



**UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO**  
**FACOLTÀ DI STUDI UMANISTICI**

**CORSO DI DOTTORATO IN FILOSOFIA E SCIENZE DELL'UOMO**

*La proairesis in Plotino ed in Proclo: un'interpretazione della scelta morale  
nel Neoplatonismo*

Tutor: prof. Mauro Bonazzi

Prof. Gianfranco Mormino

Tesi di Dottorato di:

Roberta Bonanno

ANNO ACCADEMICO 2017-2018

*Indice*

|  |           |
|--|-----------|
| <b>Introduzione</b>  | <b>5</b>  |
| <b>PARTE 1: DA PLATONE AI PRIMI SECOLI DELL'ETÀ IMPERIALE</b>  |           |
| <b>Capitolo 1: Platone ed Aristotele</b>   | <b>14</b> |
| 1.1 Introduzione   | 14        |
| 1.2 Platone e la scelta morale: il mito di Er  | 15        |
| 1.3 Platone: la scelta morale e l'anima  | 22        |
| 1.4 Platone e la consapevolezza della scelta: l'intellettualismo socratico   | 26        |
| 1.5 Aristotele: il passaggio dalla αἴρεσις alla <i>proairesis</i> . Qualche nozione preliminare  | 31        |
| 1.6 La <i>proairesis</i> nell' <i>Etica Nicomachea</i>   | 33        |
| 1.6.1 Caratteri generali della <i>proairesis</i>   | 33        |
| 1.6.2 <i>Proairesis</i> ed ἐκούσιον  | 39        |
| 1.6.3 <i>Proairesis</i> ed ἐφ' ἡμῶν  | 43        |
| 1.7 Conclusioni  | 45        |
| <b>Capitolo 2: Le filosofie ellenistiche e le filosofie primo imperiali: come continua la storia del concetto di <i>proairesis</i></b> | <b>47</b> |
| 2.1 Introduzione   | 47        |

|  |    |
|--|----|
| 2.2 Gli Stoici: la <i>proairesis</i> e l'inizio del dibattito sulla possibilità per l'uomo di autodeterminarsi | 50 |
| 2.3 I Medioplatonici: la scelta morale e la <i>proairesis</i> all'interno del dibattito sul determinismo       | 55 |
| 2.4 Ancora i Medioplatonici: altri aspetti su cui soffermarsi  | 61 |
| 2.5 Alessandro di Afrodisia: una prosecuzione esplicita del problema   | 62 |
| 2.6 Tardo Stoicismo: <i>ἐλευθερία</i> and <i>proairesis</i>  | 69 |
| 2.7 Conclusioni  | 72 |

## **PARTE 2: IL NEOPLATONISMO**

### **Capitolo 3: Plotino e la scelta morale** **74**

|   |     |
|---|-----|
| 3.1 Introduzione  | 74  |
| 3.2 Plotino: fato, provvidenza e responsabilità del soggetto                                  | 76  |
| 3.2.1 <i>Il fato secondo Plotino: alcune proposte interpretative</i>                          | 77  |
| 3.2.2 <i>La provvidenza</i>   | 86  |
| 3.2.3 <i>Il Fato, la provvidenza e l'autodeterminazione: il margine d'azione del soggetto</i> | 90  |
| 3.3 Plotino ed il problema della scelta morale  | 94  |
| 3.3.1 <i>Plotino e la proairesis</i>  | 94  |
| 3.3.2 <i>Plotino, l'ἐφ' ἡμῶν e la "scelta"</i>  | 101 |
| 3.3.3 <i>L'ἀντεξούσιον</i>  | 112 |
| 3.4 La scelta morale in Plotino: una proposta interpretativa                                  | 113 |
| 3.4.1 <i>Il superamento della scelta tra opposti. Una prospettiva "psichica"</i>              | 114 |
| <u>3.4.1.1 <i>La struttura dell'anima. Qualche nozione generale</i></u>                       | 114 |
| <u>3.4.1.2 <i>La centralità della conoscenza</i></u>  | 118 |

|   |            |
|---|------------|
| <i>3.4.1.3 L'anima e l'assenza di scelta tra opposti</i>                                      | 124        |
| <i>3.4.2 Il superamento della scelta tra opposti. Una prospettiva metafisica del problema</i> | 134        |
| <b>Capitolo 4: La <i>proairesis</i> in Proclo</b>   | <b>140</b> |
| 4.1 Introduzione  | 140        |
| 4.2 Fato, provvidenza ed autodeterminazione   | 141        |
| <i>4.2.1 La provvidenza</i>   | 141        |
| <i>4.2.2 Il fato</i>  | 144        |
| <i>4.2.3 Provvidenza e fato: divisione dei ruoli</i>  | 147        |
| <i>4.2.4 L'autodeterminazione</i>   | 149        |
| 4.3 L'ἐπιτροπή e la scelta morale proairetica nell'anima particolare                          | 156        |
| <i>4.3.1 La struttura dell'anima particolare. Alcune considerazioni</i>                       | 156        |
| <i>4.3.2 Gradualità della ragione e della conoscenza nel processo di ritorno</i>              | 160        |
| 4.4 <i>Proairesis</i>   | 173        |
| <i>4.4.1 La <i>proairesis</i> secondo Proclo</i>  | 173        |
| <i>4.4.2 La <i>proairesis</i> e la φαντασία</i>   | 179        |
| <i>4.4.3 La <i>proairesis</i> di Proclo e la <i>proairesis</i> di Aristotele</i>              | 181        |
| 4.5 Alcune considerazioni sulla responsabilità morale   | 182        |
| 4.6 Il valore etico della scelta proairetica: altre considerazioni                            | 187        |
| <b>Conclusioni</b>  | <b>197</b> |
| <b>Bibliografia</b>   | <b>202</b> |

## Introduzione

Oggetto di questa tesi è l'analisi di alcuni aspetti dell'evoluzione del concetto di *proairesis* nel Neoplatonismo. Ora, la *proairesis*, com'è noto, trova la propria prima grande definizione in Aristotele, lì dove essa indica la scelta deliberata tra più mezzi per raggiungere un fine già prestabilito. Poiché però nel Neoplatonismo essa si legherà strettamente con argomenti che riguardano l'autodeterminazione e la responsabilità, ovvero argomenti che nel corso della storia della filosofia si erano sviluppati nell'ambito della scelta morale, la nostra tesi si occuperà necessariamente di entrambi i concetti, ovvero della scelta morale in generale e della *proairesis* nello specifico, oltre che degli altri concetti connessi al nostro argomento. Quanto alla scelta in sé e per sé, essa è innanzitutto, in generale, argomento vasto e che tocca diversi ambiti, dalla filosofia fisica, alla filosofia della mente alla filosofia morale. Nel mondo antico, infatti, poiché la scelta si configura anche quale causa di un atto, essa era un argomento che poteva essere studiato anche come parte della filosofia fisica. D'altra parte, nella misura in cui le riflessioni sulla scelta riguardavano i processi mentali e le facoltà dell'anima eventualmente coinvolte, non mancano oggi testi dedicati alla scelta nel mondo antico che adottano un approccio che sconfina nella filosofia della mente. In questo contesto, ci soffermeremo solo su alcuni aspetti etici della scelta ed appunto per questo parleremo di "scelta morale". Nello specifico, ci occuperemo della riflessione di due Neoplatonici, Plotino e Proclo, sulla scelta morale delle anime individuali nel mondo sensibile (e sarà ad esse che alluderemo quando useremo i termini di "soggetto" e di "uomo") approfondendo anche il ruolo delle componenti dell'anima e dei condizionamenti esterni ed interni nel processo di scelta, così come la responsabilità morale che ne deriva. La decisione di soffermarci specificamente su questi due filosofi deriva, oltre che da una necessaria delimitazione di campo, anche dall'idea per cui Plotino e Proclo elaborino due concezioni della scelta morale che, tolti i comuni presupposti metafisici

ed etici su cui si basano, per altri aspetti percorrono itinerari quasi opposti. In particolare, infatti, il nucleo del confronto si basa sul diverso riferimento dei due alla scelta morale quale scelta tra opposti moralmente connotati e sul legame tra la presenza o meno di una scelta morale così definita ed il riuso del concetto di *proairesis*. Come vedremo, infatti, Plotino non sembra occuparsi per nulla di una definizione della scelta morale quale selezione tra due ipotesi tra loro opposte moralmente connotate come bene e male ed il mancato riferimento al momento di una scelta tra due opzioni ci sembra indice di una visione delle cose in cui il singolo atto del soggetto è parte di un percorso in cui, a nostro avviso, non è contemplato il momento del dubbio. Al contrario, Proclo, riprendendo una tradizione sviluppatasi in età ellenistica e primo imperiale, non esclude l'idea di una scelta morale quale deliberazione tra opposti moralmente connotati ed indica tale scelta morale con il termine "*proairesis*". La *proairesis* così intesa, dunque, sembra essere tipica di una fase di dubbio conoscitivo, all'interno del processo di risalita verso l'Uno, ponendosi come possibilità di scelta tra il proseguire il processo di ritorno all'intelligibile, oppure retrocedere. In questo senso, la *proairesis* assume un ruolo decisivo nel percorso etico dell'individuo, così che un concetto di origine aristotelica, rielaborato in età ellenistica quale argomento contro il determinismo, si pone qui come lo snodo centrale di un processo etico di eventuale ritorno o distacco verso l'Uno, connotandosi come un'esperienza esclusivamente e prettamente umana, vero fulcro dell'autodeterminazione e luogo dell'attribuzione della responsabilità morale. Vada da sé che la nostra proposta non vuole in alcun modo porsi come esaustiva del tema, ma semplicemente si presenta come un contributo interpretativo rispetto ad un problema ampio. Un tassello in più, potremmo dire. Inoltre, da quanto detto dovrebbe anche emergere come, nell'analizzare la *proairesis*, il nostro lavoro tenti di mostrare il particolare uso in contesto neoplatonico di un concetto essenzialmente di origine aristotelica, ma a propria volta fortemente trasformato nei secoli. Si tratta ovvero di uno dei tanti esempi della ripresa di un concetto di origine lontana al fine di rispondere ad interrogativi presenti, un meccanismo, questo, ben noto nella storia della filosofia (e, probabilmente, non solo in quella).

Ora, nell'occuparci della scelta morale e la *proairesis*, la nostra indagine si snoderà su quattro ampi temi, che vorremmo qui presentare. Innanzitutto, in generale, riflettere sulla scelta morale e sulla *proairesis* implica un'indagine sulla possibilità di autodeterminazione dell'uomo, nonché sui limiti e sulla responsabilità morale ad essa connessa (1). Nel nostro lavoro percorreremo brevemente la strada che porta dalla

riflessione di Platone sulla possibile presenza di condizionamenti interni ed esterni sulla scelta etica e dalla distinzione aristotelica tra enti necessari, enti contingenti e possibili, che non sembra mettere mai in dubbio la facoltà di autodeterminazione attraverso la scelta morale e la *proairesis*, sebbene anch'esse oggetto di condizionamenti esterni (Aristotele si concentra piuttosto sulla definizione della scelta morale e della *proairesis* nello specifico, sull'autodeterminazione e sullo stabilire i criteri e le condizioni per attribuzione della responsabilità morale delle proprie azioni agli individui), alle filosofie ellenistiche, in cui la possibilità stessa per l'uomo di autodeterminarsi viene fortemente problematizzata, anche perché egli è ora parte di un sistema retto dalla provvidenza. Si tratta di una riflessione sulla possibilità di autodeterminazione umana, prima di tutto rispetto ad un contesto in cui il soggetto si inserisce come parte, spesso inglobata in un sistema più ampio, di cui appunto egli non si pone come causa originaria. Nel proprio tentativo di risposta a questa tesi, Medioplatonici e Peripatetici recupereranno il concetto, già genericamente citato da Aristotele, di ἐφ' ἡμῶν, ora cristallizzatosi in τὸ ἐφ' ἡμῶν, ovvero "ciò che dipende da noi". Stabilire il ruolo dell'ἐφ' ἡμῶν significa stabilirne anche i limiti, ovvero significa assumere in modo esplicito la consapevolezza per cui, se qualcosa dipende dall'uomo, è anche vero che questo non riguarda tutto ciò che esiste. Il soggetto, dunque, non può tutto, ma c'è invece una sfera di azione in cui egli non può intervenire. Ora, nel corso dell'età ellenistica, la facoltà di autodeterminazione è espressa attraverso la facoltà di poter propendere per un atto *x* o per il suo contrario, per cui "ciò che dipende da noi", l'ἐφ' ἡμῶν e quindi, in modo più o meno indiretto, anche la *proairesis* ad esso associata in vario modo, esprimeranno una scelta tra il compiere o il non compiere l'atto *x*, significato che diverrà poi, gradualmente, la possibilità di scelta tra bene e male. Epitteto, infine, torna a riflettere con forza sulla presenza di condizionamenti esterni su una scelta morale, da lui indicata con il termine *proairesis*, e sulla facoltà di autodeterminazione, scelta morale ed autodeterminazione qui ritenute possibili. In particolare, il limite della facoltà di autodeterminazione per l'uomo è innanzitutto stabilito dalla presenza di altri enti a lui esterni su cui non può esercitare il controllo se non in modo illimitato ed imperfetto, enti che invece possono a propria volta esercitare un qualche condizionamento sul soggetto. A questo proposito, dunque, da Epitteto, in poi, inizierà a farsi largo l'idea per cui il soggetto è solo padrone della propria interiorità e delle proprie intenzioni, mentre invece non può esercitare alcun controllo neppure sull'esito delle proprie azioni. Ebbene tutte le sfaccettature al nostro tema sino a qui presentate ritornano nei nostri

Neoplatonici. Nel Neoplatonismo, l'uomo, sarà parte di un sistema più ampio di cui non è la causa principale ed originaria, ma godrà anch'egli di una facoltà di autodeterminazione, sebbene limitata. Com'è noto, si tratta di un modo per provare a risolvere l'annoso tema relativo alla problematica coesistenza di una divinità originaria e del male<sup>1</sup>. In particolare, i Neoplatonici riflettono sulla facoltà di autodeterminazione, facoltà confermata nonostante l'esistenza di fato e provvidenza. Com'è noto, in Plotino l'autodeterminazione coinciderà esclusivamente con l'indipendenza da condizionamenti esterni ed interni, che si configureranno entrambi come dominio del fato, e quindi con la condizione in cui prevalga nell'anima la parte razionale, il suo vero "io" ed il soggetto tenda verso la conversione all'Uno. Tra i processi determinati dall'emergere della parte razionale si trovano anche i processi legati alla scelta ovvero la *proairesis*, ἡ ἐφ' ἧμῶν, e ἡ ἀντεξουσίον, e si configureranno quindi come l'ambito in cui il soggetto potrà esercitare la propria autodeterminazione. Per quando concerne Proclo, invece, in questo lavoro proveremo a dimostrare come in lui l'autodeterminazione abbia due significati per cui da un lato essa coinciderà, come in Plotino, nel perseguire la via positiva verso la causa originaria, dall'altro, invece, coinciderà con la scelta proairetica la quale, almeno in uno dei due significati che qui si proverà a presentare, rappresenta un bivio nel processo morale tra l'ascendere verso l'Uno o ritornare indietro. Il secondo tema rilevante che la nostra indagine sulla scelta morale e sulla *proairesis* non potrà non

---

1Particolarmente complesso da sciogliere è il rapporto tra l'esistenza del male e l'esistenza di dio, problema che ha suscitato un dibattito secolare. In particolare, da Leibniz in poi si parla di "teodicea". La prima elaborazione logica e strutturata del problema sembra essere quella riportata da Lattanzio il quale sostiene che una prima formulazione del problema si trovi già in Epicuro. In realtà, quest'attribuzione è abbastanza controversa ed invece sono state avanzate delle teorie secondo le quali l'origine sarebbe invece da cercarsi in ambiente accademico o addirittura, antiepicureo. In un caso o nell'altro, si tratterebbe di un problema suscitato dall'elaborazione di un'idea di cosmo e di metafisica propria dell'ellenismo e differente rispetto a quella precedente. Il nucleo del problema verte sulla necessità di spiegare l'esistenza contemporaneamente del male e di un dio che abbia a) l'onnipotenza, b) l'onniscienza, c) la bontà. In particolare, se 1) dio è il creatore o l'organizzatore del reale, 2) in quanto creatore o organizzatore del reale deve essere superiore al reale, 3) questa superiorità coincide con una superiore bontà e perfezione, 4) la superiorità potrebbe anche corrispondere ad una superiore e perfetta malvagità, ma tale requisito sembra aggiungersi semmai e non essere sostitutivo dell'idea del dio buono, per cui, o vi sarebbe un dio in se stesso superiore nel bene e nel male, o un dio buono ed uno malvagio. Dunque, se si esclude l'esistenza di un dio malvagio, si aprono delle soluzioni che riguardano la materia e/o l'uomo. Proprio quest'ultimo percorso fornisce terreno fertile affinché il tema della *proairesis* sia associato al problema del male. Un'ulteriore conseguenza del problema del male così posto è stata la messa in discussione dell'esistenza della divinità.

affrontare è il rapporto tra la scelta e la ragione nell'uomo (2). In particolare, proprio perché razionale, l'uomo, a differenza dell'animale, può deliberare e scegliere. Emblematica in questo senso è la riflessione di Aristotele in merito alla distinzione tra il volontario e la *proairesis*, lì dove il primo è un ambito più ampio del secondo e riguarda sia gli esseri razionali che gli esseri non razionali, mentre invece la *proairesis* riguarda solo gli enti dotati di ragione. Ora, in linea generali, la facoltà di ragionare, esclusiva prerogativa umana, viene concepita allo stesso tempo quale motivo di differenziazione e di vanto sugli altri enti, ma anche, in linea generale, elemento su cui fondare il principio di responsabilità morale su un'azione. Inoltre, la responsabilità morale è strettamente connessa alla possibilità per l'uomo di essere a conoscenza del reale valore morale dell'azione che sta compiendo. Se per Platone e per i Platonici, l'errore morale è dovuto (almeno in linea generale, vedremo poi meglio le distinzioni) ad una non conoscenza del valore etico dell'atto compiuto per cui si parlerà di una responsabilità morale "ridotta", in Aristotele, invece, criterio per l'attribuzione di una responsabilità morale, intesa quale indicazione di biasimo e lode, sarà esclusivamente la conoscenza dei particolari e non importa invece se il soggetto sia o meno consapevole delle norme etiche universali. Ora, in linea generale, su questo tema, i Neoplatonici riprenderanno il modello platonico. Plotino si serve dei concetti di origine aristotelica ἐκούσιον, "volontario", ed ἐφ' ἡμῶν, per indicare la differenza tra un atto compiuto nella consapevolezza delle norme etiche universali ed un atto invece che proviene da un soggetto non necessariamente consapevole della qualità morale della propria azione. Presso i Neoplatonici, il legame tra ragione, conoscenza e qualità morale dell'atto, legame già presente sin dalle origini dell'argomento, diventa un elemento di fondamentale importanza. In particolare, in Plotino, il prevalere dell'anima razionale diventa la condizione preliminare e necessaria, sebbene non sufficiente, perché il soggetto acquisisca la conoscenza e si indirizzi verso l'intelligibile. Nel caso di Proclo, infine, la conoscenza è prima di tutto il risultato di un processo di autoconversione dell'anima verso se stessa, processo attraverso cui essa acquisisce consapevolezza della propria natura, primo passo da cui partirà un eventuale processo di ritorno verso l'intelligibile, realizzato dall'emergere della parte razionale in combinazione ed in supporto reciproco con l'emergere della conoscenza.

Il terzo tema presente nel nostro lavoro è l'idea per cui proprio attraverso la scelta morale e la *proairesis* si svela la qualità morale del soggetto che la esercita<sup>2</sup> (3). In particolare, la scelta morale di un singolo atto è emblematica non solo della specifica

---

<sup>2</sup> Bobzien (1998 b), p. 162.

condizione da cui si genera l'atto, ma riguarda la struttura etica e comportamentale generale del soggetto. In Platone, nel mito di Er, la qualità morale della vita dell'uomo nel mondo sensibile dipende da una scelta preliminare compiuta in una fase precedente alla nascita. Fuor di metafora, presumibilmente Platone vuole alludere all'idea per cui il soggetto compie le singole scelte morali in coerenza con la qualità morale in generale della propria visione del mondo. Per Aristotele, le singole scelte proairetiche sono compiute in coerenza con lo stato abituale del soggetto, il che implica che la singola *proairesis* sia di fatto indicativa rispetto alla qualità morale del carattere del soggetto. Presso gli Stoici, invece, la scelta implica dare l'assenso alle rappresentazioni, assenso che viene dato proprio in relazione alla natura del soggetto. Quanto ai nostri Neoplatonici, infine, questo aspetto sarà particolarmente evidente in Proclo, lì dove, almeno secondo uno dei due significati che vorrei proporre in questa tesi, la *proairesis* indicherà se il soggetto ha deciso di procedere o meno nel percorso di ascesa verso l'Uno. In questo senso, dunque, la *proairesis* è indice dello stato morale generale del soggetto, ovvero se egli è impegnato in un processo di risalita verso l'intelligibile, oppure in un percorso regressivo. Inoltre, ogni scelta sembra collocarsi in un determinato "stadio" nel processo di ascesa (o eventuale decrescita) morale del soggetto e come tale la *proairesis* è quindi indicativa rispetto alla qualità morale dello stadio del soggetto al momento della scelta.

Il quarto tema coinvolto nello studio sull'evoluzione della *proairesis* riguarda un'analisi dell'idea di anima implicata (4). Ora, il legame tra la *proairesis* e la struttura dell'anima è immediatamente evidente. La *proairesis* è un processo mentale (cosa che in generale nel mondo antico coincide con l'essere un processo che riguarda l'anima) ed ogni successiva considerazione etica o di altro tipo deve partire da questo primo dato insuperabile. I Neoplatonici innanzitutto riprendono, poi rielaborandolo, l'idea risalente a Platone per cui l'anima sia un principio spirituale indipendente ed autonomo, capace di opporsi al corpo. Vedremo poi come nel Neoplatonismo questo aspetto assuma un carattere metafisico ben preciso, tra l'altro con aspetti rilevanti differenti tra Plotino e Proclo. In secondo luogo, da Platone i Neoplatonici riprendono anche la struttura dell'anima, sebbene, soprattutto, in Plotino, con delle variazioni importanti in merito al rapporto tra la parte razionale e la parte irrazionale. Vedremo poi come proprio una diversa interpretazione dell'idea di anima descritta da Platone sia all'origine della diversa elaborazione della scelta morale in Plotino ed in Proclo.

Infine, concludiamo questa breve introduzione con alcune considerazioni di carattere metodologico e pratico. Innanzitutto, ci sembra opportuno sottolineare le demarcazioni del nostro tema. In particolare, nel cercare di ricostruire i processi di storia delle idee che hanno portato allo sviluppo di alcuni caratteri nel tema della *proairesis* nel Neoplatonismo in questo lavoro non si è preteso in alcun modo di analizzare ogni tratto del concetto di *proairesis* lungo il vastissimo periodo che va da Aristotele al IV sec. d. C., ma sono stati selezionati solo alcuni aspetti di particolare importanza per comprendere lo sviluppo della scelta morale e della *proairesis* nel periodo poi da noi approfondito. Invece, per quanto concerne l'organizzazione di questo lavoro, la tesi è divisa in quattro capitoli, scanditi dall'evoluzione temporale. I primi due capitoli sono introduttivi rispetto al tema fondamentale, ovvero l'evoluzione della *proairesis* nel Neoplatonismo, invece oggetto di indagine del terzo e del quarto capitolo. Il particolare, nel primo capitolo ci occuperemo della riflessione sulla scelta morale in Platone e della *proairesis* in Aristotele. In questo capitolo, mireremo a mettere in luce temi poi fondamentali per l'indagine futura, quali il riferimento al mito di Er, la possibilità per l'uomo di autodeterminarsi, il problema di una scelta soggetta a condizionamenti interni ed esterni, i criteri di attribuzione di una responsabilità morale ad una scelta così definita, il ruolo della ragione e della conoscenza nella qualità della scelta morale, secondo Platone ed Aristotele. La riflessione di questi due filosofi è il terreno imprescindibile su cui si baserà tutta la riflessione successiva. Il secondo capitolo si occupa del medesimo tema nell'età ellenistica e nella prima età imperiale. In questo capitolo, vedremo essenzialmente innanzitutto come il problema relativo ad una possibilità o meno per l'uomo di autodeterminarsi sia posto in modo più forte e con toni decisi e decisivi dalle filosofie ellenistiche. In secondo luogo, poi, vedremo come proprio la scelta morale e la *proairesis* siano coinvolte quali protagoniste nel nuovo dibattito. In questo contesto, infatti, proprio al fine di servire da argomento contro il determinismo, la scelta morale e la *proairesis* sarà accostata in modo decisivo all'ἔφ'ἡμῶν, ora divenuto concetto autonomo e sempre più ben determinato e rilevante ed entrambi indicheranno sempre di più la possibilità per l'uomo di fare qualcosa o il suo contrario, cosa che diverrà in qualche caso anche una scelta tra bene e male<sup>3</sup>. Con il terzo ed il quarto capitolo, invece, si entrerà nel fulcro della nostra ricerca. In

---

3Il concetto di male è un concetto complesso e tuttora sfuggente nei vari tentativi di definirlo. Il "male" a cui faremo riferimento in questo lavoro non è il male naturale, ovvero il male non compiuto da un agente ma sopraggiunto per cause naturali, ma bensì quello morale, ovvero il male sopraggiunto per via di un agente.

particolare, il terzo capitolo è dedicato alla scelta morale in Plotino, il quarto alla scelta morale in Proclo. In entrambi i casi approfondiremo le riflessioni sulla capacità dell'uomo di autodeterminarsi nonostante l'esistenza di fato e provvidenza, soffermandoci poi più dettagliatamente sulla diversa natura della scelta morale nei due filosofi. Infine, concluderà la tesi una parte conclusiva in cui si tenterà di cogliere i punti salienti dei risultati che questo lavoro ha provato a raggiungere. Chiuderà l'intero lavoro una sezione dedicata alla bibliografia.

**PARTE 1: DA PLATONE AI PRIMI SECOLI DELL'ETÀ  
IMPERIALE**

## Capitolo 1: Platone ed Aristotele

### 1.1 Introduzione

Poiché la scelta morale è un concetto che porta in sé una pluralità di sfumature, un'indagine su questo argomento si configura necessariamente come un'indagine ampia e complessa. È fondamentale, quindi, delineare già da ora i confini della nostra ricerca. Come sappiamo oggetto di questa tesi sarà lo studio di alcuni aspetti della *proairesis* nel Neoplatonismo. Ora, la natura stessa del Neoplatonismo fa sì che un'indagine sulla *proairesis* nel tardo Neoplatonismo non possa non partire che da Platone (è ben noto infatti come i Neoplatonici, nell'elaborare le proprie teorie filosofiche, si proponessero come gli autentici interpreti della filosofia platonica). Alla luce di questo, dunque, sarà inevitabile per noi innanzitutto vedere, nei primi tre paragrafi del capitolo, come Platone si rapporti al tema della *scelta* umana, lì dove, però, si sceglierà di trattare solo gli aspetti rilevanti in seguito per la nostra indagine, al fine di rilevare l'origine di alcuni concetti poi passati nel Neoplatonismo, ma anche per cogliere le differenze tra le due proposte filosofiche. In particolare, nel primo paragrafo ci soffermeremo prima sul concetto di scelta morale indicatoci da Platone nel mito di Er, in seguito forniremo qualche breve accenno alla natura dell'anima secondo Platone. Concluderà la parte su Platone un paragrafo con i pilastri del cosiddetto intellettualismo socratico. Quanto ad Aristotele, poiché risale proprio alla sua speculazione l'elaborazione del concetto specifico di *proairesis*, cercheremo di fornirne le coordinate fondamentali, soffermandoci soprattutto sulla definizione generale del concetto e sulla sua relazione con i concetti di ἐφ' ἡμῶν e di ἐκούσιον.

Iniziamo dunque la nostra indagine.

## 1.2 Platone e la scelta morale: il mito di Er

In questo paragrafo cercheremo di delineare i punti cardine della scelta morale in Platone, evidenziandone soprattutto il ruolo dell'uomo di causa ed artefice della qualità morale della propria vita. Da un punto di vista meramente terminologico, Platone non sembra usare il termine *proairesis* (προαίρεσις), che sarà invece un termine approfondito da Aristotele, ma quello più generico di *airesis* (αἴρεσις)<sup>4</sup>. Egli non ci fornisce una definizione esatta del termine, ma possiamo provare a cogliere qualche informazione in più attraverso la lettura del mito di Er nel X libro della *Repubblica*. Com'è ben noto, il mito narra la storia di un soldato, Er appunto, il quale, trovandosi per un caso misterioso a ritornare in vita dopo una breve esperienza nel regno dei morti, può raccontare cosa avviene alle anime dopo la morte e prima della reincarnazione. Dopo aver parlato della separazione di giusti ed ingiusti e dei castighi per questi ultimi, Er descrive il processo di reincarnazione delle anime. In particolare, egli racconta come nei primi sette giorni le anime avessero subito punizioni o avessero ricevuto premi per il comportamento assunto nella vita precedente. Nell'ottavo giorno, poi, esse si erano messe in cammino per giungere in un luogo diverso, dove avevano incontrato *Ananke* (la Necessità), sulle cui ginocchia vi era un fuso, e le sue sorelle, le Moire, ovvero Lachesi, che cantava il passato, Cloto, che cantava il presente ed Atropo, che cantava il futuro. Ciascuna di esse toccava giri diversi del fuso. Le anime, dunque, al loro arrivo, si erano rivolte a Lachesi ed erano state disposte in fila da un araldo. Quest'ultimo, poi, aveva preso dalle ginocchia di Lachesi le sorti scagliandole così da permettere alle anime di scegliere ognuno la propria vita futura, com'è noto, dichiarando: «Parole della vergine Lachesi sorella di Ananke. Anime dall'effimera esistenza corporea, incomincia per voi un altro periodo di generazione mortale, preludio a nuova morte. Non sarà un dèmone a scegliere voi, ma sarete voi a scegliervi il dèmone. Il primo che la sorte designi scelga (αἰρεῖσθω) per primo la vita cui sarà poi irrevocabilmente legato. La virtù non ha padrone; secondo che la onori o la spregi, ciascuno ne avrà più o meno. La responsabilità (αἰτία) è di chi sceglie (ἐλομένου), il dio non è responsabile (ἀναίτιος)»<sup>5</sup>. Ogni anima aveva quindi raccolto la sorte capitata vicina, con il numero

---

4 Per indicare la scelta originaria Platone alterna il sostantivo αἴρεσις all'uso del verbo αἰρέω.

5 «ἀνάγκης θυγατρὸς κόρης Λαχέσεως λόγος. ψυχαὶ ἐφήμεροι, ἀρχὴ ἄλλης περιόδου θνητοῦ γένους θανατηφόρου. Οὐχ ὑμᾶς δαίμων λήξεται, ἀλλ' ὑμεῖς δαίμονα αἰρήσεσθε. πρῶτος δ' ὁ λαχὼν

da lui sorteggiato. A questo punto, l'araldo aveva depositato a terra i vari tipi di vita (βίων παραδείγματα), in numero molto maggiore dei presenti e di vario tipo (vite di animali e di esseri umani, vite di uomini e vite di donne, vite piene di successi e vite piene di disgrazie, oltre che forme intermedie). Er racconta come si fosse trattato di un momento molto delicato per ogni anima lì dove aveva assunto un ruolo fondamentale il possesso o meno di discipline che potessero aiutare a distinguere la vita migliore. Per questo motivo, infatti, in linea generale, ribadisce Socrate, narratore del mito all'interno del testo, è importante che ognuno stia «estremamente attento a cercare e ad apprendere queste discipline senza curarsi delle altre, vedendo se riesce ad apprendere e a scoprire chi potrà comunicargli la capacità e la scienza di discernere la vita onesta e la vita trista e di scegliere sempre e dovunque la migliore di quelle che gli sono possibili: ossia, calcolando quali effetti hanno sulla virtù della vita tutte le cose che ora abbiamo dette, considerate insieme o separatamente (...). Così tirando le conclusioni di tutto questo, egli potrà, guardando la natura dell'anima, scegliere una vita peggiore o una vita migliore»<sup>6</sup>, lì dove peggiore sarà la vita più ingiusta, migliore la vita più giusta. Platone/Socrate sottolinea come questo criterio di giudizio debba accompagnare l'anima sia durante la sua vita nel mondo sensibile che, guidarla poi dopo la morte nella scelta del tipo di vita migliore. Solo scegliendo la vita mediana, fuggendo gli eccessi, egli potrà raggiungere il colmo della felicità. Dopo questa fase, dunque, era seguito il momento di scelta del tipo di vita. L'anima che aveva avuto la prima sorte aveva scelto la tirannide, spinto dall'ingordigia, senza averne valutato opportunamente tutte le conseguenze, tirannide ricca di mali, tra cui quello, enorme, di divorare i propri figli<sup>7</sup>. Successivamente, le varie anime avevano scelto ognuno il proprio tipo di vita, basandosi su criteri di giudizio elaborati nella vita precedente o comparando la nuova vita alla vita precedente e scegliendo dei tipi di vita opposti rispetto a quelli precedenti. Quando ogni

---

πρῶτος αἰρεῖσθω βίον ᾧ συνέσται ἐξ ἀνάγκης. ἀρετὴ δὲ ἀδέσποτον, ἦν τιμῶν καὶ ἀτιμάζων πλέον καὶ ἔλαττον αὐτῆς ἕκαστος ἔξει. Αἰτία ἐλομένου· θεὸς ἀναιτιος», Platone, *Repubblica* 617d6-e5.

ἄλλοι δὲ διὰ ταῦτα μάλιστα ἐπιμελητέον ὅπως (...) τῶν ἄλλων μαθημάτων ἀμελήσας τούτου τοῦ μαθήματος καὶ ζητητῆς καὶ μαθητῆς ἔσται, ἐάν ποθεν οἷός τ' ἦ μαθεῖν καὶ ἐξευρεῖν τίς αὐτὸν ποιήσει δυνατὸν καὶ ἐπιστήμονα, βίον καὶ χρηστὸν καὶ πονηρὸν διαγιγνώσκοντα, τὸν βελτίω ἐκ τῶν δυνατῶν ἀεὶ πανταχοῦ αἰρεῖσθαι· ἀναλογιζόμενον πάντα τὰ νυνδὴ ῥηθέντα καὶ συντιθέμενα ἀλλήλοις καὶ διαιρούμενα πρὸς ἀρετὴν βίου πῶς ἔχει, (...) ὥστε ἐξ ἀπάντων αὐτῶν δυνατὸν εἶναι συλλογισάμενον αἰρεῖσθαι, πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς φύσιν ἀποβλέποντα, τὸν τε χεῖρω καὶ τὸν ἀμείνω βίον, Platone, *Repubblica*, 618b7-c8; 618d5-e1.

<sup>7</sup>Alcuni studiosi hanno riconosciuto in quest'anima la figura mitologica di Tieste.

anima aveva avuto la propria vita, dunque, Lachesi aveva assegnato ad ognuna un demone che le fosse guardiano e che adempisse il destino ( $\mu\omicron\tilde{\iota}\rho\alpha$ ) da lei scelto. Le anime poi erano passate da Cloto la quale aveva confermato il destino scelto ed infine da Atropo, la quale lo aveva reso immutabile. Infine, esse erano state obbligate tutte (eccetto Er) a bere l'acqua del fiume Amelete, l'acqua dell'oblio, affinché dimenticassero quanto appena compiuto ed addormentatesi, al risveglio erano nate sulla terra<sup>8</sup>. Questo, dunque, il mito di Er. Ora, il nucleo del mito verte sull'idea per cui, l'origine dei comportamenti umani (buoni o cattivi che essi siano) vada ricondotta (vedremo se in modo simbolico o effettivo) alla scelta preliminare di un modello di vita da seguire ( $\pi\alpha\rho\acute{\alpha}\delta\epsilon\iota\gamma\mu\alpha$ )<sup>9</sup>. La vera scelta morale, dunque, (e la conseguente responsabilità morale), almeno sul piano del mito, più che collocarsi nel processo psichico ed etico che precede il singolo atto nel mondo sensibile, sembrerebbe collocarsi in realtà in una fase diversa ed anteriore, ovvero nella scelta preliminare. Ora, tale mito è tanto pieno di spunti interessanti quanto di elementi dubbi, oggetto di interpretazioni contrastanti. Si tratta di capire innanzitutto il significato profondo della scelta precedente alla nascita. Si tratta di una descrizione simbolica o reale? Si tratta di una scelta precedente ai singoli atti in una prospettiva temporale oppure, per così dire, "metafisica"? Quali sono le potenzialità di tale scelta nei termini di una possibilità per l'uomo di autodeterminarsi? Quali sono gli eventuali limiti a tale possibilità? Inoltre, se il soggetto sceglie la nuova vita basandosi sulla vita precedente, in che modo chi non è stato filosofo nella vita precedente potrà scegliere di esserlo nella nuova vita? Infine, se i comportamenti umani riproducono di fatto il  $\pi\alpha\rho\acute{\alpha}\delta\epsilon\iota\gamma\mu\alpha$  della vita precedente, che senso avrebbe la continua esortazione nei testi di Platone all'educazione filosofica? Al fine di risolvere queste aporie sono state avanzate diverse proposte. Tra le soluzioni esposte, tra cui non sono mancate anche le posizioni critiche rispetto al valore filosofico di questo mito<sup>10</sup>, alcuni studiosi<sup>11</sup> hanno letto la scelta iniziale come una scelta che orienti solo qualche evento o carattere generale e non, invece, tutti i singoli eventi della vita del soggetto che ha compiuto la scelta. Diversa la posizione di altri, per i quali si

---

8 Platone, *Repubblica* 614a-621d3.

9 *Idem* 617d4-5.

10 Si veda soprattutto la lettura della Annas (1981), p. 349 e (1982), 135 e di Halliwell (2007), p. 470-472.

11 Tra gli altri, Ogihara (2011).

tratterebbe di una scelta “fondamentale” che ricapitola in sé tutte le scelte nel mondo sensibile. Su questa posizione anche Delcomminette<sup>12</sup>, il quale aggiunge che, poiché l’anima, una volta scelto, beve l’acqua dell’oblio, per cui l’uomo nel mondo sensibile si trova a non ricordare più la scelta iniziale, le singole scelte saranno da un lato il risultato del dispiegarsi della scelta di vita iniziale, dall’altro, sebbene coerenti con quelle iniziali, esse saranno scelte di volta in volta elaborate dal soggetto nel corso della propria vita. In questo senso, dunque, la scelta precedente alla nascita non è una scelta anteriore da un punto di vista temporale, ma invece, si porrebbe quale “modello metafisico” delle singole scelte, ovvero una scelta originaria di cui poi le scelte nel mondo sensibile saranno un dispiegamento. Infine, Trabattoni<sup>13</sup>, la cui interpretazione del mito preferisco alle altre, sostiene il carattere metaforico<sup>14</sup> del racconto di Er. In particolare, Platone vorrebbe qui esprimere in via metaforica la possibilità per l’uomo di potersi almeno in parte autodeterminare. La metafora della scelta iniziale indicherebbe la costruzione di una vita attraverso la scelta di o la rinuncia a principi etici generali. La preferenza originaria, quindi, sarebbe uno strumento per simboleggiare, attraverso un’unica scelta, le singole azioni di volta in volta scelte e compiute durante il corso della sua vita<sup>15</sup>, indicando come queste azioni dipendano di fatto dal soggetto. L’uomo dunque, è causa delle proprie azioni («La responsabilità (αἰτία) è di chi sceglie (ἐλομένου), il dio non è responsabile (ἀνάτιος)»). Egli ha l’opportunità di autodeterminare la qualità etica della propria vita compiendo delle scelte che hanno valore morale (e quindi essendo causa, αἰτία, sia delle scelte che del loro risultato). Platone, infatti, ci dice che la virtù (ἀρετή) è senza padrone (ἀδέσποτον), ovvero senza un padrone per così dire “esterno”, un modo per dire che essa dipende in tutto e per tutto dal soggetto<sup>16</sup>. Nello stabilire la possibilità per l’uomo di autodeterminare la propria vita

---

12Tra gli altri, Decolminette (2014), p. 46-47.

13 Trabattoni (2010).

14 Trabattoni mette in evidenza come un’interpretazione simile (l’idea del ruolo metaforico del mito) sia già presente in Plotino (*Enneadi* III 4 [15], 5, 1-4).

15 Ora, a ben vedere, al di là del dettaglio, la soluzione proposta da Trabattoni non sembrerebbe discostarsi nel contenuto fondamentale da quella profilata da Delcomminette.

16 Destrée (2014), p. 28 ha messo in evidenza come l’uso dell’aggettivo ἀδέσποτον di fatto abbia lo stesso significato poi assunto dall’espressione “ἐφ’ ἡμῖν/τὸ ἐφ’ ἡμῖν”, introdotta invece da Aristotele. A dimostrazione di questa tesi, Plotino in *Enneadi* VI 8 [39], 30-31, cita insieme l’aggettivo ἀδέσποτον e

da un punto di vista etico (autodeterminazione che comprende l'idea per cui la qualità etica delle azioni compiute condizioni poi, almeno in parte, l'esito degli eventi subiti), Platone sembrerebbe opporsi a tutta una tradizione precedente, dalla poesia alla tragedia, tesa a descrivere il carattere tragico ed eterodeterminato (dal fato o dagli dei) della vita dell'uomo<sup>17</sup>. Non è dunque il demone a controllare la vita dell'uomo<sup>18</sup>, ma l'uomo a scegliere il demone<sup>19</sup>. Che l'uomo abbia la possibilità di determinare (come vedremo, almeno in parte) la propria vita è indicato anche dall'immagine del mito in cui il numero dei tipi di vita disponibile è maggiore rispetto al numero delle anime, così che, anche le anime che scelgono per ultime possano avere di fatto l'opportunità di scegliere una vita soddisfacente (d'altra parte, essere all'inizio della vita non significa necessariamente scegliere la vita migliore, perché anzi, nel mito, diverse anime che si trovano all'inizio, scelgono la vita tirannica). Ora, però, se dal mito sembra emergere la possibilità per l'uomo di determinare il valore etico della propria vita, ciò nonostante, dallo stesso racconto emergono anche diversi elementi che richiamano la presenza di forme di limitazione e di determinazione. Innanzitutto, rimanendo nella metafora, l'idea stessa di un paradigma di vita scelto prima della nascita è comunque un elemento che condiziona e limita le singole decisioni dell'uomo durante il corso della sua vita, costituendo un *παράδειγμα* a cui poi il soggetto si atterrà durante la propria esistenza (vedremo poi come partendo proprio dal mito di Er, ma sotto influenza stoica, i Medioplatonici abbiano sviluppato la propria idea di fato condizionale, inteso quale legge fissa che regge l'avvenire dei fatti, secondo la regola "dato A ecco B"). In secondo luogo, sono numerosi gli elementi del mito che alludono a condizionamenti interni ed esterni, quali i dettami degli impulsi derivati dal corpo<sup>20</sup> e presenti nelle parti irrazionali addirittura nella stessa anima<sup>21</sup> e le vicende fuori il soggetto e su cui l'uomo ha un margine d'azione ridotto. In particolare, sembrano svolgere questa funzione sia gli elementi con significato metaforico quali il fuso di *Ananke* ed il sorteggio (che evoca

---

l'espressione ἐφ' ἡμῖν, ponendoli sullo stesso piano.

17 Destrée (2014 a), p. 28-29; Destrée (2014 b); Kamtekar (2017).

18 Pindaro 73-76.

19 Destrée (2014), p. 29. Nel *Timaeo* (86c) le malattie dell'anima hanno origine da cause fisiologiche, quale ad esempio l'eccesso del liquido seminale presente nel midollo

21 Trabattoni ((2010), p.25) mette in evidenza come la presenza di condizionamenti interni dovuti alle parti irrazionali dell'anima e non solo dal corpo, nei dialoghi dove è presente la tripartizione dell'anima, sia una conferma ed un rafforzamento delle limitazioni presenti per Platone all'autodeterminazione umana.

l'azione della sorte, τύχη), sia il riferimento ai condizionamenti provenienti durante la scelta dalle influenze provenienti dalla vita precedente. Soffermiamoci su questo aspetto. Ci viene raccontato di anime che, nel compiere la scelta sembrano esercitare dei criteri di giudizio influenzati dalle condizioni della vita appena vissuta. Tali condizionamenti possono avere esiti differenti, poiché infatti, in alcuni casi le anime scelgono una vita opposta a quella precedente, in altri, sembrano effettuare la scelta seguendo i medesimi criteri morali usati nella vita precedente. Quest'ultimo è il caso della prima anima, la quale sceglie la tirannide. Di lei sappiamo, infatti, che «apparteneva al gruppo che veniva dal cielo e nella vita precedente era vissuto in un regime ben ordinato, ma aveva acquistato virtù senza filosofia»<sup>22</sup>. Dunque, la qualità morale dell'anima nella vita precedente, in questo caso caratterizzata dal perseguire il bene solo perché il soggetto si limita a rispettare le leggi della città, più che per una conoscenza reale di cosa esso fosse, continua a caratterizzarla anche dopo la morte, influenzandola nella scelta della vita futura<sup>23</sup>. L'anima che sceglie, dunque, non è un'anima dal carattere neutro. Ne deriva che la sua facoltà di scelta non sarà mai aperta effettivamente a tutte le possibilità presentate, ma le opzioni su cui essa si indirizzerà saranno già limitate in origine<sup>24</sup>. Ora, mantenendoci sempre sul piano del mito, tali condizionamenti in un'anima che pure, poiché distaccatasi dal corpo dopo la morte, dovrebbe essere costituita solo dalla parte razionale e non anche da altre parti irrazionali, sembrerebbe spiegarsi con le eventuali influenze che queste ultime avrebbero assunto nella vita precedente. Queste dunque le limitazioni. Ora, però, Platone sembra ritenere possibile anche un superamento di tali limitazioni. In

---

<sup>22</sup>Platone, *Repubblica* 619c6-d1.

<sup>23</sup>Su questo argomento si veda in particolare Destrée (2014 b) e Destrée (2014 a).

<sup>24</sup> Vedremo poi come invece Proclo, nel suo commento al mito di Er, abbia interpretato la scelta compiuta dalle anime quale una scelta che, indicata quale possibilità per il soggetto di scegliere un qualcosa o il suo contrario, si configura di fatto come del tutto libera da condizionamenti. Come vedremo, questa interpretazione si basa sulla definizione che Proclo dà al concetto di scelta morale, da lui espressa con il termine *proairesis*, lì dove la *proairesis* nei secoli è divenuta una scelta tra "A" e "NON A", ovvero di una scelta di carattere indeterministico, secondo anche quanto messo in evidenza dalla Bobzien (1998 b). Nell'interpretazione del concetto di *proairesis* in Proclo, che presenterò nel capitolo 4, però, non si tratterebbe di una condizione indeterministica assoluta e piena, ma di un processo intermedio in cui il soggetto sembra barcamenarsi tra i condizionamenti corporei, che condizionano anche il suo uso della razionalità e quindi anche la qualità della sua conoscenza, ed una condizione invece libera da tali condizionamenti.

particolare, nel mito, l'eventuale influenza delle parti irrazionali nell'anima anche dopo la morte, da un lato costituirebbe un condizionamento non solo del presente ma anche del futuro da parte del passato, ma dall'altro si porrebbe come un continuo stimolo per l'uomo ad educare filosoficamente e quindi rafforzare la propria parte razionale, così che, al momento della scelta di vita l'anima possa essere dotata degli strumenti intellettivi necessari per compiere una preferenza adeguata<sup>25</sup>. Seguendo questa chiave di lettura sembra annullarsi anche la contraddizione tra la scelta prenatale del paradigma di vita nel mito di Er e le continue esortazioni pedagogiche nella *Repubblica* stessa. L'anima, infatti, grazie all'esistenza stessa di una componente razionale al proprio interno, opportunamente esercitata e sviluppata attraverso l'acquisizione di una conoscenza filosofica<sup>26</sup> sembrerebbe poter godere della possibilità di liberarsi dai condizionamenti di vario tipo, riuscendo così sia in generale ad autodeterminarsi, che a compiere scelte dettate dalla parte razionale e quindi, eticamente, bene indirizzate. In conclusione, quindi, Platone sembra dirci sia possibile un equilibrio tra la possibilità di autodeterminarsi e la presenza di condizionamenti esterni e che spetta all'uomo trovarlo. Egli, infatti, ha la possibilità di sfuggire almeno in parte ai condizionamenti interni (parti irrazionali) ed esterni attraverso l'uso della ragione, costruendo così (secondo la metafora del mito di Er) una vita che riesca ad ottenere ciò che veramente vuole, ovvero il bene. In questo senso, strumento fondamentale per l'autodeterminazione sarà l'esercizio ed il rafforzamento della propria parte razionale attraverso la conoscenza filosofica. Vedremo poi, però, nel paragrafo dedicato all'intellettualismo come di fatto l'acquisizione di una conoscenza filosofica del vero bene implicherà un probabile indirizzamento verso un'unica tipologia di vita, quella secondo la virtù. Traiamo ora le conclusioni di quanto detto sino ad ora. Ciò che a noi premeva mettere in evidenza del complesso mito di Er era la presenza nei testi di Platone di una riflessione (sebbene condotta ancora in chiave mitica) sulla possibilità per l'uomo di determinare la qualità morale della propria vita. In questo processo, sembra svolgere un qualche ruolo la scelta morale, qui indicata attraverso il sostantivo αἴθεσις ed attraverso il verbo αἰθέω. Nonostante tale possibilità di autodeterminazione, Platone sembra indicare comunque l'esistenza di alcune limitazioni, che prendono la forma di limiti interni ed esterni. Infine, tali considerazioni sulla scelta e sugli eventuali condizionamenti si pongono ancora quale sporadiche e non bene organizzate, al di fuori di un dibattito strutturato sul determinismo e sulla possibilità dell'uomo di autodeterminarsi, quale ci sarà poi presso

---

25 Delcomminette (2014).

gli Stoici. Essi, invece, si presentano piuttosto come una rivalutazione della possibilità dell'uomo di autodeterminarsi, al di là di condizionamenti ineliminabili, in opposizione comunque all'idea, diffusa nella filosofia e nella letteratura precedente, in merito all'influenza del fato<sup>27</sup>. Infine, vedremo poi come il mito di Er divenga un punto di partenza imprescindibile per l'analisi dell'autodeterminazione nell'indagine sulla scelta morale in tutta la filosofia successiva ispirata a Platone.

### 1.3 Platone: la scelta morale e l'anima

Nel paragrafo precedente abbiamo accennato brevemente all'importanza del λογιστικόν, ovvero la parte razionale, nell'indirizzare la scelta morale. In questo paragrafo, invece, ci soffermeremo (in modo altrettanto veloce) sulla natura dell'anima in Platone, al fine di fornirne le coordinate fondamentali, utili poi a quanto diremo nei capitoli dedicati alla nostra ricerca sulla filosofia neoplatonica. Ora, negli scritti di Platone si riscontra un'evoluzione nella descrizione dell'anima per cui, se nei primi dialoghi, come ad esempio nel *Fedone*, l'anima si presenta quale il principio razionale ed in quanto tale quale principio decisionale autonomo, in opposizione al meccanicismo del corpo, nei dialoghi successivi tra cui soprattutto la *Repubblica*<sup>28</sup>, l'anima è costituita da tre elementi, due dei quali irrazionali. Il punto di partenza per ricostruire questa teoria è il libro IV della *Repubblica*. In particolare, qui, com'è risaputo, Platone individua un parallelismo tra la struttura della città e quella dell'anima, per cui, al fine di definire la giustizia all'interno della prima, Platone si sofferma sulla descrizione della seconda. Innanzitutto, l'anima è detta essere divisa in tre parti<sup>29</sup> (Platone parla di parte,

---

27 Destrée (2014 a), p. 27-28, sottolinea come le parole di Lachesi siano in opposizione a quanto dato da Pindaro nelle *Pitiche* (8.73-76), dove, la felicità dell'uomo era attribuita al destino.

28 Si vedano anche il *Fedro* ed il *Timeo*.

29 «- Il punto difficile da conoscere è invece questo: se è lo stesso principio che ci fa compiere le nostre singole azioni o se, essendo tre i principi, un'azione è dettata da uno, un'altra da un altro; se cioè dei principi che sono in noi, uno ci fa imparare, l'altro provare impeti d'animo, il terzo bramare i piaceri della tavola e della procreazione e ogni altro godimento affine; oppure se in ciascuno di questi casi è l'anima tutta intera a farci agire, quando ci mettiamo in azione», τόδε δὲ ἤδη χαλεπὸν, εἰ τῷ αὐτῷ τούτῳ ἕκαστα πράττομεν ἢ τρισὶν οὖσιν ἄλλο ἄλλῳ μανθάνομεν μὲν ἑτέρῳ, θυμούμεθα δὲ ἄλλῳ τῶν ἐν ἡμῖν, ἐπιθυμοῦμεν δ' αὖ τρίτῳ τινὶ τῶν περὶ τὴν τροφήν τε καὶ γέννησιν ἡδονῶν καὶ ὅσα τούτων

μέρος, a volte di aspetto, εἶδος)<sup>30</sup>, ognuna con caratteri e ruoli diversi, poiché infatti, qualora non fosse così, non si riuscirebbe a spiegare perché da questa provengano all'uomo *input* contrastanti, dato che una medesima cosa non può contemporaneamente fare o patire qualcosa ed il proprio contrario<sup>31</sup>. Com'è ben noto, le parti sono il λογιστικόν, il θυμοειδές e l'ἐπιθυμητικόν. Il λογιστικόν è l'elemento razionale<sup>32</sup>. L'ἐπιθυμητικόν è la parte appetitiva, origine degli appetiti irrazionali<sup>33</sup>. Quanto al θυμοειδές, invece, esso è l'elemento animoso o irascibile<sup>34</sup>. Ora, l'azione deriva dall'accordo tra le tre diverse parti dell'anima<sup>35</sup>. In particolare, qualora ognuna delle tre parti svolga il compito che gli è più proprio, ovvero, il λογιστικόν assuma un ruolo di guida e l'elemento θυμοειδές supporti l'elemento razionale nel tenere a freno l'ἐπιθυμητικόν, l'azione sarà secondo giustizia<sup>36</sup>, che quindi consisterà proprio nella

---

ἀδελφά, ἢ ὅλη τῆ ψυχῆ καθ'ἕκαστον αὐτῶν πράττομεν, ὅταν ὁρμήσωμεν, Platone, *Repubblica* 436a8-436b2.

30 Si vedano le note del commento alla *Repubblica* di Centrone (1997), p. 750 nota 46.

31 «-È chiaro che l'identico soggetto nell'identico rapporto e rispetto all'identico oggetto non potrà contemporaneamente fare o patire cose opposte. Sicché, se per caso scopriremo che in quei principi si verificano questi fatti, sapremo che non erano il medesimo principio, ma più principi diversi», δῆλον ὅτι ταῦτόν τάναντία ποιεῖν ἢ πάσχειν κατὰ ταῦτόν γε καὶ πρὸς ταῦτόν οὐκ ἐθελήσει ἅμα, ὥστε ἄν που εὐρίσκωμεν ἐν αὐτοῖς ταῦτα γιγνόμενα, εἰσόμεθα ὅτι οὐ ταῦτόν ἦν ἀλλὰ πλείω. Platone, *Repubblica* 436b8- 436c1.

32 «(...) l'uno, quello con cui l'anima ragiona, lo chiameremo il suo elemento razionale», τὸ μὲν ᾧ λογίζεται λογιστικὸς προσαγορεύοντες τῆς ψυχῆς. Platone, *Repubblica* 439d5-6.

33 «(...) l'altro [elemento], quello che le fa provare amore, fame, sete e che ne eccita gli altri appetiti, irrazionale e appetitivo, compagno di soddisfazioni e piaceri materiali», τὸ δὲ ᾧ ἐρᾷ τε καὶ πεινῆ καὶ διψῆ καὶ περὶ τὰς ἄλλας ἐπιθυμίας ἐπτόηται ἀλόγιστόν τε καὶ ἐπιθυμητικόν, πληρώσεών τινων καὶ ἡδονῶν ἐταῖρον, Platone, *Repubblica* 439d6-8.

34 «Il terzo è forse quello dell'animo, quello che ci rende animosi?», τὸ δὲ δὴ τοῦ θυμοῦ καὶ ᾧ θυμούμεθα πότερον τρίτον, Platone, *Repubblica* 439e3-4.

35 Su questo argomento si veda al Korsgaard (1999).

36 «-Dobbiamo allora ricordare che anche ciascuno di noi, se ciascuno dei suoi elementi adempie i suoi compiti, sarà un individuo giusto che adempie il suo compito. (...) – Ora, all'elemento razionale, che è sapiente e vigila su tutta l'anima, non toccherà governare? E all'elemento animoso essergli suddito e alleato? (...) –E questi due elementi così alimentati, veramente istruiti ed educati sui compiti loro, dirigeranno l'appetitivo, che in ciascun individuo costituisce la parte maggiore dell'anima ed è per natura

condizione in cui ciascuna delle parti svolga il proprio compito. In questo caso all'interno del soggetto vi sarà ordine ed egli sarà "signore di se stesso". Nel caso invece in cui vi si conflitto, l'anima si troverà in una condizione di ingiustizia e non vi sarà neppure alcuna azione<sup>37</sup>. Vi è poi una certa gamma di condizioni intermedie, in cui ciascuno degli elementi svolgerà di volta in volta un ruolo di rilevanza diversa. In particolare, qualora predomini uno degli altri due elementi, la ragione sarà posta al servizio degli altri due elementi e si avrà una cattiva azione. Com'è evidente, quindi, ogni comportamento sarà sempre il risultato dell'interazione tra le tre parti. Questo è ciò che la Korsgaard<sup>38</sup> chiama *self constitutional model*, in opposizione al cosiddetto *combat model*, teoria del comportamento, invece, basata sull'opposizione tra la parte razionale e quella irrazionale, più che sulla loro interazione. Ora, non ogni individuo presenta il medesimo sviluppo dei tre elementi psichici, per cui in alcuni la facoltà razionale sarà più sviluppata che in altri (per inciso, com'è noto, proprio da questa naturale diversità dell'anima delle varie anime deriverebbe la necessità di attribuire diversi ruoli ai cittadini nella *polis*). Infine, per concludere la parte relativa alla struttura dell'anima, in Platone sembra mancare una chiara individuazione, seguita da una chiara definizione, di un processo di scelta quale selezione razionale tra più opzioni con un determinato valore etico. Questa, dunque, in estrema sintesi, la struttura dell'anima. Soffermiamoci ora su un ulteriore aspetto. In particolare, come ha messo ben in evidenza Trabattoni<sup>39</sup>, la natura dell'anima è importante anche per l'autodeterminazione dell'uomo in generale e per la sua possibilità di scelta morale nello specifico. In quanto

---

estremamente insaziabile di beni materiali », -μνημονευτέον ἄρα ἡμῖν ὅτι καὶ ἡμῶν ἕκαστος, ὅτου ἂν τὰ αὐτοῦ ἕκαστον τῶν ἐναυτῶ πρόαττι, οὗτος δίκαιός τε ἔσται καὶ τὰ αὐτοῦ πρόαττων. (...) – οὐκοῦν τῷ μὲν λογιστικῷ ἄρχειν προσήκει, σοφῶ ὄντι καὶ ἔχοντι τὴν ὑπὲρ ἀπάσης τῆς ψυχῆς προμήθειαν, τῷ δὲ θυμοειδεῖ ὑπηκόω εἶναι καὶ συμμάχῳ τούτου; (...) καὶ τούτω δὴ οὕτω τραφέντε καὶ ὡς ἀληθῶς τὰ αὐτῶν μαθόντε καὶ παιδευθέντε προστήσεσθον τοῦ ἐπιθυμητικοῦ– ὃ δὴ πλεῖστον τῆς ψυχῆς ἐν ἐκάστῳ ἐστὶ καὶ χρημάτων φύσει ἀπληστότατον-, Platone, *Repubblica* 441d12-442a1-7.

37 «-Ora l'ingiustizia non deve essere invece una certa discordia di queste tre parti, uno svolgere più attività, un ingerirsi negli affari altrui, una rivolta di una parte dell'anima contro il tutto, per esercitare nell'anima il proprio governo anche se ciò non le compete?», οὐκοῦν στάσιν τινὰ αὖ τριῶν ὄντων τούτων δεῖ αὐτὴν εἶναι καὶ πολυπραγμοσύνην καὶ ἀλλοτιοπραγμοσύνην καὶ ἐπανάστασιν μέρους τινὸς τῷ ὅλῳ τῆς ψυχῆς, ἴν' ἄρχῃ ἐν αὐτῇ οὐ προσῆκον, Platone, *Repubblica* 444b1-4.

38 Si veda nota 35.

39 Trabattoni (2010), 23-25.

realtà spirituale indipendente e non materiale, l'anima può essere un principio capace di opporsi al corpo e di frenarne i desideri<sup>40</sup>. Inoltre, come dice la Kamtekar<sup>41</sup>, la natura molteplice dell'anima, ovvero l'esistenza di una parte razionale oltre che di altre due irrazionali, che permette a Platone di individuare un vero bene (quello proposto dalla parte razionale), in contrapposizione ai piaceri (beni proposti dalle altre due parti e, soprattutto dalla appetitiva), fornisce un'argomentazione forte alle teorie di alcuni sofisti, i quali sostenevano che la natura dell'uomo perseguisse come proprio bene il piacere. Questi ultimi, infatti, avrebbero ignorato la presenza nell'anima di una componente razionale capace di vera conoscenza e capace di individuare il vero bene. Grazie alla presenza del λογιστικόν, invece, l'uomo può avviarsi alla filosofia, raggiungendo la conoscenza del bene vero<sup>42</sup>. Concludiamo il paragrafo con un'ultima considerazione. Quanto appena detto sull'anima e sulla condizione di armonia e di giustizia che si realizza quando l'anima razionale assume il ruolo di guida rispetto alle altre due parti, ci permette di aprire una breve parentesi sull'idea di ἐλευθερία, ovvero libertà, in Platone. In particolare, secondo Hansen<sup>43</sup>, in Platone il termine ἐλευθερία può indicare a volte la libertà dalla schiavitù delle proprie pulsioni, ovvero l'autocontrollo esercitato dalla razionalità sui propri desideri irrazionali. Ora, il termine greco ἐλευθερία è un termine dotato di una molteplicità di significati. Tale polisemanticità, però, in origine, era essenzialmente ricondotta ad una natura esclusivamente politica del termine e non morale<sup>44</sup>. Ora, anche in questo caso, in Platone si tratta ancora di un concetto politico (questa capacità viene descritta come opposta a ciò che invece sarebbe incoraggiato in un regime democratico dove, appunto, la libertà sarebbe intesa, erroneamente, come il fare ognuno ciò che vuole), ma che assume anche una sfumatura di carattere etico (come sappiamo, Platone individua una connessione forte tra l'ordinamento politico e l'anima dei cittadini membri di quell'ordinamento). In particolare, la democrazia coinciderebbe con l'incoraggiamento per i cittadini al predominio della parte irrazionale della propria anima, l'oligarchia il contrario. Ciò che

---

40 Si veda l'opposizione di Platone alla teoria dell'anima-armonia nel *Fedone* 92c-95a.

41 Kamtekar (2017), p.132.

42 Nella *Repubblica* (X 618d) Socrate spiega a Glaucone che solo la filosofia rende capace di ragionare sulla natura dell'anima e di scegliere tra una vita buona ed una malvagia.

43 Hansen (2009), p. 8.

44 Bobzien (2001) e (1997).

a noi qui interessa è questo primo, sottile, slittamento del termine da un campo semantico e concettuale esclusivamente politico ad una sfera allargata anche all'etica, come poi, invece, vedremo sarà costante nel Neoplatonismo. Per avere un uso ampio del concetto di ἐλευθερία in ambito etico (e, come vedremo, per avere anche un accostamento evidente tra questo concetto e quello di scelta morale, αἵρεσις e *proairesis*), invece, dovremo aspettare l'età ellenistica e lo Stoicismo, ma questo sarà argomento del prossimo capitolo. Infine, le considerazioni di Platone sull'ἐλευθερία quale libertà del soggetto dalla schiavitù delle proprie pulsioni attraverso l'autocontrollo esercitato dalla razionalità sui propri desideri irrazionali, come vedremo, sarà argomento fortemente ripreso e rielaborato presso i Neoplatonici.

#### **1.4 Platone e la consapevolezza della scelta: l'intellettualismo socratico**

Come ha sottolineato bene F. Trabattoni<sup>45</sup>, per Platone, il fine della vita per ogni uomo è la felicità, o meglio, tutti gli uomini, per natura e quindi necessariamente ed al di là della propria scelta, tendono alla felicità (sulla natura di fine della felicità, infatti, non sembra si dibatta e né sembra sia necessario argomentare, a differenza invece di quanto avviene con gli altri<sup>46</sup>). Com'è evidente, la felicità è il bene vero. Si tratta quindi di individuare quali siano gli strumenti adeguati per raggiungerla. Ora, secondo l'interpretazione di Trabattoni<sup>47</sup>, nell'individuare tali strumenti, Platone seguirebbe il modello delle arti tecniche, per cui, come nel caso del medico, posto come fine la guarigione, i mezzi per ottenerla saranno di un tipo unico ed oggettivo, così nel caso di colui che vorrà ottenere la felicità, la scienza tecnica che mira a raggiungerla è la filosofia, lo strumento necessario ed unico, la virtù. Partiamo da quest'ultimo punto. La ripresa del modello tecnico fa sì che l'uomo possa scegliere tra diversi mezzi per raggiungere la felicità (nella metafora del mito, potrà scegliere tra diversi modelli di vita), ma soltanto la virtù lo porterà effettivamente a raggiungerla. D'altra parte, infatti, come sottolinea Gerson<sup>48</sup>, il vero bene non può basarsi sul male per gli altri, ma solo su un bene che sia tale anche per la collettività. Ora, perché il soggetto scelga di vivere una

---

45 Trabattoni (2014), p. 17-21.

46 «(...) non occorre chiedere più oltre, a quale scopo voglia essere felice, chi così vuole: la risposta sembra essere definitiva», Platone, *Simposio* 205 a.

47 Trabattoni (2014)

48 Gerson (2014), p. 255-256.

vita secondo virtù, gli è necessario sapere che questa è la vera ed unica via per ottenere la felicità. In caso contrario, infatti, egli sceglierà ciò che sembra essere per lui un bene, ma che di fatto lo allontanerà solamente dall'obiettivo finale. Perseguire ciò che appare bene ma che in realtà non lo è, quindi, distoglie in realtà il soggetto rispetto a ciò che realmente egli vuole<sup>49</sup>. Solo la conoscenza, dunque, porta a conoscere il modo autentico per essere felici (d'altra parte, che una virtù perseguita solo per abitudine o per paura di una punizione, ma senza una reale conoscenza filosofica alla base che ne sostenga consapevolmente la scelta, non sia chiave per la vera felicità è indicato nel mito di Er dall'immagine di un'anima, che nella successiva scelta dopo la morte, si indirizzerà verso una vita non virtuosa)<sup>50</sup>. Stiamo quindi spiegando perché la scienza tecnica che mira a raggiungere la felicità sia appunto la filosofia. Ora, se la scelta dell'azione virtuosa dipende dal possesso della conoscenza filosofica quale conoscenza che permetta al soggetto di sapere che lo strumento per raggiungere la felicità ed il vero bene è solo la virtù e se, di fatto, scegliendo il bene apparente e non la virtù il soggetto non raggiunge ciò che veramente vuole (ovvero la felicità ed il vero bene), ne seguirà che nessun agente sceglierà il bene apparente e quindi, di fatto, il male, in modo volontario (ἐκὼν). Si tratta del cosiddetto "intellettualismo"<sup>51</sup>. Il termine ἐκὼν<sup>52</sup>, dunque, sembra indicare l'intenzionalità del soggetto nel compiere l'azione<sup>53</sup>. Ora,

---

49 Platone, *Gorgia*, 466 c-468 e.

50 Platone, *Fedone* 68c5-69c.

51 In particolare, in Platone, per trovare posizioni intellettualistiche si vedano, tra gli altri, la *Repubblica* (382a, 413a, 589c6), il *Timeo* (86d2), il *Protagora* (345d8), il *Gorgia* (488a3 e 509e), le *Leggi* (V 731c-d) e l'*Apologia Platonica* (37a5). Non tutti gli studiosi, però, concordano con questa interpretazione.

52 Vedremo poi come la volontarietà e l'intenzionalità dell'azione saranno espressi da Aristotele attraverso il termine ἐκούσιον, termine la cui origine si ha in ἐκὼν.

53 «Quanto agli errori curabili di coloro che commettono ingiustizie, bisogna capire in primo luogo che ognuno che sia ingiusto lo è involontariamente: nessuno si procurerebbe spontaneamente nessuno dei mali più grandi, e tanto meno quelli che concernono la sfera del suo prestigio. L'anima, come abbiamo detto, è veramente per tutti il bene più onorevole, e dunque in ciò che è degno d'onore nessuno prenderà spontaneamente su di sé il male più grande e vivrà la sua vita con questo possesso», τὰ δ' αὐτῶν ὅσοι ἀδικοῦσιν μὲν, ἰατὰ δέ, γινώσκειν χρηὴ πρόωτον μὲν ὅτι πᾶς ὁ ἀδικὸς οὐχ ἐκὼν ἀδικός· τῶν γὰρ μεγίστων κακῶν οὐδεὶς οὐδαμοῦ οὐδὲν ἐκὼν κεκτῆτο ἂν ποτε, πολὺ δὲ ἥκιστα ἐν τοῖς τῶν ἑαυτοῦ

l'idea di non compiere il bene solo a causa di una conoscenza non adeguata sul vero valore etico di ciò che si sta compiendo (poiché non si ignora che l'esito ottenuto dalla propria azione non è il vero bene, ovvero il bene che porta alla felicità, sebbene appaia come tale) si presenta come una posizione che di fatto si pone in opposizione a quella avanzata dai sofisti, per i quali l'uomo non compierebbe il male solo per paura delle punizioni o per abitudine o per ubbidienza alla legge (si veda il caso della prima anima nel caso del mito di Er), e non invece perché pensi che la vita virtuosa sia il modo per raggiungere il vero bene e la felicità. Per questo motivo, infatti, non appena in possibilità di farlo, l'uomo sembrerebbe mettere in atto comportamenti non virtuosi, pensando di poter così raggiungere il proprio bene. Secondo la prospettiva intellettualistica di Platone, però, l'utile proposto dai sofisti sarebbe solo un bene apparente e non invece la felicità effettiva e quindi scelta solo in caso di una mancanza di conoscenza adeguata. In linea generale, l'intellettualismo è interessante perché, oltre al resto, sembra cogliere essenzialmente due aspetti, ovvero, da un lato l'idea per cui ciò che spesso sembra essere un bene per l'individuo, poi, di fatto, a ben vedere, se non si inserisce in una prospettiva etica (la virtù), finisce per portare una felicità solo apparente e non autentica e quindi, un'infelicità di fondo. In secondo luogo, è interessante perché, come vedremo meglio tra poco, esso sottolinea la presenza di alcuni condizionamenti presenti nella scelta, condizionamenti legati alla conoscenza o meno del bene. Vedremo poi come entrambi questi aspetti ritorneranno nella lettura Neoplatonica. Ora, l'intellettualismo solleva diversi criticità. Qui riporteremo (brevemente) solo quelle utili alla nostra indagine futura. Innanzitutto, se è vero che in una prospettiva intellettualistica, la non conoscenza del vero bene è sicuramente una forma di debolezza, su cosa avvenga nel caso del possesso della conoscenza le opinioni degli studiosi si dividono. Alcuni, tra cui Trabattoni<sup>54</sup> sostengono che la conoscenza del vero bene conduca necessariamente il soggetto agente a perseguirlo. In particolare, proprio appoggiando questa teoria, F. Trabattoni sostiene che una corretta conoscenza dei mezzi, porterebbe anche a superare la possibilità della scelta intesa come valutazione tra diverse opzioni, per giungere invece ad una preferenza immediata e naturale (e quindi anche necessaria) del mezzo moralmente corretto per giungere ad un fine. L'esempio più vicino è quello del medico che sa come lo strumento oggettivamente valido per far

---

τιμιώτατον· ψυχὴ δ' ὡς εἶπομεν, ἀληθεία γέ ἐστιν πᾶσιν τιμιώτατον· ἐν οὖν τῷ τιμιωτάτῳ τὸ μέγιστον κακὸν οὐδεὶς ἐκὼν μὴ ποτε λάβῃ καὶ ζῆ δια βίου κεκτημένος αὐτό, Platone, *Leggi* 731c1-7.

54 Si veda Trabattoni (2010) e Pannet (2005).

abbassare una febbre molto alta sia un determinato farmaco, per cui egli lo prescrive necessariamente e senza alcuna valutazione preliminare tra diverse ipotesi. In questo senso, vi sarebbe sì una necessità, ma si tratterebbe di una necessità intesa non come costrizione da parte di eventi esterni sull'azione del soggetto, ma come un perseguire un'unica via posta dalla natura stessa delle cose. Vedremo poi come tale interpretazione sarà quella vincente presso i Neoplatonici e soprattutto presso Plotino, per il quale, conoscere il bene significa necessariamente perseguirlo. Altri, invece, tra cui Destrée<sup>55</sup>, sostengono invece che la conoscenza del bene non porti necessariamente il soggetto ad agire eticamente in modo corretto. A dire di quest'ultimo, infatti, un esempio si ritrova nella figura di Alcibiade nell'*Alcibiade I*<sup>56</sup>, ma anche in quella di Glaucone nella *Repubblica*. La descrizione di Glaucone risulta particolarmente indicativa. In particolare, l'anima di quest'ultimo ha tanto una predisposizione per la filosofia quanto una particolare inclinazione anche verso le altre due parti dell'anima. Come sappiamo, infatti, in Platone l'azione emerge dalla relazione tra le tre parti (il cosiddetto *self constitutional model*), relazione che con la sua complessità di combinazioni rende possibile il realizzarsi della condizione in cui il soggetto abbia una predisposizione filosofica ma di fatto, tardi o fallisca nel metterla in pratica. Nel caso di Alcibiade, questo aspetto è ancora più spiccato, perché egli infatti è un allievo di Socrate, per cui si trova nella condizione di chi sta ricevendo un'educazione filosofica. La seconda criticità, invece, ci permette di passare all'importante tema della responsabilità morale. In particolare, come sappiamo, Platone prende sì posizione in favore della possibilità per l'uomo di godere di un certo margine di autodeterminazione nella direzione etica da percorrere nella propria vita (la virtù è ἀδέσποτον e l'uomo e non il dio è αἰτία di se stesso<sup>57</sup>), ma tale possibilità di autodeterminazione convive con alcune limitazioni, tra cui a) appunto il possesso o meno della conoscenza filosofica e b) la possibilità di avere tale conoscenza. Iniziamo dal punto a). L'intellettualismo si inserisce in una prospettiva deterministica, poiché infatti il possesso della conoscenza si pone come la condizione fondamentale che determina la scelta di un comportamento virtuoso. Per cui solo il possesso della conoscenza filosofica è lo strumento per superare i condizionamenti posti dal proprio carattere e dal proprio corpo ed orientare il soggetto verso la virtù (e sappiamo come ci sia differenza tra il compiere virtù solo per abitudine ma senza

---

55 Destrée (2014 a), p. 37.

56L'attribuzione di questo testo a Platone, però, non è universalmente accettata da tutti gli studiosi.

conoscenza ed il compierla invece per reale consapevolezza). Ne deriva che si superano sì i condizionamenti corporei, ma non il condizionamento di base posto dall'essere in possesso o meno della conoscenza filosofica. Questo aspetto ci permette di passare al punto b). Il possesso della conoscenza filosofica, infatti, dipende a propria volta almeno in parte dalla presenza di condizionamenti interni ed esterni ovvero, l'educazione, il carattere, il fisico<sup>58</sup>. Dunque, almeno in parte, l'intellettualismo comporta una componente deterministica ineliminabile. Ebbene, cercheremo ora di comprendere meglio le conseguenze dell'intellettualismo sulla responsabilità morale dell'azione. Innanzitutto, la responsabilità morale è riconducibile alla colpevolezza del soggetto che compie l'azione. In questa tesi vedremo come, nel corso della filosofia antica (perlomeno, nell'ambito degli autori e delle scuole filosofiche qui proposte), i criteri per stabilire tale responsabilità siano essenzialmente sei. In particolare, individuiamo: 1) l'essere causa (αἰτία), caratteristica che può configurarsi sia come causa autonoma che come causa, per così dire, "trasmettritrice" di un movimento ricevuto dall'esterno; 2) l'essere "padroni" (κύριος) di un'azione; 3) essere "principio" (ἀρχή); 4) l'attribuzione di biasimo o di lode all'azione; 5) la volontarietà (ἐκόν/ἐκούσιον) e l'involontarietà (ἀκούσιον) dell'azione (sia nella condizione in cui essi indichino la conoscenza o meno di cosa sia il vero bene, che nella condizione in cui invece esse indichino la conoscenza o meno dei particolari); 6) la possibilità di compiere o non compiere l'azione. Inutile dire come questi sei elementi siano variamente combinati tra loro nei diversi pensatori e nelle diverse scuole filosofiche, per cui, in alcuni casi i primi tre punti coincidono tra loro, in altri casi, la possibilità di compiere qualcosa o il suo contrario (punto 5) corrisponde con l'essere causa autonoma (parte del punto 1), in altri ancora il medesimo punto 6) la possibilità per il soggetto di compiere qualcosa ed il suo contrario) è il criterio per l'attribuzione del biasimo o della lode all'azione dell'agente. Come vedremo, non tutti i criteri sono stati utilizzati nell'attribuzione della responsabilità morale al soggetto. In particolare, in Platone, la responsabilità morale e la colpevolezza sembrano essere attribuite al soggetto qualora egli sia una causa dell'azione<sup>59</sup>. Ciò nonostante, come sappiamo, poiché Platone sembra aderire ad una prospettiva

---

58 Nel *Timeo* (87 a-b) Platone definisce la costituzione corporea ed i condizionamenti dell'ambiente familiare e politico involontari (ἀκούσιον).

