

---

Riccardo Chiaradonna

## L'ANTROPOLOGIA DI PLOTINO Misticismo e intellettualismo

*L'impegno non è quello  
di essere fuori della colpa (exô hamartias),  
ma di essere un dio.  
Plotino, Enneadi<sup>1</sup>*

Questa frase si trova nel trattato di Plotino dedicato alle virtù ed è particolarmente significativa per ricostruire la sua concezione dell'uomo. A prima vista, si tratta della ripropo-

- 
- 1 Plotino, *Enneadi*, I 2 [19]. 6.2-3. Nei riferimenti ai trattati di Plotino, il primo numero (romano) indica l'*Enneade* (ossia uno dei 6 gruppi di 9 trattati secondo cui Porfirio, allievo di Plotino, organizzò le opere del maestro), il secondo numero il trattato; segue, tra parentesi, il numero che corrisponde all'ordine cronologico (anch'esso riferito da Porfirio); quindi, viene indicato il capitolo (la divisione in capitoli risale alla traduzione latina di Marsilio Ficino, 1492) e, infine, sono riportate le linee (la numerazione delle linee segue la cosiddetta *editio minor* di Henry e Schwyzer: *Plotini Opera*, ediderunt Paul Henry et Hans-Rudolph Schwyzer, 3 volumi, Clarendon Press, Oxford 1964-1982). Ad esempio, il riferimento che apre questa nota va letto così: *Enneade* I, trattato 2, 19 nell'ordine cronologico, capitolo 6, linee 2 e 3 nell'*editio minor* di Henry e Schwyzer. Per quanto riguarda i riferimenti a Platone, ho indicato, come di consueto, la pagina e il paragrafo nell'edizione dell'umanista francese Henri Estienne (Henricus Stephanus), riportati in tutte le edizioni e traduzioni moderne. Per le traduzioni di Plotino mi sono basato (con alcune modifiche) su *Enneadi di Plotino*, a cura di M. Casaglia / C. Guidelli / A. Linguisti / F. Moriani, 2 voll., UTET, Torino 1997. Tra i contributi più recenti relativi ai trattati discussi qui, segnalo: G. Catapano, *Plotino. Sulle virtù (I 2 [19])*, introduzione, testo greco, traduzione e commento, prefazione di J. Rist, Plus, Pisa 2006; C. Marzolo, *Plotino: Che cos'è l'essere vivente e che cos'è l'uomo? (I 1[53])*, introduzione, testo greco, traduzione e commento, prefazione di C. D'Ancona, Plus, Pisa 2006; G. Aubry, *Plotin. Traité 53 (I, 1)*, Cerf, Paris 2004. Nel presente articolo riprendo e sintetizzo, fornendo ulteriori argomenti, quanto ho già cercato di mostrare in altri contributi: cfr. in particolare R. Chiaradonna, *Plotino: il 'noi' e il Nous (Enneade V 3 [49], 8, 37-57)*, in G. Aubry / F. Ildefonse (a cura di), *Le moi et l'intériorité*, Vrin, Paris 2008, pp. 277-293; Id., *Esiste un'etica nella filosofia di Plotino?*, in E. Spinelli / P. Donatelli, *Il senso della virtù*, Carocci, Roma 2009, pp. 61-72; Id., *Plotin: La mémoire et la connaissance des intelligibles*, «Philosophie antique», 2009, n. 9, pp. 5-33; Id., *Plotino*, Carocci, Roma 2009.

sizione di una tesi convenzionale. In effetti, l'idea secondo cui il fine a cui deve tendere la vita morale sia fuggire i mali e rendersi simili a dio è notoriamente formulata da Socrate nel *Teeteto* di Platone<sup>2</sup>; la posizione espressa nel corso dell'*excursus* del *Teeteto* fu largamente accettata nel platonismo antico, dove la formula che definiva il fine dell'uomo era, per l'appunto, quella dell'"assimilazione a dio" (*homoiôsis theôi*). Questa definizione si trova impiegata, per esempio, nel *Didaskalikos* di Alcino, una sorta di manuale di filosofia platonica usualmente datato dagli interpreti tra I e II secolo d.C.; altri numerosi paralleli sono presenti in tutta la letteratura imperiale ispirata a Platone<sup>3</sup>. D'altra parte, si tratta di una tesi tutto sommato prevedibile per una filosofia genericamente rivolta alla trascendenza come quella platonica.

Come spesso accade quando si interpreta Plotino, però, è necessario non fermarsi alle apparenze e tener ben presenti dettagli a prima vista poco rilevanti. Una generale precisazione è necessaria. A partire dal I secolo a.C., con il declino delle scuole ellenistiche, la riflessione filosofica fu sempre maggiormente associata alla pratica dell'esegesi e del commento di testi autorevoli, in particolare quelli di Platone e Aristotele. Questa trasformazione, sulle cui origini gli interpreti ancora dibattono, ebbe enorme portata storica, poiché la pratica del commento segnò la filosofia occidentale dalla fine dell'antichità e per tutto il Medioevo fino all'inizio dell'età moderna: la segnò così profondamente che alcuni studiosi hanno coniato, per caratterizzare i circa 1500 anni compresi in questo periodo, la formula di "filosofia esegetica"<sup>4</sup>. In un simile contesto fare filosofia consisteva principalmente nel fornire un'interpretazione dei testi "antichi" giudicati autorevoli: rifarsi al caposcuola di una tradizione era giudicato molto più positivamente di quanto non lo fosse lo sforzo di innovare, che era per lo più condannato. In alcuni luoghi dei suoi primi trattati, Plotino afferma piuttosto enfaticamente che le sue teorie sono soltanto un'interpretazione di quanto già detto da Platone: ciò vale per la dottrina dell'anima e della sua discesa in un corpo e per la dottrina dei tre principi metafisici (le cosiddette "ipostasi"). Date queste premesse, non sorprende affatto che Plotino usasse, per definire il fine della vita umana, una formula risalente a Platone e già impostasi nell'esegesi precedente: sarebbe sorprendente il contrario. Tutto questo è vero, ma parziale. Sarebbe infatti sbagliato credere che non vi fossero differenze, anche molto profonde, tra le posizioni dei vari esponenti della medesima tradizione di pensiero. Tutt'altro. Tuttavia, queste differenze non si rivelavano tanto nell'affermazione di tesi dichiaratamente opposte, quanto nel diverso modo in cui erano letti e interpretati i testi e le dottrine giudicati autorevoli. Un medesimo passo di Platone e di Aristotele poteva essere infatti interpretato in modi così profondamente diversi da essere incompatibili: ovviamente, per cogliere queste differenze è necessario non fermarsi alla superficie (constatando, ad esempio, che la formula del fine umano usata da Plotino è la stessa che si trova in numerosi testi paralleli della sua epoca), ma esaminare accuratamente il modo in cui ciascun autore ha fatto propri le tesi e i testi autorevoli<sup>5</sup>.

