



ANTECEDENTI PORFIRIANI DELLA TRIADE ΟΥΣΙΑ-ΔΥΝΑΜΙΣ-ΕΝΕΡΓΕΙΑ

di
Chiara Militello

È mia intenzione ricostruire una parte della storia della triade sostanza-potenza-atto (οὐσία-δύναμις-ἐνέργεια)¹, mostrando come il valore dato a questa triade dagli autori neoplatonici successivi a Porfirio come Giamblico e Proclo sia presente in nuce già negli scritti del filosofo di Tiro. Dal momento che, in ambito neoplatonico, i tre concetti di sostanza, potenza e atto vengono utilizzati insieme come modello per spiegare diversi tipi di realtà, ritengo che l'indagine sulla triade οὐσία-δύναμις-ἐνέργεια possa essere tenuta distinta sia da quella sui singoli elementi della triade o sul rapporto tra due elementi di essa (in particolare, potenza e atto), sia da quella su altri schemi concettuali triadici a cui gli autori neoplatonici fanno riferimento (ad esempio, la triade caldaica Padre-Potenza-Intelletto o quella intelligibile essere-vita-pensiero, che i maestri della Scuola di Atene legavano a quella qui analizzata)².

¹ Per uniformità, userò sempre il termine “sostanza” per tradurre οὐσία, che può anche essere reso con “essenza”. Gli studiosi che si sono occupati di questa triade hanno usato chi l'uno (Festugière «essence»; Dillon e Shaw, che di solito preferiscono non tradurre οὐσία, quando lo fanno rendono questo termine con «essence»), chi l'altro (Hadot «substance», e Steel «substance») dei due termini. Il termine δύναμις, da parte sua, potrebbe essere reso con “facoltà” parlando dell'anima, ma, anche in questo caso, ho preferito mantenere una uniformità di traduzione.

² Sulla concezione porfiriana della categoria aristotelica di sostanza, cfr. C. Evangelou, *Aristotle's Categories and Porphyry*, Leiden-New York-København-Köln, Brill, 1988. Sul concetto di sostanza in Aristotele, cfr. R.L. Cardullo, *Aristotele. Profilo introduttivo*, Roma, Carocci, 2007. Sulla potenza nei neoplatonici, cfr. *Dunamis nel Neoplatonismo*. Atti del II Colloquio Internazionale del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo. Università degli Studi di Catania, 6-8 ottobre 1994, cur. F. Romano, R.L. Cardullo, Firenze, La Nuova Italia, 1996. Sui rapporti tra potenza e atto, cfr. S. Gersh, *From Iamblichus to Eriugena. An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*, Leiden, Brill, 1978, pp. 32-45. Sulla cosiddetta triade intelligibile, cfr. P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, Paris, Études Augustiniennes, I, 1968, pp. 268-269. Sulla possibilità che la triade intelligibile sia stata formulata da Porfirio, cfr., oltre al libro di Hadot, M.J. Edwards, *Porphyry and the Intelligible Triad*, in «The Journal of Hellenic Studies», 110 (1990), pp. 14-25. Cfr. anche M. Fattal, *Plotin chez Augustin. Suivi de Plotin face aux Gnostiques*, Paris, L'Harmattan, 2006.

A partire dal V secolo la triade sostanza-potenza-atto è utilizzata in ambiente neoplatonico come schema per la descrizione degli intelletti divini e, più in generale, come modello di ogni tipo di realtà. I tre termini οὐσία, δύναμις ed ἐνέργεια si ritrovano infatti insieme in Proclo³, il quale afferma che ogni intelletto ha sostanza, potenza e atto in eternità⁴, e, più in generale, che questa articolazione triadica costituisce la struttura di tutta la realtà⁵. In ogni caso, è importante notare per il tema della nostra ricerca che, poiché nell'*Institutio theologica* Proclo spesso lascia fuori la δύναμις contrapponendo semplicemente οὐσία ed ἐνέργεια⁶, il rapporto tra questi due termini, soprattutto nell'anima umana, costituisce uno dei problemi fondamentali della sua filosofia, cui egli non fornisce una risposta univoca, affermando invece ora che l'οὐσία dell'anima è eterna mentre le sue ἐνέργεια si attuano nel tempo, ora che ἐνέργεια e οὐσία dell'anima coincidono⁷.

La sistematizzazione del modello triadico nasce però in Giamblico, al fine di differenziare tra di loro i diversi tipi di anima e di spiegare la struttura della psiche umana, i cui *atti* realizzano delle *potenze*, che sono a loro volta manifestazioni della *sostanza*: in diverse opere il filosofo di Calcide applica questa triade concettuale all'indagine psicologica⁸. Anche l'attenzione di Giamblico è

³ D.G. MacIsaac, *The Origin of Determination in the Neoplatonism of Proclus*, in *Divine Creation in Ancient, Medieval, and Early Modern Thought*. Essays Presented to the Rev'd Dr Robert D. Crouse, cur. M. Treschow, W. Otten, W. Hannam, Leiden, Brill, 2007, pp. 141-172; Proclus, *Commentary on Plato's Timaeus. III: Book 3 Part 1. Proclus on the World's Body*, cur. D. Baltzly, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 38 n. 4; cfr. L. Siorvanes, *The problem of truth in the Platonic Theology*, in *Proclus et la Théologie platonicienne*, cur. A.-P. Segonds, C.G. Steel, Paris, Les Belles Lettres, 2000, pp. 47-63; R. Majercik, *Chaldean Triads in Neoplatonic Exegesis: Some Reconsiderations*, in «Classical Quarterly», 51 (2001), pp. 265-296, in particolare p. 270.

