

Giorgio Giacometti

MEDITARE PLOTINO

Padova, aprile 1995

A. Introduzione.....	4
1. Struttura e cronologia delle <i>Enneadi</i>	4
2. Noi e Plotino	5
2.1. La filosofia come <i>μεθοδος</i>	5
2.2. La filosofia come <i>ασκησις</i>	6
2.3. Il punto di vista dell'esercizio.....	6
2.4. L'effetto maieutico del punto di vista assunto	7
3. La filosofia antica come esercizio spirituale.....	9
3.1. La filosofia come arte di vita e di morte.....	9
3.2. La filosofia come arte della parola	10
3.3. La filosofia come mistero ed elezione.....	12
B. La via di Plotino	14
1. Le vie dell'anima in Plotino	14
1.1. Noi e l'anima.....	15
1.2. Atto e potenza dell'anima	17
1.3. Coscienza e inconscio.....	19
2. Lo specchio di Dioniso	21
2.1. La funzione della materia	23
3. Il linguaggio dei corpi	25
3.1. Ambivalenza dell'anima: la composizione con il corpo	25
3.2. Il punto di vista della sensazione.....	26
3.3. La parvenza della molteplicità delle anime	26
3.4. Il criterio della similitudine	27
3.5. Il mondo corporeo come gioco e rappresentazione.....	29
3.6. La natura come proiezione dell'inconscio	30
4. La via della virtù come purificazione	32
4.1. Eros come assimilazione	33
4.2. I limiti dell'amore naturale.....	34
4.3. La purificazione come sottrazione delle illusioni.....	35
4.4. La purificazione come risveglio e liberazione.....	36
4.5. La necessità della persuasione.....	37
4.6. Il punto di vista politico del saggio	38
5. La via della conoscenza	39
5.1. La conoscenza come mezzo e fine della purificazione	39
5.2. Il linguaggio come <i>medium</i>	40
5.3. Il ragionamento come <i>medium</i>	41
5.4. L'astrazione dal sensibile come purificazione intellettuale	42
5.5. L'idea come presupposto delle differenze sensibili	43
5.6. L'universalità dell'intelligenza e la sua <i>διεξοδος</i>	48
5.7. L'intelligenza al di là di memoria e linguaggio	49
6. La via estatica	51
6.1. L'insufficienza dell'intelligenza in quanto molteplice.....	51
6.2. La trascendenza dell'origine	53
6.3. L'origine come potenza di cui l'anima è immagine	54
6.4. L'origine come fondamento dell' <i>ασκησις</i>	56
6.5. L'origine e il desiderio	56
6.6. L'origine come abisso	58
6.7. L'estasi come esercizio di astrazione assoluta.....	59

C. Bibliografia ragionata 61

A. Introduzione

1. Struttura e cronologia delle *Enneadi*

I	II	III	IV	V	VI
53 Che cosa sono l'animale e l'uomo	40 Il mondo	3 Il destino	4 L'essenza dell'anima I	10 Le ipostasi primarie	42 I generi dell'essere I
19 Le virtù	14 Il movimento circolare	47 La provvidenza I	21 L'essenza dell'anima II	11 Genesi e ordine delle cose che sono dopo il I°	43 I generi dell'essere II
20 La dialettica	52 L'influenza degli astri	48 La provvidenza II	27 Problemi sull'anima I	49 Le ipostasi che conoscono e ciò che è al di là	44 I generi dell'essere III
46 La felicità	12 La materia	15 Il demone che ci è toccato in sorte	28 Problemi sull'anima II	7 Come ciò che è dopo il primo ne deriva; l'uno	22 L'essere ovunque di ciò che è uno e identico I
36 Se la felicità si accrezca col tempo	25 Il potenziale e l'attuale	50 Eros	29 Problemi sull'anima III o della visione	32 Gli intell. non sono fuori del vous. Sul bene.	23 L'essere ovunque di ciò che è uno e identico II
1 Il bello	17 Sostanza e qualità	26 L'impassibilità degli esseri incorporei	41 Sensazione e memoria	24 Ciò che è oltre l'essere non pensa etc.	34 I numeri
54 Il primo bene e gli altri beni	37 La mescolanza	45 L'eternità e il tempo	2 L'immortalità dell'anima	18 Se esistano idee anche delle cose individuali	38 Come è nata la molteplicità delle idee. Il b.
51 La natura e l'origine del male	35 La visione o perché gli oggetti lontani sem- brano prossimi.	30 La natura, la contemplazione e l'uno	6 La discesa dell'anima nei corpi	31 Il bello intelligibile	39 Volontà e libertà dell'uno
16 Il suicidio razionale	33 Contro gli gnostici	13 Considerazioni varie	8 Se tutte le anime sono un'anima sola	5 L'intelligenza, le idee, l'essere	9 Il bene o l'uno

1-21 = 253-263 d.C.

22-45 = 263-267 d.C.

46-50 = 267-269 d.C.

51-54 = 269 d.C.