59 Nel mito di Er le anime sono considerate responsabili, in quanto causa del tipo di vita scelta, nonostante tale scelta sia comunque sempre caratterizzata da condizionamenti provenienti all'anima dalla natura della vita precedente. Trabattoni (2010), p. 18-19; Delcomminette (2014), sottolineano come nella filosofia antica, l'essere αἰτία sia uno dei criteri per attribuire la responsabilità morale.

intellettualistica, un'azione colpevole è sempre compiuta in una condizione di involontarietà. Si tratta quindi di una concezione di responsabilità, per così dire, “debole”, in cui la volontarietà e l'involontarietà non siano considerati criteri per l'attribuzione della responsabilità. Per questo motivo, dunque, la responsabilità morale sembra applicarsi soprattutto a coloro che hanno studiato la filosofia e quindi sanno ed hanno l'opportunità di rafforzare il loro λογιστικόν. In questo caso, qualora il soggetto che abbia studiato filosofia e quindi che sappia e con un λογιστικόν forte, ceda alle parti irrazionali, si tratterà di un caso di ἀκρασία<sup>60</sup>. Solo un Glaucone ed un Alcibiade, quindi, di fatto, sarebbero da considerarsi pienamente responsabili, poiché essi hanno avuto almeno la possibilità di ricevere un'educazione filosofica. Sembra esserci una responsabilità ridotta, invece, per chi sia stato del tutto privo di alcuna educazione filosofica. In quel caso, infatti, resta la contraddizione tra la presunta possibilità di scelta della direzione etica da dare alla propria vita e la conoscenza di cosa sia giusto e cosa no (del vero bene e del bene apparente). L'intellettualismo, dunque, comporta sempre una prospettiva di responsabilità per così dire “ridotta”<sup>61</sup>. Vedremo poi come anche presso i Neoplatonici si ponga un problema simile e come essi riprendano, variandoli con le proprie soluzioni (ovvero la differenziazione tra ἐφ' ἡμῶν ed ἐκούσιον in Plotino ed il ruolo della *proairesis* in Proclo) la posizione di Platone.

### **1.5 Aristotele: Il passaggio dalla αἴρεσις alla proairesis. Qualche nozione preliminare.**

Con Aristotele entra in scena il termine *proairesis* in riferimento alla scelta morale, termine che, come vedremo, assumerà un'importanza centrale e sarà usato anche dalla filosofia neoplatonica. Prima di giungere alla definizione del concetto nell'*Etica Nicomachea*, ci sembra opportuno fornire, brevemente, qualche coordinata preliminare. In linea generale, in Aristotele, l'indagine sulla *proairesis*, anche se non in modo diretto, è comunque indirettamente legata alla teoria della causalità<sup>62</sup> ed alla teoria della

---

60 Destrée (2014 a).

61 *Idem*.

62 Si vedano soprattutto i paragrafi V e VI della *Fisica*.

modalità<sup>63</sup>. L'esercizio della *proairesis*, infatti, è associato all'esistenza degli enti possibili e contingenti, ovvero enti che possono accadere o non accadere, e delle potenze razionali attive, ovvero gli enti che possono compiere o non compiere un determinato atto deliberando grazie all'uso della propria razionalità. Tale accostamento non è diretto, ma passa attraverso il riferimento all'ἔφ' ἡμῶν, il quale, nel XIII libro del *De Interpretazione* è considerato prerogativa delle potenze razionali attive, mentre invece, come vedremo, nell'*Etica Nicomachea*, l'ἔφ' ἡμῶν è accostato alla *proairesis*. Ne deriva, per proprietà transitiva, un accostamento anche tra la *proairesis* e l'ἔφ' ἡμῶν. Su questo complesso argomento non diremo di più, poiché esso esula perlopiù dalla nostra ricerca. Ora, in linea generale, la *proairesis* è causa motrice delle azioni umane ed è esercitata dagli enti razionali, ovvero esseri umani vedremo, adulti ed in pieno possesso delle proprie facoltà mentali ed i suoi esiti sono annoverabili nell'ambito delle cose che possono accadere o non accadere (qui non importa la differente frequenza di tale accadere, ovvero se essa riguardi ciò che può allo stesso modo accadere e non accadere, oppure in relazione a ciò che accade per lo più)<sup>64</sup>. La *proairesis* è poi un processo mentale, ma attinente all'azione. In particolare, nel *De Motu Animalium*<sup>65</sup>, Aristotele tenta di spiegare come si origini l'azione presso gli animali (tra i quali, appunto, si colloca l'uomo). Com'è noto, in questo contesto, Aristotele si servirà del sillogismo pratico. In particolare, nel sillogismo pratico, le due premesse contemplano una (a) un desiderio o un bisogno, l'altra (b) le condizioni possibili in cui poter raggiungere tale desiderio o bisogno. La conclusione (c) sarà l'azione. Anche se non è specificato, la conclusione sembra quindi essere il risultato di una scelta. Nello specifico, infatti, possiamo notare come la seconda premessa del sillogismo pratico, che abbiamo visto riguardare i mezzi attraverso cui poter raggiungere il desiderio o bisogno della prima premessa, si configuri quindi come oggetto di una deliberazione, sebbene, come

---

63Si vedano soprattutto la *Metafisica* ed il *De Interpretatione*.

64Per una classificazione completa, si veda, tra gli altri, Donini (2009), p. 48-50. Qui non ci soffermeremo sul dibattito sul collocarsi delle iniziative e delle decisioni nell'ambito del perlopiù o di ciò che può allo stesso modo avvenire o non avvenire. Nel prossimo capitolo, invece, accenneremo a come nelle scuole filosofiche successive si sia affermata l'idea per cui la *proairesis* e la deliberazione coincidano con ciò che può allo stesso modo avvenire e non avvenire e mostreremo poi come questo sia il punto di partenza dei Neoplatonici.

65 Aristotele, *De Motu Animalium* VII, 701a13-25.

Aristotele stesso preciserà successivamente nello stesso testo<sup>66</sup> non in tutti i casi il passaggio dalla prima premessa all'azione della conclusione avvenga attuando un processo deliberativo. Si tratta di una descrizione della teoria dell'azione umana che verrà poi approfondita nelle *Etiche*, lì dove Aristotele analizzerà i concetti di deliberazione, volontarietà e *proairesis*. Questo passaggio è per noi importante, poiché vedremo poi come nel Neoplatonismo, il legame tra a) la scelta morale in generale e la *proairesis* nello specifico con b) l'azione sarà fortemente ridimensionato se non addirittura quasi reciso. Soffermiamoci ora invece sull'*Etica Nicomachea*, dove questi concetti trovano la definizione forse più completa.

## 1.6 La *proairesis* nell'*Etica Nicomachea*

### 1.6.1 Caratteri generali della *proairesis*

Passiamo ora all'indagine specifica sul concetto di *proairesis* vero e proprio. Sin qui abbiamo visto alcuni aspetti che ne costituiscono i presupposti, ora passeremo alla lettura del testo aristotelico in cui tale concetto emerge in tutta la propria forza, ovvero l'*Etica Nicomachea*. Iniziamo, dunque, occupandoci del significato del termine *proairesis*. Punto di partenza ineludibile è l'*Etica Nicomachea* 1112a14-7, dove Aristotele, riferendosi alla *proairesis*, ci dice che: «O forse è ciò che è stato già deliberato? Infatti la scelta è unita a ragionamento e pensiero. Anche il nome (*proairesis*) sembra indicare quello che viene scelto invece di altre cose (πρὸ ἐτέρων αἰρετόν)»<sup>67</sup>. Si tratta di una prima definizione del termine, definizione il cui perno è costituito dalla preposizione “πρὸ”. Il punto, dunque, è capire meglio il significato di tale preposizione. Ora, commentatori antichi e moderni si sono interrogati sul possibile significato di questa definizione, per cui alcuni hanno sostenuto che la proposizione si riferisse ad una scelta tra un mezzo invece che un altro (questa la proposta di Aspasio<sup>68</sup>, tra gli antichi, ma anche la soluzione seguita da Natali nella sua traduzione, tra i moderni), altri, invece, che la proposizione “πρὸ” avesse un valore temporale,

---

<sup>66</sup> *Ibidem* VII, 701a25-b1 e VII, 701a30-31.

<sup>67</sup> ἀλλ' ἄρα γε τὸ προβεβουλευμένον; ἢ γὰρ προαίρεσις μετὰ λόγου καὶ διανοίας. ὑποσημαίνειν δ' ἔοικεν καὶ τοῦνομα ὡς ὄν πρὸ ἐτέρων αἰρετόν, *ibidem* 1112a14-17.

<sup>68</sup> Aspasio, 71, 6.

alludendo ad una scelta tra mezzi che precede il raggiungimento del fine (tra i sostenitori antichi, l'Anonimo<sup>69</sup>, tra i moderni, tra gli altri, Joachim<sup>70</sup>). Tra le due, preferisco la prima spiegazione. Inoltre, qualche pagina dopo, Aristotele aggiunge che: «Poiché oggetto della scelta (*proairesis*) è, tra quanto dipende da noi, quello che è deliberato e desiderato, anche la scelta viene a essere un desiderio deliberato di ciò che dipende da noi»<sup>71</sup>. Da questa seconda definizione emergono alcuni elementi importanti per la *proairesis*. Essa, infatti, è definita quale un “desiderio deliberato (ὄρεξις βουλευτική)” di “ciò che dipende da noi (τῶν ἐφ’ ἡμῖν)”. Tralasciamo per ora il riferimento all’ἐφ’ ἡμῖν, ovvero “ciò che dipende da noi”, riservandoci di parlarne tra poco. In merito all’ὄρεξις ed alla βούλευσις, sappiamo che essi sono i principi della *proairesis*, la quale, poi, si configura come causa efficiente dell’azione<sup>72</sup>. Ora, posto un fine su cui non è dato all’uomo di deliberare (un medico, infatti, non può deliberare sul proprio fine, ovvero guarire<sup>73</sup>)<sup>74</sup>, la *proairesis* è il processo di scelta dei mezzi per

---

69 Anonimo, 149, 11.

70 Joachim (1951; 1955).

71 ὄντος δὲ τοῦ προαιρετοῦ βουλευτοῦ ὄρεκτοῦ τῶν ἐφ’ ἡμῖν, καὶ ἡπροαίρεσις ἂν εἴη βουλευτική ὄρεξις τῶν ἐφ’ ἡμῖν, Aristotele, *Etica Nicomachea* 1113a9-11. Inoltre, in 1139 a21-23 aggiunge che: «Ciò che nel pensiero è affermazione e negazione, nel desiderio è ricerca e fuga, di modo che, siccome la virtù è uno stato abituale che produce scelte, e la scelta è un desiderio deliberato (...), ἔστιν δ’ ὅπερ ἐν διανοίᾳ κατάφρασις καὶ ἀπόφρασις, τοῦτο ἐν ὄρέξει δίωξις καὶ φυγή· ὥστ’ ἐπειδὴ ἡ ἠθικὴ ἀρετὴ ἔστι προαιρετική, ἡ δὲ προαίρεσις ὄρεξις βουλευτική (...).

72 Aristotele, *Etica Nicomachea* 1139a31-33.

73 *Etica Nicomachea* 1112b 13.

74 Il fine non sarà sempre costituito da un bene. Il soggetto, infatti, sceglierà il bene vero o il bene apparente in relazione alla propria natura, la quale lo porterà ad individuare quale bene qualcosa piuttosto che qualcos’altro («Abbiamo detto che il volere riguarda il fine, ma ad alcuni esso pare che riguardi il bene, ad altri il bene apparente; per coloro che dicono che l’oggetto del volere è il bene, questa posizione comporta la conseguenza che non sia oggetto del volere ciò che vuole colui che non sceglie correttamente, (...) invece, coloro che ritengono che oggetto del volere sia il bene apparente, vengono a dire che non vi è un oggetto naturale del volere, ma che per ciascuno è bene ciò che a lui sembra tale: a persone diverse appaiono bene cose diverse, e, se si dà il caso, contrarie», ἡ δὲ βούλησις ὅτι μὲν τοῦ τέλους ἐστὶν εἶρηται, δοκεῖ δὲ τοῖς μὲν τὰγαθοῦ εἶναι, τοῖς δὲ τοῦ φαινομένου ἀγαθοῦ. συμβαίνει δὲ τοῖς μὲν το βουλευτὸν τὰγαθὸν λέγουσι μὴ εἶναι βουλευτὸν ὃ βούλεται· μὴ ὁρθῶς αἰρούμενος (εἰ γὰρ ἔσται βουλευτὸν, καὶ ἀγαθόν· ἦν δ’, εἰούτως ἔτυχε, κακόν), τοῖς δ’ αὖ τὸ φαινόμενον ἀγαθὸν τὸ

raggiungere tale fine<sup>75</sup>. L'idea di un processo è stata proposta da Chamberlain<sup>76</sup> ed allude alla natura di un atto mentale costituito da più fasi, insieme di progressione e regressione, di eventuale trasformazione del desiderio originario e di valutazione dei mezzi. Ora, il desiderio, ovvero, la tendenza verso qualcosa, costituisce la spinta propulsiva dell'intero processo, mentre invece, attraverso la deliberazione il soggetto seleziona i vari mezzi per raggiungere il fine. Il risultato finale sarà ciò che è stato scelto, ovvero il risultato della *proairesis*. Proprio sulla βούλευσις, la deliberazione, Aristotele ci dice che si tratta di un processo che precede la *proairesis* ed infatti ciò che è stato deliberato all'inizio è ciò che verrà poi scelto<sup>77</sup>. Dunque, gli oggetti su cui si esercita la deliberazione sono i medesimi oggetti su cui si esercita la *proairesis*<sup>78</sup>. La deliberazione è anche una ricerca, che verte sui mezzi raggiungere un fine, oppure, qualora vi sia un solo modo, si sofferma su quello<sup>79</sup>. In questa ricerca, alcune cose saranno da ritenersi impossibili, per cui il soggetto rinuncerà a metterle in pratica, altre, invece, sembreranno possibili e quindi il soggetto le metterà in atto<sup>80</sup>. Come mette bene

---

βουλευτὸν λέγουσιν μὴ εἶναι φύσει βουλευτὸν, ἀλλ' ἐκάστῳ τὸ δοκοῦν· ἄλλο δὲ ἄλλῳ φαίνεται, καὶ εἰ οὕτως ἔτυχεν, τὰναντία, *Etica Nicomachea* 1113a14-22.

75 «Deliberiamo non sui fini, ma su ciò che porta al fine», βουλευόμεθα δ' οὐ περὶ τῶν τελῶν ἀλλὰ περὶ τῶν πρὸς τὰ τέλη, *ibidem*, 1112b12-13.

76 Chamberlain (1984).

77 «Sono la stessa cosa l'oggetto della deliberazione e l'oggetto della scelta, tranne per il fatto che ciò che viene scelto è già stato determinato. Infatti ciò che è stato giudicato in precedenza, sulla base della deliberazione, è ciò che viene scelto», βουλευτὸν δὲ καὶ προαιρετὸν τὸ αὐτό, πλὴν ἀφωρισμένον ἤδη τὸ προαιρετόν. τὸ γὰρ ἐκτῆς βουλῆς προχρηθὲν προαιρετόν ἐστίν, *ibidem*, 1113a2-5.

78 «Sono la stessa cosa l'oggetto della deliberazione e l'oggetto della scelta, tranne per il fatto che ciò che viene scelto è già stato determinato», βουλευτὸν δὲ καὶ προαιρετὸν τὸ αὐτό, πλὴν ἀφωρισμένον ἤδη τὸ προαιρετόν, *ibidem*, 1113a2-3.

79 «(...) Ma, posto il fine, indagano come lo si realizza, e attraverso cosa; se è evidente che si realizza in vari modi, indagano quali siano i più rapidi e belli, se invece si compie in un solo modo, come avverrà attraverso quello, e quello attraverso cosa, finché non giungono alla causa prossima, che è l'ultima nell'ordine della scoperta (...)», *Etica Nicomachea* 1112 b 15 - 20.

80 «È evidente che non ogni ricerca è una deliberazione (...), mentre ogni deliberazione è una ricerca, e l'ultimo passo nell'analisi è il primo nella realizzazione. E nel caso in cui ci si imbatte in qualcosa di impossibile, si rinuncia (...); se invece è chiaro che è possibile, si intraprende l'azione». *Etica Nicomachea* 1112b22-26.

in evidenza Natali<sup>81</sup>, la deliberazione sul mezzo svolge il ruolo di ponte tra la situazione iniziale del soggetto ed il fine da raggiungere. La deliberazione è allora la ricerca del termine medio che funge da collegamento tra le due cose. Nel processo proairetico, dunque, si intersecano strettamente fine e mezzo. Ora presenza di questi due elementi, desiderio e deliberazione (ma anche ragione, λόγος ed intelletto, νοῦς), attinenti a due diverse ed opposte parti dell'anima, ovvero la razionale e l'irrazionale, è particolarmente interessante. Come ha sottolineato Chamberlain<sup>82</sup>, infatti, nel processo di scelta proairetica sono coinvolte entrambe le parti dell'anima, razionale e non. La προαίρεσις σπουδαία, ovvero la *proairesis* eccellente, si avrà nel caso in cui il ragionamento sia vero ed il desiderio corretto, lì dove l'uno afferma e l'altra persegue gli stessi oggetti<sup>83</sup>. Si tratta della verità "pratica". Eustrazio (280, 36-281,8) e diversi moderni pensano che si tratti di una condizione in cui il ragionamento individui il bene ed il desiderio, a propria volta, si indirizzi verso questo bene<sup>84</sup>. Si realizzerebbe, dunque, una condizione in cui vi sia accordo tra desiderio ed intelletto pratico<sup>85</sup>, richiedendo, quindi, ed ancora una volta l'idea di accordo tra razionale ed irrazionale. In particolare, per avere una buona *proairesis*, bisogna che il soggetto abbia la saggezza e la virtù. La virtù, infatti, orienta all'individuazione di buoni fini, la saggezza, invece, alla scelta di buoni mezzi per raggiungerli<sup>86</sup>. Il riferimento alla virtù è particolarmente importante per noi, poiché, attraverso il riferimento agli stati abituali, ci permette di accedere alla parte

---

81 Si veda la nota 217 del commento all'*Etica Nicomachea*, (Natali (1999), p 472).

82 Chamberlain (1984), p. 150.

83 «Ciò che nel pensiero è affermazione e negazione, nel desiderio è ricerca e fuga, di modo che, siccome la virtù è uno stato abituale che produce scelte, e la scelta è un desiderio deliberato, proprio per questo, se la scelta è la migliore, il ragionamento deve essere vero e il desiderio corretto, e l'uno deve affermare, e l'altro perseguire, gli stessi oggetti», τούτων δ' ἡ αἴσθησις οὐδεμιᾶς ἀρχὴ πρᾶξεως· δῆλον δὲ τῷ τὰ θηρία αἴσθησιν μὲν ἔχειν, πρᾶξεως δὲ μὴ κοινωνεῖν. ἔστιν δ' ὅπερ ἐν διανοίᾳ κατάφρασις καὶ ἀπόφρασις, τοῦτο ἐν ὀρέξει δίωξις καὶ φυγὴ· ὅστ' ἐπειδὴ ἡ ἠθικὴ ἀρετὴ ἔστι προαιρετικὴ, ἡ δὲ προαίρεσις ὄρεξις βουλευτικὴ, δεῖ διὰ ταῦτα τὸν λόγον ἀληθῆ εἶναι καὶ τὴν ὄρεξιν ὀρθήν, εἶπερ ἡ προαίρεσις σπουδαία, καὶ τὰ αὐτὰ τὸν μὲν φάναι τὴν δὲ διώκειν, Aristotele, *Etica Nicomachea* 1139a19-26.

84 Altri studiosi avanzano differenti proposte interpretative, per cui Burnet (1900, p. 255) ritiene che la verità pratica consista in una condotta universale, Joachim (1951, p. 172), che il ruolo del ragionamento sia la ricerca dei mezzi per il fine. Sull'argomento si veda Natali (1999), nota 572.

85 Chamberlain (1984).

più propriamente etica della *proairesis*. Sebbene la *proairesis* sia un atto mentale che si eserciti su oggetti diversi e non necessariamente di carattere morale (spesso oggetti di carattere etico neutro), ciò nonostante, in linea generale, essa assume in generale un valore etico fondamentale in quanto indicativo dello stato abituale (ἔξις) e quindi del carattere morale (ἦθος) dell'individuo che la esercita<sup>87</sup>. In particolare, infatti, la *proairesis* si identifica in una scelta che abbia un valore etico piuttosto che un altro in relazione allo stato abituale del soggetto che la esprime<sup>88</sup>. Sofferamoci sullo stato abituale<sup>89</sup>. Nell'*Etica Nicomachea*, Aristotele gli attribuisce un ruolo fondamentale a dispetto delle doti naturali, per la formazione del carattere morale (ἦθος) del soggetto<sup>90</sup>. Ora, lo stato abituale può essere virtuoso o vizioso. Virtù e vizio, infatti, ci appaiono descritti come uno stato prolungato, formatosi attraverso la reiterazione di determinati comportamenti, sotto la guida di un educatore. Ne deriva che, qualora lo stato abituale sia virtuoso, il fine a cui tenderà il soggetto sarà anch'esso virtuoso e così anche la *proairesis*, mentre invece, qualora lo stato abituale sia vizioso, il fine a cui tenderà il soggetto sarà anch'esso vizioso e quindi anche la *proairesis*. Per questo motivo, dunque, la *proairesis* sarà indicativa dello stato abituale e quindi, strumento per giudicare il carattere morale (ἦθος) in generale del soggetto, più che la singola azione<sup>91</sup>. Inoltre, lo

---

86 «Infatti la virtù rende corretto il fine, e la saggezza ciò che porta a esso», ἡ μὲν ἀρετὴ τὸν σκοπὸν ποιεῖ ὀρθόν, ἡ δὲ φρόνησις τὰ πρὸς τοῦτον. Aristotele, *Etica Nicomachea* 1144a 7-8.

87 Bobzien (1998), Donini (2009).

88 «(...) siccome la virtù è uno stato abituale che produce scelte (...)», ὥστ' ἐπειδὴ ἡ ἠθικὴ ἀρετὴ ἔξις προαιρετικῆ, Aristotele, *Etica Nicomachea* 1139a22-23.

89 Sugli stati abituali nell'*Etica Nicomachea* si vedano i paragrafi 1-4 del II libro.

90 Bisogna però ricordare che l'opinione di Aristotele in merito al ruolo dello stato abituale è differente nell'*Etica Nicomachea* rispetto che all'*Etica Eudemia*. Nella prima, infatti, il ruolo dello stato abituale è predominante rispetto a quello assunto dalle doti naturali. Nella seconda, stato abituale e doti naturali giocano pressoché un ruolo simile.

91 «Dopo avere definito il volontario e l'involontario, di seguito si deve analizzare la scelta: essa pare essere strettamente connessa con la virtù, e permette di giudicare i caratteri ancora più delle azioni», διωρισμένων δὲ τοῦ τε ἐκουσίου καὶ τοῦ ἀκουσίου, περὶ προαιρέσεως ἔπεται διελθεῖν οἰκειότατον γὰρ εἶναι δοκεῖ τῇ ἀρετῇ καὶ μᾶλλον τὰ ἦθη κρίνειν τῶν πράξεων, Aristotele, *Etica Nicomachea* 1111b4-6; «Per questo non vi è scelta senza intelletto e pensiero, e senza uno stato abituale del carattere (...)», διὸ οὐτ' ἄνευ νοῦ καὶ διανοίας οὐτ' ἄνευ ἠθικῆς ἐστὶν ἔξεως ἡ προαίρεσις, *ibidem* 1139a33-34; « (...) E che non vi sarà la scelta corretta senza saggezza e senza virtù, infatti l'una

stesso stato abituale è poi a propria volta costituito dalle singole scelte particolari. La *proairesis*, dunque, è ben oltre l'atto mentale inteso quale scelta tra mezzi per raggiungere un fine, ma ha invece un valore etico rilevante. Ora, l'idea per cui la *proairesis* sia un atto che vada in una direzione etica moralmente giusta o ingiusta in relazione allo stato abituale del soggetto, arreca con sé alcune importanti implicazioni, implicazioni che, sebbene Aristotele non sembri affrontare esplicitamente, tuttavia non potevano essere state ignorate dal filosofo. In particolare, lo stato abituale (ἔξις), formatosi attraverso un reiterarsi di comportamenti sotto stimolo dell'educazione e del contesto sociale, si presenta quale condizione che fissa una tendenza nel modo di comportarsi in generale e che determini ogni scelta proairetica del soggetto nello specifico. Ma, se è così, si tratta di un condizionamento interno e sociale che ci riporta ad una prospettiva non troppo diversa da quella dell'intellettualismo platonico<sup>92</sup>. Se la *proairesis* è espressione dell'ἦθος, quindi, la responsabilità morale sembra doversi spostarsi al ruolo del soggetto nella formazione del proprio carattere, perlomeno, sulla base di quanto prima sostenuto. Questo argomento apre importanti considerazioni sia sull'eventuale inevitabilità dei condizionamenti interni ed esterni che sulla responsabilità morale. Non è questa la sede per affrontare con esattezza né l'uno, né l'altro dei temi, per cui ci soffermeremo solo brevemente su questi argomenti (una breve disamina del concetto di responsabilità morale per Aristotele sarà presente anche nel prossimo paragrafo). In particolare, ha notevole rilevanza l'eventuale ruolo del soggetto nella formazione del proprio ἦθος. In particolare, su questo argomento, i critici si dividono. Alcuni sostengono che Aristotele si occupi di attribuire la responsabilità solo alle singole azioni (e quindi al singolo caso di *proairesis*), dimenticando però che il valore morale di quest'ultima deriva dall'ἦθος e che quindi è su quello che bisognerebbe spostare l'attenzione. Altri ancora sostengono invece che Aristotele si occupi della responsabilità delle singole azioni e non dell'ἦθος poiché le prime sono attribuibili ad adulti, mentre invece le seconde a bambini. Donini prova a risolvere puntando l'attenzione sui passi del capitolo V dell'*Etica Nicomachea* in cui Aristotele dichiara che vizio e virtù sono volontari. Egli, inoltre, sostiene che per Aristotele anche le azioni dei bambini (che, però, ricordiamolo, non sono azioni frutto della *proairesis*, in

---

pone praticamente il fine, l'altra ciò che porta al fine», καὶ ὅτι οὐκ ἔσται ἡ προαίρεσις ὀρθὴ ἄνευ φρονήσεως οὐδ' ἄνευ ἀρετῆς· ἢ μὲν γὰρ τὸ τέλος ἢ δὲ τὰ πρὸς τὸ τέλος ποιεῖ πράττειν, *idem* 1145a4-6.

92 Su questo argomento si veda, tra gli altri, Donini (2009) e Donini (1989).

quanto mancanti della deliberazione), siano soggette all'attribuzione di biasimo o lode<sup>93</sup>. Il soggetto è quindi almeno in parte concausa del carattere, sebbene con la limitazione per cui siamo padroni dello stato abituale solo all'inizio, poiché, una volta formatosi, non sarà poi così semplice cambiarlo<sup>94</sup>. Sono interessanti, a questo proposito, alcune ipotesi moderne che leggono un riferimento nell'ultimo libro dell'*Etica* alla distinzione tra una prima fase dell'educazione, in età infantile, ed una seconda, in età adulta. Queste considerazioni sono per noi importanti, soprattutto in riferimento a quanto poi diremo su Proclo sia in merito all'idea di uno stato abituale che influenzi le azioni, che alla luce di quanto vedremo egli dirà sulla eventuale responsabilità morale nella formazione del carattere nel suo *Commento all'Alcibiade I*. Vedremo nel prossimo paragrafo come questo implichi delle conseguenze in merito alla responsabilità morale ed alla volontarietà.

### 1.6.2 *Proairesis* ed ἐκούσιον<sup>95</sup>

In questo paragrafo ci occuperemo della volontarietà, espressa attraverso il termine greco ἐκούσιον, concetto fondamentale sia per comprendere pienamente la natura della *proairesis* aristotelica sia alla luce di un successivo confronto neoplatonico. Aristotele, infatti, ci dice che la *proairesis* non si identifica interamente con l'ἐκούσιον, ma ne rappresenta una parte, in quanto la *proairesis* è propria solo degli enti razionali, l'ἐκούσιον, invece, costituisce una categoria più ampia che concerne enti ed eventi razionali ed irrazionali, come appunto anche animali e bambini<sup>96</sup>. La *proairesis*, quindi, riprende i caratteri principali dell'ἐκούσιον, ma presenta una minore estensione. Soffermiamoci quindi brevemente su questi caratteri. In particolare, un atto che sia

---

93 Su questo argomento si veda Donini (2009), p. 47-48.

94 Aristotele, *Etica Nicomachea* 1114b30-1115a3

95 In questo capitolo si tralascerà il dibattito relativo all'eventuale presenza del concetto di "volontà", will, in Aristotele. In merito, ci limitiamo solo a citare il lavoro di Irwin (1992).

96 «È evidente, allora, che la scelta è un che di volontario, ma non è identica al volontario, perché esso ha maggiore estensione: infatti anche i fanciulli e gli altri animali hanno a che fare con ciò che è volontario, mentre la scelta è cosa a loro estranea; poi noi diciamo volontari gli atti improvvisi, ma non li diciamo frutto di una scelta», ἡ προαίρεσις δὴ ἐκούσιον μὲν φαίνεται, οὐ ταῦτόν δέ, ἀλλ' ἐπὶ πλεον τὸ ἐκούσιον· τοῦ μὲν γὰρ ἐκούσιον καὶ παῖδες καὶ τὰ ἄλλα ζῷα κοινωνεῖ, προαιρέσεως δ' οὐ, καὶ τὰ ἐξαίφνης ἐκούσια μὲν λέγομεν, κατὰ προαίρεσιν δ' οὐ, *Etica Nicomachea* 1111b6-10.

ἔκούσιον, è un atto che è compiuto a) senza forzatura esterna (βία) e b) senza ignoranza (ἄγνοια)<sup>97</sup>. In particolare, quanto al punto a) saranno da ritenere ἀκούσια, ovvero atti involontari, atti il cui principio d'azione non sia interno al soggetto, quale, ad esempio, il caso di un uomo trasportato dal vento o altri casi simili<sup>98</sup>. Per quanto concerne il punto b), l'ignoranza, invece, bisogna distinguere innanzitutto tra la non conoscenza delle norme etiche in senso generale e la non conoscenza dei particolari. Solo il secondo tipo di non conoscenza è considerato un criterio per l'attribuzione dell'ἀκούσιον. Al contrario, invece, la conoscenza o meno delle norme etiche in senso generale è indifferente per l'attribuzione delle volontarietà o dell'involontarietà, per cui, un'azione, ipotizziamo malvagia, compiuta senza sapere che ciò che si sta compiendo è male, ma nella conoscenza dei particolari<sup>99</sup>, è ritenuta un'azione volontaria. A dimostrazione di quanto appena detto, infatti, l'ignoranza delle norme etiche generali è oggetto di biasimo (cosa che, come sappiamo, costituisce uno dei criteri di individuazione della responsabilità morale)<sup>100</sup>. È evidente si tratti di un'affermazione

---

97 Abbiamo ricavato la definizione dell'ἔκούσιον basandoci sulla definizione che Aristotele ci dà del suo opposto, ovvero l'ἀκούσιον, ovvero che «Si pensa che siano involontarie le azioni compiute per forza o per ignoranza», δοκεῖ δὲ ἀκούσια εἶναι τὰ βία ἢ δι' ἄγνοιαν γινόμενα, *Etica Nicomachea* 1110a1.

98 «È compiuto per forza un atto di cui è esterno il principio, ed è tale che ad esso non contribuisce per nulla colui che agisce o subisce, come per esempio se siamo trasportati da un vento, o da persone che si sono impadronite di noi», βίαιον δὲ οὗ ἢ ἀρχὴ ἔξωθεν, τοιαύτη οὖσα ἐνηΐμηδὲν συμβάλλεται ὁ πράττων ἢ ὁ πάσχων, οἷονεῖ πνεῦμακομίσαι ποι ἢ ἄνθρωποι κύριοι ὄντες, *idem* 1110a3.

99 «(...) invece causa dell'involontarietà è l'ignoranza che riguarda i singoli aspetti, cioè le persone e le cose rispetto alle quali avviene l'azione: in questi casi, infatti, si danno pietà e perdono, dato che agisce involontariamente chi ignora qualcuno di questi elementi. Probabilmente non sarà male definire quali e quanti sono questi aspetti, quindi: chi, che cosa, riguardo a cosa o in cosa, a volte anche per mezzo di cosa (...)), οὐδὲ ἡ καθόλου (ψέγονται γὰρ διὰ γεταύτην), ἀλλ' ἡ καθ' ἕκαστα, ἐν οἷς καὶ περὶ ἃ ἢ πράξις· ἐν τούτοις γὰρ καὶ ἔλεος καὶ συγγνώμη· ὁ γὰρ τούτων τι ἀγνοῶν ἀκουσίως πράττει. ἴσως οὖν οὐ χεῖρον διορίσαι αὐτά, τίνα καὶ πόσα ἐστίν, τίς τε δὴ καὶ τί καὶ περὶ τί ἢ ἐν τίνι πράττει, ἐνίοτε δὲ καὶ τίνι(...), *ibidem* 1110b32-1111a5.

100 «Ora, tutti i cattivi ignorano ciò che si deve fare, e ciò da cui ci si deve astenere, ed è causa di questo errore che diventano ingiusti e in generale viziosi; ma l'«involontario» non vuole essere attribuito al caso in cui uno ignori ciò che gli è utile- Infatti l'ignoranza che si annida nella scelta non è causa dell'involontarietà, ma della cattiveria, e nemmeno lo è l'ignoranza in universale, infatti la gente è biasimata a causa di questa ignoranza; invece causa dell'involontarietà è l'ignoranza che riguarda i singoli aspetti, cioè le persone e le cose rispetto alle quali avviene l'azione: in questi casi, infatti, si danno pietà e

importante perché di fatto smentisce quanto sostenuto dall'intellettualismo socratico. Ora, la distinzione tra ἐκούσιον ed ἀκούσιον ci permette di introdurre (seppur in modo estremamente sintetico) i criteri di attribuzione della responsabilità morale in Aristotele. In particolare, la divisione tra volontario ed involontario sembra essere un primo grande discrimine tra ciò che è responsabile e ciò che non lo è<sup>101</sup>, così come è anche dimostrato dall'attribuzione di biasimo e lode su ciò che è volontario, che in ambito legislativo, si configura come un'elargizione di premi e punizioni. Abbiamo visto come in Platone la responsabilità morale fosse un concetto associabile all'essere o meno causa di un'azione. Sappiamo inoltre come l'intellettualismo avesse scisso l'essere causa (e quindi essere responsabile dell'azione) dalla consapevolezza del soggetto in merito alla vera natura morale dell'azione compiuta. In Aristotele, entrambi i concetti, l'essere causa (il soggetto è causa non forzata, ovvero il principio di azione è interno al soggetto) e la conoscenza, sono criteri interni all'ἐκούσιον, benché, nel caso del secondo sotto criterio, si richiede esclusivamente la conoscenza dei particolari che riguardano l'azione. Vedremo in seguito come Plotino si opporrà esplicitamente a questa posizione. Soffermiamoci ora su due ulteriori criteri di attribuzione della responsabilità, uno interno alla volontarietà, l'altro all'involontarietà. In particolare, nel primo caso, si tratterà della distinzione tra azioni deliberate (tra cui, appunto, azioni derivate da *proairesis*) e le azioni non deliberate ma volontarie, quali appunto le azioni degli animali e dei bambini. Si tratta della distinzione che abbiamo visto all'inizio del paragrafo. Infine, all'interno dell'involontario, e, nello specifico, nell'ambito delle azioni compiute a causa dell'ignoranza dei particolari bisogna distinguere tra l'azione cosiddetta οὐχ ἐκούσιον, in cui il soggetto, nel caso di un'azione malvagia, non prova pentimento rispetto all'azione compiuta, e l'azione invece cosiddetta ἀκούσιον, in cui il soggetto, invece, prova pentimento. In particolare, infatti, se il soggetto ha agito non conoscendo i dati particolari, ma una volta compiuta l'azione e conosciuti questi ultimi non provi pentimento, allora l'azione non sarà né volontaria, ma neppure involontaria<sup>102</sup>. Infine, bisogna anche distinguere tra colui che ignora cosa stia facendo nel caso

---

perdono, dato che agisce volontariamente chi ignora qualcuno di questi elementi», ἀγνοεῖ μένουῦν πᾶς ὁ μοχθηρὸς ἃ δεῖ πράττειν καὶ ὧν ἀφεκτέον, καὶ διὰ τὴν τοιαύτην ἁμαρτίαν ἄδικοι καὶ ὅλος κακοὶ γίνονται· τὸ δ' ἀκούσιον βούλεται λέγεσθαι οὐκ εἴ τις ἀγνοεῖ τὰ συμφέροντα. οὐ γὰρ ἡ ἐντῆ προαιρέσει ἄγνοια αἰτία τοῦ ἀκουσίου ἀλλὰ τῆς μοχθηρίας, οὐδὲ ἡ καθόλου (ψέγονται γὰρ διὰ γεταύτην), ἀλλ' ἡ καθ' ἕκαστα, ἐν οἷς καὶ περὶ ἃ ἡ προᾶξις· ἐν τούτοις γὰρ καὶ ἔλεος καὶ συγγνώμη, *idem* 1110b27-1111a2.

101 Si vedano, tra gli altri, Donini (1989) e Donini (2009), Price (2004) e Gomez Epindola (2005).

specifico poiché si trova in una condizione di non lucidità quale ad esempio quella di uno stato di ebbrezza, ecc., e quindi ignora in seguito ad una propria mancanza, da chi invece ignora ma non per causa propria. In questo caso, solo il secondo dei due casi è considerato atto involontario<sup>103</sup>. Riassumendo, dunque, i criteri di attribuzione della responsabilità<sup>104</sup> sono i seguenti: 1) distinzione tra azione volontaria o azione involontaria; 2) attribuzione di biasimo o lode; 3) all'interno dell'atto volontario: se deliberato o non è deliberato; 4) all'interno dell'involontario: se l'azione suscita rimpianto e oppure no, 5) sempre all'interno dell'azione involontaria: se il soggetto ignora in seguito ad un proprio errore, oppure no<sup>105</sup>. Dunque, per Aristotele non deve essere tacciata di responsabilità morale un'azione compiuta da un soggetto che agisce sotto violenza o che ignori i dati particolari non per causa propria e che provi poi pentimento per l'azione compiuta. Come vedremo, i Neoplatonici e soprattutto Plotino riprenderanno il termine ἐκούσιον ma attribuendogli un significato intellettualistico, in opposizione esplicita appunto proprio ad Aristotele.

---

102 «Tutto ciò che si fa per ignoranza è non volontario (οὐχ ἐκούσιον), ma involontario (ἀκούσιον) è solo ciò che porta dolore e che provoca pentimento: infatti chi compie una qualsiasi azione per ignoranza e non si sente affatto disgustato per la sua azione, sebbene non abbia agito volontariamente (οὐδ'αὖ ἄκων)- infatti non sapeva quello che faceva-non ha agito nemmeno involontariamente, dato che non se ne addolora. Quindi, tra chi agisce per ignoranza, colui che lo fa con pentimento ci pare agire involontariamente, colui che non prova pentimento, dato che è diverso dal precedente, lo si chiamerà 'uno che agisce non volontariamente'. Infatti, essendo differente, è meglio che abbia un suo nome particolare», τὸ δὲ δι' ἄγνοιαν οὐχ ἐκούσιον μὲν ἅπαν ἐστίν, ἀκούσιον δὲ τὸ ἐπίλυπον καὶ ἐν μεταμελείᾳ: ὁ γὰρ δι' ἄγνοιαν πράξας ὅτιοῦν, μηδὲν τι δυσχεραίνων ἐπὶ τῇ πράξει, ἐκὼν μὲν οὐ πέπραχεν, ὃ γε μὴ ἴδει, οὐ δ' αὖ ἄκων, μὴ λυπούμενος γε. τοῦ δὲ δι' ἄγνοιαν ὁ μὲν ἐν μεταμελείᾳ ἄκωνδοκεῖ, ὁ δὲ μὴ μεταμελόμενος, ἐπεὶ ἕτερος, ἔστω οὐχ ἐκὼν· ἐπεὶ γὰρ διαφέρει, βέλτιον ὄνομα ἔχειν ἴδιον, *Etica Nicomachea*, 1110b18-24

103 *Ibidem* 1110b24-1111a2.

104 Sull'argomento si veda Donini (2009).

105 «Quindi, tra chi agisce per ignoranza, colui che lo fa con pentimento ci pare agire involontariamente, colui che non prova pentimento, dato che è diverso dal precedente, lo si chiamerà 'uno che agisce non volontariamente'», τοῦ δὲ δι' ἄγνοιαν ὁ μὲν ἐν μεταμελείᾳ ἄκωνδοκεῖ, ὁ δὲ μὴ μεταμελόμενος, ἐπεὶ ἕτερος, ἔστω οὐχ ἐκὼν, *Etica Nicomachea*, 1110b22-23.

### 1.6.3 Proairesis ed ἐφ' ἡμῶν

I passi dedicati alla deliberazione ci permettono di soffermarci su un ulteriore importante aspetto. Abbiamo sopra accennato all'idea della *proairesis* quale scelta che non può esercitarsi su tutto, ma che ha alcune limitazioni. In particolare, la *proairesis* si eserciterà solo su ciò che dipende da noi (ἐφ' ἡμῶν). Ora, come sappiamo, gli oggetti su cui si esercita la deliberazione sono i medesimi oggetti su cui si esercita la *proairesis*, per cui, ciò che è detto per la deliberazione vale anche per la *proairesis*. In particolare, la deliberazione (e quindi anche la *proairesis*) riguarda solo ciò su cui delibererebbe una persona ragionevole e non una persona insensata, essa inoltre non può esercitarsi sulle cose eterne, né sulle cose in divenire che avvengono sempre allo stesso modo, così come neppure sulle cose che derivano dal caso né su ciò che riguarda la sfera umana per intero. Non si può deliberare (e quindi neppure esercitare la *proairesis*) sulle scienze esatte ed autosufficienti<sup>106</sup>. Si delibera invece più sulle arti che sulla scienze e soprattutto sulle arti più incerte e sui casi che avvengono per lo più, di cui la fine non è stabilita, così come su ciò che è indeterminato<sup>107</sup>. Dunque, noi uomini, deliberiamo e quindi esercitiamo la nostra *proairesis*, solo sulle cose che dipendono da noi (τῶν ἐφ' ἡμῶν) ovvero sulle cose che «possono essere compiute ad opera (περὶ τῶν (...) πρακτῶν)» nostra e «che si generano a causa nostra (ὅσα γίνεται δι' ἡμῶν)», ovvero ciò di cui gli uomini sono causa insieme alla natura ed alla necessità<sup>108</sup>. Questo passo, dunque, ci fornisce importanti considerazioni sia sulla *proairesis* che sull'espressione ἐφ' ἡμῶν. Come abbiamo già detto, la deliberazione è una ricerca dei mezzi e, se i mezzi sono

---

<sup>106</sup> *Idem* 1112a34-1112b1.

<sup>107</sup> *Idem* 1112b6-10.

<sup>108</sup> «Si delibera su tutte le cose, e tutto è oggetto di deliberazione, oppure su certe cose non si delibera? Certo, non bisogna chiamare 'oggetto di deliberazione' ciò su cui delibererebbe qualche pazzo o insensato, ma ciò su cui delibererebbe la persona ragionevole. Sulle cose eterne nessuno delibera (...). Ma non si delibera nemmeno sulle cose in divenire (...), né sulle cose che derivano dal caso, e nemmeno su tutta la sfera delle cose umane (...). Infatti nulla di tutto ciò potrebbe avvenire a opera nostra», βουλευόνται δὲ πότερα περὶ πάντων, καὶ πᾶν βουλευτόν ἐστιν, ἢ περὶ ἐνίων οὐκ ἔστι βουλή; λεκτέον δὲ ἴσως βουλευτόν οὐχ ὑπὲρ οὗ βουλευσάι τ' ἂν τις ἡλίθιος ἢ μαινόμενος, ἀλλ' ὑπὲρ ὧν ὁ νοῦν ἔχων. – περὶ δὲ τῶν αἰδίων οὐδεὶς βουλεύεται, (...) οὐδὲ περὶ τῶν ἀπὸ τύχης (...) ἀλλ' οὐδὲ περὶ τῶν ἀνθρωπικῶν πάντων (...) οὐ γὰρ γένοιτ' ἂν τούτων οὐδὲν δι' ἡμῶν, *idem* 1112a18-30.

ritenuti possibili, essi vengono scelti nel processo proairetico e vengono messi in azione. Questo significa da un lato che l'uomo non può esercitare la propria deliberazione e *proairesis* su tutto, ma solo su ciò che dipende da lui (concetto che abbiamo appena indicato sopra), dall'altro che, attraverso la deliberazione prima e la *proairesis* dopo, egli è principio (ἀρχή) non forzato di un'azione, per cui dipende da lui (ἐφ' ἡμῖν) il compiere o meno le azioni di cui, appunto, il principio (ἀρχή) è in lui (ἐπ' αὐτῷ)<sup>109</sup>. Egli è dunque pienamente una causa<sup>110</sup>. In merito all'associazione dell'espressione ἐφ' ἡμῖν con la possibilità da parte del soggetto di compiere o non compiere qualcosa, è interessante un ulteriore passo in Aristotele. In particolare, in un passaggio sulla volontarietà dell'azione, si legge: «Allora è sulla base delle circostanze che si deve dire se un'azione è volontaria o involontaria; nel caso citato l'agente agisce volontariamente, infatti in azioni del genere il principio del movimento delle parti strumentali del corpo è in lui: dipende da lui (ἐπ' αὐτῷ) il compiere, o no, le azioni il principio delle quali è in lui»<sup>111</sup>. Ora, la possibilità di compiere qualcosa ed il suo contrario non è qui considerata quale definizione dell'ἐφ' ἡμῖν, così come si tratta di un aspetto appena accennato in Aristotele, ma assumerà, come vedremo, un ruolo rilevante presso i Medioplatonici e soprattutto presso i Peripatetici successivi (a dimostrazione dell'importanza che questo concetto assumerà successivamente, esso sarà in seguito citato sempre preceduto dall'articolo, poiché divenuto un concetto autonomo)<sup>112</sup>. Come vedremo meglio in seguito, l'ἐφ' ἡμῖν diverrà un concetto a se stante nel dibattito successivo, svolgendo un ruolo da protagonista nel dibattito che riguarda la scelta morale (proairetica e non) e l'autodeterminazione umana.

---

109 *Idem* 1110a17-18.

110 «L'uomo è causa (responsabile) di ciò che dipende da lui fare e non far, e ciò di cui è causa, dipende da lui», *Etica Eudemia*, 1223 a 7-9.

111 καὶ τὸ ἐκούσιον δὴ καὶ τὸ ἀκούσιον, ὅτε πράττει, λεκτέον· πράττει δὲ ἐκόν· καὶ γὰρ ἡ ἀρχὴ τοῦ κινεῖν τὰ ὀργανικὰ μέρη ἐν ταῖς τοιαύταις πράξεσιν ἐν αὐτῷ ἐστίν· ὧν δ' ἐναὐτῷ ἡ ἀρχή, ἐπ' αὐτῷ καὶ τὸ πράττειν καὶ μὴ. Aristotele, *Etica Nicomachea* 1110a14-18.

112 Bobzien (1998 b).

## 1.7 Conclusioni

Con il mito di Er, Platone prende posizione sulla possibilità per l'uomo di autodeterminare la dimensione etica della propria vita attraverso la scelta morale. Ciò nonostante, nello stesso tempo, Platone vede dei limiti a tale possibilità di scelta e di autodeterminazione, individuati nei condizionamenti esterni ed interni, che pure, inevitabilmente circondano l'uomo. Il mito di Er e la posizione di Platone sulla possibilità di autodeterminazione si pongono come punto di partenza imprescindibile per tutta la tradizione platonica, fornendo le basi per la riflessione sia dei cosiddetti Medioplatonici che poi dei nostri Neoplatonici. D'altra parte, il riferimento ai condizionamenti interni ed esterni implica in Platone una riflessione sull'importanza per il soggetto di essere a conoscenza, nel momento della scelta, dei principi etici che guidano l'azione, ovvero di cosa sia il bene, conoscenza si configura come una conoscenza filosofica. Si tratta del cosiddetto intellettualismo. Com'è evidente, questo tema implica una riflessione sulla responsabilità morale del soggetto e sui criteri per definirla, probabilmente individuando una responsabilità per così dire "ridotta" per chi manchi di una conoscenza filosofica del vero bene. Su questo tema Platone ed Aristotele avranno posizioni discordanti, ponendo le basi, con le loro differenti opinioni, per tutto il dibattito successivo. In particolare, Aristotele riprende il nostro tema nella definizione del concetto di ἐκούσιον, definizione in cui uno dei criteri è la conoscenza dei dati particolari, piuttosto che, come preciserà anche successivamente, la conoscenza delle norme etiche universali. Si tratta di un passaggio importante, poiché, come vedremo, Plotino riprenderà la medesima terminologia di Aristotele (ovvero il termine ἐκούσιον, oltre che l'ἐφ' ἡμῶν, in quel contesto indicativo della scelta razionale) ma condividendo la posizione intellettualistica di Platone. Quanto ad Aristotele, poi, a lui si deve l'introduzione ufficiale del termine *proairesis* nell'ambito della scelta morale. Com'è noto, il termine passerà alla filosofia successiva, sebbene, come vedremo, con variazioni consistenti rispetto alla definizione propriamente aristotelica. Inoltre, da Aristotele in poi, troveremo sempre più spesso citato il cosiddetto ἐφ' ἡμῶν. Uno dei primi accostamenti di questa espressione al concetto di *proairesis* è presente nell'*Etica Nicomachea*, lì dove l'espressione indica qualcosa che sia prerogativa del soggetto, in quel caso, sia la possibilità di compiere qualcosa ed il proprio contrario, sia la scelta proairetica stessa. Si tratta di un aspetto destinato ad assumere un'importanza sempre maggiore e che ritroveremo come fondamentale anche in Plotino ed in Proclo (sebbene

con significato e ruolo diverso in ciascuno dei due). Infine, ritornando a Platone, è assolutamente rilevante per la nostra indagine futura osservare le sue considerazioni in merito alla natura ed alla struttura dell'anima. Particolarmente rilevante è l'idea, in Platone, per cui l'anima funge da principio decisionale, dotata di almeno una tra le parti che la compongono che sia capace di opporsi ai condizionamenti del corpo. Inoltre, in Platone, la scelta morale è il risultato della presenza e dell'interazione all'interno dell'anima di parti razionali ed irrazionali, aspetto che ritroveremo, sebbene trasformato per via di un'interpretazione diversa, nell'elaborazione della scelta morale in Plotino ed in Proclo.

## Capitolo 2: Le filosofie ellenistiche e le filosofie primo imperiali: come continua la storia del concetto di *proairesis*.

### 2.1 Introduzione

In questo capitolo affronteremo l'evoluzione di alcuni aspetti del concetto di *proairesis* durante il periodo ellenistico e nei primi secoli dell'età imperiale. Anche questo è un capitolo introduttivo al tema effettivo dell'intero lavoro, per cui, anche in questo casi riferimenti saranno brevi e finalizzati a creare il terreno fondamentale per una migliore comprensione di quanto diremo sul Neoplatonismo. In merito alla *proairesis*, invece, se è vero che essa è il tema specifico di questa ricerca, è anche vero che lo studio del concetto impone dei riferimenti al più generale ambito della scelta morale (che potremmo quasi definire, aristotelicamente, “genere” di cui la *proairesis* è “specie”) ed alla decisione. In particolare, in questo capitolo vedremo brevemente come dall'età ellenistica in poi l'attività decisionale e di scelta dell'uomo venga problematizzata e messa in dubbio dall'emergere di concetti quali il determinismo logico e causale, la provvidenza ed il fato. Dodds<sup>113</sup> ipotizza che, in linea generale, il determinismo possa aver assunto particolare rilevanza perché elabora l'idea di una vita già predeterminata dal fato (e quindi oltre l'azione ed il volere umano) e che solleva ovvero il soggetti dalla responsabilità della decisione, come invece avverrebbe in una condizione non determinata. A suo dire, questo processo sarebbe forse in opposizione al fatto che «per un secolo e più l'individuo si era trovato di fronte alla propria libertà intellettuale»<sup>114</sup> a cui avrebbe invece voltato le spalle<sup>115</sup>. Ora, l'emergere di prospettive fortemente

---

113 Dodds (1951), p. 297.

114 *Idem*.

115 Kalligas ((2014), p. 436) sul fatto che, almeno all'inizio, l'idea di un ordine necessario che pervadeva e governava il reale veniva visto dai presocratici e dai primi poeti come garanzia di armonia, giustizia, ordine ed equità. Solo dopo, verrà anche considerato quale una limitazione all'autodeterminazione del soggetto.

condizionate dal determinismo ha come propria conseguenza una restrizione del ruolo dell'autonomia umana nella determinazione della propria vita in generale e della propria dimensione etica nello specifico. Da qui il sorgere di un dibattito ricco e complesso che durerà nei secoli e che sarà fondamentale anche nell'elaborazione dell'idea di scelta morale per i Neoplatonici. Tale dibattito è stato indicato dagli studiosi moderni soprattutto con l'espressione inglese *free-will problem*, divenuta una categoria concettuale, peraltro, non di chiarissima definizione nei suoi termini esatti. Si tratta innanzitutto di capire quale termine o quali termini nei testi originali in latino ed in greco corrispondano all'espressione moderna, per poi tentare di cogliere il significato di tale concetto. Ora, sembra che i termini moderni *will* o *free will*, così come l'italiano "volontà" (concetto evidentemente coinvolto nell'espressione *free will* dove il sostantivo inglese *will* potrebbe essere tradotto con il termine italiano "volontà") possano almeno in parte coincidere con le espressioni latine *libera arbitri potestas* ed *arbitrii libertas*, testimoniati da Terzulliano e *liberum arbitrium voluntatis*, usata forse in origine da Agostino, a loro volta, forse, traduzioni del greco αὐτοεξούσιον, ἐφ' ἡμῶν e παρ' εμας<sup>116</sup>, concetti che come vedremo meglio in seguito, attengono tutti all'ambito dell'autodeterminazione. Le definizioni moderne del concetto, invece, sono molteplici. Qui riporteremo e lavoreremo sulla definizione proposta da S. Bobzien<sup>117</sup>, che ci sembra tra le più complete<sup>118</sup>. In particolare, S. Bobzien, basandosi sulle categorie moderne e contemporanee del dibattito, ha indicato quali criteri opportuni per la definizione del *free-willproblem*: 1) la libera decisione (*free decision*), 2) la libera scelta (*free choice*), 3) la libera volontà (*free will*). Queste tre libertà sarebbero di carattere indeterminista, ovvero, implicherebbero l'idea per cui il soggetto decida, scelga e voglia liberamente (ovvero senza che vi sia un rapporto di causazione necessaria) da elementi interni ed esterni. Infine, la possibilità di una decisione, una scelta ed una volontà indeterminista implica la presenza, all'interno dell'individuo, di una facoltà decisionale indipendente e tale da poter giudicare ed agire in modo autonomo rispetto agli stimoli interni ed esterni<sup>119</sup>. Come abbiamo visto, l'idea di una possibile presenza di condizionamenti esterni ed interni nella scelta morale risale, in linea generale, almeno a Platone. Ciò

---

116 Sorabji (2004 a), p. 7.

117 Bobzien (1998 b), p. 136-137.

118 Tra le altre definizioni, siveda la proposta della *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, per cui il *free will problem* è stato definito come «a philosophical term of art for a particular sort of capacity of rational agents to choose a course of action from among various alternatives».

nonostante, il dibattito sul determinismo e sulle sue conseguenze avrà come protagonisti innanzitutto gli Stoici, i quali, appunto, saranno i primi a porre il problema in modo strutturato, oltre che a provare a risolverne le contraddizioni e le conseguenze per la facoltà di autodeterminazione dell'uomo. Questo argomento sarà oggetto specifico del primo paragrafo, il quale si occuperà anche di analizzare l'evoluzione della *proairesis* presso il primo Stoicismo. Il secondo ed il terzo paragrafo, invece, saranno dedicati alla ricezione del concetto di *proairesis* da parte dei Medioplatonici. Si tratta di due paragrafi centrali per il nostro lavoro, poiché infatti i Medioplatonici fungono da ponte tra la filosofia platonica e la successiva filosofia neoplatonica. In particolare, infatti, per quanto concerne il nostro argomento, vedremo come essi si serviranno proprio del concetto platonico di scelta (*αἴρεσις*) e di quello aristotelico di *proairesis*, al fine di rispondere ai nuovi interrogativi posti dalle provocazioni stoiche sul determinismo, finendo per elaborare un'idea della scelta morale quale attività contemplativa e libertà, poi ripresa anche dai Neoplatonici. In particolare, qui si tenterà di mostrare (riprendendo i lavori di altri studiosi) come, gradualmente, il concetto di *proairesis* sia nel suo senso più specificamente aristotelico di scelta deliberata dei mezzi per raggiungere un fine, sia nel senso più generale ed ampio di scelta venga da un lato problematizzato, entrando in pieno nel dibattito sull'esistenza del determinismo, dall'altro connesso sempre di più con il concetto di ἐφ' ἡμῶν, indicando l'oggetto di tale "dipendere da noi". L'espressione ἐφ' ἡμῶν, a propria volta, assumerà una centralità prima sconosciuta, tale da divenire un concetto autonomo (passaggio indicato dalla citazione del concetto con l'aggiunta dell'articolo τό prima dell'intera espressione) ed indicando sempre di più la

---

119 La Bobzien individua tre tipi di indeterminismo, per cui si avrebbe: 1) la libertà di fare altrimenti (*freedom to do otherwise*), per cui il soggetto ha la possibilità di fare qualcosa o il contrario, supposta la presenza delle stesse circostanze, degli stessi desideri e della stessa struttura mentale, per cui la scelta del soggetto di compiere o non compiere qualcosa non è causalmente determinata; 2) libertà di decisione (*freedom of decision*), per cui, posta la presenza delle stesse circostanze, degli stessi desideri e della stessa struttura mentale, il soggetto potrà decidere tra corsi di azione alternativi, poiché la sua scelta non sarà neppure in questo caso determinata causalmente. Questa forma di indeterminismo differisce da quella indicata nel punto 1), poiché lascia aperto in che modo è possibile per il soggetto compiere qualcosa il suo contrario; 3) la libertà della volontà (*freedom of the will*), per cui il soggetto agisce in possesso della volontà, definita come una facoltà specifica dell'anima attraverso la quale il soggetto può decidere tra corsi d'azione alternativi indipendentemente dai suoi desideri e dalla sua struttura mentale, per cui non sarà causalmente determinato in che modo egli decida. Questa terza forma di indeterminismo si differenzia dalle prime due perché fa riferimento ad una parte dell'anima che funziona quale facoltà decisionale.

possibilità di scegliere qualcosa ed il suo contrario. Questo processo sarà, infine, ancora più evidente in Alessandro di Afrodisia. Proprio per questo motivo, il capitolo accoglie infine, dopo i paragrafi sui Mediplatonici, uno su Alessandro di Afrodisia, emblematico dell'avvenuto ingresso del concetto di *proairesis* all'interno del dibattito con gli stoici, nonché della trasformazione, o meglio, affermazione di alcuni passaggi già avvenuti nei secoli, del concetto di *proairesis*. L'ultimo paragrafo, infine, sarà teso ad analizzare alcuni aspetti del tardo stoicismo e di Epitteto che influenzeranno poi il Neoplatonismo, quale il rapporto con gli enti e gli eventi esterni, l'approfondimento del concetto di ἐλευθερία rispetto alla vita interiore e la sua connessione con il concetto di *proairesis*.

## **2.2 Gli Stoici: la *proairesis* e l'inizio del dibattito sulla possibilità per l'uomo di intervenire sugli eventi.**

Nei paragrafi precedenti abbiamo visto come, presumibilmente, Platone ed Aristotele non si siano posti in una prospettiva deterministica. Con gli Stoici, invece, diviene centrale una nuova e forte prospettiva deterministica, che passa innanzitutto da un determinismo di carattere fisico per toccare poi, nel corso dei secoli, anche aspetti di carattere etico. Conseguenza di questa nuova prospettiva sarà il sorgere di un dibattito relativo alla possibilità per l'uomo di autodeterminarsi e di compiere delle scelte morali in modo autonomo, lì dove tale possibilità sembra essere particolarmente minacciata e messa in discussione dal determinismo. Analizzeremo qui brevemente i presupposti fondamentali ed i punti cardine di questo dibattito. Un ruolo centrale all'interno del processo è costituito dal determinismo logico dei Megarici e dal determinismo fisico degli stoici, a cui bisogna aggiungere lo sviluppo del concetto di provvidenza e di fato. Qui tralascieremo il determinismo logico proposto dai Megarici, perché eccessivamente lontano dal nostro scopo. Inizieremo invece dagli Stoici, per illustrare, seppur in modo sommario, i presupposti del problema oggetto del capitolo. Ebbene, il determinismo stoico è essenzialmente un determinismo logico e fisico, che, almeno all'inizio, poco si confronta con i problemi di natura etica<sup>120</sup>. Ora, com'è noto, per gli Stoici, l'universo è costituito da un principio passivo, chiamato "materia" (ύλη) e da un principio attivo detto "dio", "causa del mondo", "ragione del mondo". Da un punto di vista fisico è un "soffio", πνεῦμα, costituito di aria e fuoco. Esso è razionale, eterno, divino ed automoventesi. Il principio attivo è ciò che è responsabile della coesione, della forma e del movimento nell'intero cosmo e, oltre a quanto già detto per il tutto,

---

120 Bobzien (1998 b), p. 234-329.

dell'individuazione, della durata per i singoli corpi (ogni corpo, infatti, ha dentro di sé il principio attivo e nell'uomo esso è il suo λόγος)<sup>121</sup>. Sempre per i singoli corpi, inoltre, poiché, come abbiamo detto tale principio “pervade e governa” l'intero universo, esso è ciò che permette la connessione di un singolo oggetto con un altro, attraverso un rapporto causale. Ora, il principio attivo, inoltre, è chiamato “fato”, εἰμαρμένη, e provvidenza<sup>122</sup> principi probabilmente identificati per Crisippo<sup>123</sup>, mentre è dubbio se tale identificazione valesse anche per Cleante<sup>124</sup>. Per Crisippo, il principio attivo (che, come sappiamo, egli identifica con il fato e con la provvidenza) è un principio che ordina e governa tutto razionalmente<sup>125</sup>. Tutto, dunque, è incluso nel fato e da esso ordinato. Queste considerazioni essenzialmente di carattere fisico non possono non sollevare delle difficoltà in ambito etico, soprattutto riguardo al ruolo ed al margine d'azione disponibile all'autodeterminazione dell'uomo. Gli Stoici non possono esimersi dall'affrontare il problema<sup>126</sup>. Gli studiosi moderni<sup>127</sup> si sono occupati ampiamente del tema. Qui accenneremo al tentativo di risposta compatibilista di Crisippo. In particolare, essa si basa su tre punti: a) la teoria della condestinazione (συνειμαρμένον); b) la distinzione tra cause principali e cause secondarie, c) dare l'assenso (συγκατάθεσις) alla rappresentazione (φαντασία). Per quanto riguarda il primo punto, l'atto compiuto

---

121 *Idem*, p. 16-58.

122 Il concetto di provvidenza ha origine antica e ritroviamo l'uso dei verbi ad esso connessi già in Platone, dove προνοέω era usato con il significato di premeditare e predeliberare e dove προοράω è usato con il significato di prevedere il futuro. Nel *Cratilo* (395c) Platone associa i due termini in opposizione a “vedere nell'immediato”. Quanto al termine πρόνοια nello specifico, esso va scomposto nelle sue parti. Qui si fornirà solo qualche coordinata essenziale sul concetto. Già da Omero la semantica del νόω rimanda all'idea dell'intenzione e del progetto. Nel termine πρόνοια tale idea di progettualità viene unita all'idea del raggiungimento di un bene. Sull'intero argomento si veda Coulumbaritsis (2013).

123 Tra gli altri, Stobeeo, *Ecloche* I 78.18-20.

124 Com'è noto, in un passo di Calcidio si legge che Cleante avrebbe distinto tra fato e provvidenza. Gli studiosi moderni si dividono tra chi, come la Bobzien (1998), sostiene che la distinzione sia esatta, e chi invece, come Alessandrelli (2013), sostiene invece che la distinzione sia errata e sia solo frutto di influenze medioplatoniche in Calcidio.

125 Si veda Diogene Laerzio 7.149.

126 Per quanto concerne Crisippo, sappiamo che egli affrontò il problema da Aulo Gellio (*Notti Attiche* 7.2), Cicerone (*Sul Fato* 39-40) e Plutarco (*Sulle contraddizioni degli Stoici* 1055f-1056d).

127 Tra gli altri, Bobzien (1998a) e Salles (2005).

dal singolo è in realtà parte del destino, in cui si inserisce come ingranaggio all'interno della rete di causa ed effetto. In questo contesto, l'ingranaggio è perfettamente razionale e tutto si equilibra in un quadro più ampio. Ma, Crisippo specifica ulteriormente il rapporto tra il destino ed singolo ente attraverso la distinzione tra tipi di cause (punto b)). In particolare, l'azione viene spiegata come il risultato di un impulso esterno (causa secondaria) a cui susseguirebbe la risposta dell'agente, risposta determinata dalla natura dello stesso. Questo tipo di concezione dell'azione umana, dunque, contempla sì la possibilità per l'uomo di intervenire in qualche modo negli eventi, ma rispondendo, quale causa primaria, ad uno stimolo iniziale, che fungerà quindi da causa secondaria. Ora, la tipologia della risposta data allo stimolo ricevuto dipende dalla natura stessa del soggetto, per cui egli deciderà di dare o meno l'assenso alla rappresentazione, il punto c), (l'uno e l'altro momenti del processo che porta ad elaborare l'azione) in relazione alla propria natura. Inoltre, poiché il soggetto dà o meno l'assenso in base alla propria natura, qualora egli non sia saggio, egli darà l'assenso credendo di agire per il meglio, ma il realtà sbagliando. Si tratta dunque di una riproposizione del cosiddetto intellettualismo socratico. Resta dunque un margine di autodeterminazione, che prenderà la forma della una possibilità del soggetto di accompagnare o negare un input esterno, ma non della possibilità di essere causa iniziatrice autonoma del tutto indipendente (come invece accadrebbe nel caso dell'indeterminismo). Poiché però al soggetto resta un margine di autodeterminazione, a detta degli Stoici, egli avrà anche la responsabilità morale del proprio atto. Com'è evidente, si tratta di una concezione di carattere innanzitutto fisico e che legge in questi termini anche il processo mentale che sta alla base dell'elaborazione dell'azione. Ora, la teoria compatibilista è espressa perfettamente dal nuovo significato rivestito dall'espressione “τὸ ἐφ' ἡμῶν”. Come sappiamo, si tratta di un'espressione non del tutto nuova, ma che avevamo già incontrato in Aristotele, soprattutto nel terzo capitolo dell'*Etica Nicomachea*, all'interno dello studio della volontarietà o meno dell'azione umana, del processo di deliberazione e scelta, dell'uomo inteso come causa motrice di un evento. Ciò nonostante, in Aristotele, l'espressione non si è ancora cristallizzata, divenendo in sé e per sé un tema. Da Crisippo in poi, invece, questa espressione assume un carattere concettuale autonomo, così come da un punto di vista linguistico è indicato attraverso l'uso dell'articolo prima della preposizione del complemento ἐφ' ἡμῶν (ovvero, ottenendo τὸ ἐφ' ἡμῶν). Più complessa è la ricostruzione del significato dell'espressione. Ancora una

volta farò riferimento agli studi di S. Bobzien<sup>128</sup> sull'argomento. In particolare, la Bobzien ha distinto tra due tipologie di τὸ ἐφ' ἡμῶν, l'uno definito *two side potestative*, l'altro *one side causative*. Il primo indicherebbe la possibilità da parte del soggetto di poter compiere un'azione ed il suo contrario (camminare e non camminare). Questo tipo di τὸ ἐφ' ἡμῶν sembra coincidere soprattutto con una concezione indeterminista. Nel caso del secondo τὸ ἐφ' ἡμῶν, invece, l'attenzione sarebbe spostata soprattutto sul ruolo di causa e di mezzo dell'uomo in quanto agente. Dunque, a dire della studiosa, gli stoici intenderebbero il τὸ ἐφ' ἡμῶν solamente in senso "*one side causative*". L'uomo dunque sarebbe causa e mezzo dell'azione piuttosto che essere colui che può decidere se compiere un'azione o il suo opposto. Ora, quanto detto è per noi importante sia perché ci illumina sul tentativo stoico di risolvere il problema relativo alla coesistenza di determinismo ed autodeterminazione umana, sia perché ci illumina sulle eventuali riflessioni nello stoicismo sul tema della scelta morale e su come esse siano state inglobate nel dibattito sul determinismo. Concludiamo il paragrafo, invece, provando a vedere come si inserisca l'uso del termine *proairesis* in questo contesto. Diversi studiosi<sup>129</sup> hanno sottolineato come l'uso del termine sia raro nel primo Stoicismo<sup>130</sup>. Qui si seguirà Gourinat<sup>131</sup> nell'indicare quali significati principali del termine *proairesis* presso lo Stoicismo sia l'idea di una decisione iniziale con valore morale (si vedano

---

128 Bobzien (1998 b), p. 139-146.

129 Tra gli studiosi della *proairesis* nell'antico stoicismo, ricorderemo qui Graver (2003) e Gourinat (2005). Quanto alle fonti, fondamentale è il lavoro di Adler (1924), che ha curato il IV volume, contenente gli indici, dello *Stoicorum Veterum Fragmenta*.

130 Quanto alle fonti, il termine si ritrova nei seguenti passi e frammenti: SVF III 173; Nemesio, *De Natura Hominis* 26; SVF II, 639 (papiro di Ercolano 1577-79); SVF II, 1016; SVF III, 236; SVF III, 523; SVF III, 743; SVF III Diog. 30; Adler segnala 4 occorrenze: 1) Plutarco, *Opinionis des philosophes*, I, 29, 885 C-D (Stobeeo, *Eclog.* II, 7, pp. 14-17; Aetius, *De Placitis*, I, 29, 7 Diels; SVF II 966); 2) SVF I, 216); 3) SVF III, 173; 4) SVF I, 579 (Seneca che usa la parola VOLUNTAS); Diogene Laerzio, VII, 8 (manca in SVF), ovvero la lettera di Zenone ad Antigono Gonata, in cui il termine *proairesis* dovrebbe essere usato nello stesso senso stoico che ritroviamo in SVF III 173; Galieno, *Plac. Hipp. et Plat.* II, 6, 2, P. 148, 10 De Lacy [manca in SVF]. Alcuni di questi frammenti (SVF II 966; SVF III236, SVF III 523; SVF II 1016), a dire di Gourinat (2005), sarebbero poco attendibili in quanto fonti reali del pensiero stoico.

131 Gourinat (2005), p. 98-105.

soprattutto i frammenti SVF I 216<sup>132</sup>, SVF III 173<sup>133</sup> e da Diogene Laerzio (VIII)<sup>134</sup> SVF II, 639, ovvero il frammento dal papiro di Ercolano<sup>135</sup>, SVF III e Diogene 30<sup>136</sup>)<sup>137</sup>, sia in senso più ampio una scelta deliberata (sicuramente SVF III Diogene 30<sup>138</sup>, forse anche i già citati SVF III e).

Ora, è bene osservare che i frammenti pervenutici appartengono tutti a fonti indirette del tardo Stoicismo, lì dove, appunto, la componente etica era diventata molto più spiccata rispetto all'inizio. Non sappiamo a quando risalgono le teorie testimoniate da questi

---

132 Riporto qui la traduzione francese riportata da Gourinat (così come nel caso di tutte le altre traduzioni dei frammenti citati in questo paragrafo): in riferimento alla virtù, si dice che essa «est grand parce qu'il peut parvenir à des choses conformes à sa *prohairesis* et qui se présentent à lui», μέγαν μὲν ὅτι δύναται ἐφικνεῖσθαι τῶν κατὰ προαίρεσιν ὄντων αὐτῷ καὶ προκειμένων, SVF I 216.

133 *Idem* «Il existe de nombreuses formes de l'impulsion pratique, parmi les quelles les suivantes: le dessein, le projet, le préparatif, la prise en main, le choix, le *choix préalable* (προαίρεσις) (...) le choix est une volonté qui résulte d'un raisonnement (αἴρεσιν δὲ βούλησιν ἐξ ἀναλογισμοῦ); le *choix préalable* est un choix qui précède un autre choix (προαίρεσις δὲ αἴρεσις πρὸ αἰρέσεως) (...)», SVF III 173.

134 «J'approuve ton amour du savoir dans la mesure où il s'attache à une culture authentique qui vise l'utilité, et non à la culture populaire qui mène à la perversion des mœurs. Celui qui a le désir de la philosophie et repousse le plaisir, si largement célébré, qui effémine les âmes de certains jeunes gens, est manifestement enclin à la noblesse non seulement par nature mais aussi par choix délibéré (προαίρεσις)», ἀποδέχομαι σου τὴν φιλομάθειαν καθόσον τῆς ἀληθινῆς καὶ εἰς ὄνησιν τεινούσης, ἀλλ'οὐχὶ τῆς δημόδου καὶ εἰς διαστροφὴν ἡθῶν ἀντέχει παιδείας. ὁ <γὰρ> φιλοσοφίας ὠρεγμένος, ἐκκλίνων [δὲ] τὴν πολυθρόλητον ἡδονὴν ἢ τινῶν θηλύνει νέων ψυχάς, φανερός ἐστὶ οὐ μόνον φύσει πρὸς εὐγένειαν κλίνων, ἀλλὰ καὶ προαιρέσει, Diogene Laerzio (VII.8).

135 «(...) étant donné que parmi nous (παρ' ἡμῶν), certaines choses se produisent par nature, et les autres par choix délibéré (τῶν μὲν φύσει τῶν δὲ προαιρέσει), il n'est pas difficile d'observer que le monde ne ressemble à aucun des êtres doués de *prohairesis*», ἀλ | λὰ δὴ καὶ παρ' ἡμῶν | τῶν μὲν φύσει τῶν | (δὲ προαιρέσει) γινομένων ἐπιβλέψ(αι) πρόχειρον ὅτι τῶν (προαιρετικῶν οὐδ' ἐνὶ | προσέοικεν ὁ κόσμος, SVF II, 639.

136 Zenone sostiene che le anime di certi giovani siano tese alla nobiltà di carattere «non seulement par nature mais aussi par choix délibéré (προαίρεσις)», Diogene 30

137 Nel caso del primo frammento, il termine *proairesis* ha il significato generico di scelta, ma poiché si inserisce in un contesto in cui si sta discutendo delle caratteristiche dell'uomo eccellente (oltre che di quelle dell'uomo da poco), sembra che sia più adeguato considerarlo “scelta di fondo”. Nel secondo, invece, la *proairesis* è esplicitamente indicata come una scelta che precede un'altra scelta. Ora, poiché la scelta è comunque definita come una “volontà che risulta da un ragionamento”, anche la *proairesis* sembra riprendere il medesimo legame con il ragionamento. Il terzo frammento, invece, sostiene che colui

frammenti. In mancanza di queste informazioni importanti, possiamo concludere provvisoriamente ipotizzando che, qualora il termine sia stato usato già allora, nei primi secoli ellenistici lo stoicismo abbia usato il termine *proairesis* con un significato vagamente aristotelico, di certo mantenendo sempre il significato di “scelta”. D’altra parte, tale significato non mi sembra incoerente con quanto detto in precedenza in merito alla teoria stoica delle cause (si è detto che gli Stoici negano la possibilità di una scelta indipendente ed indeterminata, non la possibilità stessa della decisione, della scelta e dell’azione, derivati dalla natura del singolo agente con i conseguenti risvolti di responsabilità morale). Con il tardo Stoicismo, come vedremo, in seguito nel capitolo sui Peripatetici ed Alessandro, si accentuerà anche il contenuto etico. Questo è quanto concerne il problema della possibilità umana nello stoicismo. Passiamo ora ai Medioplatonici.

### **2.3 I Medioplatonici: la scelta e la *proairesis* all’interno del dibattito sulla possibilità dell’uomo di intervenire.**

Com’è cosa ben nota, il problema posto dagli Stoici generò polemiche ed interventi in merito in tutte le scuole filosofiche dell’età ellenistica e dell’età imperiale. Sappiamo bene come l’argomento sia stato discusso da varie prospettive (logica, oltre che fisica ed etica) e con motivazioni e scopi di volta in volta differenti a seconda del periodo e delle differenti scuole filosofiche. Qui non riprenderemo il complesso ed ampio percorso connesso al delicato problema del rapporto tra determinismo e possibilità per l’uomo di intervenire attivamente nelle proprie azioni<sup>139</sup>. In questo paragrafo, invece, vorrei portare

---

che ha il desiderio di approfondire la filosofia è incline alla nobiltà d’animo sia per natura che per una scelta proairetica. Gli altri due testi si riferiscono l’uno l’idea stoica per cui il mondo sarebbe da attribuirsi ad una scelta proairetica degli dei, nell’altro si sostiene che la nobiltà d’animo sia dovuta anche alla *proairesis*. Ebbene, in merito a questi cinque frammenti, condivido l’interpretazione di Gourinat per cui la *proairesis* sembra essere una scelta morale di fondo.

138 «Ce qui pour l’homme est le moteur des mouvements procédant d’un *choixd élibéré* (τὸ κινῶν τὸν ἄνθρωπον τὰς κατὰ προαίρεσιν κινήσεις), c’est une exhalaison psychique; or toute exhalaison est issue de la nourriture; donc ce qui est le premier moteur des mouvements procédant d’un *choix délibéré* (τὸ κινῶν πρῶτον τὰς κατὰ προαίρεσιν κινήσεις) et ce qui nourrit, il est nécessaire que ce soit une seule et même chose)», SVF III, Diogene 30.