⁴ Procl. *Inst.* 169 (le citazioni dai testi greci sono tratte dalle edizioni usate nel Thesaurus Linguae Graecae). Proclo applica questa triade all'intelletto anche in alcuni passi del commento all'*Alcibiade I* (Id. in *Alc.* p. 76, ll. 20-22; p. 84, ll. 8-23).

⁵ Id. in *Ti.*, vol. II, p. 125, ll. 10-23; Id. in *Prm.* p. 1106, ll. 25-31.

⁶ Id. *Inst.* 9; 44; 104; 106; 175; 191 (vedi anche: 16, ll. 5-9; 40, l. 3; 50, ll. 1-2; 52, ll. 16-17; 83, l. 7; 183, l. 7).

⁷ Rispettivamente ivi 191 e Id. in *Ti.* vol. II, p. 293, ll. 17-18.

⁸ Cfr. *Iamblichi Chalcidiensis in Platonis dialogos commentariorum fragmenta*, cur. J.M. Dillon, Leiden, Brill, 1973, pp. 41-53, 232-233; C.G. Steel, *The changing Self. A Study on the Soul in later Neoplatonism: Iamblicus, Damascius and Priscianus*, Brussel, Paleis der academie, 1978, pp. 59-61; G. Shaw, *Theurgy and the Soul. The Neoplatonism of Iamblichus*, University Park, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 1995; cfr. anche F. Romano, *L'uso di dunamis nel De mysteriis di Giamblico*, in *Dunamis nel Neoplatonismo* cit., pp. 79-106. Sull'evoluzione del neoplatonismo dopo Porfirio, cfr. R.L. Cardullo, *Il linguaggio del simbolo in Proclo. Analisi filosofico-semantiche dei termini symbolon/eikon/synthema nel Commentario alla Repubblica*, Catania, Università, 1985; Ead., *Siriano di Atene nella storiografia filoso-*

spesso rivolta al rapporto tra atti e sostanza; poiché a suo parere nell'anima i primi derivano dalla seconda, è a partire dalle ἐνέργεια che noi possiamo conoscere l'οὐσία dell'anima. Infatti, nonostante gli atti di un'anima ne rivelino la sostanza, tuttavia non la definiscono, perché derivano da essa e non la costituiscono⁹, altrimenti si avrebbe la conseguenza assurda che gli enti incorporei sarebbero definiti dai loro ricettacoli materiali¹⁰. Il principio che l'atto rivela la sostanza serve al filosofo di Calcide tanto per determinare le caratteristiche dell'anima dell'uomo, dal momento che, se gli atti delle anime umane sono mortali e soggetti al cambiamento, tali devono essere anche le loro sostanze, da cui gli atti derivano¹¹, quanto per distinguere tra loro i diversi tipi di anima. Giamblico afferma che, poiché le sostanze sono conosciute a partire dai loro atti, è da rifiutare l'opinione degli Stoici, di Plotino e di Amelio, che non distinguono gli atti delle anime particolari da quelli dell'Anima del mondo: è invece necessario trattare separatamente gli atti delle diverse classi di anime, cioè quelle universali, quelle divine, dei demoni, degli eroi, degli uomini e degli animali¹².

Più specificamente gli atti derivano dalla sostanza per mezzo delle potenze, perché, come recita un frammento del commentario all'*Alcibiade I*, le ἐνέργεια realizzano le δυνάμεις che a loro volta esprimono l'οὐσία¹³. Anche in Giamblico si riscontra quindi una struttura triadica, che svolge diverse funzioni all'interno del suo pensiero. In primo luogo, essa indica quali sono gli argomenti di cui trattare in ambito psicologico: sappiamo che nel suo *De anima* il filosofo di Calcide si occupava, nell'ordine, della natura dell'anima, delle sue potenze e dei suoi atti¹⁴. Ma la triade serve anche a dedurre delle fondamentali verità sulla psiche umana: la molteplicità degli atti e delle potenze porta infatti Giamblico, il quale ritiene che l'anima individuale discenda interamente nel corpo, a concludere che la sostanza di essa diventi, in virtù di tale caduta, molteplice, cioè che si trasformi in più sostanze¹⁵. Ancora, la triade sostanza-potenza-atto

fica moderna e contemporanea, Catania, Università-Dpt. di studi antichi e tardo-antichi-Sez. filosofica, 1986; Ead., *Siriano, esegeta di Aristotele*, Catania, CUECM, 2000².

⁹ Iamb. *Myst.* I, 4.

¹⁰ Ivi I, 8.

¹¹ Simp. *in de An.* p. 89, ll. 33-37 (frammento del commentario di Giamblico al *De anima* di Aristotele).

¹² Stob. I, 49, 37 (frammento del *De anima* di Giamblico).

¹³ Iamb. *in Alc.* fr. 4, ll. 9-16 (*Iamblichī Chalcidensis in Platonis Dialogos commentariorum fragmenta* cit.).

¹⁴ Stob. I, 49, 32 (sostanza); 33-35 (potenze); 36-37 (atti) (frammenti del *De anima* di Giamblico).

