 186-195
- SCHWYZER (1970): H.-R. SCHWYZER, *Plotin und Platons Philebos*, «Revue internationale de Philosophie» 92 (1970), 181-193
- SCHWYZER (1987): H.-R. SCHWYZER, *Corrigenda ad Plotini textum*, «Museum Helveticum» 44 (1987), 121-210
- SEDLEY (1999): D.N. SEDLEY, *Hellenistic Physics and Metaphysics*, in *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, ed. by K. Algra - J. Barnes - J. Mansfeld - M. Schofield, Cambridge 1999, 355-411
- SEIDEL (1992): G.J. SEIDEL, *Chaos in Plotinus*, «Revue de Philosophie Ancienne» 10 (1992), 211-220

- SERON (1998): D. SERON, *Sur l'émergence du problème de la matière sensible dans la VI^e Ennéade de Plotin*, «Revue de Philosophie Ancienne» 16 (1998), 3-21
- SHAW (1999): G. SHAW, *Eros and Arithmos: Pythagorean Theurgy in Iamblichus and Plotinus*, «Ancient Philosophy» 19 (1999), 121-143
- SLAVEVA (2003): S. SLAVEVA-GRIFFIN, *Literary form and philosophical exegesis: Plotinus' utilization of Plato's cosmology*, «Ancient World» 34 (2003), 57-66
- SLEEMAN (1928): *Notes on Plotinus II*, «Classical Quarterly» 22 (1928), 28-33.
- SMITH (1981): A. SMITH, *Potentiality and the Problem of Plurality in the Intelligible World*, in *Neoplatonism and Early Christian Thought*, ed. by H.J. Blumenthal - R.A. Markus, London 1981, 99-107
- SMITH (1996A): A. SMITH, *Dunamis in Plotinus and Porphyry*, in *Dunamis nel Neoplatonismo*, cit., 63-77
- SMITH (1996B): A. SMITH, *Eternity and Time*, in *The Cambridge Companion*, cit., 196-216
- SZABÓ (1969): Á. SZABÓ, *Anfänge der Griechischen Mathematik*, Wien 1969
- SZLEZÁK (1987): TH.A. SZLEZÁK, *Die Lückenhaftigkeit der akademischen Prinzipientheorien nach Aristoteles' Darstellung in Metaphysik M und N*, in *Mathematics and Metaphysics in Aristotle*, cit., 45-67
- SZLEZÁK (1997): TH.A. SZLEZÁK, *Platone e Aristotele nella dottrina del Nous di Plotino*, trad. it., Milano 1997
- TARÁN (1978): L. TARÁN, *Aristotle's Classification of Numbers in Metaphysics M 6, 1080a 15-37*, «Greek, Roman and Byzantine Studies», 19 (1978), 83-90
- TAZZOLIO (2004): F. TAZZOLIO, *Le problème de la causalité du Principe chez Plotin*, «Revue de Philosophie de Leuven» 102 (2004), 59-71
- TORNAU (1998): Ch. TORNAU, *Wissenschaft, Seele, Geist. Zur Bedeutung einer Analogie bei Plotin (Enn. IV 9, 5 und VI 2, 20)*, «Göttinger Forum für Altertumswissenschaft» 1 (1998), 87-111
- TOTH (1998): I. TOTH, *Aristotele e i fondamenti assiomatici della geometria*, trad. it., Milano 1998
- TROTTA (1997): A. TROTTA, *Il problema del tempo in Plotino*, Milano 1997
- TROUILLARD (1955): J. TROUILLARD, *La purification plotinienne*, Paris 1955
- TROUILLARD (1981): J. TROUILLARD, *Procession néoplatonicienne et création judéo-chrétienne*, in *Néoplatonisme*, cit., 1-30

- VAN DER WIELEN (1941): W. VAN DER WIELEN, *De Ideegetallen van Plato*, Amsterdam 1941
- VERNIER (1994): J.-M. VERNIER, *Libre commentaire de Plotin* (Ennéades VI 6), «Revue Thomiste» 94 (1994), 5-29 (= «Divus Thomas» 97 (1994), 151-185)
- VERRA (1992): V. VERRA, *Dialettica e filosofia in Plotino*, Milano 1992
- VLASTOS (1981): G. VLASTOS, *Degrees of Reality in Plato*, in *Platonic Studies*, Princeton 1981, 58-75
- VON LEYDEN (1964): W. VON LEYDEN, *Time, Number and Eternity in Plato and Aristotle*, «The Philosophical Quarterly» 54 (1964), 35-52
- WAGNER (1982): M.F. WAGNER, *Vertical Causation in Plotinus*, in *The Structure of Being*, cit., 51-72
- WAGNER (1996): M.F. WAGNER, *Plotinus on the nature of physical reality*, in *The Cambridge Companion*, cit., 130-170
- WHITE (1992): M.J. WHITE, *The Continuous and the Discrete: Ancient Physical Theories from a Contemporary Perspective*, Oxford 1992
- WHITTAKER (1976): J. WHITTAKER, *Philological Comments on the Neoplatonic Notion of Infinity*, in *The Significance of Neoplatonism*, cit., 155-172

6. *Repertori bibliografici*

- H.J. BLUMENTHAL, *Plotinus in the Light of Twenty Years' Scholarship, 1951-1971*, «ANRW» II, 36 (1987), 528-570
- K. CORRIGAN - P. O'CLEIRIGH, *The Course of Plotinian Scholarship from 1971 to 1986*, «ANRW» II, 36 (1987), 572-622
- R. DUFOUR, *Plotinus: a bibliography 1950-2000*, «Phronesis» 46 (2001), 243-411; second édition révisée, Leiden 2002

7. *Lessici*

- Lexicon Plotinianum*, by J.H. Sleeman - G. Pollet, Leiden-Leuven 1980: Sleeman
- Plotinus. Lexicon*, a cura di R. Radice, Milano 2004: Radice