139 Tra gli oppositori al determinismo, citeremo almeno Epicuro e Carneade. Quest’ultima figura è per noi interessante anche per un altro motivo. In particolare, infatti, a lui si deve l’elaborazione di un

l'attenzione brevemente solo su quattro aspetti. In particolare, si tratta di mettere in evidenza come a) presso i Medioplatonici i concetti di scelta morale, αἴρεσις, e di *proairesis* assumano un ruolo all'interno del dibattito sopra citato, in funzione antideterministica ed antistoica in generale. Il riferimento a questi concetti diverrà esplicito e riconoscibile anche da un punto di vista terminologico, lì dove esso era presente in modo ancora indiretto presso gli Stoici; b) la *proairesis*, nel suo essere citata come argomento nel dibattito antistoico, sia spesso associata ad alcuni concetti tratti sia dalla fisica che dalla teoria della modalità aristoteliche, così che essa emerga quale possibile causa degli enti contingenti; c) il concetto di τὸ ἐφ' ἡμῶν<sup>140</sup> assuma un ruolo sempre più determinante all'interno del nostro dibattito, spesso in associazione alla *proairesis* ed alla fisica e alla teoria della modalità aristotelica (anche in questo caso descrivendo l'azione di enti contingenti); d) sia la *proairesis* che l'ἐφ' ἡμῶν descrivano la possibilità per il soggetto di preferire qualcosa o il suo contrario. Si tratta di quattro aspetti che ritorneranno poi nel Neoplatonismo o che comunque fungeranno da sostrato per alcune trasformazioni del concetto di *proairesis* e di scelta morale in generale nella filosofia neoplatonica. Si inizi dal punto a). Filo conduttore delle argomentazioni medio platoniche sul dibattito relativo alla coesistenza della provvidenza e dell'autodeterminazione umana è la ben nota teoria del fato condizionale<sup>141</sup>, elaborata

---

argomento, che deriva da una ben precisa idea di anima quale ente indipendente dal corpo. L'indipendenza dell'anima dal corpo, e dunque, «l'esistenza di un soggetto immateriale autonomo», permette di identificare l'anima come unica causa interna dell'azione umana e, conseguenzialmente, di attribuire ad essa la responsabilità dell'atto. Si tratta di un argomento che deriva da una ben precisa idea di anima, originatasi in Platone, quale ente indipendente dal corpo (sull'argomento si veda Trabattoni (2014) p. 102-103). Per noi è un aspetto interessante perché prefigura una concezione di anima che ritornerà successivamente, in parte trasformata nel Neoplatonismo.

140 In questo contesto, accenneremo solamente al tema, sottolineando soprattutto (sempre con valore introduttivo) il suo legame con la scelta morale e la *proairesis*. Per un'analisi dettagliata dell'ἐφ' ἡμῶν si veda invece Eliasson (2008).

141 Sul concetto di fato condizionale si vedano, tra gli altri, Sharples (2007), Opsomer (2013), Linguiti (2015). Le nostre fonti per la ricostruzione del problema sono soprattutto il *De Fato* dello Pseudo Plutarco, il cap. XXVI del *Didaskalikos* di Alcino, il *De Platone et eius dogmate* (I 12, 205-207) di Apuleio; l'*Apologia prima* di Giustino Martire, e due opere tardo antiche che fungono però nel nostro caso da fonti, ovvero il *De natura*, cap. 35-38, di Nemesio ed il *Commento al Timeo*, par. 142-190, di Calcidio. Sembra sia possibile distinguere tra una considerazione del problema in prospettiva essenzialmente platonica ed, invece, una considerazione del problema maggiormente influenzata dalla filosofia aristotelica. In entrambe le soluzioni, però, punto fisso resta l'esistenza del fato e della

probabilmente durante la prima metà del secondo secolo d. C.<sup>142</sup>. La teoria del fato condizionale si pone l'obiettivo di risolvere il rebus relativo alla possibile coesistenza dei concetti di provvidenza e fato (che, seppur in modo diverso, incidono entrambi sul reale) con la possibilità da parte dell'uomo di poter in qualche modo ed in qualche caso intervenire. Nel risolvere il problema (in chiave antistoica), i Medioplatonici dovettero confrontarsi con le contraddizioni lasciate aperte dai testi di Platone in merito ai nostri argomenti<sup>143</sup>. Platone infatti, se nella *Repubblica* e soprattutto con il mito di Er, sostiene la responsabilità umana nella scelta, altrove, ovvero soprattutto nel *Timeo*<sup>144</sup> e nelle *Leggi*<sup>145</sup>, sembra attribuire un ruolo decisivo alla provvidenza nella determinazione delle azioni umane. I Medioplatonici, dunque, pur partendo da Platone, devono necessariamente variare. Essi tentano di rispondere al problema scindendo i concetti di provvidenza e fato, così che la provvidenza diventa l'ordine razionale della realtà, ovvero l'ordine che ne stabilisce le regole, mentre il fato, invece, costituisce la conseguenza inevitabile stabilita come "legge" dalla provvidenza rispetto ad un antecedente<sup>146</sup>. Nella teoria del fato condizionale, dunque, gli antecedenti saranno avvenimenti contingenti, mentre i conseguenti saranno avvenimenti inevitabili e necessari<sup>147</sup>. Il margine d'azione per l'uomo consisterà nella *scelta* degli antecedenti: ad

---

provvidenza quali cause degli eventi, idea sviluppatasi, come abbiamo visto, dal periodo ellenistico in poi. Al gruppo dei testi che riflettono maggiormente una prospettiva platonica del problema appartengono il testo di Alcino, il testo di Apuleio, il testo di Giustino Martire e, in parte, *Commento al Timeo* di Calcidio. Al gruppo dei testi che riportano anche una prospettiva aristotelica sul problema appartengono invece il *De Fato* dello Pseudo Plutarco ed, in parte, anche lo stesso *Commento* di Calcidio. Inoltre, in generale, è possibile riscontrare in questi testi il notevole ricorso a strumenti provenienti da altre fonti filosofiche.

142 Elliasson (2008), p. 141 e dalla Bobzien (1998 b), p. 147.

143 Trabattoni (2014), p. 107-108.

144 Platone, *Timeo* 41d-e.

145 Platone, *Leggi* 904c.

146 Si vedano, ad es., Calcidio, *Commento al Timeo* 143 ed Apuleio, *De Platone ed eius dogmate* I 12, 205.

147 «[Platone] non dice una cosa di questo tipo, ossia che costui farà queste cose e che quest'altro subirà queste altre [...], poiché in questo modo sparirebbe ciò che dipende da noi e sparirebbero anche le lodi e i biasimi e tutte le cose di questo genere; dice che se un'anima sceglie questa vita e fa queste determinate azioni, allora ne seguiranno queste determinate conseguenze. Dunque l'anima non ha padrone, dipende da

esempio, Laio sarà libero o meno di unirsi a Giocasta, ma qualora decida di unirsi, ne deriverà quale conseguenza inevitabile la nascita di un figlio, Edipo, da cui sarà ucciso<sup>148</sup>. La legge posta dalla provvidenza non segue criteri accidentali, ma è previdente e, come tale, finalizzata a realizzare il bene. Ora, è evidente come, nella teoria del fato condizionale, la scelta morale svolga un ruolo di primo piano nel costituire una possibilità per l'uomo di autodeterminarsi. Passiamo ora, invece, anche agli altri punti (la qual cosa non ci impedirà di riprendere anche il punto a) con altre argomentazioni). A questo scopo ci soffermeremo essenzialmente su due testi, ovvero il *De fato* dello Pseudo Plutarco e l'*Apologia prima* di Giustino Martire. Iniziamo dal primo testo<sup>149</sup>. Si tratta di un testo datato alla seconda metà del II sec. d. C.<sup>150</sup>. In questo testo, innanzitutto l'autore lega la teoria del fato condizionale (come sappiamo, di suggestione platonica) ai concetti aristotelici di τύχη, δυνατόν ed ἐνδεχόμενον<sup>151</sup>. L'autore inizia discutendo ed affermando la coesistenza del fato e del possibile. Ora, il genere "possibile" si divide nelle due specie di "necessario" e "contingente". Quest'ultimo, poi, a propria volta, è diviso in contingente ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ (ovvero, che accade per lo più), contingente ὡς ἐπίσες καὶ ὀπότερον ἔτυχεν (ciò che accade nello stesso modo), e contingente ὡς ἐπ'ἔλαττον (ciò che per lo più non accade). Ora il contingente ὡς ἐπίσες καὶ ὀπότερον ἔτυχεν è anche ciò che dipende da noi, ovvero, ἔφ'ἡμῖν. Quest'ultimo, si divide a propria volta in altre due specie, ovvero a) ciò che

---

lei se agire o non agire: in questo modo nessuno la può costringere, ma le conseguenze della sua azione si compiranno in accordo con il destino», Alcino, *Didaskalikos* 179, 4-13.

148 Alcino, *Didaskalikos* 179, 15-19.

149 Ho scelto di citare questo testo perché mi sembra riassuma in sé tutti e quattro i punti che vorrei affrontare in questo paragrafo.

150Linguiti (2015), p. 373.

151 «Fate, then, includes everything that occurs, but much of what is thus included, and I might say all antecedents, could not rightly be said to be in conformity with fate. Such being the case with these matters, we must next discuss how it is that what is in our power and change, the possible and the contingent, and what is akin to these, by being classed among antecedents, might find a place themselves and leave a place in turn for fate», ὥστε πάντα μὲν τὰ γινόμενα ἢ εἰμαρμένη περιλαμβάνει, πολλὰ δὲ τῶν ἐν αὐτῇ καὶ σχεδὸν ὅσα προηγῆται οὐκ ὀρθὸν λέγειν καθ'εἰμαρμένην. τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων, ἐξῆς ῥητέον ὡς τό γ'ἐφ'ἡμῖν καὶ ἡ τύχη, τό τε δυνατόν καὶ τὸ ἐνδεχόμενον, καὶ τὰ τούτων συγγενῆ, ταχθέντα ἐν τοῖς προηγουμένοις, αὐτὰ τε σφῶσιτ'ἂν καὶ τὴν εἰμαρμένην σφῶσι, Plutarch's *Moralia, On Fate*, 570 E 2 - 10.

procede dalla passione e dal desiderio e b) ciò che procede dal calcolo (ἐξ ἐπιλογισμοῦ ἢ διανοίας), ovvero ciò che è secondo *proairesis* (κατὰ προαίρεσιν)<sup>152</sup>. Gli aspetti interessanti di questo testo sono diversi. Innanzitutto, pur partendo da riflessioni originariamente aristoteliche, qui sembra esserci una classificazione degli eventi più rigida e strutturata che in Aristotele (probabilmente dovuta alla necessità di servirsi di concetti elaborati con altri scopi come argomenti per rispondere alle provocazioni che il nuovo dibattito aveva fatto sorgere). La *proairesis* si inserisce in questa classificazione, riguardando gli enti che sono contingenti (in particolare, quelli che possono accadere o non accadere nella stessa percentuale), che dipendono da noi e che sono risultato di un calcolo. Ecco dunque che la *proairesis* assume un ruolo nel dibattito sul determinismo e sulla possibilità per l'uomo di autodeterminarsi (il nostro punto a) e che nel farlo si inserisce in una classificazione degli eventi di suggestione aristotelica (punto b). Sul ruolo dell'ἐφ' ἡμῶν occorre dire qualcosa in più. In particolare, come sappiamo, gli eventi che dipendono da noi (ovvero, gli eventi secondo l'ἐφ' ἡμῶν), sono eventi coincidenti con gli eventi contingenti che possono allo stesso modo accadere e non accadere. Sembra quindi che, almeno indirettamente, l'ἐφ' ἡμῶν corrisponda alla possibilità di fare o non fare qualcosa, ovvero la possibilità di fare qualcosa o il suo contrario (punto d). Ora, a noi sembra che, tale possibilità di fare qualcosa ed il suo contrario si riferisca ancora ad una condizione in cui manchino sì ostacoli esterni, ma in cui il ruolo dei condizionamenti interni, almeno per quanto concerne i condizionamenti sorti dagli impulsi, non sia ancora stato ben chiarito. Questa chiarificazione avverrà con il discrimine tra gli eventi che derivano dalla pressione della passione e dei desideri, ed eventi che invece sono il risultato di un calcolo (poiché però i testi non ce ne danno testimonianza certa, non possiamo sostenere si tratti di un superamento totale dei condizionamenti, così come vorrebbe invece una prospettiva di tipo “indeterminista”)<sup>153</sup>. Ecco creato quindi il legame tra la *proairesis* e l'ἐφ' ἡμῶν, di cui appunto la *proairesis* sarebbe una delle due specie (punto c). Inoltre, se questi sono i presupposti, anche la *proairesis*, sebbene in modo indiretto, sembra poter essere descritta quale la possibilità di preferire qualcosa o il suo contrario. Passiamo ora al secondo testo. Si tratta di un'opera la cui datazione risale al I sec. d. C. Ebbene nei paragrafi 43 e 44 Giustino sostiene che non tutto avviene a causa del fato e della necessità ed, in particolare, sembrano sfuggire al loro controllo le nostre azioni. Qualora, infatti, tutti gli eventi (e

---

152 *Idem*, 571C5 – D7.

153 Tra i testi sull'argomento, si veda Bobzien (1998 b).

quindi anche le nostre azioni), fossero sotto il controllo del fato e della necessità, non sarebbe possibile attribuire ad alcun evento né il biasimo né la lode e quindi, conseguenzialmente, neppure castighi e premi. Invece, le azioni umane sembrano dipendere da noi (ἐφ' ἡμῶν)<sup>154</sup>. L'uomo, infatti, può scegliere<sup>155</sup> per libera elezione (προαιρέσει ἐλευθέρα) se compiere il bene o il male<sup>156</sup>, così come è anche detto da Platone nella famosa affermazione per cui colpa è di chi sceglie («αἰτία ἐλομένου, θεὸς δ' ἀνάτιος»<sup>157</sup>). Questi passi sono per noi interessanti poiché oltre al mostrare come la scelta morale sia stata considerata quale strumento di autodeterminazione morale del soggetto in opposizione ad una prospettiva che la riteneva necessaria e voluta dal fato (punto a), introducono pure un aspetto per noi sino ad ora nuovo (presente però in altri testi dell'epoca). In particolare, infatti, la scelta è qui descritta come possibilità di scegliere tra bene e male, ovvero come una possibilità di scegliere di compiere qualcosa o il suo contrario, lì dove, in questo caso, l'oggetto da scegliere è esplicitamente moralmente connotato con le categorie di “bene” e di “male” (punto d) (vedremo poi come quest'aspetto ritornerà nel Neoplatonismo in generale ed in Proclo nello specifico).

---

154«Non solo sappiamo dai profeti che gastighi e pene e beate ricompense vengono assegnate a ciascuno secondo il merito delle proprie azioni, sosteniamo che proprio questa è la verità; perché, se non fosse così, ma tutto succedesse in virtù del fato, mai nessuna azione avrebbe più per fondamento il nostro arbitrio (ἐφ' ἡμῶν)», Giustino Martire, *Apologia prima* XLIII.

155Oltre che il sostantivo *proairesis*, Giustino Martire usa spesso anche il verbo αἰρέω.

156Tra i vari passi in cui è presente, si riporta questo: «Il fato invece, cui gli uomini nulla possono, è questo: che a chi sceglie il ben saranno dati i convenienti premi, come a chi sceglie il contrario, le pene condegne», Giustino Martire, *Apologia prima* XLIII.

157«Quindi anche Platone, quando asserì che la colpa è di chi sceglie, e Dio non né è causa (...), *ibidem* XLIV.

## 2.4 Ancora i Medioplatonici: altri aspetti su cui soffermarsi

I Medioplatonici sono per noi interessanti anche su altri fronti. In particolare, qui vorremmo approfondire due aspetti a noi particolarmente cari perché poi ereditati di Neoplatonici. In particolare, si tratta di indagare in primo luogo a) sulla divisione da loro proposta tra il concetto di fato e quello di provvidenza; in secondo luogo, b), analizzeremo il rapporto tra τὸ ἐφ' ἡμῶν e l'importanza sempre maggiore assunta dalla vita contemplativa nell'orizzonte dei pensatori platonici.

### a) *Distinzione tra fato e provvidenza*

La teoria del fato condizionale si basa sul presupposto di una differenziazione tra i concetti di fato e di provvidenza, differenziazione che, poi, seppure con caratteri e sfumature diversi, passerà anche nel Neoplatonismo. Ora, questi due concetti appaiono su due livelli diversi<sup>158</sup>, per cui, la provvidenza si presenta come una necessità superiore con il compito di stabilire le leggi; il fato, invece, corrisponde al realizzarsi delle conseguenze necessarie degli antecedenti, secondo quanto stabilito prima dalla provvidenza. Perciò, ci dice Apuleio, «la provvidenza è il disegno divino (*divina sententia*), che preserva quella prosperità in vista della quale essa assume un tale compito; il destino attraverso cui si realizzano i pensieri (*cogitationes*) e i progetti (*incepta*) ineluttabili di dio, è la legge divina»<sup>159</sup>. La provvidenza, quindi, si collocherà ad un livello superiore rispetto al fato. In particolare, supposto che l'universo sia diviso in tre diversi gradi ontologici<sup>160</sup>, si sostiene l'esistenza anche di diversi tipi di provvidenza, ognuna per uno dei gradi. C'è dunque una provvidenza primaria riguardo alle entità divine, una secondaria riguardo la conservazione delle specie ed una terziaria

---

158 I testi di riferimento sono il *De Fato* dello Pseudo Plutarco (*De fato*, 573b8-10), il *Platone e la sua dottrina* di Apuleio ed il *De Natura hominis* di Nemesio.

159 *Providentiam esse divinam sententiam, conservatricem prosperitatis eius, cuius causa tale suscepit officium; divinam legem esse fatum, per quod inevitabiles cogitationes dei atque incepta complentur*, Apuleio, *Platone e la sua dottrina*, XII.

160 Sull'argomento si veda Sharples, (2003)

riferita alla specie umana<sup>161</sup>. Il fato coincide con la provvidenza secondaria, per cui, ne deriva che tutto ciò che è soggetto al destino sia anche soggetto alla provvidenza, ma non il contrario.

b) *L'ἐφ' ἡμῶν e la vita contemplativa*

Abbiamo visto come nella filosofia medioplatonica l'ἐφ' ἡμῶν abbia assunto un'importanza sempre più rilevante. In questo sottoparagrafo accenneremo al legame sempre più rilevante assunto presso i Medioplatonici tra questo concetto e la vita contemplativa. Si tratta di un passaggio importante, che vedremo ritornare ed essere pienamente sviluppato dai Neoplatonici. In particolare, l'idea di base verte sulla possibilità, per il soggetto che compie un'azione nel mondo sensibile, di incontrare degli ostacoli nella realizzazione della sua azione. Si afferma quindi sempre di più l'idea per cui solo nella vita contemplativa l'azione del soggetto possa in effetti dipendere effettivamente da lui (essere quindi davvero secondo il suo τὸ ἐφ' ἡμῶν). F. Trabattoni<sup>162</sup> mette in evidenza come tale prospettiva sia di fatto opposta a quella platonica, dove invece la libertà si concretizza solo nel superamento di un ostacolo e sostiene che uno stimolo importante per la nuova teoria provenga invece da Aristotele, secondo cui la vita contemplativa è l'unica attività veramente libera. Infine, ulteriore prova in merito ad un rafforzamento della vita contemplativa piuttosto che la vita attiva è anche il ruolo di maggior rilievo assunto dall'idea della *scelta*, così come testimoniano i riferimenti sempre più numerosi alla αἴρεσις ad alla *proairesis* in accostamento ai riferimenti all'azione (lì dove la scelta e l'azione vengono presentati sempre di più come due concetti distinti), cambiamento, questo, probabilmente dovuto all'influenza della filosofia di Epitteto<sup>163</sup>.

#### **2.4 Alessandro di Afrodisia: una prosecuzione esplicita del problema.**

Abbiamo visto come con i Medioplatonici i concetti di *scelta* morale (in senso più ampio e generale) e di *proairesis* nello specifico entrino esplicitamente nel dibattito suscitato dalle considerazioni delle filosofie ellenistiche. In questo paragrafo vedremo brevemente il contributo del peripatetico Alessandro a questo tema. In particolare,

---

161 Sull'argomento si vedano Linguisti (2015) p. 374, Sharples (2003) ed Opsomer (2014), p. 161-164.

162 Trabattoni (2014) p. 108-109.

163 Per l'intero argomento si veda Bobzien (1998 b), p. 159-164.

mostreremo qui come anche nei testi di Alessandro siano evidente il medesimo processo evolutivo e le medesime trasformazioni che abbiamo già visto in atto nei testi Medioplatonici, ovvero: a) il riferimento alla *proairesis* quale strumento nel dibattito antistoico; b) lo sviluppo di un legame sempre più evidente tra la *proairesis* ed il τὸ ἐφ' ἡμῶν; c) il ruolo sempre più preminente dell'ἐφ' ἡμῶν, soprattutto nel significato inerente la possibilità di fare (o di scegliere!) qualcosa ed il suo contrario. Iniziamo dunque la nostra analisi (anche in questo caso breve e di carattere esclusivamente introduttorio). Testi imprescindibili sono il *De fato* ed il *De Anima II (Mantissa)*. Nel *De anima II*, Alessandro sostiene l'esistenza del fato, il quale, però, opererebbe solo nell'ambito di ciò che è sottoposto a generazione e corruzione e non sarebbe invece una causa di ciò che è eterno<sup>164</sup>. Nel *De fato*, Alessandro, dopo aver sostenuto l'esistenza del fato<sup>165</sup>, ne ribadisce anche il raggio di azione limitato e sostiene che essa non sia causa di tutto ciò che esiste. In particolare, Alessandro, riprese le quattro cause aristoteliche, pone il fato tra le cause efficienti<sup>166</sup>. Inoltre, poiché alcune cose accadono in vista di qualcosa<sup>167</sup> e poiché ciò che accade per un fine accade o secondo ragione (τὰ κατὰ λόγον), o secondo natura (τὰ κατὰ τὴν φύσιν), o secondo la fortuna e la spontaneità (τὰ ἀποτύχης τε καὶ ταύτομάτου), nel primo campo si collocano i prodotti delle tecniche e ciò che è risultato di *proairesis*, nel secondo «le cose che (...) hanno in sé il principio e la causa del proprio sorgere», nel terzo ciò che accade compiendo un'azione

---

164 Alessandro, *De anima II* 181. 6-30.

165 «Che vi sia una cosa come il destino, e che sia causa dl fatto che alcuni eventi si verificano per esso, lo stabilisce la precognizione che ne hanno gli uomini»; τὸ μὲν οὖν εἶναι τι τὴν εἰμαρμένην καὶ αἰτίαν εἶναι τοῦ γίνεσθαι τινα κατ'αὐτὴν ἰκανῶς ἢ τῶν ἀνθρώπων συνίστησιν πρόληψις, Alessandro, *De Fato* 165, 14-15.

166 *Idem* 167, 12-14.

167 *Idem* 167, 20.

indirizzata ad altro fine<sup>168</sup>. Il fato sarà nelle cose che accadono secondo natura<sup>169</sup>. Il fato, quindi, è causa solo di alcuni tra gli enti esistenti. Non ricade nell'ambito del fato, invece, ciò che è secondo ragione, che si configura invece come ciò su cui l'uomo può esercitare un margine di azione. Ora, come abbiamo visto, nell'ambito di ciò che è secondo ragione si collocano anche gli oggetti della *proairesis* e della *scelta morale* in generale (ἀίρεσις). La *proairesis*, dunque, è chiaramente posta nel dibattito sul determinismo ed è strumento per argomentare in chiave antistoica. Ora, in questo dibattito, essa sembra svolgere un ruolo fondamentale, così come dimostrano sia il riferimento alla deliberazione che il suo utilizzo in una teoria che utilizza i medesimi termini stoici attraverso il riferimento all'assenso ed alle rappresentazioni<sup>170</sup>. In particolare, sulla deliberazione, essa è un processo che precede la scelta e che è possibile all'uomo in virtù della sua componente razionale. Poiché non esiste nulla di inutile, l'esistenza stessa della deliberazione è indicativa della reale efficacia della *proairesis* quale strumento di autodeterminazione<sup>171</sup>. Per quanto riguarda il secondo aspetto, Alessandro sostiene che la facoltà razionale e la deliberazione servano all'uomo

---

168 «Accadono secondo ragione quelle cose che comportano, da parte di chi le compie, una riflessione su di loro, e l'organizzazione del modo in cui si realizzano. Così si generano tutti i prodotti delle tecniche e ciò che è effetto di una scelta, realtà distinte rispetto a quelle che si generano secondo natura in quanto le cose che si generano secondo natura hanno in sé il principio e la causa del proprio sorgere. In ciò consiste, infatti, la natura. Esse sorgono secondo un qualche ordine, senza che la natura che le produce si serva di alcun ragionamento intorno ad esse, come avviene per i prodotti tecnici. Le cose, invece, che si realizzano secondo la tecnica e secondo la scelta hanno fuori di sé, e non in se stesse, il principio del proprio movimento e la causa efficiente, e causa del loro prodursi è il ragionamento sì di essi da parte di chi le produce. In terzo luogo, fra le cose che accadono in vita di qualche scopo, vi sono quelle che sono credute fortuite e casuali (...); ἔστι δὲ κατὰ λόγον γινόμενα, ὅσα ὑπὸ τῶν ποιούντων αὐτὰ γίνεται λογισομένων τε περὶ αὐτῶν καὶ συντιθέντων καθ'ὄν ἂν τρόπον γένοιτο. οὕτως γίνεται τὰ τε κατὰ τὰς τέχνας γινόμενα πάντα καὶ <τὰ> κατὰ προαίρεσιν, ἃ διαφέρει τῶν γινομένων φύσει τῶ τὰ μὲν φύσει γινόμενα ἐν αὐτοῖς ἔχειν τὴν ἀρχὴν τε καὶ αἰτίαν τῆς τοιαύτης γενέσεως (τοιοῦτον γὰρ ἡ φύσις· καὶ γίνεται μὲν κατὰ τάξιν τινά, οὐ μὴν τῆς ποιούσης αὐτὰ φύσεως ὁμοίως ταῖς τέχναις λογισμῶ περὶ αὐτῶν χρωμένης), τὰ δὲ γινόμενα κατὰ τέχνην τε καὶ προαίρεσιν ἔξοθεν ἔχει τὴν ἀρχὴν τῆς κινήσεως καὶ τὴν αἰτίαν τὴν ποιούσαν ἀλλ'οὐκ ἐν αὐτοῖς, καὶ τῆς γενέσεως αὐτῶν <αἴτιον ὁ> τοῦ ποιούντος γίνεται περὶ αὐτῶν λογισμός. τρίτον δὲ ἔστιν ἐν τοῖς ἕνεκά τοῦ γινομένοις καὶ τὰ ἀπὸ τύχης τε καὶ ταυτομάτου γίνεσθαι πεπιστευμένα (...), *idem* 168, 9-20.

169 *Idem* 169, 18-19.

170 Sul significato di φαντασία in questo contesto quale “rappresentazione”, così come nel caso degli Stoici, si veda Natali (2009), p. 216.

per poter distinguere tra le rappresentazioni (ταῖς φαντασίαις) a cui dare l'assenso (συγκατατίθεταί) e quelle a cui negarlo, a differenza invece di quanto avviene nel caso degli animali<sup>172</sup>. Ora, si tratta evidentemente di una ripresa della teoria stoica a cui, però, Alessandro aggiunge un'importante variazione con il riferimento alla deliberazione quale strumento che permette all'uomo in effetti di autodeterminarsi. Da quanto detto, dunque, emerge chiaramente come Alessandro si serva del concetto di *proairesis*, difendendolo da teorie che invece lo problematizzano negandone un'efficacia effettiva ed attribuendogli invece un ruolo di primo piano nell'opposizione alle stesse. Passiamo ora al nostro punto b), ovvero lo stretto legame tra *proairesis* e ἔφ' ἡμῶν. Alessandro ci dice che la *proairesis* si configura come prerogativa umana, ovvero il suo τὸ ἐφ' ἡμῶν, ciò che dipende da lui. In particolare, la difesa della *proairesis* si basa sui seguenti passaggi: 1) ciò di cui è padrona la scelta (*proairesis*) è ciò che dipende da noi (ἐφ' ἡμῶν), 2) dipendono da noi (ἐφ' ἡμῶν) le azioni di cui siamo padroni (κύριοι) di compiere o meno, 3) se l'uomo è padrone (κύριος) di compiere un'azione o meno, allora non è possibile che causa di tale azione sia il fato, poiché, se fosse così, tale azione non dipenderebbe più da noi (ἐφ' ἡμῶν) e questo sarebbe impossibile perché si è detto nel punto 2) che ciò che dipende da noi è ciò di cui noi siamo anche padroni (κύριοι) di compiere o meno<sup>173</sup>. Questo passo è particolarmente

---

171 «Dal fatto che tutto ciò che accade deriva da alcune cause precostituite, determinate e preesistenti, segue che gli uomini anche deliberano invano intorno al da farsi. Ma se il deliberare fosse vano, sarebbero che l'uomo sia in possesso della facoltà di deliberare. Tuttavia, se la natura non fa nulla invano di quanto è primario (...) si dovrebbe concludere che gli uomini non sono invano in possesso della facoltà di deliberare»; ἀκολουθεῖ δὲ τῷ πάντα τὰ γινόμενα προκαταβεβλημέναις καὶ ὀρισμέναις καὶ προουπαρχούσαις τισὶν αἰτίαις ἔσσεσθαι τὸ καὶ βουλευέσθαι τοὺς ἀνθρώπους μάτην περὶ τῶν πρακτέων αὐτοῖς. εἰ δὲ τὸ βουλευέσθαι μάτην, μάτην <ἀν> ἄνθρωπος εἶη βουλευτικός. καίτοι εἰ μηδὲν μάτην ἢ φύσις ποιεῖ τῶν προηγουμένων (...) συνάγοιτο ἂν <τὸ> μὴ εἶναι μάτην τοὺς ἀνθρώπους βουλευτικούς, *idem* 178, 8-12 e 14-15.

172 *Idem* 178, 17.

173 «Ma, per le cose che accadono secondo ragione, si ritiene che siano secondo ragione per questo motivo, che chi le produce ha anche la facoltà di non produrle. Infatti, i prodotti degli artigiani sembrano venire fatti da questi secondo una tecnica, e non per necessità, (...). Ma anche ciò di cui è padrona la scelta, e tali sono le azioni compiute per virtù e per vizio, pare che dipenda da noi. E se dipendono da noi tutte le azioni che ci pare di esser padroni di compier o meno, non è possibile dire che la loro causa è il destino, né che vi sono dei principi o delle cause esterne precostituite per cui in toto qualcuna di esse o accade o non accade. Più nessuna, infatti, di tali azioni dipenderebbe da noi, se si verificasse in tal modo», ἀλλὰ τὰ μὲν κατὰ λόγον γινόμενα τούτῳ, δοκεῖ γίνεσθαι κατὰ λόγον τῷ τὸν ποιοῦντα αὐτὰ καὶ

emblematico sia perché nel punto 1) è esplicitamente dichiarata l'identità tra l'oggetto su cui può esercitarsi la *proairesis* e ciò che dipende dal soggetto stesso (riprendendo il concetto di ἐφ' ἡμῶν), sia perché, in generale, come è evidente, l'ἐφ' ἡμῶν svolge un ruolo di primo piano in un'argomentazione tesa ad indicare il campo d'azione della *proairesis* in opposizione a ciò che dipende dal fato. Passiamo ora infine al nostro punto c) indicato all'inizio del paragrafo, ovvero la rilevanza sempre maggiore assunta dal concetto di ἐφ' ἡμῶν nelle filosofie ellenistiche e primo imperiali e, nello specifico, il suo uso sempre maggiore con il significato di possibilità di fare e/o di scegliere qualcosa ed il suo contrario. Soffermiamoci su questo aspetto e sul suo significato. Innanzitutto, nei commentari agli *Analitici Primi*, ai *Topici* e nel *De anima II* troviamo la triplice distinzione di contingente in enti contingenti che accadono per lo più, enti contingenti che accadono di rado ed enti contingenti che hanno la stessa probabilità sia di accadere che di non accadere, distinzione che, come sappiamo dal testo dello Pseudo Plutarco, ha un valore fondamentale per lo sviluppo dell'ἐφ' ἡμῶν come possibilità di fare qualcosa ed il suo contrario. Qui, però, a differenza che nel *De fato* (e come, invece abbiamo già accennato prima), la scelta deliberata è associata al contingente che accade per lo più (τὸ ἐπὶ τὸ πλεῖστον)<sup>174</sup>. Nel *De fato*, invece, ritroviamo innanzitutto dei riferimenti ad enti contingenti che possono accadere o non accadere allo stesso modo<sup>175</sup>. Egli, inoltre, definisce il τὸ ἐφ' ἡμῶν come «ciò che noi siamo padroni di fare o di non fare, non seguendo delle cause che sono attorno, né abbandonandoci ad esse, ovunque quelle ci conducano». Ora, anche se non leggiamo esplicitamente di alcun accostamento tra il contingente inteso come uguale possibilità che qualcosa avvenga o non avvenga e

---

τοῦ μὴ ποιεῖν ἔχειν ἐξουσίαν. τὰ τε γὰρ ὑπὸ τῶν τεχνιτῶν γινόμενα κατὰ τέχνην οὐκ ἐξ ἀνάγκης ὑπ' αὐτῶν γίνεσθαι δοκεῖ (...) ἀλλὰ μὴν καὶ ὃ προαίρεσις κυρία (ταῦτα δ' ἐστὶν ὅσα κατ' ἀρετὴν τε καὶ κακίαν πράττεται) καὶ ταῦτα ἐφ' ἡμῶν εἶναι δοκεῖ εἰ ἐφ' ἡμῶν δὲ ταῦτα, ὃ καὶ τοῦ προαχθῆναι καὶ τοῦ μὴ προαχθῆναι ἡμεῖς εἶναι δοκοῦμεν κύριοι, τούτων δὲ οὐχ οἷόν τε λέγειν αἰτίαν τὴν εἰμαρμένην οὐδὲ ἀρχὰς εἶναι τίνα καὶ αἰτίας ἐξωθεν προκαταβεβλημένας τοῦ πάντως ἢ γενέσθαι τι αὐτῶν ἢ μὴ γενέσθαι (οὐκ ἔτι γὰρ ἂν εἴη τι τούτων ἐφ' ἡμῶν, εἰ γένοιτο τοῦτον τὸν τρόπον), *idem* 169, 6-9 e 12-18.

174 Bobzien (1998 b), p. 156.

175 τὸ γίνεσθαι τίνα καὶ αὐτομάτως καὶ ἀπὸ τύχης, εἶναι δὲ τίνα τῶν γινομένων καὶ ἐνδεχομένως γινόμενα καὶ ἔχειν τινὰ χώραν ἐν τοῖς οὐδαμοῖς καὶ τὸ μηδὲν μᾶλλον τότε τοῦδε, «che certe cose accadano anche per caso, e fortuitamente, che, fra le cose che accadono, ve ne sono anche alcune il cui accadere è contingente, e che, nella realtà, vi è un certo spazio anche per il 'questo può essere nella stessa misura di quello'», *De fato* 172.6-8.

ἔφ' ἡμῶν, dagli esempi citatici ci sembra si possa affermare che in Alessandro tale legame, di fatto, ci sia. L'ἔφ' ἡμῶν, quindi, coincide con la scelta tra un oggetto contingente che ha la stessa possibilità di avvenire e di non avvenire (e che appunto avverrà o non avverrà secondo la nostra scelta). Ma, in Alessandro, troviamo anche un'altra definizione vicina sebbene, a mio parere, non del tutto identica. In particolare, si tratta dell'idea per cui ἔφ' ἡμῶν indichi non solo la possibilità di una scelta tra il compiere l'azione *x* e non compierla, ma anche la possibilità di scelta tra il compiere qualcosa o il suo opposto. Si leggano, come esempi, i passi 181.13-14 e 181.5-6. Nel primo caso, Alessandro riporta, criticandola, l'idea (presumibilmente stoica) per cui ἔφ' ἡμῶν indichi «ciò che accade per nostro tramite»<sup>176</sup> e non invece «i casi in cui c'è in noi la facoltà di scegliere anche il contrario»<sup>177</sup>, opinione che invece Alessandro sostiene. Inoltre, così come era avvenuto presso i Medioplatonici, anche in Alessandro la possibilità di scegliere qualcosa o il suo contrario si presta ad assumere una connotazione morale in merito all'oggetto da scegliere, per cui il soggetto potrà ora scegliere tra vizio e virtù. A questo proposito, si legga il passo 196.24 - 197.3, dove Alessandro sostiene che «Se – dicono - dipendono da noi quelle realtà, di cui anche l'opposto è in nostro potere, ed è a tali cose che si applicano lode e biasimo, esortazioni e dissuasioni, punizioni e onori, l'essere saggi e il possedere le virtù non dipenderà da coloro che le posseggono, poiché essi non sono più in grado di accogliere i vizi contrari a queste virtù; ed ugualmente i vizi non dipenderanno dai malvagi: non dipenderanno da questi, infatti, il non essere più malvagi. Ma certo è assurdo negare che le virtù e i vizi dipendano da noi, e che le lodi ed i biasimi si applichino ad essi: quindi ciò che dipende da noi non sarà una realtà di quel tipo»<sup>178</sup>. In questo caso, non si tratta di un'affermazione esplicita, ma di una critica ad ipotetici oppositori (forse Stoici o Peripatetici dissidenti). Com'è evidente da questo passo, inoltre, questa “nuova” definizione dell'ἔφ' ἡμῶν implica anche una nuova e più forte definizione della

---

176 «(...) eliminando il possesso da parte dell'uomo della facoltà di scegliere e fare cose opposte, dicono che dipende da noi ciò che accade per nostro tramite; ἀναιροῦντες γὰρ τὸ ἐξουσίαν ἔχειν τὸν ἄνθρωπον τῆς αἰρέσεώς τε καὶ πράξεως τῶν ἀντικειμένων λέγουσιν ἐφ' ἡμῶν εἶναι τὸ γινόμενον [καὶ] δι' ἡμῶν», *idem* 181.13-14.

177 «Ma che il dipendere da noi si attribuisca a quei casi in cui c'è in noi la facoltà di scegliere anche il contrario, è chiaro anche di per sé, e ciò che abbiamo detto in precedenza è sufficiente a richiamarlo alla mente», ἀλλ' ὅτι μὲν τὸ ἐφ' ἡμῶν ἐπὶ τούτων κατηγορεῖται, ὃν ἐν ἡμῶν ἡ ἐξουσία τοῦ ἐλέσθαι καὶ τὰ ἀντικείμενα, γινώριμον ὃν καὶ ἐξ αὐτοῦ, ἰκανὰ ὑπομνήσαι καὶ τὰ προειρημένα, *idem* 181.5-7.

178 *Idem* 196.24 – 197.3.

responsabilità morale del soggetto, rispetto a quanto avveniva invece presso gli Stoici con il compatibilismo. Proviamo ora a trarre qualche conclusione. Per Alessandro, l'ἔφ'ἡμῶν significa attribuire all'uomo l'αὐτεξούσιον<sup>179</sup>, l'autodeterminazione effettiva, un concetto che incontreremo spessissimo nei prossimi due capitoli. Egli adotta un uso dell'ἔφ'ἡμῶν corrispondente al valore cosiddetto *two-sided* in contrapposizione all'ἔφ'ἡμῶν *one-sided*, in uno invece presso gli Stoici, per cui l'espressione τὸ ἔφ'ἡμῶν indica che l'azione *x* dipende dall'uomo nella misura in cui l'agente può decidere (a questo sembra corrispondere il concetto di “essere padrone di”, κύριος) sia di compiere che di non compiere tale azione o, come abbiamo visto, di compiere l'azione *x* o il suo contrario. L'ἔφ'ἡμῶν, dunque, diventa ciò che permette di esprimere la possibilità dell'uomo di autodeterminarsi moralmente in modo autentico, ovvero il suo essere principio e causa responsabile di un atto (sebbene questo non sembri indicare un indeterminismo assoluto, libero cioè anche da condizionamenti interni). Qui, allora, ritroviamo un'indicazione sull'ἔφ'ἡμῶν che riconferma quanto già visto già presso i Medioplatonici, ma il cui valore in quanto in merito all'autodeterminazione è stato, forse, ancora di più posto in preminenza. Infine, anche in Alessandro la *proairesis* è un concetto sempre di più legato all'ἔφ'ἡμῶν. Ora, la *proairesis* sembra riprendere quindi, sebbene in modo indiretto, il significato di scelta

---

179 «Coloro infatti che chiedono loro come sia possibile salvare ciò che dipende da noi se tutto è secondo il destino, non chiedono questo dando il solo nome di “ciò che dipende da noi”, ma anche quello che è significativo: la piena indipendenza», οἱ γὰρ ἀπαιτοῦντες αὐτούς, πῶς οἷόν τε πάντων ὄντων καθ'εἰμαρμένην τὸ ἔφ'ἡμῶν σώζεσθαι, οὐκ ὄνομα μόνον τοῦ ἔφ'ἡμῶν τιθέντες τοῦτ'ἀπαιτοῦσιν, ἀλλὰ καὶ σημαϊνόμενον ἐκεῖνο τὸ αὐτεξούσιον, *idem* 182. 23-24.

tra i contrari<sup>180</sup>. Questo aspetto, come vedremo, sarà fondamentale per la nostra indagine futura sull'evoluzione del concetto nel Neoplatonismo.

## 2.5 Tardo Stoicismo: *ἐλευθερία* and *proairesis*

Sino ad ora non abbiamo notato alcun accostamento tra la scelta morale e la *proairesis* e l'*ἐλευθερία*. Con Epitteto, invece, questi due concetti saranno fortemente connessi, inaugurando un legame che giungerà sino al Neoplatonismo. Allo stesso modo, diverrà sempre più rilevante l'importanza dell'*ἐλευθερία* intesa come un concetto etico. Iniziamo soffermandoci innanzitutto sull'evoluzione e la trasformazione dell'*ἐλευθερία* nell'età ellenistica. Come sappiamo, il termine *ἐλευθερία* aveva assunto all'inizio un significato essenzialmente politico. Dallo Stoicismo in poi, invece, *ἐλευθερία* è usato sempre di più con un significato etico. In particolare, l'*ἐλευθερία* sarà prerogativa del saggio, il quale altri non è se non l'uomo nella cui mente vi siano opinioni corrette su cosa desiderare e cosa no. Da tale stato della mente derivano sia la

---

180Si vedano, tra gli altri, i seguenti esempi: «(...) Ma anche ciò di cui è padrona la scelta, e tali sono le azioni compiute per virtù e per vizio, pare che dipenda da noi. E se dipendono da noi tutte le azioni che ci pare di esser padroni di compier o meno, non è possibile dire che la loro causa è il destino, né che vi sono dei principi o delle cause esterne precostituite per cui in toto qualcuna di esse o accade o non accade. Più nessuna, infatti, di tali azioni dipenderebbe da noi, se si verificasse in tal modo», (...) ἀλλὰ μὴν καὶ ὃ προαίρεσις κυρία (ταῦτα δ' ἐστὶν ὅσα κατ' ἀρετὴν τε καὶ κακίαν πράττεται) καὶ ταῦτα ἐφ' ἡμῶν εἶναι δοκεῖ εἰ ἐφ' ἡμῶν δὲ ταῦτα, ὧν καὶ τοῦ πραχθῆναι καὶ τοῦ μὴ πραχθῆναι ἡμεῖς εἶναι δοκοῦμεν κύριοι, τούτων δὲ οὐχοῖόν τε λέγειν αἰτίαν τὴν εἰμαρμένην οὐδὲ ἀρχὰς εἶναι τίνα καὶ αἰτίας ἔξωθεν προκαταβεβλημένας τοῦ πάντως ἢ γενέσθαι τι αὐτῶν ἢ μὴ γενέσθαι (οὐκ ἔτι γὰρ ἂν εἴη τι τούτων ἐφ' ἡμῶν, εἰ γένοιτο τοῦτον τὸν τρόπον), *idem* 169. 6-18; «E la scelta – funzione propria dell'uomo – riguarda ciò; ma scelta, in effetti, è un impulso unito a desiderio verso ciò che è stato preferito sulla base della deliberazione. Perciò la scelta non si esercita né sulle cose che accadono di necessità, né su quelle che non accadono di necessità, ma non accadono nostro tramite, e neanche su tutte quelle che accadono per nostro tramite, ma solo su quelle che accadono nostro tramite e che siamo padroni sia di fare che di non fare. Infatti, colui che delibera su qualcosa, o delibera intorno al doverlo fare o non fare o, adoperandosi in vista di qualche bene, cerca i modi attraverso cui possa toccargli», καὶ ἡ προαίρεσις τὸ ἴδιον ἔργον τῶν ἀνθρώπων, περὶ ταυτό' ἢ γὰρ ἐπὶ τὸ προκριθὲν ἐκ τῆς βουλήσ μετὰ ὀρέξεως ὀρμηὴ προαίρεσις. διὸ οὐδὲ ἐπὶ τοῖς ἀναγκαίως γινομένοις ἢ προαίρεσις οὔτε ἐπὶ τοῖς μὴ ἀναγκαίως μὲν μὴ δι' ἡμῶν «δέ», ἀλλ' οὐδὲ ἐν πᾶσιν τοῖς δι' ἡμῶν, ἀλλ' ἐν τούτοις τοῖς γινομένοις δι' ἡμῶν, ὧν ἡμεῖς καὶ τοῦ πράξαι καὶ τοῦ μὴ πράξαι κύριοι. ὁ γὰρ βουλευόμενος περὶ τινος ἤτοι περὶ τοῦ δεῖν αὐτὸ πράττειν ἢ μὴ πράττειν βουλεύεται, ἢ σπουδάζων ὡς περὶ ἀγαθόν τι ζητεῖ, δι' ὧν ἂν τούτου τύχοι, *idem* 180.7-15.

capacità da parte del saggio di controllare le proprie passioni (*nec obediens cupiditati*)<sup>181</sup>, sia l'impossibilità per il soggetto di essere corrotto o ricattato in azioni che egli non vuole eseguire (*nec dominationi cuiusquam parens*)<sup>182</sup>, interpretabile, come l'indifferenza verso i beni esterni il cui possesso potrebbe portare a svolgere azioni per cui si è corrotti o ricattati. In entrambi i casi si tratta della capacità del saggio di poter essere indipendente da pulsioni interne e desideri, capaci entrambi di condizionare il comportamento. Inoltre, Diogene Laerzio (VII 121) ed Origene (*Evan. Ioannis* II 10), nostre fonti per lo Stoicismo, riportano entrambi dei passi in cui si parla di ἐλευθερία αὐτοπραγία quale prerogativa del saggio. Abbiamo già chiarito cosa si intenda per ἐλευθερία, resta da chiarire il significato di l'αὐτοπραγία. In particolare, l'αὐτοπραγία è definita come τὰ αὐτο πράττειν<sup>183</sup>, ovvero “fare le cose sue proprie”. Dunque, mi sembra, l'uomo saggio sia ἐλεύθερος, ovvero libero, perché padrone di se stesso in quanto padrone delle proprie passioni ed indifferente ai beni esterni e questa libertà è αὐτοπραγία, ovvero facoltà di fare cosa vuole o cosa dovrebbe fare<sup>184</sup>. Ora, però, c'è una differenza importante tra Stoici e Platonici in merito alla natura dell'indipendenza dalle passioni esercitata dal saggio. In particolare, infatti, per gli Stoici, tale indipendenza non si ottiene dal controllo delle pulsioni interne, ovvero le parti appetitive o emotive dell'anima attraverso un'azione più decisa della parte razionale dell'anima, ma dalla sostituzione di false opinioni (δόξαι) con opinioni vere, le quali derivano dall'aver dato o meno bene l'assenso alle rappresentazioni<sup>185</sup>. Il saggio stoico, che è ἐλεύθερος, non è colui che controlla i propri desideri ma, ancora prima, colui che riesce ad avere solo corretti desideri. Sia per gli uni che per gli altri, però, l'ἐλευθερία significa una possibilità di poter fare ciò che si desidera senza ostacoli esterni e per entrambi, ciò si otterrebbe solo nella propria vita interiore, più che nell'azione tesa all'esterno. Questa, brevemente, l'evoluzione dell'ἐλευθερία nel tardo Stoicismo. Occupiamoci ora di vedere come questo concetto, ad un certo punto della storia del pensiero filosofico, sia stato legato strettamente alla *proairesis*. Ebbene,

---

181 Cicerone, *De finibus bonorum et malorum* III 75

182 *Idem*. Si veda anche Bobzien (1998a), p. 340.

183 Plutarco, *Le contraddizioni degli Stoici* 1043 b.

184 Per l'intero argomento si veda Bobzien (1997), p. 78-79-

185 S. Bobzien (1998 a), p. 239-241.

svolge un ruolo da protagonista in questo processo lo stoico Epitteto. In particolare, in Epitteto, la *proairesis* è la scelta morale di fondo compiuta dall'individuo<sup>186</sup>. Questa scelta morale implica una presa di posizione in merito al valore da attribuire alla propria vita interiore ed alle vicende esterne: sulla prima il soggetto può esercitare il controllo (dipende da lui), sulle seconde egli non ha alcun controllo<sup>187</sup>. Ora, Epitteto conclude sostenendo che l'uomo è libero solo nel proprio intimo, poiché nessuno può intervenire nei suoi pensieri e nel suo uso delle rappresentazioni, neppure un dio<sup>188</sup>. Se la libertà è definita presso gli Stoici come perseguire ciò che si vuole senza forzature né impedimenti, solo nel proprio intimo l'uomo potrà trovarsi in questa condizione senza frustrazioni. Qualora l'uomo si ostini invece a perseguire beni esterni ed a pretendere di controllare ciò che è al di fuori della sua vita, poiché ciò è al di fuori del suo controllo, inevitabilmente andrà incontro a frustrazioni e dunque sarà soggetto a schiavitù. Dunque, all'inizio si esercita una scelta proairestica in relazione a cosa attribuire le proprie forze, se ai beni esterni o alla propria vita interiore. Successivamente, compiuta questa preliminare scelta di fondo, la *proairesis* guiderà la scelta di ogni singolo caso, discriminando tra le diverse rappresentazioni, e porterà l'uomo, dunque, a scegliere la virtù, il bene, o il vizio, il solo ed unico male. La scelta del bene implicherà atti coerenti e l'accettazione di ciò che proviene dall'esterno (dal dio) come il meglio possibile. Così facendo, l'uomo giungerà a desiderare solo ciò che effettivamente gli accade, raggiungendo così una condizione di libertà (ἐλευθερία), ovvero la condizione in cui egli non abbia né condizionamenti né costrizioni, né forzature. Il concetto di libertà qui presente è dunque qui elemento esclusivamente etico e per nulla sociale o politico. Allude al rapporto dell'individuo con se stesso e con gli eventi esterni da lui, determinati da altri, ovvero dal dio. È di nuovo evidente come questo tratto in Epitteto rappresenti di fatto il culmine di tutto un percorso precedente, ed, in particolare, all'idea della riflessione sul giusto modo di appортarsi agli eventi esterni. In particolare, sebbene questa idea, possa essere stata sviluppata e rafforzata dai difficili eventi storici che hanno investito il mondo occidentale durante l'età imperiale, come abbiamo già visto

---

186 Sull'argomento si veda tra gli altri Cassanmagnago (1977), Dobbin (1991), Dragona-Monachou (1977), l'introduzione di Reale al testo di Epitteto (2009), Sorabji (2007).

187 «Gli Dei hanno posto in nostro potere unicamente quel che è superiore a tutto e che su tutto domina, ossia il retto uso delle rappresentazioni; quanto al resto, non dipende da noi», Epitteto, *Diatribes* I, 1 7.

188 «La mia scelta morale di fondo neppure Zeus può vincerla», *idem* I, 1, 23.

nel sottoparagrafo precedente, essa ha in realtà antiche origini teoriche. Come vedremo, questo aspetto ritornerà in modo determinante nel Neoplatonismo.

## 2.6 Conclusioni

Con gli Stoici, i Medioplatonici ed Alessandro a *proairesis* entra nel dibattito sul determinismo, il che significa sia che la possibilità di scelta viene messa in discussione, sia che viene utilizzata come argomentazione contro il determinismo ed il compatibilismo. Nell'utilizzo della *proairesis* quale argomento, la scelta morale viene accostata all'ἔφ'ἑμῶν, concetto che ora ha assunto maggiore preminenza e, soprattutto, un significato che si avvicina all'indeterminismo. In particolare, con gli Stoici l'ἔφ'ἑμῶν indica un ruolo del soggetto quale “trasmettitore” o meno dell'azione in relazione alla propria natura e quindi senza che in effetti fosse data al soggetto la possibilità di scegliere tra il compiere l'azione o meno al di là di alcun condizionamento interno o esterno. Con i Medioplatonici ed Alessandro la *proairesis* sarà la scelta tra l'azione *x* e *non x*, mentre invece tale possibilità di scelta sarà l'ἔφ'ἑμῶν del soggetto, ovvero ciò che dipende da lui. Da un punto di vista metafisico e fisico, questa evoluzione nel significato del termine indica un tentativo di superamento sia del determinismo fatuale che del compatibilismo. Da un punto di vista etico indica la restrizione dell'influenza dei condizionamenti interni ed esterni attraverso l'uso della deliberazione e quindi della ragione, con una conseguenza anche nella definizione della responsabilità morale, che può ora essere pienamente attribuita al soggetto (in quanto appunto dipende solo da lui la possibilità sia di compiere o non compiere l'azione degna di biasimo o quella degna di lode). Infine, già nel Medioplatonismo, si ritrovano degli esempi in cui la possibilità di scelta, espressa dalla *proairesis*, tra il compiere o non compiere un'azione è divenuta la scelta tra bene e male (ovvero, la scelta tra due opzioni è divenuta una scelta tra due opzioni moralmente connotate l'una come positiva l'altra come negativa). Infine, abbiamo visto come con i Medioplatonici e con Epitteto, si affermi sempre di più la vita contemplativa sulla vita attiva e la scelta, quale atto psichico, assuma un ruolo sempre maggiore anche da un punto di vista etico. In particolare, con Epitteto, si afferma l'idea per cui l'ἐλευθερία si ottenga solo nel proprio intimo ed in stretta indipendenza dai fattori esterni. Inoltre, sebbene la *proairesis* in Epitteto abbia un significato ben specifico e connotato, il legame tra la *proairesis* e l'ἐλευθερία segna una delle prime occasioni in cui si stabilisce il rapporto tra la scelta morale e l'ἐλευθερία.

## **PARTE 2: IL NEOPLATONISMO**

## Capitolo 3: La scelta morale e la *proairesis* in Plotino

### 3.1 Introduzione

Obiettivo di questo capitolo sarà proporre un'interpretazione sulla natura della scelta morale nel mondo sensibile secondo Plotino. A questo fine, riprenderemo il concetto di *proairesis*, tema centrale di questo lavoro, ma non ci sarà possibile prescindere anche dall'ἔφ'ἡμῶν e dall'ἀντεξούσιον, concetti ovvero che abbiamo visto, nel corso dei secoli, sempre più implicati con la scelta morale. Si tratta innanzitutto di stabilire la possibilità per l'uomo di autodeterminarsi e di essere causa dei propri "atti", intendendo con questo termine sia delle azioni concrete con ricadute nel mondo sensibile che degli atti esclusivamente psichici. La possibilità di tale capacità di autodeterminazione deriverà all'uomo dalla natura della propria anima la quale, come abbiamo già visto accadere almeno in parte nella tradizione platonica precedente, è un principio autonomo dal corpo ed, in Plotino, con forti legami con l'intelligibile. Ora, tale autodeterminazione passa attraverso una scelta morale, che, come vedremo, nel suo versante esclusivamente positivo è espressa dalla *proairesis*, dall'ἔφ'ἡμῶν e dall'ἀντεξούσιον. In particolare, sino ad ora abbiamo detto come nel corso dei secoli la *proairesis* e l'ἔφ'ἡμῶν siano stati concetti usati per indicare la scelta morale in generale, e, nello specifico, in prospettiva antistoica, una scelta morale intesa come selezione tra opposti. In Plotino, invece, si assiste ad una trasformazione radicale nel significato con cui vengono usati questi concetti. In particolare, infatti, la *proairesis*, l'ἔφ'ἡμῶν e l'ἀντεξούσιον non indicheranno più la scelta tra l'atto *x* e l'atto *non x*, soprattutto non nella misura in cui una delle due opzioni sia connotata come bene e l'altra come male. Questi concetti, invece, indicheranno esclusivamente un processo indirizzato solo al versante positivo da cui deriveranno atti esclusivamente razionali e rivolti al bene. Vedremo poi come questo corrisponda al prevalere nell'anima della parte razionale,

secondo un modello di anima presumibilmente per lo più basato sulla contrapposizione tra ciò che potremmo definire parte razionale e ciò che potremmo definire parte irrazionale, in unione con una prospettiva intellettualistica per cui la conoscenza del bene porta inevitabilmente a perseguirlo. Ora, l'idea di una scelta tra l'atto *x* e l'atto *non x* implica una decisione preceduta da un processo teso a soppesare entrambe le ipotesi, e per questo motivo, quindi, si pone come una forma di debolezza, tipica di una condizione di dubbio. Ebbene, sia il sistema metafisico di Plotino che il modello di anima da lui elaborato, qui appena accennato, escludono che in Plotino possa esservi questo tipo di dubbio e questo sia a livello ontologico (esiste un bene oggettivo, ovvero il ritorno all'Uno, raggiungibile attraverso il distacco dell'anima dai condizionamenti corporei), sia a livello conoscitivo (nell'intellettualismo la conoscenza del bene indirizza il soggetto a perseguirlo, la non conoscenza potrebbe sviarlo, ma nessuna delle due opzioni sembra implicare un dubbio). D'altra parte, la debolezza della scelta tra l'atto *x* ed il *non x* emerge anche in comparazione a quanto avviene negli intelligibili, la cui autodeterminazione e scelta si pongono come paradigma per il mondo sensibile.

In questa breve introduzione al capitolo vorrei infine porre una precisazione metodologica. Nella mia indagine sulla scelta, ho accolto le categorie proposte da Rist<sup>189</sup>, il quale distingue in Plotino tra *empirical self*<sup>190</sup>, ovvero l'uomo considerato nella sua collocazione nel mondo sensibile, e *higher self*, ovvero il νοῦς nella sua condizione al di là del mondo sensibile. In questo capitolo, dunque, vorrei occuparmi essenzialmente dell'*empirical self* (e ad esso farà riferimento l'uso del sostantivo "uomo", oltre che di "soggetto") provando a ricostruire i processi che, secondo Plotino, coinvolgono l'anima umana nell'atto della scelta morale e proairetica e l'eventuale responsabilità morale ad essa connessa. Ritengo infatti che questo campo sia stato meno indagato, a dispetto invece di un notevole (quantitativamente e qualitativamente) sforzo investigativo nello studio dei corrispettivi problemi (l'indagine sull'ἐφ'ἡμῶν, sulla *proairesis*, sull'ἀντεξούσιον e sull'ἐλευθερία) letti in chiave metafisica. Ciò detto, nonostante l'obiettivo sia mantenersi in una dimensione per così dire "umana" e quanto più possibile legata al mondo sensibile, com'è noto, tuttavia nel Neoplatonismo una comprensione piena di tale dimensione non può prescindere in alcun modo dal

---

189 Rist (1967), p. 131.

190 L'aggettivo inglese *empirical* è usato anche da Leroux (2006) in riferimento a ciò che attiene alla condizione dell'uomo quale composto nel mondo sensibile.

riferimento alla dimensione metafisica. Per questa ragione, diversi paragrafi del capitolo saranno dedicati alla ricostruzione (seppur in forma sintetica) dei concetti metafisici (nonché certamente fisici e legati alla teoria della causalità plotiniana) di fato e provvidenza, mentre invece nell'ultimo capitolo ci soffermeremo sulla natura dell'autodeterminazione presso gli intelligibili, poiché essa altro non è se non una elaborazione perfetta dell'autodeterminazione umana ed anzi la seconda esiste proprio grazie all'esistenza della prima.

Quanto all'organizzazione del capitolo, inizieremo con un primo paragrafo dedicato ad una brevissima ricostruzione del quadro metafisico soprattutto in merito all'esistenza del fato e della provvidenza, soffermandoci infine sulla possibilità e sulla natura dell'autodeterminazione per l'uomo nonostante l'esistenza del fato e della provvidenza. Seguirà dunque una seconda parte dedicata alla *proairesis*, all'ἔφ' ἡμῶν ed all'ἀντεξούσιον. Concluderemo poi il capitolo con la discussione relativa al superamento della scelta tra l'atto *x* e l'atto *non x* vista sia nella sua prospettiva psichica che, brevemente, nella sua prospettiva metafisica. Quanto al testo di Plotino a cui faremo riferimento, il testo greco letto proviene dall'edizione critica di Faggin (per le prime tre *Enneadi*) e di Henry-Schwzyer (restanti *Enneadi*). La traduzione è di Faggin, con la revisione di Radice<sup>191</sup>. Iniziamo dunque la nostra indagine.

### **3.2 Plotino: fato, provvidenza e responsabilità del soggetto**

In questo paragrafo proveremo ad indagare sulle opinioni di Plotino in merito alla possibilità per l'uomo di autodeterminarsi in generale ed autodeterminare la qualità morale dei propri atti attraverso la *scelta*. Indagare su questo argomento richiede necessariamente un'indagine anche del quadro metafisico in cui, secondo Plotino, si collocano il soggetto ed, in generale, la realtà a cui egli appartiene, approfondendo soprattutto i due principi che governano questa realtà, ovvero il fato e la provvidenza. Si tratta, dunque, di capire come Plotino affronti e prenda posizione rispetto ad un argomento che abbiamo visto essere già stato ampiamente dibattuto in precedenza. Da un punto di vista tecnico, il paragrafo sarà diviso in tre sottoparagrafi, il primo dedicato all'esistenza ed alla natura del fato, il secondo alla provvidenza, il terzo alle

---

<sup>191</sup> Plotino, *Enneadi*, edizione di Faggin e Radice (2014).

considerazioni di Plotino in merito alla possibilità per l'uomo di autodeterminarsi nel quadro metafisico così delineato.

### *3.2.1 Il fato secondo Plotino: alcune proposte interpretative*

Proviamo ora, a ricostruire la natura del fato, εἰμαρμένη, secondo Plotino. Come abbiamo appena visto, manca una definizione esplicita. Ciò nonostante, possiamo provare ad avanzare delle ipotesi. I testi di riferimento sono i trattati I 9[16], II 3[52], III

3 [48], III 4[15], IV 3[27], IV 8 [6]<sup>192</sup>. Eliasson<sup>193</sup> ha provato a ricostruire la natura del fato in Plotino. A suo parere, nel descrivere il fato, il nostro filosofo riprenderebbe la teoria medioplatonica del fato condizionale con alcune varianti importanti, per cui a) il fato, così come la provvidenza, deriva dall'Intelletto, b) l'anima può agire quale causa "interna" in opposizione alle cause "esterne" costituite dagli eventi inclusi nel fato. In particolare, si tratterebbe di una legge universale razionale interna all'ordine della provvidenza e specificamente relativa all'ordine del mondo sensibile, che agisce quale

---

192Il trattato **I 9 [16], 1, 16**: «Ancora, poiché il tempo, dato a ciascuno, è stato fissato dal *destino*, è dannoso prevenirlo, a meno che non sia necessario, come dicemmo», καὶ εἰ εἰμαρμένος χρόνος ὁ δοθεὶς ἐκάστῳ, πρὸ τούτου οὐκ εὐτυχές, εἰ μὴ, ὥσπερ φαμέν, ἀναγκαῖον; il trattato **II 3 [52], 9, 14-29**: «Rimane ciò che noi siamo veramente, il nostro io, cui la natura ha dato il dominio sulle passioni. In mezzo a tutti i mali che la natura del corpo ci infligge Iddio ci ha dato la virtù che non ha padrone. E non quando siamo nella calma abbiamo bisogno della virtù, ma quando c'è pericolo di cadere nei mali, se la virtù non ci fosse. Perciò «è necessario fuggire di qui» e separarci da ciò che ci si è aggiunto, non essendo più questo essere composto, questo corpo animato, in cui domina la natura del corpo, provvista solo di una traccia di anima, sicché la vita comune appartiene più al corpo <che all'anima>: infatti tutto ciò che appartiene a questa vita è corporeo. A un'altra anima, estranea <al corpo>, appartiene il movimento che ci conduce verso l'alto, verso il bello e il divino, cui nessuno comanda, ma di cui essa si serve per identificarsi a quelli e vivere ad essi conforme, tutta in sé raccolta. Soggetto al *destino* (εἰμαρμένη) vive solo quell'essere che è privo di quest'anima: per lui quaggiù gli astri non sono soltanto segni, ma diventa egli stesso un frammento (...)» ἢ ὅπερ ἐσμέν κατ'ἀλήθειαν ἡμεῖς, οἷς καὶ κρατεῖν τῶν παθῶν ἔδωκεν ἡ φύσις. καὶ γὰρ ὅμως ἐν τούτοις τοῖς κακοῖς διὰ τοῦ σώματος ἀπειλημένοις ἀδέσποντον ἀρετὴν θεὸς ἔδωκεν. οὐ γὰρ ἐν ἡσυχῳ οὖσιν ἀρετῆς δεῖ ἡμῖν, ἀλλ'ὅταν κίνδυνος ἐν κακοῖς εἶναι ἀρετῆς οὐ παρούσης. διὸ καὶ φεύγειν ἐντεῦθεν δεῖ καὶ χωρίζειν αὐτοὺς ἀπὸ τῶν προσγεγεννημένων καὶ μὴ τὸ σύνθετον εἶναι σῶμα ἐψυχωμένον ἐν ᾧ κρατεῖ μᾶλλον ἢ σώματος φύσις ψυχῆς τι ἵχνος λαβοῦσα, ὡς τὴν ζωὴν τὴν κοινὴν μᾶλλον τοῦ σώματος εἶναι· πάντα γὰρ σωματικά, ὅσα ταύτης. τῆς δὲ ἐτέρας τῆς ἔξω ἢ πρὸς τὸ ἄνω φορὰ καὶ τὸ καλὸν καὶ τὸ θεῖον ὧν οὐδεὶς κρατεῖ, ἀλλ'ἢ προσχρῆται, ἴν'ἢ ἐκεῖνο καὶ κατὰ τοῦτο ζῆ ἀναχωρήσας· ἢ ἔρημος ταύτης τῆς ψυχῆς γενόμενος ζῆ ἐν εἰμαρμένη, καὶ ἐνταῦθα τὰ ἄστρα αὐτῷ οὐ μόνον σημαίνει, ἀλλὰ γίνεται αὐτὸς οἷον μέρος (...); **trattato III 3 [48], 5, 14-16**: «Di tutte le cose si forma un'unità, ed una è la provvidenza; se cominciamo dalle cose inferiori essa è *destino*, in alto è solo provvidenza», ἐν δὲ ἐκ πάντων καὶ πρόνοια μία· εἰμαρμένη δὲ ἀπὸ τοῦ χείρονος ἀρξάμενη, τὸ δὲ ὑπεράνω πρόνοια μόνον; il trattato **III 4 [15], 6, 31-36**: «Le anime uscite <dal mondo sensibile> sono al di sopra della natura demoniaca ed hanno superato il fato delle rinascite e la legge del mondo visibile, in quanto sono lassù, e con esse è ricondotta la loro essenza desiderosa di generazione, che giustamente si potrà chiamare «essenza che diventa divisibile nei corpi» e con essi si moltiplica e si divide», τὰς δ'ἔξω γενομένας τὴν δαιμονίαν φύσιν ὑπερβεβηκέναι καὶ πᾶσαν εἰμαρμένην γενέσεως καὶ ὅλως <τὸ> ἐν τῷδε τῷ ὄρατῷ, ἕως ἐστὶν ἐκεῖ, συνανενεχθείσης καὶ τῆς ἐν αὐτῇ φιλογενέσεως οὐσίας, ἣν εἴ τις λέγοι ταύτην εἶναι τὴν περὶ τὰ σώματα γινομένην μεριστὴν συμπληθούσαν ἑαυτὴν καὶ

causa esterna, organizzando la natura degli eventi conseguenti in risposta alla natura degli eventi antecedenti. Ora, in linea generale, condivido in parte l'idea di Eliasson, a cui farò riferimento nel mio tentativo di analisi del fato in Plotino, sebbene, in alcuni casi non mi sembra che tale ipotesi interpretativa emerga in modo esplicito ed inequivocabile dal contesto. Comunque lo si interpreti, sicuramente il fato, *ἡ εἰμαρμένη*, indica una necessità esterna al soggetto. Ora, a tale necessità esterna, il soggetto può opporsi grazie alla natura della propria anima, la quale si porrà anch'essa

---

συμμερίζουσιν τοῖς σώμασιν, ὁρθῶς λέξει; il trattato **IV 3 [27], 13, 17-32**: «Le anime dunque vanno non per loro volontà, o perché siano mandate; o almeno la loro volontà non è come una scelta, ma è simile a uno slancio istintivo, come quando si è portati da un naturale impulso alle nozze o a compiere belle azioni, ma non per riflessione: sempre su un determinato individuo incombe un certo *destino*, ora sull'uno ora sull'altro. Anche l'Intelligenza, che pure trascende il mondo, ha il suo *destino*, che è di rimanere lassù nella sua totalità e di donare; e il singolo, in quanto cade sotto l'universale, è mandato secondo una legge: l'universale infatti è nell'intimo di ciascun individuo, e la legge non trae dal di fuori la forza per il suo compimento, ma le è dato di sussistere in coloro che la utilizzano e la portano ovunque; e quando viene il momento, allora si avvera ciò che la legge vuole per opera di coloro che la possiedono in sé, sicché sono essi che la eseguono in quanto la portano con sé, ed essa si attua perché ha trovato in loro la sua dimora e pesa, per così dire, su di loro suscitando l'angoscioso desiderio di andare là dove essa dice nel loro intimo di andare», ἴασι δὲ οὔτε ἐκούσαι οὔτε πεμφθεῖσαι, οὔτε τὸ ἐκούσιον τοιοῦτον ὡς προελέσθαι, ἀλλ'ὡς τὸ πηδᾶν κατὰ φύσιν, ἢ πρὸς γάμων φυσικὰς προθυμίας ἢ ὡς πρὸς πράξεις τινὲς καλῶν οὐ λογισμῶ κινούμενοι· ἀλλ'εἰμαρμένον ἀεὶ τῷ τοιῷδε τὸ τοιόνδε, καὶ τῷ τοιῷ δε τὸ νῦν, τῷ δὲ τὸ αὐτίς. καὶ ὁ μὲν πρὸ κόσμου νοῦς εἰμαρμένην ἔχει τὴν τοῦ μένειν ἐκεῖ ὅποσον καὶ πέμπειν, καὶ τὸ καθέκαστον τῷ καθόλου ὑποπίπτον νόμῳ πέμπεται· ἔγκειται γὰρ ἐκάστῳ τὸ καθόλου, καὶ ὁ νόμος οὐκ ἔξωθεν τὴν ἰσχὺν εἰς τὸ τελεσθῆναι ἴσχει, ἀλλὰ δέδοται ἐν αὐτοῖς χρησαμένοις εἶναι καὶ περιφέρουσιν αὐτόν· κἂν ἐνστίῃ καὶ ὁ χρόνος, καὶ ὁ θέλει γενέσθαι, γίνεται τότε ὑπ'αὐτῶν τῶν ἐχόντων αὐτόν, ὥστε αὐτοὺς αὐτόν τελεῖν, ἅτε περιφέροντας καὶ ἰσχύσαντας ἐν τῷ ἐν αὐτοῖς αὐτόν ἰδρῦσθαι, οἷον βρίθοντα εἰς αὐτοὺς καὶ προθυμίαν ἐμποιοῦντα καὶ ὠδίνα ἐκεῖ ἐλθεῖν, οὗ ὁ ἐν αὐτοῖς ὦν οἷον ἐλθεῖν φθέγγεται; il trattato **IV 3 [27], 15, 1-15**: «Le anime, quando si sporgono fuori del mondo intelligibile, entrano dapprima nel cielo e, una volta assunto lassù un corpo, procedono attraverso di esso incontro a corpi più terrestri, a seconda che si estendano in lunghezza (...). Le differenze fra loro o provengono dai vari corpi in cui sono entrate, o dai destini (*τύχαις*), o dalla loro educazione, oppure per un carattere diverso che portano con sé, oppure per tutte queste ragioni, o per qualcuna soltanto. Alcune soccombono totalmente alla *fatalità* (*εἰμαρμένη*) di quaggiù, altre solo qualche volta e, qualche volta invece, appartengono a se stesse, altre si piegano al destino sopportando l'inevitabile, ma fanno anche appartenere a se stesse quando si tratta delle loro proprie azioni, in quanto vivono secondo un'altra legislazione, cioè secondo quella che governa tutti gli esseri, e ad essa si sottomettono interamente», ἴασι δὲ ἐκκύψασαι τοῦ νοητοῦ εἰς οὐρανὸν μὲν πρῶτον καὶ σῶμα ἐκεῖ προσλαβοῦσαι δι'αὐτοῦ ἤδη χωροῦσι καὶ ἐπὶ τὰ γεωδέστερα σώματα, εἰς ὅσον ἂν εἰς μῆκος ἐκταθῶσι (...) γίνονται δὲ διάφοροι ἢ σωμάτων εἰς ἃ ἐνεκρίθησαν παραλλαγαῖς ἢ καὶ

come causa. In questo paragrafo ci soffermeremo su questo particolare aspetto. A questo fine, faremo riferimento soprattutto al trattato [3] III 1, che, come dimostra lo stesso titolo, “Il destino” (titolo però, com’è noto, non posto dallo stesso Plotino), è il testo principale per ricostruire la natura del fato in Plotino. In questo testo si discute cosa sia il fato indagando sulle cause che agiscono nel reale. Plotino inizia distinguendo **a)** gli esseri che sono (ὄντα) e **b)** gli enti che divengono (γινόμενα). Per quanto concerne la categoria **a)**, si tratta degli enti eterni (αἰδία), tra cui bisognerà quindi distinguere tra **a.1)** le realtà prime (πρῶτα), non causate, e **a.2)** ciò che invece da esse trae l’essere (ὅσα δὲ ἐκ τῶν πρῶτων). Nella categoria **b)**, invece, si collocano **b.1)** gli enti che divengono (γινόμενα) e **b.2)** gli esseri divenienti che, pur essendo sempre, non svolgono sempre la medesima attività (ὄντων μὲν ἀεί, οὐ τὴν αὐτὴν δὲ ἐνέγειαν). In entrambi i casi si tratta di enti sempre causati<sup>194</sup>. Concentrandosi su quest’ultima categoria, Plotino ne distingue le cause in prossime (προσεχεῖς) e cause trascendenti (ταῖς ἐπέκεινα αἴτια)<sup>195</sup>. In merito ai principi causali primi, prima di presentare la propria proposta nei paragrafi 8-9-10 e parlare dell’anima quale fattore causale indipendente dalle cause esterne, Plotino si sofferma sul resoconto e sulla discussione

---

τύχαις ἢ καὶ τροφαῖς, ἢ αὐταὶ παρ’αὐτῶν τὸ διάφορον κομίζουσι ἢ πᾶσι τούτοις ἢ τισιν αὐτῶν. καὶ αἱ μὲν τὰ πάντα ὑποπεπτώκασιν εἰμαρμένη τῇ ἐνταῦθα, αἱ δὲ ὅτε μὲν οὕτως, ὅτε δὲ αὐτῶν, αἱ δὲ ὅσα μὲν ἀναγκαῖα ὑπομεῖναι συγχωροῦσι, δύνανται δὲ ὅσα ἐστὶν αὐτῶν ἔργα αὐτῶν εἶναι, ζῶσαι κατ’ἄλλην τὴν τῶν συμπάντων τῶν ὄντων νομοθεσίαν ἄλλω ἑαυτὰς θεσμῶ δοῦσαι; Quanto al trattato III 1 [3], di quest’ultimo trattato non riporterò il testo, in quanto mi occupo di questo trattato più ampiamente nel paragrafo.

193 Eliasson (2013).

194 La Russi ((2004), p. 73-74, note 2-3), evidenzia come non sia chiarissimo a cosa si riferisca Plotino nel parlare di realtà prime ed enti che da essi derivano. Nel caso delle realtà prime sembra che esse possano essere ricondotti agli intelligibili di primo grado. Per quanto concerne gli enti che da essi derivano le ipotesi interpretative si riassumono essenzialmente in due filoni: 1) essi potrebbero essere l’attività dell’anima-ipostasi e delle anime degli astri, oppure, 2) tutti gli enti (eterni e non) dai primi in poi che si dispongono nei diversi piani della realtà (ipotesi di Briasson (2002)). Su quest’ultima ipotesi condivido l’opinione di Russi, secondo la quale, se così fosse, si perderebbe la distinzione tra αἰδία e γινόμενα. Quanto agli altri enti citati, nel caso degli enti che divengono, pare che essi siano i corpi del tutto sottoposti a generazione e corruzione. Nel caso invece degli enti che pur essendo sempre, non sempre svolgono la medesima attività, sembra si tratti di anime incarnate, immortali ma con attività mutevoli.

195 Plotino, *Enneadi* III 1 [3], 1.

critica dei principi primi proposti dalle precedenti scuole filosofiche e non, ovvero le teorie degli epicurei, degli astrologi e degli stoici<sup>196</sup>. Al termine di questa parte, Plotino può dunque avanzare la propria proposta e proprio in questo frangente, egli ci parlerà anche del fato, εἰμαρμένη. In particolare, nei paragrafi 8-9-10, viene introdotta l'anima, nello specifico l'anima particolare ([ψύχην]τὴν ἐκάστου), quale principio (ἀρχή) che unisce (πλέκω) tutte le cose e quale principio causale autodeterminantesi (πρωτοϋγοῦ αἰτίας)<sup>197</sup>. Ora, bisogna distinguere tra la condizione dell'anima senza corpo ([ψύχη] ἄνευ μὲν οὖν σώματος) (presumibilmente l'anima non discesa<sup>198</sup>), e la condizione invece dell'anima nel corpo ([ψύχη] ενεχθεῖσα δὲ εἰς σῶμα). La prima, infatti, indicata quale "anima superiore" (ἡ ἀμείνων), è «del tutto padrona (κυριωτάτη) di sé, libera (ἐλευθέρα) e fuori dalla causalità cosmica». La seconda, indicata quale "anima inferiore" (ἡ χείρων) invece, non è «più padrona (κυρία) di sé completamente» poiché è spesso soggetta sia agli eventi fortuiti (τύχαι) che regolano gli esseri molteplici tra cui ora è caduta, sia agli impulsi del corpo<sup>199</sup>, per cui essa può a volte essere costretta a «desiderare, ad adirarsi, ad essere umile nella povertà, orgogliosa nella ricchezza, tirannica nei poteri»<sup>200</sup>. Quando si troverà in questa condizione, allontanandosi dalla

---

196 *Idem* III 1 [3], 3-7.

197 *Idem* III 1 [3], 8, 8.

198 Commento di Chappuis (2006) al trattato III, p. 123.

199 *Enneadi* III 1 [3], 8, 15-18.