¹⁵ Simp. *in de An.* p. 223, ll. 28-32 (frammento del commentario di Giamblico al *De anima* di Aristotele); cfr., ad esempio, Stob. I, 49, 41, l. 8 (frammenti del *De anima* di Giamblico); Iamb. *Myst.* I, 5, l. 77; Simp. *in de An.* p. 246, l. 39; p. 247, l. 13 (frammenti del *De anima* di Giamblico).

permette di discernere i diversi tipi di anima: è sulla base di questi tre concetti che vengono differenziate le classi di anime di cui Giamblico si occupa di volta in volta, siano esse quelle di dei e uomini, quelle di demoni, eroi e uomini, oppure quelle di dei, arcangeli, angeli, demoni, eroi, arconti sublunari, arconti materiali e uomini¹⁶. In particolare la triade permette di individuare le differenze tra le anime divine e quelle umane, perché gli atti delle anime universali e immateriali, essendo naturalmente connessi con le potenze, si realizzano completamente nelle loro sostanze, mentre le anime individuali non sono identiche ai loro atti, che costituiscono piuttosto la manifestazione dell'anima in un corpo; inoltre nelle anime perfette gli atti e le sostanze sono simultanei, mentre le anime umane attualizzano le proprie potenze solo progressivamente¹⁷. Allo stesso tempo però la triade sostanza-potenza-atto permette di spiegare il ricongiungimento dell'anima umana alle realtà superiori, perché Giamblico afferma che solo chi riesce a preservare l'atto più perfetto secondo l'intelletto separato è partecipe della *sostanza* del dio e della sua *potenza*¹⁸.

Ci si può chiedere a questo punto a quali fonti Giamblico possa avere attinto. La triade ha una storia precedente rispetto al neoplatonismo¹⁹, perché già in Platone si possono trovare tracce dell'idea per cui le sostanze possono essere conosciute a partire dalle loro attività, attraverso la mediazione delle potenze²⁰. I tre termini di οὐσία, δύναμις ed ἐνέργεια si ritrovano poi in Aristotele (in cui, sebbene designino concetti fondamentali, non costituiscono una triade vera e propria), Filone di Alessandria, Galeno e Tertulliano. In particolare Filone afferma che, nonostante le essenze (οὐσία) dei poteri (δυνάμεις) di Dio sono al di là della comprensione umana, i loro effetti (ἐνέργεια) sono visibili²¹. Galeno sostiene da parte sua che le attività (ἐνέργεια) del corpo sono causate dalle sue facoltà (δυνάμεις), e aggiunge che, in realtà, parliamo di facoltà solo quando non conosciamo la sostanza (οὐσία)²². La triade si ritrova anche nel *De ani-*

¹⁶ Rispettivamente Iamb. *Myst.* I, 7, II, 1-7; II, 1-2; II, 3-9. Riguardo alla prima classificazione, cfr. G. Shaw, *Theurgy and the Soul* cit., pp. 78-79. Riguardo alla terza, cfr. F.W. Cremer, *Die Chaldäischen Orakel und Jamblich De Mysteriis*, Meisenheim am Glan, Anton Hain, 1969, pp. 37-106.

¹⁷ Stob. I, 49, 37 (frammento del *De anima* di Giamblico).

¹⁸ Ivi III, 37, 32 (frammento dell'*Epistola a Sopatro sulla virtù* di Giamblico).

¹⁹ Cfr. A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste. III: La doctrine de l'âme*, Paris, Librairie Le Coffre, 1953, p. 190 n. 1; D. Bradshaw, *Aristotle East and West. Metaphysics and the Division of Christendom*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 57-74.

²⁰ Pl. *R.* 477c. Id. *Sph.* 247d-e; cfr. P. Shorey, *Simplicius de Anima 146, 21*, in «Classical Philology», 17 (1922), pp. 143-144.

²¹ Ph. *De specialibus legibus* I, 47-49.

²² Gal. *Nat.Fac.* I, 4.

ma di Tertulliano, che parla dapprima della natura dell'anima²³, poi della sua divisione in potenze (*vires*) e atti (*efficaciae et operae*)²⁴.

È, però, soltanto negli autori neoplatonici – in particolare, come abbiamo visto, in Giamblico e Proclo – che la triade diventa uno schema di spiegazione della natura dell'anima e di tutta la realtà. Il problema è, allora, capire in che misura la sistematizzazione neoplatonica della triade come struttura dell'anima sia originale in Giamblico, e in che misura, invece, questi riprenda spunti presenti nei due maestri neoplatonici a lui precedenti, Plotino e Porfirio: indago qui, in particolare, quali dottrine porfiriane vadano in questa direzione, argomento su cui mancano studi specifici²⁵. La conclusione a cui sono giunta e che cercherò di comprovare nella rimanente parte di questo lavoro è che in Porfirio sono già presenti, almeno *in nuce*, gli elementi della triade di Giamblico: anche per il filosofo di Tiro, infatti, la sostanza dell'anima produce delle potenze, che si esplicano in atti determinati.

La ricostruzione del pensiero di Porfirio, la cronologia delle cui opere non è sempre determinabile con precisione, è difficile anche e soprattutto perché, essendo andati perduti molti dei suoi scritti, non ci è possibile conoscere nella loro totalità le sue dottrine filosofiche. Per quanto riguarda le tematiche psicologiche, oltre alle *Sentenze*, al *De abstinentia* e all'*Ad Gaurum*, sono molto importanti, come vedremo, i frammenti del *Περὶ τῶν τῆς ψυχῆς δυνάμεων* (preservati in Stobeo), dei *Σύμμικτα ζητήματα* (Nemesio e Prisciano) e del *De regressu animae* (Agostino)²⁶.