2. Noi e Plotino

Per non rischiare di incorrere in gravi fraintendimenti nell'interpretazione di Plotino - in cui è lecito sospettare siano caduti molti interpreti, anche illustri, nel passato - si possono distinguere provvisoriamente quattro strati nel nostro esame delle *Enneadi*:

1. lo strato in cui ci troviamo *noi* con il nostro punto di vista di moderni,
2. lo strato rappresentato dal *testo* pervenutoci di Plotino¹-Porfirio (che ha attraversato i secoli e le interpretazioni più diverse),
3. lo strato in cui immaginiamo che si trovi ciò di cui questo testo ci parla come di *metodi* per vivere e per conoscere, e infine
4. lo strato in cui immaginiamo che si trovi ciò di cui questo testo ci parla come degli *oggetti* che possiamo conoscere seguendo questi metodi.

Ci si può legittimamente chiedere se possiamo pensare di intendere gli oggetti dell'ultimo strato (l'origine, l'intelligenza, l'anima, i corpi, la materia etc.) a prescindere dai metodi di conoscenza (III strato) che ci vengono suggeriti nel testo stesso. E ci possiamo inoltre chiedere se possiamo leggere, senza fraintenderlo, il testo di Plotino (II strato) e i testi della filosofia classica in generale a prescindere da quella che era la loro funzione, in quanto *testi scritti*, in relazione all'esercizio filosofico vero e proprio, che era piuttosto orale², mentale e fisico³. In ultima analisi ci possiamo chiedere se non sia necessario *assumere* fino in fondo, noi stessi (primo strato), *il punto di vista della filosofia come esercizio di vita e di pensiero* anche solo per *intendere* questi testi, sfidando i secoli di cultura, di interpretazioni e di ricodificazioni linguistiche che ci separano da essi.

2.1. La filosofia come μεθοδος

La filosofia classica può essere intesa non tanto come l'esposizione di una verità *oggettiva*, in sé, quanto come una μεθοδος (nel senso letterale di *via*) percorrendo la quale mutano gli oggetti stessi che ne sono l'argomento. Essi sono da vedersi allora piuttosto come *risultati*, tappe della via.

¹ Sulla difficoltà a offrire un *ritratto* (biografico) di Plotino che non sia tutt'uno con gli oggetti della sua contemplazione e del suo insegnamento cfr. Pierre HADOT, *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris, Plon 1963, il cap. *Portrait*.

² Sull'insegnamento orale di Plotino e sul suo significato spirituale cfr. la *Vita di Plotino* da cui Porfirio fa precedere la sua edizione delle *Enneadi* e HADOT, *Plotin* cit., spec. pp. 113-132.

³ Nel senso che *si rifletteva sul corpo* di chi lo compiva, come nell'esempio classico di Socrate, capace, in virtù della sua sapienza, di reggere il vino senza ubriacarsi o di rimanere immobile per lungo tempo durante quelli che sembrano esercizi di concentrazione mentale o di dialogo con se stesso. Cfr. Platone *Simposio* 220a-d e altrove.

Il contesto delle figure che li rendono significativi è il complesso delle coordinate del nostro movimento. Essi riflettono dunque semplicemente il *punto di vista* da cui di volta in volta li si guarda e, in un certo modo, non ne sono che l'espressione.

Ciò non significa affatto che sia indifferente il punto di vista da cui si guarda. Al contrario, il fatto che tutto sia relativo (ma relativo significa sempre relativo *a qualcosa*) implica l'*assoluta differenza e coerenza delle vie*, delle inclinazioni e, quindi, degli oggetti. In questo senso chi può «elevarsi» a determinate conoscenze, *deve* corrispondentemente percorrere una determinata strada, e non altre, *se vuole* o desidera veramente rendersi capace del suo oggetto.

Come si vede «*dovere*» qui non significa obbedire a un'autorità, fosse anche la Verità o la Ragione, ma corrispondere a un *imperativo* non categorico («tu devi assolutamente»), bensì *ipotetico* («tu devi questo, se vuoi quello»).

2.2. La filosofia come ασκησις

Possiamo così introdurre il tema dell'*esercizio*. Poiché nulla è dato gratuitamente, chi vuole e può raggiungere determinati risultati, *deve* fare un determinato *sforzo*, sia che questi risultati esprimano gradi di conoscenza, gradi di virtù o tutte due le cose assieme. In questo esercizio, in cui consiste la filosofia come arte di vita, *metodo e oggetto si implicano reciprocamente*: vale a dire che si presentano oggetti differenti a seconda del grado o del livello raggiunto percorrendo la propria *via*.

Poiché i termini *grado* e *livello* implicano certamente una *gerarchia*⁴, ma questa *non è oggettivamente a partire da un punto di vista esterno ad essa* = non è una gerarchia rigida di *valori*, si possono preliminarmente caratterizzare i diversi *gradi* della meditazione filosofica (altro termine per rendere l'idea dell'esercizio) semplicemente come diversi *punti di vista* a partire da quello da cui noi stessi guardiamo.

2.3. Il punto di vista dell'esercizio

Nella filosofia antica non solo il punto di vista da cui la filosofia stessa è vista come esercizio non esclude gli altri, ma anzi piuttosto esso li include tutti, nella misura in cui l'apparizione di determinati *oggetti* della conoscenza implica l'*esercizio* di volta in volta necessario e sufficiente a disporre la propria *anima* a ricevere e riconoscere l'apparizione di questi oggetti (il *metodo*, in senso antico). Questo stesso esercizio comporta il *passaggio graduale attraverso i diversi punti di vista* adeguati ai diversi oggetti della conoscenza, oggetti che differiscono, dunque, gli uni dagli altri più per la differenza del punto di vista da cui li guardiamo che in se stessi (ecco profilarsi il tema dell'origine o *Uno*).