2 Platone, *Teeteto* 176 b.

3 Si veda la ricca lista di riferimenti in J. Whittaker, *Alcinoos. Enseignement des doctrines de Platon*, introduzione e testo commentato da J. Whittaker, tr. fr. di P. Louis, CUF, Paris 1990, p. 137 n. 454.

4 Così P. Hadot, *Théologie, exégèse, révélation, Écriture dans la philosophie grecque*, in M. Tardieu (a cura di), *Les règles de l'interprétation*, Cerf, Paris 1987, pp. 13-34, ora in P. Hadot, *Études de Philosophie Ancienne*, Les Belles Lettres, Paris 2010<sup>2</sup>, pp. 27-58.

5 Cfr. R. Chiaradonna, *Esegesi e sistema in Plotino*, in A. Neschke-Hentschke (a cura di), *Argumenta in*

Per quanto concerne la definizione del fine, la posizione plotiniana emerge nella sua peculiarità se si cita la formula platonica nella sua interezza. Nel *Teeteto*, infatti, Socrate non si limita a dire che l'uomo deve fuggire dai mali diventando giusto e puro e rendendosi così simile a dio. Socrate precisa prudentemente che questo processo è necessariamente soggetto a limitazioni: per questa ragione egli qualifica la formula dell'assimilazione a dio con le parole "per quanto è possibile" (*kata to dunaton*). Il testo è piuttosto intricato<sup>6</sup>, ma probabilmente Platone intende suggerire che una vera assimilazione alla condizione divina è impossibile finché l'uomo si trova in un corpo ed è soggetto ai suoi condizionamenti (di tipo sia morale sia conoscitivo). Fin quando la nostra anima si trova in un corpo, quello di rendersi simili a dio è un fine a cui tendiamo senza poterlo raggiungere completamente: proprio per questa ragione, d'altronde, esso è un ideale che dà senso alla nostra vita terrena nella misura in cui ci *approssimiamo* a esso<sup>7</sup>. Di conseguenza, è necessario usare con prudenza termini come "assimilarsi" e "assimilazione" in questo contesto, poiché essi potrebbero suggerire che il fine umano consista nel togliere ogni alterità tra la nostra condizione e quella divina. Il senso della tesi platonica è però diverso: si tratta dello sforzo da parte dell'uomo per liberarsi dall'errore rendendosi il più possibile (ma mai pienamente, almeno finché la sua anima si trova in un corpo) simile a dio.

Date queste premesse, merita di essere sottolineato un aspetto del modo in cui Plotino riprende la tesi del *Teeteto*: sebbene egli vi faccia frequentemente allusione<sup>8</sup>, la clausola *kata to dunaton* è generalmente passata sotto silenzio. Difficilmente può trattarsi soltanto di un caso. Il parallelo di Plotino con Platone e con la tradizione precedente va dunque qualificato: la tesi convenzionale dell'"assimilazione a dio" è sì ripresa, ma modificata in un punto sostanziale. Ovviamente, Plotino non prende apertamente le distanze da Platone e, probabilmente, se interrogato avrebbe risposto che la sua altro non era se non la corretta interpretazione del *Teeteto*. Tuttavia, la semplice omissione della clausola platonica determina inevitabilmente un profondo cambiamento. Nel quadro dottrinale plotiniano, infatti, il fine a cui tendere non sarà tanto quello di assumere la condotta morale che mira, nei limiti del possibile, a rendere la nostra vita simile alla condizione divina. Plotino lo afferma con chiarezza nel passo citato all'inizio di questo contributo: il fine non è quello di liberarsi dell'errore ma di *diventare dio* togliendo dunque ogni alterità tra la nostra condizione e quella divina. Nel caso di Plotino, pertanto, il termine "assimilazione" può essere usato senza nessuna qualificazione. Va notato, inoltre, che Plotino non fa alcun riferimento al termine della nostra vita terrena come condizione necessaria per attingere questo fine: dalle sue parole sembra invece emergere che sia possibile già in questa vita, prima della separazione dell'anima dal corpo, diventare identici a dio.

Questa posizione trova numerosi paralleli nei trattati enneadici. Tra i passi più famosi vi è l'inizio del trattato IV 8 [6] *Sulla discesa dell'anima nel corpo*. Il testo merita di essere riportato per intero:

*dialogos Platonis*, Parte 1: *Platoninterpretation und ihre Hermeneutik von der Antike bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts*, Schwabe, Basel 2010, pp. 101-117.

- 6 Rinvio allo studio (da usare comunque con una certa prudenza) di S. Lavecchia, *Una via che conduce al divino. La "homoiosis theoi" nella filosofia di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 2006.
- 7 Sul senso dell'approssimazione nella filosofia platonica (in particolare nella teoria della conoscenza) rinvio senz'altro ai numerosi studi di Franco Trabattoni (ad esempio F. Trabattoni, *Platone*, Carocci, Roma 1998).
- 8 Plotino, *Enneadi*, I 2 [19], 1.1-6; I 2 [19], 3.6; I 2 [19], 3.19-21; I 4 [46], 16.10-13.

Molte volte, destandomi dal corpo a me stesso e divenendo esterno alle altre cose, interno invece a me stesso, nel vedere tanta straordinaria bellezza ed avendo la certezza di appartenere alla parte migliore soprattutto allora, trovandomi ad esercitare il più nobile genere di vita, fattomi tutt'uno col divino e stabilito in esso il mio fondamento, avendo proceduto verso quell'atto e collocato al di sopra di ogni altro intelligibile me stesso, una volta che sono disceso dopo una tale sosta nel mondo divino dall'Intelletto alla ragione discorsiva, non so spiegarmi come mai discendo ancora una volta, e in che modo mai l'anima mi si sia venuta a trovare all'interno del corpo, se essa è quella stessa cosa che è apparsa essere in sé e per sé, benché si trovi in un corpo<sup>9</sup>.