Farò in primo luogo notare come i due contesti (il primo si trova all'interno della *Lettera ad Anebo*, il secondo è un frammento della perduta *Storia della filosofia*) in cui Porfirio cita insieme i tre termini sostanza, potenza e atto non autorizzano a dedurre che il filosofo di Tiro assegnasse una valenza peculiare a tale triade concettuale. L'analisi parallela delle *Sentenze* e dei *Σύμμικτα ζητήματα* permetterà, però, di chiarire i rapporti tra la sostanza dell'anima da una parte, le sue potenze e i suoi atti dall'altra: se, infatti, nelle *Sentenze* Porfirio afferma che l'anima è presente nel corpo attraverso una sua potenza, parallelamente nei *Σύμμικτα ζητήματα* egli spiega che solo l'azione dell'anima è

²³ Tertullianus *De anima* 5-13 (ed. Waszink).

²⁴ Ivi 14.

²⁵ Ometterò qui i riferimenti alle teorie di Plotino, che richiederebbero un saggio a parte. Sulle potenze dell'anima in Plotino, cfr. anche C. Militello, *Le dunameis dell'anima nelle Enneadi*, in *Anima e libertà in Plotino*. Atti del Convegno Nazionale. Catania, 29-30 gennaio 2009, cur. M. Di Pasquale Barbanti, D. Iozzia, Catania, CUECM, 2009, pp. 227-246.

²⁶ Sulla dottrina psicologica di Porfirio, cfr. W. Deuse, *Untersuchungen zur mittelplatonischen und neuplatonischen Seelenlehre*, Mainz, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, 1983.

localizzata, non il suo essere. Dalla ricognizione su questi testi, risulta che già in Porfirio la sostanza dell'anima proietta nel corpo le sue potenze inferiori, che causano a loro volta degli atti. In realtà, dalla lettura di un frammento del *Περὶ τῶν τῆς ψυχῆς δυνάμεων* si può dedurre che, tramite tale proiezione, l'anima si divide in parti: alla triade sostanza-potenza-atto si può quindi aggiungere un quarto elemento, appunto la parte.

Porfirio cita insieme οὐσία, δύναμις ed ἐνέργεια in due opere, ma non è possibile sapere se egli avesse in mente una triade sistematica oppure se la vicinanza tra i tre termini fosse casuale. In primo luogo, nella *Lettera ad Anebo* egli pone la domanda se le anime si differenzino per sostanza, potenza o atto²⁷. Questo interrogativo rientra all'interno di una lista di quesiti riguardanti la teurgia. Il secondo testo porfiriano che fa riferimento ai termini della triade è un frammento della *Storia della filosofia*, in cui si dice che l'Uno «non ha bisogno di niente, né di parti (μερῶν), né di sostanza (οὐσίας), né di potenze (δυνάμεων), né di atti (ἐνέργειων), ma è causa di tutte queste cose»²⁸. Questo testo, che conosciamo attraverso Cirillo di Alessandria, era tratto dal quarto libro della *Storia della filosofia*, dedicato a Platone²⁹. Secondo Porfirio, Platone avrebbe identificato Dio con il principio ineffabile cui si possono attribuire solo i nomi di Uno e Bene, che ne indicano rispettivamente la semplicità e la causalità; in generale, nei frammenti rimastici, Porfirio fa corrispondere i concetti platonici di Bene, Demiurgo e Anima del mondo alle tre ipostasi neoplatoniche³⁰.

Nella *Lettera ad Anebo*, il riferimento ai tre termini «sostanza», «potenza» e «atto» non si trova nel contesto dell'esposizione di una dottrina, perché la triade, come si è detto, viene citata solo nella formulazione di una domanda, che rientra all'interno di una lista di quesiti riguardanti la teurgia. Da ciò consegue che è impossibile per noi stabilire se l'accostamento dei tre termini si basi su una teoria specifica oppure sia occasionale. Poiché un discorso simile si può fare per il passo della *Storia della filosofia*, del quale, conoscendo solo un frammento, non possiamo ricostruire il contesto in modo completo, risulta che i due brani in cui Porfirio usa insieme i tre termini «sostanza», «potenza» e «atto» non ci permettono di comprendere se il filosofo di Tiro desse un significato particolare a questa triade di concetti³¹. Nemmeno nei passi in cui

²⁷ Porph. *Epistula ad Anebonem* 1, 3e, ll. 4-5. Il *De mysteriis*, opera in cui Giamblico distingue le diverse classi di anime sulla base della triade sostanza-potenza-atto, è la risposta a questa lettera.

²⁸ Id. *Historia philosophiae* fr. 15, ll. 11-13.

²⁹ I primi tre libri erano dedicati rispettivamente a Pitagora, Empedocle e Socrate.

³⁰ Cfr. G. Girgenti, *Introduzione a Porfirio*, Roma-Bari, Laterza, 1997, p. 58.