⁴ Cfr. Dominic J. O'MEARA, *Structures hiérarchiques dans la pensée de Plotin*, Leiden Brill 1975, pp. 1-18, che riconosce in un preciso criterio aristotelico di distinzione dell'anteriorità causale (*ciò senza di cui il termine successivo non sarebbe*) la base per l'elaborazione di quell'ordine plotiniano nella processione delle ipostasi definibile col termine pseudo-dionisiano di *τεταρχία*. Ciò significa solo dal punto di vista di una filosofia come arte di vivere che l'elevazione o concentrazione dell'anima, come la si voglia dire, è un movimento orientato e non caotico, il cui termine è «dato» da ciò da cui l'anima stessa riconosce di dipendere nel suo essere (ma che proprio per ciò non è nulla di estraneo a lei e, in un certo senso, dipende circolarmente da questo stesso riconoscimento).

Allo stesso modo l'*assunzione da parte nostra di questo punto di vista* non esclude gli altri approcci correnti alla filosofia antica (storico-filologico, ermeneutico, teoretico etc.), ma al contrario li include come i modi nei quali soltanto, al livello o nello strato in cui siamo modernamente, *possiamo* cominciare a intendere i testi antichi o, meglio, *ciò di cui questi testi ancora ci parlano*. Chi voglia limitarsi, per esempio, a studiare la filosofia antica, non come esercizio in atto, ma come *dottrina* non fa altro che limitare se stesso e il proprio oggetto (il testo filosofico antico) a un certo livello di *esercizio*, quello *ermeneutico*. Noi a questo livello disponiamo noi stessi (o la nostra anima) a *interpretare* il testo antico nella misura in cui questo ci consegna un *senso* compiuto, presumendo che esso stesso si costituisca come testo filosofico solo nella misura in cui è capace di produrre a sua volta un senso compiuto e *coerente* in rapporto ai suoi oggetti. Il ritorno del senso (o dei conti) è condizione sufficiente del successo di questo esercizio (la cui facilità ne fa qualcosa di simile a un gioco).

Ma i conti non tornano facilmente. Finché tentiamo di applicare i nostri concetti alle parole antiche ci imbattiamo in quelle che sembrano contraddizioni⁵. Si tratta di spie che ci invitano a uno *sforzo* teoretico, ossia a un *esercizio* di concentrazione per intendere come le cose cambino a seconda di come le si guarda e, anzi, esigano esse stesse questo mutamento di prospettiva che le fa apparire contraddittorie con se stesse. Qui l'esercizio logico-ermeneutico si eleva a esercizio *dialettico*. Se questo sforzo non si limita a segnalare la potenziale contraddittorietà implicita nella tematizzazione di ogni cosa, esso invita a «elevare» la propria *anima* (noi stessi in quanto *siamo* questo livello di concentrazione, ma *possiamo* continuamente oltrepassarlo⁶) a quel grado di volta in volta necessario alla conoscenza adeguata di *un* oggetto presagito (ancora sfocato, doppio), nel quale l'*apparenza* della contraddizione si sciogla nell'intelligenza (non esprimibile verbalmente) dell'unità che vi si nasconde. Questo può essere in sintesi lo *stile* di pensiero della filosofia antica (e di quella di Plotino in particolare) e insieme il *metodo* più fruttuoso per intenderla.

2.4. L'effetto maieutico del punto di vista assunto

Il risultato paradossale di questo incontro con il testo antico è che se noi credevamo di interpretarlo, in verità è il testo che interpreta noi stessi (le nostre ansie e le nostre attese), se noi credevamo di interrogarlo, è *piuttosto il testo che interroga noi* e ci chiede conto, alla maniera di Socrate, del modo in cui viviamo. Esso può svolgere così ancor oggi la funzione maieutica per il cui scopo, all'interno di una particolare scuola, era stato scritto.

Questo metodo va seguito, dunque, anche da noi, nella consapevolezza - però - delle difficoltà che incontriamo a partire dalle condizioni della *nostra diversità di moderni*. La distanza che separa il nostro orizzonte di senso da quello degli antichi e di cui è segno la frizione (non la fusione⁷) che si sperimenta quando si tenta di applicare i nostri concetti a quelli antichi può essere gradualmente superata - forse - solo se ci si sforza di assumere il punto di vista adeguato, anche per mezzo del *confronto con tradizioni di meditazione non europee*, che hanno il vantaggio di essere tuttora vive, anche se ciò può implicare un esercizio non solo intellettuale di concentrazione (e di spoliatura dai nostri pregiudizi).

⁵ Cfr. Pierre HADOT, tr. *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Torino, Einaudi 1988, p. 65.

⁶ L'anima non si riduce a mera coscienza immediata in quanto, in Plotino come nei classici, essa è presentata, come vedremo, come principio sia della sensazione sia del movimento e implica, quindi, un gioco continuo di potenza e atto.

⁷ Sulla teoria ermeneutica della fusione di orizzonti (*Horizontverschmelzung*) cfr. H. G. GADAMER, tr. *Verità e metodo* (1960), Milano, Bompiani 1983, pp. 356-57, 432-33, 456.