Il passo è interessante per molti aspetti. Si tratta dell'unico luogo significativo delle *Enneadi* in cui Plotino si esprime in prima persona, come se raccontasse un'esperienza effettivamente vissuta. Ma di quale esperienza si tratta? Le prime parole descrivono un processo in base a cui colui che racconta si desta dalla vita corporea "a se stesso"; diventa estraneo alle altre cose; diventa "interno a se stesso" (*hemautou eisô*). Si tratta, in breve, della riappropriazione da parte di un uomo (o per meglio dire: dell'uomo che ha compiuto l'*iter* conoscitivo descritto nei trattati delle *Enneadi*) della sua identità più vera, che lo conduce a comprendere la propria natura non più in base al mondo corporeo "esterno", ma in base al suo sé autentico, ciò che "noi" veramente siamo e che Plotino, conformemente alla dottrina platonica dell'*Alcibiade Primo*, identifica con l'anima.

Tutto questo, però, dice ancora relativamente poco. In effetti, quello della "riappropriazione di sé" è un tema molto ben attestato nel pensiero morale antico (basterà richiamare alcuni noti testi stoici, come il *Vindica te tibi* che apre le *Epistole a Lucilio* di Seneca) e, ancora una volta, è importante comprendere in che modo Plotino faccia effettivamente sua una dottrina corrente. Se si torna a considerare la teoria dell'assimilazione a dio, è facile constatare come il tema del *reditus in se ipsum* sia compatibile tanto con la versione "debole" di quella teoria quanto con quella "forte". In base alla versione "debole", tornare in sé significa prendere coscienza del vero fine verso cui dobbiamo condurre la nostra vita corporea approssimandoci a esso. In base alla versione "forte", tornare in sé significa conseguire quel fine e riappropriarci compiutamente di una natura eterogenea a quella che si manifesta nel mondo dei corpi: significa, in breve, cambiare essenza rispetto al nostro sé ordinario la cui attività è diretta al mondo sensibile esterno all'anima, in modo tale – per riprendere le parole di *Enneadi*, I 2 [19], 6 – da "diventare dio". Le linee successive di IV 8 [6], 1 chiariscono che Plotino sta effettivamente descrivendo qualcosa di molto simile alla versione "forte". Egli infatti si esprime come se, in conseguenza del risveglio di sé a se stesso, fosse stato capace di condividere il modo d'essere del divino. Non si tratta soltanto, dunque, di dirigere la propria condotta verso quella meta, ma di appropriarsi compiutamente di essa. Tutto ciò accade durante la vita terrena e, significativamente, Plotino descrive sia la "sosta" nel divino sia il successivo "ridiscendere" a forme inferiori di pensiero e di vita che sono collegate all'essere dell'anima in un corpo.

Una simile esperienza può a buon diritto essere definita "mistica". Si tratta, infatti, dell'esperienza in base a cui il nostro "sé" quotidiano cambia natura e accede direttamente, senza mediazioni, alla conoscenza del divino tanto da condividere il suo stesso modo di vita.

---

9 Plotino, *Enneadi*, IV 8 [6], 1.1-11. Cito la traduzione fornita in C. D'Ancona et al., *Plotino. La discesa dell'anima nei corpi (Enneade IV 8 [6])*, Il Poligrafo, Padova 2003, p. 117. Rinvio senz'altro a questo lavoro per una discussione approfondita degli argomenti richiamati nella presente trattazione.

Tuttavia, almeno finché la nostra anima si trova in un corpo, una simile esperienza non è permanente: una volta stabilitasi nel mondo superiore, l'anima è pur sempre soggetta a ridiscendere verso le forme inferiori di vita e di pensiero connesse alla sua esistenza nel mondo dei corpi. Su questo Plotino insiste non solo nelle linee appena citate, ma anche altrove, ad esempio quando afferma<sup>10</sup> che la nostra anima deve rendersi pura e libera dai condizionamenti sensibili per apprendere i “suoni” che provengono dal mondo intelligibile “tranne che per il necessario”. In effetti, riappropriarsi della propria natura divina non comporta l'interruzione della vita corporea, né implica che cessino le forme di ragionamento e di apprensione collegate al sensibile (la percezione e il pensiero proposizionale rivolto a oggetti sensibili ed esterni all'anima). Plotino respinge molto fermamente l'idea che il suicidio possa essere una via per sfuggire ai mali del corpo<sup>11</sup>: in questo, egli si distanzia dalla posizione degli Stoici, che avevano ammesso la possibilità di interrompere, in alcune precise circostanze, la propria vita<sup>12</sup>. Per Plotino il suicidio è un atto irrazionale, che si associa a passioni come l'angoscia, il dolore e l'ira, e non coglie il vero carattere della separazione dal corpo: essa, per essere tale, deve associarsi non a un'azione violenta, ma alla purificazione (intellettuale, come si vedrà meglio tra poco) delle anime. Di conseguenza, una simile purificazione non implica che siano soppresses le attività vitali corporee né che si cessi totalmente di pensare al mondo sensibile in cui ci si trova a vivere. Si tratta, però, di una vita diversa da quella che conduce chi è assorbito dal sensibile. Colui che si è riappropriato della sua vera natura è infatti perplesso (*aporô*, IV 8 [6], 1.8) nel constatare come la sua anima, pur appartenendo alla vita migliore dell'intelligibile, si trova a essere in un corpo. Inoltre, Plotino suggerisce altrove che il saggio, colui la cui anima si è riappropriata della sua natura autentica, compie almeno alcune azioni in modo diverso rispetto al modo in cui le compiono gli altri: anche se concretamente non vi è alcuna diversità apparente, le azioni del saggio (o per meglio dire alcune di esse) discendono in modo quasi automatico dalla contemplazione del mondo intelligibile e non sono frutto della riflessione sul mondo dei corpi<sup>13</sup>.