200 Riportiamo qui per intero il passo III 1 [3], 8, 1-20: «Quale altra causa, oltre a queste, non lascia nulla senza causa, conserva la continuità e l'ordine delle cose, ci permette di essere qualche cosa e non distrugge insieme la predizione e la divinazione? Bisogna introdurre l'anima negli esseri come un principio diverso, non soltanto l'Anima dell'universo, ma, con essa, l'anima di ciascun individuo: come un importante principio che unisca ogni cosa, senza essere, al pari delle altre cose, uscita da un seme, perché essa è una causa autodeterminantesi. Quando l'anima è senza corpo, essa è del tutto padrona di sé, libera e fuori dalla causalità cosmica; quando è stata trasportata in un corpo, essa non più padrona di sé completamente, perché posta tra esseri diversi. Gli eventi fortuiti conducono nel loro giro tutti i molteplici esseri in mezzo ai quali è caduta, sicché essa ora agisce sotto queste influenze, ora le domina e le conduce ove vuole. L'anima superiore comanda di più, quella inferiore di meno. Quest'ultima infatti obbedisce al temperamento fisico ed è costretta a desiderare, ad adirarsi, ad essere umile nella povertà, orgogliosa nella ricchezza e tirannica nei poteri. Quella che ha una buona natura resiste nelle stesse circostanze, modifica le cose piuttosto che essere modificata, sicché ne muta alcune, altre ne tollera, ma senza peccare», τίς οὖν ἄλλη αἰτία παρὰ ταύτας ἐπελθοῦσα ἀνάιτιόν τε οὐδὲν καταλείψει ἀκολουθίαν τε τηρήσει καὶ

ragione pura come guida (λόγον δὲ (...) ἡγεμόνα καθαρόν)<sup>201</sup>, l'anima agirà «come sotto l'impulso (ὄρμη) di un movimento cieco»<sup>202</sup> e sarà impedita nell'agire e piuttosto patirà (πάσχειν τε μᾶλλον ἢ πράττειν)<sup>203</sup>. Plotino dice che in questo caso è stata tolta all'anima la saggezza e che essa ora agisce secondo il fato, il quale viene descritto come una causa esterna<sup>204</sup>. Infine, nonostante quanto appena detto sull'anima discesa, anche quest'ultima, qualora in lei prevalga la ragione pura, può opporsi alle circostanze esterne ed alle passioni<sup>205</sup>. Queste le parole di Plotino. La natura del fato sembra delinearci in opposizione alla capacità di autodeterminazione dell'anima. In particolare,

---

τάξιν ἡμᾶς τέ τι εἶναι συγχωρήσει προορήσεις τε καὶ μαντείας οὐκ ἀναιρήσει; ψυχὴν δὴ δεῖ ἀρχὴν οὔσαν ἄλλην ἐπεισφέροντας εἰς τὰ ὄντα, οὐ μόνον τὴν τοῦ παντός, ἀλλὰ καὶ τὴν ἐκάστου μετὰ ταύτης, ὡς ἀρχῆς οὐ σμικρᾶς οὔσης, πλέκειν τὰ πάντα, οὐ γινομένης καὶ αὐτῆς, ὥσπερ τὰ ἄλλα, ἐκ σπερμάτων, ἀλλὰ πρωτοῦργου αἰτίας οὔσης. ἄνευ μὲν οὖν σώματος οὔσα κυριωτάτη τε αὐτῆς καὶ ἐλευθέρα καὶ κοσμικῆς αἰτίας ἔξω· ἐνεχθεῖσα δὲ εἰς σῶμα οὐκέτι πάντα κυρία, ὡς ἂν μεθ' ἐτέρων ταχθεῖσα. τύχαι δὲ τὰ κύκλω πάντα, οἷς συνέπεσεν ἐλθοῦσα εἰς μέσον, τὰ πολλὰ ἡγαγον, ὥστε τὰ μὲν ποιεῖν διὰ ταῦτα, τὰ δὲ κρατοῦσαν αὐτὴν ταῦτα ὅπη ἐθέλει ἄγειν. πλείω δὲ κρατεῖ ἢ ἀμείνων, ἐλάττω δὲ ἢ χείρων. ἢ γὰρ κράσει σώματός τι ἐνδιδοῦσα ἐπιθυμεῖν ἢ ὀργίζεσθαι ἠνάγκασται ἢ πενίαις ταπεινῇ ἢ πλούτοις χαῦνος ἢ δυνάμεσι τύραννος· ἢ δὲ καὶ ἐν τοῖς αὐτοῖς τούτοις ἀντέσχεν, ἢ ἀγαθὴ τὴν φύσιν, καὶ ἡλλοίωσεν αὐτὰ μᾶλλον ἢ ἡλλοιώθη, ὥστε τὰ μὲν ἕτεροῖσιν, τοῖς δὲ συγχωρήσει μὴ μετὰ κάκης.

201 *Idem* III 1 [3], 9, 9.

202 *Idem* III 1 [3], 9, 6-7.

203 Riportiamo il passo *Enneadi* III 1 [3], 9, 4-17: «Quando l'anima, cangiata dalle cose esterne, agisce come sotto l'impulso di un movimento cieco, né l'azione né la disposizione sua si devono chiamare volontarie; similmente avviene quando essa peggiora spontaneamente in quanto non segue sempre i suoi impulsi retti ed essenziali. Ma quando essa, nel suo impulso, prende come guida la sua propria ragione pura e impassibile, soltanto allora si deve dire che quell'impulso dipende da noi, che è volontario ed è opera nostra, che esso non viene da altro luogo se non dall'interno dell'anima pura, dal principio primo dominatore e signore, non da un'anima sviata dall'ignoranza, prostrata dalla violenza dei desideri che sopraggiungendo la conducono, la trascinano e non permettono più che in noi ci siano azioni, ma passioni», ὅταν μὲν οὖν ἄλλοιωθεῖσα παρὰ τῶν ἔξω ψυχὴ πράττη τι καὶ ὄρμη οἷον τυφλῆ τῆ φορᾷ χρωμένη, οὐχὶ ἐκούσιον τὴν πράξιν οὐδὲ τὴν διάθησιν λεκτέον· καὶ ὅταν αὐτὴ παρ' αὐτῆς χείρων οὔσα οὐκ ὀρθαῖς πανταχοῦ οὐδὲ ἡγεμονούσαις ταῖς ὄρμησιν ἢ χρωμένη. λόγον δὲ ὅταν ἡγεμόνα καθαρόν καὶ ἀπαθῆ τὸν οἰκεῖον ἔχουσα ὄρμη, ταύτην μόνην τὴν ὄρμη φασκεῖν εἶναι ἐφ' ἡμῖν καὶ ἐκούσιον, καὶ τοῦτο εἶναι τὸ ἡμέτερον ἔργον, ὃ μὴ ἄλλοθεν ἦλθεν, ἀλλ' ἐνδοθεν ἀπὸ καθαροῦ τῆς ψυχῆς, ἀπ' ἀρχῆς πρώτης ἡγουμένης καὶ κυρίας, ἀλλ' οὐ πλάνην ἐξ ἀγνοίας παθούσης ἢ ἦτταν ἐκ βίας ἐπιθυμιῶν, αἱ προσελθοῦσαι ἄγουσι καὶ ἔλκουσι καὶ οὐκέτι ἔργα ἐῶσιν εἶναι, ἀλλὰ παθήματα παρ' ἡμῶν.

innanzitutto, nel caso dell'anima discesa, sembra esserci una contrapposizione tra la condizione dell'anima sotto la guida della ragione (λόγον δὲ ὅταν ἠγεμόνα καθαρὸν), condizione in cui essa non è soggetta agli impulsi del corpo ed agli eventi esterni, e la condizione dell'anima invece a questi assoggettata. La prima può autodeterminarsi, la seconda, invece, è soggetta al fato. Il fato, dunque, sembra esprimere una necessità esterna all'anima («a coloro a cui sembra che il destino sia una causa esteriore»<sup>206</sup>) e che funge come possibile causa condizionante rispetto al margine di azione della stessa. Sulla natura del fato quale “causa esterna” occorre dire qualcosa in più. In particolare, la nozione di “causa esterna” sembra sia da intendere in senso molto ampio, quale un ambito che comprende sia gli enti e gli eventi del tutto esterni al soggetto stesso (inteso qui come insieme di anima e corpo) e su cui egli non ha alcun margine di azione, sia, almeno in parte, come il corpo stesso del soggetto, nella sua attività di origine di desideri (ἐπιθυμίας) e nella sua attività ostacolatrice per l'attività dell'anima (le anime inferiori sono impedito nell'azione, ἐμποδιζομένας...πράττειν)<sup>207</sup>. A questo proposito,

---

204 Riportiamo qui per intero il passo III 1 [3], 10, 1- 15: «La conclusione dei nostri argomenti è questa: tutte le cose sono annunciate e prodotte da cause, ma queste sono duplici: alcune sono prodotte dall'anima, altre da altre cause che la circondano. Le anime, compiendo le loro azioni, se agiscono secondo la retta ragione, le compiono per se stesse; se invece sono impedito d'agire, patiscono piuttosto che agire. Sicché la causa che toglie la saggezza <all'anima> è diversa <dall'anima>; e forse è giusto affermare che in questo caso essa agisca secondo il destino, per coloro specialmente cui sembra che il destino sia una causa esteriore: le azioni migliori vengono da noi. Poiché di questa natura noi siamo, quando siamo soli: i saggi operano ed operano il bene per loro volontà: gli altri, quando possono riprender fiato, compiono anch'essi azioni belle, non tanto perché traggano i saggi pensieri da loro stessi piuttosto che dall'esterno, ma in quanto rimangono liberi da ogni ostacolo», τέλος δὴ φησιν ὁ λόγος πάντα μὲν σημαίνεσθαι καὶ γίνεσθαι κατ'αἰτίας μὲν πάντα, διττὰς δὲ ταύτας· καὶ τὰ μὲν ὑπὸ ψυχῆς, τὰ δὲ δι' ἄλλας αἰτίας τὰς κύκλω. πραττούσας δὲ ψυχὰς ὅσα πράττουσι κατὰ μὲν λόγον ποιούσας ὀρθὸν παρ' αὐτῶν πράττειν, ὅταν πράττωσι, τὰ δ' ἄλλα ἐμποδιζομένας τὰ αὐτῶν πράττειν, πάσχειν τε μᾶλλον ἢ πράττειν. ὥστε τοῦ μὲν μὴ φρονεῖν ἄλλα αἴτια εἶναι· καὶ ταῦτα ἴσως ὀρθὸν καθ' εἰμαρμένην λέγειν πράττειν, οἷς γε καὶ δοκεῖ ἔξωθεν τὴν εἰμαρμένην αἴτιον εἶναι· τὰ δὲ ἄριστα παρ' ἡμῶν· ταύτης γὰρ καὶ τῆς φύσεώς ἐσμεν, ὅταν μόνοι ὦμεν· καὶ τοὺς γε σπουδαίους πράττειν, καὶ ἐπ' αὐτοῖς τὰ καλὰ πράττειν, τοὺς δὲ ἄλλους, καθ' ὅσον ἂν ἀναπνεύσωσι συγχωρηθέντες τὰ καλὰ πράττειν, οὐκ ἄλλοθεν λαβόντας τὸ φρονεῖν, ὅταν φρονῶσι, μόνον δὲ οὐ κωλυθέντας.

205 *Idem* III 1 [3], 8, 18-20.

206 οἷς γε καὶ δοκεῖ ἔξωθεν τὴν εἰμαρμένην αἴτιον εἶναι, *idem* III 1 [3], 10, 9-10.

207 *Idem* III 1 [3] 10, 6-7.

si vedano alcuni passaggi tratti da III 1 [3], 8-9 e 10. In particolare, in III 1 [3], 8, Plotino ci dice dell'anima non discesa, qui, come sappiamo, indicata come "anima superiore", ἡ ἀμείνων, che essa domina gli *eventi fortuiti* (τύχαι), conducendo queste influenze dove vuole, mentre invece, ci dice dell'anima discesa, ovvero, la cosiddetta anima "inferiore", ἡ χείρων che essa può obbedire al *temperamento fisico* e che è costretta a desiderare, adirarsi e così via. Passiamo ora al passo III 1 [3], 9. Sofferamoci sull'anima discesa. In questo caso ci viene detto che essa, quando è modificata (ἀλλοιωθεῖσα) dagli *eventi esterni* (παρὰ τῶν ἔξω), agisce sotto l'impulso (ὄρμηξ) di un movimento cieco. Inoltre, essa sarebbe prostrata dai *desideri* (ἐπιθυμιῶν) che non permettono più che in noi ci siano azioni, ma passioni. Infine, in III 1 [3], 10, Plotino dice che il *fato*, indicato come *causa esterna*, è ciò che toglie la saggezza all'anima discesa. Ora, se mettiamo sotto una medesima colonna quanto detto delle cause che sviano l'anima inferiore, ne risulta un collegamento diretto tra *eventi fortuiti*, *temperamento fisico* ed *impulsi corporei* vari, *eventi esterni* e *fato*. Il *fato* sembra quindi corrispondere alla condizione in cui l'anima sia soggetta agli *eventi fortuiti* (III 1 [3], 8), agli *impulsi* di desiderio e di rabbia provenienti dal corpo (III 1 [3], 8 e III 1 [3], 9) ed a non meglio specificati *eventi esterni*<sup>208</sup>. Ora, poiché il *fato* è definito quale *causa esterna* (δοκεῖ ἔξωθεν τὴν εἰμαρμένην αἴτιον εἶναι), allo stesso modo, anche gli *eventi fortuiti*, gli *impulsi* provenienti dal corpo<sup>209</sup> ed in generale gli *eventi esterni* sembrano

---

208 Nell'interpretazione di Eliasson (accennata all'inizio paragrafo), per cui il *fato* in Plotino riprenderebbe i caratteri del *fato* condizionale medioplatonico, gli *eventi esterni* sono le conseguenze di scelte precedenti.

209 L'associazione tra *impulsi corporei* e *cause esterne*, poiché implica indirettamente un confronto con quanto invece è considerato "interno", non può non richiamare il complesso tema del "noi" (ἡμεῖς) plotiniano. In estrema sintesi, credo si possa sostenere che il "noi" plotiniano da un lato si identifichi con l'anima ed il corpo insieme, dall'altro con l'anima non discesa e con l'anima discesa coincidente con il pensiero discorsivo, sebbene, forse, con gradazioni diverse. In particolare, come dice la Aubry (2014), il sé plotiniano non si identifica con un esclusivo livello dell'anima, ma in qualche modo li comprende tutti. Citeremo solo alcuni passi a dimostrazione di quanto detto, sebbene i riferimenti testuali siano molti di più. In particolare, al fine di evidenziare la stretta relazione tra il sé e l'anima superiore quando essa non sia sottomessa al corpo si leggano in III 1 [3], 10, in cui con l'espressione "παρ' αὐτῶν", "proveniente da noi", si associa all'anima superiore. Invece, in IV 4 [28], 18, 11-16 si sostiene che: «con «noi» intendo il resto dell'anima, poiché anche il corpo così inteso non è estraneo a «noi», ma è nostro, e proprio perché è nostro, noi ne abbiamo cura. Certamente, «noi» non siamo questo corpo, ma nemmeno «noi» ne siamo immuni: anzi, il corpo pende e dipende da «noi»; il «noi» è la cosa veramente nostra, mentre il corpo è nostro ma in un altro senso». Allo stesso modo, in I 1 [53], 7, 9-19 Plotino dice: «necessariamente, la

potersi annoverare tra le cause esterne<sup>210</sup>. Ci si potrebbe chiedere in che modo gli impulsi corporei si configurino come cause esterne (nel caso degli eventi fortuiti esterni, la risposta sembra essere più semplice e più facilmente comprensibile). Plotino è silente al riguardo, per cui possiamo solo provare a tracciare qualche ipotesi. In particolare, alla luce di quanto poi sostenuto più esplicitamente dai Neoplatonici successivi, io credo si possa ipotizzare che gli impulsi corporei siano in qualche modo “sfocianti” nel fato, nella misura in cui porterebbero a perseguire oggetti al di fuori del controllo del soggetto, ostacolanti il suo proprio volere e tali da allontanarlo dall’Uno. Il rapporto tra il corpo ed il fato qui ipotizzato, dunque, sembrerebbe richiamare una posizione affine a quella del tardo stoicismo, a mio avviso, come vedremo, ripresa in modo più esplicito in seguito da Proclo. In linea generale, quindi, nel caso in cui l’anima discesa agisca seguendo cause esterne ed impulsi del corpo, essa non sarà più, per così dire, “attiva”, ma “passiva” in quanto si troverà a compiere o subire un atto assecondando il fato. Infine, sebbene legga quanto detto sino ad ora da una prospettiva differente ed, in un certo senso, anche opposta, mi sembra interessante la proposta interpretativa di Eliasson<sup>211</sup>. In particolare, a suo dire, Plotino starebbe opponendo l’agire dell’anima secondo ragione all’agire dell’anima secondo la propria condizione naturale, (κατασκευῆ) di cui parlavano gli Stoici, corrispondente invece al fato. In questo, egli sarebbe simile ad Alessandro (sebbene con variazioni importanti e fondamentali provenienti invece da stimoli Medioplatonici, ed in particolare da Alcino) il quale, come sappiamo, distingue tra fato quale principio causale secondo natura (ovvero, in accordo con la natura individuale) in opposizione ad un principio causale secondo deliberazione (a differenza di Alessandro, però, Plotino, come vedremo in seguito, inserisce la facoltà di autodeterminazione in un quadro metafisico notevolmente ampio, che la

---

potenza sensitiva dell’anima percepisce non le cose sensibili, ma piuttosto le impronte che si producono nel vivente dopo la sensazione; e queste sono intelligibili. Perciò la sensazione esterna è il riflesso di questa <propria dell’anima>, la quale è più vera e più reale di quella, essendo una contemplazione impassibile delle forme. Da queste forme, dalle quali l’anima riceve la potenza dominatrice, propria di lei sola, sul vivente, nascono riflessioni, opinioni e nozioni intellettuali: in cui consiste specialmente il nostro *io* (ἔνθα δὴ ἡμεῖς μάλιστα). Tutto ciò che è prima di queste cose è nostro, ma ciò che viene dopo forma quell’*io* che dirige dall’alto il vivente (τὰ δὲ πρὸ τούτων ἡμέτερα, ἡμεῖς δὴ τὸ ἐντεῦθεν ἄνω ἐφεστηκότεσ τῷ ζῳῳ)». Sull’argomento, si veda soprattutto Remes (2007).

210 La Remes (2007), p. 198, mette in evidenza come il corpo sia considerato come appartenente al mondo esterno.

211 Eliasson (2013), p. 202-204.

ricomprende). Dunque, il fato corrisponderebbe alla condizione in cui il soggetto agisca sotto l'impulso corporeo (oltre che per stimolo esterno), quest'ultimo indicato come input spontaneo ed automatico, piuttosto che, invece, una risposta attiva e razionale del soggetto. Ora, questa interpretazione, sembra escludere l'idea per cui il temperamento fisico sia annoverato tra le cause esterne, ipotesi che ho invece qui provato a sostenere. Nonostante questo, al di là del fatto che gli impulsi corporei vengano considerati o meno come una causa esterna, ciò che mi sembra interessante di questa interpretazione è che essa illumini la particolare natura degli impulsi corporei ed esterni all'anima quale processo spontaneo ed automatico, estraneo alla ragione e coerente ad una parte "naturale" del soggetto.

### 3.2.2 *La provvidenza*

Passiamo ora ad analizzare le parole di Plotino in merito alla provvidenza. I testi di riferimento sono *Enneadi* III 2 [47] e *Enneadi* III 3 [48]. Plotino inizia il discorso negando che l'universo esista per opera del meccanicismo (τῷ αὐτομάτῳ) e del caso (τύχῃ), negazione a suo dire evidente anche prima di ogni ragionamento e comunque dimostrata da diversi argomenti<sup>212</sup>. Per Plotino ne deriva che, nonostante l'esistenza della provvidenza sia messa in dubbio da alcuni a causa dell'esistenza del male, poiché il mondo sarebbe sempre esistito senza soluzione di continuità dobbiamo concludere che esiste una provvidenza «e che essa è la conformità dell'universo all'Intelligenza; che l'Intelligenza gli è anteriore, non cronologicamente, ma in quanto esso deriva dall'Intelligenza, la quale gli è anteriore per natura, ne è la causa»<sup>213</sup>. La provvidenza deriva dunque dall'Intelligenza (παρὰ νοῦ), la quale gli è per questo anteriore, essendone causa (αἴτιος), archetipo (ἀρχέτυπον) e modello (παράδειγμα)<sup>214</sup>. Dato lo stretto legame tra Intelletto e provvidenza e poiché l'Intelletto penetra ovunque, per cui tutto ciò che esiste è come si deve<sup>215</sup>, la provvidenza è quindi «un ordine scritto nella

---

212 Plotino, *Enneadi* III 2 [47], 1, 1-5,

213 τῷ παντὶ εἶναι τὸ κατὰ νοῦν αὐτὸν εἶναι, καὶ νοῦν πρὸ αὐτοῦ εἶναι οὐχ ὡς χρόνῳ πρότερον ὄντα, ἀλλ'ὅτι παρὰ νοῦ ἐστι καὶ φύσει πρότερος ἐκείνος καὶ αἴτιος τούτου, *idem* III 2 [47], 1, 21-25.

214 *Idem* III 2 [47], 1, 25-26.

legge dell'universo (τὸ ταχθὲν ἐν τῷ τοῦ παντὸς νόμῳ)»<sup>216</sup> ed essa si estende su tutto senza trascurare nulla<sup>217</sup>. La provvidenza, poi, è lo strumento attraverso cui il «Dominatore <del mondo> (πάντα ἡγούμενον)»<sup>218</sup>, ha il controllo dell'universo e che dispone la connessione tra gli enti e gli eventi, su cui, si basa la struttura causale della realtà secondo Plotino. In particolare, le circostanze<sup>219</sup> (συντυχίαι) sono connesse (ἐμπλεκεῖσαι) a ciò che le ha precedute<sup>220</sup>. Elemento “ponte” di tali collegamenti è il comportamento degli enti, il quale può essere moralmente positivo o negativo (il Dominatore dell'universo è paragonato ad un generale, mentre gli enti sono paragonati ai sottoposti, per cui, il generale comanda ed i <soldati>, ciascuno al proprio posto, collaborano<sup>221</sup>). Tralasciamo qui le parti in cui Plotino si sofferma nel confutare le

---

215 «Così la provvidenza <deve> estendersi a tutto e l'opera sua consiste nel non trascurar nulla. Se dunque noi affermiamo che questo universo dipende da un'Intelligenza il cui potere penetra ovunque, bisogna cercare di mostrare come ogni cosa sia come deve», καὶ τὴν πρόνοιαν δὲ ἐπὶ πάντα φθάνειν καὶ τὸ ἔργον αὐτῆς τοῦτ'εἶναι, τὸ μηδενὸς ἡμεληθέναι. εἰ οὖν φαμεν ἐκ νοῦ τόδε τὸ πᾶν ἡρτῆσθαι καὶ εἰς ἅπαντα ἐληλυθέναι τὴν δύναμιν αὐτοῦ, πειρᾶσθαι δεῖ δεικνύναι, ὅπῃ ἕκαστα τούτων καλῶς ἔχει, *idem* III 2 [47], 6, 21-25.

216 *Idem* III 2 [47], 4, 25-26.

217 Vi sono molti passi a testimonianza di questa affermazione. Citiamo quale esempio solo III 2 [47], 13, 19-22.

218 «L'universo è ordinato come dalla preveggenza di un generale (...) che cosa potrà rimaner fuori del suo piano e delle sue combinazioni?», ἐτάχθη δὲ τὸ πᾶν πρόνοια στρατηγικῇ (...) τί ἂν ἀσύντακτον, τί δὲ οὐκ ἂν συνηρμοσμένον εἴη;, *idem* III 3 [48], 2, 6-15. La traduzione di Fagin qui citata, in questo caso traduce πρόνοια con preveggenza, lì dove, come vedremo, quest'ultimo sembra essere un carattere estraneo alla provvidenza in Plotino.

219 *Idem* III 3 [48], 2.

220 «Le circostanze non sono padrone della nostra felicità, ma sono conseguenze anch'esse che si collegano agli avvenimenti precedenti e si connettono al complesso delle relazioni causali. Il Dominatore <del mondo> collega insieme tutte le cose mediante gli esseri che per natura si portano verso il bene o il male», αἱ δὲ συντυχίαι οὐ κύριαι τοῦ εὖ, ἀκολουθοῦσι δὲ καὶ αὗται συμφώνως τοῖς πρὸ αὐτῶν καὶ ἴασιν ἀκολουθίαι ἐμπλεκεῖσαι. συμπλέκει δὲ πάντα τὸ ἡγούμενον συμφερομένων τῶν ἐφ'ἐκάτερα κατὰ φύσιν, οἷον ἐν στρατηγίαις ἡγουμένου μὲν τοῦ στρατηγοῦ, συμπεπόντων δὲ τῶν συντεταγμένων, *idem* III 3 [48], 2, 1-4.

221 *Idem*. Si veda anche Aristotele, *Metafisica* L, 10, 1075 a 14-16.

opinioni di coloro i quali negano la provvidenza alla luce dell'esistenza del male<sup>222</sup>, ma basti dire che tutto nell'Universo, anche il male, è il risultato dell'azione razionale e tesa al bene della provvidenza. Queste le parole di Plotino sulla provvidenza<sup>223</sup>. Cercheremo ora brevemente di ricostruire, per così dire, l'identità di questo concetto. Così come per il fato, anche per la provvidenza Plotino non ci fornisce alcuna definizione univoca, descrivendola piuttosto attraverso delle metafore. Sappiamo che la provvidenza non è un principio ma è, come dice McNulty Mitchell<sup>224</sup>, «l'operazione del *Nous* sul mondo» sensibile e non. Si tratta, quindi, insieme del modo in cui la realtà riprende i caratteri di razionalità del *voũs* e del modo in cui il *voũs* interviene sulla realtà. Credo sia proprio in questo senso che Plotino descrive la provvidenza come una "legge", *vóμος*, per cui, più che l'idea di un precetto o processo dalla sicura e ripetuta applicazione, il termine *vóμος* esprimerebbe qui un ordine ed una struttura base della realtà razionali ed armoniche, derivati dall'Intelletto. Inoltre, nel suo porsi come ordine della realtà, la provvidenza funge da elemento di connessione (il verbo usato è *συμπλέκω*) tra gli enti e gli eventi. In questo senso, dunque, la provvidenza sembra rimandare all'idea di un'origine ed uno svolgersi di enti ed eventi il cui collegamento l'uno all'altro assume probabilmente, anche se non esplicitato, un valore causale ed avviene all'interno di una medesima struttura di base "razionale". Quest'ultimo aspetto avvicinerrebbe il concetto di provvidenza in Plotino a quello stoico, con cui condividerebbe anche la terminologia, nell'uso del verbo *πλέκω* e di suoi derivati. Ciò nonostante, comunque, il concetto di provvidenza qui elaborato, in quanto strettamente connesso con l'Uno e con l'Intelletto, è molto più ampio e con una rilevanza metafisica decisamente maggior che quello stoico. Ora, l'azione della provvidenza sulla realtà, però non sembra configurarsi come un'azione pianificatrice consapevole<sup>225</sup>. Quest'ultimo tipo di attività, infatti, sembra implicare un tipo di attività quasi di carattere antropomorfo, in qualche modo paragonabile a quella del Demiurgo platonico. In realtà, a ben vedere, in Plotino sembra trattarsi, come già detto, di una razionalità permeante la realtà e che ne costituisce la

---

222 *Idem* III 2 [47], 3-8.

223 Poiché esula dal nostro discorso, tralascieremo qui di occuparci dell'interpretazione del passo III 3 [48], 4, 6-13, sulla possibile esistenza di due diverse provvidenze. Sull'argomento si veda, tra gli altri Russi (2005).

224 McNulty Mitchell (1997).

225 Su questo si veda Chiaradonna (2004) p. 205 e seguenti.

struttura di fondo, e questo in modo per così dire “spontaneo” ed immanente<sup>226</sup>. Egli, dunque, esclude dai caratteri della provvidenza, la capacità di preveggenza, ovvero un’attività di pianificazione temporalmente precedente nonché consapevolmente elaborata dell’attuazione di un qualcosa nella realtà. In VI 7 [38], 1, Plotino ci dice che l’idea di una pianificazione divina è solo una metafora usata dagli uomini saggi a posteriori per descrivere la struttura razionale immanente della realtà coincidente con la provvidenza<sup>227</sup>. A proposito di quanto detto, condivido l’opinione di Vittorio Mathieu<sup>228</sup>, il quale mette in evidenza come con il prefisso “προ-”, Plotino indichi qui una precedenza ontologica dell’Intelletto e della sua azione-influenza sulla realtà e non appunto, come il provvedere dell’intelletto al mondo sensibile. Com’è evidente, dunque, qui Plotino supera la descrizione della provvidenza così come la ritroviamo in Platone, lì dove la provvidenza, per Platone era l’azione del Demiurgo che attraverso una scelta razionale, guardando le Forme intelligibili, avrebbe plasmato la materia<sup>229</sup>. Come vedremo, l’idea di una provvidenza che crea e governa senza compiere alcuna scelta o senza deliberare, ha la funzione, in ultima analisi, di difendere l’autodeterminazione dell’uomo ed attribuire a quest’ultima il ruolo di causa del male nel mondo sensibile. Ricostruite le identità di fato e provvidenza, dobbiamo ora occuparci del rapporto tra questi due concetti in Plotino. Il passo di riferimento è III 3 [48], 5, lì dove Plotino ci dice che una è la provvidenza, ma che essa si differenzia a seconda che riguardi gli enti superiori, in cui, appunto, continua a chiamarsi provvidenza ed invece gli enti inferiori in cui diverrà fato<sup>230</sup>. Com’è evidente, qui, a differenza degli Stoici, come invece sarà poi proprio di Proclo e come era già presente presso i Medioplatonici seppur in modalità

---

226 Si confrontino queste considerazioni anche con quanto detto da Phillips in merito al non esercizio della *proairesis* da parte degli enti superiori e dell’Uno.

227 «Perciò né la provvidenza per un vivente né la provvidenza per un universo in generale poté derivare da un ragionamento. Lassù non c’è alcun ragionamento; ma si parla di ragionamento per indicare che tutto avviene come agirebbe un saggio, quaggiù, dopo un ragionamento; e si parla di previsione perché tutto avviene come un saggio prevederebbe», οὐτ’οὖν ζῴου πρόνοια οὐθ’όλως τοῦδε τοῦ παντός ἐκ λογισμοῦ ἐγένετο· ἐπεὶ οὐδὲ ὅλως λογισμὸς ἐκεῖ, ἀλλὰ λέγεται λογισμὸς εἰς ἐνδειξιν τοῦ πάντα οὕτως, ὡς [ἄλλος σοφὸς] ἐκ λογισμοῦ ἐν τοῖς ὑστερον, καὶ προόρασις, ὅτι οὕτως, ὡς ἂν τις σοφὸς [ἐν τοῖς ὑστερον] προΐδοιτο, *Enneadi* VI 7 [38], 1, 28-32.

228 Mathieu (2004).

229 Chiaradonna mette in luce come una concezione simile di provvidenza si ritrovi anche in Alessandro di Afrodisia, sottolineando anche tale concezione fosse dibattuta tra i Neoplatonici, ovvero nel perduto *Commentario alla Fisica* di Porfirio, ma anche in Porfirio e Filopono (Chiaradonna (2004), p. 203-105).

diverse, si pone una differenziazione tra fato e provvidenza. Tale distinzione viene accostata ad una differente struttura metafisica dell'Universo neoplatonico in generale e di Plotino nello specifico, per cui l'essere si trova a gradi di perfezione differenti a seconda della posizione occupata nella distanza dall'Uno. Per meglio distinguere fato e provvidenza, possiamo ricorrere al concetto di necessità ed al rapporto tra l'azione del soggetto con tale necessità. In particolare, in Plotino, bisogna distinguere tra due tipi di necessità: un tipo di necessità intesa come il realizzarsi di un processo spontaneo ed immanente al soggetto e che rispecchia un ordine universale positivo, ed un tipo di necessità intesa invece come il subire l'azione di cause esterne<sup>231</sup>. Se l'azione del soggetto segue il primo tipo di necessità, egli si sta conformando alla provvidenza, se segue il secondo, al fato.

### *3.2.3 Fato, provvidenza e l'autodeterminazione: il margine d'azione del soggetto*

Questi dunque i concetti di fato e provvidenza secondo Plotino. Possiamo ora affrontare l'ultimo tema del paragrafo, tema assolutamente centrale nel nostro lavoro, ovvero, l'esistenza di una possibilità per l'uomo di autodeterminarsi nei comportamenti morali nonostante l'esistenza di fato e provvidenza<sup>232</sup>. Nel capitolo precedente abbiamo visto come la scelta morale e la capacità dell'uomo di autodeterminarsi fossero state nel tempo problematizzate con l'emergere di un contesto causale e metafisico governato dalla provvidenza, dal fato e dal determinismo, tanto da richiedere ai sostenitori della possibilità di autodeterminazione degli argomenti razionali in difesa della propria tesi. Vediamo dunque quali sono gli argomenti di Plotino. Plotino non usa un termine specifico per indicare la possibilità per l'uomo di determinare autonomamente la propria azione, al di là di condizionamenti esterni, quali quelli riconducibili al fato ed alla provvidenza. Le parole di Plotino in merito sono esplicite e non lasciano margine al dubbio: «La provvidenza non dev'essere tale da ridurci a nulla; se la provvidenza fosse

---

230 «Di tutte le cose si forma un'unità, ed una è la provvidenza; se cominciamo dalle cose inferiori essa è destino, in alto è solo provvidenza», ἔν δὲ ἐκ πάντων καὶ πρόνοια μία· εἰμαζομένη δὲ ἀπὸ τοῦ χείρονος ἀρξαμένη, τὸ δὲ ὑπεράνω πρόνοια μόνον, *Enneadi* III 3 [48], 5, 14-16.

231 Laroux (1996), p. 292-93.

232 Plotino mantiene la facoltà di autodeterminazione per l'anima discesa anche mantenendo l'idea di una scelta precedente alla nascita (in coerenza con quanto detto nel mito di Er). Su questo argomento si vedano Remes (2007, p. 184), Gerson (1994) e (2014), Bolton (1994, p. 77).

tutto e fosse sola, sarebbe come non fosse; di che sarebbe infatti la provvidenza? Esisterebbe solo l'essere divino»<sup>233</sup>. Ora, tale possibilità di autodeterminazione morale, per Plotino, si concretizza nella condizione in cui l'anima individuale si ponga come principio (ἀρχή)<sup>234</sup> attivo indipendente (qui, azione moralmente connotata) e “causa iniziatrice” (πρωτουργός αἰτία)<sup>235</sup>. Iniziamo dunque dalla condizione di ἀρχή. Seguo Kalligas<sup>236</sup> nel sostenere che l'essere principio (ἀρχή) dell'anima individuale non consista nel suo essere una causa dispensatrice seminale di altre anime, ovvero, essere in qualche modo all'origine di altri enti del reale (come sottolineano bene Chiaradonna<sup>237</sup> e Remes<sup>238</sup>, infatti, sebbene manchi una distinzione chiara tra il ruolo dell'anima del tutto e quello dell'anima individuale, pare che solo la prima fornisca i λόγοι alla materia, mentre invece, la seconda no). L'essere ἀρχή dell'anima individuale, invece, sembra coincidere con la sua possibilità di dare inizio (o mettere fine) in modo autonomo e senza condizionamenti dall'esterno ad un movimento, cosa che inevitabilmente assume un valore di carattere morale. D'altra parte, già in Platone l'anima era l'ἀρχή del movimento<sup>239</sup>. Ora, soffermiamoci meglio sulla natura dell'anima quale causa iniziatrice, πρωτουργός αἰτία. Come ci dicono Brisson e Pradeu<sup>240</sup>, III 1 [3], 8 è l'unico caso in tutte le *Enneadi* in cui appare il termine πρωτουργός e sembrerebbe trattarsi di un'allusione alla natura dell'anima che ritroviamo anche nelle *Leggi* (X, 897 a-b). L'anima è detta causa iniziatrice, πρωτουργός αἰτία, in quanto, a differenza delle altre cose, essa non proviene da un seme («senza essere, al pari delle altre cose, uscita un seme, perché essa è una causa autodeterminantesi (πρωτουργοῦ αἰτίας)»<sup>241</sup>. In questo contesto, Plotino non ci dice di più in merito all'origine dell'anima, ma sappiamo solo che non deriva dalla ragione seminale, ma è una causa

---

233 *Enneadi* III 2 [47], 9, 1-3.

234 Che gli uomini siano archè è detto anche in *Enneadi* III 2, 10, 19, ἀρχὴ αὐτῆ ἀντεξούσιος.

235 *Enneadi* III 1 [3], 8, 8.

236 Kalligas (2014), p. 436; *Enneadi* III 1 [3], 7, 1-4.

237 Chiaradonna (2009), p. 95.

238 Remes (2007), p. 89.

239 Kalligas (2014), prima di pag. 436.

240 Brisson, Fronterotta, Laurent, Lavaud, Petit e Pradeu (2002), p. 168.

attiva in sé, una causa, che appunto agisce per prima<sup>242</sup>. Come mette in evidenza Chappuis<sup>243</sup>, in questo contesto, l'essere una causa iniziatrice differenzia l'anima dall'essere un fattore collaboratore dell'azione (συνεργός) per cui, la definizione dell'anima quale πρωτουργός αίτία dovrebbe indicare la sua capacità di dare inizio in modo autonomo e senza condizionamenti dall'esterno ad un movimento di carattere morale. Dunque, concludendo il discorso, in quanto άρχή ed in quanto πρωτουργός αίτία, l'anima sarà causa di un'azione la cui realizzazione dipenderà esclusivamente dal soggetto, al di là di un precedente impulso dall'esterno (a questi due concetti, Plotino accosta anche la possibilità per l'anima di essere "essere padrona di sé", κυρία<sup>244</sup>). Com'è evidente, si tratta di una posizione critica rispetto a quella stoica, secondo la quale, invece, il soggetto è un ente che riceve un movimento dall'esterno limitandosi eventualmente a concedere l'assenso in coerenza alla propria costituzione naturale. In quel contesto, il soggetto svolgeva piuttosto da "tramite" di un movimento (in senso ampio) e svolgeva il ruolo di causa primaria rispetto ad una causa secondaria esterna all'interno di un quadro determinato, in ultima analisi, dall'azione del fato/providenza (concetti che, come sappiamo, nello Stoicismo, con probabilità, si identificano), qui, invece, il soggetto può autodeterminarsi in autonomia dal fato in virtù del fatto che la sua anima sia άρχή e πρωτουργός αίτία, ovvero principio e causa iniziatrice autonoma di un atto. D'altra parte, a nostro avviso, il ruolo antistoico ed antideterministico in generale delle definizioni dell'anima quale άρχη e πρωτουργός αίτία, sebbene non espresso chiaramente nei passi esplicitamente dedicati all'anima (III

---

241 οὐ γινομένης καὶ αὐτῆς, ὡσπερ τὰ ἄλλα, ἐκ σπερμάτων, ἀλλὰ πρωτουργοῦ αίτίας οὔσης, *Enneadi* III 1 [3], 8, 7-9.

242 Com'è evidente, però, l'anima resta un principio causato. Secondo un certo filone interpretativo, Plotino lo ribadirebbe nello stesso trattato III 1 [3] 1, 1-8, lì dove sostiene l'origine da una causa da parte delle cose che pur essendo sempre non sempre svolgono la propria attività (οὐ τὴν αὐτὴν δὲ ἐνέργειαν ποιουμένων ἀεί) (quest'ultimi indicati dalla critica come le anime discese le quali sono da un lato immortali, ma dall'altro caratterizzate da attività mutevole nel mondo sensibile). Qualora non fosse così, infatti, si avrebbe un sistema dualistico invece che un monistico. Per l'intero discorso si veda Russi (2004).

243 Si veda il commento di Chappuis (2006, p. 122) al trattato III 1 [3].

244 «Quando l'anima è senza corpo, essa è del tutto padrona di sé, libera e fuori dalla causalità cosmica», ἄνευ μὲν οὖν σώματος οὔσα κυριωτάτη τε αὐτῆς καὶ ἐλευθέρη καὶ κοσμικῆς αίτίας ἔξω, *Enneadi* III 1 [3], 8, 9-10.

I [3], 8-10), emerge comunque dal contesto generale dell'intero trattato, lì dove, i passi III 1 [3], 3-7 sono dedicati alla discussione critica delle teorie precedenti, tra cui lo Stoicismo e le teorie deterministe degli astrologi. Ora, però, tale possibilità di autodeterminazione non si realizza in tutte le condizioni, ma solamente quando nel soggetto predomina la parte razionale («ma quando essa, nel suo impulso, prende come guida la sua propria ragione pura e impassibile (...)»<sup>245</sup>). In caso contrario, infatti, ovvero qualora nel soggetto prevalga la parte irrazionale, come sappiamo si avrebbe un predominio degli impulsi e quindi una ricaduta nel dominio del fato. In quest'ultimo caso, quindi, la natura dell'anima in quanto ἀρχή ed in quanto πρωτουργός αἰτία, resterebbe solo una potenzialità. La componente razionale dell'anima (come vedremo nei prossimi capitoli, si tratta della διάνοια), dunque, è la vera origine della possibilità dell'uomo di autodeterminarsi e il suo uso effettivo è ciò che permette il passaggio dell'autodeterminazione da facoltà potenziale a condizione in atto. Come vedremo nei prossimi paragrafi, tale componente razionale deriva all'anima particolare (qui non parleremo dell'anima del mondo né nell'anima in se stessa quale principio metafisico universale<sup>246</sup>) in virtù della sua natura intermedia tra intelligibile e sensibile. L'anima particolare, infatti, deriva le proprie caratteristiche dalle cause intelligibili, ma si trova, almeno in parte, in un corpo sensibile il quale ha vita proprio grazie ad essa. L'anima, quindi, appartiene all'intelligibile per la propria essenza, ma rivolge la propria attività al mondo del divenire<sup>247</sup>. Mostriamo poi, nei prossimi paragrafi, come la condizione in cui prevalga l'anima razionale coincida con la condizione in cui il soggetto compie degli atti secondo *proairesis*, secondo ἔφ' ἑμῶν e secondo ἄντεξούσιον. Concludiamo il paragrafo con l'accento ad un ultimo argomento. La facoltà di autodeterminazione non implica la facoltà di fare qualcosa ed il suo contrario. Questo aspetto è talmente importante da permetterci di esporre la tesi fondamentale dell'intero capitolo. In particolare, l'autodeterminazione in Plotino non sembra implicare l'idea di una scelta tra il perseguire o il non perseguire l'atto *x* (come invece abbiamo visto accadere con i Medioplatonici ed Alessandro), ma invece essa verterà proprio nella possibilità di sfuggire all'azione ed ai condizionamenti del fato. L'autodeterminazione dell'anima, dunque, consisterà esclusivamente nel suo porsi come una causa interna in

---

245 *Idem* III 1 [3], 9, 9-10.

246 L'individuazione di questi tre tipi di anima in Plotino si deve a Blumenthal (1971 b) p. 55-66, ma è ripresa anche da Chiaradonna (2009), p. 52.

247 Chiaradonna (2009), p. 50.

opposizione ad una causalità esterna che costituisce il fato (l'azione della prima toglierà campo all'azione della seconda), cosa che coinciderà con il predominio della parte razionale e quindi, come vedremo meglio in seguito, nel conoscere via via il bene e, seguendo la prospettiva intellettualistica, nel perseguirlo necessariamente indirizzando il soggetto verso l'intelligibile. La facoltà di autodeterminazione, nel suo indirizzare il soggetto verso il bene, si inserisce in un quadro più ampio che comprende una causalità superiore.

### **3.3 Plotino ed il problema della scelta morale:**

#### *3.3.1 Plotino e la proairesis*

In questo paragrafo ci occuperemo di delineare il rapporto tra Plotino e la *proairesis*. Qui riprenderò e farò mie le opinioni di Rist e di Phillips (opinioni che, come vedremo, presentano importanti differenze tra loro), secondo i quali la *proairesis* in Plotino non riguarda le attività della parte dell'anima irrazionale. In particolare, in questo contesto ci interessa mostrare come essa si discosti dall'idea di una scelta tra due opzioni di cui una possa essere moralmente connotata in negativo, mentre invece, al contrario, la *proairesis* in Plotino sembra riguardare solo una scelta rivolta al bene. Al fine di argomentare la nostra tesi, cercheremo di capire prima di tutto quale sia la definizione generale di *proairesis* ed a quali enti essa si attribuisca. Passeremo poi all'analisi della *proairesis* esercitata dalle anime discese, soffermandoci soprattutto sull'interpretazione di Rist e di Phillips, per presentare poi, infine, le nostre considerazioni. Iniziamo dal primo punto. Concordo con Phillips<sup>248</sup> nell'idea per cui la *proairesis* plotiniana sia esercitata a tre diversi tipi di enti, ovvero a) dagli enti intelligibili, b) dalle anime non discese (qui, ci sembrano identificate anche nelle anime che, platonicamente, scelgono la propria vita nel mondo sensibile), ed infine, c) dalla parte razionale dell'anima nel caso delle anime discese nel mondo sensibile. Credo che questo emerga in modo abbastanza chiaro dalla lettura dei passi. In particolare, la *proairesis* sembra essere usata a) in riferimento agli enti superiori (astri, divinità ed Uno) nei passi II 3 [52], 2, 17-19<sup>249</sup>; II 3 [52], 9, 38-39<sup>250</sup>; III 3 [48], 3, 19<sup>251</sup>; IV 4 [28], 31, 48-54<sup>252</sup>; IV 4 [28], 32, 1-

---

248 Phillips (1995).

3<sup>253</sup>; IV 4 [28], 33, 17-27<sup>254</sup>; IV 4 [28], 35, 5-44<sup>255</sup>; IV 4 [28], 36, 25-26<sup>256</sup>; IV 4 [28], 39, 25-27<sup>257</sup>; IV 4 [28], 40, 27-28<sup>258</sup>; IV 4 [28], 42, 6-7<sup>259</sup>; IV 4 [28], 42, 23-26<sup>260</sup>; VI 8 [39], 17, 5-8<sup>261</sup>. Sembra invece essere usata b) in riferimento alla scelta del tipo di vita compiuta dalle anime non discese (soprattutto in riferimento alla platonica scelta del tipo di vita, ἀρεσις βιῶν) nei passi II 3 [52], 15, 2<sup>262</sup>; III 4 [15], 5, 3 e seguenti<sup>263</sup>; IV 3 [27], 13, 1-3<sup>264</sup>; IV 3 [27], 13, 18 e seguenti<sup>265</sup>. Infine, il termine *proairesis* viene utilizzato c) in riferimento all'attività della parte razionale dell'anima discesa nel mondo sensibile.

---

249 Per la citazione dei passi in cui la *proairesis* è riferita agli enti superiori, oppure alle anime non discese, poiché l'argomento esula dalla nostra ricerca, non si riporterà il testo greco. Nel caso invece dei passi in cui la *proairesis* si riferisca alle anime discese, data la rilevanza dell'argomento per la nostra ricerca, si riporterà anche il testo in lingua originale. Quanto al passo a cui si riferisce la nota, esso è: «[Gli astri] Se sono animati ed agiscono volontariamente (προαιρέσει), che cosa hanno sofferto da noi, perché vogliono farci del male, dal momento che sono situati in un luogo divino e sono essi stessi esseri divini?», *Enneadi* II 3 [52], 2, 17-19.

250 «Con quell'anima superiore che è pura essi [il sole e gli altri astri] non danno nulla di cattivo, ma producono effetti nel mondo, perché sono una parte di esso e corpi animati; il loro corpo, che è una parte, agisce su un'altra, ma la loro volontà (προαιρέσεως) e la loro vera anima guardano verso il Bene», *idem* II 3 [52], 9, 38-39.

251 «Ma questa necessaria disuguaglianza deriva alla volontà (*proairesis*) di chi ha proporzionato tutte le cose?», *idem* III 3 [48], 3, 19.

252 «E nemmeno si deve attribuire a una decisione (*proairesis*) degli astri, a una sentenza dell'universo e ai ragionamenti delle stelle gli eventi che accadono ai singoli esseri sotto di loro. È assurdo infatti che essi si affaccendino nelle cose degli uomini in modo che gli uni diventino ladri, altri mercanti di schiavi, scassinatori o sacrilegi, altri vili ed effeminati, infami nelle loro azioni e nelle passioni, operatori di turpitudini», *idem* IV 4 [28], 31, 48-54. Questo passo sembra smentire l'ipotesi di attribuzione della *proairesis* agli enti intelligibili. In realtà, come indica il passo IV 4 [28], 33, 17-27, e come sottolinea anche Phillips (1995, p. 143-144), il Tutto (τὸ πᾶν) è un'unica creatura vivente paragonata ad un danzatore, le cui membra del corpo, invece, sarebbero i singoli enti. Ora, come il danzatore muove le singole membra in modo non intenzionale, aproairetico, ma il movimento nel complesso risponde ad un piano ben preciso, allo stesso modo, nel caso della relazione tra il Tutto ed i singoli enti a livello inferiore, ci sarà una ὁρθὴ προαίρεσις, ovvero una "volontà progettuale" eternamente attiva, sempre rivolta al Bene, che ricade, in modo spontaneo e non intenzionale, e quindi aproairetico, sugli enti posti a livello inferiore.

253 «Se dunque non attribuiremo né a cause corporee né a decisioni (προαιρέσεις) astrali tutte quelle cose che, dal di fuori, cioè dal cielo, provengono su di noi e sugli esseri viventi, in generale, sulla terra, quale causa ci resta che sia accettabile?», *idem* IV 4 [28], 32, 1-3.

Ebbene, su quest'ultima punteremo l'attenzione. La *proairesis* esercitata da queste anime sarà dunque l'oggetto di esame di questo paragrafo. Leggiamo dunque i passi:

-Un matrimonio è determinato o dalla libera scelta (*proairesis*) o da cause fortuite (...) <sup>266</sup>.

-Tutti gli avvenimenti che derivano dalla combinazione della volontà (*proairesis*) e del caso <sup>267</sup>.

-Infatti l'anima è così costituita che in certe date circostanze e con una certa natura ha in corrispondenza questa o quella vita e questa o quella volontà (προαίρεσιν) <sup>268</sup>.

-Ne è testimonianza l'accordo delle anime con l'ordine dell'Universo da cui non sono separate ma in cui, nelle loro discese, si congiungono accorandosi in pieno col movimento circolare del mondo, a tal punto

---

254 «La volontà (*proairesis*) del danzatore mira a ben altro, e intanto le sue membra eseguono passivamente la danza prescelta e le obbediscono e la realizzano tutta (...). Il danzatore ha già deciso (τοῦ ὀρχηστοῦ προελομένου) di non muoversi diversamente e perciò, facendo danzare tutto il suo corpo, dà necessariamente (ἀναγκάϊαν) una certa posizione alle singole parti, portando così a compimento la sua danza. In questo modo- dobbiamo affermarlo- agiscono le cose celesti (...)», *idem* IV 4 [28], 33, 17-27.

255 «Veramente noi non abbiamo mai attribuito tali influenze né ai corpi delle stelle né alle loro decisioni (προαιρέσεις): (...); non le abbiamo attribuite alle decisioni (προαιρέσεις) poiché sarebbe assurdo che gli dei compiano, con atti volontari (*proairesis*) azioni assurde. (...). Ma ci sono, in questo Vivente, altre potenze, a prescindere dalla volontà (χωρὶς τῆς προαιρέσεως), le quali ne sono come le parti, poiché la loro volontà (προαιρέσεως) è fuori di esse e non contribuisce a realizzare la natura di questo Vivente. Poiché se il Vivente è unitario, è unica anche la sua volontà (μία γὰρ ἡ προαίρεσις); ma le altre sue potenze, che sono rivolte a lui stesso, sono molteplici. Tutte le decisioni (προαιρέσεις) che sono in lui sono volte allo stesso fine al quale è volta l'unica volontà del Tutto; (...). Ma il Tutto, che nei singoli esseri opera in questo modo, cerca, da parte sua, soltanto il Bene, o meglio lo contempla. A questo Bene mira anche la retta volontà (ὀρθὴ προαίρεσις) che è al di sopra delle passioni e contribuisce così allo stesso fine: (...); e ogni altra stella, allo stesso modo, effonde involontariamente (ἀπροαίρετον) una potenza che emana da essa come per irradiazione (...)», *idem* IV 4 [28], 35, 5-44.

256 «Né l'universo, da parte sua, vivrebbe di tale vita se ciascuno degli esseri che sono in esso non vivesse una sua propria vita, anche se sprovvista di decisione (*proairesis*). Anche l'universo crea senza aver bisogno di una decisione (προαιρέσεως), poiché esso è anteriore ad ogni decisione (...)», *idem* IV 4 [28], 36, 25-26. Si veda la nota 252.

257«Se abbiamo ragionato bene, i dubbi dovrebbero ormai cadere, anche quello relativo all'attribuzione agli dei dei cattivi influssi: la volontà (*proairesis*) degli dei non ne è la causa, ma tutto ciò che procede dall'alto avviene per necessità naturali, in quanto le parti agiscono le une sulle altre e procedono dalla vita universale», *idem* IV 4 [28], 39, 25-27.

258 «E nemmeno si deve credere che ci sia una volontà (προαιρέσεως) che esaudisca le preghiere (...)», *idem* IV 4 [28], 40, 27-28.

che le loro fortune e le loro vite e le loro scelte (προαιρέσεις) hanno il loro segno nelle figure degli astri (...)<sup>269</sup>.

-E poi è proprio dell'anima essere attirata dalla melodia di un incantesimo e da certe formule e dalla figura dell'incantatore: cose di questo genere, come figure e suoni commoventi, hanno una forza d'attrazione, ma la volontà (*proairesis*) e il pensiero non vengono affascinati, bensì soltanto l'anima irrazionale (...)<sup>270</sup>.

---

259 «E poi, le potenze che non hanno a che fare con la volontà (χωρὶς προαιρέσεως) sono molte ed esse influiscono o senza strumento o per mezzo di un'arte, come in un unico vivente», *idem* IV 4 [28], 42, 6-7. Si veda la nota 252.

260 «Le stelle saranno sì, in quanto parti, soggette ad affezioni; ma in se stesse sono impassibili, sia perché, anche in esse, la volontà (προαιρέσεις) rimane impassibile e i loro corpi e il loro essere restano indenni (...), *idem* IV 4 [28], 42, 23-26.

261 «Noi diciamo che le cose dell'universo e l'universo stesso sono in quello stato in cui il loro creatore, con una libera scelta (*proairesis*), li avrebbe voluti, e cioè come se, avendo preparato un progetto e fatte le debite previsioni secondo i suoi calcoli, avesse operato con provvidenza. Invece no; poiché le cose sono eternamente in questo stato ed eternamente sono generate, è evidente che anche le loro forme stabili in un ordine superiore, risiedono lassù tutt'insieme. Perciò gli esseri intelligibili sono al di là della provvidenza e al di là della scelta (ἐπέκεινα προαιρέσεως) (...), *idem* VI 8 [39], 17, 1-8. Si veda la nota 252.

262 «Platone prima <di parlare> della rivoluzione del fuso ammette anzitutto delle sorti scelte (προαιρέσεις) <dall'anima> come concause e poi ammette quelle <determinate> dal fuso, le quali rendono effettive quelle già scelte», *idem* II 3 [52], 15, 1-3.

263 «Ma se lassù <l'anima> «sceglie il suo demone» e la sua vita, di che mai saremo padroni? La scelta (αἵρεσις) di lassù, di cui si parla, significa la deliberazione (προαίρεσιν) e la disposizione (διάθεσιν) generale e completa dell'anima. Ma se la deliberazione (*proairesis*) dell'anima è padrona, e se vi domina la disposizione presente derivante dalle vite anteriori, il corpo non è più causa di alcun male; (...). Ma l'anima buona e la cattiva possono più o meno procurarsi un corpo corrispondente, poiché anche gli altri avvenimenti esteriori non trasformano totalmente la volontà (τὴν ὅλην προαίρεσιν)», *idem* III 4 [15], 5, 1-14.

264 «L'«inevitabile» e la «giustizia» risiedono così in una natura che comanda alla singola anima di muoversi, secondo il suo rango, verso quel corpo particolare che ebbe la sua origine quale immagine di una scelta (προαιρέσεως) e di una disposizione (διαθέσεως) ideale (...), *idem* IV 3 [27], 13, 1-4.

265 «Le anime dunque vanno non per la loro volontà (ἐκοῦσαι), o perché siano mandate; o almeno la loro volontà non è come una scelta (τὸ ἐκούσιον τοιοῦτον ὡς προελέσθαι) ma è simile ad uno slancio istintivo, come quando si è portati da un naturale impulso alle nozze o a compiere belle azioni, ma non

-Ma allora, come mai l'anima produce diversi movimenti, e non uno solo, dato che il movimento di ogni corpo è unico? Se la causa di alcuni viene attribuita alla scelta volontaria (*proairesis*) e quella di altri alla ragione, ciò è giusto; però né la scelta volontaria (*proairesis*) né la ragione appartengono al corpo perché sono diversi, (...) <sup>271</sup>.

-Forse negli esseri animati e ancor più in quelli che possono scegliere (ἐπὶ τῶν προαίρεσιν) <sup>272</sup>

-Oppure distingueremo i movimenti in naturali, artificiali, volontari (τὰς δὲ προαιρέσει): sono naturali il crescere e il diminuire, artificiali il costruire case o navi, volontari (προαιρέσει) il ricercare, l'imparare, il governare lo stato e, in generale, il parlare e l'agire <sup>273</sup>.

Iniziamo dunque chiedendoci se la *proairesis* possa essere anche una scelta del male. A questo riguardo, Proclo e Giamblico, nella loro critica alla teoria dell'anima non discesa in Plotino, sostengono che la *proairesis* possa sbagliare (προαίρεσις ἀμαρτάνει).

---

per riflessione (...)», *idem* IV 3 [27], 13, 17-20. Si Veda la nota 252.

266 περὶ δὲ γάμων ἢ προαίρεσις ἢ συντυχία καὶ σύμπτωσις ἐκ τῶν ὅλων, *idem* II 3 [52], 14, 28-29.

267 ἀναγκαῖα μὲν οὖν ταῦτα, ὅσα προαιρέσει καὶ τύχαις κραθέντα γίνεται, *idem* III 1 [3], 9, 1. In effetti, in questo caso, la *proairesis* potrebbe anche essere riferito agli enti superiori.

268 ἢ οὐ πάντως, εἴπερ οὕτως ἡ ψυχὴ διαθέσεως ἔχει, ὡς ἐν τούτοις τοῖς τοιοῦσδε τοιάδε οὔσα τοῦτον ἔχειν βίον καὶ ταύτην προαίρεσιν, *idem* III 4 [15], 6, 8-10.

269 μαρτυρεῖ δὲ καὶ τὸ τῆς συμφωνίας τῶν ψυχῶν πρὸς τὴν τοῦδε τοῦ παντὸς τάξιν οὐκ ἀπηρτημένων ἀλλὰ συναπτουσῶν ἐν ταῖς καθόδοις ἑαυτὰς καὶ μίαν συμφωνίαν πρὸς τὴν περιφορὰν ποιουμένων, ὡς καὶ τὰς τύχας αὐτῶν καὶ τοὺς βίους καὶ τὰς προαιρέσεις σημαίνεσθαι τοῖς τῶν ἄστρον σχήμασι, *idem* IV 3 [27], 12, 19-24.

270 πέφυκη δὲ καὶ ἐφωδαῖς τῷ μέλει καὶ τῇ τοιᾶδε ἡχῇ καὶ τῷ σχήματι τοῦ δρωῆτος· ἔλκει γὰρ τὰ τοιαῦτα, οἷον τὰ ἐλεεινὰ σχήματα καὶ φθέγματα. ἀλλ' ἢ ψυχῇ; οὐδὲ γὰρ ἡ προαίρεσις οὐδ' ὁ γόγος ὑπὸ μουσικῆς θέλγεται, ἀλλ' ἢ ἄλογος ψυχῇ, *idem* IV 4 [28], 40, 20-24.

271 τὰς δὲ δὴ κινήσεις πῶς διαφόρους, ἀλλ' οὐ μίαν, μιᾶς οὔσης παντὸς σώματος κινήσεως; εἰ δὲ τῶν μὲν προαιρέσεις, τῶν δὲ λόγους αἰτιάσονται, ὀρθῶς μὲν τοῦτο· ἀλλ' οὐ σώματος ἢ προαίρεσις οὐδὲ οἱ λόγοι διάφοροί γε ὄντες, *idem* IV 7 [2], 5, 1-4.

272 τάχα μὲν γὰρ ἂν τις ἐπὶ τῶν ἐμφύχων καὶ ἔτι μᾶλλον ἐπὶ τῶν προαίρεσιν, *idem* VI 1 [42], 12, 34-35

273 ἢ τὰς μὲν φύσει, τὰς δὲ τέχνῃ, τὰς δὲ προαιρέσει. φύσει μὲν αὐξήσεις, φθίσεις, τέχνῃ δὲ οἰκοδομεῖν, ναυπηγεῖν, προαιρέσει δὲ σκοπεῖσθαι, μανθάνειν, πολιτεύεσθαι, ὅλως λέγειν, πράττειν, *idem* VI 3 [44], 26, 9-13.

Alcuni studiosi moderni hanno ipotizzato possa trattarsi di un errore interpretativo dei due filosofi. In particolare, in un suo saggio famoso Rist<sup>274</sup> ha provato a dimostrare in cosa consista tale errore, sostenendo che la *proairesis* in Plotino non possa essere una scelta deliberata del male. In particolare, a dire di Rist, Plotino non espliciterebbe chiaramente l'impossibilità per la *proairesis* di indicare una scelta irrazionale, ma la dissociazione tra la *proairesis* e la scelta del male emergerebbe dalla sua descrizione dell'errore, descrizione in cui non è presente alcun riferimento alla *proairesis*. Un ulteriore esempio potrebbe trovarsi nel fatto la discesa delle anime nel mondo sensibile (atto dal valore morale ambiguo e discusso) è come uno slancio istintivo, ma non come il risultato di una scelta proairetica<sup>275</sup>. D'altra parte, a parere di Rist, il male sembra derivare dall'emergere della parte irrazionale dell'anima, cosa che quindi è estranea alla deliberazione razionale della *proairesis*. Questa interpretazione è per noi estremamente interessante anche perché mette in evidenza un'elaborazione del comportamento morale basata sul predominio di una delle due parti, razionale o irrazionale, sull'altra, secondo un modello che analizzeremo meglio nei prossimi paragrafi. La *proairesis*, dunque, sembra non essere una scelta dell'errore morale, ma un'attività di deliberazione e scelta sempre razionale. Secondo Rist, e noi condividiamo, vanno letti in questo senso tutti gli esempi (tra cui anche l'esempio del matrimonio) in cui è citata la *proairesis* nell'ambito della parte razionale dell'anima discesa nel mondo sensibile. Infine, Rist ritiene che la *proairesis* ricopra una posizione intermedia tra l'anima non discesa e l'anima discesa e che quando l'anima inferiore cade nell'errore, allora la *proairesis* è come dormiente. Sebbene Rist non lo specifichi, la *proairesis* da lui descritta sembra essere una facoltà attribuibile ad una "parte" dell'anima, la parte razionale (presumibilmente, a nostro avviso, la *διάνοια*) piuttosto che un'attività. Phillips<sup>276</sup> riprende l'opinione di Rist, ma dissentendo su alcuni punti importanti. In particolare, egli condivide l'ipotesi di fondo di Rist in merito all'impossibilità per la *proaireis* di propendere verso il male, ma ritiene che la *proairesis* non sia prerogativa esclusiva della parte razionale dell'anima discesa, ma che invece sia esercitata anche dall'anima non discesa, come nel caso della platonica *αἴρεσις βίῳ* compiuta dalle anime prima di rinascere, ritenuta una scelta proairetica. Anzi, a dire di Phillips, questo sarebbe il più autentico significato della *proairesis*, significato che, più che essere aristotelico, sembra essere platonico. Infine, secondo

---

274 Rist (1975).

275 Si veda il passo VI 3 [27], 13.

276 Phillips (1995).

Phillips, la *proairesis* sarebbe una scelta razionale esercitata dalla parte propriamente razionale dell'anima (presumiamo sia la διάνοια), in ultima analisi in accordo con la *proairesis* del Tutto, passando per la *proairesis* delle anime non discese. Alla luce di quanto detto vorremmo ora provare a trarre le nostre conclusioni. In particolare, a nostro avviso, la *proairesis* è innanzitutto un'attività dell'anima e, nello specifico, una scelta. Inoltre, crediamo si tratti davvero di una scelta esclusivamente razionale e quindi rivolta verso il bene morale (aspetto che costituisce per noi la parte dell'intero argomento di maggiore interesse) e questo poiché, a mio avviso, rimane la componente aristotelica della deliberazione (al contrario, come vedremo, di come indicano alcuni studiosi tra cui lo stesso Phillips<sup>277</sup> e come invece sostiene Rist). D'altra parte, aggiungerei, gli animali e gli esseri irrazionali in generale non possono esercitare la *proairesis*<sup>278</sup>. Al fine di argomentare ulteriormente la nostra ipotesi, soffermiamoci ora sulla eventuale natura aristotelica della *proairesis* in Plotino. Si tratta di un argomento controverso. Favorevoli ad un'interpretazione aristotelica sono Gollowitzer<sup>279</sup>, Kristeller<sup>280</sup>, Schwyzer<sup>281</sup> e Rist<sup>282</sup>. Phillips, invece, protende piuttosto per una lettura platonica del concetto. Alla luce delle testimonianze testuali, condivido entrambe le opinioni, ma con delle precisazioni. In particolare, credo si possa sì riconoscere una forte impronta platonica nell'interpretazione del termine, ma limitatamente all'accostamento del concetto alla scelta del tipo di vita prima della discesa nel mondo sensibile da parte delle anime non discese. Per quanto concerne l'attività proairetica dell'anima discesa nel mondo sensibile, credo si possa avvalorare l'idea di una interpretazione almeno in parte aristotelica. A mio avviso, infatti, anche se dai passi citati non si rileva alcun accostamento certo alla *proairesis* intesa quale processo di scelta deliberata dei mezzi per raggiungere ad un fine prestabilito, credo emerga comunque chiaramente sia, in generale, l'idea di una *proairesis* connessa all'attività di deliberazione, riprendendo

---

277 Phillips (1995), p. 139-140.

278 «E molte cose avvengono a causa di queste influenze, non per una decisione (προαιρέσει) da parte di coloro dai quali sembra provenire l'azione, perché l'influenza esiste anche in esseri privi di decisione (τοῖς προαίρεσιν οὐκ ἔχουσιν) (...)), *Enneadi* IV 4 [28], 37, 18-20.

279 Gollwitzer (1900).

280 Kristeller (1929).

281 Schwyzer (1969), p. 372.

282 Rist (1975).

quindi un importante aspetto della *proairesis* aristotelica. Ciò nonostante, rimangono alcuni importanti punti di distacco con Aristotele, soprattutto su due fronti, ovvero, a) il fatto che non sembri trattarsi di un'attività deliberatrice volta alla selezione di ipotesi di valore qualitativo diverso, ma solo tesa al bene, b) non mi sembra che la *proairesis* plotiniana alluda alla deliberazione sui mezzi<sup>283</sup>.

Infine, quanto alla possibilità o meno di attribuire la *proairesis* anche all'anima non discesa, mi sembrano convincenti anche le argomentazioni proposte da Phillips secondo cui non solo la *proairesis* è prerogativa anche dell'anima non discesa ma anzi, proprio da quella la parte razionale delle anime discese acquisirebbe la propria *proairesis*. In conclusione, ci sembra si possa sostenere che in Plotino non ci sia alcun riferimento alla *proairesis* qualora egli descriva l'emergere del comportamento irrazionale nelle anime discese. In queste ultime, infatti, la *proairesis* è esercitata dalla parte razionale dell'anima e non si configurerà mai come il processo mentale attraverso il quale il soggetto protende verso il male. Ne risulta che essa, pur indicando un'attività decisionale, non sarà mai una "scelta" quale preferenza tra due o più opzioni. Al contrario, sarà una scelta rivolta solo verso una direzione moralmente positiva, ovvero come un processo di risalita verso l'Uno, soprattutto descritto dal concetto di ὁρθὴ προαίρεσις, che, secondo Kristaller<sup>284</sup>, sarebbe appunto coincidente con lo ἐλέσθαι ἀρετήν, "scegliere la virtù".

### 3.3.2. Plotino, l'ἐφ' ἡμῶν e la "scelta"

In questo paragrafo vedremo come il τὸ ἐφ' ἡμῶν, in Plotino indichi una scelta morale esclusivamente volta verso un oggetto positivo avvicinandosi quindi, sotto questo aspetto, alla *proairesis* plotiniana. Si tratta di un ἐφ' ἡμῶν che si differenzia molto dal corrispettivo concetto presso Alessandro e presso i Medioplatonici, dove, l'ἐφ' ἡμῶν era collegato ad una potenzialità connessa con la contingenza, la deliberazione e la *proairesis* (una *proairesis* di significato diverso da quello poi assunto sotto Plotino) e quindi, con una scelta tra diverse opzioni. Iniziamo provando a delineare una definizione del concetto. Poiché l'argomento è ampio e complesso, nel mio lavoro cercherò solamente di mettere in evidenza gli aspetti che ritengo rilevanti nell'economia

---

283 Su questo argomento si veda anche Phillips (1995), p. 141.

284 Kristaller (1929), p. 85.

del tutto. Ebbene, il testo di riferimento per ricostruire il concetto di τὸ ἐφ' ἡμῶν è soprattutto *Enneadi* VI 8 [39], sebbene riflessioni sull'argomento siano riscontrabili anche in III 1 [3] e III 2 [47] (ovvero i trattati dedicati al fato ed alla provvidenza). Occupiamoci di quanto viene detto in VI 8 [39]. Come è ben noto, l'oggetto di questo trattato è l'autodeterminazione degli intelligibili, ma prima di iniziare a discutere di argomenti considerati di livello maggiore, Plotino inizia occupandosi dell'autodeterminazione nel mondo sensibile, cosa che, probabilmente, costituisce un argomento più facilmente indagabile. In questo contesto si colloca la definizione dell'ἐφ' ἡμῶν. In particolare, costatati gli influssi della «fortuna (τύχαις)», delle «necessità (ἀνάγκαις)» e della «forza delle passioni (πάθεισιν ἰσχυροῖς)», Plotino si chiede se sia possibile per l'uomo qualcosa che dipenda da lui, ovvero qualcosa secondo l'ἐφ' ἡμῶν, ed in cosa eventualmente essa consista. L'ἐφ' ἡμῶν è definito innanzitutto come ciò che «potremmo fare quando non serviamo né alla fortuna né alla necessità né alla forza delle passioni». Poco dopo Plotino aggiunge che ««ciò che dipende da noi» va inteso come «ciò che obbedisce al nostro volere» e può accadere o non accadere a seconda che noi lo abbiamo voluto»<sup>285</sup>. Infine, occupandosi della relazione tra l'ἐφ' ἡμῶν e l'ἐκούσιον, ovvero la volontarietà, (argomento che affronteremo in seguito), l'ἐκούσιον è definito come «tutto ciò che accade senza costrizione e con nostra consapevolezza», invece l'ἐφ' ἡμῶν è definito come «quello che noi siamo padroni di

---

285 «Che idea ci formiamo dunque quando parliamo del nostro libero arbitrio, e perché ce lo domandiamo? Io penso che sia a causa delle contrarie fortune da cui siamo travagliati, e delle costrizioni e dei violenti impulsi passionali che dominano l'anima nostra; allora noi pensiamo che tutte queste cose ci padroneggiano e che noi siamo loro schiavi e che ci lasciamo portare dov'esse ci conducono, e perciò ci domandiamo se noi siamo nulla e se nulla dipende da noi. Noi pensiamo cioè che da noi dipenda soltanto ciò che potremmo fare quando non serviamo né alla fortuna né alla necessità né alla forza delle passioni, ma soltanto perché vogliamo senza che nulla si opponga al nostro volere. Se è così, «ciò che dipende da noi» va inteso come «ciò che obbedisce al nostro volere» e può accadere o non accadere a seconda che noi lo abbiamo voluto», τί τοίνυν νοοῦντες τὸ ἐφ' ἡμῶν λέγομεν καὶ διὰ τί ζητοῦντες; ἐγὼ μὲν οἶμαι, ἐν ταῖς ἐναντίαις κινούμενοι τύχαις τε καὶ ἀνάγκαις καὶ παθῶν ἰσχυραῖς προσβολαῖς τὴν ψυχὴν κατεχούσαις, ἅπαντα ταῦτα κύρια νομίσαντες εἶναι καὶ δουλεύοντες αὐτοῖς καὶ φερόμενοι ἢ ἐκεῖνα ἄγοι, μή ποτε οὐδέν ἐσμεν οὐδέ τί ἐστὶν ἐφ' ἡμῶν ἠπορήσαμεν, ὡς τούτου ἐσομένου ἂν ἐφ' ἡμῶν, ὃ μὴ τύχαις δουλεύοντες μηδὲ ἀνάγκαις μηδὲ πάθεισιν ἰσχυροῖς πράξαιμεν ἂν βουληθέντες οὐδενὸς ἐναντιουμένου ταῖς βουλήσεσιν. εἰ δὲ τοῦτο, εἴη ἂν ἡ ἔννοια τοῦ ἐφ' ἡμῶν, ὃ τῇ βουλήσει δουλεύει καὶ παρὰ τοσοῦτον ἂν γένοιτο ἢ μὴ, παρ' ὅσον βουληθείημεν ἂν, *Enneadi* VI 8 [39], 1, 21-33.

fare»<sup>286</sup>. Plotino, dunque, si chiede se il τὸ ἐφ' ἡμῶν si eserciti per un impulso qualsiasi (ἡτινιοῦν ὀρέξει), come avviene in ciò che si fa o non si fa per collera (θυμῶ) o per desiderio (ἐπιθυμία) o per una tendenza accompagnata da un calcolo interessato (λογισμῶ (...) μετ' ὀρέξεως), rispondendo che l'ἐφ' ἡμῶν è assegnato solo a quest'ultimo, per cui l'ἐφ' ἡμῶν apparterrà al ragionamento esatto (τῷ ὀρθῷ λογισμῷ) ed alla giusta tendenza (τῇ ὀρθῇ ὀρέξει). Se così non fosse, infatti, ovvero, se esso fosse attribuito alla collera ed al desiderio, allora l'ἐφ' ἡμῶν sarebbe dovuto essere attribuito anche ai fanciulli, alle belve, a chi non ragiona bene ed a chi è soggetto ai malefici ed immagini (φαντασίαις) strane che non sanno dominare (l'immaginazione, infatti, è eccitata dalle passioni del corpo)<sup>287</sup>.

L'ἐφ' ἡμῶν deve essere ricondotto alla retta ragione (ἐν λόγῳ ὀρθῷ) guidata dalla scienza (τῆς ἐπιστήμης), poiché infatti un'azione retta ma compiuta solo per caso o sotto la guida dell'immaginazione, stimolata dalle affezioni<sup>288</sup>, e quindi senza una reale conoscenza, non può essere considerata un'azione a cui attribuire l'αὐτεξούσιον, concetto che, come vedremo, corrisponde (con delle sfumature) all'ἐφ' ἡμῶν<sup>289</sup>. Gli atti

---

286 ἐκούσιον μὲν γὰρ πᾶν, ὃ μὴ βία μετὰ τοῦ εἰδέναι, ἐφ' ἡμῶν δέ, ὃ καὶ κύριοι προᾶξαι, *idem* VI 8 [39], 1, 33-34.

287 «Trattiamo ora il problema: questo libero arbitrio che si fa appartenere a noi come cosa che dipende da noi, a quale potenza dev'essere assegnato? Forse all'istinto, a un impulso qualsiasi, com'è ciò che si fa o non si fa per collera o per desiderio o per un calcolo interessato che si accompagna a una tendenza? Ma se lo assegniamo alla collera e al desiderio, dobbiamo attribuire un libero arbitrio anche ai fanciulli e alle belve e ai pazzi e ai dementi e alla gente soggetta a malefici e a immagini strane che essi non sanno dominare; se poi lo assegniamo a un calcolo che si accompagna a una tendenza, dobbiamo assegnarlo anche a un ragionamento erroneo? No, soltanto al ragionamento esatto e alla giusta tendenza», ἀλλ' ἐκεῖνο ζητητέον· τοῦτο δὴ τὸ ἀναφερόμενον εἰς ἡμᾶς ὡς ἐφ' ἡμῶν ὑπάρχον τίνι δεῖ διδόναι; ἢ γὰρ τῇ ὀρμῇ καὶ ἡτινιοῦν ὀρέξει, οἷον ὃ θυμῷ πράττεται ἢ ἐπιθυμία ἢ λογισμῷ τοῦ συμφέροντος μετ' ὀρέξεως ἢ μὴ πράττεται. ἀλλ' εἰ μὲν θυμῷ καὶ ἐπιθυμία καὶ παισὶ καὶ θηρίοις τὸ ἐπ' αὐτοῖς τι εἶναι δάσομεν καὶ μαινομένοις καὶ ἐξεστηκόσι καὶ φαρμάκοις ἀλοῦσι καὶ ταῖς προσιπτούσαις φαντασίαις, ὧν οὐ κύριοι· εἰ δὲ λογισμῷ μετ' ὀρέξεως, ἄρ' εἰ καὶ πεπλανημένῳ τῷ λογισμῷ; ἢ τῷ ὀρθῷ λογισμῷ καὶ τῇ ὀρθῇ ὀρέξει, *idem* VI 8 [39], 2, 1-11.

288 «Intendo per immaginazione, in senso proprio, quella che viene eccitata dalle affezioni del corpo», ἀλλὰ γὰρ ἡμεῖς τὴν μὲν φαντασίαν, ἣν ἄν τις καὶ φαντασίαν κυρίως εἴποι, τὴν ἐκ τοῦ σώματος τῶν παθημάτων ἐγειρομένην, *idem* VI 8 [39], 3, 10-13.