- 8 -

In ciò siamo soccorsi dagli stessi testi antichi che per aiutare la concentrazione passano di punto di vista in punto di vista (dove l'apparenza in essi della contraddizione o dell'ecllettismo). A tale soccorso dobbiamo aggiungere quello di testi e maestri moderni che ci forniscano la *chiave di lettura* e di meditazione di questi scritti.

3. La filosofia antica come esercizio spirituale

Che il *punto di vista* a partire da cui la filosofia antica ci si presenta come $\alpha\sigma\kappa\eta\sigma\iota\varsigma$, cioè come esercizio o meditazione, non sia assunto qui arbitrariamente, lo dimostrano importanti studi, come quelli condotti in Francia da E. Brehier⁸ e P. Hadot, che mettono in luce come *la filosofia antica stessa interpretasse se stessa come esercizio e sia pienamente intelligibile solo a questo patto*.

Può essere utile, a proposito di maestri capaci di fornirci la chiave di lettura degli autori antichi, leggere le poche pagine dedicate da Hadot agli *esercizi «spirituali» nell'antichità*⁹, soffermandoci sui passi dove si parla proprio di Plotino¹⁰, perché esse ci introducono sia al clima culturale nel quale le *Enneadi* sono state scritte, sia al tipo di lettura che esse richiedono.

Hadot muove dalla considerazione di quanto *la tradizione antica continui a vivere in noi*, per lo più inconsapevolmente (diremmo come *potenza* o *latenza*), e possa parlare al disagio dell'uomo contemporaneo più di altre tradizioni, ivi comprese quella cristiana e quella orientale¹¹. Non sfugge ad Hadot l'importanza di questo suo punto di vista ai fini di una comprensione autentica del «pensiero antico e della filosofia stessa»¹².

3.1. La filosofia come arte di vita e di morte

La filosofia, sotto questo profilo, si presenta innanzitutto come *arte del vivere*. Quasi tutte le scuole convengono che sia *bene* in primo luogo *liberarsi dalle passioni*. Quello che fa la differenza al riguardo sono il *modo* con cui ciascuna scuola suggerisce di perseguire questo fine e la giustificazione che dà di questa ricerca¹³.

In margine alla messe di esempi fornita da Hadot si potrebbe notare che la filosofia antica, analogamente a certe tradizioni orientali, sembra privilegiare per lo più, per usare una terminologia mutuata dalla psicoanalisi, la *sublimazione* delle passioni nella *conoscenza* della loro causa, piuttosto che la loro *repressione* autoritaria con conseguente *rimozione* di ciò che in noi non cessa di suscitare. Infatti, come osserva Hadot, sono elementi costitutivi dell'esercizio filosofico *l'educazione* e *l'esame di coscienza* quotidiano, la messa in luce razionale dei *vantaggi* che presenta, alla luce della natura umana, una vita temperata come quella propria del saggio, *l'attenzione* e la *concentrazione*, *l'uso terapeutico* della parola e della riflessione e una più generale ottica *medica* nei riguardi di sé e degli altri che, lungi dal denegarle e dal rimuoverle, ha bisogno di riconoscere costantemente le proprie debolezze. Esse, peraltro, ci appaiono tali solo in relazione a ciò che ci appare soggettivamente *più sano* nella prospettiva di una guarigione dell'anima (e del corpo per mezzo dell'anima), all'interno di una logica nella quale nulla può essere comandato, imposto estrinsecamente.

⁸ Cfr. Emile BREHIER, tr. *La filosofia di Plotino* (1968), Milano, 1976

⁹ Cfr. HADOT, tr. *Esercizi spirituali* cit., spec. pp. 29 ss.

¹⁰ Cfr. anche HADOT, *Plotin* cit., spec. il cap. *Douceur*.

¹¹ HADOT, tr. *Esercizi spirituali* cit., p. 29.

¹² HADOT, tr. *Esercizi spirituali* cit., p. 31. Hadot qui forse intende: «la stessa filosofia antica», ma possiamo davvero escludere che la filosofia come tale, in quanto cioè differisce dalla scienza moderna, dall'erudizione letteraria, dalla curiosità storica, da una ideologia, da una *Weltanschauung*, da un gioco di parole, possa essere essenzialmente qualcosa d'altro?

¹³ Cfr. HADOT, tr. *Esercizi spirituali* cit., pp. 31-42.

Ma la liberazione (ο καθαρισμός = purificazione) dalle passioni come arte del vivere non è solo un mezzo, qualcosa di utile ad altro. L'esercizio spirituale non è inteso per lo più come mezzo che ha per fine il vivere bene, ma, esso stesso, come il modo migliore di vivere. Si può dire in altri termini che *la filosofia* sia, come ci insegna Aristotele¹⁴, *fine a se stessa*, purché con ciò non si intenda assimilarla a un ozioso gioco speculativo, nel senso di *vacanza* che ci si prenda dal *lavoro* quotidiano, ma la si prenda sul serio come esercizio che impegna e richiede tutte le energie della vita (un gioco sì, ma tale da non avere nulla di serio fuori di sé, dunque *il più serio dei giochi*).