Gli echi platonici di queste tesi sono molteplici e sono in parte già stati menzionati. Un ulteriore parallelo merita di essere brevemente discusso ed è quello con l'analogia platonica della caverna in *Repubblica* VII. Evidentemente, il risveglio di sé a se stessi richiama l'iter del prigioniero che dalla caverna è condotto alla contemplazione del mondo esterno finché è capace di rivolgere lo sguardo al sole. Inoltre, quel che Plotino immediatamente nota circa l'inevitabile ridiscendere dell'anima alla condizione inferiore, collegata al corpo, e all'"aporia" che ne deriva, può essere messo in parallelo con la situazione del prigioniero costretto a ridiscendere nella caverna dopo aver contemplato la luce del sole: egli infatti (almeno per i primi tempi) è spaesato e incapace di regolare la propria condotta in modo efficace nel mondo dell'oscurità<sup>14</sup>. Significativamente, Platone e Plotino usano il medesimo verbo (*katabainô*: *Enneadi*, IV 8 [6], 1.8 e *Repubblica* VII.519 d) per descrivere la successiva ridiscesa dalla condizione superiore raggiunta a quella propria del mondo corporeo. Vi sono però al-

10 Plotino, *Enneadi*, V 1 [10], 12.18-19.

11 Ivi, I 9 [16] *Sul suicidio*.

12 *Frammenti degli Stoici Antichi*, edizione di H. von Arnim, volume III, frammenti 757-768.

13 Sulla teoria plotiniana dell'azione, lo studio di riferimento è J. Wilberding, *Automatic Action in Plotinus*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 2008, n. 34, pp. 373-407.

14 Platone, *Repubblica* VII 516 e-517 a; 517 d-518 a.

cune differenze importanti delle quali mi limito a notare la più appariscente, che riguarda le condizioni in base a cui è possibile l'ascesa. Il prigioniero della caverna platonica è incapace di liberare se stesso dalle catene: deve essere sciolto da qualcun altro per essere condotto, anche contro la sua volontà, al di fuori dell'oscurità<sup>15</sup>. In Plotino, invece, il risveglio di sé a se stessi appare come un processo condotto dall'individuo senza l'intervento di un agente estraneo, in virtù della sua stessa natura. Di conseguenza, appare molto meno marcata in Plotino l'importanza, assolutamente decisiva in Platone, del *curriculum* pedagogico come mezzo per convertire l'anima dall'attenzione verso il sensibile a quella verso l'intelligibile. Non che sia assente: ad esempio, nel trattato I 3 [19] *Sulla dialettica*, Plotino riprende alcuni elementi caratterizzanti del programma educativo platonico distinguendo le tappe che permettono di elevare l'anima dal sensibile alla contemplazione dell'intelligibile<sup>16</sup>. Tuttavia, permane l'impressione che Plotino concepisca la conversione dell'anima verso l'intelligibile come un processo assai più "naturale" di quanto non accada in Platone. Naturale, beninteso, non perché tutti concretamente vi pervengono, ma perché ciascun uomo può almeno *di diritto* (anche se non di fatto, come si vedrà meglio tra poco) pervenirvi in base alla propria natura superiore.

Tutto ciò che è stato osservato fin qui acquista senso se è inquadrato all'interno di alcune tesi portanti del pensiero plotiniano, che condizionano fortemente la concezione dell'uomo e del suo destino. L'idea di fondo, più volte presentata da Plotino nelle sue trattazioni, è che ciascuno di "noi" ha una natura doppia, che non coincide tanto con il dualismo di corpo e anima, ma con una doppia condizione dell'anima, intesa come il principio essenziale intelligibile che costituisce la nostra natura autentica. L'anima di ciascun uomo è infatti per Plotino un principio *intelligibile* che abita entrambi i regni: quello intelligibile, da cui proviene e a cui rimane comunque connessa in virtù della sua stessa natura, anche se noi non ne siamo per lo più coscienti, e quello sensibile, verso cui siamo ordinariamente rivolti e nel quale la nostra anima ordinariamente si trova, anche se come uno straniero<sup>17</sup>. Ciascun uomo è così caratterizzato da una condizione ontologica e conoscitiva doppia, connessa a due mondi e a due schemi causali distinti, anche se collegati. Mentre il nostro "sé" incarnato condivide lo statuto ontologico delle realtà soggette al tempo e al mutamento, ciò che noi siamo nel senso più proprio, il vero "sé", non lascia mai il mondo intelligibile<sup>18</sup>.

Sebbene la nostra anima sia discesa in un corpo, vi è infatti, secondo Plotino, sempre "qualcosa" (*ti: Enneadi*, IV 8 [6], 8.3) di essa che resta nel mondo intelligibile, condividendo il suo modo perfetto di vita e di pensiero. La cruciale conseguenza epistemologica di questa tesi consiste nell'ammettere per la nostra anima incarnata un accesso diretto e non mediato

15 Ivi, VII.515 c-516 a.

16 Cfr. Plotino, *Enneadi*, I 3 [19], 3.

17 Ivi, VI 3 [44], 1.26-31. Su questa tesi plotiniana relativa allo statuto dell'anima, che sarà criticata dai neoplatonici più tardi (in particolare Giamblico e Proclo), vi è una ricca letteratura. Per una trattazione dei suoi aspetti epistemologici, cfr. S. Menn, *Plotinus on the Identity of Knowledge with its Object*, in «Apeiron», 2001, n. 34, pp. 233-246. Ulteriori dettagli (con discussione della bibliografia rilevante) in R. Chiaradonna, *La dottrina dell'anima non discesa in Plotino e la conoscenza degli intelligibili*, in E. Canone (a cura di), *Per una storia del concetto di mente*, Olschki, Firenze 2005, vol. I, pp. 27-49, e Ch. Tornau, *Qu'est-ce qu'un individu? Unité, individualité et conscience de soi dans la métaphysique plotinienne de l'âme*, in «Les études philosophiques», 2009, n. 3, pp. 333-360.