³¹ Si noti l'uso dei tre termini anche in Porph. *in Ti.* II, fr. 75. Porfirio usa insieme i due termini "sostanza" e "potenza" anche in Id. *Sent.* 40, ll. 1-2 (una sostanza eterna, infinita per potenza).

vengono accostati soltanto la sostanza e l'atto, d'altronde, si trovano tesi particolarmente vicine a quelle di Giamblico e Proclo sul rapporto tra questi due concetti³².

Più rilevanti possono essere allora dei passi delle *Sentenze* e dei *Σύμμικτα ζητήματα*, a partire dai quali è possibile ricostruire la dottrina porfiriana dei rapporti tra la sostanza dell'anima individuale, le sue potenze e i suoi atti. Porfirio, infatti, parla di presenza spaziale dell'anima per potenza (nelle *Sentenze*) o per atto (nei *Σύμμικτα ζητήματα*) e non per sostanza, ovvero nell'essere (in entrambe le opere)³³. Come è risaputo, le *Sentenze*, sebbene fossero concepite da Porfirio come una concisa introduzione alla filosofia di Plotino, contengono delle tesi originali riguardo ai rapporti tra le realtà incorporee e quelle corporee³⁴. Gli incorporei – classe che comprende sia l'anima, che l'intelletto e l'Uno³⁵ – non hanno estensione spaziale, localizzazione o volume: per questo, per parlarne siamo costretti ad usare i concetti che normalmente utilizziamo per la realtà fisica in modo paradossale, affermando ad esempio che gli incorporei sono dappertutto e in nessun luogo³⁶ (in realtà, come vedremo, è possibile localizzare l'attività degli enti incorporei, che dipende dalla loro disposizione). Queste differenze tra gli incorporei e i corpi spiegano perché la loro unione non deve essere pensata nei termini di una mescolanza, quanto piuttosto come un'assimilazione asimmetrica; un discorso a parte andrebbe, comunque, fatto riguardo ai corpi elementali dell'anima.

Per quanto riguarda la triade concettuale su cui ci stiamo concentrando, possiamo notare in primo luogo che, nelle *Sentenze*, Porfirio parla dell'anima

³² Ivi 32, ll. 88-89 (virtù che non hanno l'atto rivolto all'intelletto, ma coincidono con la sostanza di esso); Id. *Epistula ad Anebonem* 2, 5c, l. 14 (le visioni proprie dell'arte divinatoria non hanno né l'atto né la sostanza né la verità degli oggetti della vista); Id. in *Ptol.* p. 11, l. 16 (ciò che ha la sostanza in una forma e in un atto incorporei); Id. in *Prm.* 12, ll. 23-25 (l'Uno non è né ente né sostanza né atto, ma piuttosto agire puro [τὸ ἐνεργεῖν καθαρόν] ed essere che viene prima dell'ente [τὸ εἶναι τὸ πρὸ τοῦ ὄντος]).

³³ Cfr. A. Smith, *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition. A Study in Post-Plotinian Neoplatonism*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1974, pp. 1-19; Id., *Dunamis in Plotinus and Porphyry*, in *Dunamis nel Neoplatonismo* cit., pp. 63-77; Porphyre, *Sentences. Études d'introduction. Texte grec et traduction française, commentaire*, cur. Unité Propre de Recherche n° 76 du Centre National de la Recherche Scientifique, L. Brisson, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2005. Su Porfirio cfr. anche F. Romano, *Porfirio di Tiro. Filosofia e cultura nel 3. secolo d.C.*, Catania, Università di Catania, Facoltà di Lettere e filosofia, 1979; C. Militello, *I commentari all'Isagoge di Porfirio tra V e VI secolo*, Acireale-Roma, Bonanno Editore, 2010.

³⁴ Sul rapporto tra Porfirio e Plotino, cfr. Porphyre, *La vie de Plotin*, cur. Centre National de la Recherche Scientifique, L. Brisson, Paris, Vrin, 1990-92.

³⁵ L'Uno ha, comunque, delle caratteristiche peculiari, in quanto è la sola entità che possiede in sé il fondamento della propria esistenza: tutte le altre cose esistono in relazione ad Esso.

³⁶ Porph. *Sent.* 31.

come sostanza: nella *Sentenza 17*³⁷, in particolare, egli definisce l'anima come una sostanza che non ha grandezza né materia, che è incorruttibile e che è fonte della propria vita. La realtà intelligibile è, per ogni platonico, fondamento di quella fisica, e pare dalla testimonianza di Dexippo che Porfirio interpretasse in questo senso anche i concetti e le teorie elaborate da Aristotele nella *Metafisica*³⁸. È proprio l'anima l'ente intelligibile che si occupa direttamente del mondo sensibile, ma non è facile capire come qualcosa che è in sé incorporeo possa essere presente in un corpo esteso. La soluzione di Porfirio, esposta nella *Sentenza 4*, è che l'anima è presente nel corpo non per la sua sostanza, ma in virtù di una potenza prossima al corpo che essa produce³⁹: «Gli incorporei in sé non sono presenti (οὐ πάρεστιν) nei corpi né si mescolano con essi in ipostasi (ὑποστάσει) e in sostanza (οὐσίᾳ), ma comunicano una certa potenza (τινὸς δυνάμεως μεταδίδωσι) vicina ai corpi mediante un'ipostasi che è conseguenza dalla loro inclinazione. Infatti, l'inclinazione degli incorporei produce una certa potenza che succede ad essi (δευτέρῳ τινὰ δύναμιν), contigua ai corpi»⁴⁰.