Il che può anche essere espresso dicendo che la vita stessa non ha senso se non come *esercizio di morte*, ossia come disponibilità a *trapassare*, conoscendo se stessi, nel proprio autentico sé, al di qua dell'io=corpo, dell'individuo, quell'io che non è, in fondo, che l'ultima delle passioni o illusioni¹⁵. Inutile sottolineare l'analogia con le tradizioni orientali per le quali è tematica la necessità di superare il proprio io individuale.

Sebbene questo esercizio possa sembrarci quanto mai inquietante e innaturale, ci si potrebbe chiedere se questa *manca di familiarità con la morte* dipenda non tanto dalla mancanza di attualità del problema, quanto da una sua pericolosa *rimozione*, tutta moderna. Accettare la morte, come si esercitavano a fare per esempio gli stoici con la *praemeditatio malorum*, può essere il primo passo per vincerla. Non mancano, d'altra parte, illustri esempi contemporanei di coraggio fino al *martirio*. Chi prova semplicemente *rispetto*, per dirla con Kant, per tutti coloro che, in maniera gratuita, anche se apparentemente folle e insensata, hanno «disprezzato l'essere a causa del bene»¹⁶, o a causa di ciò che credevano tale, per lo meno si pone la domanda *se* si tratti di gesti assurdi e se il bene coincida sempre e solo col bisogno *immediato* che ci sembra essere proprio del corpo. La filosofia platonica in generale e quella di Plotino in particolare possono anche essere lette come un tentativo di rispondere negativamente a questa domanda.

3.2. La filosofia come arte della parola

Ciò che costituisce forse un tratto tipico, anche se non esclusivo, della tradizione greca e paleoeuropea, ancora operante tra noi - che si nasconda nelle pieghe della confessione cristiana o in quelle della psicoanalisi - , è dato dall'importanza che vi riveste, come mezzo di purificazione e di conoscenza, non come *performance* paga di se stessa, la *parola*. I capitoli del testo di Hadot dedicati all'arte del *dialogo* e a quella della *lettura* centrano questo motivo e ci aiutano a intendere la fusione del linguaggio per la filosofia, funzione che per riprendere la famosa immagine socratica potremmo caratterizzare come *maieutica*. La parola, sia orale sia scritta, *non incarna* fisicamente *la verità* (quella dell'Incarnazione di un Verbo è dottrina che - male o bene interpretata che fosse - fu a lungo avversata dai filosofi del paganesimo al tramonto e in particolare proprio da Profirio, il discepolo di Plotino editore delle *Enneadi*), ma ne costituisce piuttosto l'occasione o la *levatrice* per l'anima di colui che ascolta, anima che già, sebbene *in potenza*, di tale verità deve essere *capace*. La parola è, quindi, *terapia*, non *descrizione*, simbolo o metafora, allusione per chi ha orecchi e cuore per intendere, non concetto o *articulum fidei*. Ciò perché la verità, come la virtù, la si deve già avere in sé, o meglio ancora: *esserla*: essa deve essere risvegliata e non può mai essere insegnata.

Il *dialogo* con gli altri, immagine del dialogo dell'anima con se stessa, invita, come l'esame di coscienza, a conoscere se stessi nel bene (che si è in potenza) e nel male (o nel poco e nulla che si è

¹⁴ Cfr. *Metaph.*, α, 2, 982b10-27.

¹⁵ Cfr. , HADOT, tr. *Esercizi spirituali* cit., pp. 49 ss.

¹⁶ Sono le parole del neoplatonico Sallustio Sereno, cit. in HADOT, cit., p. 50.

e si sa *di fatto*)¹⁷. Esso si distingue dal conflitto eristico, dalla lite, dalla *dis-cussio*, perché, come ha scritto Platone, in esso ciascuno

fonda la propria risposta su ciò che l'interlocutore riconosce di sapere egli stesso¹⁸.

Ciò significa che nel dialogo si è disposti a riconoscere i limiti delle posizioni che via via si assumono, dei punti di vista parziali e insufficienti da cui si guarda e *da cui si parla*. Nel *δια-λογος*, inoltre, sembra che *la verità intervenga fendendo le parole*, attraversandone l'opacità, rendendole trasparenti come fa la luce con l'aria¹⁹. Ma questa luce non è altra cosa dal *metodo* stesso, rispetto a cui il tema del conversare, come qualcosa di apparentemente indipendente dal modo della sua trattazione, riconosciuto pre-testo, si dissolve²⁰.

Tutto ciò ci introduce alla questione del *giusto modo di leggere le Enneadi*. Se la vera filosofia è esercizio di morte (dell'apparenza) o di verità, essa consiste nella purificazione della superficie dello specchio della nostra coscienza, per impiegare un'immagine buddista non dissimile da analoghe neoplatoniche, da tutto ciò che lo rende opaco, essa consiste, insomma, in un *esercizio di trasparenza*. Se, dunque, le parole, orali o scritte, non veicolano la verità, esse *devono*, piuttosto, quasi farmaci omeopatici dell'anima, dissolversi con le illusioni che esse stesse contribuiscono a produrre, *se* si vuole e si può veramente divenire trasparenti a ciò che (si) è. Ciò che le parole presentano non può mai essere, dunque, preso alla *lettera*, tenuto per vero in senso assoluto, ma va letto *secondo lo spirito* o l'intelligenza (il *νοος*) *in nuce* in ciascuno. Per comprendere la funzione dei *λογοι* occorre, dunque, comprendere il concreto punto di vista a partire da cui sono stati pronunciati o scritti e il grado di sviluppo, lungo la via meditativa, a cui si riferiscono. Ciò naturalmente vale anche delle *nostre* parole, del *nostro* scritto etc.