18 Cfr. su questo P. Remes, *Plotinus on Self. The Philosophy of the "We"*, Cambridge University Press, Cambridge 2007.

alla conoscenza delle Forme intelligibili. Di norma noi non siamo coscienti dell'esistenza e dell'attività della nostra parte superiore; tuttavia, la struttura dell'anima non è data una volta per tutte, ma è internamente dinamica, capace di ridefinire se stessa e di trasformarsi, a seconda dell'aspetto o facoltà che ne diventa il centro unificatore (ciò che "noi" siamo). In effetti, Plotino ritiene possibile anche per la nostra anima incarnata ricongiungersi con la sua parte più alta ed è precisamente in questa condizione che consiste il "diventare dio" di *Enneadi* I 2 [19], 6 e il "risveglio di sé a se stessi" di *Enneadi* IV 8 [6], 1. È in virtù di questo processo che l'anima riacquista il suo modo di vita e la sua conoscenza più veri<sup>19</sup>. Diversamente da quanto Platone asserisce nel *Fedone*<sup>20</sup>, la dimora dell'anima nell'intelligibile e la contemplazione diretta delle Idee non costituiscono pertanto una condizione anteriore alla discesa dell'anima nel corpo, che quest'ultima potrà riacquistare pienamente solo dopo la fine della sua vita sensibile; si tratta, invece, di una condizione che l'anima di ciascuno ha *sempre*, anche se la sua parte associata a un corpo non ne è cosciente.

È come se in ciascuno di noi vi fossero due uomini, uno divino e uno immerso nel sensibile; Plotino lo afferma esplicitamente in VI 4 [22], 14:

E noi, chi siamo noi? Siamo quello lassù oppure ciò che gli si accosta e che diviene nel tempo? Prima che avvenisse questa generazione noi eravamo lassù ed eravamo uomini differenti ed alcuni perfino dèi, eravamo anime pure e l'Intelletto era congiunto a tutta l'essenza, eravamo parti dell'intelligibile né delimitate né scisse, ma dell'intero. Del resto, *neppure ora siamo scissi (oude gar oude nun apotetmémetha)*<sup>21</sup>.

I problemi posti da questa dottrina sono molto rilevanti. Ad esempio, è facile constatare che le sue conseguenze per la morale possono essere assai poco congeniali per la nostra sensibilità. Mentre, infatti, la condizione divina può costituire un efficace ideale *regolativo* per le nostre azioni sensibili, diverso è il caso in cui essa si presenti come una condizione pienamente attingibile. Ci si può legittimamente chiedere che valore abbia l'azione pratica per colui che è compiutamente "diventato dio": chi abbia raggiunto una simile condizione difficilmente guarderà le azioni pratiche come significative. Come si è detto prima, questo non significa che egli *smetterà di agire* (sarebbe impossibile finché si è in un corpo), ma è almeno lecito presumere che le azioni saranno soltanto un aspetto secondario e marginale nella sua vita. Nei casi migliori, esse saranno il riflesso della contemplazione degli intelligibili e discenderanno direttamente da essa. Tuttavia, anche allora non si tratterà tanto di azioni diverse dalle altre e in quanto tali moralmente rilevanti; piuttosto, si tratterà di un modo diverso di compiere le stesse azioni che compiono gli altri: diverso perché determinato dalla condizione di chi è "diventato dio" e, anche se fa ciò che fanno gli altri, non lo fa *come* lo fanno gli altri (ossia in base alla deliberazione e al calcolo rivolto al mondo sensibile)<sup>22</sup>.

19 Plotino, *Enneadi*, I 4 [46], 10; IV 3 [27], 31; V 1 [10], 12.

20 Platone, *Fedone* 66e; 76c.

21 Plotino, *Enneadi*, VI 4 [22], 14.16-22.

22 Su questo rinvio allo studio di Wilberding citato *supra*, n. 9. Sulla concezione morale di Plotino e le aporie che essa comporta si veda, in particolare, A. Linguiti, *La felicità dell'anima non discesa*, in A. Brancacci (a cura di), *Antichi e moderni nella filosofia di età imperiale*, Bibliopolis, Napoli 2001, pp. 213-236.

D'altra parte, Plotino lascia assai pochi dubbi sul fatto che chi abbia pienamente conseguito il fine della vita umana, riappropriandosi di sé e facendo dell'anima superiore il centro unificatore della sua attività, sia sostanzialmente indifferente alla prassi. Egli infatti si trova in una condizione assolutamente perfetta la cui "felicità" non dipende in alcun modo dall'azione: «può essere felice anche chi non agisce (*mê en praxeî genomenon*), e non meno ma più di colui che ha agito»<sup>23</sup>. Inoltre, se per ognuno di noi vale il principio che la parte superiore dell'anima non è discesa dall'intelligibile, ed essa possiede una condizione felice e virtuosa indipendentemente da ciò che avviene nel mondo empirico, appare difficile sottrarsi all'idea che la filosofia di Plotino implichi una qualche forma di indifferentismo. Il punto è effettivamente problematico. Se infatti ciascuno ha una controparte intelligibile e perfettamente felice, che egli ne sia cosciente o meno, ci si può legittimamente chiedere quale sia il senso di tutto il processo di purificazione morale. Esso non comporta in effetti alcuna reale trasformazione, se non nella nostra parte inferiore; l'anima perfetta e superiore, invece, non è affatto cambiata da esso e sarà pienamente felice *in ogni caso*.

I testi di Plotino non permettono sempre di pervenire a conclusioni nette. Nel corso della sua polemica contro gli Gnostici, egli nega che sia possibile una vita contemplativa priva di basi etiche<sup>24</sup>. Alcuni studi recenti hanno sottolineato questo aspetto della riflessione plotiniana cercando (forse eccessivamente) di rivendicarne la portata etico-morale. Tuttavia, i passi in cui Plotino si esprime in modo decisamente diverso abbondano e lasciano adito a ben pochi margini di interpretazione. Proprio nel trattato II 9 [33] si trova una delle pagine più oggettivamente brutali di Plotino:

Ma se qualcuno critica le ricchezze, la povertà e l'ineguaglianza che vi è nelle cose di questo genere, in primo luogo ignora che il virtuoso non ricerca l'uguaglianza in esse e non pensa che coloro che possiedono molte ricchezze abbiano vantaggi, o che i potenti siano migliori dei privati cittadini, ma lascia ad altri questo genere di preoccupazioni. Inoltre ha imparato che la vita di quaggiù è duplice: una è quella propria dei virtuosi, l'altra è quella della maggioranza degli uomini; quella dei virtuosi è rivolta verso le vette più alte e il mondo superiore; ma anche quella di coloro che sono più umani è a sua volta duplice: l'una è memore della virtù e partecipa in qualche modo al bene, mentre il volgo infimo è adatto solo ai cosiddetti lavori manuali, allo scopo di provvedere ai bisogni dei più degni<sup>25</sup>.