Poiché alcuni degli incorporei in sé (Porfirio si riferisce, in particolare, all'anima) hanno un'inclinazione verso il mondo materiale, essi producono una potenza vicina ai corpi stessi: è solo mediante questa potenza che ciò che è, per propria sostanza, incorporeo può entrare in contatto con un corpo. Mediante questa teoria, Porfirio cerca di mantenere la definizione dell'anima come incorporeo in sé, pur dando una spiegazione della sua connessione con il corpo. Anche nella *Sentenza 28*, del resto, il filosofo di Tiro ribadisce che l'incorporeo si unisce al corpo tramite delle potenze (qui al plurale). L'idea che un'entità trascendente sia presente per mezzo di una potenza immanente non è originale, perché ha riscontro, prima di Porfirio, in Filone, nello scritto pseudo-aristotelico *De Mundo* e in Plotino⁴¹. È probabile che la «potenza seconda» (δευτέρα δύναμις) di cui parla Porfirio si identifichi con l'anima inferiore, o meglio con la parte inferiore dell'anima unica, che è non razionale, e responsabile delle funzioni psicologiche che coinvolgono direttamente il corpo, come la percezione e il desiderio. La distinzione tra l'anima in sé e le sue potenze può essere inoltre considerata un esempio della teoria della doppia attività (ἐνέργεια), in

³⁷ Faccio riferimento alla numerazione dell'edizione Lamberz (*Porphyrii Sententiae ad intelligibilia ducentes*, cur. E. Lamberz, Leipzig, B.G. Teubner Verlagsgesellschaft, 1975).

³⁸ Cfr. P. Hadot, *L'harmonie des philosophies de Plotin et d'Aristote selon Porphyre dans le commentaire de Dexippe sur les Catégories*, in *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente*, Roma, Accademia dei Lincei, 1974, pp. 31-47.

³⁹ Cfr. Plot. IV, 4, 3, ll. 1-23; IV, 7, ll. 9-22.

⁴⁰ La traduzione è di Sodano (Porfirio, *Introduzione agli intelligibili*, cur. A.R. Sodano, Napoli, D'Auria, 1979).

⁴¹ Ph. *De agricultura* 397b, ll. 24-28; Plot. II, 2, 3, ll. 1-10.

quanto, se l'attività intellettuale dell'anima in sé è il suo atto interno, le potenze seconde ne costituiscono l'atto esterno⁴².

Nonostante questo possibile riferimento alla dottrina della doppia ἐνέργεια, è bene cercare altrove dei riferimenti espliciti all'atto o agli atti dell'anima. I *Σύμμικτα ζητήματα* risultano in questo senso particolarmente interessanti, soprattutto perché Porfirio vi affermava che l'anima non è in un luogo⁴³, ma agisce in un luogo: «Se dunque un intelligibile è entrato in relazione (ἐν σχέσει) con un luogo o con una cosa che è in un luogo, diciamo alquanto inopportuna-mente che esso è (εἶναι) lì per il suo atto (διὰ τὴν ἐνέργειαν αὐτοῦ) lì, prendendo in considerazione il luogo invece della relazione⁴⁴ e dell'atto. Infatti, dovendo dire "agisce (ἐνεργεῖ) lì", diciamo "è (ἐστίν) lì"»⁴⁵.

Per Porfirio, dunque, dire che un intelligibile come l'anima è in un luogo è una grossolana approssimazione, perché, dal momento che ciò che è intelligibile non entra in relazione con lo spazio se non nell'atto, sarebbe più corretto dire che l'anima *agisce* in un luogo. Si noti la somiglianza con la *Sentenza* 4, citata sopra⁴⁶: lì si negava che si potesse dire che la sostanza (οὐσία) dell'anima si mescola con i corpi, qui si mostra come affermare che l'anima è (ἐστίν: la radice è la stessa di οὐσία) in un luogo sia un errore. Piuttosto che usare queste espressioni, secondo Porfirio si deve parlare di una *potenza* dell'anima contigua ai corpi (*Sentenze*) o di un *atto* dell'anima in un luogo (*Σύμμικτα ζητήματα*). D'altronde, anche nelle *Sentenze* Porfirio afferma che la presenza dell'incorporeo si manifesta attraverso le sue attività, al plurale (ἐκ τῶν ἔργων, termine da cui deriva ἐνέργεια)⁴⁷. È evidente che, per Porfirio, la sostanza dell'anima non è presente nel corpo e nello spazio, mentre la sua potenza e il suo atto (ma Porfirio, nelle *Sentenze*, parla in alcuni casi di potenze e atti al plurale)⁴⁸ sono legati ad un corpo che ha una collocazione spaziale determinata. L'anima si relaziona con il corpo sia attraverso le proprie potenze (o facoltà) sia nei propri atti (o attività). Il legame tra questi ultimi due elementi è chiarito nella *Sentenza* 41, in cui si afferma che le *potenze* sensibili possiedono l'*agire* (τὸ ἐνεργ-

⁴² Secondo la teoria della doppia attività ad ogni livello metafisico si trova, oltre che un'attività interna che lo caratterizza, anche un'attività esterna che costituisce il livello inferiore.

⁴³ Cfr. ivi IV, 2, 1, ll. 19-20.

⁴⁴ Cfr. Porph. *Sent.* 3: l'anima non è presente nel corpo localmente, ma per la relazione.