Hadot perciò ha ragione di scrivere che «le opere dei filosofi non possono essere interpretate senza che si tenga conto della situazione concreta in cui sono scritte». E questo non solo per uno scrupolo di carattere storico-filologico o meramente ermeneutico, ma perché, dal momento che «l'opera filosofica è sempre *implicitamente* un dialogo e vi è sempre presente la dimensione dell'interlocutore eventuale», si deve ad ogni passo «tenere conto del livello dell'interlocutore» presupposto, «del tempo del *logos* concreto in cui si esprime»²¹. Questo significa che è *un errore cercare a tutti i costi la coerenza formale* nel discorso articolato di un autore classico nell'ambito di una stessa opera o nell'insieme della sue opere. Questa aspirazione all'assoluta in contraddittorietà formale è tutta moderna (e tutta aporetica, ossia contraddittoria con l'essenza stessa del linguaggio). Semmai ogni *logos*, cioè ogni punto di vista, è sistema a sé, come dice Hadot.

In altre parole *il testo filosofico antico mette in scena diversi punti di vista* discutendoli analiticamente (ciò che è esplicito nel modello letterario del *dialogo* platonico, vero e proprio copione teatrale) e anche quando sembra trarre conclusioni, nulla ci garantisce che esse non siano provvisorie. Lo testimonia la necessità avvertita dai maestri e stimolata dalle domande dei discepoli di *ritornare sempre di nuovo alle medesime domande*, senza perciò tornare alle medesime *risposte*. Ciò è quanto mai evidente in Plotino, come nota Hadot²².

¹⁷ Cfr. HADOT, tr. *Esercizi spirituali* cit., pp. 43 ss..

¹⁸ Cfr. *Menone*, 75c-d, cit. in HADOT, tr. *Esercizi spirituali* cit., p. 47.

¹⁹ Quest'immagine non si trova solo in S. Paolo, ma anche in Plotino a proposito del rapporto tra l'anima e il corpo. Cfr. *Enneadi*, IV, 3, 22 (d'ora in poi si darà delle *Enneadi* il semplice riferimento a enneade, trattato, capitolo, riga (p.e. IV, 3, 22, 15), dando quest'ultima arrotondata alla cinquina precedente il passo d'interesse)

²⁰ Cfr. HADOT, tr. *Esercizi spirituali* cit., p. 48.

²¹ HADOT, tr. *Esercizi spirituali* cit., p. 63.

²² Cfr. HADOT, tr. *Esercizi spirituali* cit., p. 65. Cfr. anche G. FAGGIN, *Plotino*, Roma, Asram Vidya 1988, pp. 23 ss, che costituisce più in generale un utile inquadramento storico e «atmosferico» delle *Enneadi*

Ma neppure la domanda a cui si ritorna può, in quanto tale, dirci nulla, magari *in negativo*, riguardo alla verità, nella misura in cui essa testimonia e può essere compresa solo a partire dal grado di sapienza (o di ignoranza) raggiunto da chi la pone. Cfr. la risposta data a lezione da Plotino a un discepolo, che è riportata nella *Vita* scritta da Porfirio:

Se Porfirio non mi interrogasse io non avrei da risolvere problemi e così non avrei da dire nulla che potesse essere scritto²³.

La domanda serve solo a chi ne ha ancora bisogno per liberare lo specchio della propria anima dalle false immagini. Plotino stesso, mentre conversava, rifletteva efficacemente tra sé e sé al punto da anticipare e soddisfare le esigenze dei suoi interlocutori senza bisogno di dialogare con altri che con se stesso, «*componendo dentro di sé il trattato dal principio alla fine*». ²⁴ Ciò può certo venir inteso come *possesso della verità*, da parte del σοφός; purché si ricordi che questa verità è semplicissima, non richiede molte parole, anzi nessuna, consiste in ciò che noi stessi siamo quando ci siamo purificati da ciò che sembra importante, ma non lo è affatto. Smettere di cercare la verità (*filo-sofare*) può significare non solo averla trovata, ma anche non avere neppure bisogno di trovarla, secondo il *paradosso per cui sapere di non sapere nulla è sapere veramente tutto* ciò che c'è da sapere.

3.3. La filosofia come mistero ed elezione

Ci si potrebbe chiedere se siamo tutti capaci di questo sforzo filosofico, se ne siamo degni o se, in ogni caso, la difficoltà ad intendere non porti a una *discriminazione tra chi riesce a intendere e chi no*. La filosofia non sarebbe allora cosa da tutti e per tutti. Ma ciò che non è conoscibile da tutti non è neppure verificabile da tutti. Una simile conoscenza non sarebbe replicabile a piacere, dunque non sarebbe *scientifica*. Questa obiezione si può però ritorcere contro se stessa. Se vi sono cose la cui conoscenza richiede molto di più di ciò che si presta all'*osservazione sperimentale* di un uomo di «normale» levatura intellettuale, ma esigono un'esperienza di meditazione specifica, esse non possono essere conosciute che per mezzo di tale esperienza, che è altrettanto *scienti-fica* quanto l'altra, in quanto non è meno fonte di sapere per chi vi si dispone. La stessa obiezione che uno scienziato moderno potrebbe muovere all'«obiettività» di questo genere di conoscenze (filosofiche), una scimmia, che vive secondo un punto di vista differente, potrebbe muovere all'obiettività delle conoscenze dello scienziato. A meno che qualcuno non voglia servirsi del controargomento che le scimmie non muovono obiezioni.