Una simile posizione filosofica è fortemente ambivalente. Da un lato, Plotino è un pensatore sicuramente antielitario: lo è così tanto da sfociare nell'indifferentismo, poiché ammette che la natura autentica di ciascuno sia sempre felice indipendentemente da quello che accade al suo sé incarnato. E, valutati secondo la prospettiva dell'anima superiore, gli eventi del mondo corporeo (anche quelli più ingiusti o cruenti)<sup>26</sup> appaiono semplicemente irrilevanti. Da questo punto di vista, la visione dell'uomo di Plotino è fortemente antielitaria *di diritto*, ma un simile antielitarismo è costitutivamente incapace di tradursi in un criterio di azione pratica. Inoltre, Plotino è un filosofo fortemente elitario *di fatto*, quando considera la condi-

23 Plotino, *Enneadi*, I 5 [36], 10.10-12. Si veda in proposito il contributo di Linguisti citato *supra*, n. 12 e, del medesimo autore, *Plotin. Traité 36 (I,5)* introduzione, traduzione, commenti e note, Cerf, Paris 2007.

24 Plotino, *Enneadi*, II 9 [33], 15.22-40.

25 Ivi, II 9 [33], 9.1-11.

26 Cfr. ivi, III 2 [47], 16.

zione dell'uomo nel mondo sensibile. Per quanto riguarda la vita di "quaggiù", egli distingue infatti molto nettamente, come si è appena visto, le capacità di ciascuno, separando la condizione dei virtuosi – per i quali la parte superiore dell'anima è diventata il centro unificatore dell'attività psichica e che sono coscienti di appartenere al mondo "più alto" – da quella degli uomini comuni. In effetti, Plotino appare interessato a differenziare la condizione dell'uomo virtuoso da quella dell'uomo ordinario assai più che a mostrare a tutti il cammino che conduce alla virtù. D'altronde il cammino che porta ad attingere il fine della vita e a diventare dio non è affatto *per tutti*, ma è il frutto di una rigida ascesi e purificazione intellettuale compiuta dai "tipi umani" più dotati<sup>27</sup>, ossia i filosofi, la cui anima incarnata è più incline a separarsi dal mondo sensibile. Si tratterà allora soltanto di indicare la direzione da prendere a chi già tende a sollevarsi in virtù della sua natura verso l'alto, ossia a rimuovere gli elementi sensibili dall'attività della sua anima incarnata<sup>28</sup>. Naturalmente, sul piano dell'anima superiore tutti gli uomini sono in quanto tali perfetti e felici; ciò non toglie che nel mondo sensibile solo i filosofi effettivamente lo siano: in virtù di questo, essi sono perfettamente legittimati, agli occhi di Plotino, a disinteressarsi degli altri. Se ci sono ingiustizie in questo mondo, tanto peggio per questo mondo: il saggio sa che si tratta comunque di aspetti irrilevanti e che sentirsene oppressi dipende da un'insufficiente conoscenza della realtà.

Date queste premesse non sorprende che le virtù politiche o civili, collegate all'azione pratica, abbiano nella concezione di Plotino una posizione piuttosto marginale rispetto alle virtù teoretiche. Egli fa effettivamente allusione alle virtù politiche nel trattato I 2 [19], dove riprende la classificazione formulata da Platone nel IV libro della *Repubblica* (saggezza, temperanza, coraggio, giustizia). Tuttavia, Plotino appare interessato assai più a contrapporre le virtù pratiche e rivolte al sensibile alle virtù superiori, che a situare nelle virtù civili una via necessaria per accedere alle virtù più alte. Egli non afferma che le virtù teoretiche possano essere raggiunte indipendentemente da quelle civili; tuttavia, la relazione tra i due tipi di virtù rimane poco esplicitata. Se il fine da perseguire è l'assimilazione a Dio, e se la purificazione e le virtù superiori garantiscono il conseguimento di questo fine, Platone, secondo Plotino, afferma senz'altro che l'assimilazione non si produce in accordo alle virtù civili<sup>29</sup>. La condotta pratica è propria infatti della nostra parte inferiore, la quale altro non è se non un'aggiunta inessenziale rispetto al nostro nucleo più vero, l'anima trascendente, la cui condizione è indipendente da ciò che viene compiuto dall'anima rivolta al sensibile. È come se – nel momento in cui il fine dell'assimilazione a dio cessa di avere una funzione meramente regolativa in relazione alla morale, per assumere invece una funzione costitutiva di essa – si arrivasse alla conclusione piuttosto paradossale secondo cui conseguire il fine della vita etica toglie proprio le condizioni necessarie affinché l'etica abbia luogo. In fondo questo e altri paradossi derivano dall'impostazione almeno in senso lato "mistica" della filosofia di Plotino, secondo la quale per l'uomo (o per meglio dire per il filosofo) è possibile già in questa vita emanciparsi dai condizionamenti sensibili.

Decifrare una simile impostazione è tutt'altro che semplice. Sicuramente essa si fon-

27 Ivi, I 3 [19], 1-3.

28 Ivi, I 3 [19], 3-4.

29 Ivi, I 2 [19], 3.10.

da su un'esperienza diretta da parte di Plotino e sono particolarmente efficaci, a questo proposito, le parole di Armstrong:

Plotinus [...], *on the strength of his own experience*, knew perfectly that he was two people. The experience of waking up to his true nature and finding himself to be a rightful inhabitant of the world of pure intelligence, really a quite different kind of experience to his everyday experience of his self here below, body-bound and immersed in earthly concerns and desires [...] led, I believe, to that conviction of man's doubleness which is so picturesquely expressed in VI 4 [22] 14, shortly and clearly stated in a cosmic context in II 3 [52] 9 and strongly and finally asserted in I 1 [53]<sup>30</sup>.