⁴⁵ Nemesius *De natura hominis* 3, ll. 111-115 (frammento dei *Σύμμικτα ζητήματα* di Porfirio). La traduzione è mia.

⁴⁶ Smith lega i passi qui citati, ma non parla del rapporto triadico tra sostanza, potenza e atto (A. Smith, *Porphyry's Place* cit., pp. 3-5).

⁴⁷ Porph. *Sent.* 27, ll. 15-16.

⁴⁸ Sulla molteplicità delle potenze e degli atti dell'anima, cfr. più avanti la sezione sul *Περὶ τῶν τῆς ψυχῆς δυνάμεων*.

γῆιν) per mezzo di un corpo⁴⁹. Possiamo, quindi, dedurre che, per Porfirio, come per Giamblico, l'anima umana proietta le sue potenze inferiori per animare il corpo, e queste potenze producono degli atti⁵⁰.

Che per Porfirio sussista uno stretto legame tra la sostanza dell'anima, le sue potenze e i suoi atti è confermato anche dalla sua definizione dell'anima sia come οὐσία che come δύναμις, che può essere dedotta mettendo a confronto i tre testimoni che abbiamo di un passo dei *Σύμμικτα ζητήματα*. Infatti, in alcuni brani paralleli del commentario di Calcidio al *Timeo*, del *De statu animae* dell'erudito gallico Claudiano Mamerto e delle *Solutiones ad Chosroen* di Prisciano Lido, uno degli ultimi esponenti della scuola di Atene, per distinguere la natura dell'anima da quella dei corpi, si spiega che l'anima non può unirsi ad un'altra realtà allo stesso modo in cui i corpi si uniscono tra di loro. È possibile dimostrare che la fonte comune a questi tre autori è costituita proprio dallo *zetema* di Porfirio sull'unione tra anima e corpo che evidenziava l'imprecisione insita nelle espressioni del tipo «l'anima è lì»⁵¹. Nei tre brani in questione, ritroviamo anche delle definizioni dell'anima simili. Calcidio definisce l'anima come «una facoltà e una potenza priva di corpo (*uirtus et potentia carens corpore*)»⁵². Claudiano Mamerto afferma che «la sostanza (*substantia*) dell'anima umana, a imitazione della Trinità, di cui è immagine, né è maggiore in molte anime secondo la mole, né è minore nelle singole anime secondo la mole, poiché certamente le anime sono potenze, non corpi (*potentiae sunt illae, non corpora*)»⁵³. Prisciano, il cui testo ci è rimasto solo nella traduzione latina, afferma invece che l'anima è una sostanza incorporea (*essentia quaedam incorporealis*)⁵⁴. I tre

⁴⁹ Ivi 41, ll. 14-16.

⁵⁰ Ma, mentre per Porfirio – che riprende in questo Plotino (Plot. I, 1, 7, ll. 1-6; VI, 4, 5, ll. 14-17) – la sostanza dell'anima non viene modificata da questa proiezione, per Giamblico dalla natura degli atti si può dedurre che la sostanza dell'anima deve essere mortale e molteplice. Cfr. G. Shaw, *Theurgy and the Soul* cit., pp. 100-101. Si noti che Shaw, pur parlando della concezione porfiriana dell'anima in termini triadici, non cita nessun testo di Porfirio in particolare. Sulle critiche di Giamblico a Plotino e Porfirio, cfr. D.P. Taormina, *Jamblique: critique de Plotin et de Porphyre: quatre études*, Paris, Vrin, 1999.

⁵¹ Sui rapporti tra questi tre testi e i *Σύμμικτα ζητήματα* rimando a C. Militello, *I Symmikta Zêtēmata di Porfirio, fonte del De Statu Animae di Claudiano Mamerto*, in «Auctores nostri», 2 (2005), pp. 141-159, in particolare pp. 147-156. Su Calcidio, mi permetto di rimandare anche a C. Militello, *Il divino nella traduzione calcidiana del «Timeo»*, in *Cosmogonie e cosmologie nel Medioevo*. Atti del Convegno Nazionale della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (S.I.S.P.M.), Catania, 22-24 settembre 2006, cur. C. Martello, C. Militello, A. Vella, Louvain-la-Neuve, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, 2008, pp. 253-268.

⁵² Calcidius *In Timaeum* 221 (ed. Waszink). La traduzione è di Moreschini.

⁵³ Claudianus Mamertus *De statu animae* I, 15, p. 60, ll. 13-16 (ed. Engelbrecht). La traduzione è mia.

⁵⁴ Prisc. Lyd. *Solutiones ad Chosroen* p. 44 (ed. Bywater).

testimoni di Porfirio parlano dell'anima sia come sostanza (Prisciano) che come potenza (Claudio e Calcidio) sempre priva di corpo. È possibile quindi che nei *Σύμμικτα ζητήματα* si trovasse una definizione dell'anima come οὐσία e δύναμις incorporea⁵⁵.