Per quando riguarda la capacità di intendere filosoficamente le cose, che, in una prospettiva non moralistica, coincide con l'essere degni di una tale intelligenza Plotino, nel suo primo trattato (in ordine cronologico), evoca a proposito della visione del bello incorporeo

quella facoltà che ognuno possiede, ma che pochi adoperano²⁵,

esplicitando quella tipica concezione greca della *partecipabilità della sapienza* che può indicarsi schematicamente come *democratica in potenza, aristocratica in atto*.

Il significato non immediatamente morale, né politico, ma «ascetico» dell'aristocrazia della filosofia come amore per un sapere = sapienza che richiede uno sforzo adeguato e progressivo getta

²³ *Vita*, 13, 15.

²⁴ Cfr. *Vita*, 5. Il fondamento teorico di questo dato biografico si trova in III, 8, 6, 30.

²⁵ I, 6, 8, 25. Cfr. anche III, 3, 4, 10.

forse luce su un'altra dibattuta questione, quella del carattere *esoterico-iniziatico* della filosofia. Alcune scuole filosofiche, per esempio la scuola italica di Pitagora da cui quella platonica e quella neoplatonica in un certo senso derivano, tenevano segrete²⁶ ai non iniziati determinate dottrine dei maestri e istituivano, anzi, una gerarchia di conoscenze da impartire progressivamente solo a chi avesse superato determinate prove.

Non solo la teoria doveva essere *provata*, quindi, ma *provato* doveva essere anche *chi* potesse venirne a conoscenza. Queste cautele non possono spiegarsi solo in ragione dell'*inutilità* della comunicazione di un sapere finché esso non potesse essere *sperimentato* in prima persona dagli uditori, ma possono essere interpretate in rapporto al *pericolo di gravi fraintendimenti* a cui le dottrine potevano andare incontro se non fossero state esposte solo chi si fosse messo in grado di intenderle nel loro senso autentico. Dal fraintendimento dei dogmi di una scuola (da parte dei propri stessi discepoli) è facile passare alla cattiva divulgazione, alla crisi di reputazione, fino al discredito più totale nel furore del *πολεμος* con altre scuole, che appaiono allora - alla luce del fraintendimento intervenuto - le più vicine al vero.

Questo spiega per esempio come mai nei dialoghi platonici *Socrate in genere ironizzi* piuttosto sulle tesi dei *cattivi discepoli dei filosofi* che l'hanno preceduto (di Cratilo, piuttosto che di Eraclito etc.), ivi compresi i maggiori sofisti, che sui loro maestri, chiedendo ai suoi interlocutori, che si ritengono seguaci di questa o quella scuola, se essi abbiano *compreso davvero bene* ciò che dicono ispirandosi a un determinato maestro. In genere, infatti, se essi hanno compreso veramente ciò che certe formule non possono che volere dire, dato che esse abbiano un senso, non possono che concordare gli uni con gli altri e tutti con Socrate (per lo più sul carattere ineludibilmente problematico di certe questioni).

²⁶ Sul *segreto* che Plotino manteneva sulle dottrine del maestro Ammonio Sacca cfr. *Vita*, 4, 25.

B. La via di Plotino

1. Le vie dell'anima in Plotino

L'essenza dell'esercizio spirituale in cui consiste la filosofia di Plotino è espressa forse nel modo più efficace dalle parole pronunciate dal filosofo in punto di morte, secondo la testimonianza di Porfirio:

Mi sforzo (πειρασθαι) di ricondurre il divino ch'è in noi (ημιν) al divino che è nel tutto²⁷.

Hadot sottolinea l'importanza dell'*esercizio* spirituale in Plotino illustrandone il *fondamento* nell'*identità di chi si esercita* (l'anima) con il *fine* dell'esercizio stesso.

In VI, 5, 12²⁸ Plotino apostrofa («tu») un ideale discepolo, invitandolo a considerare che *se* si volgerà a qualcosa di particolare, a un oggetto, non a tutto, nella sua ricerca non troverà nulla - o la sua ricerca sarà inesausta, infinita come già sapeva Eraclito²⁹ - , ma *se*, invece, *correrà con* la natura prima³⁰, anche a lui (al discepolo) sarà presente quel tutto che egli stesso era (o sarebbe):

Tu eri già tutto, ma poiché qualche cosa ti si è aggiunta in più del tutto, tu sei diventato minore del tutto per questa aggiunta stessa. Tale aggiunta non aveva nulla di positivo (infatti che cosa si potrebbe aggiungere a ciò che è tutto?), era interamente negativa. Chi diventa qualcuno non è più il tutto, gli aggiunge una negazione. E ciò dura finché non si scarti tale negazione. Dunque, il tutto ti sarà presente... Non ha bisogno di venire per essere presente. Se non è presente, è perché tu ti sei allontanato da lui. Allontanarsi, non significa lasciarlo per andare altrove, poiché è lì; ma è voltargli le spalle quando è presente³¹.