D'altra parte, sarebbe tanto riduttivo da essere fuorviante ritenere che la filosofia di Plotino consista nella semplice traduzione in termini platonici di una esperienza personale. Chiunque abbia una conoscenza anche superficiale delle *Enneadi* sa bene che gli scritti di Plotino sono concettualmente molto raffinati e presuppongono una robusta familiarità non solo con i dialoghi di Platone, ma anche con i trattati di Aristotele, dei quali Plotino richiama costantemente le dottrine più difficili e tecniche, mostrando di averne padronanza perfetta. L'argomento è complesso e può essere soltanto menzionato qui, ma è possibile dimostrare con ragionevole sicurezza che Plotino sia stato il primo filosofo platonico a conoscere estesamente le opere di Aristotele e a usarle nell'elaborazione del suo pensiero<sup>31</sup>. Le stesse tesi caratterizzanti del misticismo plotiniano sono il risultato di argomentazioni molto serrate, il cui intento è, *grosso modo*, quello di mostrare che (a) non è possibile spiegare in modo soddisfacente ciò che accade sul piano sensibile senza postulare principi eterogenei di carattere intelligibile (importante a questo riguardo la polemica contro le ontologie aristotelica e stoica in *Enneadi*, VI 1 [42]); (b) è necessario fornire una trattazione adeguata di questi principi, senza trasferire indebitamente a essi le categorie valide per l'analisi dei corpi<sup>32</sup>. Queste due tesi (eterogeneità dei principi rispetto a ciò che ne dipende e necessità di conoscerli adeguatamente) sono, per così dire, la controparte filosofica dell'esperienza mistica plotiniana. Quella di Plotino è, insomma, una mistica di tipo totalmente *intellettuale*. L'accesso diretto al mondo intelligibile non è fondato su pratiche extrarazionali (ad esempio culti o preghiere), ma sulla purificazione filosofica che conduce le anime più dotate a riappropriarsi della loro natura superiore e pienamente intellettuale. Inoltre, la conoscenza conseguita in base a questa purificazione si inquadra in una generale concezione del mondo elaborata secondo precise (anche se evidentemente discutibili) categorie razionali e filosofiche.

Anche la dottrina più nota di Plotino, ossia quella che pone al vertice della realtà l'Uno, un principio assolutamente semplice superiore all'essere e al pensiero, si presta a essere valutata secondo gli aspetti messi in luce sin qui. Da un lato, si tratta di una dottrina evidentemente ispirata dall'esegesi di Platone (si pensi in particolare alla caratterizzazione dell'Idema del

30 A.H. Armstrong, *Tradition, Reason and Experience in the Thought of Plotinus*, in *Atti del convegno internazionale sul tema: Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente*, Accademia dei Lincei, Roma 1974, pp. 171-194, in particolare p. 190, corsivo mio.

31 Cfr. R. Chiaradonna/M. Rashed, *Before and after the Commentators: An Essay in Periodization*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 2010, n. 38, pp. 251-297.

32 Plotino, *Enneadi*, VI 5 [23], 1-2.

Bene della *Repubblica* e alla prima ipotesi del *Parmenide*), che riprende tesi già presenti nella tradizione precedente del platonismo pitagorizzante<sup>33</sup>. Dall'altro, Plotino si appropria in modo assolutamente originale di questi temi tradizionali, che egli rifonde in una concezione filosofica unitaria e strutturata secondo alcuni assunti propri a lui. In particolare, si può mostrare che la dottrina dell'Uno dipende dalle stesse tesi sulla struttura della causalità e della conoscenza che regolano il resto della filosofia plotiniana e, in particolare, la dottrina degli intelligibili<sup>34</sup>. In effetti, la tesi dell'Uno sovraessenziale non è altro se non l'esito estremo a cui conduce l'assunto generale relativo alla necessità di postulare principi eterogenei rispetto a ciò che va spiegato e che dipende da essi. Può essere opportuno fornire un rapido quadro sintetico di questa dottrina<sup>35</sup>.

L'essere supremo, posto al livello dell'Intelletto, è "ciò che è" nel grado più alto di perfezione. Come si è detto, esso va compreso secondo la sua natura propria, in accordo ai principi adeguati a esso e senza prendere il mondo dei corpi come unità di misura<sup>36</sup>. L'"essere" è uno dei generi supremi che determinano la struttura dell'intelligibile in quanto tale, ed è concependo il mondo intelligibile in accordo ai principi appropriati a esso, non trasferendovi i principi adeguati ai corpi, che lo caratterizziamo come "essere"<sup>37</sup>. Ciò che dipende dall'intelligibile è, invece, "essere" solo in maniera impropria e derivata<sup>38</sup>. Il mondo dei corpi è infatti "essere" in modo meno perfetto e in grado inferiore rispetto all'intelligibile; tuttavia, non si può affermare che esso non sia nulla o sia privo di realtà. L'"essere" è pertanto comune (anche se non allo stesso grado) sia all'Intelletto sia a ciò che è posteriore a esso; in breve, l'Intelletto è il primo principio *dentro* la totalità del reale. Tuttavia questo, in base alla tesi dell'eterogeneità della causa, impone che l'essere/Intelletto non possa essere il primo principio in assoluto, poiché, per essere veramente primo, non dovrebbe essere incluso in nessun modo dentro la totalità del reale: il primo principio non deve dunque neanche "essere essere". Per questa ragione Plotino apre il trattato VI 9 [9] *Sul Bene o l'Uno* con la frase seguente: «Tutti gli enti sono enti a causa dell'uno (*panta ta onta tōi heni estin onta*)»<sup>39</sup>. Tutte le cose che sono, ossia che "sono essere", non possono infatti trarre dall'essere il fatto di "essere essere", ma devono trarlo da un principio superiore, il quale sarà eterogeneo a tutto

33 È noto, ad esempio, il parallelo con le tesi del neopitagorico Moderato di Gades (I d.C.): cfr. E.R. Dodds, *The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic 'One'*, in «The Classical Quarterly», 1928, n. 22, pp. 129-142; Ch. Tornau, *Die Prinzipienlehre des Moderatos von Gades. Zu Simplikios in Ph. 230,34-231,24 Diels*, in «Rheinisches Museum», 2000, n. 143, pp. 197-220.

34 Rinvio in particolare a C. D'Ancona, AMORPHON KAI ANEIDEON. *Causalité des formes et causalité de l'Un chez Plotin*, in «Revue de Philosophie Ancienne», 1992, n. 10, pp. 71-113.

35 Per maggiori dettagli rinvio a R. Chiaradonna, *Plotino*, cit., pp. 117-137, del quale il presente paragrafo riprende e sintetizza le conclusioni.