L'analisi di un frammento preservato da Stobeo del *Περὶ τῶν τῆς ψυχῆς δυνάμεων* di Porfirio permette d'altronde di riconoscere il legame della triade sostanza-potenza-atto con un quarto elemento: la parte (μέρος). Infatti, tramite la proiezione delle sue potenze e dei suoi atti, l'anima si divide in parti. In questo frammento, Porfirio afferma che niente impedisce al corpo di ricevere gli atti dell'anima indivisibile, cioè della sostanza dell'anima, e che gli atti vitali aggiungono all'anima il possesso di parti⁵⁶. In un passaggio precedente dello stesso frammento, il filosofo di Tiro parla di atti delle diverse parti dell'anima⁵⁷. Nel *Περὶ τῶν τῆς ψυχῆς δυνάμεων*, Porfirio affermava quindi che l'anima, che sarebbe indivisibile per la propria sostanza, è divisa in parti dalla molteplicità dei propri atti. Porfirio non fa qui esplicito riferimento alla molteplicità delle potenze dell'anima, pur definendo la potenza come il possesso della condizione che permette all'anima di agire. Ora, questi concetti sono gli stessi nominati, insieme alla sostanza, nel passo della *Storia della filosofia* citato prima. È quindi possibile che Porfirio legasse il concetto di parte alla triade di cui stiamo parlando; del resto, il concetto di parte e quello di potenza erano tra loro collegati nella dottrina psicologica insegnata nelle scuole del II secolo d.C.⁵⁸. Questi passi suggeriscono che, per Porfirio, la sostanza dell'anima, di per sé unitaria, si divide in parti perché si esprime in potenze e atti diversi. Considerando che a ciascun atto dovrebbe corrispondere una potenza, possiamo dedurre che l'anima ha una sola sostanza, ma una molteplicità di potenze e atti. Porfirio del resto, come si è visto, parla più volte nelle *Sentenze* di potenze e atti dell'anima al plurale⁵⁹.

Si può concludere che, nelle opere di Porfirio, si riscontrano già quei rapporti tra sostanza, potenze e atti dell'anima che saranno sistematizzati da Giamblico nella triade οὐσία-δύναμις-ἐνέργεια⁶⁰. Anche per Porfirio, infatti, la so-

⁵⁵ Si tenga, però, conto che il termine *potentia* può tradurre non solo δύναμις, ma anche ἐνέργεια. Cfr. C. Militello, *I Symmikta Zêtêmata* cit., pp. 154-156.

⁵⁶ Stob. I, 49, 25a, ll. 102-109 (frammento del *Περὶ τῶν τῆς ψυχῆς δυνάμεων* di Porfirio).

⁵⁷ Ivi, ll. 53-59.

⁵⁸ Cfr. A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste. III* cit., p. 190 n. 1.

⁵⁹ Porfirio specifica quali sono le potenze conoscitive dell'anima nella *Sentenza* 43: sensazione, immaginazione, intellesione (Porph. *Sent.* 43, ll. 12-13); quest'ultima, però, è da considerarsi la potenza dell'anima superiore, piuttosto che una delle facoltà di quella inferiore.

⁶⁰ La triade di cui ci stiamo occupando può essere riscontrata, secondo Leinkauf, anche nel commentario anonimo al *Parmenide* che alcuni attribuiscono a Porfirio, in cui, in ogni caso, viene teorizzata la triade, certamente distante dalla dottrina plotiniana, di essere o esistenza (ὑπαρξις)-vita-intelletto (T. Leinkauf, *Das höchste Prinzip als reines Sein: [Porphyrios], Victorinus,*

stanza dell'anima produce delle potenze, che si esplicano in atti determinati. Tale triade, inoltre, può essere forse estesa fino a includere un quarto concetto, quello di parte, in quanto la proiezione della sostanza dell'anima in una molteplicità di potenze e atti coincide con la divisione dell'anima in parti.

ABSTRACT

I concetti di sostanza, potenza e atto costituiscono una triade di fondamentale importanza nel neoplatonismo a partire da Giamblico, per il quale gli atti dell'anima ne realizzano le potenze, che a loro volta ne manifestano la sostanza. Questa teoria è probabilmente già presente in Porfirio, secondo cui la sostanza dell'anima non è in un luogo, ma si relaziona con il corpo per mezzo delle proprie potenze e dei propri atti; d'altronde gli atti traducono in pratica le potenze. Porfirio introduce anche un quarto concetto, quello di parte, perché la sostanza dell'anima, essendo proiettata in una molteplicità di potenze e atti, è al tempo stesso divisa in diverse parti.

The concepts of substance, power and activity are a triad of fundamental importance in Neoplatonism since Iamblichus, who believes that the activities of the soul fulfil its powers, that on their turn manifest its substance. This theory is probably already present in Porphyry, according to whom the substance of the soul is not in a place, but it relates to the body through its own powers and activities; on the other hand the activities put into practice the powers. Porphyry introduces a fourth concept, the part, because the substance of the soul, being projected in a variety of powers and activities, is at the same time divided in different parts.

Boethius, in *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens*. Akten des internationalen Kongresses vom 13.-17. März 2001 in Würzburg, München-Leipzig, K.G. Saur, 2002, pp. 63-99; cfr. M.J. Edwards, *Porphyry and the Intelligible Triad* cit.; G. Bechtel, *The Anonymous Commentary on Plato's 'Parmenides'*, Bern, Verlag P. Haupt, 1999). La paternità di questo testo – attribuita a Porfirio da Hadot ma non universalmente accettata, perché è possibile che il commentario sia opera di un autore medioplatonico (P. Hadot, *Porphyre et Victorinus* cit.) – è incerta: per questo motivo, ho preferito concentrarmi sulle opere di sicura attribuzione porfiriana.