289 «Noi prima abbiamo riportato il libero arbitrio alla volontà, poi questa volontà l'abbiamo riposta nella ragione e, in seguito, nella retta ragione - ma forse è necessario precisare «retta» con l'aggiunta della

secondo ἐφ' ἡμῶν, inoltre, sono atti estranei alle passioni del corpo<sup>290</sup>. Infine, l' ἐφ' ἡμῶν sarà un atto psichico più che un'azione effettivamente compiuta nel mondo sensibile<sup>291</sup>. Queste le parole di Plotino. Ebbene, come già accennato, in questo paragrafo vorrei mostrare come l'ἐφ' ἡμῶν non sia, a mio avviso, connesso con la scelta quale processo di preferenza tra diverse opzioni, ma si configuri invece come un protendere esclusivamente verso il polo positivo, un protendere che, in quanto razionale e teso al bene, nella struttura metafisica neoplatonica è conforme alla volontà ed è privo di ostacoli. Al fine di dimostrare questa tesi, presenterò cinque argomenti. In particolare, ci a) ci occuperemo prima di analizzare le definizioni di ἐφ' ἡμῶν presentate da Plotino, poi b) cercheremo di mettere in evidenza la centralità della ragione nell'esercizio dell'ἐφ' ἡμῶν, c) approfondiremo questo aspetto anche con alcune considerazioni sull'ὄρεξις e d) con alcuni riferimenti sull'azione. Quanto alla relazione tra l'ἐφ' ἡμῶν, l'ἐκούσιον e la conoscenza, esso sarà l'oggetto del paragrafo. Iniziamo quindi la nostra analisi:

---

«scienza»: poiché, se qualcuno opinasse o agisse rettamente, ma non sapesse anche perché la sua opinione sia retta, la sua azione probabilmente non sarebbe ancora veramente libera, ma egli agirebbe soltanto perché sarebbe condotto al dovere o dal caso o dall'immaginazione», ἀναγαγόντες τοῖνυν τὸ ἐφ' ἡμῶν εἰς βούλησιν, εἶτα ταύτην ἐν λόγῳ θέμενοι, εἶτα ἐν λόγῳ ὀρθῶ – ἴσως δὲ δεῖ προσθεῖναι τῷ ὀρθῷ τὸ τῆς ἐπιστήμης· οὐ γάρ, εἴ τις ἐδόξασεν ὀρθῶς καὶ ἔπραξεν, ἔχει ἂν ἴσως ἀναμφισβήτητον τὸ αὐτεξούσιον, εἰ μὴ εἰδὼς διότι ὀρθῶς, ἀλλὰ τύχη ἢ φαντασία τινὲ πρὸς τὸ δέον ἀχθεῖς; *idem* VI 8 [39], 3, 2-7.

290 *Idem* VI 8 [39], 3, 18-19 e III 1 [3], 9, 9-10.

291 «Ma se è così, noi, riponendo il libero arbitrio in una certa intenzione che è prima delle azioni, dovremo ammettere che la indipendenza e la libertà della virtù sono estranee all'azione», ἀλλ'εἰ τοῦτο, ἐν ψιλῷ τιθέμενοι τῷ πρὸ τοῦ πραττομένου, ἔξω τῆς πράξεως τὸ αὐτεξούσιον καὶ τὸ ἐπ' αὐτῇ τῇ ἀρετῇ θήσομεν, *idem* VI 8 [39], 5, 24-26. In questo caso, non è citato l'ἐφ' ἡμῶν, ma l'αὐτεξούσιον, che però, come vedremo, è un concetto affine. «(...) perciò la spontaneità delle azioni e il libero arbitrio non si riportano né all'attività pratica né a quella esteriore, ma a un atto intimo, a un pensiero e a una contemplazione che appartengono alla virtù stessa», ὥστε καὶ τὸ ἐν ταῖς πράξεσιν αὐτεξούσιον καὶ τὸ ἐφ' ἡμῶν οὐκ εἰς τὸ πράττειν ἀνάγεσθαι οὐδ' εἰς τὴν ἔξω, ἀλλ' εἰς τὴν ἐντὸς ἐνέργειαν καὶ νόησιν καὶ θεωρίαν αὐτῆς τῆς ἀρετῆς, *idem* VI 8 [39], 6, 19-22.

a) *Le definizioni dell'ἔφ'ἡμῶν*

Ebbene, iniziamo ricostruendo i caratteri generali del concetto di τὸ ἔφ'ἡμῶν. Come abbiamo visto, in VI 8 [39], 1, Plotino ci dice che esso è 1) ciò che «potremmo fare quando non serviamo (...) né alla fortuna, né alla necessità né alla forza delle passioni», 2) ciò che accade «perché vogliamo senza che nulla si opponga (ἐναντιῶ) al nostro volere (βουλήσει)», 3) ««ciò che obbedisce (δουλεύει) al nostro volere» e può accadere o non accadere a seconda che noi l'abbiamo voluto (βουληθείημεν)», 4) quello che noi siamo padroni (κύριοι) di fare. Concentriamoci sui punti 2), 3) e 4). Seguendo queste indicazioni, l'ἔφ'ἡμῶν ha un margine di azione sia, per così dire, “attivo” (punti 3 e 4) che “passivo” (punti 2 e 4). Come si vede, il punto 4 è diviso tra entrambi i margini, “attivo” e “passivo”). Uso l'aggettivo “attivo” nella misura in cui il soggetto che esercita l'ἔφ'ἡμῶν è principio iniziatore o meno dell'azione a seconda del suo proprio volere, volere da cui solo dipenderà il compiere o meno l'atto da parte del soggetto (punto 3) (è bene sottolineare già da ora come il fatto che l'ἔφ'ἡμῶν indichi ciò che può accadere o non accadere a seconda del volere del soggetto, è cosa diversa dal fatto che l'ἔφ'ἡμῶν indichi una possibile scelta tra bene e male). Uso invece l'aggettivo “passivo” per descrivere un'azione che dipende da noi, ovvero compiuta secondo l'ἔφ'ἡμῶν, nella misura in cui il soggetto non incontri alcun ostacolo nella “realizzazione” (vedremo poi come si tratti di qualcosa che sfugge perlopiù alla dimensione pratica dell'azione concreta) di ciò che è conforme alla propria volontà (punto 2). Quanto alla definizione del punto 4, essa ruota sull'uso del termine κύριος. Ora, sebbene Plotino non ci fornisca una definizione esatta di questo termine, credo si possano individuare due significati. In particolare, in un primo senso, κύριος pare indicare la condizione dell'agente quale “padrone” dell'azione in quanto egli avrà la possibilità di far accadere l'oggetto voluto. In secondo luogo, invece, l'aggettivo κύριος sembra indicare la possibilità per il soggetto di compiere l'azione senza la presenza di alcun impedimento. In questo modo, la definizione del punto 4 sembra riassumere in sé quanto detto nelle definizioni dei punti 2 e 3 ed infatti, presumibilmente per questo motivo, la ritroviamo alla fine. Ora, proprio la definizione del concetto che emerge dai punti 2), 3) e 4), ci permette di comprendere bene la definizione del punto 1). In particolare, posto, come abbiamo appena visto, che l'atto del soggetto sia secondo l'ἔφ'ἡμῶν quando egli è iniziatore attivo seguendo il suo volere e senza impedimento

alcuno, tale atto, compiuto secondo la sola volontà dell'agente e senza alcun ostacolo è con ogni evidenza un atto compiuto senza servire (δουλεύω) né la fortuna, né la necessità, né le passioni. Il punto di contatto tra le definizioni dei punti 2), 3) (e quindi anche 4)) e quella del punto 1) è ripreso esplicitamente dal il passo III 1 [3], 8, dove l'anima è definita libera (ἐλευθέρα) e padrona di sé (κυριωτάτη) (ripresa del punto 4 e quindi anche dei punti 2-3) e quindi, come sappiamo, capace di perseguire il proprio volere senza ostacoli, quando essa appunto sfugge agli eventi fortuiti (τύχαι) esterni ed agli impulsi corporei (ripresa del punto 1), ovvero all'azione del fato. D'altra parte, abbiamo già visto come l'anima possa realizzare in concreto la possibilità di essere una πρωτουργός αἰτία, ovvero una causa iniziatrice capace di far sì che il soggetto si autodetermini, solo qualora essa sia indipendente dal fato. Sappiamo che questa condizione si realizza quando l'anima segue la propria componente razionale e si indirizzi al bene (la definizione di ἐφ' ἡμῶν quale cioè che «potremmo fare quando non serviamo né alla fortuna né alla necessità né alla forza delle passioni» oltre che avere valore descrittivo avrà quindi anche un valore prescrittivo, ovvero come indicazione di una condizione positiva). In conclusione, da quanto detto deriva che l'ἐφ' ἡμῶν indica una “scelta” intesa come un volere del soggetto senza alcun ostacolo, ovvero senza alcuna interferenza del fato, condizione che si realizza solo nel caso in cui nel soggetto prevalga l'anima razionale che fa sì che egli abbia un volere che protenda solo verso il bene (e quindi, per questo, privo di impedimenti).

b) *La centralità della ragione nell' ἐφ' ἡμῶν*

Soffermiamoci ora sull'importanza della ragione nell'esercizio dell'ἐφ' ἡμῶν. In III 1 [3], 9 Plotino, ci dice esplicitamente che l'anima del soggetto agisce secondo l'ἐφ' ἡμῶν e non invece secondo gli impulsi “esterni”, ovvero secondo ciò che abbiamo prima considerato come fato, quando il soggetto prende come guida (ἡγεμόνα) nel suo impulso (ὄρεξι) la ragione pura ed impassibile (λόγον (...) καθαρόν καὶ ἀπαθῆ)<sup>292</sup>.

---

292 «Ma quando essa, nel suo impulso (ὄρεξι) prende come guida la sua propria ragione pura ed impassibile, soltanto allora si deve dire che quell'impulso dipende da noi (ἐφ' ἡμῶν), che è volontario (ἐκούσιον) ed è opera nostra, che esso non viene da altro luogo se non dall'interno dell'anima pura, dal principio primo dominatore e signore, non da un'anima sviata dall'ignoranza, prostrata dalla violenza dei desideri che sopraggiungendo la conducono, la trascinano e non permettono più che in noi ci siano azioni, ma passioni», *Enneadi* III 1 [3], 9, 9-17.

Inoltre, in VI 8 [39], 2, 1-10, Plotino ci dice che qualora l'ἐφ' ἡμῶν fosse attribuito (διδόναι) all'istinto (τῆ ὄρμη) o ad un impulso (ὀρέξει) qualsiasi quali la collera o il desiderio esso sarebbe attribuibile anche i fanciulli, alle belve ed agli uomini con degli squilibri mentali.

c) *Alcune considerazioni sull'ὄρεξις, l'ὄρμη e la βούλησις*

L'importanza dell'uso della ragione nella definizione di ἐφ' ἡμῶν emerge anche da un'analisi dei concetti di ὄρεξις, di ὄρμη e di βούλησις, che abbiamo visto essere elementi causali centrali nella spiegazione dell'azione. In particolare, l'ἐπιθυμητόν, l'ὄρεξις (l'ὄρμη, concetto vicino se non coincidente<sup>293</sup>) e la βούλησις sono cause per l'azione dell'agente (cause che potremmo indicare come precedenti temporalmente all'azione causale dell'anima), così come è indicato esplicitamente dallo stesso Plotino in III 1 [3], 1 quando descrive le cause prossime<sup>294</sup>. In questo passo, in merito all'anima egli sostiene che «essa infatti è mossa dall'oggetto-esterno o interno- della volontà (τὸ βουλευτόν), o dall'oggetto del desiderio (τὸ ἐπιθυμητόν); e se nessun oggetto desiderato la movesse, essa non si moverebbe affatto»<sup>295</sup>. Ora, l'ὄρεξις e la βούλησις sono concetti strettamente legati all'uso della razionalità nell'esercizio dell'ἐφ' ἡμῶν. Crediamo che il punto centrale sia la costante identità dell'ὄρεξις e della βούλησις nel caso degli enti superiori ed invece la loro eventuale identità ma spesso anche differenza nel caso delle anime umane. Nel sostenere questa tesi, ci appoggiamo all'opinione di

---

293 Seguendo Blumenthal (1971 a) credo che il concetto di ὄρμη e quello di ὄρεξις si avvicinino, pur avendo sfumature diverse e che entrambi possano indicare sia un impulso suscitato dal corpo e considerato "irrazionale" che un impulso stimolo base per l'anima razionale (*Enneadi* III 1 [3], 9, 9 e VI 8 [39], 3, 24).

294 «Una maggiore necessità però la dominerebbe, dato che essa non apparterebbe a se stessa e sarebbe mossa da impulsi (φορὰς) involontari e casuali. Infatti essa è mossa dall'oggetto -esterno o interno- della volontà (τὸ βουλευτόν), o dall'oggetto del desiderio (τὸ ἐπιθυμητόν); e se nessun oggetto desiderato (ὀρεκτόν) la movesse, essa non si moverebbe affatto. Poiché ogni avvenimento accade secondo una causa, è facile trovarne le cause prossime e ricondurlo ad esse; per esempio, io vado in piazza perché penso che devo veder qualcuno o soddisfare a un debito o perché, in genere, ho preso questa o quella decisione (ἐλέσθαι) o ho avuto questo o quel desiderio (ὀρμησαι) o perché mi è parso conveniente agire in quel dato modo», *Enneadi* III 1 [3], 1, 19-29.

295 *Idem*.

Blumenthal per il quale l'ὄρεξις può essere applicato anche agli enti superiori<sup>296</sup>. Nel caso di questi ultimi, infatti, così come in quello dell'anima razionale che pratici l'ἐφ'ἡμῶν, gli oggetti della βούλησις e quello dell'ὄρεξις, intese qui come cause con valore finale, crediamo si uniformino, identificandosi in entrambi i casi con il bene (in questo paragrafo non approfondiremo oltre, in merito, poiché questo argomento complesso ed importante esula dalla nostra ricerca). Nel caso invece delle anime degli uomini, data la "dualità della loro anima" (anima non discesa e che agisce razionalmente ed anima discesa che può essere soggetta all'esterno) non sempre l'oggetto dell'ὄρεξις coincide con quella della βούλησις, invece sempre desiderio razionale, per cui, può avvenire che l'azione di un soggetto "secondo un ὄρεξις" (κατ'ὄρεξιν) sia secondo un impulso che «trascina fuori (τὸ ἔξω ἀγούσης) e implichi» una certa mancanza<sup>297</sup>. In questo caso, come sappiamo, sembra non poterci essere alcuna autodeterminazione<sup>298</sup>, poiché, aggiungiamo noi, questa mancanza si concretizza in un oggetto del mondo sensibile, in quanto appunto si ritornerebbe nel vecchio schema della dipendenza dal corpo e dagli enti esterni. Dunque, da quanto detto emerge come la centralità del «ragionamento esatto (τῷ ὀρθῷ λογισμῷ)» e della «giusta tendenza (τῇ ὀρθῇ ὀρέξει)» sia attestata anche dal riferimento alla βούλησις nella definizione di ἐφ'ἡμῶν, lì dove esso sembra riprendere il significato già aristotelico di desiderio razionale<sup>299</sup>. Soffermiamoci ora sul rapporto tra ἐφ'ἡμῶν ed azione.

*d) L'ἐφ'ἡμῶν e l'azione*

L'ultimo punto della mia argomentazione verte sulle considerazioni di Plotino in merito al rapporto tra ἐφ'ἡμῶν ed azione. Ora, l'ἐφ'ἡμῶν si avrà solo con il distacco dalle azioni stesse, qualora sia esito di una volontà razionale e rivolta verso la virtù e quindi

---

296 Di altra opinione Laroux(1990). Egli ritiene che la differenza tra l'ὄρεξις e la βούλησις in Plotino verterebbe proprio sull'idea per cui il primo è tipico dell'anima discesa nel suo legame con il corpo, la seconda, invece, ha a che fare solo con le attività superiori, quindi con l'anima non discesa razionale e con gli esseri superiori.

297 *Enneadi* VI 8 [39], 4.

298 In realtà, nell'intero passo ci si interroga sull'esistenza dell'autodeterminazione non solo nel caso in cui l'ὄρεξις non coincida con un oggetto razionale, ma anche nel caso in cui esso coincida con il bene.

299 Dello stesso parere anche Eliasson (2008).

qualora si eserciti nella vita psichica del soggetto e si espliciti nella pura contemplazione, per cui è del tutto avulso dalle influenze esterne. Nel caso in cui la volontà sia di questo tipo, anche se l'ἔφ'ἡμῶν è rivolto verso gli oggetti esterni e riguarderà un'attività esteriore, allo stesso modo esso indicherà un volere che dipende dal soggetto in autonomia dal fato e dalle cause esterne<sup>300</sup>. Ora, sebbene Plotino non lo espliciti, possiamo dedurre dai testi che vi siano diversi gradi di perfezione dell'ἔφ'ἡμῶν<sup>301</sup>, per cui il soggetto raggiungerà con pienezza tale stadio dell'ἔφ'ἡμῶν solo nelle virtù contemplative, ovvero nell'immaterialità più piena per l'uomo, che altro non è se non la sua dimensione psichica esclusiva, lì dove l'anima adempie pienamente al proprio essere<sup>302</sup>. In particolare, l'ἔφ'ἡμῶν sarà coinvolto in entrambe le virtù presenti in Plotino<sup>303</sup>, ovvero virtù politiche e virtù contemplative, ma così come è graduale il processo di ascesa ed il percorso che porta dalla virtù politica alla virtù contemplativa, allo stesso modo lo sarà anche la natura degli atti secondo l'ἔφ'ἡμῶν. In queste condizioni, quindi, in un primo livello, ovvero nello stadio delle virtù politiche (stadio su cui Plotino non si sofferma particolarmente, e che non ritiene particolarmente importante), l'ἔφ'ἡμῶν potrà essere diretto verso il mondo sensibile mentre invece, nello stadio delle virtù contemplative, ovvero virtù tese ad una purificazione graduale ma in ascesa dal corpo l'ἔφ'ἡμῶν avrà una natura ed una direzione sempre più immateriale.

Alla luce di quanto detto possiamo ora soffermarci sulla tesi principale di questo paragrafo. Questi ultimi passaggi ci permettono di arrivare al cuore del nostro problema. Infatti, sappiamo (a) che l'ἔφ'ἡμῶν è un volere del soggetto che non incontra alcun ostacolo, in autonomia dal fato e dalle altre cause esterne. Sappiamo inoltre che (b)

---

300 « (...) è libero ciò che è immateriale e che ad esso si deve far risalire il libero arbitrio (τὸ ἔφ'ἡμῶν) e (...) in esso consiste la volontà, la quale è vera sovrana (κυρία) e rimane in se stessa anche quando essa ordina, per necessità azioni esteriori», *Enneadi VI 8* [39], 6, 26-29. Sull'argomento, tra gli altri commenti, si veda anche il commento di Leroux (1990), p. 275-281.

301 Sulla gradualità della natura dell'ἔφ'ἡμῶν, si veda anche Gerson (2014).

302 Lavaud (2012), p. 6.

303 Seguo l'ipotesi di Chiaradonna (2009) per cui le virtù indicate da Plotino sono essenzialmente di due tipi. L'individuazione di tre gradi differenti di virtù sarebbe da attribuirsi a Porfirio.

ἔφ' ἡμῶν gode di tale autonomia in virtù dell'uso della ragione. A tal proposito, in terzo luogo, sappiamo (c) che nel caso dell'anima degli uomini, ἔφ' ἡμῶν si avrà solo nel caso in cui essa tenda al bene, tale che la causa motrice e/o finale ὄρεξις coinciderà con la βούλησις (appunto, la volontà che dà origine al “moto” secondo ἔφ' ἡμῶν). Infine, sappiamo (d) che l'atto secondo ἔφ' ἡμῶν si troverà nella propria condizione di maggiore purezza nella condizione in cui tale atto sia psichico e non si concretizzi in un'azione reale nel mondo sensibile. Dunque, poiché sfuggire il fato (a), attraverso la ragione (b), perseguendo un oggetto razionale (c) in un contesto sempre più solo psichico e immateriale (d) sono prerogative proprie della parte razionale dell'anima, ne deriva l'importantissima conseguenza per cui l'esercizio dell'ἔφ' ἡμῶν è prerogativa solo dell'anima razionale. Ora, in generale, quando nell'anima prevale la parte razionale di solito il soggetto possiede una conoscenza opportuna del vero bene e ad esso si indirizza. Come vedremo, l'unica eccezione a questa regola si avrà qualora il soggetto non possieda una conoscenza adeguata, cosa che potrebbe portarlo a compiere il male in seguito all'ignoranza delle norme etiche universali. Come vedremo, questa differenza ha portato gli studiosi ad ipotizzare la presenza di due diversi tipi di ἔφ' ἡμῶν<sup>304</sup>, ovvero uno di livello superiore, in cui il soggetto sia a conoscenza delle norme etiche fondamentali (come vedremo, questo ἔφ' ἡμῶν coincide con ἔχουσιον, la volontarietà), ed un livello invece inferiore, in cui invece tale conoscenza manca. In questo contesto vorrei soffermarmi sul primo caso. Questo primo ἔφ' ἡμῶν, sembra essere una scelta che ha sempre la direzione fissata, ovvero il bene autentico, e che esclude invece la possibilità di una inclinazione verso il polo opposto, ovvero il male (nel caso del secondo ἔφ' ἡμῶν, il soggetto, non conoscendo, potrebbe compiere il male, ma, come vedremo, sempre pensando sia il bene). Il soggetto, infatti, conoscendo quale sia il bene, lo persegue senza alcun dubbio. Ora, com'è evidente, si tratta di un superamento del significato di ἔφ' ἡμῶν quale scelta tra l'atto *x* e l'atto *non x*, significato che abbiamo visto avere una generale origine aristotelica e che sappiamo essersi affermato soprattutto in età ellenistica e primo imperiale. Soprattutto, ἔφ' ἡμῶν non indicherà in Plotino una scelta tra bene e male, ma solo un indirizzamento verso il bene. Ora, quanto qui appena detto potrebbe sembrare essere smentito dalla definizione del punto 3, lì dove Plotino sostiene che ἔφ' ἡμῶν indichi la scelta di un atto che accadrà o non accadrà secondo il volere del soggetto. Ebbene, dire che a) ἔφ' ἡμῶν è ciò che può accadere o non accadere a seconda che noi l'abbiamo voluto è cosa diversa dal sostenere che b) ἔφ' ἡμῶν indica

---

304 Sulla presenza di due ἔφ' ἡμῶν si veda Andolfo (1996).

ciò che dipende dal soggetto compiere o non compiere. Facciamo un esempio per spiegare meglio. Nel caso di b), il soggetto *y* potrà mangiare o non mangiare la mela, ovvero, dipenderà da lui (sarà ἐφ' ἡμῶν) compiere o non compiere l'atto del cibarsi della mela. Nel caso di a), invece, qualora il soggetto *y* voglia mangiare la mela, egli la mangerà; qualora invece egli non vorrà mangiarla, non la mangerà. Quanto detto, però, non implica che egli possa scegliere se volere o non volere mangiare la mela. Ovvero, il soggetto non può scegliere cosa volere. La differenza, dunque, sta nel "volere". In particolare, infatti, come sappiamo, per Plotino, l'ἐφ' ἡμῶν è rivolto solo verso il bene, per cui, in quel caso, il volere del soggetto sarà solo un volere razionale e rivolto solo verso il bene (sia che il bene consista in (a), ovvero nell'atto *x*, oppure in (b), ovvero nell'atto *non x*). Non sarà invece un volere mai rivolto verso il male. Dire dunque che ciò che è secondo l'ἐφ' ἡμῶν è ciò che può accadere a seconda che noi l'abbiamo voluto, significa solo che l'atto scelto è voluto dal soggetto e che egli non ha impedimenti. Plotino, dunque, riprende sì il precedente significato aristotelico, medioplatonico e peripatetico dell'ἐφ' ἡμῶν, ma variandone il senso profondamente. Ora, la natura dell'ἐφ' ἡμῶν così indicata è per noi particolarmente importante, perché infatti si ricollega a quanto già detto in precedenza del caso dell'attività della *proairesis* in Plotino esercitata solo dalla parte razionale dell'anima<sup>305</sup>. Vediamo ora come anche l'ἐφ' ἡμῶν, almeno l'ἐφ' ἡμῶν che abbiamo detto di livello superiore, così come la *proairesis*, è un'"attività" esercitata solo dalla parte razionale dell'anima e tesa solo al bene. I due concetti si differenziano perché uno (la *proairesis*) si configura essenzialmente come un'attività razionale decisionale (perlomeno secondo l'interpretazione che qui si vorrebbe seguire), tendenzialmente tesa ad un oggetto razionale "moralmente positivo", l'altro (l'ἐφ' ἡμῶν) descrive un'attività del soggetto realizzata in modo conforme al suo proprio volere razionale e per questo, soprattutto sua forma più pura e psichica, libera da ogni ostacolo esterno e tesa al bene.

---

305 Un po' diverso è il discorso sul rapporto tra la *proairesis* quale scelta di tipo di vita compiuta dalle anime precedentemente alla loro discesa nel corpo. In questo caso, infatti, la *proairesis* sembra essere almeno in parte connessa con la predilezione di un'opzione rispetto ad un'altra, sebbene non sembra si possa parlare di scelta tra opposti, intesa in senso ampio come scelta morale tra bene e male.

### 3.3.3 *L'ἀυτεξούσιον*

Abbiamo dunque visto come l'ἐφ'ἡμῶν sia una volontà che non ha ostacoli in quanto espressa dalla parte razionale dell'anima. In quest'ultimo paragrafo, al fine di completare il quadro, accenneremo brevemente al concetto di ἀυτεξούσιον, ovvero un concetto affine all'ἐφ'ἡμῶν e che con esso condivide la relazione con la parte razionale. Ora, non ritroviamo in Plotino una definizione esatta dell'ἀυτεξούσιον, per cui tocca a noi ricostruirne l'identità. Secondo la Bobzien<sup>306</sup>, l'ἀυτεξούσιον sarebbe sovrapponibile all'ἐφ'ἡμῶν ed anzi, a suo dire, da un certo periodo in poi, il primo avrebbe iniziato gradualmente a scavalcare sempre di più il secondo. Andolfo<sup>307</sup>, invece, ritiene che l'ἀυτεξούσιον si collochi ad un livello ontologico superiore rispetto all'ἐφ'ἡμῶν. Secondo questa lettura, l'ἀυτεξούσιον sarebbe la forma più alta di libertà e di indipendenza, una condizione di piena padronanza al di là di un qualche influsso delle forze esterne ed, al contempo, di piena conoscenza delle norme universali. A nostro parere, non sembrano esserci evidenze sufficienti<sup>308</sup> per sostenere tale differenza, ma, con la Bobzien, penso invece che la maggioranza delle volte il termine ἀυτεξούσιον sia usato con lo stesso valore che l'ἐφ'ἡμῶν, sebbene, ci pare, solo per quanto concerne l'ἐφ'ἡμῶν di livello più alto, ovvero l'ἐφ'ἡμῶν coincidente con l'ἐκούσιον. Se è necessario fare una distinzione, semmai, credo che i due termini abbiano diverse sfumature e che si possa dire che l'ἀυτεξούσιον indica soprattutto l'“autodeterminazione”, mentre l'ἐφ'ἡμῶν, invece, corrisponde all'idea di un atto secondo la volontà del soggetto e senza ostacoli. Questa distinzione nella sfumatura permette anche di spiegare i casi in cui i due termini siano citati entrambi, l'uno accanto all'altro, lì dove, qualora il significato fosse stato identico, si sarebbe trattato di un'inutile ripetizione. Infine vorrei soffermarmi su un passo che in apparenza sembra smentire quanto detto sino ad ora sull'ἀυτεξούσιον e l'ἐφ'ἡμῶν. In particolare, in III 2 [47], 4, 36-38 Plotino ci dice che: «Gli esseri viventi che hanno il potere di muoversi da

---

306 Tra questi, si veda la Bobzien (1997), p. 82, p. 86 nota 59 e (1998 b), p. 167.

307 Si veda Andolfo (1996), p. 321- 323.

308 Si riportano qui alcuni dei passi in cui il termine è presente in modo più rilevante: III 2 [47], 4, 36-38; VI 8 [39], 3, 5-8; VI 8 [39], 3, 16-17; VI 8 [39], 3, 17-21; VI 8 [39], 4 1-4; VI 8 [39], 5, 1-3; VI 8 [39], 5, 25- 7; VI 8 [39], 6, 19-22; VI 8 [39], 7, 15-19; VI 8 [39], 7, 24-28; VI 8 [39], 7, 37-44; VI 8 [39], 8, 1-3; VI 8 [39], 8, 9-10; VI 8 [39], 10, 27-28; VI 8 [39], 15, 1-19; VI 8 [39], 20, 31-37.

sé spontaneamente (αὐτεξούσιον) inclinano ora verso il meglio, ora verso il peggio. Forse non merita ricercare da dove derivi l'inclinazione verso il peggio; nel principio quest'inclinazione è debole, poi aumenta nel suo processo e rende sempre maggiori e più numerosi gli errori». Ora, in apparenza questo passo potrebbe sembrare sostenere che l'αὐτεξούσιον consista nel poter inclinare sia verso il meglio che verso il peggio. Qualora fosse così, dunque, l'αὐτεξούσιον non potrebbe coincidere con l'ἔφ' ἡμῶν, che invece, come sappiamo, è esclusivamente attività dell'anima razionale ed è indirizzata, in generale, solo verso bene. In realtà, leggendo bene l'intero il passo, il dubbio si scioglie. In particolare, qui, Plotino, non sembra dire che l'αὐτεξούσιον sia la facoltà di inclinare verso il meglio o verso il peggio, ma solo che gli esseri che possono esercitare l'αὐτεξούσιον, ovvero, l'autodeterminazione e la padronanza delle proprie azioni verso il meglio, possono, in alcuni frangenti, sviluppare un'inclinazione verso il peggio. Questa inclinazione, però, non deriverà dall'αὐτεξούσιον, ma da altro.

### **3.3 La scelta morale in Plotino: una proposta interpretativa**

In questo paragrafo vorrei soffermarmi sulla natura della scelta morale in relazione a quanto precedentemente detto e vorrei provare a spiegare perché la scelta morale in Plotino non si configuri in nessuna delle sue forme come una scelta tra due opzioni, ovvero tra l'atto *x* e l'atto *non x*, soprattutto nel caso in cui esse siano moralmente connotate come bene e male. Come abbiamo visto nei due paragrafi precedenti, infatti, la *proairesis*, l'ἔφ' ἡμῶν e l'αὐτεξούσιον termini e concetti che negli scritti precedenti avevano assunto il ruolo di indicare una scelta tra il compiere o non compiere l'atto *x* (e quindi la facoltà di autodeterminazione intesa quale scelta tra l'atto *x* e l'atto *non x*), sono qui, invece, dei processi etici già rivolti esclusivamente al bene, né ritroviamo altri termini e concetti che possano indicare una scelta di tale carattere. Plotino, dunque, in questo senso, sembra distanziarsi dalla tradizione precedente. A nostro parere, l'argomento è articolato e bisogna quindi distinguere più fronti. Innanzitutto, come vedremo, sembra sia necessario individuare un primo livello (a), ovvero il processo iniziale per cui nel soggetto prevalga la parte razionale dell'anima o quella irrazionale. In secondo luogo, l'atto risultato di una scelta si configurerà come (b) uno tra gli atti elaborati in una condizione del soggetto in cui, in linea generale prevalga una delle due parti. Come vedremo, in merito al processo a), in linea generale, in realtà, Plotino non

sembra esprimersi chiaramente in merito al processo per cui prevalga la cosiddetta parte razionale dell'anima, oppure il contrario. Non sappiamo, ad esempio, se questo avvenga per una scelta consapevole del soggetto (scelta che, com'è evidente, riprenderebbe il modello della scelta tra l'atto *x* ed il *non x*, ora divenuta scelta tra bene, ovvero l'emergere della parte razionale, e male, ovvero l'emergere della parte irrazionale), così come, manca anche una terminologia specifica in merito. Ancora meno, mi sembra, possiamo provare ipotizzare si tratti della descrizione "scientifica" del processo attraverso cui si elabora il comportamento, ma sembra trattarsi invece di un argomento di carattere morale e da cui, quindi, è possibile trarre interessanti considerazioni di carattere etico, quali l'adozione del *combat model* ed il suo ruolo nell'elaborazione di atti secondo la *proairesis*, l'ἔφ' ἡμῶν e l'ἀτεξούσιον, il ruolo dell'intellettualismo, l'influenza del quadro metafisico nel delineare i processi qui descritti. Infine, vedremo come proprio queste considerazioni di carattere etico possano aiutarci a comprendere il perché dell'assenza in Plotino di una scelta tra opposti. Concludiamo questo cappelletto introduttivo soffermandoci su alcune precisazioni. In particolare, usiamo il termine "atto", secondo un'accezione ampia, che vada da un'azione concreta compiuta dal soggetto nel mondo sensibile e per il mondo sensibile ad un processo psichico (come abbiamo già accennato e come vedremo meglio, proprio gli atti psichici sono quelli effettivamente dotati dell'ἔφ' ἡμῶν e dell'ἀτεξούσιον autentici).

### 3.4. 1 Il superamento della scelta tra opposti. Una prospettiva "psichica"

#### 3.4.1.1 La struttura dell'anima. Qualche nozione generale

Al fine di argomentare la nostra tesi, ci sembra opportuno iniziare innanzitutto riprendendo qualche nozione generale sull'idea di anima in Plotino, prima di discutere il processo che porta all'elaborazione dell'atto morale. Innanzitutto, con Blumenthal<sup>309</sup> e Chiaradonna<sup>310</sup> distinguiamo tre "livelli" dell'anima, ovvero: a) l'*anima in se stessa*, ovvero il principio metafisico universale; b) l'*anima del mondo*, che comanda senza essere soggetta ad alcun condizionamento corporeo; c) l'*anima individuale*, definita

---

309 Blumenthal (1971 (b)), p. 55-66.

310 Chiaradonna (2009), p. 52-53.

“anfibia”, poiché ha una condizione duplice in quanto può sia sottrarsi ai condizionamenti del corpo<sup>311</sup>, che, invece, lasciarsi condizionare da questo. Chiaradonna<sup>312</sup> sottolinea come, in quanto sostanza intelligibile, le “tre anime” sopra citate non si configurino come “parti” separate, disposte secondo un ordine gerarchico, ma come “parti” congeneri di un’unica anima (ogni anima è allo stesso tempo sé stesso e l’intera anima). Ora, in questo lavoro ci occuperemo esclusivamente dell’anima individuale. Ebbene, a differenza di quanto affermato dagli Stoici, essa è incorporea e si configura come una sostanza<sup>313</sup>. Come le sostanze intelligibili, essa è indivisibile, una ed identica in tutte le parti. Quanto al suo rapporto con il corpo, a differenza di quanto affermato da Aristotele, essa non è in entelechia con esso. Piuttosto, l’anima è per il corpo un principio causale, per cui, sarebbe corretto dire che il corpo è nell’anima nella misura in cui esso è contenuto nella potenza causale dell’anima<sup>314</sup>. Infine, come già accennato, l’anima ha una natura intermedia tra intelligibili ed enti corporei, ed infatti, appartiene ai primi per essenza, ma rivolge la propria attività ai secondi<sup>315</sup>. Inoltre, essa può sia sottrarsi ai condizionamenti del corpo, ritornando così alla condizione dell’anima dell’universo<sup>316</sup>, sia lasciarsi contaminare da questo, perdendo così il contatto con la propria vera natura. Anima e corpo, dunque, sono ciò che permette all’uomo di avere sia un’esperienza sensibile che un’attività razionale<sup>317</sup>. Inoltre, Plotino ritiene che l’anima degli uomini sia solo in parte discesa. In particolare, una parte di essa, il *voũς*, (a volte indicata anche come anima “superiore”, “migliore”, o “più divina”) non è

---

311 *Enneadi* IV 8 [6], 2, 20-21.

312 Chiaradonna (2009), p. 53-55.

313 Si veda Blumenthal (1971 (b)).

314 Chiaradonna (2009), p. 51.

315 Chiaradonna (2009), p. 49.

316 *Enneadi* IV 8 [6], 2, 20-21.

317 «Infatti l’anima è molte, anzi tutte le cose, sia le superiori che le inferiori, e si estende sino ai confini della vita. E ciascuno di noi è un mondo intelligibile; con le parti inferiori dell’anima siamo a contatto con questo mondo, e con quelle superiori che sono nell’universo siamo a contatto con il mondo intelligibile e proprio per questa parte intelligibile noi rimaniamo in alto; mentre con la parte inferiore siamo legati alle cose di quaggiù, diffondendo su queste come un irradiazione di quella o piuttosto un’attività, che però non diminuisce affatto la parte superiore», *Enneadi* III 4 [15], 3, 22-28; Zambon (2005), p.307.

disceso<sup>318</sup>. Si tratta, di un qualcosa, nell'anima umana, che continua a permanere nel mondo intelligibile, non discendendo nel mondo sensibile. Questa parte non è modificata per nulla dal contatto con il corpo ed anzi rimane impassibile ed in continua attività intellettuale. Il νοῦς è sempre presente in noi, anche se noi ne siamo consapevoli solo raramente, ed infatti pensiamo intuitivamente solo di rado<sup>319</sup>. Possiamo poi distinguere il pensiero discorsivo, ovvero la διάνοια. Ora, la διάνοια dovrebbe corrispondere alla parte che Steel<sup>320</sup> definisce “una forma mista” o “parte media”, ovvero una parte che occupa una posizione intermedia tra il νοῦς e la parte dell'anima invece più a contatto con il corpo. Il νοῦς e la διάνοια sono ciò che consente all'anima di poter raggiungere una condizione di conoscenza che le permetta di conoscere il bene vero e quindi di poter orientare il proprio comportamento secondo una prospettiva etica che lo dovrebbe condurre vicino all'Intelletto e poi all'Uno, da cui proviene<sup>321</sup>. Quanto al resto dell'anima, è parecchio difficile fornirne una descrizione esatta in Plotino<sup>322</sup>. In particolare, si alternano passi in cui egli riprende la tripartizione<sup>323</sup> psichica platonica, citando quindi la parte razionale (λογιστικόν), la parte irascibile (θυμοειδές) e la parte appetitiva (ἐπιθυμητικόν), passi in cui invece fa riferimento, aristotelicamente, alle facoltà. Ora, i passi in cui si ritrova la tripartizione sono pochi. A dire di Blumenthal<sup>324</sup>, Plotino non sarebbe realmente convinto in merito ad una reale suddivisione dell'anima di questo tipo e starebbe adottando tale categoria solo in rispetto a Platone e solo in caso di argomenti etici e non invece di descrizioni scientifiche. Nel caso di queste ultime, infatti, Plotino sembrerebbe riprendere invece la suddivisione aristotelica in facoltà

---

318 Citiamo qui alcuni passi esemplificativi: *Enneadi* IV 7 [2] 10; IV 8 [6], 1, 1-7; IV 8 [6], 8, 1-6 e 17-18; IV 8 [6], 4, 30-2; V 3 [49], 4, 1-14. Su questo argomento, si veda soprattutto Steel (1978), ma anche Blumenthal (1971 b), Remes (2007).

319 *Enneadi* IV 8 [6], 8, 1-6; IV 3 [27], 30, 11-17; V 1 [10], 12. Sull'anima non discesa si veda Steel (2007), p. 47.

320 Steel (2006), p. 49.

321 Linguisti (2001), p. 215-16.

322 Sull'argomento, si veda soprattutto Blumenthal (1971 a) e Remes (2007).

323 *Idem* IV 7 [2], 14, 9.

324 Blumenthal (1971 a).

(δυνάμεις). In particolare, secondo la ricostruzione di Blumenthal<sup>325</sup>, sarebbe possibile individuare a) un più ampio gruppo costituito dalla facoltà vegetativa (τὸ φυτικόν), che comprende la facoltà nutritiva (τὸ θρεπτικόν), la facoltà che attiene alla crescita (τὸ αὐξητικόν) e la facoltà riproduttiva (τὸ γεννητικόν); b) un secondo gruppo costituito dalla facoltà appetitiva (τὸ ὀρεκτικόν)<sup>326</sup>, che comprende il desiderio (ἐπιθυμητικόν), l'ira (θυμικόν) e l'impulso (ὄρμη); infine c) la facoltà sensitiva (τὸ αἰσθητικόν), che comprende i sensi e la fantasia (φαντασία). In questo schema non sono inserite le affezioni, πάθη, poiché, secondo Blumenthal, non è certo se sia opportuno collocarle nell'ambito della facoltà vegetativa oppure ritenerle parte di un'ulteriore facoltà qui non indicata<sup>327</sup>. Ora, le facoltà derivano all'anima dal suo essere discesa in un corpo. In particolare, infatti, tali facoltà attengono all'anima, ma le loro attività sono espletate dal corpo ed i cambiamenti che producono tali attività riguardano soprattutto il corpo più che l'anima<sup>328</sup>. Questa osservazione è importante, perché infatti Plotino prova il più possibile a separare anima e corpo ed a sottolineare l'auspicabilità che la prima sia coinvolta il meno possibile nei processi del secondo. Infine, sebbene Plotino parli dell'anima servendosi di diverse categorie che non sempre mette in relazione tra loro, sembra sia possibile comunque creare un quadro unitario. In particolare, secondo Blumenthal, Plotino avrebbe usato la suddivisione platonica in caso di riferimenti di carattere etico. Al contrario, invece, come già accennato, egli sembrerebbe riferirsi alle facoltà qualora voglia passare ad un'analisi più "scientifica"<sup>329</sup>. Infine, in questo testo, per comodità, parleremo di "anima/parte razionale", riferendoci al νοῦς, ma soprattutto alla διάνοια<sup>330</sup> ed al λογιστικόν, ovvero quelle "parti" dell'anima maggiormente distanti dal corpo. Con "anima/parte irrazionale", invece, indicheremo sia il θυμοειδές ed l'ἐπιθυμητικόν, le facoltà vegetativa (τὸ φυτικόν) ed appetitiva, oltre che quella che Plotino chiama la parte "affettiva" (τὸ παθητικόν), ovvero quelle "parti" dell'anima

---

325 *Enneadi* III 6 [26], 3, 7-11. Si veda anche Blumenthal (1971 a), p. 31-44.

326 L'esistenza di questo gruppo è ipotesi di Blumenthal (1971 a), p. 31-44.

327 *Ibidem* p. 46.

328 *Ibidem* p. 20-43.

329 *Ibidem* p. 21-25.

330 Sul fatto che la componente razionale sia costituita dal νοῦς e dalla διάνοια si veda Remes (2007), p. 157.

con maggiori contatti con il corpo (abbiamo visto come Blumenthal non inserisca nella propria classificazione le affezioni (πάθη), non riuscendo a collocarle solo nella parte vegetativa o in una facoltà separata). La facoltà sensitiva, invece, poiché comprende in sé sia la sensazione (più legata al corpo), che la percezione (più legata all'anima), mi sembra difficilmente collocabile esclusivamente in una delle due categorie (ma, non ci è necessario collocarla per proseguire nella nostra indagine). Le affezioni della parte più bassa non sono niente affatto percepite dalla parte superiore<sup>331</sup>. Questo in linea generale sull'anima, poiché, come già accennato precedentemente, in questo contesto non interessa una teoria esatta dell'agenzia in Plotino. Invece, poiché pertinente con argomenti che affronteremo in quel contesto, abbiamo preferito occuparci nel paragrafo 3.4.1.3 del modello di anima adottato da Plotino in riferimento al comportamento etico. Occupiamoci ora, brevemente, della conoscenza in Plotino.

#### 3.4.1.2 La centralità della conoscenza.

Nella discesa nel mondo sensibile, l'anima individuale, allontanandosi dalle realtà intelligibili, perde la propria conoscenza. Ciò nonostante, come abbiamo già accennato nel paragrafo precedente, il soggetto può ritornare a conoscere grazie al carattere della sua anima, che appunto ha una naturale inclinazione verso la conoscenza dell'ordine intelligibile. Ora, esistono diversi tipi di conoscenza. In particolare, innanzitutto, bisogna distinguere tra a) la conoscenza del νοῦς, e b) la δίανοια. Quanto alla conoscenza propria del νοῦς, essa attiene alla contemplazione noetica delle forme platoniche ed è attuata dal νοῦς, e consiste in una modalità che differisce da quella del pensiero, ma si avvicina ad una relazione mistica oltre le parole ed i concetti, ovvero un tipo di conoscenza non temporale, perfetta contemplazione delle forme. La δίανοια<sup>332</sup>, invece, distingue tra il soggetto e l'oggetto da conoscere. Essa permette un pensiero in forma discorsiva, che si sviluppa nel tempo, partendo da premesse e sviluppandosi in conclusioni, per cui essa aspira alla conoscenza del vero bene grazie all'esercizio della dialettica. In particolare, l'attività della δίανοια consisterà nel comparare e giudicare i diversi tipi oggetti percepiti, presentati alla δίανοια dalla φαντασία, confrontando le

---

331 Phillips (1995) p. 141.

332 Sull'argomento, si veda Remes (2007), p. 140- 149.

forme e gli oggetti sensibili<sup>333</sup> attraverso i criteri di somiglianza e differenza<sup>334</sup>. Dunque, traendo le conclusioni, le forme di conoscenza più alte saranno il νοῦς e la διάνοια, le quali, sebbene in modo diverso, almeno potenzialmente permettono di avere una conoscenza autentica, e quindi una conoscenza del vero bene (per i Platonici, infatti, come sappiamo, la conoscenza non è mai scissa dall'etica, ovvero dall'obiettivo di conoscere quale sia il bene da cui conseguirà la possibilità di raggiungerlo). Questi, brevemente, i caratteri della conoscenza. Invece, poiché ritornerà tra poco quale elemento fondamentale della nostra tesi, soffermiamoci ora sull'uso di Plotino dell'intellettualismo socratico. In particolare, troviamo delle affermazioni in merito nei passi dedicati alla definizione del rapporto tra l'ἐφ' ἡμῶν e l'ἐκούσιον. Data la rilevanza dell'argomento per la nostra indagine, leggiamo per intero il passo in questione:

«Volontario (ἐκούσιον)» è dunque tutto ciò che accade senza costrizione e con nostra consapevolezza; «ciò che dipende da noi», invece, è quello che noi siamo padroni (κύριοι) di fare: molte volte essi [ἐκούσιον ed ἐφ' ἡμῶν] coincidono, anche se sono diversi nel concetto; ma ci sono dei casi in cui non sono d'accordo: uno, per esempio, è padrone di uccidere un uomo, ma questo atto non è volontario se egli non sapeva che quell'uomo era suo padre<sup>335</sup>; è un atto che non è volontario, pur dipendendo da lui. Nel «volontario» dev'esserci anche la consapevolezza non solo della circostanza particolare ma anche della norma universale. Perché mai un atto sarà involontario, se l'uccisore non sapeva che si trattava di un parente? e non sarà involontario, se egli non sapeva che è vietato uccidere? Forse perché avrebbe dovuto saperlo? Sì, ma non possono essere considerati «volontari» né l'ignoranza dell'obbligo di saperlo, né i motivi che distolsero dal saperlo<sup>336</sup>.

Il primo aspetto che emerge è lo stretto legame tra ἐκούσιον ed ἐφ' ἡμῶν, concetti talmente connessi da rendere necessario un confronto. In alcuni casi, infatti, l'ἐκούσιον

---

333 *Enneadi* V 3 [49], 2, 11-14

334 Remes (2007), p. 140-143.

335 Per l'esempio, si veda Aristotele, *Etica Nicomachea* 1110 a 1-1111 a 22-24.

336 ἐκούσιον μὲν γὰρ πᾶν, ὃ μὴ βία μετὰ τοῦ εἰδέναι, ἐφ' ἡμῶν δέ, ὃ καὶ κύριοι προᾶξαι. καὶ συνθεῖμεν ἂν πολλαχοῦ ἄμφω καὶ τοῦ λόγου αὐτῶν ἐτέρου ὄντος, ἔστι δ' οὗ καὶ διαφανήσειεν ἄν οἶον εἰ κύριος ἦν τοῦ ἀποκτείνειν, ἦν ἂν οὐχ ἐκούσιον αὐτῷ πεπραχότι, εἰ τὸν πατέρα ἠγνόει τοῦτον εἶναι. τὰ χα δ' ἂν ἀκαεῖνο διαφανοῖ ἔχοντι τὸ ἐφ' ἑαυτῷ· δεῖ δὴ καὶ τὴν εἶδησιν ἐν τῷ ἐκούσιῳ οὐκ ἐν τοῖς καθέκαστα μόνον εἶναι, ἀλλὰ καὶ ὅλως. διὰ τί γὰρ, εἰ μὲν ἀγνοεῖ, ὅτι φίλιος, ἀκούσιον, εἰ δὲ ἀγνοεῖ, ὅτι μὴ δεῖ, οὐκ ἀκούσιον; εἰ δ' ὅτι ἔδει μανθάνειν; οὐχ ἐκούσιον τὸ μὴ εἰδέναι, ὅτι ἔδει μανθάνειν, ἢ τὸ ἀπάγον ἀπὸ τοῦ μανθάνειν, *Enneadi* VI 8 [39], 1, 33-43.

e l'ἔφ'ἡμῶν coincidono, ma non sempre. In particolare, infatti, l'ἔκούσιον si definisce secondo due criteri, ovvero: 1) il soggetto compie l'atto senza alcuna costrizione o forzatura, 2) il soggetto compie l'atto in seguito alla conoscenza delle norme etiche che riguardano il bene ed il male. Concentriamoci sul primo punto. In questo caso è evidente come l'ἔκούσιον sia perfettamente coincidente con l'ἔφ'ἡμῶν, poiché, come abbiamo visto, un'azione è secondo l'ἔφ'ἡμῶν appunto quando essa sia priva dei condizionamenti delle «contrarie fortune (ταῖς ἐναντίαις (...) τύχαις) (...) delle costrizioni (ἀνάγκαις) e dei violenti impulsi passionali (παθῶν ἰσχυραῖς προσβολαῖς)» ed abbiamo già visto come questo coincida con la condizione in cui nel soggetto prevalga l'anima razionale<sup>337</sup>. Passiamo ora al secondo criterio. Come abbiamo visto, un'azione è svolta secondo i criteri dell'ἔκούσιον qualora il soggetto «sia informato» in merito al proprio atto. Ora, nel tipo di relazione tra i due concetti, Plotino riprende delle elaborazioni precedenti. Il riferimento principale è evidentemente ad Aristotele ed alla tradizione peripatetica. Aristotele, infatti, attribuisce l'aggettivo ἔκούσιον ad un'azione in cui a) il soggetto abbia agito senza forzature, b) abbia agito nella conoscenza dei dati particolari che riguardano l'azione. Quando all'ἔφ'ἡμῶν, invece, come sappiamo, esso non è ancora un concetto autonomo. Aristotele lo cita innanzitutto proprio nell'occuparsi delle azioni che sono secondo l'ἔκούσιον, nello specifico nell'indicare che queste azioni hanno il proprio principio nel soggetto (aspetto che coincide con il primo dei due caratteri indicati come emblematici dell'ἔκούσιον): «nel caso citato l'agente agisce volontariamente, infatti in azioni del genere il principio del movimento delle parti strumentali del corpo è in lui: dipende da lui (ἔφ'ἡμῶν) il compiere, o no, le azioni il principio (ἀρχή) delle quali è in lui»<sup>338</sup>. Dunque, in merito al rapporto con l'ἔκούσιον, sebbene non sia specificato, l'ἔφ'ἡμῶν sembra essere un

---

337 Ulteriore testimonianza del fatto che un'azione libera dalle costrizioni e dall'azione degli eventi esterni e che sia solo sotto l'impulso dell'anima razionale sia secondo l'ἔφ'ἡμῶν e secondo l'ἔκούσιον sia ha anche in III 1 [3], 9, 5-12 dove egli afferma: «Quando l'anima, cangiata dalle cose esterne, agisce come sotto l'impulso di un movimento cieco, né l'azione né la disposizione sua si devono chiamar volontarie (ἔκούσιον); similmente avviene quando essa peggiora spontaneamente (παρ'αὐτῆς) in quanto non segue sempre i suoi impulsi retti ed essenziali. Ma quando essa, nel suo impulso, prende come guida la sua propria ragione pura e impassibile, soltanto allora si deve dire che quell'impulso dipende da noi (ἔφ'ἡμῶν), che è volontario (ἔκούσιον) ed è opera nostra (τὸ ἡμέτερον ἔργον)».

338 πράττει δὲ ἐκόν· καὶ γὰρ ἡ ἀρχὴ τοῦ κινεῖν τὰ ὀργανικὰ μέρη ἐν ταῖς τοιαύταις πράξεσιν ἐν αὐτῷ ἐστίν· ὧν δ' ἐν αὐτῷ ἡ ἀρχή, ἐπ' αὐτῷ καὶ τὸ πράττειν καὶ μή, Aristotele, *Etica Nicomachea* 1110 a 17-18.

campo più ampio dell'ἐκούσιον. In particolare, infatti, sebbene l'ἐκούσιον possa apparentemente sembrare un concetto che comprende e supera l'ἐφ'ἡμῶν, poiché lo include quale uno dei suoi criteri, in realtà, l'ἐφ'ἡμῶν è un concetto più ampio in quanto tutto ciò che è secondo l'ἐκούσιον è anche secondo l'ἐφ'ἡμῶν, ma non tutto ciò che è secondo l'ἐφ'ἡμῶν è anche secondo ἐκούσιον ποιῆ, poiché l'azione potrebbe sì dipendere dal soggetto, ma senza che questi sia a conoscenza dei particolari che riguardano tale azione. Quanto alla tradizione peripatetica, invece, riprenderemo le parole di Alessandro. In particolare, egli distingue tra l'ἐφ'ἡμῶν e l'ἐκούσιον sostenendo che: «In effetti ciò che dipende da noi (ἐφ'ἡμῶν) non consiste in ciò: quando si presenta una rappresentazione, il cedere da soli alla rappresentazione e l'essere spinti da un impulso verso ciò che è apparso; questo sarebbe invece più proprio di ciò che costituisce fondamentalmente lo 'spontaneo' (ἐκούσιον) e lo indica. Ma in verità lo spontaneo e 'ciò che dipende da noi' non sono la stessa cosa. Infatti è spontaneo ciò che accade per un assenso non forzato, mentre dipende da noi ciò che accade in unione all'assenso che segue ragione e giudizio. Perciò se qualcosa dipende da noi è anche spontaneo, non però tutto ciò che è spontaneo dipende da noi. In effetti gli animali privi di ragione, che agiscono secondo l'impulso e secondo quell'assenso che è in loro, agiscono spontaneamente, ma caratteristica propria dell'uomo è il fatto che dipendono da lui alcuni degli accadimenti che provengono da lui. Questo è infatti per lui l'essere razionale: avere in sé una ragione che giudica e svela le rappresentazioni che lo colpiscono e, in generale, quello che deve essere o non essere fatto»<sup>339</sup>. Dunque, per Alessandro, l'ἐκούσιον è un assenso attribuito alla rappresentazione senza alcun tipo di rielaborazione da parte del soggetto, mentre invece l'ἐφ'ἡμῶν indica un assenso per così dire consapevole, poiché successivo alla deliberazione ed al giudizio. Inoltre, l'ἐκούσιον appare essere una categoria più ampia di cui sembra far parte anche l'ἐφ'ἡμῶν, concetto invece più ristretto. Nel rapporto tra i due concetti, Plotino, quindi, sembra allontanarsi dalla tradizione a lui cronologicamente più vicina, per riprendere invece Aristotele e questo sia nel contenuto generale (con alcune variazioni importanti che vedremo tra poco), sia in rapporto all'estensione dei due concetti. Sofferamoci ora su quello che per la nostra indagine è il fulcro dell'argomento, ovvero la natura delle informazioni eventualmente a disposizione del soggetto, qualora il suo atto sia secondo l'ἐκούσιον. In particolare, Plotino ci dice che si tratta non solo della conoscenza del dato particolare, ma anche della conoscenza dell'effettiva qualità morale di tale azione e

---

339Alessandro, *De Fato* 183, 24-184, 1.

quindi delle norme etiche universali e, prima ancora, della conoscenza in merito alla necessità di dover conoscere tali norme. Dunque, non sempre l'ἔφ'ἡμῶν coincide con l'ἔκούσιον. Un'azione, infatti, può essere compiuta secondo l'ἔφ'ἡμῶν perché il soggetto è “padrone”, κύριος, di compierla ma non essere allo stesso tempo anche un'azione secondo l'ἔκούσιον, perché compiuta da un soggetto che ignori di compiere il bene o il male, ovvero ignori le norme morali di carattere generale. Come dice Andolfo<sup>340</sup>, dunque, si tratterebbe di due ἔφ'ἡμῶν diversi, uno, di livello superiore, e coincidente con l'ἔκούσιον, l'altro, di livello inferiore, non coincidente. Ora, il riferimento polemico indiretto è un passo di Aristotele, passo in cui viene detto che un'azione non è secondo l'ἔκούσιον nel caso non di ignoranza del soggetto delle norme morali generali, ma solo nel caso di ignoranza dei dati particolari. Il punto cardine del dissenso verte allora sull'ignoranza delle norme etiche universali, tali da pregiudicare l'atto come involontario per Plotino, volontario per Aristotele<sup>341</sup>. Ebbene, la posizione di Plotino è evidentemente una riproposizione neoplatonica dell'intellettualismo socratico-platonico, secondo cui un soggetto commetterebbe il male solo per ignoranza del vero bene: nessuno, infatti, potrebbe desiderare e scegliere il male, conoscendolo<sup>342</sup>. F. Trabattoni<sup>343</sup> ha avanzato un'ipotesi interpretativa secondo cui Plotino starebbe qui riprendendo la filosofia aristotelica ma così come era stata elaborata da Alessandro, al fine di mostrare che essa deve approdare necessariamente, per estrema coerenza con se stessa, ad una soluzione platonica. In particolare, a dire di Trabattoni, Plotino vorrebbe qui indicare la limitatezza dell'ἔφ'ἡμῶν, e quindi la limitatezza di autodeterminazione dell'uomo, qualora il soggetto manchi della conoscenza sia dei dati particolari ma anche e soprattutto delle norme universali, così come proponeva Platone (non sembra cadere però la nostra ipotesi interpretativa, precedentemente esposta, in merito ad un ἔφ'ἡμῶν sempre rivolto al bene, poiché infatti, nell'opinione del soggetto, si tratta comunque del

---

340Andolfo (1996).

341 Aristotele, *Etica Nicomachea* 1110b 30-1111a2: «Ma l'‘involontario’ non vuole essere attribuito al caso in cui uno ignori ciò che gli è utile. Infatti l'ignoranza che si annida nella scelta non è causa dell'involontarietà, ma della cattiveria, e nemmeno lo è l'ignoranza in universale. (...); invece causa dell'involontarietà è l'ignoranza che riguarda i singoli aspetti (...): in questi casi, infatti, si danno pietà e perdono, dato che agisce involontariamente chi ignora qualcuno di questi elementi».

342 Trabattoni (2009) p. 204, sostiene ci siano anche importanti differenze tra l'intellettualismo di Plotino e quello socratico-platonico.

343Trabattoni (2009).

bene). Dunque, ci sembra, resterebbero sì all'individuo che esercita l'ἐφ'ἑμῶν la possibilità concreta di essere causa iniziatrice dell'atto (egli è appunto "padrone", κύριος) e la capacità di autodeterminazione rispetto al fato, ma, sembra, in modo limitato e debole. In particolare, infatti, un atto senza conoscenza è un atto generalmente lontano dal bene e quindi facilmente soggetto al fato ed alle cause esterne e questo, nonostante, come in questo caso, possa essere generato dalla parte razionale dell'anima, come di fatto avviene nel caso dell'ἐφ'ἑμῶν di livello inferiore (va da sé che quando invece predomini la parte irrazionale, si abbia sembra una condizione di non conoscenza e di perdita di autodeterminazione<sup>344</sup>). Allo stesso modo, ci dice Plotino, anche qualora il soggetto agisca bene, ma senza che questo atto derivi da una effettiva conoscenza del bene e quindi senza una mancata consapevolezza da parte del soggetto, tale atto non godrà di autodeterminazione, perlomeno, non di autodeterminazione piena, poiché infatti il soggetto avrà agito comunque solo per un dovere, o per il caso o guidato dall'immaginazione (e quindi, dagli impulsi corporei) e quindi sotto l'azione di fattori esterni quali caso ed immaginazione<sup>345</sup>. Presumibilmente, in una condizione in cui l'autodeterminazione sia limitata e l'ἐφ'ἑμῶν coinvolto sia un ἐφ'ἑμῶν di livello inferiore, anche la responsabilità morale che ne deriva è ridotta (sia nel caso di un atto positivo che nel caso di uno negativo). Ora, come sappiamo, Plotino indica l'origine di tale non conoscenza nell'allontanamento dall'Uno e nella discesa nel mondo sensibile<sup>346</sup>. Sappiamo che invece, attraverso la ragione nella δianoία, il soggetto può riacquisire la conoscenza della realtà metafisica e quindi anche la conoscenza delle norme etiche universali, alla base di un atto ἐκούσιον. Dunque, la filosofia, che diventa esercizio della δianoία, avrà una funzione profonda ed autentica, connessa al processo ascensionale per l'uomo verso l'Uno. Nel prossimo paragrafo vedremo quindi come questa idea della conoscenza potrebbe essere alla base dell'assenza di una scelta tra opposti in Plotino.

---

344 Steel (2008), p. 535.

345 *Enneadi* VI 8 [39], 2-8.

346 *Idem* V 1 [10], 1. Tra i commenti, si veda, tra gli altri, Gerson (2014), p. 256.

### 3.4.1.3 L'anima e l'assenza di scelta tra opposti

Vorrei iniziare riprendendo le parole di Plotino in merito all'attività dell'anima nel momento della scelta morale. Probabilmente, non si tratta dell'unico modello, ma di certo di un modello abbondantemente citato e particolarmente importante per i nostri temi. A questo fine, citeremo i passi che ci sembrano più significativi:

- Quando l'anima è senza corpo, essa è del tutto padrona di sé, libera e fuori della causalità cosmica; quando è stata trasportata in un corpo, essa non più padrona di sé completamente, perché posta tra esseri diversi. Gli eventi fortuiti conducono nel loro giro tutti i molteplici esseri in mezzo ai quali è caduta, sicché essa ora agisce sotto queste influenze, ora le domina e le conduce dove vuole. L'Anima superiore comanda di più, quella inferiore di meno. Quest'ultima infatti obbedisce al temperamento fisico ed è costretta a desiderare, ad adirarsi, ad essere umile nella povertà, orgogliosa nella ricchezza e tirannica nei poteri. Quella, che ha una buona natura, resiste nelle stesse circostanze, modifica le cose piuttosto che esserne modificata, sicché ne muta alcune, altre ne tollera, ma senza peccare. (III 1 [3], 8, 9-21)
- Quando l'anima, cangiata dalle cose esterne, agisce come sotto l'impulso di un movimento cieco, né l'azione né la disposizione sua si devono chiamare volontarie (ἐκούσιον); similmente avviene quando essa peggiora spontaneamente in quanto non segue sempre i suoi impulsi retti ed essenziali. Ma quando essa, nel suo impulso, prende come guida la sua propria ragione pura e impassibile, soltanto allora si deve dire che quell'impulso dipende da noi, che è volontario ed opera nostra, che esso non viene da altro luogo se non dall'interno dell'anima pura, dal principio primo dominatore e signore, non da un'anima sviata dall'ignoranza, prostrata dalla violenza dei desideri che sopraggiungendo la conducono, la trascinano e non permettono più che in noi ci siano azioni, ma passioni. (III 1 [3], 9, 5-17)
- Gli esseri viventi che hanno il potere di muoversi da sé spontaneamente (αὐτεξούσιον) inclinano ora verso il meglio, ora verso il peggio. Forse non merita ricercare da dove derivi l'inclinazione verso il peggio; nel principio quest'inclinazione è debole, poi aumenta nel suo processo e rende sempre maggiori e più numerosi gli errori. E poi il corpo è unito <all'anima> e necessariamente ne deriva il desiderio, infine, un primo e subitaneo errore che non sia subito represso spinge la volontà (αἴρεσιν) verso una completa caduta. (III 2 [47], 4, 37-44)

- Alcune anime diventano migliori o peggiori per diversi motivi, altre invece non sono sin da principio tutte eguali e sono tali in rapporto con la Ragione di cui sono le parti, le quali sono ineguali perché sono separate. Dobbiamo pensare che ci sono <nell'anima> parti di secondo e di terzo ordine e che un'anima non agisce sempre secondo le stesse parti. (III 2 [47], 18, 1-6)

- Se l'uomo fosse un essere semplice -se rimanesse cioè sempre tale quale fu fatto e se agisse e patisse sempre nello stesso modo- non ci sarebbe nessun motivo di biasimarlo, così come non si biasimano gli animali. Invece, l'uomo non soltanto è biasimevole quando è cattivo, e questo biasimo forse è ragionevole. L'uomo infatti non rimane sempre come è stato creato, ma possiede un altro principio che è libero (ἔχει ἀρχὴν ἄλλην ἐλευθέραν) (...). Gli uomini possiedono dunque un altro principio, ma non tutti adoperano tutto ciò che posseggono: gli uni adoperano una facoltà, altri un'altra o parecchie altre, ed anche le peggiori. Le facoltà superiori rimangono, ma, pur non operando su di loro, non sono inattive, poiché ciascuna compie la sua funzione. Ma, dirà qualcuno, se esse non agiscono su di loro, pur essendo presenti, di chi è la colpa? Forse perché non sono presenti. Eppure noi affermiamo che esse sono ovunque e che nulla di esse li abbandona. <Forse perché> non <sono presenti> in quegli esseri, nei quali esse non sono in atto. E perché non sono in atto in tutti gli uomini, dal momento che anch'esse non parti della loro <anima>? Intendo parlare di quel principio <di libertà>. Infatti per gli altri animali questo principio non è una loro parte, negli uomini sì, ma non in tutti. Se dunque non è in tutti, è forse perché non è il solo principio? E perché non è il solo? In alcuni esso è solo e la loro vita è conforme ad esso, mentre le altre parti <persistono> quanto è necessario. La causa di ciò va ricercata sia nella organizzazione corporea che fa cadere nell'impurità, sia nel dominio dei desideri; insomma la causa va necessariamente ricercata nel substrato <corporeo>. E allora sembra che <questa causa> non sia più nella ragione <seminale>, ma piuttosto nella materia; e in tal modo non la ragione domina, ma la materia e poi il substrato, così come è stato conformato. No, infatti il substrato per questo principio è la ragione stessa o un prodotto di questa ragione, ad essa conforme, perciò non dominerà la materia e la conformazione del substrato verrà dopo. Si potrebbe anche ricondurre l'essere attuale di un uomo di una sua vita anteriore (...). (III 3 [48], 4, 1-34)

- <Sull'Anima universale>, «Essa gira per tutto il cielo sotto forme diverse secondo i luoghi», cioè sotto la forma di anima sensitiva (αἰσθητικῶ), d'anima razionale (λογικῶ) o d'anima vegetativa (φυτικῶ). La parte che in essa predomina compie la sua propria funzione, ma le altre sono inattive, perché rimangono fuori. E così nell'uomo le parti inferiori non dominano, ma sono in lui (ἐν δὲ ἀνθρώπῳ οὐ κρατεῖ τὰ χείρω, ἀλλὰ σύνεστιν); nemmeno domina sempre la stessa parte superiore, poiché anche le altre occupano un posto accanto ad essa. (...) Uscendo dal corpo <l'anima> diventa quella funzione che si è sviluppata di più. Perciò bisogna fuggire lassù, affinché non ci trasformiamo in una potenza sensitiva mediante l'assoggettamento alle immagini sensibili, o in una potenza vegetativa con l'assoggettamento ai desideri sessuali e ai piaceri della gola, ma in un essere intelligente, in una Intelligenza, in un dio. (III 4 [15], 2, 2-16)

Sofferamoci su questi passi. In particolare, Plotino pare seguire una concezione dell'anima basata sullo scontro e la conseguente sopraffazione di una delle due parti che eventualmente la costituirebbero, ovvero la razionale e l'irrazionale. Come sappiamo, infatti, qualora nel soggetto la parte razionale dell'anima prevalga sulle parti irrazionali, soggette agli impulsi corporei ed agli eventi esterni, il soggetto compierà un atto secondo l'ἔφ'ἡμῶν, secondo la *proairesis* e secondo l'ἀυτεξούσιον. Quando invece, al contrario, in lui emergerà la parte irrazionale, allora egli compierà atti irrazionali e moralmente negativi, estranei all'ἔφ'ἡμῶν ed alla *proairesis*. In secondo luogo, l'atto derivato dalla prevalenza della parte razionale (ovvero l'atto secondo la *proairesis*, secondo l'ἔφ'ἡμῶν e secondo l'ἀυτεξούσιον) è associato all'emergere di un comportamento moralmente positivo, mentre invece, l'atto derivato dalla preminenza della parte irrazionale è associato ad un comportamento moralmente negativo, ovvero un atto che risulterà dipendere dai dettami del fato (abbiamo visto nel precedente sottoparagrafo come l'accostamento tra la razionalità ed il bene si spieghi con il ruolo della razionalità nel processo di conoscenza). Questa, dunque, la descrizione del comportamento morale in Plotino. Ora, come già detto, non si tratta di una descrizione scientifica della complessa relazione tra anima/corpo, διάνοια ed anima a contatto con le δύνამεις, rapporto particolarmente complesso e costituito da interazioni costanti. D'altra parte, egli parla genericamente di anima superiore ed anima inferiore, o di anima e corpo, anziché, di facoltà dell'anima, cosa che abbiamo visto essere generalmente caratteristica di una descrizione più scientifica dei processi psichici, così come manca pure alcun riferimento alla tripartizione dell'anima. Credo dunque che in Plotino si tratti di un processo di carattere etico, per cui anche noi ci soffermeremo esclusivamente sulla natura etica. Da questo punto di vista, il processo qui descritto è ricco di spunti interessanti. In particolare, in questo contesto, vedremo in primo luogo a) l'assenza (o la mancata indicazione) di un processo di scelta che porti il prevalere della parte razionale o il prevalere della parte irrazionale. Successivamente analizzeremo b) il modello di anima che emerge dalla descrizione dell'elaborazione dell'atto che ci presenta Plotino. In seguito c) si proverà a cogliere il possibile ruolo dell'intellettualismo socratico nel suo accostamento al modello di anima seguito da Plotino, per poi passare, d), ad analizzare come l'adesione al *combat model* ed all'intellettualismo costituiscano le ragioni psichiche della dissociazione della *proaireisis*, dell'ἔφ'ἡμῶν e dell'ἀυτεξούσιον, in Plotino, dall'idea di una scelta tra opposti. Infine, e), trarremo le

conclusioni, sottolineando come tutti gli aspetti qui proposti indichino quale direzione auspicata un rafforzamento del ruolo della *διόνοια* a discapito dell'anima irrazionale. Da un punto di vista metodologico, per semplificare, riprenderò le due categorie di "anima o parte razionale" ed "anima o parte irrazionale" indicate nel paragrafo 3.4.1.1. Iniziamo la nostra analisi:

- *Assenza (o la mancata indicazione) di un processo di scelta (punto a)*

Iniziamo dal primo punto (a). Come abbiamo già più volte accennato, Plotino non sembra accennare esplicitamente ad una scelta iniziale che esprima una preferenza consapevole e deliberata del soggetto in merito al prevalere della parte razionale dell'anima oppure della parte irrazionale. Non ritroviamo neppure un termine che eventualmente possa esprimere questo processo. Ad ogni modo, l'assenza di un riferimento specifico è essa stessa indicativa di un disinteresse del problema. Prima di proseguire, soffermiamoci però su un ulteriore aspetto. L'esistenza di un possibile processo di scelta tra *x* e *non x* nel caso di ogni singolo atto sembra essere quantomeno offuscata se consideriamo tale singolo atto inserito in un determinato "stato" psichico del soggetto (quanto nel cappelletto iniziale abbiamo indicato con (b)). In particolare, sembra che il processo di elaborazione di un atto possa configurarsi come interno ad una condizione psichica etica stabile che determina la natura di un atto del soggetto. Tali stati, infatti, in Plotino, sembrano disporsi secondo una gradazione ascendente o discendente in uno o più stati irrazionali (non è precisato) e nei due stadi virtuosi disposti in progressione in virtù politiche e virtù contemplative<sup>347</sup>. Le prime permettono all'anima razionale di dominare le passioni, le seconde, ad un livello più alto, le permettono invece di dominare gli impulsi esterni. Da questo potrebbe dedursi che, qualora il soggetto sia in un determinato stato (sia esso non virtuoso o virtuoso), l'anima del soggetto si colloca in una condizione di abitudine mentale (di disposizione comune dell'anima) in cui predomina tendenzialmente la parte razionale o quella irrazionale (ripetiamo, in una prospettiva solo etica e non "scientifica"). Ora, il predominio di una delle due parti caratterizzerà la natura etica degli atti elaborati in un determinato stato abituale<sup>348</sup>. D'altra parte, però, se questo eventualmente spiega l'assenza di un processo di scelta tra il prevalere della parte razionale o non razionale (ma, anche in questo caso,

---

<sup>347</sup> Seguo l'ipotesi di Chiaradonna (2009) per cui le virtù indicate da Plotino siano essenzialmente di due tipi. L'individuazione di tre gradi differenti di virtù sarebbe da attribuirsi a Porfirio.

bisognerebbe dimostrare che tutti gli atti all'interno di uno stato abituale seguono questo processo), è anche vero che il problema è rimandato, più che risolto, poiché infatti bisognerebbe capire l'eventuale presenza o meno di un processo di scelta tra *x* e *non x* nel caso dell'adesione del soggetto ad un determinato stato psichico. In particolare, potrebbe trattarsi dell'influenza esercitata sul soggetto (e da lui assorbita "passivamente") dai condizionamenti ambientali esterni. Come sappiamo, questa potrebbe essere una spiegazione coerente con la tradizione precedente, sia platonica che aristotelica. Ciò nonostante, però, su questo argomento possiamo avanzare solo delle ipotesi in quanto Plotino non sembra di fatto specificare, lasciandoci invece nel dubbio. Ebbene, constatata l'assenza (perlomeno, la mancata indicazione) di una scelta iniziale tra il prevalere di una parte razionale o il prevalere di una parte irrazionale, dobbiamo soffermarci su altri aspetti per noi altrettanto interessanti, quali il modello etico di anima che sembra emergere dal testo (punto b) ed il ruolo dell'intellettualismo socratico nella descrizione del modello etico proposto da Plotino (punto c).

- *Modello di anima proposto da Plotino (punto b)*

Possiamo trarre alcune informazioni sull'interpretazione di Plotino del modello platonico dell'anima (qui, ci soffermeremo sugli aspetti etici che più propriamente riguardano l'anima, nel prossimo sottoparagrafo, sul ruolo del sistema metafisico elaborato da Plotino nel valore etico della scelta). Ora, l'idea di una contrapposizione tra la parte razionale e la parte irrazionale sembra derivare da una specifica interpretazione della natura dell'anima platonica, così come essa era stata presentata nella *Repubblica*. Come abbiamo visto nei paragrafi dedicati a Platone, virtù e vizio si originerebbero da un'interazione delle varie parti dell'anima, un'interazione armonica e basata sulla guida della ragione, nel caso della virtù, disarmonica e basata sul predominio delle parti irascibile ed appetitiva, nel caso del vizio. La Korsgaard<sup>349</sup> definisce questo modello *self-constitutional model*, contrapponendolo ad un modello caratterizzato dall'opposizione tra parte razionale e parte irrazionale dell'anima, indicato invece come

---

348 Il processo appena descritto è il risultato di una schematizzazione forse estranea, nella sua limpida strutturazione, a Plotino e tanto da apparire, forse, eccessivamente costruita e forzata. Credo però anche che essa risulti dal tracciare le conseguenze secondo criteri logici delle parole di Plotino.

349 Korsgaard (1999).

*combat model*. Condivido l'opinione della Remes<sup>350</sup> per cui, nella sua rilettura di Platone, Plotino, nella misura in cui descrive il comportamento come il risultato della sopraffazione di una parte sulle altre, sembra riprendere proprio quest'ultimo modello. A suo dire, quindi, la virtù non starebbe nell'equilibrio tra le parti, ma nel predominio, il più possibile assoluto (per le anime nel mondo sensibile), della parte razionale, ovvero, del distacco del soggetto dalla cosiddetta "parte irrazionale", la parte legata al corpo ed al mondo sensibile. Com'è evidente, si tratta di una visione dualistica. Come dice bene la Remes<sup>351</sup>, Plotino avrebbe adottato il *combat model* intendendo portare avanti un modello che, nella sua fase positiva, elimina le passioni e le emozioni, anziché integrarle, come necessarie e positive, con la ragione (*self constitutional model*), come invece avviene in Platone. Per Plotino, infatti, la catarsi perfetta risiederebbe nel ripudio delle passioni, della δόξα e nel distacco dalla materia<sup>352</sup>. D'altra parte, come mette in evidenza Chiaradonna<sup>353</sup>, la perfetta ascesa è data dalla sottrazione totale degli elementi del mondo sensibile nel corpo, piuttosto che dal raggiungimento della perfezione nei corpi stessi. Infine, è bene sottolineare (riprendendo quanto già detto all'inizio del sottoparagrafo) come non sembri trattarsi dell'unico modello presente, poiché infatti, come sappiamo, Plotino riprende anche più fedelmente la tripartizione dell'anima proposta da Platone, con un conseguente riferimento anche all'armonia tra le parti<sup>354</sup>.

---

350 Remes (2007), p. 187-191. Anche Leroux (2006), p. 302, condivide l'idea per cui la possibilità di azioni contrarie all'interno dell'anima plotiniana possa avere un'origine platonica.

351 Remes (2007), p. 187-191.

352 Steel (2007), p. 57.

353 Chiaradonna (2009), p. 82. Si veda anche *Enneadi* I 3 [20].

354 «Anzitutto, riguardo il vizio e la virtù, bisogna dire che cosa avviene quando si dice che il vizio è nell'anima; infatti noi diciamo che bisogna toglierlo via come se davvero il male fosse in lei e bisognasse porvi la virtù e sostituire l'ordine e la bellezza alla bruttezza di prima. Se diciamo che la virtù è armonia e il vizio disarmonia, non esporremo forse un'opinione che piaceva agli antichi? (...) Infatti se la virtù è l'armonia reciproca delle parti dell'anima secondo natura, il vizio e la loro disarmonia, non c'è nulla <in essa> di acquisito, nulla che venga da un essere diverso, ma ciascuna parte, così com'è, viene ad accordarsi <colle altre> ed essendo tale non può entrare in una dissonanza; similmente i coreuti danzano e cantano in accordo, pur essendo diversi l'uno dall'altro, e mentre uno canta da solo gli altri tacciono, e ciascuno canta la sua parte. È necessario perciò che, prima dell'armonia, ciascuna parte abbia la sua virtù propria, e ciascuna abbia il suo vizio prima del reciproco disaccordo. Che cosa dev'esser presente dunque perché ciascuna parte sia cattiva?/ Il vizio./ E perché sia buona?/ La virtù./ Riguardo alla parte razionale si dirà forse che il suo vizio è l'ignoranza e che, essendo una negazione, non è la presenza di qualcosa. Ma

Tuttavia, credo che il *combat model* sia il modello prevalente in generale e, soprattutto, qualora Plotino si occupi della *proairesis*, dell'ἔφ'ἡμῶν e dell'αὐτεξούσιον. Infine, quanto alla relazione tra il *combat model* e la presenza o meno di una scelta tra l'atto *x* ed il *non x*, l'adozione di un modello dualistico non è in generale incompatibile con l'idea di una scelta così delineata, per cui, l'adozione di tale modello non sembra essere il motivo dell'assenza di questo tipo di scelta. In conclusione, nei prossimi sottoparagrafi (soprattutto il sottoparagrafo inerente al punto d) vedremo un possibile motivo per cui in Plotino abbia prevalso questo tipo di modello, ovvero, quale fosse il messaggio etico alla base.