36 Cfr. Plotino, *Enneadi*, VI 5 [23], 2.

37 Ivi, VI 2 [43], 8.12-15.

38 Ivi, VI 2 [43], 1.27-28. Una simile argomentazione non è affatto evidente, se si equipara "essere" a "esistenza", il cui statuto va accuratamente distinto da quello di qualsiasi nota caratteristica di un concetto (non è possibile affermare che qualcosa esiste così come si afferma che qualcosa è giusto, bello, etc.), ma si comprende abbastanza bene nel contesto della logica e dell'ontologia antiche, nelle quali "essenza" ed "esistenza" non sono nozioni chiaramente distinte come accade per la filosofia dei secoli posteriori: cfr. Ch. Kahn, *Why Existence does not emerge as a distinct concept in Greek Philosophy*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», 1976, n. 58, pp. 323-334.

39 Plotino, *Enneadi*, VI 9 [9], 1.1.

ciò che è e sarà, dunque, fuori dell'essere. Ciò non significa che l'Uno sia una finzione o che esso non sia "niente": l'Uno secondo Plotino è "non essere"<sup>40</sup> in quanto è un principio al di là dell'essere ed è, per la sua assoluta semplicità, superiore all'essere. Dati questi presupposti, ne consegue che l'Uno non sarà neanche un possibile oggetto di conoscenza. Non che si tratti di una sorta di oggetto misterioso a cui l'Intelletto, per i suoi limiti, non può accedere. Piuttosto, secondo Plotino l'Uno non può essere conosciuto da noi perché non è neanche conoscibile in sé e da se stesso, e non è conoscibile perché, se lo fosse, sarebbe necessariamente "essere" e dunque molteplice, non potendo così assolvere la sua funzione di primo principio assolutamente semplice. Per Plotino essere e pensiero sono infatti co-estensivi: il mondo intelligibile è insieme essere supremo e conoscenza suprema. Tuttavia, essere e conoscenza implicano la molteplicità e rinviano a un principio più alto, assolutamente semplice, che non può essere colto se non superando il pensiero e la conoscenza. La dottrina dell'Uno è dunque l'esito estremo a cui conducono i principi portanti della filosofia plotiniana sia nell'ontologia sia nell'epistemologia.

D'altra parte, non bastano il richiamo a Platone e i principi del sistema plotiniano a spiegare la teoria dell'Uno e il modo in cui viene affrontata nei trattati che compongono le *Enneadi*: l'Uno è anche oggetto di una esperienza diretta da parte di chi perviene ad attingerlo in un'estasi che supera i confini del pensiero (anche i confini del pensiero perfetto della nostra anima superiore e non discesa): in VI 9 [9], 11.51, questa esperienza viene caratterizzata come una "fuga di solo a Solo". Se l'uomo può pervenire a questa meta, ciò si deve, ancora una volta, non a pratiche extrarazionali come preghiere. L'idea di Plotino è invece che l'Uno, in quanto origine di tutte le cose, non sia esteriore e distante da ciò che genera, ma sia interno a esso poiché lo contiene nella sua potenza causale. Per questa ragione in V 1 [10], 11 egli sostiene che in "noi", ossia nella nostra anima, vi sono le realtà più grandi, ossia l'Intelletto e lo stesso primo principio, l'Uno. Se però in "noi" è presente e agisce non solo l'Intelletto, ma anche l'Uno superiore all'essere e all'Intelletto, ne consegue che la "conversione" dell'anima verso il suo interno e la sua origine non può concludersi con la riappropriazione della sua condizione intelligibile e con la congiunzione del nostro sé empirico con la parte più elevata di esso non discesa dall'Intelletto. L'anima dovrà rivolgersi, oltre l'Intelletto, verso l'origine di tutto, da cui essa stessa dipende, ossia l'Uno, il primo principio assolutamente semplice. In testi famosi come VI 9 [9], 9-10 e VI 7 [38], 35, Plotino delinea le condizioni che caratterizzano questo tipo di esperienza e di unificazione, diversa da ogni possibile pensiero e irriducibile a un'apprensione di tipo intellettuale. Significativamente, Plotino nel caratterizzare l'unificazione dell'anima con l'Uno usa talora un vocabolario che rimanda apertamente alla sfera erotica<sup>41</sup>. Se dunque l'Uno può essere colto, ciò avviene solo nel silenzio dell'esperienza con cui l'anima sopprime ogni alterità da essa<sup>42</sup>, si svuota di ogni contenuto e di ogni forma, si rivolge all'Uno e si rende "posseduta" da esso<sup>43</sup>. Difficilmente una simile esperienza può essere comunicata e resa accessibile a coloro che non l'hanno a loro volta esperita, e di questo Plotino era ben cosciente: in VI 9 [9], 9.46-47 egli ripete,

40 Cfr. *ivi*, VI 9 [9], 3.36-40; 5.24-38; III 8 [30], 10.28-32.

41 Cfr. *ivi*, VI 7 [38], 34-35.

42 *Ivi*, VI 9 [9], 8.34-35.

43 *Ivi*, VI 9 [9], 7.16 ss.

facendola propria, la formula dei misteri eleusini: «colui che ha veduto sa quello che dico».

Vi è una ricca letteratura che ha cercato di analizzare i contorni dell'esperienza dell'Uno nella descrizione che ne fornisce Plotino<sup>44</sup>. È piuttosto interessante constatare che si ripropone qui l'ambivalenza già riscontrata a proposito dell'anima non discesa. Da un lato, la visione diretta dell'Uno è il fine ultimo dell'ascesi mistica in virtù della quale l'anima di riappropria di sé. D'altro lato, però, è difficile capire in che cosa precisamente consista questa riappropriazione, perché assimilandosi all'Uno e rendendosi posseduta da esso l'anima sembra inevitabilmente perdere la propria identità. Plotino conduce così l'intellettualismo tipico della filosofia greca ai suoi limiti estremi, al punto in cui l'intellettualismo, per così dire, toglie se stesso; in questo senso, egli può essere a ragione considerato come l'ultimo vero filosofo antico.



*Sarcophago di Plotino*

44 Per un'ottima trattazione d'insieme, rinvio ancora a P. Remes, *Plotinus on Self*, cit.