- *Ruolo dell'intellettualismo socratico (punto c)*

L'intellettualismo socratico sembra giocare un ruolo fondamentale nella descrizione del comportamento etico che qui stiamo analizzando. In questo sottoparagrafo vorrei riprendere l'adozione di un modello intellettualistico in Plotino e soffermarmi poi su come l'intellettualismo sia particolarmente compatibile con l'adozione del *combat model*, sebbene tra l'uno e l'altro non vi sia alcuna relazione di carattere causale e necessario. In particolare, sappiamo come in Plotino sia spesso presente un modello etico dualistico, ovvero un modello in cui le complesse interazioni tra parte razionale e parte irrazionale sono ridotte essenzialmente al dominio dell'una sull'altra. Ora, nella filosofia platonica, il predominio della parte razionale dell'anima è una condizione necessaria (sebbene, come abbiamo accennato e vedremo meglio tra pochissimo, probabilmente non sufficiente) per avere una conoscenza del vero bene, cosa che porterebbe il soggetto a perseguirlo incentivando il distacco dal corpo e dalla parte irrazionale. Ora, anche il *self constitutional model* si presta ad esprimere una concezione intellettualistica, ma il modello dualistico sembra essere più incisivo in questo senso rispetto ad un modello basato sull'armonia o la disarmonia tra le parti. Auspicare ad un processo (pur graduale) che abbia come proprio culmine l'annullamento delle passioni più che una loro integrazione armonica, infatti, si lega con più forza all'idea di una condizione in cui se il soggetto ha una conoscenza autentica connessa alla ragione allora

---

quando opinioni false, che di solito producono il vizio, sono <nell'anima>, come si può dire che esse non sopraggiungono e che questa parte dell'anima <cioè la razionale> non si altera in qualche modo? (...) Quando ciascuna parte <dell'anima> è nella virtù, noi diremo che essa agisce in conformità dell'essenza obbedendo alla ragione; dall'intelligenza dipende la parte razionale e da questa le altre», *Enneadi* III 6 [26], 2, 1-32.

egli si indirizzerà verso il bene. Sofferamoci infine sulla natura della parte razionale quale *condizione necessaria ma probabilmente non sufficiente* per avere una conoscenza vera. A nostro avviso, questo carattere emergerebbe dal fatto che Plotino descriva un processo in cui solo gradualmente si abbia un predominio pressoché totale della parte razionale e quindi una conoscenza del tutto vera. A dimostrazione di questa ipotesi si veda il caso dell'ἔφ'ῆμῖν di livello più basso, risultato di una condizione in cui prevalga sì la parte razionale ma probabilmente in modo con ancora totalizzante, per cui il soggetto non ha una conoscenza vera.

- *Ruolo del combat model e dell'intellettualismo nella dissociazione dell'ἔφ'ῆμῖν dall'idea di scelta tra l'atto x e non x.*

In questo sottoparagrafo, infine, vedremo come il modello di anima seguito da Plotino, ovvero il cosiddetto *combat model*, e l'intellettualismo sembrano giocare un ruolo rilevante (questa volta di carattere causale) in merito alla dissociazione della *proairesis*, dell'ἔφ'ῆμῖν e dell'ἀυτεξούσιον dalla scelta tra l'atto *x* ed il *non x*, una volta che sia già prevalsa la parte razionale o la parte irrazionale dell'anima. In particolare, infatti, in generale, ci sembra che in Plotino il processo di scelta tra l'atto *x* ed il *non x* implichi una deliberazione dopo una fase di dubbio tra le due opzioni. Ora, questo dubbio potrebbe essere di due tipi, ovvero un dubbio relativo alla natura stessa delle due opzioni nella misura in cui esse non abbiano nel proprio essere un valore oggettivamente attribuibile oppure, un dubbio derivato da una cattiva conoscenza del soggetto dell'effettivo valore morale (questa volta oggettivo e stabile) delle due opzioni. A nostro avviso, in Plotino manca sia il primo che il secondo caso. In particolare, quanto al dubbio conoscitivo, ci sembra che nella prospettiva intellettualistica adottata da Plotino, il soggetto o conosca quale sia il bene (la cui esistenza oggettiva è il presupposto di base per l'intellettualismo), oppure non lo conosca. Ciò che ci preme qui sottolineare è come in Plotino, a differenza di ciò che vedremo accadere invece in Proclo (secondo la mia ipotesi interpretativa), mancherebbe un momento intermedio in cui il soggetto, non trovandosi in una condizione di pura razionalità, abbia una conoscenza né perfetta né imperfetta che lo porti a nutrire un dubbio tra due opzioni. Non è escluso che Plotino possa avervi pensato, ma di fatto sembrano assenti dei riferimenti testuali espliciti che lo attestino chiaramente, così come invece accade in Proclo con i passi sulla *proairesis*. Probabilmente, l'uno e l'altro pensatore sono giunti a

conclusioni opposte in virtù del modello di anima adottato, ovvero il *combat model* in Plotino ed il *self constitutional model* in Proclo, lì dove il secondo modello sembra aprirsi di più all'idea di una fase intermedia in cui esista il dubbio. Ritornando a Plotino, basandoci sulle regole base dell'intellettualismo, ci sembra di poter trarre come conseguenza il fatto che, se un soggetto conosce senza alcun dubbio quale sia il bene, allora egli non nutrirà alcun dubbio nel perseguirlo (in questo caso, l'opzione irrazionale sarà ostacolata da un limite interno al soggetto stesso), al contrario, invece, nel caso in cui non lo conosca, egli perseguirà la via opposta. L'atto derivato da questo processo, quindi, non sarà una scelta tra l'atto *x* e *non x*, ma una scelta quale indirizzamento verso una delle due direzioni, senza che il soggetto si soffermi su alcuna altra alternativa. Questo, senza escludere la gradualità nella ragione sin qui citata, poiché infatti, il predominio della ragione, appunto perché di livello differente (si pensi ai due ἐφ' ἡμῶν), è importante ma non determinante per il possesso della conoscenza, per cui, ne deriva che la ragione non esclude la non conoscenza e quindi il comportamento eticamente negativo, mentre invece sarà proprio la conoscenza a porsi come elemento di snodo tra una scelta volta al bene oppure il contrario (si ritorna qui alla differenza tra ἐφ' ἡμῶν ed ἐκούσιον). Ora, consideriamo gli atti secondo la *proairesis* o secondo l'ἐφ' ἡμῶν o l'ἀντεξούσιον. Essi saranno atti in cui sia prevalsa la parte razionale ed in cui questo abbia portato anche all'acquisizione della conoscenza del vero bene. A queste condizioni, come sappiamo, secondo un'ottica intellettualistica, il soggetto si indirizzerà verso il bene. Ecco spiegato quindi perché, proprio grazie all'adozione di una prospettiva intellettualistica, gli atti secondo la *proairesis* o secondo l'ἐφ' ἡμῶν<sup>355</sup> o l'ἀντεξούσιον, dati dell'emergere della parte razionale nel soggetto, siano atti coincidenti con indirizzamenti, piuttosto che scelte tra *x* e *non x* (va da sé, in questo

---

355 La distinzione di un ἐφ' ἡμῶν coincidente con l'ἐκούσιον e di un ἐφ' ἡμῶν invece, da esso distinto e, come vedremo, di livello inferiore, sembrerebbe aprire uno spazio all'idea di una scelta razionale di un oggetto non moralmente positivo. Come sappiamo, infatti, qualora il soggetto non conosca le norme etiche universali, egli potrebbe compiere un atto secondo l'ἐφ' ἡμῶν, ma non secondo l'ἐκούσιον. Ora, alla luce di questa distinzione a me sembra si possa sostenere che quando l'ἐφ' ἡμῶν non è connesso con una prospettiva di conoscenza autentica, tale ἐφ' ἡμῶν rischia di presentarsi quale una contraddizione in termini. In realtà, però, come già accennato, l'emergere della parte razionale non implica necessariamente la conoscenza nel soggetto. Per questo motivo, quindi, sembra possa esserci un ἐφ' ἡμῶν, di livello inferiore, che indichi solo che il soggetto sia κύριος. In questo caso, dunque, un atto secondo l'ἐφ' ἡμῶν sarebbe innanzitutto un atto corrispondente alla volontà del soggetto senza la presenza di alcun ostacolo, in secondo luogo, inoltre, sarebbe frutto di un processo razionale ma, poiché mancante della conoscenza autentica, non sarebbe tendente al bene reale, quanto invece al bene apparente.

discorso, il fatto che quanto detto non spiega perché Plotino abbia deciso di usare una terminologia connotata altrimenti in passato, per indicare gli atti derivanti da una condizione di predominio della ragione unita alla conoscenza del bene). La scelta, dunque, in Plotino, non è intesa come la possibilità di scegliere tra due o addirittura più alternative, ma diventa una scelta intesa come un indirizzamento verso un'unica direzione<sup>356</sup>. Su questo argomento ritorneremo brevemente nell'ultimo paragrafo del capitolo.

- *Conclusioni generali: sulle ragioni psichiche della mancanza di una scelta tra  $x$  e  $non x$  e sul rafforzamento della  $\delta\acute{\iota}\alpha\nu\omicron\iota\alpha$  (punto e)*

Con quest'ultimo punto, infine, si vuole ricapitolare quanto detto sino ad ora e mettere in evidenza come questo rafforzi l'importanza della  $\delta\acute{\iota}\alpha\nu\omicron\iota\alpha$ . In particolare, sin qui abbiamo notato a) come l'atto in Plotino sia dovuto all'emergere nel soggetto o della parte razionale o della parte irrazionale, ma non è chiaro se l'una o l'altra situazione siano l'esito o meno di un processo di scelta; b) come Plotino adotti il cosiddetto *combat model*; c) come egli riprenda il modello intellettualistico; d) come, data la presenza del *combat model* e di un modello intellettualistico, nel caso di un singolo atto, qualora prevalga la parte razionale e qualora il soggetto abbia una conoscenza autentica, il soggetto si indirizzerà spontaneamente verso il bene senza alcun dubbio, qualora invece prevalga la parte irrazionale ed in mancanza di conoscenza, il soggetto si indirizzerà spontaneamente in direzione opposta (lì dove, come detto nel punto a, non è esplicitato se il prevalere dell'una o dell'altra parte sia o meno il risultato di una scelta tra opposti). Ecco tracciate le ragioni psichiche in merito all'assenza di una scelta tra l'atto  $x$  ed il  $non x$  qualora sia prevalsa una o l'altra delle parti dell'anima e soprattutto qualora manchi una conoscenza autentica che faccia da guida. Infine, da quanto sin qui detto emerge in modo evidente come Plotino attribuisca particolare importanza ad un rafforzamento della parte razionale,  $\delta\acute{\iota}\alpha\nu\omicron\iota\alpha$ , quale strumento per il soggetto per autodeterminarsi rispetto ai condizionamenti delle cause esterne e per indirizzarsi e raggiungere così il bene in modo consapevole.

---

<sup>356</sup>Su questo argomento, tra gli altri, si veda Chlup (2009) p. 43.

### 3.4.2 Il superamento della scelta tra opposti. Una prospettiva metafisica del problema

Proviamo ora ad individuare la ragione metafisica del perché in Plotino manchi la scelta tra l'atto *x* ed il *non x*, qui come sappiamo, l'uno con un contenuto morale positivo, l'altro negativo. In particolare, ci soffermeremo solo sul perché la *proairesis*, l'ἔφ'ἡμῶν e l'αὐτεξούσιον siano dissociati dall'idea di una scelta di questo tipo. Il punto cardine è l'idea per cui l'ἔφ'ἡμῶν e l'αὐτεξούσιον delle anime particolari appaiono fondati sull'autodeterminazione (e, vedremo, sulla libertà, ἐλευθερία) dell'Intelletto e soprattutto dell'Uno. In Plotino, infatti, l'autodeterminazione<sup>357</sup> non è prerogativa esclusiva delle anime degli enti contingenti razionali ma anche degli intelligibili. Per meglio dire, l'autodeterminazione degli intelligibili si pone come paradigma per l'autodeterminazione degli enti del mondo sensibile. Per questo motivo, quindi, indagare sull'autodeterminazione dell'Intelletto e dell'Uno significherà indagare il cuore del problema<sup>358</sup>. D'altra parte, che la *proairesis*, l'ἔφ'ἡμῶν e l'αὐτεξούσιον delle anime particolari presentino in modo imperfetto i caratteri dell'autodeterminazione dell'Uno e dell'Intelletto è dimostrato anche dal fatto che Plotino si occupa dei due argomenti nel medesimo capitolo, lì dove, aristotelicamente, l'analisi di questi concetti sul piano umano viene presentata come il primo ed il più accessibile tra i modi per esplorare i medesimi concetti a livello più alto (mentre invece, come abbiamo appena detto, a livello ontologico accade esattamente il contrario che al livello conoscitivo). Fatta questa premessa, dobbiamo ora chiederci perché l'autodeterminazione degli enti superiori è dissociata dall'idea di una scelta tra l'atto *x* e l'atto *non x*, ma coincide con un indirizzo esclusivo verso il bene. Il problema è complesso e sia poiché esso è stato

---

357 Quanto al caso della *proairesis* e dell'ἔφ'ἡμῶν presso gli intelligibili, bisogna fare qualche precisazione. In particolare, per quanto concerne l'ἔφ'ἡμῶν, è un concetto usato in merito all'autodeterminazione dell'Intelletto, ma non in merito all'autodeterminazione dell'Uno, lì dove, è citato una sola volta, in un contesto, tra l'altro, in cui ne si indica il superamento da parte dell'Uno («E come abbiamo eliminato da Lui ogni proprietà, così eliminiamo come cose posteriori la libertà (τὸ ἐπ'αὐτῷ) ed il libero arbitrio (τὸ αὐτεξούσιον): questi infatti sono attributi che enunciano una forza rivolta verso l'esterno, e cioè che Egli non ha ostacoli (ἀνεμποδίστως) e che perciò esistono altre cose di fronte alle quali Egli è libero»; *idem* VI 8[39] 8, 9-12). In questo passo, oltre all'ἔφ'ἡμῶν è citato anche l'αὐτεξούσιον, sebbene quest'ultimo concetto ritorni poi anche successivamente in riferimento all'Uno. Quanto alla *proairesis*, invece, in merito alla natura di questo concetto presso gli intelligibili si veda il paragrafo 3.3.1.

358 Delcomminette, cit. Dučić (2014), p. 422.

oggetto di molti e pregevoli studi<sup>359</sup> e sia poiché una sua analisi dettagliata esulerebbe dalla nostra indagine (ovvero la scelta morale nel mondo sensibile), qui vi accenneremo solamente limitandoci a fornire qualche indicazione generale, necessaria per completare una panoramica dell'intero tema. Per comprendere meglio la posizione di Plotino, ci soffermeremo prima brevemente sulle considerazioni dei filosofi precedenti sulla possibilità degli enti superiori di scegliere tra opposti ed, eventualmente, di potersi autodeterminare. In particolare, in Aristotele, gli enti eterni, poiché perfetti, sono enti necessari e sempre in atto, mai diversi da come sono. Per essi, quindi, è esclusa la potenza e la contingenza, che, per Aristotele sono invece alla base dell'autodeterminazione. La facoltà di autodeterminazione, invece, passerà attraverso la deliberazione e la *proairesis*, le quali, come sappiamo, sono prerogative esclusivamente delle potenze razionali e contingenti nel mondo sensibile. Sulla stessa linea anche il peripatetico Alessandro, il quale distingue tra enti necessari, collocati ad un livello ontologico superiore, ed enti contingenti, collocati ad un livello ontologico inferiore. Solo questi ultimi eserciterebbero la *proairesis* ed avrebbero il “τὸ ἐφ’ ἡμῶν”, ovvero qualcosa che dipende da loro<sup>360</sup>. Quanto ai Platonici, si è già visto nel capitolo II come nei testi dei Medioplatonici si riscontrino i concetti aristotelici di possibile, contingente e necessario, e come l'autodeterminazione, espressa attraverso l'ἐφ’ ἡμῶν e la *proairesis*, sia associata esclusivamente agli enti contingenti del mondo sensibile. Ebbene, qui vediamo come Plotino riprenda parte dei concetti aristotelici e peripatetici ma li rielabori radicalmente pervenendo così ad una diversa conclusione. Egli riprende l'idea aristotelica di necessità, associata in ambito metafisico all'essere sempre in atto dei principi eterni, ma, a differenza di Aristotele e dei peripatetici successivi, attribuisce a tali enti, anche l'autodeterminazione (che, nel caso dell'Intelletto è espressa sia attraverso l'ἐφ’ ἡμῶν che attraverso l'αὐτεξούσιον, mentre invece, nei riguardi dell'Uno, come sappiamo, sembra essere espressa solo attraverso l'αὐτεξούσιον). In questo contesto, ci soffermeremo soprattutto sull'Uno, a cui Plotino dedica i paragrafi 8-21 del trattato VI 8 [39]. Innanzitutto, l'Uno è il paradigma della libertà e dell'autodeterminazione<sup>361</sup> e questo nonostante l'autodeterminazione implichi una relazione rispetto ad altro, lì dove, invece, l'Uno, in quanto al di sopra dell'essere stesso

---

359 Solo per citare alcuni degli studi, si veda Lavaud (2012), Leroux (2006), Linguisti (2009) e (2013), Rist (1967), Trabattoni (2009).

360 Alessandro, *De Fato* 197, 26-30. Sull'argomento si veda Steel (2008), p. 534.

361 Remes (2007) p. 182

non è in relazione con nulla<sup>362</sup>. Poiché l'Uno è nel miglior modo possibile ed è perfetto<sup>363</sup>, Egli non può essere diversamente da com'è ma è in modo necessario<sup>364</sup>. Quanto alla sua volontà, Plotino ci dice che gli atti dell'Uno costituiscono la sua essenza, che è identica alla sua volontà. Ne deriva che l'Uno è *come* vuole e quindi il «suo essere corrisponde al suo volere e al suo agire»<sup>365</sup>. Inoltre, l'Uno è ciò che voleva essere, poiché Egli, infatti, non potrebbe voler essere nulla di diverso da ciò che è<sup>366</sup>.

---

362 *Enneadi* VI 8 [39], 8, 9-14. Si veda anche Remes (2007) p.182.

363 «No, Egli non è così com'è perché non possa essere diverso, ma è così perché è perfetto», ἢ οὐχ ὅτι οὐκ ἄλλως, οὕτως, ἀλλ'ὅτι τὸ ἄριστον οὕτως, *idem* VI 8[39], 10, 26-27.

364 «Perciò Egli non è ciò che è per caso, poiché Egli non è per accidente, ma perché era necessario che così fosse», τοῦτο τοίνυν οὐκ ἂν οὕτως εἶη, ὡς συνέβη· οὐ γὰρ ὅπερ ἔτυχεν ἐστίν, ἀλλ'ὅπερ ἐχρῆν εἶναι, *Enneadi* VI 8 [39], 9, 16-18. «Egli poteva dunque crearsi diverso da quello che si creò? No, perché allora dovremmo negargli di fare il bene, dal momento che Egli non può fare il male», ἐδύνατο οὖν ἄλλο τι ποιεῖν ἑαυτὸν ἢ ὃ ἐποίησεν; ἡοῦπω καὶ τὸ ἀγαθὸν ποιεῖν ἀναιρήσομεν, ὅτι μὴ ἂν κακὸν ποιοῖ, *Enneadi* VI 8[39], 21, 1-2.

365 «Se dunque gli attribuiamo degli atti e se i suoi atti si compiono, diciamo così, per mezzo della sua volontà (ché Egli non può agire senza volere), e se questi atti costituiscono la sua cosiddetta essenza, la sua volontà e la sua essenza saranno identiche. Ma allora, se è così, Egli è come volle. Perciò dire che «Egli vuole e agisce secondo la sua natura» è come dire che il «suo essere corrisponde al suo volere e al suo agire», εἰ γὰρ δοίημεν ἐνεργείας αὐτῷ, τὰς δ'ἐνεργείας αὐτοῦ οἷον βουλήσει αὐτοῦ- οὐ γὰρ ἀβουλῶν ἐνεργεῖ- αἱ δὲ ἐνέργειαι ἢ οἷον οὐσία αὐτοῦ, ἢ βούλησις αὐτοῦ καὶ ἢ οὐσία ταῦτόν ἐσται. εἰ δὲ τοῦτο, ὡς ἄρα ἐβούλετο, οὕτω καὶ ἐστίν. οὐ μᾶλλον ἄρα ὡς πέφυκε βούλεται τε καὶ ἐνεργεῖ, ἢ ὡς βούλεται τε καὶ ἐνεργεῖ ἢ οὐσία ἐστὶν αὐτοῦ, *idem* [39] VI 8, 13, 5-10.

366 «Egli è perciò concorde con se stesso, in quanto vuole essere quello che è ed è quello che vuole, e la sua volontà e il suo essere sono una cosa sola, e tuttavia Egli non è meno unità, poiché non c'è differenza fra ciò che Egli si trova ad essere e ciò che voleva essere. Che cosa infatti avrebbe voluto essere se non ciò che è? Supponiamo che Egli scelga di diventare ciò che vuole e che gli sia concesso di mutare la sua natura in qualcosa di diverso; mai Egli vorrebbe diventare qualcosa di diverso, né mai potrebbe biasimare se stesso come se soltanto per necessità Egli fosse ciò che è, cioè quello stesso Essere che Egli stesso sempre volle e vuole essere», καὶ σύνδρομος αὐτὸς ἑαυτῷ θέλων αὐτὸς εἶναι καὶ τοῦτο ὄν, ὅπερ θέλει, καὶ ἢ θέλησις καὶ αὐτὸς ἐν, καὶ τούτῳ οὐχ ἦττον ἐν, ὅτι μὴ ἄλλο αὐτός, ὅπερ ἔτυχεν, ἄλλο δὲ τὸ ὡς ἐβουλήθη ἄν. τί γὰρ ἂν καὶ ἠθέλησεν ἢ τοῦτο, ὅ ἐστι ; καὶ γὰρ εἰ ὑποθίμεθα ἐλέσθαι αὐτῷ ὅ τι θέλοι γενέσθαι, καὶ ἐξεῖναι αὐτῷ ἀλλάξασθαι τὴν αὐτοῦ φύσιν εἰς ἄλλο, μήτ' ἂν ἄλλο τι γενέσθαι βουληθῆναι, μήτ' ἂν ἑαυτῷ τι μέψασθαι ὡς ὑπὸ ἀνάγκης τοῦτο ὄν, ὅ ἐστι, τοῦτο τὸ «αὐτὸς εἶναι» ὅπερ αὐτὸς αἰεὶ ἠθέλησε καὶ θέλει, *idem* [39] VI 8, 13, 29-38.

Inoltre Egli è il Bene ed il Bene è attratto e sceglie (ἐλέσθαι) solo se stesso<sup>367</sup>. L'Uno inclina solo verso se stesso, poiché, qualora si rivolgesse verso l'esterno, perderebbe «l'essere ciò che è»<sup>368</sup> ed in questo consiste il suo atto<sup>369</sup>, che ha esistenza eterna<sup>370</sup>. Ora, se queste sono le prerogative dell'Uno, allora, è facilmente comprensibile perché presso di Lui l'autodeterminazione non assuma la forma di una scelta tra *x* e *non x*. Al contrario, invece, la scelta tra due opzioni è considerata una forma di debolezza, perché implica il dubbio tra due<sup>371</sup>. Allo stesso modo, anche presso gli enti sensibili, la scelta tra l'atto *x* e l'atto *non x* sarà considerata una debolezza, poiché invece esiste un bene oggettivo riconoscibile, costituito da una sola tra le due opzioni, ovvero quella che appunto tende all'Uno. In quanto considerata una debolezza, dunque, essa non sarà mai presente nel caso in cui predomini la parte razionale e la conoscenza e quindi nel caso in cui l'uomo si autodetermini, lì dove, invece, si configura come il perseguire necessariamente ciò che l'Uno vuole. In particolare, infatti, come sappiamo, ciò che si colloca al livello di perfezione per gli enti intelligibili, assume invece carattere imperfetto nel mondo sensibile, per cui, se nel caso degli enti intelligibili e dell'Uno troviamo solo un indirizzamento verso il bene, nel mondo sensibile, invece, gli enti eserciteranno la propria autodeterminazione, intesa quale perseguimento esclusivo del bene, solo nel caso in cui predomini la parte razionale. In un'autodeterminazione così intesa, non avere la possibilità di fare altrimenti non è un elemento negativo. Queste

---

367 «La natura del Bene è realmente la sua volontà: Egli non è sedotto né attratto dalla sua propria natura, ma sceglie liberamente se stesso, poiché non c'è nient'altro da cui Egli possa essere attratto (...). Ma nell'esistenza del Bene è compreso necessariamente l'atto di scegliere e di volere se stesso», ἔστι γὰρ ὄντως ἡ ἀγαθοῦ φύσις θέλησις αὐτοῦ οὐ δεδεκασμένου οὐδὲ τῆ ἑαυτοῦ φύσει ἐπισπωμένου, ἀλλ'ἑαυτὸν ἐλομένου, ὅτι μηδὲ ἦν ἄλλο, ἵνα πρὸς ἐκεῖνο ἐλθῆ (...). ἐν δὲ τῆ τοῦ ἀγαθοῦ ὑποστάσει ἀνάγκη τὴν αἴρησιν καὶ τὴν αὐτοῦ θέλησιν, *idem* VI 8 [39], 13, 39-41; 44-45.

368 *Idem* VI 8 [39], 16, 27.

369 *Idem* VI 8 [39], 16, 27.

370 *Idem* VI 8 [39], 16, 31-32.

371 «Lassù la potenza non consiste nel poter i contrari: quella è una potenza incrollabile e immobile, che è tale al massimo grado quando non si stacca dall'Uno: poiché potere i contrari vuol dire che non si è capaci di rimanere fermi nell'Essere perfetto», οὐ γὰρ οὕτω τὸ δύνασθαι ἐκεῖ, ὡς καὶ τὰ ἀντικείμενα, ἀλλ'ὡς ἀστεμφεῖ καὶ ἀμετακινήτω δυνάμει, ἢ μάλιστα δυνάμεις ἐστίν, ὅταν μὴ ἐξίστηται τοῦ ἐν· καὶ γὰρ τὸ τὰ ἀντικείμενα δύνασθαι ἀδυναμία ἐστὶ τοῦ ἐπὶ τοῦ ἀρίστου μένειν, *ibidem* VI 8 [39], 21, 3-7.

quindi le ragioni metafisiche. Vedremo invece, nel prossimo capitolo, un diverso esempio dell'autodeterminazione presso il Neoplatonismo. In particolare, ci soffermeremo su come, presso Proclo, l'autodeterminazione propria degli enti sensibili passi attraverso l'esercizio di una *proairesis* (concetto che riacquisirà centralità) intesa ora, nuovamente, come scelta tra l'atto *x* e l'atto *non x*, l'uno connotato come bene e l'altro come male.

Concluderemo questo paragrafo, infine, accennando a come l'idea per cui la scelta tra l'atto *x* ed il *non x* sia elemento di debolezza influenzi poi anche l'idea di libertà, ἐλευθερία, qui presente, giungendo alla conclusione per cui essere libero significhi per il soggetto perseguire unicamente la strada verso il bene. A questo punto crediamo sia opportuno comprendere meglio in cosa consista l'ἐλευθερία, perché essa sia posta in relazione con l'ἐφ' ἡμῶν e l'αὐτεξούσιον ed in che rapporti essa sia con la necessità. Sappiamo che questo concetto, dallo Stoicismo in poi aveva assunto una certa rilevanza in senso etico. In particolare, l'ἐλευθερία indicava una libertà intesa quale assenza di ostacoli. Quanto a Plotino, egli non ci fornisce una definizione esatta del concetto. Possiamo ricavare l'identità dell'ἐλευθερία dai numerosi passi in cui essa è citata. Particolarmente significativo a questo fine è l'uso del termine ἐλευθερία in VI 8 [39], il medesimo trattato, appunto, in cui Plotino si occupa della condizione di graduale perfezione assunta dai concetti di ἐφ' ἡμῶν ed αὐτεξούσιον via via che essi siano associati ad atti di un soggetto che progredisce anch'esso nell'avvicinarsi all'Uno o che si trovi già in un grado dell'essere superiore. L'ἐλευθερία indica innanzitutto un atto libero in quanto esente da ostacoli, per cui, pare si possa parlare innanzitutto di una "libertà in negativo". Questo significato, che ritroviamo ora in Plotino, sarà poi ripreso ed usato ampiamente da Proclo. Ora, l'assenza di ostacoli si presenta come una condizione che sembra essere tipica degli atti derivati da una volontà razionale<sup>372</sup>. Solo

---

372 Tra i testi in cui credo sia più evidente tale significato di ἐλευθερία segnaliamo i trattati [39] VI 8, 3, 18- 23: «quelli che agiscono secondo queste rappresentazioni non potremo certo farli rientrare entro un principio di vera libertà: perciò anche alle persone inferiori che agiscono secondo la loro immaginazione non attribuiremo mai né azioni libere né azioni volontarie, ma attribuiremo l'indipendenza a chi si è liberati dalle passioni del corpo mediante le forze dell'Intelligenza. Noi, riconducendo il libero arbitrio a principio più nobile, cioè all'attività dell'intelligenza, riconosceremo come veramente libere soltanto quelle azioni che rientrano in quelle premesse e riconosceremo come involontari anche gli impulsi che si destano per opera del pensiero»; il trattato [39]; VI 8, 6, 26-29: «Diventa perciò sempre più evidente che è libero ciò che è immateriale e che ad esso si deve far risalire il libero arbitrio, e che in esso consiste la volontà, la quale è la vera sovrana e rimane in se stessa anche quando essa ordini, per necessità, azioni

la volontà razionale, infatti, si avvicina al volere dell'Uno e quindi, perseguendo ciò che è incluso nel piano della provvidenza, tendenzialmente non conosce ostacoli. Ora, se l'ἐλευθερία ha questi connotati, essa non potrà identificarsi, né nel caso degli intelligibili, ma neppure nel caso delle anime individuali, con una scelta tra opposti, ma solo come il necessario perseguimento di una direzione razionale e tesa al bene.

Nel prossimo capitolo, vedremo invece come Proclo si approcci al problema e come egli riesca a recuperare la scelta tra opposti rendendola elemento di snodo all'interno del processo di ritorno all'intelligibile.

---

esteriori»; VI 8 [39], 7, 1-2: «L'anima dunque diventa libera quando, senz'alcun ostacolo, tende al Bene per mezzo dell'Intelligenza»; VI 8 [39], 21, 30-33: «Egli [l'Uno], solo nella sua altezza, è veramente libero, perché non è sottomesso nemmeno a se stesso, ma è soltanto Lui e veramente Lui, mentre ogni altra cosa è essa stessa e qualcosa d'altro».

## Capitolo 4: La *proairesis* in Proclo

### 4.1 Introduzione

In questo capitolo ci occuperemo di delineare la natura della *proairesis* nel Neoplatonico Proclo. Inizieremo mostrando la posizione di Proclo in merito alla possibilità per l'uomo di autodeterminarsi nonostante l'esistenza del fato e della provvidenza. Tale autodeterminazione è espressa essenzialmente attraverso il noto concetto di τὸ ἐφ' ἑμῖν. L'autodeterminazione umana, però, non è assoluta. Essa è limitata all'azione sulla vita interiore del soggetto e, nello specifico alla sua scelta morale, scelta morale che verrà indicata recuperando il precedente concetto aristotelico di *proairesis*. Ecco allora che la *proairesis* riveste un ruolo fondamentale per l'uomo (sostantivo che qui sarà usato in luogo di “anima individuale”), indice della sua natura intermedia all'interno dell'universo. In questo capitolo, proporremo due differenti significati della *proairesis*, entrambi connessi con la facoltà del soggetto di poter scegliere tra il bene vero o tra quello apparente, ed entrambi parte del processo di ascesa del soggetto verso l'intelligibile e l'Uno. Infine, proveremo a trarre il significato etico della *proairesis* nei testi di Proclo.

I testi a cui faremo maggiormente riferimento nella nostra ricerca saranno il *De decem dubitationes circa providentiam* ed il *De providentia et fato et eo quod in nobis ad Theodorum mechanicum*, citati nel mio lavoro nella traduzione italiana di F. Paparella<sup>373</sup> con i titoli *Dieci questioni sulla provvidenza* e *Lettera all'inventore Teodoro*, l'*Institutio theologica*, qui citata nella traduzione italiana di Di Stefano<sup>374</sup>, *Elementi di Teologia*, il *In Platonis Alcibiadem I* (che qui citerò con il titolo *Commento*

---

373 Paparella (2004).

374 Di Stefano (1994).

*all'Alcibiade I*) ed il *In Platonis rem publicam commentarii*, citato nella traduzione italiana di Abbate<sup>375</sup>, con il titolo *Commento alla Repubblica, Dissertazioni I, III, IV, V*.

Un'ultima considerazione riguarda la lingua in cui ci sono pervenuti i testi da noi utilizzati. In particolare, se ci è possibile leggere *Gli Elementi di Teologia*, il *Commento all'Alcibiade I* ed il *Commento alla Repubblica* nell'originale versione in greco, per quanto concerne le *Dieci questione sulla provvidenza* e la *Lettera all'inventore Teodoro*, questi testi ci sono pervenuti per intero solo nella traduzione latina di Guglielmo di Moerbeke in una versione del 1280. Ciò nonostante, accanto a questa versione ci sono pervenuti ampi estratti in greco dall'opera del bizantino Isacco Sebastocratore, del XII secolo, estratti che hanno permesso di ricostruire almeno in parte l'originario testo greco, che quindi qui citeremo per quanto possibile.

## **4.2 Fato, provvidenza ed autodeterminazione dell'uomo**

In questo paragrafo proveremo a ricostruire, seppur brevemente ed in modo non esaustivo, l'orizzonte metafisico in cui si colloca l'azione umana e la sua eventuale possibilità di scelta. A questo fine, proveremo a presentare l'idea di Proclo sulla provvidenza e sul fato. Le nostre proposte di interpretazione di questi due importanti concetti non si presentano in alcun modo come esaustive del tema, ma hanno esclusivamente l'obiettivo di cogliere brevemente alcuni aspetti a noi utili per l'indagine sulla scelta proairetica. Ebbene, nel primo sottoparagrafo ci occuperemo della provvidenza, nel secondo del fato, nel terzo passeremo invece ad un confronto tra i due concetti. Chiuderà il paragrafo una parte dedicata all'elaborazione in Proclo del tema dell'autodeterminazione umana.

### *4.2.1 Provvidenza*

I testi a cui farò riferimento nella ricostruzione degli aspetti fondamentali del concetto di provvidenza in Proclo sono le *Dieci questioni sulla provvidenza* e la *Lettera all'inventore Teodoro*. In particolare, Proclo delinea i caratteri fondamentali della

---

<sup>375</sup>Abbate (1995).

provvidenza già nella prima questione, dicendoci che la provvidenza è conforme all'Uno (*secundum le unum*) e come tale essa è la fonte di bene per tutto ciò che esiste e si prende cura di ciò di tutto ciò che esiste<sup>376</sup>, sia delle cose universali che di quelle particolari, «permanendo nella sua unità immobile e al tempo stesso indivisibile»<sup>377</sup>. Allo stesso modo, la provvidenza è causa di ciò che esiste nell'universo, configurandosi come «la causa delle cose determinate in base all'uno, e delle cose indeterminate in base all'infinito»<sup>378</sup>, generando entrambe. Inoltre, essa è superiore all'intelletto e sembra identificarsi con la modalità conoscitiva dell'Uno<sup>379</sup> (ed infatti, il sapere della provvidenza è superiore alla conoscenza dell'intelletto, il quale, appunto, riceve il proprio sapere proprio dall'Uno<sup>380</sup>). In quanto ne ha cura, la provvidenza conosce in modo non dubbio gli enti contingenti, sebbene questi abbiano una natura incerta<sup>381</sup>.

---

376 «Se allora la provvidenza è ciò che è definita conforme all'uno e distribuisce il bene a tutte le realtà, infatti, bene ed uno sono identici, attraverso l'esistenza non solo si prende cura di tutta la realtà ma conosce anche ciò di cui si prende cura», *si igitur secundum le unum providentia hoc est quod dicitur et dat omibus [hoc] bonum, hoc autem idem et le unum, a qua | existentia providet omnium, in hac et noscitur que providentur, Dieci questioni sulla provvidenza 4, 18-21.*

377 *Idem 5, 31.*

378 *Idem 13, 22-24.*

379 «Al di là di tutte queste forme di conoscenza si dà il sapere della provvidenza, superiore anche all'intelletto e proprio del solo uno (...); *ultra autem has omnes est providentiae cognitio, super intellectum existens et uno solo (...), idem 4, 1-2.*

380 «Se la provvidenza, com'è stato detto, è determinata secondo l'uno e il bene, e il bene esiste prima dell'intelletto (infatti l'intelletto ricerca il bene come tutto ciò che è, mentre non accade il contrario), allora è necessario non solo che la conoscenza propria della provvidenza sia superiore a quella intellettuale, ma anche che la provvidenza conosca in base all'uno che le è proprio, con il quale rende buone tutte le cose (...); *providentia, itaque, sicut dictum est, secundum unum et bonum determinata, et bono ante intellectum existente (intellectus enim appetit bonum, et enim entia omnia, et non bonum | intellectum), necesse et providentialem cognitionem super intellectualem esse, et sic utique omnia providentiam cognoscere uno quod sui ipsius, secundum quod et bonificat omnia (...); τῆς δὲ οὐδὲν προνοίας, ὡς εἴρεται, κατὰ τὸ ἐν καὶ τὸ ἀγαθὸν ἀφωρισμένης, καὶ τοῦ ἀγαθοῦ πρὸ τοῦ νοῦ ὄντος - νοῦς γὰρ ὁρέγεται τοῦ ἀγαθοῦ καὶ γὰρ τὰ ὄντα πάντα, καὶ οὐχὶ τοῦ νοῦ τὸ ἀγαθόν - ἀνάγκη καὶ τὴν προνοητικὴν γνῶσιν ὑπὲρ τὴν νοερὰν εἶναι· καὶ οὕτω δὲ πάντα τὴν πρόνοιαν γινώσκειν τῷ ἐνὶ τῷ ἑαυτῆς, καθὸ καὶ ἀγαθύνει πάντα, idem 5, 1-9.*

381 Questo è l'argomento dell'intera seconda questione (6, 1-55.). Inoltre, Proclo riprende il problema nella *Lettera all'inventore Teodoro* (62-66). Si tratta di una teoria poi ripresa dai Neoplatonici successivi,

Com'è noto e com'è stato anche notevolmente studiato, tale conoscenza si estende e si esercita dunque in modo esatto anche sugli enti contingenti, la cui identità è appunto ancora inesatta. Sappiamo che Proclo scioglie il problema sostenendo che la facoltà conoscitiva assume carattere e potenzialità diversa a seconda della natura ontologica di chi la esercita<sup>382</sup> e rifacendosi al principio per cui la causa precontiene il suo effetto. Inoltre, si deve alla provvidenza se negli enti sottostanti si ha l'unità<sup>383</sup>, unità che sarà proporzionale all'essenza dei singoli enti<sup>384</sup>. Sappiamo che tutto ciò che esiste rientra nel piano provvidenziale e che nulla è accidentale<sup>385</sup>. Allo stesso modo, tutto partecipa della provvidenza, lì dove attraverso la partecipazione, il principio provvidenziale si trasmette agli enti che da esso derivano. Ora, gli enti partecipano alla provvidenza in modo diverso, in relazione alla natura del proprio essere<sup>386</sup>. Le realtà che sono più vicine alla provvidenza, infatti, ne partecipano di più ed in modo autonomo. Per questo motivo, se un ente partecipa in modo imperfetto alla provvidenza, la causa di tale imperfezione non risiede nella provvidenza stessa ma nella natura dell'ente. Poiché le realtà inferiori sono incapaci di partecipare direttamente alla potenza degli dei, la provvidenza, si prende cura dell'esistente anche attraverso degli enti intermedi<sup>387</sup>, ovvero angeli, demoni, eroi, che imiteranno la bontà della provvidenza. Ora, poiché ogni cosa partecipa al bene

---

tra cui, Ammonio di Ermia nel suo *Commento al De Interpretatione di Aristotele*.

382 Questa tesi è presente anche negli *Elementi di Teologia* 124.

383 «(...) ponendo in tutte queste l'unità, il riflesso dell'uno che le appartiene», *omnibus iniciens le unum, emfasim eius quod sui ipsius unius*, πᾶσιν ἐπιβάλλουσα τὸ ἓν, ἔμφασιν τοῦ ἑαυτῆς ἑνός, *Dieci questioni sulla provvidenza* 5, 11-12.

384 In generale, sull'unità, si veda la terza questione (paragrafi 9-20).

385 «Per la qual ragione si dice che la provvidenza possiede la causa delle cose determinate in base all'uno, e delle cose indeterminate in base all'infinito, si afferma correttamente che conosce entrambe queste realtà in modo determinato e che le genera nello stesso modo», *quare si providentiam dicas habentem uno quidem determinatorum causam infinitate autem indeterminatorum, ambo quidem determinate nosse et generare etiam secundum ambo | eodem modo*, ὥστε τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἡ πρόνοια, ἔχουσα τῷ μὲν ἐνὶ τὴν τῶν ὠρισμένων αἰτίαν, τῇ δὲ ἀπειρίᾳ τὴν τῶν ἀορίστων, ἀμφότερα μὲν [...] ὠρισμένως καὶ γινώσκειν καὶ παράγειν κατ'ἀμφότερα, *Dieci questioni sulla provvidenza* 13, 22-25.

386 *Idem* 17, 25-31.

387 *Idem* 17, 11-24.

proporzionalmente alla sua dignità, il disegno provvidenziale non sarà uguale per ogni cosa. Ogni partecipazione, sia essa delle cose eterne, che di quelle corruttibili, occupa sempre una posizione intermedia tra i partecipanti ed i partecipati. La compartecipazione, dunque, è una realtà intermedia. Essa sussiste nei partecipanti procedendo dai partecipati. Infine, come vedremo meglio nei prossimi paragrafi, ogni ente è strumento della provvidenza<sup>388</sup>, ciascuno nel modo che più si confà alla sua natura. Allo stesso modo, la provvidenza dispone enti ed eventi per ogni ente in base al differente carattere, per cui, in risposta ad un proprio disegno provvidenziale sconosciuto agli uomini, ma sempre teso al bene, la provvidenza concede ad alcuni e toglie ad altri, anche in modo apparentemente ingiusto ed incomprensibile. Così, ad esempio, la mancanza dei beni apparenti aiuta in realtà coloro che cercano la virtù, fortificando gli individui in caso di difficoltà e liberandoli dall'attaccamento ai beni.

Queste le coordinate fondamentali sulla provvidenza. Vediamo ora cosa ci dice Proclo sul fato.

#### 4.2.2 *Fato*

Cercheremo ora di ricostruire il concetto di fato per Proclo. Anche in questo caso, poiché l'indagine accurata di questo concetto esula perlopiù dagli obiettivi della nostra ricerca, ci limiteremo a delineare i caratteri generali del concetto, focalizzandoci soprattutto su quanto concerne il rapporto tra fato e scelta proairetica. Per ricostruire la nozione di fato in Proclo, il testo di riferimento è la *Lettera all'inventore Teodoro*. In questo testo, Proclo inizia la propria indagine interrogandosi innanzitutto sull'esistenza del fato. Stabilito quindi che esso esiste, per indagarne l'identità, egli dichiara di servirsi di due strumenti: le nozioni comuni (di matrice stoica) ed il metodo diairetico (di matrice platonica)<sup>389</sup>, sebbene, nonostante la dichiarazione iniziale, di fatto Proclo farà riferimento solo al primo dei due metodi, attraverso il quale affermerà che è evidente che il fato e la provvidenza esistono e che il fato è distinto dalla provvidenza. Si tratta ora di capire cosa esso sia ed a quali enti si applichi. In particolare, il fato è descritto come quel principio che «(...) poiché unisce tutte le realtà che vengono all'essere

---

388 In generale, è l'argomento della sesta questione (paragrafi 32-42).

389 *Idem* III 6, 9-14.

produce chiaramente la relazione tra gli eventi»<sup>390</sup>. Si tratta quindi del principio che lega<sup>391</sup> i diversi elementi della realtà. In particolare, come esplicherà, il fato non consiste né negli eventi connessi, né nella connessione stessa degli enti, ma nel principio che opera tale connessione<sup>392</sup> tra gli enti. Questa connessione, che potrebbe essere di vario tipo, qui ci viene esplicitamente detta essere causale, per cui il fato si identifica con il rapporto causale che unisce due singoli enti, inserito poi all'interno di una struttura causale più ampia ed ultima che è costituita dall'Uno<sup>393</sup>. Per questo motivo, il fato (così come anche la provvidenza) è un elemento attivo<sup>394</sup>. Ora, il fato connette gli enti del reale attraverso una struttura causale basata su una relazione di carattere spaziale o

---

390 *Fatum autem connectentem omnia nata talem connexionem habere insinuat, Lettera all'inventore Teodoro III 7, 19.*

391 «(...) che il destino non possa essere ridotto agli eventi connessi o alla connessione nell'insieme consequenziale dei fatti che si verificano ma al principio che opera l'unione stessa, lo si può desumere dal fatto che provvidenza e destino vengono rappresentati come elementi attivi», *neque id quod connectitur fatum neque que in hoc procedens connexio, sed | connectens, sumes utique ab eo quod omnes nos factivam quandam virtutem fantasiamus providentiamque et fatum, idem III 8, 4-7.*

392 I termini usati per alludere a tale connessione ruotano intorno al verbo συμπλέκω, che abbiamo visto essere anche il termine usato da Plotino nell'occuparsi della provvidenza.

393 «Coloro che conoscono a fondo la verità divina chiariscono questi concetti con i nomi e infatti parlano di legami presenti in tutta la realtà e di cause delle singole parti del tutto. In questo modo mi sembra che essi vogliano intendere l'unione degli eventi decisi dal destino, unione che il destino stesso impone a quelle realtà in virtù di una singola causa superiore ad esse», *manifestant autem cum nominibus qui circa divina sapientes, et klosteras (id est alligatores) quosdam nominantes et momenta partium, per que – ut michi videtur – connexionem volunt et ipsi significare fatatorum, quam ipsis fatum | secundum unam causam connexorum exaltatam infert, Lettera all'inventore Teodoro III 7, 20-26.*

394 Si veda nota 20.

temporale<sup>395</sup>. Questa connessione si realizza attraverso il movimento. Il fato è quindi il principio che connette gli enti muovendoli dall'esterno. Proclo si interroga quindi su quali siano gli enti connessi dal fato. Non si tratta infatti di tutti gli enti, poiché invece, come vedremo meglio tra poco, vi sono enti su cui agisce esclusivamente la provvidenza. Ebbene, distinti gli enti in a) enti in cui l'essere e l'azione sono eterni, ovvero gli enti intelligibili, b) enti il cui essere sia eterno ma la cui azione sia nel tempo, ovvero gli enti psichici e c) enti il cui essere e la cui azione siano entrambi nel tempo, ovvero gli enti corporei<sup>396</sup>, Proclo indica questi ultimi come gli enti oggetto dell'azione del fato. D'altra parte, gli enti soggetti a questo tipo di movimento saranno necessariamente enti corporei, poiché infatti gli enti incorporei ovvero gli enti intelligibili sono estranei al tempo ed al movimento fisico<sup>397</sup>. Ora, gli enti corporei sono privi di autocinetismo, per cui ricevono il movimento che le lega ad altri enti solo da un principio esterno, ovvero, detto altrimenti, il loro legame con altri elementi non è determinato dall'input di una causa interna, ma esterna<sup>398</sup>. Tale input esterno è appunto

---

395 «Prendi in considerazione ora la nozione di ciò che è connesso assumendo che essa indichi semplicemente quelle realtà che pur mutando nel tempo sono legate e non separate nello spazio; se queste realtà sono divise spazialmente pur esistendo nel medesimo tempo hanno comunque una qualche forma di connessione reciproca», *considera ab iis intellectum eius quod est eiresthe (id est connecti) sumens non aliud aliquid dicentem quam que secundum tempus alias aliud sunt <secundum locum> copulari invicem et non | sequestrari, et si in eodem autem sint tempore distantia secundum locum habere quandam coordinationem ad invicem*, σκόπει [...] τὴν ἔννοιαν τοῦ ἡνασκάσθαι λαβὼν μὴ ἄλλο τι λέγουσαν ἢ τὸ τὰ κατὰ χρόνον ἄλλοτε ἄλλον γινόμενα [...] ἀλλήλοις συνάπτεσθαι [...], κὰν τῷ τόπῳ δὲ ἦ διεστῶτα, κατὰ χρόνον ἔχειν τινὰ πρὸς ἀλληλα σύνταξιν, *idem* III 10, 1-7.

396 *Idem* III 9, 12-27.

397 «Dove infatti potrebbe trovare posto il destino nelle realtà incorporee se il destino è sempre legato all'essere in relazione con qualche altra realtà, al tempo ed al movimento fisico?» *ubi autem in | incorporeis penitus, siquidem et le connecti et tempus inducit et corporalem motum?*, οὐκ ἔστι γὰρ ἐν τοῖς [...] ἀσωμάτοις ἢ σύνθεσις, εἶπερ καὶ χρόνον εἰσάγει καὶ σωματικὴν κίνησιν, *idem* III 13, 15-17.

398 «(...) Ogni corpo, infatti, è mosso da un altro, mentre non può per natura muovere se stesso, ma per la comunicazione di un'anima si muove da sé e vive mediante l'anima; ed essendo presente l'anima, in qualche modo il corpo è semovente, mentre se l'anima è assente, il corpo è mosso da altra forza, poiché possiede una tale natura in se stesso poiché l'anima ricevette l'essenza psichica semovente. In quel corpo, infatti, in cui l'anima è presente, essa comunica l'automovimento; ed essa realizza in se stessa molto prima, ciò che essa comunica con il suo stesso essere. L'anima è dunque, al di là dei corpi, in quanto è semovente per essenza, mentre i corpi diventano semoventi per partecipazione», *Elementi di Teologia* 20.

proprio il fato. Il movimento così ricevuto, quindi, si configurerà per loro quale necessità, per cui, i corpi non possiedono alcuna possibilità di scelta. Il fato, quindi, è ciò che unisce i corpi dall'esterno<sup>399</sup> ed inoltre, poiché è una causa esterna, esso muoverà in modo necessario. Ora, la causa del movimento esterno dei corpi è la natura, vista come forza vegetativa, fonte della possibilità che il corpo non si disgreghi, ma invece si mantenga e proceda nel proprio percorso naturale. La natura, inoltre, è ciò che crea un legame tra le diverse parti del corpo e tra le diverse azioni del corpo. Ne deriva che, in quanto causa che attua la connessione, la natura si identifica con il fato. Essa è il fato dei corpi.

#### 4.2.3 Provvidenza e fato: divisione dei ruoli

Nel rapporto tra fato e provvidenza, Proclo segue esattamente la linea classica neoplatonica, ovvero divide il campo d'azione tra i due principi<sup>400</sup>. Innanzitutto, in quanto coincidente con l'Uno, la provvidenza si colloca necessariamente ad un livello superiore rispetto al fato. Tale diversità inciderà quindi anche sull'azione dei due principi nell'universo, che infatti eserciteranno la propria influenza ciascuno sugli enti ad esso più vicini. In particolare, posta una diversità ontologica tra gli enti, gli enti ad un grado superiore subiranno maggiormente l'influenza della provvidenza, quelli ad un grado ontologico inferiore subiranno invece l'influenza del fato, mentre invece le realtà intermedie si troveranno sotto l'influenza di entrambe. In particolare, la provvidenza governa su tutto, ovvero sia tutte le realtà dominate dall'intelletto ed esclusivamente soggette alla sua azione, sia su tutte le realtà dominate anche dalla necessità<sup>401</sup>, ovvero dal fato. In quest'ultimo caso, questi enti saranno connessi gli uni agli altri in virtù del fato e parteciperanno invece al bene grazie alla provvidenza. Ora, quanto agli enti

---

399 «Se allora abbiamo raggiunto questa dimostrazione, è chiaro che identificando il destino con la causa della connessione consideriamo il destino stesso come il principio delle realtà corporee che ricevono il movimento da un fattore esterno», *si autem hoc demonstratum est, | manifestum quod causam connexionis fatum ponentes ipsum presidem ab altero mobilium et corporalium esse ponemus*, εἰ δ'ὡς δέδεικται ὑπο τῆς ἀνάγκης συμπλεκόμενα ἑτεροκίνητά ἐῖσι καὶ σωματοειδῆ, φανερόν ὅτι αἰτίαν τῆς συμπλοκῆς τὴν ἀνάγκην ἔχουσι, *Lettera all'inventore Teodoro* III 10, 24-27.

400 «Ma dal momento che anche tu sei pronto a riconoscere che destino e provvidenza sono due cose distinte (...), *quoniam autem esse ambo et ipse confiteris*, *idem* III 5, 20-21.

401 *Idem* III 13, 35-37.

esclusivamente soggetti alla provvidenza, si tratta degli enti intelligibili, ovvero enti perfetti e che in virtù della propria perfezione sono soggetti solo alla provvidenza e non hanno né bisogno né contatto con il fato, che invece, come sappiamo, riguarda gli enti in relazione con altri enti nel tempo e nel movimento fisico. Invece, le realtà soprattutto oggetto del fato sono, in generale, gli enti in divenire<sup>402</sup>, ma, nello specifico gli animali e le piante. Essi sono del tutto legati al corpo mortale e non sono per nulla in grado di autodeterminarsi, ma dipendono dal sostrato in cui si trovano, per cui, dipendono interamente dal fato. Quanto agli enti intermedi, anch'essi enti in divenire, si tratta essenzialmente delle anime umane. Gli uomini hanno chiara esperienza e percezione sia della provvidenza che del fato, a cui attribuiscono molto di ciò che accade nella loro vita. In particolare, attribuiscono alla provvidenza ciò che considerano quale “dono”, come ad esempio le guarigioni ed altri elementi simili, mentre invece riscontrano l'influenza del fato negli eventi necessari. Sull'influenza di fato e provvidenza, gli uomini hanno spesso difficoltà nel riconoscere cosa possa essere attribuito al fato e cosa alla provvidenza e quale tra i due principi sia superiore all'altro, per cui spesso ritengono si tratti di un unico fenomeno. In realtà, anche nel caso delle anime umane, la provvidenza ed il fato agiscono ciascuno in relazione a ciò che gli è consimile, per cui, simile alla provvidenza sarà l'intelletto, simile al fato ciò che attiene alla nostra vita ed ha forma necessaria. Proclo conclude quindi che l'uomo vive o secondo l'intelletto o secondo la necessità presente in lui: l'avvicinamento all'uno o all'altro principio è dovuto alla maggiore o minore adesione dell'anima al corpo. In particolare, poiché vale il principio per cui «ciò che diviene simile ad un'altra realtà (...) partecipa anche della condizione della realtà stessa e quindi del principio che la governa»<sup>403</sup>, se l'uomo si allontana dalla propria natura psichica e diviene semplicemente un corpo, desiderando beni corporei quali onere, potere e ricchezze, egli sarà appunto soggetto al fato, e quasi in una condizione di prigionia<sup>404</sup>; se invece se ne distacca, l'uomo sarà invece libero dall'azione del fato<sup>405</sup>. In conclusione, in estrema sintesi potremo dire che l'universo è composito, poiché in esso una parte degli enti dipende dalla provvidenza, un'altra dalla

---

402 «(...) dicono che da un lato la provvidenza è la causa di tutte le cose buone delle quali si prende cura, mentre il destino è anch'esso causa ma di un certo legame e successione per le realtà coinvolte nel flusso del divenire», *providentiam quidem causam esse bonorum hiis quibus providetur, fatum autem causam quidem esse et ipsum, sed connexionis | cuiusdam et consequentie hiis que generantur*, αἰτίαν εἶναι τὴν μὲν πρόνοιαν ἀγαθῶν τοῖς προνοομένοις, τὴν δὲ ἀνάγκην φυσικῆς τινος ἀκολουθίας τοῖς γινομένοις, *idem* III 7, 2-6.

403 *Lettera all'inventore Teodoro* IV 21, 12-14.

necessità, lì dove la provvidenza domina sulla necessità<sup>406</sup>. Infine, nel mondo sensibile, nello specifico, la provvidenza è ciò in cui si collocano in modo armonioso, coordinato e teso a creare un'unità, ciò che è soggetto al fato e ciò che invece dipende da noi (*in nobis*, τὸ ἐφ' ἡμῖν)<sup>407</sup>, ovvero ciò che è soggetto alla nostra autodeterminazione. Proprio l'autodeterminazione, dunque, sarà l'oggetto del nostro prossimo paragrafo.

#### 4.2.4. Autodeterminazione

Queste dunque le considerazioni di Plotino in merito ai concetti di provvidenza e di fato. Vedremo ora che anche in Proclo, così come in Plotino, come abbiamo già accennato, l'uomo ha un margine di autodeterminazione. In particolare, l'autodeterminazione dell'uomo consiste nello sfuggire, almeno in parte, alla pressione eterodiretta del fato, ponendosi a tutti gli effetti come una causa autonoma delle proprie azioni, a cui dà origine per impulso interno e non invece in seguito ad un input o ad una costrizione esterni. In particolare, nella *Lettera all'inventore Teodoro*, nella sua risposta all'interlocutore, Proclo introduce chiaramente l'azione (che passa per un precedente atto mentale, sia esso deliberato o meno) dell'uomo tra le cause del reale. Egli, infatti, è parte del sistema causale come terzo elemento dopo la divinità (prima causa), da cui proviene il bene, e dopo il movimento cosmico ed il tempo (secondi nella struttura causale), i quali connettono tra loro ed armonizzano gli enti esistenti con il tutto. Nelle

---

404 «Se invece si interessa alla condizione del corpo e desidera quei beni che vengono definiti “corporei” cercando onori, potere e ricchezze è simile al filosofo che si imbarchi su una nave e lì sia messo in catene; infatti in questo caso è soggetto anch'egli ai venti che muovono la nave, e può essere maltrattato dai marinai o offeso dai suoi carcerieri», *si autem velit corpora plasmare et corporalibus bonis vocatis intendat et honores persequatur et potentatus et | divitias, idem patitur vinculato philosopho et in navem ingresso: et enim iste servit moventibus navem ventis, et si conculcet aliquis nautarum ipsum et iniurietur aliquis vinculantium*, ἐὰν δὲ ἐθέλῃ τῶν σωματικῶν καλουμένων ἀγαθῶν ἀντέχεσθαι, τιμὰς ἐπιδιώκειν καὶ δυναστείας καὶ χρηματισμούς --- , *idem* IV 22, 2-9. Proclo usa la stessa metafora nel suo *Commento alla Repubblica di Platone* II 345.

405 *Lettera all'inventore Teodoro* IV 22, 9-13.

406 *Lettera all'inventore Teodoro* III 13, 17-19.

407 *Dieci questioni sulla provvidenza* 44, 59-64.

*Dieci questioni sulla provvidenza*, Proclo, inoltre, rispondendo alla delicata questione in merito all'esistenza di un'eventuale ingiustizia nella sorte degli uomini, per cui sembra che le sorti migliori siano attribuite ai peggiori ed al contrario le sorti peggiori ai migliori<sup>408</sup>, dice che la struttura causale dell'universo è composta da diversi elementi, tra cui distinguiamo a) l'Uno, b) l'azione di realtà diverse dal singolo soggetto ed infine, c) l'azione del singolo soggetto attraverso l'αὐτεξούσιον<sup>409</sup>, che costituisce ciò che nel testo in latino tramandatoci è indicato come “*libertas arbitrii*”<sup>410</sup>. Inoltre, viene detto più volte che l'azione della provvidenza nei confronti dell'uomo è di fatto una risposta ad un precedente atto umano, risultato della sua capacità di autodeterminazione. In particolare, nelle *Dieci questioni sulla provvidenza*, Proclo introduce l'autodeterminazione umana proprio per attribuire la responsabilità morale in merito alle ingiustizie subite dal soggetto stesso oppure ad altri uomini e non invece alla provvidenza. Infatti, proprio alla luce di tale capacità di autodeterminazione e della responsabilità morale che ne deriva, la provvidenza attribuirebbe agli uomini ed agli animali «vantaggi e danni» quale occasioni e strumenti di miglioramento personale<sup>411</sup>, poiché infatti, dato che le anime possono decidere in che modo reagire agli eventi esterni, la provvidenza manda i mali ai buoni, per allenarli a resistere. Poiché gli

---

408 *Dieci questioni sulla provvidenza* 32, 1-14.

409 Riporto qui la traslitterazione greca. Il testo latino, invece, riporta *autexusion*.

410 «Fra le cose che possediamo alcune ci derivano dal libero arbitrio della nostra anima, altre dall'azione di realtà diverse, altre ancora dall'unica causa dell'universo», *et etiam omnium eorum que habemus hec quidem habemus propter autexusion (id est libertatem arbitrii) nostre anime, hec autem propter pati ab aliis, hec autem propter solam universi causam, καὶ μὴν καὶ ὧν ἔχομεν πάντων τὰ μὲν διὰ τὸ αὐτεξούσιον ἔχομεν τῆς ἡμετέρας ψυχῆς, τὰ δὲ διὰ τὸ πάσχειν ὑπ' ἄλλων, τὰ δὲ διὰ μόνην τὴν τοῦ παντὸς αἰτίαν, Dieci questioni sulla provvidenza* 39, 1-5. Per quanto riguarda l'uso dell'espressione latina *libertas arbitrii*, in luogo del termine greco αὐτεξούσιον, sembra che i primi esempi siano da rintracciare, tra gli altri, in Terzulliano. Per l'argomento si veda Sorabji (2004, p. 7).

411 «Se allora questi esseri hanno una qualche traccia della vita autocinetica e possono arrecarsi un vantaggio o un danno (abbiamo definito la vita autocinetica in questo modo, sia secondo l'opinione che secondo la verità) possiamo far rientrare nel progetto provvidenziale il fatto che gli esseri bruti possano essere addomesticati, il loro sbranarsi a vicenda e i mali che patiscono insieme come per gli uomini», *si quidem igitur habent aliquod et horum, ut diximus, vestigium vite autokinetu et deterius se ipso possunt aliquid facere et melius, quale esse le autokinitum dicimus | sive secundum opinionem sive secundum veritatem, et bonam domesticationem et invicem devorationem et communem etiam horum corruptionem in providentiam, sicut in hominibus, referemus, Dieci questioni sulla provvidenza* 44 1-8.

uomini, dunque, sono “padroni” (*domini/κύριοι*) delle proprie azioni, in quanto appunto persone che agiscono (*agentes*) per se stesse (*in se ipsos*), «la responsabilità se l’individuo che agisce si danneggia o subisce una perdita è dell’individuo stesso che ha deciso»<sup>412</sup>. L’autodeterminazione dell’uomo, dunque, consiste nella possibilità di compiere (iniziare, continuare, concludere) un atto in modo autonomo e senza un’influenza esterna. Per indicare l’autodeterminazione Proclo riprende soprattutto (e rifacendosi alla tradizione) il ben noto concetto di τὸ ἐφ’ ἡμῶν (*le in nobis*, nella versione latina), ovvero “ciò che dipende da noi”, ma si serve anche del termine *dominus* (corrispondente al greco κύριος). Infine, l’autodeterminazione è espressa dai termini αὐτεξούσιον (*autexusion* nel testo latino) e *libertatem arbitrii*<sup>413</sup>, che sembrano essere concetti corrispondenti, come dimostra il passo 39, 9-11 delle *Dieci questioni sulla provvidenza*, dove questo concetto è espresso in latino una volta con *libertatis arbitrii*, un’altra con *autexusion*, mentre il corrispondente testo greco (passi 9-12) riporta entrambe le volte unicamente αὐτεξούσιον. Ma, qual è il campo di azione dell’ἐφ’ ἡμῶν? Cosa, di fatto, dipende dall’uomo? Ebbene, l’autodeterminazione umana, il suo τὸ ἐφ’ ἡμῶν, non ha carattere assoluto. Innanzitutto, infatti, l’uomo è parte di un universo più ampio, di cui egli è solo una piccola parte, universo che sfugge al suo controllo e di cui egli non è la causa originaria. L’uomo, dunque, non sarà né *autoperigraptos* (corrispondente al greco αὐτοπερίγραφος), ovvero “circoscritto da se stesso”, né *autenergitus* (corrispondente al greco αὐτενέργητος), ovvero “che agisce da sé”<sup>414</sup>. In merito al termine *autoenergitus*, Steel<sup>415</sup> sostiene che tale termine sia frequente nel tardo Neoplatonismo e soprattutto in Proclo, dove indicherebbe l’attività dell’anima razionale auto-attivantesi senza alcuno stimolo esterno. Il termine *autoperigraptos*, invece, non sembra essere stato riscontrato altrove. Questi termini alludono ad una forma di autodeterminazione, per così dire, assoluta, ovvero forma di

---

412 *causa enim, aiunt, volentis, si egrotet quis propter se ipsum sive penuriam habeat, καὶν [...] νοσῆτις δι’ ἑαυτὸν καὶν πένηται, τοῦ ἐλομένου ἢ αἰτία, Dieci questioni sulla provvidenza 39, 7-8.*

413 Sui termini latini per rendere il greco αὐτεξούσιον si veda Sorabji (2004), p.7.

414 «Dalle tue domande intuisco che consideri la libertà umana come qualcosa che non può essere condizionato da nessuna realtà e -citando le tue stesse parole- assoluto e perfettamente in atto», *querens autem diffinis hoc esse quod a nullo potestatum neque obtentum, sed -| et verbo dicens sic -autoperigraptum (id est ipsum circumscriptum) et autenergikum (id est operativum), Lettera all’inventore Teodoro X 56, 4-7.*

415 Steel (2014).

autodeterminazione che può essere attribuita solo all'Uno ed è quindi del tutto esclusa dalle prerogative umane<sup>416</sup>. Inoltre, poiché, come abbiamo visto, la provvidenza governa ed amministra su tutto, in direzione del bene, gli uomini saranno sì una causa di ciò che esiste, ma solo nella misura in cui i loro progetti ed i loro desideri coincidano con il volere del Tutto e si inseriscano nei piani della provvidenza<sup>417</sup>. Per Proclo, esiste un delicato equilibrio tra l'azione della provvidenza che tutto ingloba e la possibilità di agire in modo autonomo ed autodeterminato del singolo ente. Innanzitutto, come sappiamo, l'azione degli altri soggetti o eventi esterni è risultato dell'azione della provvidenza che si serve di essi come strumenti per punire, raddrizzare o premiare il comportamento del singolo. L'uomo, dunque, agirà nel piano ordito dalla provvidenza per guidare il mondo secondo il bene, quale “strumento” della provvidenza stessa. L'azione del soggetto, quindi, dovrà essere letta secondo una duplice prospettiva poiché da un lato egli avrà la facoltà di agire autonomamente (ed in questo, come vedremo,

---

416 «Dalle tue domande intuisco che consideri la libertà umana come qualcosa che non può essere condizionato da nessuna realtà e -citando le tue stesse parole- assoluto e perfettamente in atto. Se attribuisce questi caratteri alla libertà essa sarà anche dotata di una potenza infinita, propria, in quanto tale, unicamente della realtà somma che domina su tutto l'essere. Una simile forma di libertà non può appartenere, quindi, all'uomo», *querens autem diffinis hoc esse quod a nullo potestatum neque obtentum, sed -| et verbo dicens sic- autoperigratum (id est ipsum circumscriptum) et autenergitum (id est ipsum operativum); si autem hoc, et incorruptibile omnino et potentissimum et soli primo competens presidi omnium entium; nobis autem le in nobis | non adhuc conveniens, idem X 56, 4-10.*

417 «Coloro che sono veramente sapienti e osservano la totalità e le sue parti non tralasciando ugualmente l'ordine che sussiste in esse, ritengono che la causa delle cose che accadono sia il dio, dal quale proviene a tutti il bene. Pongono quali cause successive all'intervento divino il movimento cosmico ed il tempo, nel quale le cose che accadono sono legate al tutto e armonizzate con esso poiché non è possibile che una nuova realtà si aggiunga improvvisamente alla totalità. Infine pongono loro stessi come terza causa di tutti quei fatti che si verificano così come essi li avevano progettati nei quali i loro desideri sono funzionali alla perfezione del tutto», *enter autem sapientes, quibus competit ad tota et partes | respicere <et> quem habent ad illa ordinem non negligere, omnium eorum que fiunt principaliter quidem causare deum, a quo bonum advenit omnibus; post illum autem mundi periodum et tempus, in quo que fiunt coaptantur totis et coordinantur, nullo | superadventitio ente ad totorum politiam; tertio autem se ipsos, in quibuscumque preelicientes sortiantur et sui ipsorum impetibus cooperantur ad rerum expletionem, --- πάντων [...] τῶν γινομένων αἴτιος προηγουμένως ἐστὶν ὁ θεός, παρ'οὗ [...] πᾶσι ἐφίκει τὸ ἀγαθόν, [...] καὶ μετὰ θεόν [...] ἢ τοῦ κόσμου περιόδου καὶ ὁ καιρός, ἐν ᾧ τοῖς ὅλοις ταῦτα συναρμόζεται καὶ συντάττεται, μηδενὸς πρὸς τὴν τῶν ὅλων πολιτείαν ὄντος ἐπεισοδιώδους· καὶ ἡμεῖς, ἐν οἷς ἂν προελλόμενοι τύχωμεν ταῖς ἑαυτῶν ὁρμαῖς συντελέσαντες εἰς τὴν τῶν πρακτῶν ἀποπλήρωσιν, Lettera all'inventore Teodoro VI 34, 9- 18.*

risiede la sua responsabilità), dall'altro, però, la sua azione sarà inserita in un quadro complessivo regolato dalla provvidenza (ed appunto abbiamo appena visto come con il proprio comportamento autodeterminato l'uomo autorizzi una successiva azione provvidenziale quale reazione punitiva o premio). Si tratta quindi di un equilibrio particolarmente delicato. Resta da chiedersi se allora, in estrema analisi, la possibilità di autodeterminazione dell'uomo non coincida di fatto con una "servitù" nei confronti della divinità. Ci occuperemo nell'ultimo paragrafo di questo capitolo di tale argomento<sup>418</sup>. Questi, dunque, i limiti dell'autodeterminazione. L'unico ambito su cui, invece, l'uomo può esercitare il proprio τὸ ἐφ' ἡμῶν/*le in nobis* è la propria interiorità<sup>419</sup>. In questo, Proclo si avvicina parecchio a quanto abbiamo visto essere proprio di Epitteto<sup>420</sup>. In particolare, l'uomo è padrone della qualità della propria intenzione (non

---

418 Altro risvolto importante del delicato equilibrio tra l'azione provvidenziale e la possibilità di autodeterminazione del soggetto è l'esistenza contingente e dell'indeterminato all'interno dell'Universo. Questo argomento è strettamente connesso con la possibilità per la provvidenza di conoscere i contingenti futuri. L'argomento è ampio e fondamentale in tutto il Neoplatonismo. Esso esula, se non per l'accenno presente, dalla nostra ricerca.

419 «Dove allora si può trovare la libertà se tutto ciò che accade è coordinato con il moto universale e può esistere solamente a partire da tale moto? In quale altro luogo si troverà la libertà se non nelle nostre scelte e nei nostri impulsi interiori? Noi siamo padroni unicamente di ciò che accade nella nostra interiorità; i fatti che si verificano all'esterno hanno anche altre cause, molteplici e più forti di noi», *ubi igitur hic le in nobis, quando quod fit connectitur cum periodo mundi, et rursus quando ex illa solummodo efficitur? ubi autem alibi dicemus quam in nostris interius electionibus et impetibus? | horum enim solorum nos domini; hiis autem que extra factis cum aliis et pluribus et potentioribus, ὁπόταν οὖν τὸ γινόμενον συμπλέκηται τῇ περιόδῳ τοῦ κόσμου, καὶ αὖ ὁπόταν ἐκ μόνης ἐκείνης ἀποτελεῖται; ἐν ταῖς ἡμετέραις ἔνδον αἰρέσεσι καὶ ὄρμαῖς τὸ ἐφ' ἡμῶν ; μόνων γὰρ τούτων ἡμεῖς κύριοι, τῶν δὲ ἔξω γενομένων μετὰ πλειόνων ἄλλων καὶ δυνατωτέρων*, *Lettera all'inventore Teodoro* VI 35, 1-7. Paparella (Paparella 2004, p.763, nota 66.) prova a spiegare in cosa in effetti consista la possibilità di esercizio del proprio τὸ ἐφ' ἡμῶν esclusivamente nella propria interiorità e nella scelta. In particolare, si tratterebbe sia a) della possibilità del soggetto di elaborare e controllare la propria scelta intesa come intenzione, poiché, come anche in Plotino, l'esito della scelta sfugge al controllo stesso del soggetto, che b) della possibilità di controllo razionale sulle passioni. Oppure, continua Paparella, si potrà ipotizzare una soluzione mista per cui l'uomo, proprio perché controlla le pulsioni attraverso la razionalità (punto b)), svilupperà una volontà solo coincidente con ciò che vuole la divinità, il che coincide con un atto psichico (punto a)) teso ad innalzarsi nella sfera dell'intelligibile e dell'Uno. Condivido la proposta interpretativa di Paparella. L'ultima ipotesi, in particolare, sarà oggetto dell'ultimo paragrafo di questo capitolo.

420 Si veda il II capitolo di questa tesi, paragrafo.

potrà controllare del tutto, invece, l'esito) e della reazione agli impulsi corporei ed agli eventi esterni<sup>421</sup>. Più nel profondo, tutto questo si inserisce nella direzione etica che egli potrà dare alla propria vita, ovvero, verso cosa tendere ed a quale fine orientare la propria esistenza. Le possibilità, infatti, sono di due tipi, ovvero o rimanere nel mondo sensibile, oppure avviare un processo di ascesa (il ben noto ἐπιστροφή, ritorno) che permetta all'uomo di avvicinarsi nuovamente all'intelletto ed all'Uno. Egli potrà dunque andare in una direzione piuttosto che nell'altra (vedremo in seguito come non sempre la possibilità di autodeterminarsi implichi una sua responsabilità sulla decisione in merito all'una o all'altra direzione). In questo consiste il cuore della facoltà di autodeterminazione dell'uomo. In tale processo di ascesa o discesa, si colloca anche la *proairesis* (come vedremo, almeno secondo uno dei due significati che qui proporranno), quale possibilità per l'uomo di compiere una scelta sia del vero bene che del bene apparente.

Ora, elemento cardine della possibilità di direzione etica deriva dalla natura dell'anima dell'uomo. In quanto anima, essa è anche autocinetica, mentre invece, in quanto anima in un corpo in posizione intermedia tra intelligibili sempre razionali ed esseri sensibili sempre irrazionali, essa è dotata della possibilità di essere sia razionale che non. Innanzitutto, infatti, l'anima, in generale, è il principio vitale. Solo perché dotato di anima, il corpo sarà dotato di vita. Ogni ente dotato di vita può esercitare anche l'autocinetismo (αὐτοκίνητος)<sup>422</sup>, ovvero la possibilità dell'ente di poter muovere se stesso. Sembra che l'autocinetismo abbia vari gradi, che vanno dalla possibilità di muoversi seguendo degli impulsi basilari, come avviene nel caso delle piante e degli animali, a forme più complesse di autocinetismo, quali quelle che riguardano gli uomini. L'autocinetismo delle piante e degli animali, infatti, si concretizza in un input interno, coincidente con ciò che, in termini aristotelici, possiamo definire anima vegetativa ed anima sensitiva, e che di fatto coincide con il movimento vitale e di sviluppo corporeo oppure con gli impulsi basilari legati alla sopravvivenza. Manca del tutto ad essi la possibilità di attuare un movimento che sia un atto deliberato. Inoltre, i loro movimenti derivano spesso da una risposta ad un input esterno. Per questo motivo,

---

421 In questo l'uomo è libero dal fato. Come vedremo nei prossimi paragrafi, poiché, a differenza che in Plotino, il τὸ ἐφ' ἡμῶν dell'uomo non è esclusivamente coincidente con la βούλησις, la volontà razionale, egli si troverà a perseguire talvolta oggetti contrari alla volontà della provvidenza, motivo per cui egli non raggiungerà sempre l'oggetto voluto, senza incontrare ostacoli.

422 Si veda gli *Elementi di Teologia* 20.

piante ed animali dovranno necessariamente conformarsi alla legge del fato. Il caso dell'uomo, invece, è diverso. Come vedremo in seguito, la sua anima appartiene ad una tipologia differente, che rende possibili forme più complesse di autocinetismo. Per l'uomo, l'autocinetismo è il cuore dell'autodeterminazione, nella misura in cui il soggetto può "spostarsi" dalla propria condizione originaria<sup>423</sup> (da cui deriva pure che il carattere etico dell'autocinetismo per l'anima dell'uomo). Poiché l'anima dell'uomo è dotata di una parte razionale, che deriva all'anima dall'avere come propria causa l'Intelletto, essa potrà esercitare un autocinetismo guidato dalla ragione, ovvero un movimento che potrà essere orientato verso un polo positivo. L'autocinetismo è strettamente connesso all'autoconversione, ovvero il processo di ritorno in sé. Come vedremo l'autoconversione porta alla conoscenza originaria della propria struttura metafisica. In particolare, l'anima, nella discesa nel mondo sensibile è ingabbiata da un corpo che la limita e da cui proviene anche l'oblio di se stessa, della propria origine e della propria condizione razionale. L'autoconversione, invece, implica la conoscenza profonda di sé e quindi anche della propria origine attraverso il ricordo (διὰ τῆς ἀναμνήσεως) che permette di riappropriarsi delle tracce degli intelligibili nell'anima<sup>424</sup>, diventando quindi anche scoperta della direzione etica da prendere. Questa direzione sarà appunto un processo di ascesa che permetterà al proprio culmine al soggetto di essere autosufficiente (αὐτάρκης), ovvero di avere la capacità di auto procurarsi il bene<sup>425</sup> e di avere l'autofondazione (αὐθυτόστατος)<sup>426</sup>. In Proclo, quindi, l'autodeterminazione e la conseguente responsabilità morale provengono all'uomo dall'essere dotato di un'anima razionale autocinetica<sup>427</sup> e capace di auto-conoscersi

---

423 Abbiamo visto come l'autodeterminazione, nel caso degli uomini, passi per l'essere κύριοι delle proprie azioni in quanto sono essi stessi che agiscono (*agentes*) per se stessi (*in se ipsos*). Essi, ovvero, danno inizio all'azione che parte da loro e riguarda loro stessi, scegliendo autonomamente. Ora, l'essere *agens in se ipsum* sembra coincidere con l'autocinetismo.

424 van den Berg (2014), p. 276.

425 *Elementi di teologia* 10.

426 Sull'autofondazione si veda *idem* 40-51.

427 «Se allora questi esseri hanno una qualche traccia della vita autocinetica e possono arrecarsi un vantaggio o un danno (abbiamo definito la vita autocinetica in questo modo, sica secondo l'opinione che secondo la verità)», *si quidem igitur habent aliquod et horum, ut diximus, vestigium vite autokinetu et deterius se ipso possunt aliquid facere et melius, quale esse le autokinitum dicimus, | sive secundum opinionem sive secundum veritatem, Dieci questioni sulla provvidenza* 44, 1-6.

inizialmente attraverso il ricordo. Sotto questo aspetto, dunque, non siamo molto lontani dall'anima di Plotino intesa quale "causa iniziatrice", sebbene, in quest'ultimo, manchi qualsiasi riferimento all'autocinetismo.

Nei prossimi paragrafi vedremo come tale direzione etica sia l'elemento che orienta i singoli comportamenti del soggetto ed in che modo la *proairesis* si inserisca in questo percorso.

### **4.3 L'ἐπιστοφήe la scelta morale proairetica nell'anima particolare.**

#### *4.3.1 La struttura dell'anima particolare. Alcune considerazioni*

In questo paragrafo cercheremo di fornire le coordinate fondamentali del ruolo, della natura e della struttura dell'anima del sistema metafisico procliano, così da porre in evidenza gli aspetti che più ci interessano per poi analizzare, successivamente, nel prossimo capitolo, il processo in cui è coinvolta l'anima quando agisce.

In linea generale, l'anima è il principio vitale di un corpo, ciò che gli permette di nutrirsi, crescere e percepire<sup>428</sup>. Le funzioni dell'anima sono disposte gerarchicamente. Non tutti gli esseri viventi hanno tutte le facoltà, per cui, le piante e gli animali hanno solo le funzioni irrazionali<sup>429</sup>. Inoltre, esistono diversi tipi di anima<sup>430</sup>, per cui distinguiamo *a*) l'Anima prima o universale, monade non partecipata e che costituisce il primo ordine al di sopra del cosmo<sup>431</sup>, seguono poi *b*) diverse anime ipercosmiche o divine<sup>432</sup>, ovvero gli dei psichici mai discesi, poi *c*) le anime sempre in compagnia delle loro divinità ed infine *d*) le anime individuali. Le anime individuali, a loro volta, si suddividono ulteriormente in *d.1*) anime che a volte si trovano in compagnia degli dei, muovendosi tra divino e materiale, e *d.2*) anime che sono sempre discese. Queste

---

428 «Ora, l'anima è vita ed insieme vivente, e la sua realtà è costituita dalla vitalità: perché in qualunque ente in cui è presente, essa comunica la vita col suo stesso essere, e, se il partecipante ne è capace, diviene immediatamente animato e vivente (...)», *Elementi di Teologia* 189.

429 Finamore and Kutash (2016), p. 122.

430 Per una sintesi si veda *idem*, p. 123.

431 *Elementi di Teologia* 21; 109; 164-66.

432 *Idem* 166; *Commento al Cratilo* 169.

ultime, poi, a loro volta, possono essere o *d.2.1)* anime discese senza male o *d.2.2)* anime discese e corrotte durante la propria discesa.

L'anima, di qualunque tipo essa sia, ha ruolo e posizione intermedia tra enti intelligibili e materia. Come tale, essa ha un'essenza eterna ed atti temporali ed esiste nello spazio. Entra a contatto sia con gli enti superiori che con quelli inferiori.

In questo paragrafo ci occuperemo dell'anima individuale, quella che a noi maggiormente interessa. Innanzitutto, a differenza che in Plotino (ma come invece afferma Giamblico), Proclo sostiene che l'anima discenda interamente nella generazione<sup>433</sup>. Egli, infatti, sottolinea come negli organismi in carne ed ossa sulla terra non possa essere presente l'anima divina, poiché il corpo costituito dalla fusione di molti elementi non può partecipare per se stesso ad un'anima incorporea ed immortale. Proclo ci dice che durante il processo di discesa l'anima è rivestita di varie "tuniche" (χιτῶνες)<sup>434</sup>, ovvero i differenti elementi che costituiranno il corpo visibile al termine del suo processo di arrivo nel mondo sensibile. L'acquisizione di questi elementi, dunque, porta l'anima ad allontanarsi dall'originaria condizione di purezza e dalla condizione di vicinanza con il νοῦς. Inoltre, nella propria nuova condizione all'interno del mondo sensibile, l'anima riscontra un indebolimento sia dell'azione della parte razionale in favore di quelle irrazionali (appunto strettamente legate al corpo) sia della qualità della conoscenza originaria. Ciò nonostante, proprio in virtù della sua condizione intermedia e del suo essere originata dall'intelletto, l'anima ha all'interno di sé i λόγοι, ovvero i modelli del tutto, che in quanto tali sono in sé unità e molteplicità di ciò che da essi si produce. Inoltre, l'anima è dotata, quale elemento eterno e strumento per ricollegarsi al mondo intelligibile, del "veicolo", ὄχημα, creato dal Demiurgo mescolando le anime umane con i medesimi tre ingredienti dell'Anima del mondo, sebbene in una versione più pura. Questo veicolo convive con un secondo, mortale, ovvero il cosiddetto "pneumatico", creato dagli dei planetari. Il veicolo "pneumatico" si accumula nell'anima durante il suo processo di discesa attraverso i cieli. Questo secondo veicolo sarebbe la sede delle molteplici facoltà irrazionali del corpo<sup>435</sup>, che

---

433 Si veda *Elementi di teologia* 211: «Per conseguenza ogni anima particolare discende tutta intera nella generazione». Si veda anche Proclo, *Commento all'Alcibiade I* 227, *Commento al Timeo* III 231, *Commento al Parmenide* IV 948.

434 Proclo, *Commento al Timeo* III 297.20-4.

435 Proclo, *idem* 237.22-31.

appunto vengono acquisite dall'anima durante il processo di discesa. Ora, i λόγοι e ὄχημα sono entrambi elementi che permettono all'anima di avviare un processo di ascesa. Come sappiamo, il punto di partenza è il fatto che l'anima sia dotata di autocinetismo<sup>436</sup>. Nel teorema 20 della *Teologia Platonica*, infatti, Proclo ci dice che l'anima è semoventesi e che riceve il movimento dall'intelletto che è una causa immobile (l'anima stessa, poi, sarà causa movente dei corpi<sup>437</sup>). Ora, poiché dotato di auto-movimento, l'uomo può avviare un processo di iniziale conversione in sé<sup>438</sup> e di iniziale autoconoscenza<sup>439</sup> attraverso il ricordo. In particolare, poiché l'anima porta in sé, in quanto effetto, i caratteri dell'intelletto sua causa, attraverso il processo di auto-conversione potrà raggiungere una conoscenza autentica di sé, della propria origine, nonché la conoscenza della struttura metafisica dell'universo<sup>440</sup> e del senso del proprio

---

436 Sulle implicazioni dell'autocinetismo si veda anche Chlup (2009), p.33-36.

437 «Ogni corpo infatti è mosso da un altro, mentre non può per natura muovere se stesso, ma per la comunicazione di un'anima si muove da sé e vive mediante l'anima; ed essendo presente l'anima, in qualche modo il corpo è semovente (...). L'anima è dunque, al di là dei corpi, in quanto è semovente per essenza, mentre i corpi diventano semoventi per partecipazione. (...). Se, dunque, l'anima muovendosi da se stessa muove gli altri enti, bisogna che anteriormente ad essa ci sia una causa che muova senza muoversi. Tale è l'intelletto che muove, pur essendo immobile e in attività sempre immutabile», *Elementi di Teologia* 20.

438 «Infine se un solo e medesimo ente muove ed è mosso, avrà la sua energia motrice orientata verso se stesso, poiché è motore di se stesso. Esso si converte verso ciò a cui si orienta la sua attività. Tutto ciò, dunque, che si muove da se stesso originariamente, ha il potere di convertirsi verso se stesso», *Elementi di Teologia* 17.

439 «È chiaro infatti, che si converta a se stesso per la propria attività, quando conosce se stesso: infatti il conoscente e il conosciuto sono una cosa sola e la sua conoscenza si volge a sé in quanto oggetto del suo conoscere; in quanto esso conosce è un'attività; ma la sua attività è verso se stesso, perché ha il potere di conoscere se stesso. Ma si è dimostrato che, se qualcosa si converte nell'attività, si converte anche nell'essenza; ogni ente, infatti, che col proprio agire ha il potere di convertirsi a se stesso, possiede anche un'essenza che si concentra verso se stessa e che è in se stessa», *Elementi di Teologia* 83.

440 «Grazie a questo movimento l'anima può conoscere se stessa e vedere la propria sostanza, le proprie virtù, gli armoniosi principi di cui è costituita, le molte vite delle quali rappresenta il compimento», *secundum quem | conversa est ad se ipsam et videt sui ipsius substantiam et virtutes que in ipsa et armonicas rationes ex quibus consistit et multas vitas quarum est complementum*, καθ' ἣν ἐπέστραπται πρὸς ἑαυτὴν καὶ ὁρᾷ τὴν ἑαυτῆς οὐσίαν καὶ τὰς δυνάμεις τὰς ἐν αὐτῇ καὶ τοὺς λόγους ἐξ ὧν ὑφέστηκε καὶ τὰς πολλὰς ζωὰς ὧν ἐστὶ πλήρωμα, *Lettera all'inventore Teodoro* IV 18, 5-8; «(...) si scopre come un universo razionale, riflesso del mondo superiore dal quale proviene e modello delle realtà

essere. Dall'aver accesso alla struttura profonda dell'universo, ne deriverà anche la conoscenza della direzione etica da prendere. Tale direzione etica consiste nel comprendere la necessità di un riavvicinamento all'intelligibile ed all'Uno, e quindi in una conversione, ἐπιστροφή, verso essi. Come sottolinea bene R. van den Berg<sup>441</sup>, non bisogna confondere la prima autoconversione e la prima auto-conoscenza con la successiva conoscenza ed intellesione degli intelligibili tipica delle ultime fasi del processo di conversione, poiché la prima concerne solamente le tracce degli intelligibili nell'anima, la seconda concerne gli intelligibili in sé e per sé. Ora, l'avvicinamento agli intelligibili avverrà attraverso un percorso graduale in cui giocheranno un ruolo fondamentale la conoscenza e la filosofia<sup>442</sup>. In particolare, in questo percorso, il soggetto svilupperà una conoscenza di grado e di qualità sempre maggiore, che si esplicherà attraverso alcune specifiche facoltà dell'anima diversamente legate alla razionalità. Al termine di tale processo di ascesa, di carattere graduale ed articolato in più fasi (all'inizio caratterizzato da un risvolto per così dire "pratico", in quanto, legato all'elaborazione degli atti che ricadono nel mondo sensibile, ma che si articola poi invece in un processo sempre più psichico e slegato dal mondo sensibile, via via che si raggiungono i vari stadi virtuosi), l'anima avrà accesso al bene, divenendo così un'anima che avrà l'autosufficienza, ovvero sarà αὐτάρκης ed otterrà l'autocostituzione, αὐθυτόστατος<sup>443</sup> (l'autoconversione è alla base dell'autocostituzione<sup>444</sup>). L'auto-conversione, quindi, è strettamente connessa all'autodeterminazione ed avrà una doppia natura etica. Da un lato, infatti, essa è in primo luogo il risultato di un primo processo etico per cui l'uomo decide (vedremo nell'ultimo paragrafo come questo possa avvenire anche in seguito ad uno stimolo

---

inferiori sulle quali esercita il proprio potere», *et reinvenit se ipsam entem mundum rationalem, ymaginem quidem eorum que ante | ipsam, a quibus egressa est, exemplar autem eorum que post ipsam, quibus superstat, καὶ ἀνευρίσκει ἑαυτὴν κόσμον ὄντα λογικόν, εἰκόνα μὲν θεοῦ ἀφ' οὗ δὴ καὶ ὄρμηται, παράδειγμα δὲ ἐκείνων, οἷς [...] ἐφέστηκε, idem IV 18, 8-11.*

441 van den Berg (2014), p. 276. Sull'auto-conoscenza e sulla conoscenza innata in Proclo si veda anche Steel (1997).

442 *Commento all'Alcibiade 7.12-14.*

443 Su questo argomento si veda MacIsaac (2001b), p. 188-194, e Filippi (2012), *Introduzione.*

444 «Se infatti, è capace di convertirsi verso se stessa, e tutto ciò che è capace di convertirsi verso se stesso è autocostituente, l'anima è autocostituente e si fa sussistere da se stessa», *Elementi di Teologia* 189.

esterno) inizialmente di mettere a tacere le passioni corporee che possano fungere da limite ad una conversione in se stessi e rivolgersi appunto interamente alla propria anima. In secondo luogo, a processo avviato, l'auto-conversione continua ad essere lo strumento attraverso cui si realizza l'ἐπιστροφή in un'ulteriore parte iniziale del percorso, ovvero nella fase di distanziamento dell'anima dagli impulsi corporei<sup>445</sup>. Sia nell'uno che nell'altro caso (iniziale ed *in itinere*), in quanto conoscenza sempre più profonda del principio che origina e che si mostra ora come ciò a cui l'uomo deve tendere (ne costituisce il τέλος), l'auto-conversione diventa uno strumento per orientare il soggetto nel percorso, fornendogli alcune informazioni utili per decidere autonomamente se proseguire il processo di ascesa avviandosi ad una vita etica, oppure rimanere fermo o peggio, regredire (come vedremo, la decisione e l'eventuale prosecuzione nel processo di ascesa costituiscono le fondamenta della scelta proairetica). Un'ultima considerazione è necessaria prima di concludere l'argomento. In particolare, è bene sottolineare come tutte le anime hanno in sé la possibilità di conoscere se stesse (appunto in quanto tutte potenzialmente dotate di autocinetismo ed autoconversione). Il perché alcune anime decidano di avviare il processo di avvicinamento all'intelligibile e perché invece altre no, sarà l'oggetto delle nostre future considerazioni sulla *proairesis* in questo capitolo. Descritta l'importanza delle anime nel processo di risalita, bisognerà indagare la natura di tale processo, nonché la sua gradualità. Questo sarà appunto l'oggetto del prossimo paragrafo.

#### 4.3.2 Gradualità di ragione e conoscenza nel processo di ritorno

Nei precedenti paragrafi abbiamo visto come l'anima umana, proprio in virtù dell'autocinetismo e della propria componente razionale (che le deriva dall'aver una natura intermedia tra Intelletto e mondo sensibile), possa avviare un processo di ritorno, ἐπιστροφή, all'intelligibile ed all'Uno. Come sappiamo, questo processo verte sulla capacità di auto-conversione e di auto-conoscenza dell'anima, attraverso le quali l'anima potrà conoscere se stessa, la propria origine ed il sistema metafisico in cui è inserita. In questo paragrafo vedremo come l'acquisizione della conoscenza della propria origine e del vero bene a cui tendere sia un processo graduale e come essa si accompagni (essendone supportata e supportando a propria volta) ad un rafforzamento della componente razionale dell'anima. Il processo di ascesa, quindi, sarà graduale e si

---

445 van den Berg (2014), p. 278.

articolerà in diverse tappe. A questo fine, in primo luogo (a) ci soffermeremo sulla relazione tra le diverse parti che compongono l'anima, mostrando come tale relazione cambi in base al diverso stadio in cui essa si trova nel proprio percorso di ascesa. Successivamente (b) ci soffermeremo sulla diversa natura della conoscenza e sul diverso ruolo delle facoltà conoscitive. Infine (c) metteremo in relazione quanto detto con i diversi gradi di virtù nel percorso di ritorno.

Iniziamo dal primo punto. Alla base per processo di ascesa, vi è la presenza di almeno due diverse componenti dell'anima, una razionale e l'altra irrazionale (vedremo poi come in alcuni testi questa parte comprende i due diversi principi platonici, ovvero l'irascibile (*iracundas*) e concupiscibile (*concupiscitivas*)<sup>446</sup>). Nella *Lettera all'inventore Teodoro*, Proclo ci dice che esistono due tipologie di anime: le anime separabili dal corpo e le anime inseparabili (*separabilis a corporibus anime et inseparabilis*)<sup>447</sup>. Bisogna dunque capire ora quali siano i caratteri dell'una e dell'altra anima (o meglio, dell'una e dell'altra parte). Quanto alla prima, essa non potrà consistere né nel senso né nelle «forme di vita» irrazionali, poiché, come vedremo, l'uno e le altre afferiscono al corpo<sup>448</sup>, mentre invece, essa avrà una «sostanza (*substantia*) indipendente sia dal corpo che dalla sensazione». Quest'anima, che deduciamo essere la parte razionale, nel relazionarsi alle forme irrazionali svolge il ruolo di a) emendare gli errori conoscitivi compiuti dalla sensazione e b) controllare gli atti poco moderati, i piaceri (all'origine del quale c'è il corpo) ed il desiderio da essi sorto<sup>449</sup>. Come in Plotino, quest'anima, definita quale la parte più nobile, è considerata quale il “nostro vero io”<sup>450</sup>. L'argomento è complesso e, soprattutto, esula dal tema della nostra ricerca<sup>451</sup>. Qui si dirà solo che, ancora una volta, l'“io” è stabilito in contrasto con la parte invece soggetta al desiderio: «Infatti quando diciamo che sopportiamo qualche

---

446 Nella *Lettera all'inventore Teodoro* (VI 47, 4-7), la varietà e la differenza dei costumi è dovuta alle diverse anime umane: razionale (*rationales*), irascibile (*iracundas*) e concupiscibile (*concupiscitivas*). Si veda anche il *Commento alla Repubblica*, soprattutto dissertazione VII.

447 *Lettera all'inventore Teodoro* IV 15, 3-4.

448 *Idem* IV 16.

449 *Idem* IV 17.

450 L'associazione tra il vero “io” e la parte più nobile dell'anima emerge indirettamente dal testo, lì dove entrambi sono accostati a ciò che è indifferente alle passioni ed ai beni terreni e corporei, *idem* IV 23, 10-15.

dolore terribile che colpisce il nostro corpo, non siamo veramente noi ad affermare ciò, ma la parte di noi stessi soggetta al desiderio alla quale appartengono i piaceri e con essa anche i dolori del corpo»<sup>452</sup>. Come sappiamo, anche questa parte di anima è del tutto discesa, a differenza invece di quanto accade in Plotino. Passiamo ora, invece, alla cosiddetta anima inseparabile. Essa è connessa al corpo, da cui le proviene il senso (le capacità sensoriali si avvalgono dei corpi quali strumenti<sup>453</sup>), da cui l'ira ed il desiderio<sup>454</sup>, ovvero le virtù appetitive<sup>455</sup> (*appetitivas autem virtutes*) e le passioni (*passiones*). Sappiamo che se un'anima si lascia influenzare dalle sensazioni diventa irrazionale e corporea, divenendo così oggetto del controllo del fato<sup>456</sup>. Queste dunque le due anime o meglio, le due differenti parti dell'anima. Vediamo ora come Proclo descriva l'interazione di queste due anime nel processo che determina l'elaborazione di un atto. Innanzitutto, la descrizione delle due anime convive con una ripresa della tripartizione dell'anima, così come essa è indicata nel *Commento alla Repubblica*. Questa tripartizione, richiama quella platonica. Ora, nel *Commento alla Repubblica*, leggiamo passi importanti in merito ad un'elaborazione del comportamento basata sulla relazione tra le diverse componenti. Nel capitolo precedente abbiamo distinto tra due modelli di elaborazione del comportamento riferiti a due diverse interpretazioni dei testi

---

451 Tra gli studi che si occupano dell'argomento, si veda Riggs (2015).

452 *sed quando corpore turbato et nos dira aliqua sustinere dicimus, non nos sumus qui dicimus, sed est concupiscentie verbum: huius enim et delectationes corporis, quare et tristitie, ὅταν [...] τοῦ σώματος ταραττομένου καὶ ἡμεῖς δεινά τινα ὑπομένειν οἰώμεθα, οὐχ ἡμέτερόν ἐστι τὸ πάθος, ἀλλὰ τοῦ σώματος' τούτου γὰρ καὶ ἡδοναὶ ὥστε καὶ λύπαι, Lettera all'inventore Teodoro IV 23, 5-8.*

453 «Ma le capacità sensoriali si avvalgono del corpo come strumenti e con questo agiscono conoscendo gli oggetti a loro propri, con gli occhi, con le orecchie e con tutti gli altri organi a causa dei quali subiscono una modificazione mentre percepisce», *sed corporibus pro organes utitur | omnis virtus sensitiva et cum hiis operatur circa propria sensibilia, oculis, auribus, aliis omnibus simul mota et compatiens, ἀλλὰ σώμασιν ὀργάνοις χρῆται πᾶσα αἰσθητικὴ δύναμις καὶ μετὰ τούτων ἐνεργεῖ πρὸς τὰ οἰκεῖα αἰσθητά, συγκινουμένη καὶ συμπάσχουσα τοῖς τε ὄμμασι καὶ τοῖς ὡσὶ καὶ τοῖς ἄλλοις ἅπασι, idem IV 16, 5-7.*

454 *Idem IV 16, 8.*

455 «Sappiamo infatti, come mi sembra, che tutte le virtù appetitive agiscono sempre con il senso», *appetitivas autem virtutes quod cum sensu operentur omnes, ut estimo, cognoscimus, idem IV 16, 12-14.*

456 *Idem IV 20, 5-11.*

di Platone. Con la Remes<sup>457</sup> (e prima di lei, con la Korsgaard<sup>458</sup>), abbiamo chiamato *combat model* quel modello basato sulla descrizione del comportamento umano quale risultato di uno scontro tra la parte razionale e le due irrazionali. Come sappiamo, questo modello è quello adottato da Plotino. Invece, abbiamo definito *self-constitutional model* quel modello basato sulla relazione tra le parti. Ora, tale relazione conoscerà diverse combinazioni. Un comportamento sarà secondo giustizia quando sarà originato da una relazione armonica tra le parti, ovvero una condizione in cui la parte razionale funga da guida per le altre due parti, che invece a seguiranno, ciascuna con i propri caratteri specifici<sup>459</sup>. Questo modello, quindi, implicherà un rapporto tra le varie parti che punta ad una collaborazione, in relazione ai caratteri di ciascuna parte, piuttosto che alla sopraffazione. Raggiungere la piena unità è uno degli obiettivi del soggetto.

Credo che proprio il tentativo di raggiungere tale armonia tra le parti possa essere accostato all'idea di un'identità unitaria del soggetto secondo Proclo<sup>460</sup>, lì dove l'unità ingloba la molteplicità sottostante. La giustizia è quindi la condizione di relazione armonica tra le parti, ma esistono diverse altre "combinazioni" nella relazione tra queste. Tali combinazioni ricoprono diversi stadi di un percorso ascendente. Nel *Commento alla Repubblica*, infatti, Proclo individua cinque diverse combinazioni. In un primo caso, la ragione assume un dominio assoluto sulla passione, per cui, poiché la ragione gode sia di un perfetto tipo di vita che di una perfetta conoscenza<sup>461</sup>, non potrà essere compiuta alcuna ingiustizia<sup>462</sup>. Il secondo posto è occupato dalla condizione in cui il conflitto tra le due parti sia più acceso, ma ciò nonostante la ragione, poiché dotata di

---

457 Remes (2007), p. 187-191.

458 Korsgaard (1999).

459 *Commento alla Repubblica* VII dissertazione.

460 Griffin (2015), p. 215-219.

461 «In risposta a questo dubbio dobbiamo dunque dire che al primo posto viene quella condizione dell'anima ove la ragione ha assoluto dominio sulla passione e realizza la sua duplice perfezione: quella relativa alla conoscenza e quella relativa al tipo di vita», λέγωμεν οὖν πρὸς τὴν ἀπορίαν ταύτην, ὅτι πρώτη μὲν ἐστὶν ἕξις ψυχῆς, ἐν ἣ πάντῃ κρατεῖ τοῦ πάθους ὁ λόγος καὶ ἔχει τὴν ἑαυτοῦ τελειότητα τὴν διττήν, τὴν τε γνωστικὴν καὶ τὴν ζωτικὴν», *Commento alla Repubblica* III 21.18-21.

462 *Idem* III 22.20-22.

una conoscenza con la forma dell'opinione (δόξα) migliore, è già avviata in direzione di una conoscenza scientifica (ἐπιστήμη). Qualora la ragione possieda interamente la conoscenza scientifica, essa sarebbe ὁ τῆς ἐπιστήμης λόγος. La terza condizione vede all'interno dell'anima una lotta tra ragione e passione, lotta a volte vinta dalla passione. La colpa di tale vittoria va attribuita al fatto che la ragione manca di una conoscenza scientifica, tale da governare appunto da "poppa", ma possiede solo una conoscenza doxastica, la quale permette alla ragione di cedere alla passione<sup>463</sup>. Nella quarta condizione, la ragione non lotta contro la passione, in quanto è stata ridotta in schiavitù sia in merito al modo di vivere, che sul piano della conoscenza, che si indirizza verso il medesimo oggetto di desiderio che la passione. In questo caso, la ragione vive secondo la metà di se stessa e la facoltà conoscitiva si presta ad essere strumento della passione<sup>464</sup>. Infine, nella quinta condizione, la passione ha assoluto predominio sulla ragione, la quale non riesce a decidere nulla<sup>465</sup>.

---

463 «Se queste sono le condizioni estreme, fra quelle di mezzo una è migliore, un'altra peggiore, un'altra ancora a metà fra queste due. Nel caso in cui, infatti, la passione lotti con la ragione, ma comunque sia la passione ad avere talvolta il dominio, tale condizione è migliore di quella che si è detta ultima, è peggiore di quella che è prima ed è veramente a metà strada fra queste due. Infatti la ragione, avendo ancora forza, in qualche modo combatte contro la passione sia in base alla facoltà che presiede alla vita che in base a quella conoscitiva, ma dato che non è in possesso di una conoscenza perfetta, ma solo doxastica, cede talvolta alla passione; in effetti se vi fosse scienza, la passione non sarebbe un avversario da combattere, in quanto la scienza «dalla poppa» [Crisia 109c2] governerebbe tutta la vita», τούτων δὲ ἄρκων οὐσῶν, ἐκ μεσοτήτων ἢ μὲν ἐστὶν ἀμείνων, ἢ δὲ χείρων, ἢ δὲ μέση τούτων ἀμφοτέρων. ἐὰν μὲν γὰρ μάχηται τῷ λόγῳ τὸ πάθος, κρατῆ δὲ ὅμως ποτὲ τὸ πάθος, ἀμείνων ἢ τοιαύδε ἕξις τῆς ἐσχάτης ῥηθείσης καὶ χείρων τῆς πρώτης καὶ μέση τῷ ὄντι ἀμφοῖν. ἔτι γὰρ ὁ λόγος ἰσχύων ὀπωσοῦν καὶ κατὰ τὸ ζωτικὸν καὶ κατὰ τὸ γνωστικὸν μάχεται τῷ πάθει, διότι δὲ οὐκ ἔχει γνῶσιν τελείαν, ἀλλὰ δοξαστικὴν μόνον, ἐνδίδωσί ποτε τῷ πάθει παρουσίας γὰρ ἐπιστήμης οὐκ ἂν ἠναντιώθη τὸ πάθος, ἐκείνης ἐκ πρῶτης κοσμοῦσης πᾶσαν τὴν ζωὴν, *idem* III 21.24-23.

464 «Nel caso in cui, invece, la ragione non lotti contro la passione, poiché è stata ridotta in schiavitù quanto al modo di vivere e proprio perché si propone lo stesso oggetto di desiderio che persegue la passione, ma la facoltà conoscitiva abbia ancora una certa capacità di vedere, facoltà che anche per questo le fa scoprire le vie che conducono al soddisfacimento della passione, tale condizione è peggiore di quella appena citata, in quanto la ragione vive secondo la metà di se stessa; infatti è compito specifico della facoltà conoscitiva trovare il modo di realizzare i propositi», ἐὰν δὲ μὴ μάχηται ὁ λόγος τῷ πάθει διὰ τὸ ἠνδραποδίσθαι κατὰ τὴν ζωὴν καὶ τὸ αὐτὸ τίθεσθαι ὄρεκτὸν τῷ πάθει, τὸ δὲ γνωστικὸν ἔχῃ πῶς ἔτι βλέπειν δυνάμενον, ὃ καὶ διὰ τοῦτο ἐκείνῳ ὁδοῦς ἐξευρίσκει πρὸς τὴν τοῦ πάθους ἀποπλήρωσιν, ἢ τοιαύτη ἕξις χείρων τῆς εἰρημένης τοῦ λόγου κατὰ τὸ ἡμῖς ζῶντος τὸ ἑαυτοῦ γνωστικῆς γὰρ ἐστὶ δυνάμεως ἴδιον τὸ εὐρίσκειν τὰ προτεθέντα, *idem* III 22.2-9.

Dunque, innanzitutto, ciascuna combinazione vede al proprio interno una condizione di conflittualità tra le parti, poi riassorbita però in un più ampio quadro di relazione<sup>466</sup>. In secondo luogo, esiste una certa complessità e varietà di combinazioni nella relazione tra l'anima razionale e l'anima irrazionale. Tale relazione sembra essere strettamente correlata ad un grado di conoscenza diversa, per cui, ad un maggiore ruolo di guida della ragione nel rapporto con l'anima sembra corrispondere tendenzialmente una più autentica conoscenza. A questo proposito, mi sembra interessante citare le considerazioni di Riggs<sup>467</sup>, il quale, basandosi soprattutto sul *Commento al Timeo*, ha indicato, tra le altre cose, come siano diverse le facoltà conoscitive legate all'anima razionale ed all'anima irrazionale. In particolare, il λόγος, elemento di base per la

---

465 «Anche quando la ragione sia per intero imperfetta per il fatto che la sua facoltà conoscitiva non è in grado di discernere e per il fatto che nemmeno la facoltà che presiede alla vita è correttamente orientata, di nuovo non viene realizzato nulla, per il fatto che viene anche a mancare completamente la decisione», καὶ ὅταν παντελῶς ἀτελής τῷ μηδὲ τὸ γνωστικὸν ἔχειν [[τι]] διορατικὸν μηδέ γε τὸ ζωτικὸν κατωρθωμένον, πάλιν οὐδὲν πράττεται διὰ τὸ μηδ' ὅλως εἶναι τὸ βουλευόμενον, *idem* III 22.22-25.

466 Sebbene il modello prevalente sembri essere quello del cosiddetto *self*

*constitutional model* tuttavia, in altri testi di Proclo è possibile trovare traccia del *combat-model*. Ad esempio, nella quinta questione, nel parlare del male, dopo aver distinto tra male del corpo e male dell'anima, Proclo attribuisce il male dell'anima alla condizione in cui si realizzi l'unione di elementi contrari quali l'anima mortale e l'anima immortale («Non è forse anche in questo caso l'unione di elementi contrari cioè dell'anima immortale e dell'anima mortale a permettere a ciò che è contrario alla ragione di esistere?», *igitur contrariorum quidem quorundam et hic conventus, immortalis dico | anime et mortales, ei quod preter rationem dat locum?* οὐκοῦν ἐναντίων κἀνταῦθα σύνοδος τινῶν, [...] χῶρον τῷ παρὰ λόγον δίδωσι., *Dieci questioni sulla provvidenza* 30, 3-6), e nello specifico nella situazione in cui nell'anima prevalga la parte mortale su quella divina, portando l'uomo ad assumere un atteggiamento malvagio, ovvero caratterizzato da collera o concupiscenza («Infatti quando la nostra parte mortale ha la meglio sull'elemento divino che è in noi, allora assumiamo un atteggiamento malvagio, come nel caso in cui la collera o la concupiscenza si impadroniscano del nostro animo», *quando enim prevaluerit ei quod in nobis divinum quod mortale, tunc malitie est eius que in nobis generatio, puta furore obtinente aut concupiscentia*, --- τηνικαῦτα [...] τῆς ἐν ἡμῖν κακίας ἐστὶ γένεσις, [...], *Dieci questioni sulla provvidenza* 30, 6-9). La condizione di soggezione è spiegata sostenendo che la ragione è ingannata e segue gli istinti più bassi. In questa condizione, la capacità intellettuale subisce una riduzione e quindi, conseguenzialmente, anche la facoltà conoscitiva si riduce (*Lettera all'inventore Teodoro* IV 23.15-19). Ognuna delle due anime, infatti, vuole vivere in modo conforme alla propria natura, ovvero l'anima mortale si vuole fare guidare dalle passioni e vivere in modo irrazionale, quella immortale vuole essere libera dalle passioni ed agire secondo ragione (*Dieci questioni sulla provvidenza*, 30, 20).

467 Riggs (2015), p. 187

conoscenza dell'anima, si servirebbe poi di diverse facoltà quali la διάνοια (pensiero discorsivo), la βούλησις (volontà), la δόξα (opinione) e la προαίρεσις (facoltà elettiva), tra le facoltà razionali, la φαντασία/κοινή αἴσθησις (immaginazione/senso comune), il θυμός (facoltà irascibile), ἡ αἴσθησις (percezione sensoriale) e ἡ ἐπιθυμία (desiderio materiale), tra le facoltà irrazionali. La conoscenza, quindi, si articola in diversi gradi, in base anche al legame con la ragione. Come sappiamo, infatti, durante il processo di discesa, l'anima è rivestita dell'elemento corporeo, da cui deriva sia l'oblio della propria origine e del mondo intelligibile, che la sensibilità alle passioni del corpo. Attraverso un processo di auto-conversione, essa, in un percorso graduale, può acquisire una conoscenza di sé e della struttura metafisica dell'universo sempre più profonda, avvicinandosi così all'intelligibile. Ora, quanto ai diversi gradi in cui si articola la conoscenza, oltre alle diverse facoltà già citate, nella *Lettera all'inventore Teodoro*, Proclo individua cinque livelli di conoscenza ascendenti, dalla a) conoscenza intesa come conoscenza del fatto ma non della causa, conoscenza che corrisponde all'opinione ed alla condizione in cui nell'anima abbia ancora una certa rilevanza il disordine delle passioni<sup>468</sup>, alla b) conoscenza che procede dai principi ma non ricerca le cause<sup>469</sup>, alla c) conoscenza che si eleva al principio incondizionato<sup>470</sup>, alla d) conoscenza attraverso l'intuizione semplice<sup>471</sup>, ed infine alla e) conoscenza paragonabile alla follia di ispirazione divina<sup>472</sup>. Ad ognuno di questi livelli, come sappiamo, corrisponde un uso della ragione diverso ed, in particolare, la ragione assumerà un ruolo sempre più preminente dal secondo livello in poi. Infine, leggendo l'intero argomento da un altro punto di vista, come ha indicato bene Claessens<sup>473</sup>, il soggetto si servirà di una o dell'altra facoltà in relazione ai diversi oggetti del proprio conoscere<sup>474</sup>. In particolare, a ciascun livello dell'essere corrisponderà uno specifico modo del conoscere, per cui si conosceranno gli oggetti ontologicamente inferiori attraverso l'opinione, δόξα, gli enti matematici attraverso il pensiero discorsivo, ovvero la διάνοια, le idee attraverso una

---

468 *Lettera all'inventore Teodoro* V 27, 6-15.

469 *Idem* V 28, 1-18.

470 *Idem* V 29, 1-21.

471 *Idem* V 30, 1-32.

472 *Idem* V paragrafi 31 e 32.

473 Claessens (2011), p. 186.

474 Su questo argomento si veda anche Riggs (2015), p. 189-190.

modalità non discorsiva, il  $\nu\omicron\tilde{\nu}\varsigma$ . Questo argomento, si collega a quanto detto nella misura in cui, il concentrarsi del soggetto su un tipo di oggetto piuttosto che su un altro, sembra dipendere in realtà dal diverso ruolo della ragione in ciascuna delle cinque condizioni tracciate nel *Commento alla Repubblica*. Qualora infatti l'anima si trovi in una condizione in cui prevalga la parte non razionale, l'anima, dotata di un tipo di conoscenza qualitativamente basso, si concentrerà soprattutto su oggetti del mondo sensibile, servendosi maggiormente delle facoltà irrazionali e quindi, di fatto, ottenendo ulteriore conoscenza del medesimo livello qualitativo. Qualora invece prevalga la parte razionale, l'anima, concentrandosi soprattutto su oggetti ontologicamente superiori, farà maggiore uso delle facoltà connesse alla ragione, ottenendo un tipo di conoscenza qualitativamente superiore. Dunque, sebbene Proclo non lo dichiara chiaramente, ci sembra si possa stabilire un parallelismo tra la condizione in cui prevalga una conoscenza derivata dall'uso delle facoltà irrazionali e le prime condizioni dell'anima descritte nel *Commento alla Repubblica*, così come, anche, al primo dei livelli di conoscenza indicati nella *Lettera all'inventore Teodoro*. Dal secondo livello di conoscenza in poi, invece, la qualità della conoscenza diventa maggiore, avendo come proprio oggetto gli enti matematici, i principi, l'uno. Ebbene, le facoltà maggiormente impegnate in questi livelli sembrano essere esclusivamente le facoltà razionali, tra cui, sicuramente, le due superiori, ovvero la  $\delta\iota\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha$  (da cui proviene il sapere discorsivo) e poi, ancora più in alto, il  $\nu\omicron\tilde{\nu}\varsigma$ <sup>475</sup> (da cui proviene un sapere non discorsivo). Ora, in alcune fasi del processo di ascesa, a me sembra che l'anima, in certe condizioni, si trovi a poter decidere in modo attivo sia se continuare il processo di ascesa che se interromperlo. Credo si tratti delle fasi in cui la parte razionale non assuma in modo particolarmente deciso il ruolo di guida, così come, il soggetto non sembra essere in possesso neppure di una conoscenza autentica. In particolare, credo siano decisivi, per il proseguimento o meno del processo di ascesa, le condizioni in cui l'anima si trova nella terza e nella quarta tipologia descritte nel *Commentario alla Repubblica*. Proclo ci dice, infatti, che non può esserci attività deliberativa né nella prima condizione citata, né nell'ultima. Nel primo caso per via della perfezione della conoscenza, tale da non rendere possibile alcuna condizione di ingiustizia. In particolare, mi sembra, data la certezza della conoscenza, non può esserci alcuna forma di incertezza deliberativa<sup>476</sup>.

---

475 Paparella (2004), p.758-9, nota 56; Riggs (2015).

476 «Quando, dunque, la ragione sia per intero perfetta, non può essere compiuta alcuna azione ingiusta a causa della potenza della parte migliore», ὅταν μὲν οὖν τέλειος ἦ παντελῶς ὁ λόγος, οὐδὲν πράττεται τῶν ἀδίκων διὰ τὴν τοῦ ἀρίστου δύναμιν, *Commento alla Repubblica* III 22.20-22.

Nel caso dell'ultima condizione, invece, non si avrà deliberazione poiché la ragione è del tutto priva di conoscenza e quindi consequenzialmente del tutto sopraffatta dalla passione. Neppure la condizione appena successiva a quella migliore si presta alla deliberazione, poiché ha la propria ingiustizia solo all'interno, per cui, credo di poter aggiungere, non è possibile che in questa condizione l'anima attui un processo di deliberazione pendente tra più parti. Le due condizioni restanti sono quelle in cui il concetto di deliberazione trova spazio. In particolare, per quanto concerne quella che abbiamo definito come la terza condizione, Proclo ci dice che in questo caso, l'anima decide (δοκέω), ma non con tutta se stessa, poiché è in corso un conflitto<sup>477</sup>. La quarta condizione, infine, è quella in cui l'anima decide servendosi di tutta se stessa. In questa condizione, l'anima stabilisce se agire<sup>478</sup> e quindi, ne deduciamo, anche se non agire. Ora, l'attività deliberativa è lo strumento razionale attraverso il quale il soggetto si autodetermina. In questo caso, in quanto esercitata dalle condizioni dell'anima intermedie, essa consiste in un'attività decisionale che vaglia le diverse posizioni e che è aperta a diversi esiti. Proclo non specifica se tale deliberazione riguardi i singoli atti o una più generale direzione etica da percorrere. In realtà, però, poiché i singoli atti sono sempre parte di una determinata condizione dell'anima, il riferimento all'uno equivarrà o comunque sarà strettamente connesso al riferimento all'altro. Ad ogni modo, entrambi i casi saranno oggetto di analisi più approfondita nel prossimo paragrafo, dove proveremo a dimostrare come l'esercizio dell'attività deliberativa corrisponda presumibilmente proprio alla scelta proairetica. Alla luce di quanto detto possiamo ora provare a trarre delle conclusioni. Innanzitutto, abbiamo indicato una gradualità del processo di ascesa. In secondo luogo, all'interno di tale processo, abbiamo individuato una certa corrispondenza tra ragione e conoscenza. In terzo luogo, abbiamo poi notato

---

477 «Dato che tali sono le condizioni estreme, per il resto, fra le intermedie, quella che è vicina alla condizione migliore si astiene di uovo dall'agire, poiché è al suo interno solamente che ha l'ingiustizia; quella che viene dopo questa potrebbe anche agire, ma si tratta di decisioni non prese da tutta l'anima, perché è in corso una battaglia (...)», τῶν δὲ ἄκρων[καὶ] ἕξεων τοιούτων οὐσῶν λοιπὸν ἐν ταῖς μέσαις ἢ μὲν πρὸς τῇ ἀμείνονι πάλιν ἀπέχεται τῶν πράξεων ἔνδον μόνον ἔχουσα τὴν ἀδικίαν· ἢ δὲ μετ'αὐτὴν καὶ πράξειεν ἄν, ἀλλ'οὐχ ὅλη τῇ ψυχῇ δεδογμένα διὰ τὸ εἶναι τινα μάχην, *idem* III 22.25-23.1

478 «La successiva è quella che decide di agire e di agire con tutta l'anima, ma persino questa condizione non è priva di giustizia», ἢ δὲ μετὰ ταύτην ἐστὶν ἢ δοκοῦσα καὶ πράττειν καὶ ὅλη τῇ ψυχῇ πράττειν, οὐδ'αὐτὴ δὲ ἄνευ δικαιοσύνης οὔσα, *idem* III 23.1-3.

come in determinate condizioni dell'anima, una ragione in posizione debole (nella relazione con le altre parti dell'anima) ed una conoscenza che non sia del vero bene, possano porsi a servizio (ma anche scegliere il contrario) delle passioni ed essere complici della caduta del soggetto. Nel prossimo paragrafo, dunque, proveremo a mostrare come l'esercizio della deliberazione in queste fasi corrisponda di fatto all'attività proairetica quale scelta morale tra bene vero e bene apparente, mostrando inoltre come si tratti di uno dei significati attribuiti alla *proairesis* da Proclo.

Al fine di agevolare la lettura e la comprensione della mia proposta, riporto quanto detto in uno schema:

|                            | <u>Commento alla Repubblica di Platone:</u>  | <u>Lettera all'inventore Teodoro</u> <sup>479</sup> :  | <u>Ipotesi di disposizione delle facoltà (il testo di riferimento è soprattutto il <i>Commento al Timeo</i>):</u> |
|----------------------------|--|--|---|
| Prevale la parte razionale | 1)Stadio in cui prevale la ragione sulla passione. L'anima avrà un perfetto tipo di vita, sarà dotata di una conoscenza perfetta e non potrà essere compiuta alcuna ingiustizia.<br><br><u>Non c'è alcuna attività deliberativa.</u> | 1)Conoscenza paragonabile alla follia divina.<br><br>2)Conoscenza attraverso l'intuizione semplice | 1)Facoltà attinenti all'anima razionale ed, in particolare, il $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ .                   |
| <i>Idem</i>                | 2)In questo stadio il conflitto tra ragione e passioni è più acceso rispetto a quanto  |  | 2) Prevalgono le facoltà attinenti all'anima  |

<sup>479</sup>La disposizione qui seguita è discendente, al contrario di come invece leggiamo in realtà del testo, dove la conoscenza basata sull'opinione è indicata come primo stadio. Si è scelto di seguire qui quest'ordine al fine di facilitare meglio il confronto con quanto detto nel *Commento alla Repubblica di Platone*.

|  |  |   |  |
|--|--|---|--|
|  | <p>avviene nello stadio 1), ma, ciò nonostante, la ragione ha ancora la meglio. L'anima è dotata della forma di δόξα migliore, per cui è già avviata sulla strada della conoscenza scientifica.</p> <p><u>Non c'è alcuna attività deliberativa all'interno dell'anima.</u></p> |   | <p>razionale ed, in particolare, la διάνοια.</p>             |
| <p>Non prevale né la parte razionale né la parte irrazionale</p> | <p>3)In questo stadio la ragione è in conflitto con le passioni ed a volte il conflitto è vinto dalle passioni. A questo livello la ragione è priva di una conoscenza scientifica ma è solo dotata di una conoscenza doxastica.</p> <p><u>C'è attività deliberativa.</u></p>   | <p>Allo stadio 3) descritto nel <i>Commento alla Repubblica</i>, probabilmente, corrispondono due livelli diversi descritti nella <i>Lettera all'inventore Teodoro</i>, ovvero:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Conoscenza che si eleva al principio incondizionato.</li> <li>- la conoscenza che procede dai principi ma non ricerca le cause.</li> </ul> | <p>3)La φαντασία?<sup>480</sup><br/>La facoltà elettiva?</p> |
|  | <p>4) In questo stadio non c'è conflitto tra ragione e passione, poiché infatti la</p>   | <p>Allo stadio 4) del <i>Commento alla Repubblica</i>, probabilmente,</p>   | <p><i>Idem</i></p>   |

480 Sull'eventuale legame tra la φαντασία e la facoltà elettiva discuteremo nel sottoparagrafo 4.4.3.

|                                     |   |   |   |
|-------------------------------------|---|---|---|
| <p><i>Idem</i></p>                  | <p>ragione è sottomessa alle passioni. Anche la conoscenza sarà al servizio delle passioni.</p> <p><u>C'è _____ attività deliberativa.</u></p>                                  | <p>corrispondono due livelli diversi descritti nella <i>Lettera all'inventore Teodoro</i>, ovvero:</p> <p>- la conoscenza che procede dai principi ma non ricerca le cause.</p> <p>- la conoscenza del fatto ma non della causa, conoscenza corrispondente all'opinione.</p> <p>Nell'anima predominano le passioni (ritroveremo questo tipo di conoscenza anche nel punto 5).</p> |   |
| <p>Prevale la parte irrazionale</p> | <p>5)In questo stadio le passioni hanno assoluto predominio sulla ragione, che non decide nulla.</p> <p><u>Non c'è alcuna attività deliberativa all'interno dell'anima.</u></p> | <p>5)Conoscenza del fatto ma non della causa. Questa conoscenza corrisponde all'opinione. Si ha questo tipo di conoscenza quando nell'anima predominano le passioni.</p>  | <p>5)Facoltà conoscitive maggiormente attinenti alla parte irrazionale dell'anima (ad esempio la δόξα).</p> |

#### 4.4 *Proairesis*

##### 4.4.1 *La proairesis secondo Proclo*

Oggetto di questo paragrafo sarà la *proairesis*<sup>481</sup>procliana, concetto che, vedremo, assume nuovamente la centralità che aveva avuto nel corso dei secoli precedenti e prima di Plotino nell'ambito della scelta morale. Il testo a cui faremo riferimento per ricostruire il concetto è soprattutto la *Lettera all'inventore Teodoro*, sebbene imprescindibili saranno anche i contributi forniti da diversi altri testi di Proclo quali *Le Dieci questioni sulla provvidenza*, il *Commento alla Repubblica* ed il *Commento all'Alcibiade I*. Iniziamo dunque dalla *Lettera all'inventore Teodoro*. Come abbiamo già visto nei paragrafi precedenti, in questo testo le riflessioni di Proclo iniziano come una risposta alle opinioni ad un certo Teodoro, probabilmente un ingegnere non filosofo di professione, ma interessato alla materia e con una formazione eclettica<sup>482</sup>. Come sappiamo, tale Teodoro avrebbe sostenuto una struttura meccanicistica dell'universo, negando all'uomo ogni possibilità di autodeterminazione<sup>483</sup>. A questa tesi si oppone Proclo, sostenendo però che l'autodeterminazione per l'uomo non sia un qualcosa di assoluto, del tutto privo di condizionamenti, ovvero l'*autoperigraptum* (circoscritto da se stesso) né un «assoluto e perfettamente in atto», ovvero l'*autenergitum*, (che agisce da sé). Tali caratteri, infatti, sono propri solo dell'Uno, del tutto incorruttibile e potentissimo (*incorruptibile omnino et potentissimum*)<sup>484</sup>. L'uomo potrà controllare solo

---

481 Nella *Lettera all'inventore Teodoro*, i termini latini che esprimono la «potenza razionale che desidera tanto i beni veri quanto quelli apparenti e che conduce l'anima ad entrambe le possibilità» sono il sostantivo *electio* e le varie forme del verbo ad esso corrispondente. Nel passo in greco corrispondente, nel testo del bizantino Isacco Sebastocratore appare invece il sostantivo *proairesis* e le varie voci della forma verbale ad esso connessa. Possiamo quindi sostenere con un certo margine di certezza che l'oggetto del discorso fosse proprio la *proairesis*. Ulteriore dimostrazione si ha leggendo altri testi di Proclo, quale, ad esempio, il suo *Commento all'Alcibiade I* (224.1-226.8.) ed il suo commento al mito di Er, dove ritroviamo il termine *proairesis* applicato alla medesima definizione di scelta tra due opzioni che abbiamo qui descritto

482 Steel (2005).

483 Proclo, *Lettera all'inventore Teodoro*, I 2.

484 «Dalle tue domande intuisco che consideri la libertà umana come qualcosa che non può essere condizionato da nessuna realtà e- citando le tue stesse parole- assoluto e perfettamente in atto. Se attribuisi questi caratteri alla libertà essa sarà anche dotata di una potenza infinita, propria, in quanto tale, unicamente della realtà somma che domina tutto l'essere. Una simile forma di libertà non può appartenere, quindi, all'uomo», *querens autem diffinis hoc esse quod a nullo potestatum neque obtentum, sed - | et verbo dicens sic – autoperigraptum (id est circumscriptum) et autenergitum (id est operativum); si autem hoc, et incorruptibile omnino et potentissimum et soli primo competens presidi omnium entium; nobis autem le in nobis | non adhuc conveniens, idem VI 56, 3-10.*

la propria interiorità e non potrà, invece, esercitare un controllo assoluto sulle realtà al di fuori di lui, ma solo collaborare con esse (in cosa consista tale collaborazione lo vedremo in seguito nell'ultimo paragrafo di questo capitolo)<sup>485</sup>. Sin qui nulla di nuovo rispetto a quanto già sappiamo. Ora, la vita interna del soggetto, si configura come un movimento, o verso il basso o verso l'alto. Fondamentale in tale processo sarà la scelta morale, ovvero la *proairesis*. Ebbene, nella *Lettera all'inventore Teodoro*, il margine di azione dell'uomo, detto "*le in nobis*" (espressione che, alla luce del confronto con i passi greci pervenutici, sappiamo corrispondere al greco τὸ ἐφ' ἡμῶν) trova spazio solo nella scelta morale del soggetto, appunto la *proairesis* (nel testo latino indicata dal sostantivo *electio*) e nel suo impulso interiore (*impetibus/ormais*)<sup>486</sup>. Ma in cosa consiste la *proairesis*? La facoltà di scelta è definita quale la «capacità di scegliere o rifiutare il bene o il male»<sup>487</sup>. Proclo approfondisce ulteriormente, definendo la *proairesis* attraverso il metodo della divisione<sup>488</sup>. Seguendo tale criterio, la capacità elettiva dell'uomo è detta essere razionale. Ora, ogni potenza razionale è legata o alla conoscenza (*potentia... cognitiva*) o al desiderio (*potentia... appetitiva*). Tra le due, la scelta è legata al desiderio. Il desiderio, a sua volta, può essere o desiderio

---

485 «Infatti la possibilità di autodeterminazione non può esercitare un controllo assoluto sulle realtà che sono al di fuori dell'uomo ma invece collabora con esse; perciò giustamente la nostra libera scelta controlla tutto ciò che appartiene alla nostra interiorità, ma non può fare altrettanto con le realtà esterne; la libertà dell'uomo infatti è priva di quelle risorse per controllare il mondo esterno in quanto tali risorse non sono presenti nell'uomo stesso», *non enim erat le in nobis eorum que extra dominans, | sed cooperans; quare merito que quidem intus secundum qui ipsius disponit potentiam, que autem extra non adhuc, indigens et aliis ad illorum dispositionem non in ipso iacentibus, idem VI 55, 4-8.*

486 «Dove allora si può trovare la libertà se tutto ciò che accade è coordinato con il moto universale e può esistere solamente a partire da tale moto? In quale altro luogo si troverà la libertà se non nelle nostre scelte e nei nostri impulsi interiori?», *ubi igitur hic le nobis, quando fit connectitur cum periodo mundi, et rursum quando ex illa solummodo efficitur? ubi autem alibi dicemus quam in nostris interius electionibus et impetibus?, ὁπόταν οὖν τὸ γινόμενον συμπλέκηται τῇ περιόδῳ τοῦ κόσμου, καὶ αὖ ὁπόταν ἐκ μόνης ἐκείνης ἀποτελεῖται; ἐν ταῖς ἡμετέραις ἔνδον αἰρέσεσι καὶ ὁρμαῖς τὸ ἐφ' ἡμῶν, idem VI 35, 1-5.*

487 «Gli antichi si servono della libertà per ipotizzare l'esistenza di una scelta, attribuendo all'uomo la capacità di scegliere o rifiutare il bene o il male», *ubique le | in nobis ad insinuationem assumunt operationis electionalis, nos facientes dominos et fuge et aut alicuius bonorum et contrariorum, idem VI 57, 5-8.*

488 *Idem XI 58.*

esclusivamente del vero bene o desiderio esclusivamente del bene apparente, oppure di entrambi. La scelta proairetica è desiderio di entrambi. Infatti, essa non può essere desiderio del solo bene in quanto, qualora fosse così, non la si potrebbe biasimare giustamente, né desiderio del solo male, in quanto, in questo caso, non la si potrebbe lodare. La scelta proairetica è quindi «una potenza razionale che desidera tanto i beni veri quanto quelli apparenti e che conduce l'anima ad entrambe le possibilità»<sup>489</sup>, lì dove, il bene apparente sembra stare per “male”. A guidare verso una delle due direzioni piuttosto che verso l'altra sarà la qualità della conoscenza di cui è in possesso il soggetto, poiché infatti, in anche Proclo segue l'intellettualismo socratico nel sostenere che nessuna anima sceglierebbe il male (o bene apparente), qualora lo conoscesse. Per questo motivo, la *proairesis* differisce dalla volontà (*voluntas*): la prima, infatti, può indirizzarsi sia ai beni che ai mali (come l'opinione), la seconda solo al bene<sup>490</sup>.

Ora, bisogna chiedersi a cosa, in effetti, corrisponda tale capacità di scelta di entrambe le opzioni. In particolare, a me sembra che la *proairesis* in Proclo abbia due significati: uno più generico inerente alla capacità generale dell'uomo di tendere sia verso l'alto che verso il basso ed un secondo, invece, relativo alla possibilità di scelta tra bene e male compiuta in una determinata fase del processo di ascesa (dove la parte razionale dell'anima e quella irrazionale hanno pari ruolo)<sup>491</sup>.

Partiamo dal primo significato. Ebbene, a me pare che in questo primo senso nella scelta proairetica del bene vero e di quello apparente si possa leggere la possibilità per la natura dell'uomo di essere aperta sia ad un processo di ascesa, perseguendo il bene vero, che ad un processo di discesa, inseguendo invece un bene apparente. L'anima, dunque, ha una natura intermedia, che può rivolgersi ad entrambi i poli positivo e negativo<sup>492</sup> e proprio per tale propensione sia verso il bene vero che verso il bene apparente (che

---

489 *Idem* XI 59 1-3.

490 *Idem* XI 57, 8-12.

491 In generale, sulla *proairesis* quale facoltà aperta alla possibilità di scelta sia dei beni apparenti che invece di quelli reali, a differenza della βούλεσις invece sempre diretta al Bene, si veda Riggs (2015), p. 190.

492 «Perciò l'anima è caratterizzata da una forma di scelta e da una natura intermedia che si può rivolgere ad entrambe le realtà», *propter quod et caracterizare animam electionem similiter entem amborum, et competere medie nature, ei que ad ambo vertitur, idem* VI 57, 12-14.

potremmo considerare quale male), essa è detta essere una potenza “elettiva” (*electiva*)<sup>493</sup>. La scelta proairetica, quindi, quale possibilità di rivolgersi in entrambe le direzioni, è ciò che permette all’anima dell’uomo di essere ciò che essa è veramente<sup>494</sup>, ovvero un’anima che è dotata di una natura intermedia nell’orizzonte metafisico procliano. Come vedremo nell’ultimo paragrafo, la scelta proairetica costituisce l’elemento più proprio della nostra anima<sup>495</sup>. In questo primo senso generale, quindi, la *proairesis* più che alludere alla scelta intesa quale facoltà che agisce in un momento specifico, sembra riferirsi invece più alla facoltà da cui deriva all’anima la possibilità generale di scegliere, probabilmente dopo deliberazione, se indirizzarsi verso una direzione piuttosto che un’altra. Ora, come sappiamo, anche secondo Plotino l’anima umana si direziona verso un polo piuttosto che l’altro in relazione alla qualità della propria conoscenza. La novità di Proclo, in questo caso, consiste nell’aver sottolineato ed espresso in modo esplicito che l’indirizzarsi del soggetto verso un polo piuttosto che un altro è il risultato di una scelta in qualche modo consapevole, la *proairesis* appunto, da cui deriva al soggetto anche l’attribuzione di una responsabilità per quanto scelto. Inoltre, a differenza che in Plotino, qui la scelta tra l’una o l’altra direzione sembra poter dipendere da un processo deliberativo, sebbene, a questo livello generico, esso non sia ben specificato.

---

493 «Poiché l’anima possiede in se stessa la propensione ad entrambe le realtà, cioè al male così come al bene, gli antichi definirono la sua potenza “elettiva” proprio perché siamo naturalmente capaci di scegliere una realtà piuttosto che un’altra», *anima igitur habente in substantia eamque ad ambo inclinationem, le | bene dico et le male, hanc potentiam ipsius electivam vocaverunt, propter quam aliud pre alio nati sumus eligere, idem VI 57, 23-27.*

494 «Non è nemmeno corretto, d’altro canto, togliere all’anima il controllo sulle proprie scelte poiché solo quando opera una scelta, rifiutando alcune cose e desiderando altre benché non abbia il controllo assoluto sugli eventi stessi, essa è veramente», (...) *neque rursum sequestrare animam a dominio electionum, in hoc ipso esse habentem, | scilicet in preeligere solum, et hec quidem declinare, hiis autem accurrere, quamvis in hiis que fiunt non sit domina universi, [...] οὐδ’ αὖ παραιρεῖσθαι τὴν ψυχὴν τοῦ τῶν αἰρέσεων κράτους, ἐν αὐτῷ τούτῳ τῷ προαιρεῖσθαι μόνον λαχοῦσαν τὸ εἶναι, καὶ τὰ μὲν ἐκκλίνειν, τοῖς δὲ ἐπιτρέχειν, κἂν μὴ τοῦ παντός ἦ ἐν τοῖς γινομένοις κυρία, idem VI 36, 4-7.*

495 «Dovunque esiste da sempre quell’impulso e capacità di scelta che ci caratterizza e che costituisce l’elemento più proprio dell’anima», *ubique | autem rursum illud preexistere dico, scilicet qualem impetum et electionem caracterizare le in nobis et esse hoc anime opus, in ipsa manens inekferibile in universum, ἡ ποιά δὲ ὁρμή καὶ ἡ αἴρεσις χαρακτηρίζει τὸ ἐφ’ ἡμῖν καὶ τοῦτο εἶναι ψυχῆς ἔργον, ἐν αὐτῇ μένον ἀνέκφορον εἰς τὸ πᾶν, idem VI 39, 25-28.*

Passiamo ora invece al secondo significato di *proairesis*. In questo caso, la *proairesis* potrà essere intesa come la facoltà da cui deriva l'atto di scelta singola tra uno specifico oggetto di bene vero o di bene apparente, atto di scelta che diventa lo strumento attraverso cui il soggetto decide se continuare la propria ascesa o regredire. Si tratta quindi di uno snodo fondamentale nel processo etico del soggetto<sup>496</sup>. Ora, cardine di tale idea della *proairesis* è l'importanza dell'attività deliberativa quale elemento che permetta al soggetto di scegliere tra due ipotesi, presumibilmente dopo aver ponderato su entrambe. In particolare, sebbene Proclo non sembri associare esplicitamente la *proairesis* e l'attività deliberativa, tale accostamento ci sembra ugualmente evidente su più fronti, ovvero sia per eredità storica del concetto, sia da un punto di vista logico (supportato da eventuali riferimenti indiretti nel testo). In primo luogo, infatti, l'associazione si spiegherebbe in rispetto all'autorevolezza di Aristotele, per il quale la deliberazione era parte fondante della *proairesis*. In secondo ordine, invece, (ed in modo più consistente), l'idea di una scelta tra due opzioni (quale è la tesi che qui stiamo portando avanti), richiede un'attività deliberativa che permetta di preferire l'una o l'altra opzione. Ebbene, mi sembra ci siano alcuni riferimenti che permettono di individuare in Proclo la presenza di un'attività di selezione tra più opzioni, attraverso l'azione di una facoltà razionale superiore, piuttosto che l'idea di un comportamento inteso come la supremazia di una parte sull'altra. Insomma, il cosiddetto *self-constitutional model* sembra prevalere sul cosiddetto *combat model*. In estrema sintesi, possiamo dire si tratti di un modello di funzionamento dell'anima che unisce elementi aristotelici, quali la scelta proairetica, e platonici, quale l'interazione tra le diverse parti dell'anima. Ora, sembrerebbe andare nella direzione di un modello di anima capace di scegliere tra due direzioni in virtù di una facoltà decisionale superiore il riferimento alla deliberazione nella descrizione dell'anima del *Commento alla Repubblica*. Il legame tra la deliberazione e la *proairesis* potrebbe anche essere indicato dal riferimento alla natura razionale della *proairesis*. Supposta l'associazione tra la scelta proairetica e la deliberazione, non si potrà che collocare la *proairesis* nelle medesime condizioni in cui abbiamo visto esserci anche la deliberazione, ovvero nelle fasi intermedie del processo di ascesa, quali la terza e la quarta fase descritte nel *Commento alla Repubblica*. In queste fasi, poiché nell'anima del soggetto, la parte razionale e quella irrazionale si

---

496 Un'interpretazione in parte vicina a questo secondo significato è quella di Riggs (2015), p. 191, per il quale la *proairesis* sarebbe connessa all'autocinetismo dell'anima umana, presumibilmente in un processo di avvicinamento all'intelligibile, espressione di un potere attivo della parte razionale in contrasto con il potere passivo delle parti irrazionali dell'anima.

trovano pressoché sullo stesso piano, la parte razionale non può esercitare un forte ruolo di guida ed il tipo di conoscenza prevalente sarà, in certi casi (come la condizione 4) del *Commento alla Repubblica*) di carattere doxastico. Ne deriva che il soggetto si troverà a non avere certezza in merito al vero bene e potrebbe quindi cedere alle spinte della parte irrazionale. Ciò nonostante, proprio l'ipotesi di un ruolo non di margine della deliberazione nell'atto di scelta proairetica, illumina sull'importanza della ragione in questo stadio, poiché proprio un determinato sviluppo della ragione (sebbene essa non si trovi ancora in uno stadio determinante) rende possibile l'attività deliberativa. La *proairesis*, infatti, è una potenza appetitiva razionale che conduce a compiere una scelta tra più opzioni moralmente connotate ed è proprio grazie alla propria parte razionale che l'uomo, può fare una scelta proairetica. Gli esseri irrazionali, infatti, sono del tutto privi di tale possibilità. La ragione, invece, permette di deliberare nella scelta tra le due opzioni, così come sempre la ragione è alla base delle facoltà conoscitive superiori. Dunque, proprio perché la *proairesis* è un atto determinato dalla ragione, essa è occasione per l'uomo di autodeterminarsi. È il suo τὸ ἐφ' ἑμῶν, ciò che dipende da lui. L'uomo, infatti, si autodetermina prima nel movimento (come sappiamo, grazie al proprio autocinetismo) di autoconversione e poi attraverso la scelta proairetica, che gli permette di scegliere se continuare o meno il processo di ἐπιστροφή. Egli è padrone (*dominus/κύριος*) delle proprie azioni proprio perché sceglie<sup>497</sup>. La *proairesis*, nella misura in cui nelle condizioni precedente e successiva dell'anima il movimento verso l'alto o verso il basso, per il predominio di una parte razionale o irrazionale, sarà autonomo e non meditato, rappresenta l'occasione per eccellenza per l'uomo di assumere un ruolo attivo e deliberato rispetto al proprio percorso etico, qualsiasi sia poi l'oggetto della scelta. In questo, il risultato della scelta proairetica può essere biasimato o lodato, e quindi, al soggetto può essere attribuita una certa responsabilità morale in relazione alla propria scelta. Si tratta di un argomento delicato che affronteremo nel prossimo paragrafo (4.5).

#### 4.4.2 La *proairesis* e la φαντασία

---

497 «Così è evidente che noi siamo i padroni di tutte le nostre azioni nella misura in cui le scegliamo», *sic ergo evidens est omnibus nos actionum secundum quod sunt eligibiles dominos existere, idem VI 36 15-17.*

R. van den Berg<sup>498</sup> ha sostenuto che l'azione della facoltà elettiva sia in stretto contatto con un'altra facoltà, la φαντασία. Poiché condividiamo questa opinione, la riporteremo qui, provando ad ampliarla inserendola nel quadro complessivo della nostra interpretazione. Sofferamoci quindi innanzitutto sulla natura della φαντασία. Innanzitutto, in generale, Proclo definisce la φαντασία come “intelletto passivo”, ὁ παθητικὸς νοῦς<sup>499</sup>, in opposizione all'anima attivamente impegnata nella conoscenza dei principi intelligibili attraverso la διάνοια ed il νοῦς<sup>500</sup>, associabile invece all'intelletto attivo di Aristotele: è detta νοῦς poiché, costituisce una forma di conoscenza, invece è detta παθητικὸς poiché sua funzione è proiettare le immagini in modo passivo<sup>501</sup>. Ora, questa facoltà ha una natura ambigua. Gli studiosi, infatti, dibattono sulla sua posizione rispetto alle altre facoltà (per citare qualche opinione, Blumenthal<sup>502</sup> sostiene che nel *Commento al I libro degli Elementi di Euclide* la φαντασία abbia sostituito la δόξα del *Commento al Timeo*, nella sua posizione intermedia tra la διάνοια e la sensazione. Inoltre, il suo ruolo varia nelle differenti opere di Proclo. In particolare, infatti, in alcuni testi, quale soprattutto il *Commento al I libro degli Elementi di Euclide*, l'immaginazione consiste nella facoltà che permette di conoscere le idee innate non estese proiettandone come su uno specchio l'immagine estesa e divisibile<sup>503</sup>. Invece, in altri testi, come il *Commento al Timeo*, essa consiste sempre in una proiezione di immagini di oggetti sensibili<sup>504</sup>, quindi di livello qualitativo più basso. Proprio per la pluralità della sua natura, dunque, questa facoltà è compresa in parte nell'ambito delle facoltà razionali ed in parte nell'ambito delle facoltà irrazionali. Dunque, è possibile individuare due diversi tipi di φαντασία: un tipo che abbia per oggetto gli enti matematici, un altro che si riferisca agli oggetti irrazionali. In relazione alla forza del ruolo di guida esercitato dalla ragione il soggetto si soffermerà sulle prime immagini, piuttosto che sulle seconde o al contrario e quindi avrà un tipo di conoscenza

---

498 van den Berg (2014), p. 277- 281.

499 *Commento all'Alcibiade I* 246.1-2. Sull'intelletto passivo si veda anche van den Berg (2014), p. 279 e MacIsaac (2001a) p. 127-128).

500 van den Berg (2014), p. 279.

501 *Commento al Timeo I* 244.19-22.

502 Blumenthal, 1974.

503 Si veda Claessens (2011b) e (2012) e MacIsaac (2001a).

504 Sul difficile rapporto tra φαντασία e δόξα si veda Lautner (2002).

piuttosto che un'altra. Ritornando all'ipotesi di R. van den Berg, se interpretiamo bene, egli associa (indirettamente) i due tipi di φαντασία qui descritti e considera la selezione di un tipo di immagine piuttosto che di un altro come il punto di partenza del processo decisionale della *proairesis*. In particolare, van den Berg sostiene che questa Proclo derivi questa teoria da un'interpretazione neoplatonica di un passo del *Timeo* (70e2-d4), dove Platone sostiene che il fegato rifletta come uno specchio i pensieri provenienti dall'intelletto. Ebbene, Proclo avrebbe interpretato le considerazioni di Platone ritenendo i pensieri qui riflessi come le immagini degli intelligibili riflessi dalla φαντασία, e quindi immagini razionali, capaci di opporsi e controbilanciare le immagini irrazionali che costituiscono l'altro aspetto della φαντασία. Questa opposizione e selezione tra i due tipi di immagine, ci sembra di capire, sarebbe la base della scelta proairetica. Com'è evidente, in questo processo, la ragione gioca un ruolo fondamentale. Ora, se nei termini in cui van den Berg ha descritto il processo, sembra ripetersi lo schema di opposizione tra le parti che abbiamo già visto in Plotino e che abbiamo associato al *combat model*, in realtà, crediamo che il processo qui descritto possa inserirsi in uno schema più ampio che richiama invece il *self-constitutional model*. In particolare, infatti, riprendendo le cinque combinazioni dell'anima descritte nel *Commento alla Repubblica*, sappiamo che l'attività deliberativa si colloca solamente nelle condizioni terza e quarta, lì dove, ovvero, secondo la nostra interpretazione, si ritrova sia una conoscenza doxastica che un tipo di conoscenza di carattere superiore, ed in cui la ragione abbia un certo ruolo, ma non sia ancora in preminenza rispetto agli impulsi della parte irrazionale. Negli altri casi, infatti, prevarranno o nettamente le immagini razionali o solo quelle irrazionali. La *proairesis*, dunque, è un processo di scelta caratterizzato dalla presenza del dubbio. L'oscillazione del soggetto tra le due ipotesi è il risultato della presenza di un dubbio conoscitivo, a sua volta presente in un modello di anima caratterizzato dall'interazione tra le diverse parti ed in cui, nello specifico, nessuna delle due parti abbia assunto un ruolo preminente sull'altra.

#### 4.4. 3 La *proairesis* di Proclo e la *proairesis* di Aristotele

Un'ultima considerazione riguarda la possibilità che l'*electio/proaireis* di Proclo corrisponda nel significato alla *proairesis* aristotelica. In particolare, a me sembra che la *proairesis* in Proclo riprenda alcuni caratteri presenti in Aristotele. In particolare, i due elementi che permettono di compiere innanzitutto un confronto immediato sono il riferimento alla razionalità ed al desiderio. Sappiamo infatti che per lo Stagirita la *proairesis* è un desiderio deliberato. Ebbene, anche la *proairesis* di Proclo riprende nella propria definizione entrambi i caratteri poiché è definita sia come desiderio che come elemento razionale. Sul possibile accostamento anche alla deliberazione, poi, ci siamo già espressi. Infine, a quanto detto, si aggiunge un terzo elemento, sebbene esso non sia immediatamente evidente e riconoscibile. Si tratta infatti della possibilità di scelta tra più opzioni, qui polarizzate nelle due categorie morali di bene vero e bene apparente, lì dove una esprime un polo positivo, l'altra un polo negativo. Ebbene, anche in questo caso la somiglianza con il concetto aristotelico appare evidente, poiché la scelta proairetica è per Aristotele la scelta tra più mezzi per giungere ad un unico fine già prefissato. Credo che tale aspetto in Proclo derivi dalla sintesi tra i concetti aristotelici di *proairesis* e di "fine" di un'azione, τέλος, e l'intellettualismo platonico. In modo meno evidente e più ricavato, possiamo anche affermare che Proclo ed Aristotele condividono pure l'idea di una scelta da compiere tra diversi mezzi mentre il fine è solo uno e già stabilito, poiché, sebbene Proclo non lo espliciti, la scelta proairetica nei suoi testi sembra potersi leggere quale scelta di mezzi moralmente positivi o moralmente negativi per raggiungere l'unico fine del bene, al di là del fatto che si tratti del vero bene effettivo oppure solo del bene ritenuto tale dal soggetto. Stabilite le somiglianze, sono evidenti anche notevoli differenze. Partiamo proprio dall'idea di una scelta tra più mezzi per arrivare ad un fine. Ebbene, come si è visto, per Proclo la scelta (che secondo la nostra interpretazione è dei mezzi) è polarizzata tra bene e male. Come vedremo, poiché il fine è sempre il bene, la scelta dell'uno o dell'altro polo dipende da come si riempie il contenitore "bene" ovvero se esso consista nel bene vero o nel bene apparente. In Proclo, dunque, la scelta è sempre strettamente etica. Aristotele non riduce in modo così netto la scelta dei mezzi alle due sole grandi categorie morali di bene e male, così come, egli, non nega la consapevolezza nella scelta del male (come sappiamo, non si tratterebbe di un falso bene scelto solo per mancata conoscenza del vero bene). Alla luce di quanto detto, tirando le somme su quest'ultimo punto, possiamo concludere sostenendo che in Proclo l'uso del concetto di *proairesis* sembra avvicinarsi alla

definizione aristotelica, sebbene con variazioni importanti che gli derivano dall'essere stato del tutto assorbito nel sistema filosofico procliano.

#### **4.5 Alcune considerazioni sulla responsabilità morale**

La responsabilità morale è riconducibile alla colpevolezza del soggetto che compie l'azione. Abbiamo visto come nei nostri testi manchi un termine specifico che indichi la responsabilità morale, ma, ciò nonostante, è possibile individuare dei criteri che permettono di individuarla. In particolare, ricapitolando quando visto sino a qui, i criteri per stabilire tale responsabilità sono essenzialmente sei, ovvero: a) essere causa (αἰτία) (come causa autonoma o come causa invece per così dire "trasmettritrice" di un movimento ricevuto dall'esterno); 2) essere "padroni" (κύριος) di un'azione; 3) essere "principio" (ἀρχή); 4) l'attribuzione di biasimo o di lode all'azione; 5) la volontarietà (ἐκούσιον) dell'azione (sia nella condizione in cui essa indichi la conoscenza di cosa sia il vero bene, che nella condizione in cui invece essa indichi la conoscenza dei particolari); 6) la possibilità di compiere o non compiere l'azione. Inutile dire come questi sei elementi siano variamente combinati tra loro nei diversi pensatori e nelle diverse scuole filosofiche, per cui, in alcuni casi i primi tre punti coincidono tra loro, in altri casi, la possibilità di compiere qualcosa o il suo contrario (punto 6) corrisponde con l'essere causa autonoma (parte del punto 1), in altri ancora il medesimo punto 6), ovvero la possibilità per il soggetto di compiere qualcosa ed il suo contrario, è il criterio per l'attribuzione del biasimo o della lode all'azione dell'agente. Abbiamo visto come, tra i vari pensatori e nelle diverse scuole filosofiche, non tutti i criteri siano stati utilizzati nell'attribuzione della responsabilità morale al soggetto. In particolare, riassumendo e schematizzando, sappiamo che in Platone si trova una concezione di responsabilità, per così dire, "debole", che esclude la volontarietà e l'involontarietà quali criteri per l'attribuzione della responsabilità. La responsabilità morale, infatti, e la colpevolezza del soggetto sembrano attribuirsi essenzialmente al suo essere causa dell'azione (causa variamente influenzata da fattori interni ed esterni) e non invece alla volontarietà della sua azione, azione che, qualora sia malvagia, secondo una prospettiva intellettualistica, sarà sempre involontaria. Nel caso di Aristotele, invece, la condizione è opposta poiché la responsabilità morale si basa soprattutto sulla volontarietà (ἐκούσιον) dell'azione, criterio che ingloba in sé sia l'essere causa (αἰτία) e principio (ἀρχή) dell'azione (cosa che implica in sé la possibilità, ἡ ἐφ' ἡμῶν, di compiere o non

compiere l'azione), che la conoscenza dei particolari (ma non delle norme etiche relative al bene). In questo caso, l'azione sarà giudicata degna di biasimo o lode. Tra le filosofie ellenistiche, si distingue e spicca la posizione degli Stoici, per cui la responsabilità morale è attribuita ad un soggetto che sia causa dell'azione, sebbene causa non del tutto autonoma dell'azione, ma piuttosto causa "trasmettitrice" di un'azione ricevuta da un movimento esterno a cui darà l'assenso in relazione alla propria natura. Si tratta della nota soluzione "compatibilista". Infine, nel Neoplatonismo, in Plotino sarà ripresa una prospettiva intellettualistica che individua una responsabilità per così dire "ridotta" per il soggetto che agisca senza conoscere le norme etiche universali (si tratta della nota distinzione tra un atto secondo l'ἔφ'ἡμῶν che però, pur razionale, sia perseguito ancora senza un'esatta conoscenza delle norme etiche, ed un atto invece secondo l'ἐκούσιον, ovvero perseguito in una condizione in cui il soggetto sia in possesso della conoscenza delle norme etiche universali). Dopo questa sintesi finale di quanto detto sino ad ora in questo lavoro, passiamo ora ad analizzare la posizione di Proclo. In questo paragrafo proveremo a discutere (seppur brevemente) la relazione tra la *proairesis* e la responsabilità morale. Innanzitutto, come negli altri casi, anche in Proclo manca un termine specifico che corrisponda esattamente all'italiano "responsabilità". Essa è invece espressa perlopiù dall'"essere padroni", ovvero dal latino *dominus* e dal greco κύριος, e dall' "essere causa", dal latino *causa* e dal greco αἰτία<sup>505</sup>, entrambi due criteri di attribuzione della facoltà di autodeterminazione. Ora, sappiamo già che la *proairesis* è strettamente legata all'autodeterminazione e questo soprattutto nel primo dei due significati che, a mio parere, possono essere attribuiti al concetto. Essa, infatti, secondo la mia interpretazione, si presenta come una scelta (e quindi, in qualche modo, un processo che porta ad un movimento inteso quale passaggio da una condizione precedente alla scelta ad una successiva e diversa) sicuramente indicata come razionale ed inoltre, nella mia interpretazione, anche deliberata. Dunque, in quanto razionale e deliberata, essa è autodeterminata, ovvero il soggetto ha un ruolo attivo nel dare inizio, continuare o interrompere tale movimento. In questo senso, dunque, l'esercizio della *proairesis*, in quanto atto autodeterminato in cui il soggetto sia causa ed inizio, è anche un atto responsabile. Inoltre, il risultato della *proairesis*, di cui appunto il soggetto è iniziatore autonomo, è poi oggetto di biasimo o lode. Si tratta ora di capire se si tratti di una responsabilità per così dire "debole", oppure di una responsabilità "forte". Come

---

505 *Dieci questioni sulla provvidenza* 39, 7-8.

sappiamo, il discrimine si trova nel grado di consapevolezza del soggetto rispetto al valore morale di ciò che ha scelto. Anche Proclo, infatti, come in generale i Platonici, riprende la prospettiva intellettualistica. In particolare, leggiamo che: «Alcune scelte vengono lodate e altre biasimate. Diciamo che il male coinvolge ogni realtà, e il male viene visto come un bene da coloro che scelgono; ma nessuna anima sceglierebbe il male conoscendolo e anzi lo eviterebbe. L'anima, infatti, ricerca il bene, in quanto nutre naturalmente un intenso amore per il bene stesso, ma a causa di una conoscenza manchevole, a volte è incapace di vederlo<sup>506</sup>». Dunque, dobbiamo valutare il ruolo dell'intellettualismo nell'atto proairetico. Ora, sappiamo che la *proairesis*, nel primo dei due significati qui tracciati, è una scelta razionale tra il bene vero ed il bene apparente e che la scelta dell'una o dell'altra opzione è compiuta in relazione alla condizione della conoscenza del soggetto. Sappiamo che la scelta del bene apparente dipende da una mancata conoscenza. Il punto decisivo è quindi comprendere se il soggetto abbia la possibilità o meno di acquisire tale conoscenza oppure no. Al fine di rispondere, ci concentreremo sul secondo significato di *proairesis*. Come sappiamo, infatti, in questo caso, la *proairesis* sembrerebbe indicare una scelta compiuta da un'anima che si trova in una condizione intermedia del proprio processo di ascesa e questo sia considerando la scelta del singolo oggetto specifico che la scelta intesa quale prosecuzione o meno del proprio processo di ascesa. Ora, l'anima che compie la scelta proairetica si trova in una condizione in cui la componente razionale non svolge un ruolo di guida particolarmente forte nei confronti delle componenti irrazionali. Inoltre, in questa condizione, neppure lo stato della conoscenza è perfetto. Ragione e conoscenza, infatti, si supportano reciprocamente, per cui, tendenzialmente, dove la ragione avrà un ruolo maggiormente preminente, il soggetto sarà dotato anche di un tipo di conoscenza di qualità superiore. Come in Plotino, insomma, la ragione è la condizione necessaria, sebbene, probabilmente non sufficiente, affinché il soggetto conosca. D'altra parte, però, è anche vero che il ruolo di guida della ragione sulle altre componenti dell'anima sarà rafforzato alla presenza della conoscenza. Quindi, se la ragione conduce tendenzialmente all'acquisizione di una conoscenza che si avvicina sempre di più al vero bene, a propria volta, l'acquisizione della vera conoscenza permetterà alla ragione di comprendere che il percorso giusto da perseguire consiste nell'ascesa all'Intelligibile e quindi nel dominio sempre maggiore della ragione sugli altri elementi, realizzando così una condizione armonica nell'anima in cui la parte razionale funga da guida per le altre.

---

506 Lettera all'inventore Teodoro XI 57, 15-23.

Come abbiamo visto, infatti, in relazione al livello qualitativo della relazione tra ragione e conoscenza, l'anima seleziona alcune oppure altre immagini proiettate dalla φαντασία. La gradualità della rilevanza della ragione quale guida, allora, dipenderà dall'acquisizione della conoscenza secondo un processo graduale, ma, nella misura in cui la ragione determina quale tipo di facoltà conoscitiva predomina nel soggetto, così come anche l'oggetto su cui il cui il soggetto sofferma prevalentemente la propria attenzione, il rapporto tra ragione e conoscenza sarà di carattere circolare. Ora, su questa differente conoscenza a seconda del ruolo della ragione (a sua volta, come appena detto, rafforzata o indebolita dalla conoscenza), si basa la rielaborazione dell'intellettualismo in Proclo. Ebbene, a mio avviso, proprio la stretta interrelazione che abbiamo visto instaurarsi nel rapporto tra la ragione e la conoscenza, permette un qualche margine d'azione anche per la responsabilità del soggetto. Questo ruolo non è ben chiaro né ben definito. Tuttavia, la posizione intermedia della *proairesis* sembra lasciare un certo margine di intervento al soggetto. Per comprendere meglio in cosa tale margine di intervento consista, soffermiamoci su cosa avvenga nel caso dell'autoconversione iniziale. Anche in quel caso, infatti, l'attribuzione di responsabilità morale totale sembra essere problematica. In particolare, non è immediatamente chiaro in che modo e per via di quale stimolo il soggetto attui all'inizio il processo di auto-conversione.

Nonostante infatti ogni anima abbia potenzialmente la capacità di auto-convertirsi e di autoconoscersi, in realtà, non tutte le anime effettivamente iniziano questo processo. Bisogna dunque cercare di capire come sorga l'input all'auto-conversione ed all'autoconoscenza iniziali. Credo che delle considerazioni importanti in merito si trovino nel *Commentario all'Alcibiade I*. Ebbene, tale input proviene dall'educazione<sup>507</sup>, rappresentata, nel *Commento all'Alcibiade I* dall'insegnamento di Socrate al giovane Alcibiade<sup>508</sup>. In questo processo, l'input iniziale prescinde dalla responsabilità del

---

507 Su questo argomento si citano almeno Filippi (2012), van den Berg (2014) e MacIsaac (2011b).

508 R. van den Berg, in particolare, ha messo in evidenza come Proclo distingua tra tre fasi diverse all'interno del processo di ascesa del soggetto, corrispondenti a tre differenti stadi nel processo stesso. Il primo sembra corrispondere alla condizione in cui, presumibilmente, nel soggetto prevalga la parte irrazionale, per cui, per avviare un processo di ascesa, sarà necessario perfezionare l'elemento irrazionale attraverso l'abitudine, apportata dalla musica e dalla ginnastica. Il secondo corrisponde ad una condizione in cui, presumibilmente, la relazione tra i due elementi sia in maggior grado di parità ed in cui si tratterebbe di perfezionare la fase elettiva attraverso gli ammonimenti ed i discorsi istruttivi. Il terzo, invece, che sembra corrispondere ad una condizione in cui l'elemento razionale abbia un ruolo preponderante, in cui bisogna invece rafforzare l'elemento cognitivo, attraverso l'anamnesi «Ciò che in

soggetto. Sebbene Proclo non sembri precisarlo, tale input non sembra dipendere dalla decisione del singolo, in quanto l'uomo non può decidere in merito al contesto socio familiare in cui nasce né, in parte, in merito all'educazione ricevuta. Dunque, nel caso dell'autoconversione e dell'autoconoscenza, poiché compiute in origine in uno stadio in cui la componente razionale è ridotta ed in cui si pone come necessario un input esterno che dia inizio al processo, al soggetto sarà attribuita una responsabilità morale di carattere ridotto. MacIsaac<sup>509</sup>, però, sottolinea come, nel processo di apprendimento, sia fondamentale anche il ruolo del soggetto che apprende. Egli non può decidere sull'input iniziale, ma può decidere sulla serietà su cui dedicarsi alla propria formazione. Egli, infatti, potrà autodeterminarsi nello scegliere se continuare o meno il processo. In questo caso, infatti, com'è evidente, entra in gioco la *proairesis*. Come sappiamo, la *proairesis* (nel secondo significato) si colloca in posizione mediana nel processo di ascesa. Per questo motivo essa assume un ruolo fondamentale per il proseguimento o meno del processo. Poiché la parte razionale e parti irrazionali si trovano pressoché in condizione paritaria, e poiché il soggetto avrà una conoscenza non del tutto autentica, ma comunque ad un livello tale da permettergli di iniziare a discernere, il soggetto agirà appunto compiendo una scelta. In questo caso, nella misura in cui la ragione avrà un ruolo di preminenza maggiore e poiché il soggetto sarà dotato anche di un grado di conoscenza più alto, alla scelta proairetica sarà attribuita una responsabilità maggiore che quella attribuita al soggetto nel caso dell'autoconversione iniziale. In definitiva, il senso della *proairesis*, mi sembra essere proprio questo. La *proairesis*, infatti, da un lato porta in sé la contraddizione tra la possibilità per l'uomo di potersi effettivamente elevare nel proprio processo di ascesa e la difficoltà nel farlo nel caso in cui non si conosca adeguatamente quale sia il vero bene, dall'altro però, proprio perché propria di una fase intermedia (a sua volta, propria di un soggetto dalla natura mediana per

---

noi ha bisogno di perfezionamento è l'irrazionale, che per sua natura può essere disciplinato ed educato con le abitudini; poi la facoltà di scelta, che deve essere sottratta alle tendenze irrazionali e distolta dall'attaccarsi a esse; infine la nostra facoltà cognitiva, che ha bisogno della reminiscenza degli esseri: altro è, infatti, l'elemento che ricorda, altro è l'elemento che disciplinato per mezzo delle abitudini, altro, infine, è quello che diviene più equilibrato in virtù di ammonizioni e insegnamenti. È necessario che l'educazione sia impartita in armonia con questi tre elementi: essa deve, innanzitutto, perfezionarci attraverso la serietà delle nostre abitudini; quindi, con le ammonizioni e con i discorsi protrettici; infine, mediante l'anamnesi deve risvegliare le correlazioni logiche nascoste in noi e portare nuovamente in superficie la conoscenza che, per essenza, risiede nelle anime», *Commentario all'Alcibiade I* 224.13-225.

509 MacIsaac (2011b), p. 208-2013.

posizione e per carattere tra sensibile ed intelligibile), la *proairesis* si configura come la possibilità per il soggetto di superare la propria condizione di non conoscenza.

In definitiva, quindi, in Proclo, al soggetto può essere attribuita una responsabilità morale completa (ovvero basata anche sull'individuazione o meno di colpevolezza) in quanto egli, almeno in parte, attraverso la propria collaborazione con gli stimoli esterni (l'educazione), ha l'opportunità di scegliere se aumentare la qualità della propria conoscenza ed, in generale, di stabilire se continuare o meno il proprio processo di conversione ed avvicinamento all'intelligibile. In questa opportunità, risiede l'attribuzione di biasimo o lode alla scelta proairetica del soggetto. Nelle condizioni precedenti e successive, in quanto manca la scelta tra due opzioni, al soggetto sarà attribuibile o solo la colpa nel primo caso (ma nella condizione di responsabilità ridotta in seguito ai criteri dell'intellettualismo) o solo la lode (nel secondo caso). Questo, a nostro avviso, il ruolo ed il valore della *proairesis* nell'attribuzione della responsabilità morale nel processo di ascesa. Vediamo ora, seppur brevemente, le altre implicazioni etiche di questo concetto.

#### **4.6 Il valore etico della scelta proairetica: altre considerazioni**

Cerchiamo ora di cogliere il valore etico del concetto di scelta proairetica. In questo paragrafo vorrei mettere in evidenza tre aspetti. In particolare, in primo luogo ci soffermeremo a) su come la scelta morale tra più opzioni riconducibili al bene vero ed al bene apparente sia propria di una condizione di imperfezione sia nel processo di formazione ed ascesa del soggetto che in una prospettiva universale di classificazione degli enti; b) su cosa Proclo intenda per ἐλευθερία; c) l'assenza di una scelta tra due opzioni qualitativamente sullo stesso piano.

*a) La scelta tra bene vero e bene apparente come condizione intermedia (ed imperfetta) propria dell'uomo:*

La scelta proairetica quale possibilità di scelta tra due o più opzioni, nella sua componente di dubbio e di apertura a posizioni moralmente negative, implica una

condizione di non perfezione del soggetto che esercita tale scelta. Come abbiamo visto, questa condizione corrisponde ad una delle tappe del processo di conversione del soggetto, ovvero, una condizione in cui la parte razionale dell'anima non sia ancora in piena forza ed in cui il soggetto abbia una conoscenza imperfetta. Riportiamo ora questo aspetto in una dimensione globale. L'uomo appare essere l'unico ente capace di scelta tra opposti<sup>510</sup>. In particolare, l'esercizio della *proairesis* in Proclo è strettamente connesso con la sua descrizione metafisica della realtà. Né gli animali, né gli enti superiori, infatti, esercitano la *proairesis*<sup>511</sup>. Le anime degli animali, infatti, sono considerate quali appartenenti ad una quarta classe, le cosiddette anime sub-umane. Si tratta di anime ritenute di livello inferiore rispetto a quelle umane, poiché dotate esclusivamente delle facoltà vegetative e sensitive. Innanzitutto, infatti, gli animali possono esclusivamente rispondere automaticamente alle impressioni dei sensi, senza poter esercitare alcuna possibilità di scelta<sup>512</sup>. Inoltre, in quanto dotati solamente di facoltà che non attengono alla ragione, essi sono anche privi di autocinetismo, facoltà che abbiamo visto essere un elemento cardine nell'autoconversione e quindi anche nella conoscenza e nel processo di ascesa, in generale, e nell'esercizio della *proairesis*, nello specifico. Essi, infatti, hanno solo la sensazione, per cui, per loro, non può esistere alcuna *proairesis* (*sine electione*; τὸ ἀπροαίρετον)<sup>513</sup>. Gli animali, inoltre, per lo stesso motivo, non godono neppure della possibilità di autodeterminarsi e sono quindi enti etero diretti (ovvero, diretti dal fato). Nel caso degli enti superiori, ovvero enti intelligibili, gli enti divini, gli eroi ed i demoni invece, la motivazione è opposta. Essi

---

510 «Esiste poi una realtà intermedia tra l'intelletto e la sensazione rappresentata dall'anima, la quale per l'incertezza che caratterizza il suo scegliere (*electionis*; τῆς προαιρέσεως) e a seconda dell'abitudine oscilla tra i due estremi assumendo la natura di entrambi, sebbene la sua essenza non possa identificarsi con nessuno dei due», *media enim rationalis anima intellectus et sensus ens, fertur quidem ad ambo propter instabilem electionis inclinationem, fit autem secundum habitudinem utrumque extremorum, quorum | secundum substantiam neutrum est*, μέση γὰρ ἡ λογικὴ τῆς ψυχῆς δύναμις νοῦ καὶ αἰσθήσεως οὔσα, φέρεται μὲν ἐπ' ἄμφω διὰ τὴν ἄστατον τῆς προαιρέσεως ῥοπὴν, γίνεται δὲ κατὰ σχέσιν ἐκότερον τῶν ἄκρων [...], *idem* VI 44, 26-30.

511 Si veda Chlup (2009).

512 van den Berg (2014), p. 277.

513 «La sensazione invece è propria delle realtà legate al corpo e prive di capacità di scelta proprio a causa della loro natura corporea», *sensui autem et omnibus simul | incorporatis vitis quod sine electione, quia et corporibus*, τῇ δὲ αἰσθήσει καὶ πάσαις ὁμοῦ ταῖς ἐν σώματι ζωαῖς τὸ ἀπροαίρετον, διότι καὶ τοῖς σώματι, *Lettera all'inventore Teodoro* VI 44, 24-26.

infatti sono sempre razionali ed hanno una conoscenza autentica del vero bene, verso cui sono in costante tensione. Come anche in Plotino, per tali enti non si pone dunque alcun possibile dubbio sulle opzioni da scegliere, per cui essi sono spontaneamente indirizzati al vero bene. Per quanto concerne l'autodeterminazione, invece, per gli esseri superiori, essa sarà al grado pieno. Accenneremo a questo aspetto nel prossimo sottoparagrafo. Nell'uno e nell'altro caso, dunque, non c'è *proairesis* quale possibilità di scelta di entrambi i poli, perché invece essa è sostituita da una propensione verso un unico polo<sup>514</sup>. Consideriamo ora il caso dell'uomo. Innanzitutto, poiché, nella struttura metafisica, egli occupa una posizione intermedia tra enti intelligibili ed enti sensibili<sup>515</sup>, inferiore a quella degli enti del tutto razionali, ma superiore invece a quella degli enti del tutto irrazionali<sup>516</sup>, nella sua anima saranno presenti sia una parte razionale che una irrazionale. In questa condizione, egli, non solo potrà esercitare la *proairesis*, ma essa si configurerà quale elemento proprio della natura umana e fondamentale per descrivere la specifica natura dell'uomo nell'universo. Vediamo come questo accada per entrambi i significati del termine. In particolare, in quanto l'essere umano è diviso tra la tensione sia verso l'alto sia verso basso, la *proairesis* rappresenterà la possibilità di scelta tra ascendere all'intelligibile o di allontanarsi da questo (primo significato della *proairesis*). In quanto invece l'uomo non è né del tutto perfetto, né del tutto imperfetto, ma è invece perfettibile (limitatamente alla propria natura), tale condizione di perfettibilità si

---

514 «L'uomo differisce in virtù della capacità di scegliere tanto dagli esseri superiori quanto dagli altri enti mortali; sia gli dei che gli esseri bruti non possono scegliere tanto il bene vero quanto quello apparente poiché i primi a causa della loro perfezione possono solo scegliere il bene vero mentre i secondi possono unicamente scegliere, a causa della loro imperfezione, quello apparente; infatti gli esseri superiori sono caratterizzati dall'intelletto, che è il nostro re, mentre i secondi dal senso, il quale è semplicemente un messaggero», *et secundum hanc potentiam et a divinis differimus et a mortalibus: utraque enim sunt | insusceptiva eius que ad ambo inclinationis, hec quidem in bonis veris solummodo locata propter excellentiam, hec autem in apparentibus propter defectum; quoniam et hec quidem intellectus – caracterizat, hec autem sensus, hic quidem noster | rex, hic autem nuntius, idem VI 59, 9-15.*

515 «L'uomo quindi ha una natura intermedia e può scegliere entrambe le possibilità (...), *medii autem nos in electivo fixi et potentes quidem ad ambo moveri (...), idem VI 60, 1-2.*

516 Conseguenzialmente, anche la *proairesis*, quale propensione sia per il bene vero che per quello apparente, implicherà la condizione di inferiorità dell'anima che la esercita: «la capacità decisionale invece è duplice e non può quindi controllare ogni ente proprio perché l'essere orientata tanto al bene reale quanto a quello apparente rende la sua potenza inferiore rispetto alla realtà prima», *que autem electiva dualis, et propter hoc non | omnium, quia hiis que ad ambo inclinationibus minorata est ab ea que ante omnia est, idem VI 60, 9-12.*

esprimerà in una *proairesis* intesa quale facoltà che da cui scaturisce il singolo atto di scelta con la funzione di snodo nel processo di ascesa o di allontanamento (secondo significato). Per questo motivo, dunque, la possibilità di esercizio della *proairesis* si configura quale elemento proprio della natura dell'uomo, quale elemento indirettamente definente la sua propria essenza e la sua specifica posizione nell'universo, nonché come emblema allo stesso modo del suo limite e della sua facoltà di autodeterminazione.

b) *La vera ἐλευθερία:*

Secondo l'ipotesi che ho provato qui a sostenere, la *proairesis* è una delle fasi all'interno del processo di ascesa dell'anima dell'uomo verso l'intelligibile. Nello specifico, ho provato a dimostrare come essa, collocandosi in una fase in cui le parti razionali ed irrazionali dell'anima si trovano pressoché in condizione di parità, costituisce il punto di snodo di tale processo, nel passaggio da una condizione in cui nell'anima prevalgono le parti irrazionali ed un livello di conoscenza qualitativamente basso, ad una condizione in cui invece l'anima razionale abbia assunto un ruolo di guida ed in cui il soggetto abbia un livello di conoscenza di livello qualitativo sempre più alto. Abbiamo anche sostenuto come, scindendo l'autodeterminazione dalla responsabilità morale, negli stadi più bassi del processo di ascesa il soggetto è privo sia di alcuna forma di autodeterminazione (in quanto, seguendo solo gli impulsi ed i desideri delle parti irrazionali, l'uomo sarà del tutto soggetto al fato) sia di una conoscenza del vero bene, per cui, sebbene l'oggetto della scelta possa essere biasimato, non si potrà parlare di vera e propria responsabilità morale del soggetto, ma solo di una responsabilità per così dire "debole"<sup>517</sup>. Nel caso della *proairesis*, invece, il soggetto, attraverso la scelta morale tra bene vero e bene apparente, può realmente assumere un ruolo attivo, di fatto autodeterminando la propria vita. Questa forma di autodeterminazione è descritta come

---

517 «Alcune scelte vengono lodate e altre biasimate. Diciamo che il male coinvolge ogni realtà, e il male viene visto come un bene da coloro che scelgono; ma nessuna anima sceglierebbe il male conoscendolo e anzi lo eviterebbe. L'anima, infatti, ricerca il bene, in quanto nutre naturalmente un intenso amore per il bene stesso, ma, a causa di una conoscenza manchevole, a volte è incapace di vederlo», *electiones enim horum quidem laudamus, horum autem vituperamus. malum autem omnibus involutum dicimus, et malum videtur bonum esse eligentibus ipsum: anima enim nulla cognoscens malum | eligeret utique, sed fugeret; propter ignorantiam autem studet circa ipsum, acutum quidem amorem boni secundum naturam habens, alicubi autem bonum videre impotens, Lettera all'inventore Teodoro XI 57.15-23.*

ciò che è in potere dell'uomo, ovvero il suo τὸ ἐφ' ἡμῶν<sup>518</sup>. In questo senso l'esercizio della *proairesis* è l'esercizio di una delle forme di autodeterminazione a lui possibili. Esiste però un'altra forma di autodeterminazione. In particolare, infatti, sebbene Proclo non faccia alcun accenno all'esistenza di diversi gradi di autodeterminazione, ciò nonostante la critica contemporanea<sup>519</sup> ne ha distinto più tipi, ritenendo che essi varino a seconda del livello di ascesa in cui si trova il soggetto. In particolare, in un primo livello, parleremo ancora di τὸ ἐφ' ἡμῶν. In un secondo, invece, farà il proprio ingresso l'ἐλευθερία. Partiamo dal primo caso. Scegliere il bene vero significa assumere una nuova consapevolezza in merito alla strada da seguire. In questo senso, data la gradualità del processo di ascesa, il rapporto tra la scelta del vero bene e la consapevolezza di cosa esso sia sarà di natura circolare, poiché infatti la consapevolezza significa la scelta del vero bene, mentre invece la scelta del vero bene significa proseguire nell'acquisizione di una consapevolezza sempre maggiore. Questa nuova consapevolezza<sup>520</sup>, secondo un'evidente matrice stoica, porterà innanzitutto il soggetto ad essere indipendente dagli impulsi corporei ed indifferente verso gli eventi esterni. Così facendo, il soggetto otterrà una forma di autodeterminazione che si configurerà come libertà e resistenza dal fato, esercitata attraverso l'indifferenza agli elementi corporei ed agli eventi esterni<sup>521</sup>. In secondo luogo, nella misura in cui gli eventi esterni toccheranno l'uomo solo in forma esteriore, egli eserciterà una forma di autodeterminazione consistente nel controllo della propria vita interiore<sup>522</sup>. Gli eventi

---

518 «Perciò la capacità di scegliere e la libertà (*le in nobis*) dell'uomo coincidono», *quare erit utique electionale et le in nobis idem, idem XI 59, 8-9.*

519 Tra gli altri, si veda Paparella (2004).

520 «Coloro che approfondiscono la conoscenza della realtà allargano la sfera di influenza della loro libertà (*le in nobis*)», *et apud studiosos quidem multum le in nobis, Lettera all'inventore Teodoro XI 61, 11-12.*

521 «Le anime che si trovano in una condizione intermedia, nella misura in cui si liberano dalle passioni e dai corpi, superano la dimensione della necessità divenendo capaci di controllare il divenire», *intermediis autem harum, secundum quod absolvuntur a passionibus et corporibus, superascendere necessitati ad potestativantem | generazioni vitam, ταῖς δὲ μεταξύ τούτων, καθ' ὅσον ἀπολύονται παθῶν καὶ τῆς πρὸς σώματα σχέσεως, τὸ ἀπανίστασθαι τῆς ἀνάγκης ἐπὶ τὴν ἐξουσιάζουσαν τῆ γενέσει ζωῆν, idem IV 24, 23-25.*

522 «Così, ogni sciagura, amico mio, che ci colpisce può tutt'al più colpire la nostra casa, distruggendo mura e pietre, o bruciare come legna le cose mortali e corruttibili che avevamo, o ancora portarci vie le

esterni, infatti, non possono intaccare ciò che si configura come la reale fonte di felicità per l'uomo, ovvero la sua vita interiore e la sua ascesa verso l'Uno. L'autodeterminazione, a questo livello indicata attraverso l'espressione τὸ ἐφ' ἡμῶν, dunque, si configura con la duplice facciata di libertà *da* qualcosa, nella sua prospettiva di libertà dal fato, e libertà *di* qualcosa, ovvero libertà di decidere in merito alla propria vita interiore.

Passiamo invece ora alla seconda e più alta forma di autodeterminazione. Tale autodeterminazione è indicata con il termine ἐλευθερία, termine che sappiamo essere antico. In particolare, nei capitoli precedenti di questo lavoro abbiamo visto come questo termine avesse un originario significato politico e come invece, nel corso dei secoli (e grazie soprattutto al contributo dello stoicismo), abbia poi assunto un significato essenzialmente etico. In particolare, in Proclo, il termine ἐλευθερία è usato per descrivere la condizione dell'anima virtuosa, in opposizione alla condizione di schiavitù di un'anima che invece è soggetta al fato ed al male<sup>523</sup>. La condizione di schiavitù dipende dalla possibilità di incontrare ostacoli nella realizzazione del proprio desiderio<sup>524</sup>, desiderio di carattere irrazionale (appetibile, τό ὀρεκτόν) e non razionale

---

nostre ricchezze, dal momento che questi sono beni estrinseci e sui quali non abbiamo alcun controllo. Fra le cose che possediamo nessuna ha tanto valore da danneggiarci realmente qualora venga meno, anche qualora fosse la cosa più preziosa per l'uomo», *quoniam et quecumque extrinsecus attingentia concidere nobis <...> muris spoliata est et lapidibus, o amice, et ligna in flammam redegit mortalia omnia et | ustibilia, et pecunias dissipavit, extrinsecus entia et propter hoc apud alios forte potentia. eorum autem que in nobis nullus ita est potens ut auferat aliquid, et si omnem habeat humanam potestatem, ἐπεὶ καὶ ὅσα πρώην ἡμῶν ἀκουσίως συνέπεσε --- θνητὰ πάντα διέφθειρε καὶ χρήματα διώλεσεν, ἔξωθεν ὄντα, τῶν δ' ἐν ἡμῶν οὐδεὶς οὕτως ἐστὶ δυνατὸς ὥστ' ἀφελῆσθαι τι, κὰν πᾶσαν ἔχη τὴν ἀνθρώπινην ἐξουσίαν, *ibidem* IV 22, 12-18. Ma anche «Tutto ciò che è al di fuori dell'uomo non può essere controllato dalla libertà», *que enim extra animam non in nobis, idem* XI 61, 9.*

523 «Allora ogni anima nella misura in cui partecipa alla virtù è anche libera mentre è schiava se prende parte al male», *omnis igitur anima, | secundum quod virtute participat, et eo quod est liberam esse, πᾶσα τοίνυν ψυχὴ καθ' ὅσον ἀρετῆς μετέχει καὶ τοῦ ἐλευθέρα εἶναι μετέχει, idem* IV 24, 5-7.

524 «La schiavitù dell'anima malvagia non è relativa solo al destino ma, come si suol dire, a tutti colori che volendo possono dare o togliere l'oggetto del desiderio (...», *secundum quod autem malitia, et debilitate et eo quod est servire aliis, et non fato solum, sed omnibus – ut est dicere – volentibus appetibile aut dare aut auferre potentibus (...), καθ' ὅσον δὲ κακίας καὶ ἀσθενείας, καὶ τοῦ δουλεύειν ἄλλοις· καὶ οὐχὶ φυσικῇ ἀνάγκῃ μόνον, ἀλλὰ πᾶσιν, ὡς εἰπεῖν, τοῖς τὸ ὀρεκτόν ἢ δοῦναι βουλομένοις ἢ ἀφελεῖν δυναμένοις, idem* IV 24, 7-9.

(come invece è la *voluntas*, βούλησις). In questo senso, dunque, l'ἐλευθερία in Proclo sembra riprendere il significato del termine divenuto tradizionale dallo stoicismo in poi, relativo all'assenza di ostacoli. Chi invece esercita la virtù, sarà del tutto estraneo ed indifferente ai fatti esterni (in questo, l'ἐλευθερία coincide con il τὸ ἐφ' ἡμῖν/*le in nobis*) per porsi al servizio della divinità<sup>525</sup>. Così facendo, l'anima, recupererà una forma di potenza e sarà pienamente libera<sup>526</sup>. Ma, in cosa consiste tale potenza, oltre che nell'indifferenza dalle vicende esterne? Proclo non ce lo dice chiaramente, ma possiamo provare a fare qualche ipotesi. L'unica informazione che troviamo in merito è che l'uomo virtuoso è divenuto simile alla divinità<sup>527</sup>. Da questo, possiamo supporre che egli conosca sempre quale sia il vero bene e, di conseguenza, si indirizza sempre in quella direzione. Nel perseguire il vero bene, l'uomo non incontrerà ostacoli, poiché il suo

---

525 «(...) poiché colui che partecipa della virtù serve solo coloro che sono in grado di procurare e aumentare l'oggetto del suo desiderio. Questi esseri infatti sono gli dei i quali possiedono la vera virtù sorgente di quella virtù che esiste anche in noi. In alcuni passi infatti Platone dice che una simile forma di servizio volontario coincide con la suprema forma di libertà (*libertatem*, ἐλευθερία)», (...) *quoniam | et qui virtutem habet servit hiis qui desiderabile ipsi acquirere et coaugere solis sufficientibus entibus. isti autem sunt dii, apud quos que ut vere virtus est et a qua que in nobis. et alicubi etiam Plato voluntariam servitutem hanc maximam esse ait libertatem*, ἐπεὶ καὶ ὁ τὴν ἀρετὴν ἔχων μόνῳ δουλεύει τῷ ἰκανῷ ὄντι τὸ ἐφετὸν αὐτῷ πορίσαι καὶ συναυξῆσαι· οὗτος δὲ ἐστὶν ὁ θεός, παρ' οὗ ἐστὶν ἡ ὡς ἀληθῶς ἀρετὴ καὶ ἀφ' ἧς ἡ ἐν ἡμῖν. [...] ἐθελοδουλία μεγίστη ἐλευθερία ἐστὶ, *idem* IV 24. 10-15.

526 «Una volta liberatosi da quegli elementi che dopo la caduta la avevano ricoperta diviene cosciente di come la sua condizione, essendo diversa da quella dei corpi- che le sono inferiori- e da quella delle realtà che in virtù del loro contatto con il divino agiscono liberamente- queste infatti la precedono nella gerarchia dell'essere- consista nel vivere secondo virtù. Questa condizione infatti è la sola veramente libera, propria, nella sua assoluta indipendenza da qualsiasi altro elemento, di colui che non è schiavo», *purus autem factus ab hiis quibus amictus fuit quando decidit, cognoscet utique | quod in ipso, quomodo neque in corporis – post ipsum enim-, neque in illis in quibus divino libertas arbitrii – ante ipsum enim -, sed in vivere secundum virtutem. hec enim libera sola et inservilis et libertate decens*, (...), καθαρὸς δὲ γενόμενος τῆς σωματικῆς σχέσεως ἦν ἡμφιάσατο [...], γνώσεται ποῦ τὸ ἐπ' αὐτῷ καὶ ὡς οὔτε ἐν τοῖς σωματικοῖς - [...] γὰρ μετ' αὐτὸν - οὔτε ἐν οἷς τὸ θεῖον- πρὸ αὐτοῦ γὰρ - , ἀλλ' ἐν τῷ ζῆν κατ' ἀρετὴν. αὕτη γὰρ ἐλευθέρα καὶ ἀδέσποτος καὶ ἐλευθεροπρεπής, *Lettera all'inventore Teodoro* IV 23, 19-24.

527 «Chi è al servizio degli esseri che esercitano il potere su tutto il reale diviene simile ad essi cosicché anche lui può governare l'universo», *omnem enim potestatem omnium habentibus servientes, assimilamur ad ipsos ita ut et totum mundum dispensemus*, [...] τελέα μὲν οὖν οὔσα καὶ ἐπτερωμένη μετεωροπορεῖ τε καὶ πάντα τὸν κόσμον διοικεῖ [...], *Idem* IV 24, 15-17.

volere coinciderà con il volere della divinità<sup>528</sup>. Ora, però, poiché il bene vero coincide con ciò che il dio vuole, il diventare virtuoso significherà per l'uomo servire dio, o meglio, diventare volontariamente schiavo della divinità. Tale schiavitù consisterà nel volere (ed, in qualche modo, anche nell'agire) ciò che la divinità vuole. L'uomo, dunque, per essere libero dal limite posto dei propri bisogni ed impulsi corporei, dovrà rinunciare ad una certa propria autonomia (meno autentica) e porsi al servizio della divinità. Questo significa che egli diventa libero quando non è schiavo del corpo e dell'esterno, ma quando è schiavo degli dei. L'uomo dunque, unico tra gli enti, scegliendo tra bene apparente o bene vero, sceglierà se continuare ad essere soggetto al fato oppure continuare un processo di ascesa che invece lo porterà ad essere soggetto alla provvidenza. La libertà si articola quindi su più livelli, per cui si avrà, ad un livello più basso, la possibilità di autodeterminazione e di esercizio del τὸ ἐφ' ἑμῶν e dell'αὐτεξούσιον, a livello più alto, invece, riprendendo una libertà coincidente con ἐλευθερία intesa come un volere senza ostacoli, che di fatto si concretizza con una condizione di servitù verso la divinità<sup>529</sup>.

c) *La mancanza di una scelta morale tra due opzioni qualitativamente sullo stesso piano:*

Come ha sostenuto bene Chlup<sup>530</sup>, in Proclo manca l'idea di scelta tra due beni e due mali, ovvero tra due opzioni sullo stesso piano etico. La possibilità di scelta proairetica, infatti, si configura solo nella sua versione polarizzata di scelta tra un bene autentico, moralmente positivo, oppure un bene apparente, moralmente negativo. La mancanza di una scelta tra due oggetti sullo stesso piano qualitativo esclude anche la scelta tra due mali. Ora, la scelta tra due mali è un argomento di origine antica, molto presente anche nella tragedia greca di età classica. Questo interessante e complesso argomento esula dalla nostra ricerca. Qui, ricorderemo solo l'opinione di Aristotele al riguardo, opinione secondo cui il criterio guida nella scelta tra due mali deve essere evitare il male

---

528 « (...) anche presso di noi vogliono tutto ciò che possono, e che non esista in loro virtù senza volontà né volontà che non possa ottenere ciò che desidera», *qui apud nos quecumque | possunt tot velle creditis, neque sine voluntate virtute in illis neque impotente voluntate locum habente, Dieci questioni sulla provvidenza* 18, 24-27.

529 Su questo argomento si veda soprattutto Beierwaltes (1992), p. 216-218.

530 Chlup (2007), p. 40.

maggiore<sup>531</sup>. In quel caso, non si trattava di *proairesis*, ma di generica αἴρεσις. Poiché però la *proairesis* in Proclo ha un significato che trascende lo specifico significato aristotelico indicando una scelta intesa in senso più ampio, il paragone ci sembra poter reggere lo stesso. Gli esempi che lo Stagirita propone sono appunto il caso di un tiranno che, impadronitosi dei nostri familiari più stretti, ci chieda di compiere delle azioni turpi, minacciandoci di salvare o uccidere i nostri parenti in relazione alla nostra scelta, oppure il caso in cui un marinaio si trovi a dover scegliere, in una tempesta, se gettare in mare una parte del carico pesante che la nave porta con sé. Ora, Aristotele, non solo contempla come possibili queste circostanze, ma sostiene anche che sia possibile attribuire una responsabilità morale al soggetto che compie l'azione, in quanto si tratta di un'azione volontaria (ἐκούσιον) perché compiuta dal soggetto stesso senza la spinta di alcuna forza esterna e nella conoscenza da parte del soggetto dei dati particolari. Aristotele, dunque, a differenza di Proclo, contempla la scelta tra opzioni con lo stesso valore morale, in questo caso due mali.

Ma in Proclo è anche estranea l'idea di una scelta tra due beni o ancora, tra due opzioni dal valore, per così dire, neutro. Infine, del tutto estranea a Proclo è l'idea di un oggetto che possa essere bene o male non in modo oggettivo ed assoluto, ma solo in relazione alla prospettiva del soggetto. Ora, sia l'assenza di un valore soggettivo dell'oggetto, sia l'idea per cui manchi la scelta tra due opzioni che qualitativamente siano sullo stesso piano sembra essere riconducibile all'intellettualismo combinato ad un sistema platonico. Il platonismo, infatti, contempla l'esistenza di un bene che sia oggettivamente tale. In generale, non possono esserci due beni tra cui è equivalente decidere, perché invece il bene è solo uno ed è conosciuto nonché perseguito dal soggetto qualora egli abbia accesso alla conoscenza autentica, come dice appunto l'intellettualismo. Inoltre, anche qualora fosse possibile ipotizzare l'esistenza di una scelta due beni o due mali poiché di fatto, logicamente, essa non è escludibile, tale condizione poco avrebbe a che fare con l'atto proairetico così come è stato concepito da Proclo. Secondo l'ipotesi che si è cercato di sostenere qui, infatti, la *proairesis*, in linea generale indica la possibilità dell'uomo di scegliere sia il bene vero che quello apparente. Inoltre, se si considera poi il secondo significato, la scelta proairetica è un momento fondamentale nello snodo del processo di ascesa o di discesa morale. In questa accezione, infatti, ogni scelta morale proairetica indirizza l'uomo, in quanto essere intermedio, o verso l'alto (il mondo degli intelligibili) o verso il basso (il mondo della materia). La vita dell'uomo, infatti, non è

---

531 Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1110a 4-13.

orientata in una prospettiva orizzontale (quale, ad esempio, potrebbe essere il solo mondo sensibile), ma è invece disposta all'interno di una struttura metafisica organizzata gerarchicamente, in cui ogni atto umano implica un movimento o verso l'altro (polo positivo) o verso il mondo sensibile (polo negativo)<sup>532</sup>.

---

<sup>532</sup>Su questo si veda anche Chlup (2007), p. 40-45.

## Conclusione

In questo lavoro abbiamo cercato di studiare l'evoluzione della scelta morale e della *proairesis* nel Neoplatonismo. Abbiamo visto come la teorizzazione di questo concetto nel periodo da noi studiato abbia ereditato e poi rivisitato dei significati in realtà appartenenti alla riflessione filosofica precedente, da Platone ed Aristotele, a quella dell'età ellenistica e primo imperiale. In particolare, in Platone, la scelta morale ingloba in sé l'idea per cui possa esistere una possibilità di autodeterminazione, sebbene connivente con condizionamenti interni ed esterni, tra cui, il corpo, le parti irrazionali dell'anima e la mancanza di una conoscenza filosofica. A questi condizionamenti l'uomo potrà ovviare per via di un'anima che si configura come principio spirituale indipendente e non materiale, capace di opporsi ai desideri del corpo. Da Aristotele, invece, la scelta morale eredita innanzitutto il concetto di *proairesis*. Sempre da Aristotele, inoltre, sarà ripresa anche l'espressione ἐφ'ἑμῶν, che indica "ciò che dipende" dal soggetto e che si cristallizzerà poi nell'espressione "τὸ ἐφ'ἑμῶν". Infine, sempre dallo Stagirita proviene l'ἐκούσιον, la volontarietà (di cui la *proairesis* costituirà una parte meno estesa), concetto che entra a far parte dell'orbita della scelta morale. L'ἐκούσιον di Aristotele (insieme ad altri passi in cui si discute il problema) dissente dall'intellettualismo di Platone. In particolare, Aristotele sostiene l'idea per cui un'azione è volontaria anche qualora in soggetto ne sconosca l'effettivo valore morale. Quanto al periodo ellenistico, dallo Stoicismo in poi si pone il problema della possibilità stessa del soggetto di autodeterminarsi attraverso la scelta morale, tanto più in un universo retto dalla provvidenza. In particolare, presso gli Stoici, si fa avanti una soluzione compatibilista, per cui il soggetto è sì dotato di scelta, rispetto allo stimolo che gli proviene dall'esterno, ma il modo in cui risponderà a tale stimolo dipenderà essenzialmente dalla sua natura. Egli sarà quindi così una causa primaria dell'azione rispetto alla causa secondaria, l'input esterno. Il problema continuerà ad essere fortemente dibattuto e proprio per rispondere alle difficoltà poste dagli Stoici, Medioplatonici e Peripatetici riprenderanno la *proairesis* ed l'ἐφ'ἑμῶν, ora divenuto concetto autonomo cristallizzatosi, spesso associandoli. In questo contesto, dunque, riprendendo una generale indicazione di Aristotele in merito all'ἐφ'ἑμῶν, la *proairesis* diverrà la possibilità di scelta tra il compiere qualcosa o non compierla. Tale possibilità

di scelta tra contrari, poi, si muterà gradualmente nella possibilità di scelta tra due opposti moralmente connotati, ovvero tra male e bene. Inoltre, la distinzione dei Medioplatonici tra fato e provvidenza passerà poi anche ai Neoplatonici. Quanto a questi ultimi, la scelta morale è divenuta un ambito ampio che comprende in sé i concetti di *proairesis*, ἐφ' ἡμῶν ed αὐτεξούσιον. Ora, in primo luogo, i Neoplatonici non possono esimersi dal prendere parte al dibattito sulla possibilità per l'uomo di autodeterminarsi nonostante l'esistenza di fato e provvidenza e questo sia per il prestigio del dibattito, derivato dagli Stoici, sia perché effettivamente si tratta di un problema che tocca punti centrali del sistema metafisico da essi elaborato. I Neoplatonici, quindi, tenteranno di combinare l'idea di un sistema gerarchico dove ogni ente deriva dall'Uno e la possibilità per l'uomo di autodeterminarsi. Questo aspetto è il punto in comune della speculazione neoplatonica sul tema della scelta morale. In realtà, infatti, la natura e l'identità di questo concetto, a ben vedere, varierà nella speculazione dei diversi filosofi e così, quindi, anche in Plotino ed in Proclo, ovvero i due filosofi che qui si è scelto di approfondire. Nella riflessione di Plotino, grazie alla natura della propria anima, la quale occupa una posizione intermedia tra i primi principi e la materia, l'uomo riesce ad esercitare la propria facoltà di autodeterminazione nell'indipendenza dal fato e dalle cause esterne, tra cui sembrano essere compresi anche gli impulsi corporei. Tale facoltà di autodeterminazione si configura come la scelta di indirizzarsi esclusivamente verso l'Uno e questa facoltà è indicata attraverso i concetti, tra loro differenti di *proairesis*, τὸ ἐφ' ἡμῶν ed αὐτεξούσιον. Tali concetti, dunque, non sono espressi come coinvolti in un processo che implichi la deliberazione tra due opposte alternative moralmente connotate, ma indicano esclusivamente una scelta indirizzata al bene, attraverso la quale il soggetto procede nel ritorno alla causa originaria e nell'assimilazione, quanto più è possibile, alla divinità. Si tratta, com'è evidente, di un'idea di autodeterminazione abbastanza diversa da quella delle filosofie precedenti, seppure da essa derivata per impostazione e concetti. Abbiamo provato a mostrare come tale trasformazione possa essere basata in primo luogo sull'interpretazione di Plotino dell'idea di anima platonica, lì dove, all'idea di un atto derivato dall'armonia tra le diverse parti, razionale ed irrazionale, la sua interpretazione sostituisce un'anima che lavora per opposizioni, in questo caso, un'opposizione tra la parte razionale e quella irrazionale (il cosiddetto “*combat model*”). A dire di Plotino, quindi, l'atto deriverebbe dall'emergere di una delle due parti sull'altra, ovvero della parte razionale o di quella irrazionale. Non sappiamo se il prevalere di una delle due parti sia il risultato di una

precedente scelta tra le due opzioni, però, l'assenza di alcuna informazione in merito indica quantomeno il disinteresse del nostro filosofo per questo argomento. Dunque, in coerenza con tale modello e considerata anche l'adesione di Plotino all'intellettualismo (tra l'altro, in esplicita opposizione alla posizione di Aristotele), qualora nell'anima abbia preminenza la parte razionale e qualora il soggetto sia in possesso di una conoscenza filosofica (la qual cosa, ovviamente, implica anche la conoscenza della natura del bene), egli non nutrirà alcun dubbio nella scelta, per cui non nutrirà neppure interesse alcuno nel valutare l'opzione negativa e sceglierà quindi esclusivamente l'alternativa moralmente valida. Poiché la *proairesis*, ἡ ἐφ' ἡμῶν e ἡ αὐτεξούσιον derivano dalla parte razionale ed, in linea generale, sono elaborate da un soggetto dotato di conoscenza filosofica, tali concetti non esprimeranno una scelta tra opposte alternative, ma solo un indirizzamento verso il bene. Il modello di Plotino, dunque, nell'escludere o nell'ignorare l'idea di una scelta tra due opzioni opposte, sembra essere un modello che non contempla una fase di dubbio nel processo di ascesa del soggetto, alternando una contrapposizione in un certo senso rigida tra uno stato in cui il soggetto è in possesso della conoscenza ed uno stato in cui il soggetto, invece, non conosce e per questo sbaglia. Nel caso di Proclo, invece, la soluzione adottata sarà un po' diversa. Egli riprende nuovamente il riferimento alla *proairesis*, soprattutto nel significato che il concetto aveva assunto in età ellenistica e con Alessandro, rafforzandone l'idea di una scelta tra alternative moralmente connotate quale male e bene. In particolare, Proclo sembra elaborare due differenti definizioni di autodeterminazione. In un caso, infatti, si tratterebbe della medesima idea di autodeterminazione espressa da Plotino, per cui un soggetto si autodetermina quando è libero dai condizionamenti interni ed esterni e si indirizza solo verso il bene. L'altro caso, però, è per noi più interessante, proprio perché riprende la *proairesis*. Sebbene infatti l'anima individuale, nella discesa nel mondo sensibile, abbia perso la conoscenza del bene che aveva in precedenza, essa, proprio in seguito alla sua natura intermedia tra enti intelligibili e materia, potrà ritornare in se stessa e riprendere conoscenza della propria natura e quindi anche dei principi etici verso cui indirizzarsi. Questo processo di ritorno conosce diversi stadi. Ebbene, la scelta proairetica sembra configurarsi da un lato come la possibilità per l'uomo di ritornare agli intelligibili, così come di regredire, dall'altro, la scelta specifica compiuta tra due alternative, una positiva e l'altra negativa, tipica di uno stadio intermedio del processo etico. In particolare, per quanto concerne questo secondo significato, essa si configura come il punto di snodo e come l'unica occasione in cui alla scelta del soggetto, si

possa effettivamente attribuire una responsabilità morale piena. Si tratta di una condizione di dubbio, in cui il soggetto non ha una conoscenza sufficiente per scegliere senza alcuna esitazione, a differenza di come sarebbe potuto accadere, invece, qualora si fosse trovato in uno stadio precedente del proprio processo morale, caratterizzato esclusivamente dall'assenza di conoscenza, o da uno stadio successivo, caratterizzato invece da una conoscenza più esatta. Questa condizione di dubbio corrisponde presumibilmente anche ad una condizione in cui il rapporto di forza tra la parte razionale dell'anima e la parte irrazionale non sia ben definito. In questo caso, dunque, la *proairesis* sarà una scelta tra le due opzioni, ovvero continuare il processo di ascesa o regredire (*x*), ovvero procedere verso il bene o indirizzarsi verso il male (*non x*). Ora, la differente natura ed il differente ruolo della *proairesis* in Proclo sembrano essere conseguenza del suo aderire ad un modello di anima differente da quello plotiniano. In particolare, egli sembra tralasciare il cosiddetto *combat model* in virtù di un modello che riprenda l'equilibrio dell'anima come armonia tra le diverse componenti (il cosiddetto *self constitutional model*). In particolare, proprio alla luce di tale modello, Proclo recupera la possibilità di un dubbio conoscitivo, collocandolo presumibilmente in uno stadio intermedio all'interno del processo di ascesa del soggetto. In questo stadio trova posto la *proairesis* quale scelta tra opposti moralmente connotati. Essa assumerà dunque un'importanza centrale, ponendosi come lo strumento che permette del soggetto di determinare effettivamente la qualità morale della propria vita e sarà oggetto di una responsabilità morale piena.

La differente elaborazione della scelta morale in Plotino e Proclo, dunque, si deve essenzialmente alla presenza o meno di un dubbio conoscitivo che implichi la necessità di una scelta tra due ipotesi opposte. Alla base vi è una diversa idea di anima, basata in un caso sulla contrapposizione tra le diverse parti, nell'altro sulla loro armonia, lì dove l'armonia implica diverse possibili "combinazioni" nell'importanza del ruolo svolto dalla parte razionale e dalle parti irrazionali. Inoltre, i due filosofi differiscono anche nella definizione dell'ἔφ' ἡμῶν e dell'ἀυτεξούσιον, lì dove in Proclo coincidono con la *proairesis*, nell'indicare una scelta aperta ad entrambe le opzioni, in Plotino, invece, si avvicinano (ma continuando ad indicare concetti diversi) alla *proairesis* ma nella misura in cui alludono esclusivamente ad un indirizzarsi verso un polo positivo. Infine, la diversità dell'idea di scelta tra Plotino e Proclo implicherà anche una diversità nella definizione della responsabilità morale. In generale, infatti, come sappiamo, una responsabilità morale piena ed assoluta si può trovare solo nella condizione di

indeterminismo di cui parla la Bobzien, condizione che, di fatto, sembra non essere stata individuata da alcun filosofo, una condizione ovvero del tutto priva di condizionamenti interni ed esterni. Ora, nel caso di Plotino e di Proclo, tali condizionamenti sono sempre presenti ed infatti entrambi aderiscono all'intellettualismo. Ciò nonostante, tra i due filosofi vi sono delle differenze importanti. In particolare, Plotino sembra avvicinarsi ad un'idea di responsabilità "ridotta", mentre invece, proprio la definizione di *proairesis* quale punto di snodo permette a Proclo di elaborare una definizione della responsabilità morale più forte.

## Bibliografia

### Bibliografia primaria:

- Alessandro di Afrodisia, *Commento al De Anima di Aristotele*, traduzione di P. Accattino e P. Donini, Editori Laterza, 1996.
- Alessandro di Afrodisia, *Il Destino. Trattato sul destino e su ciò che dipende da noi. Dedicato agli imperatori*, tradotto da C. Natali e E. Tetamo, AcademiVerlag, 2009.
- Alexander of Aphrodisias, *On Fate*, translated by W. Sharples, Bristol Classical Press, 1984.
- Ammonius, *In Aristotelis De Interpretatione Commentarius*, A. Busse (ed.), 1897.
- Aristotele, *De Anima*, a cura di G. Mavia, Bompiani, 2001.
- Aristotele, *Dell'Interpretazione*, Biblioteca Universitaria Rizzoli, 1992.
- Aristotele, *De Motu Animalium*, a cura di P. Giuffrida, Mimesis, 2015.
- Aristotele, *Etica Eumedeia*, a cura di M. Zanatta, Biblioteca Universitaria Rizzoli, 2012.
- Aristotele, *Etica Nicomachea*, traduzione di C. Natali, Editori Laterza, 1999.
- Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, edited by H.H. Joachim and D. A. Rees, Clarendon Press, Oxford 1951, 1955.
- Aspasio, *In Ethica Nicomachea quae supersunt*, ed. G. Heylbut, Reimer, 1889 (sec. II d. C.).
- Calcidio, *Commentario al Timeo*, a cura di C. Moreschini, Bompiani, 2003.
- Epitteto, *Manuale*, a cura di G. Reale e C. Cassamagnago, Bompiani, 2009.
- Eustrazio, *Eustratii et Michellii et anonyma in Ethica Nicomachea commentaria*, edited by G. Heylbut, Reimer, 1892 (secc. XI-XII).

- Giustino Martire, *La prima e la seconda apologia*, a cura di E. Sanesi, edizione Ezio Cantagalli, 1929.
- Medioplatonici, *Opere, frammenti, testimonianze*, traduzione di E. Vimercati, Bompiani, 2015.
- Nemesio, *La natura dell'uomo*, ESD-Edizioni Studio Domenicano, 2018.
- Platone, *Fedone*, tradotto da M. Valgimigli, Laterza, 2005.
- Platone, *Fedro*, tradotto da R. Velardi, 2006.
- Platone, *Gorgia*, tradotto da F. Adorno, Laterza, 2018.
- Platone, *Repubblica*, traduzione di F. Sartori, note di B. Centrone, Economica Laterza, 1997.
- Platone, *Leggi*, traduzione di F. Ferrari e S. Poli, Biblioteca Universitaria Rizzoli, 2005.
- Platone, *Timeo*, traduzione di F. Fronterotta, Biblioteca Universitaria Rizzoli, 2003.
- Plotin, *Traité 1-6*, présentés; traduits et annotés par Luc Brisson, Francesco Fronterotta, Jérôme Laurent, Laurent Lavaud, Alain Petit et Jean-François Pradeu, FG Flammarion, 2002.
- Plotin, *Traité 3, III,1*, traduction par M. Chappuis, Les Éditions du Cerf, 2006.
- Plotin, *Traité sur la liberté et la volonté de l'Un [Ennéade VI, 8 (39)]*, traduction par G. Leroux, Librairie philosophique J. Vrin, 1990.
- Plotino, *Enneadi*, traduzione di G. Faggin, Bompiani, 2000/2014.
- Plotino, *Enneadi*, UTET, 1997.
- Plotino, *Enneadi*, traduzione di R. Radice, Mondadori, 2002.
- Plutarch, *Moralia, On Fate*, Vol. VII, translated by P. H. De Lacy and B. Einarson, Loeb, 1959.
- Procli Diadochi, *Tria opuscula (De providentia, libertate, malo)*, latine Guilelmo de Moerbeka vertente et graece ex Isaaci Sebastocratoris aliorumque scriptis collecta, H. Boese, 1960.

- Proclo, *Commento alla Repubblica di Platone*, traduzione di M. Abbate, Bompiani, 2004.
- Proclo, *Elementi di Teologia*, traduzione di E. Cantarella, La nuova Italia editrice, 1994.
- Proclo, *Teologia Platonica*, a cura di M. Abbate, Bompiani, 2005.
- Proclo, *Tria opuscola. Provvidenza, libertà, male*, traduzione di F. Paparella, Bompiani, 2004.
- Proclus, *On Providence*, Translated by C. Steel, Duckworth, 2007.
- Proclus, *On the Existence of Evils*, translated by J. Opsomer and C. Steel, Duckworth, 2003.
- Proclus, *Ten Problems Concerning Providence*, translated by J. Opsomer and C. Steel, Bristol Classical Press, 2012.
- Stoicorum Veterum Fragmenta*, organized by H. F. A. von Arnim and published by M. Adler, 1924.

Bibliografia Secondaria:

- P. Adamson, *Making a Virtue of Necessity: Anankē in Plato, Plotinus and Proclus*, in *Études platoniciennes* 8, 2011, p. 9-30.
- M. Alessandrinelli, *Cleante e Crisippo sul rapporto tra provvidenza e fato a proposito di Calc. In Plat. Tim. 144*, in *Fate, Chance, and Fortune in Ancient Thought*, edited by F. Guadalupe Masi and S. Maso, Adolf M. Hakkert-Publisher, 2013, p. 145-157.
- M. Andolfo, *L'ipostasi della Psyche in Plotino: struttura e fondamenti*, Vita e Pensiero, 1996.
- M. Andolfo, *Struttura e fondamenti dell'ipostasi del «Nous»*, Vita e Pensiero, 2002.
- J. Annas, *An Introduction to Plato's Republic*, Clarendon Press, 1981.
- J. Annas, *Plato's Myths of Judgement*, in *Phronesis* 27, n. 2 (1982), p. 119-143.
- A. H. Armstrong, *Form, Individual and Person in Plotinus*, in *Dionysius I* (1977), p. 49-68.

- F. Aronadio, *Ethos e formazione della personalità morale nelle Etiche di Aristotele. A proposito di Abitudine e saggezza di Pierluigi Donini*, in *Etica & Politica/ Ethics & Politics*, XVII, 2015, 1, p. 105-126
- G. Aubry, *Metaphysics of soul and self in Plotinus*, in *The Routledge Handbook of Neoplatonism*, edited by P. Remes and S. Slaveva-Griffin, Routledge, 2014.
- D. Baltzly, *The Human Life*, in *All from One. A Guide to Proclus*, edited by P. d'Hoine and M. Martijn, Oxford University Press, 2016.
- M. Baltes, C. D'Ancora, *Plotino, L'immortalità dell'anima. IV 7 [2], 8*, in *Studi sull'anima in Plotino*, a cura di R. Chiaradonna, Bibliopolis, 2005, p. 19-57
- W. Beierwaltes, *Pensare l'Uno. Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi*, Vita e Pensiero, 1992.
- W. Beierwaltes, *Proclo. I fondamenti della sua metafisica*, Vita e Pensiero, 1988.
- H. J. Blumenthal, *On soul and intellect*, in *The Cambridge Companion to Plotinus* edited by L. Gerson, 12 Cap., Cambridge University Press, 2006.
- H. J. Blumenthal, *Plotinus' Psychology. His doctrines of the Embodied Soul*, Martinus Nijhoff/The Hague, 1971 (a).
- H. J. Blumenthal, *Plutarch's Exposition of the De Anima and the Psychology of Proclus*, in *De Jamblique a Proclus*, Vandœuvres- Genève 26-31 Août 1974, p. 123-147.
- H. J. Blumenthal, *Soul, World Soul, and Individual Soul in Plotinus*, in *Le Néoplatonisme*, a cura P. M. Schuhl e P. Hadot, CNRS, Paris 1971 (b), p. 55-63.
- S. Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Clarendon Press, 1998 (a).
- S. Bobzien, *Did Epicurus Discover the Free Will Problem?*, in *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, edited by D. Sedley, volume XIX, Oxford University Press, 2000, p. 287-337.
- S. Bobzien, *Stoic Conception of Freedom and their Relation to Ethics*, in *Bulletin of the Institute of Classical Studies. Supplement, No. 68, Aristotle and after (1997)*, p. 71-89.

- S. Bobzien, *The Inadvertent Conception and Late Birth of the Free-Will Problem*, in "Phronesis", 43 (2), 1998 (b), p. 133-175.
- P. Boot, *Plotinus's on "Providence (Ennead" III 2-3): Three Interpretations*, in *Mnemosyne*, Volume 36, 1983, p. 311-415.
- Burnet, *The Ethics of Aristotle*, edited by J. Burnet, Methuen, 1900.
- C. Cassanmagnago, *Il problema della "proairesis" in Epitteto*, in *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, 69, n.2 (1977), p. 232-246.
- C. Chamberlain, *The Meaning of Prohairesis in Aristotle's Ethics*, in *Transactions of the American Philological Association (1974-2014)*, Vol. 114 (1984), p. 147-157.
- R. Chiaradonna, *Plotino*, Carocci, 2009
- R. Chiaradonna, *Plotinus' metaphorical reading of the Timaeus*, in *Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought. Studies in Honour of Carlos Steel*, edited by P. d'Hoine, G. Van Riel, Leuven University Press, 2014, p. 187-210.
- R. Chlup, *Proclus' Theory of Evil: An Ethical Perspective*, in *The International Journal of the Platonic Tradition* 3 (2009), p. 26-57.
- G. Claessens, *Imagination as Self-knowledge: Kepler on Proclus' Commentary on the First Book of Euclid's Elements*, in *Early Science and Medicine* 16 (2011), p. 179-199.
- G. Claessens, *Proclus: Imagination as a Symptom*, in *Ancient Philosophy* 32 (2) (2012), p. 393-406.
- L. Couloubarititsis, *Émergence de la thématique de la providence divine de Diogène d'Apollonie à Platon*, in *Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought. Studies in Honour of Carlos Steel*, edited by P. d'Hoine, G. Van Riel, Leuven University Press, 2014, p. 3-21
- S. Delcomminette, *Liberté et caractère dans la mythe d'Er*, in *Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought. Studies in Honour of Carlos Steel*, edited by P. d'Hoine, G. Van Riel, Leuven University Press, 2014, p. 39-57.

- S. Delcomminette (prossimo, forthcoming), *"Plotin et le problème de la foundation de la liberté"*, in *Foundations of Ancient Ethics/Grundlagen der antiken Ethik*, eds. J. Hardy & G. Rudebusch, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprech.
- P. Destrée, *Comment être responsable de son destin? Platon et le mythe d'Er*, in *Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought. Studies in Honour of Carlos Steel*, edited by P. d'Hoine, G. Van Riel, Leuven University Press, 2014 (a), p. 23-38.
- P. Destrée, *How can our fate be up to us? Plato and the myth of Er*, in *What is Up to Us? Studies on Agency and Responsibility in Ancient Philosophy*, edited by P. Destrée, R. Salles, M. Zingano, Academia Verlag, 2014 (b), p. 25-38.
- R. Dobbin, *Προαίρεσις in Epictetus*, in *Ancient Philosophy* 11 (1) (1991), p. 111-135.
- P.L. Donini, *Aristotele, la giustizia e la responsabilità*, EUT, 2009.
- P. L. Donini, *Ethos. Aristotele ed il determinismo*, Edizioni dell'orso, 1989.
- E. R. Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, «La nuova Italia» editrice, 1959.
- M. Dragona-Monachou, *Epictetus on Freedom: Parallels between Epictetus and Wittgenstein*, in *The Philosophy of Epictetus*, edited by T. Scaltsas and A. S. Mason, Oxford University Press, 2007, p. 112-139.
- B. C. Dučić, *Plotinus on founding freedom in Ennead VI.8 [39]*, in *The Routledge Handbook of Neoplatonism*, edited by P. Remes and Svetla Slaveva-Griffin, London/New York, Routledge, 2014, p. 421-436.
- E. Eliasson, *The Notion of "That Which Depends on Us"*, in *Plotinus and its Background*, Brill, 2008.
- E. Eliasson, *Sur la conception plotinienne du destin dans le traité, "Les études philosophiques"*, 90, 3, 2009, p. 407-430.
- E. Eliasson, *Plotinus on Fate*, in *Fate, Chance, and Fortune in Ancient Thought*, edited by F. Guadalupe Masi and S. Maso, Adolf M. Hakkert-Publisher, 2013, p. 199-220
- F. Filippi, *L'immaginario e il simbolico nell'uomo. Il Commentario di Proclo all'"Alcibiade primo" di Platone*, Vita e Pensiero, 2012.

- J. Finamore-E. Kutash, *Proclus on the Psychê. World Soul and the Individual Soul*, in *All from One. A Guide to Proclus*, edited by P. d'Hoine and M. Martijn, Oxford University Press, 2016, p. 122-138.
- L. P. Gerson, *Moral responsibility and what is 'up to us' in Plotinus*, in *What is Up to Us? Studies on Agency and Responsibility in Ancient Philosophy*, edited by P. Destrée, R. Salles, M. Zingano, 2014, p. 251-263.
- G. R. Giardina, *Libertà dell'agire morale in un mondo governato dalla Provvidenza nei Commentari ad Aristotele di Ammonio di Ermia*, in *Percepire Apprendere Agire. La riflessione filosofica antica sul rapporto tra mente e corpo*, a cura di R. L. Cardullo e G. R. Giardina, SanktAugustin 2016, p. 175-211.
- T. Gollwitzer, *Plotins Lehre von der Willensfreiheit*, Jos. Kösel'schen Buchhandlung, (1900).
- L. L. Gómez Espíndola, *Voluntary action and responsibility in Aristotle*, [http://www.philosophy.ox.ac.uk/graduate/graduate\\_conference/graduate\\_conference\\_2005](http://www.philosophy.ox.ac.uk/graduate/graduate_conference/graduate_conference_2005).
- J. B. Gourinat, *La «prohairesis» chez Épictète: decision, volonté, ou «personne morale»?», in *Philosophie Antique* 5 (2005), p. 93-134.*
- A. Graeser, *Plotinus and the Stoics. A preliminary study*, Leiden E. J. Brill, 1972.
- M. Graver, «Not even Zeus: a discussion of A. A. Long, *Epictetus: a Stoic and Socratic Guide to Life*», in *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 25 (2003), p. 345-361.
- M. Griffin, *Proclus on the ethics of self-constitution*, in *Causation and Creation in Late Antiquity*, edited by A. Marmodoro and B. D. Prince, Cambridge University Press, 2015.
- E. Gritti, *La φαντασία plotiniana tra illuminazione intellettuale e impassibilità dell'anima*, in *Studi sull'anima in Plotino*, a cura di R. Chiaradonna, Bibliopolis, 2005.
- R. H. Hall, *The voluntary and the involuntary in Aristotle's Nicomachean Ethics*, <https://kuscholarworks.ku.edu/bitstream/handle/1808/8905/auslegung.v05.n01.018-042.pdf;sequence=1>

- S. Halliwell, *The Life-and-Death Journey of the Soul: Interpreting the Myth of Er*, in the *Cambridge Companion to Plato's Republic. The Cambridge Companions to Philosophy, Religion and Culture*, a cura di Ferrari, Cambridge University Press, 2007, p. 445-473.
- W. J. Hankey, *Neoplatonist Surprises: The Doctrine of Providence of Plotinus and his Followers both Conscious and Unconscious*, 2009, <https://cdn.dal.ca/content/dam/dalhouseie/pdf/fass/Classics/Hankey/Neoplatonist%20Surprises%20for%20Dionysius%20>.
- M. H. Hansen, *Democratic Freedom and the Concept of Freedom in Plato and Aristotle*, in *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 50 (2010), p. 1–27.
- P. Henry, 'Laliberté chez Plotin', in *Revue Neoscholastique de Philosophie* 33, 1931, p. 50-79, 180-215, p. 318-339.
- T. H. Irwin, *Who Discovered the Will?*, in *Philosophical Perspectives*, Vol. 6, Ethics, 1992, p. 453-473.
- C. Horn, *The Concept of Will in Plotinus*, in *Reading Ancient Texts*, vol. 2, Aristotle and Neoplatonism, edited by S. Stern-Gillet & K. Corrigan, 2007, p. 153-178.
- D. M. Hutchinson, *Consciousness and agency in Plotinus*, in *Causation and Creation in Late Antiquity*, edited by A. Marmodoro and B. D. Prince, Cambridge University Press, 2015, p. 150-170.
- P. Kalligas, *The Enneads of Plotinus: A Commentary*, translated by E. Key Fowden & N. Pivalachi, Hardcover, 2014.
- R. Kamtekar, *Plato's Moral Psychology. Intellectualism, the Divided Soul, and the Desire for Good*, Oxford University Press, 2017.
- P. O. Kristeller, *Der Begriff der Seele in der Ethik des Plotin*, Tübingen, Verlag von J. C. B. Mohr, 1929.
- C. M. Korsgaard, *Self-Constitution in the Ethics of Plato and Kant*, in *The Journal of Ethics* 3(1999), p. 1-29.
- H.H. Joachim, *Aristotle. The Nicomachean Ethics*, a commentary edited by D. A. Rees, Clarendon Press, Oxford 1951, 1955.

- P. Lautner, *The Distinction between ΦΑΝΤΑΣΙΑ and ΔΟΞΑ in Proclus' In Timaeum*, in *The Classical Quarterly*, Cambridge University Press, Vol. 52, No. 52, No. 1 (2002), p. 257-269.
- L. Lavaud, *La métaphore de la liberté. Liberté humaine et liberté divine chez Plotin*, in *Archives de Philosophie*, Janvier 2012 (tome 75), p. 11-28.
- G. Leroux, *'Human freedom in the Thought of Plotinus'*, in *The Cambridge Companion to Plotinus* edited by L. Gerson, 12 Cap., Cambridge University Press, 2006.
- A. Linguiti, *Plotino e i Platonici sull'autodeterminazione*, in *Anima e libertà in Plotino*, a cura di M. Di Pasquale Barbanti, D. Iozzia, CUECM, 2009.
- A. Linguiti, *Choice, Self-Determinism and Assimilation to God in Plotinus*, in *Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought. Studies in Honour of Carlos Steel*, edited by P. d'Hoine, G. Van Riel, Leuven University Press, 2014, p. 211-223.
- A. Linguiti, *L'Etica Medioplatonica*, in *Rivista di Storia della filosofia 2/2015. Sistema, tradizioni, esegesi. Il Medioplatonismo*, a cura di M. Bonazzi, P. Donini e F. Ferrari, 2015, p. 359-379.
- A. Linguiti, *Plotino, sulla felicità dell'anima non discesa*, in *Antichi e Moderni nella filosofia di età imperiale*, a cura di A. Brancacci Bibliopolis, 2001.
- A. Linguiti, *The Neoplatonic doctrine of the grades of virtues*, in *Christian Pietsch (Hrsg.), Ethik des antiken Platonismus. Der platonische Weg zum Glück in Systematik, Entstehung und historischem Kontext*, Steiner, 2013, p. 131-140.
- V. Mathieu, *Come leggere Plotino*, Bompiani, 2004.
- D. G. MacIsaac, *Phantasia between soul and body in Euclid Commentary*, in *Dionysius 19* (2001a), p. 125-136.
- D. G. MacIsaac, *The Soul and Discursive Reason in the Philosophy of Proclus*, Doctoral Dissertation, 2001b.
- J. McNulty Mitchell, *La dottrina della provvidenza nella filosofia di Plotino*, Collezione ETD per Fordham University, 1997.

- C. Militello, *Le δυνάμεις dell'anima nelle Enneadi*, in *Anima e libertà in Plotino*, a cura di M. Di Pasquale Barbanti, D. Iozzia, CUECM, 2009, p. 227-246.
- R. Mortley, *Plotinus, Self and the World*, Cambridge University Press, 2013.
- C. Natali, *Aristotele e il determinismo*, in *Libero Arbitrio. Storia di una controversia filosofica*, a cura di M. De Caro, M. Mori, E. Spinelli, Carocci, 2014, p. 39-57.
- C. Natali, *La scuola peripatetica e il determinismo*, in *Libero Arbitrio. Storia di una controversia filosofica*, a cura di M. De Caro, M. Mori, E. Spinelli, Carocci, 2014, p. 115-131.
- O'Brien, *Le volontaire et a néessité: réflexions sur la descente de l'âme dans la philosophie de Plotin*, in *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, T. 167, No. 4 (Octobre-Décembre 1977), p. 401-422.
- S. Ogihara, *The Choice of Life in the Myth of Er*, *Plato* 11, 2011, URL: <http://gramata.univ-paris1.fr/Plato/article106>
- J. Opsomer, *The Middle Platonic Doctrine of Conditional Fate*, in *Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought. Studies in Honour of Carlos Steel*, edited by P. d'Hoine, G. Van Riel, Leuven University Press, 2014, p. 136-167.
- T. Penner 'Socratic Ethics: Ultra-Realism, Determinism, and Ethical Truth', in *Virtue, Norms, and Obiectivity Issues in Ancient and Modern Ethics*, edited by Ch. Gill, Clarendom Press, 2005, p. 157-187.
- J. Phillips, *Plotinus and Iamblichus on Προαίρεσις*, in *Ancient Philosophy* 15 (1995), p. 135-153.
- A. W. Price, *Aristotle, the Stoics and the will*, in *The Will and Human Action. From Antiquity to the present day*, edited by T. Pink and M. W. F. Stone, Routledge, 2004.
- P. Remes, *Action, reasoning and the highest good*, in *The Routledge Handbook of Neoplatonism*, edited by P. Remes and S. Slaveva-Griffin, 2014, p. 453-470.
- P. Remes, *Plotinus on Self. The Philosophy of 'We'*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.

- T. Riggs, *Authentic Selfhood in the Philosophy of Proclus: Rational Soul and its Significance for the Individual*, in *The International Journal of the Platonic Tradition* 9 (2015), p. 177-204.
- J. Rist, *Prohairesis: Proclus, Plotinus et alii*, in *De Jamblique a Proclus, Entretiens sur l'Antiquité classique*, 21 (Jahr) (1975), p. 103-122.
- J. Rist, *The Road to Reality*, Cambridge University Press, (chap. 10. *Free Will*), 1967.
- F. Romano, *Il neoplatonismo*, Carocci editore, 1998.
- C. Russi, *Le cause prossime plotiniane nell'esordio di Enn. III 1 [3]: consonanze e dissonanze con la tradizione aristotelica*, in *Elenchis XXV* (2004), fasc.1 BIBLIOPOLIS, p. 73-98.
- C. Russi, *Provvidenza, λόγος connettivo e λόγος produttivo. Le tre funzioni dell'anima in Enn. III 3 [48], 4.6-13*, in *Studi sull'anima in Plotino*, a cura di R. Chiaradonna, Bibliopolis, 2005, p. 59-78.
- R. Salles, *The Stoic on Determinism and Compatibilism*, 2005.
- H-R, Schwyzer, "‘Bewusst’ und ‘Unbewusst’ bei Plotin", in *Les Sources de Plotin. Entretiens sur l'Antiquité Classique* 5, edited by E. R. Dodds, Fondation Hardt, 1960, p. 343-390.
- D. Sedley, *Epicurus' refutation of determinism*, in *SUZHTHSIS: Studi sull'epicureismo Greco e romano offerto a Marcello Gigante*, Biblioteca della Parola del Passato, p. 11-51.
- R. W. Sharples, *The Stoic Background to the Middle Platonist Discussion of Fate*, in *Platonic Stoicism-Stoic Platonism. The Dialogue between Platonism and Stoicism in Antiquity*, edited by M. Bonazzi, C. Helmig, Leuven University Press, 2007, p. 169-188.
- R. W. Sharples, *Threefold Providence: The History and Background of a Doct*, in *Ancient approaches to Plato's Timaeus*, edited by R. W. Sharples and A. Sheppard, 2003, p. 107-127.
- R. Sorabji, *Epictetus on proairesis and Self*, in *The Philosophy of Epictetus*, edited by T. Scaltas and A. S. Mason, Oxford University Press, 2007, p. 87-98.

- R. Sorabji, *The concept of the will from Plato to Maximus the Confessor*, in *The Will and Human Action. From Antiquity to the present day*, edited by T. Pink and M. W. F. Stone, Routledge, 2004 (a), p. 6-28.
- R. Sorabji, *The Philosophy of the Commentators 200-600 AD*, 2004 (b).
- E. Spinelli-F. Verde, *Alle radici del libero arbitrio? Aporie e soluzioni nelle filosofie ellenistiche*, in *Libero Arbitrio. Storia di una controversia filosofica*, a cura di M. De Caro, M. Mori, E. Spinelli, Carocci, 2014, p. 59-98.
- Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/freewill/>
- C. Steel, *Breathing Thought. Proclus on the Innate Knowledge of the Soul*, in *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, edited by J.J. Clearly, University Press, 1997, p. 293-309.
- C. Steel, *Human or divine freedom: Proclus on what is up to us*, in *What is Up to Us? Studies on Agency and Responsibility in Ancient Philosophy*, edited by P. Destrée, R. Salles, M. Zingano, 2014, p. 311-328.
- C. Steel, *'Liberté divine ou liberté humaine? Proclus et Plotin sur ce qui depend de nous'*, in *Mélanges de philosophie et de philology offerts à Lambros Couloubaritsis*, sous la direction de M. Broze, B. Decharneux et S. Delcomminette, Paris-Vrin, 2008, 11-18, p. 525-542.
- C. Steel, *The Changing Self. A study on the Soul in Later Neoplatonism. Iamblichus, Damascius and Priscianus*, Paleis der Academien, 1978; C. Steel, *Il sè che cambia*, Edizioni di pagina, 2006.
- C. Steel, *«The Philosophical Views of an Engineer. Theodorus' Arguments against Free Choice and Proclus' Refutation»*, in *L'eredità Platonica. Studi sul Platonismo da Arcesilao a Proclo*, edited by M. Bonazziet V. Celluprica, 2005, p. 277-310.
- S. Stern-Gillet, *Plotinus on metaphysics and morality*, in *The Routledge Handbook of Neoplatonism*, edited by P. Remes and S. Slaveva-Griffin, 2014, p. 396-420.
- F. Trabattoni, *Libertà e autodeterminazione dell'essere umano in Plotino*, in *Anima e libertà in Plotino*, a cura di M. Di Pasquale Barbanti, D. Iozzia, CUECM, 2009, p. 189-211.

- F. Trabattoni, *Libertà e destino da Platone al neoplatonismo*, in *Libero Arbitrio. Storia di una controversia filosofica*, a cura di M. De Caro, M. Mori, E. Spinelli, Carocci, 2014, p. 99-113.
- F. Trabattoni, *Libertà, libero arbitrio e destino in Platone*, in *Libero Arbitrio. Storia di una controversia filosofica*, a cura di M. De Caro, M. Mori, E. Spinelli, Carocci, 2014, p. 15-38.
- J. Truillard, *L'Un et l'ame selon Proclus*, Les Belles Lettres, 1972.
- R. van den Berg, *A Problem concerning Providence: Proclus and Plutarch on Inherited Guilt and Postponed Punishment*, in *Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought. Studies in Honour of Carlos Steel*, edited by P. d'Hoine, G. Van Riel, Leuven University Press, 2014, p. 239-252.
- R. van den Berg, *Proclus and Iamblichus on Moral Education*, in *Phronesis* 59 (2014), p. 271-296.
- E. Zeller, R. Mondolfo, *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico. Parte III. La filosofia post-aristotelica, Volume VI. Giamblico e la sua scuola*, a cura di G. Martano, «La nuova Italia» editrice, 1961.