Si osservi in margine che l'argomentazione introduce un'*esortazione*, non certo come un'*ingiunzione* a scegliere la via che *se* fosse scelta si rivelerebbe solo la più *felice*.

Come conseguire questo scopo? Per mezzo di quale esercizio? Poiché al tutto non può essere aggiunto nulla, ciò che ci rende diversi dal tutto è la *somma algebrica di una grandezza negativa*, la quale deve essere tolta, per restituirci alla presenza del tutto.

Plotino parla, sia pur paradossalmente, dell'apparenza di un'*aggiunta* piuttosto che francamente di una *deficienza*, forse per render conto dell'apparente maggiore ricchezza del molteplice (finito) rispetto all'uno (infinito), molteplice dal cui punto di vista guardiamo in prima istanza. La conclusione - paradossale - dell'esortazione è la medesima con la quale si conclude l'ultima frase di uno degli ultimi trattati (in ordine cronologico) delle *Enneadi* consegnati a Porfirio:

²⁷ *Vita*, 2, 25.

²⁸ Cfr. HADOT, tr. *Esercizi spirituali* cit., p. 56.

²⁹ Cfr. fr. 45 Diels-Kranz: «Mentre vai, non potresti trovare i confini dell'anima pur percorrendo ogni via: così profondo è il *logos* che possiede».

³⁰ La *natura prima* altrove è identificata con l'origine o con ciò che è più alto dell'intelligenza (cfr. VI, 7, 25, 25). Qui è presa in particolare come ciò che, non essendo in nessun luogo, è presente a *tutto*.

³¹ VI, 5, 12, 15.

αφελε παντα³²,

cioè «*lascia tutto*».

E' qui quanto mai evidente la *variazione progressiva del punto di vista* nel corso della meditazione dialettica: quel *tutto* che Plotino invita a lasciare non è lo stesso *tutto* che noi stessi eravamo e che ritorniamo a essere. Il primo è il tutto che appariva, ma non era se non per quel *nostro* punto di vista al quale appariva; il secondo è il tutto che purificati riconosciamo di essere. Oppure possiamo interpretare, alternativamente: ci si liberi dal tutto, tanto sensibile quanto intelligibile, per riconoscere di essere noi stessi l'origine di tutto al di là di tutto, la natura prima stessa, l'uno (il quale a sua volta è e non è il tutto, in quanto ne è l'origine). La difficoltà a fissare il *significato* dei termini che qui ricorrono dipende dalla sua variazione al variare del punto di vista, nel corso della meditazione stessa.

Da questi passi verificchiamo, comunque, che il fondamento della possibilità della *nostra* «elevazione» come ideali discepoli di Plotino è *la nostra identità di fondo* (non presente = non veduta, né saputa) *con il tutto* (o con la natura prima = l'origine del tutto presente ad esso).

Inversamente possiamo immaginare fin d'ora che il fondamento dell'inganno e della *caduta* (πτωσις) (libera?) dipenda dall'illusione di *esser-ci*, in cui il «ci» rappresenta nella nostra lingua le coordinate spaziotemporali che per i Greci erano espresse dal τοπος della corporeità.

1.1. Noi e l'anima

Dobbiamo interrogarci, a questo punto, su che cosa dobbiamo intendere per *noi*, dato che siamo noi ad essere chiamati all'esercizio. Ora noi abbiamo in comune con i discepoli diretti di Plotino il fatto di essere *uomini*. Sotto questo profilo *in principio era Socrate* che interpretava il motto delfico «*conosci te stesso*» come «*conosci la tua ψυχη*» e riconosceva che *l'uomo non è che la sua anima*³³.

Questo motivo è esplicitamente ripreso da Plotino nel primo trattato che egli dedica ai *Problemi dell'anima* (IV, 3):

E su quale argomento - osserva Plotino - potremmo discutere più ampiamente ed esaminare meglio che su questo?... Iniziando questa ricerca, noi obbediamo al precetto del dio che ci comanda di *conoscere noi stessi*. *Se vogliamo cercare e trovare ogni altra cosa, è giusto che ricerchiamo chi è colui che ricerca*: desiderando così di cogliere l'amorosa visione delle cose supreme³⁴.

Le premesse di questa concezione affondano nella *tradizione orfico-pitagorica* in buona parte *presupposta* nel neoplatonismo. Ciò significa che non sempre Plotino avverte la necessità di dimostrare ciò che egli appunto presuppone (l'immortalità dell'anima, la sua indipendenza dal corpo etc.)³⁵.

Allo scopo di intendere il *significato sistematico dell'anima* in Plotino, essenziale a questo punto per intendere la sua filosofia come esercizio poiché di tale esercizio essa è il *soggetto*, si

³² V, 3, 17, 35.

³³ *Alcibiade I*, 129a-130c, cfr. anche Mario VEGETTI, *L'etica degli antichi*, Bari, Laterza 1990, p. 91.

³⁴ IV, 3, 1, 1. Anche il cd. *non sapere* socratico, come condizione di partenza della ricerca meditativa, è tematico in Plotino (cfr. V, 5, 1, 55)

³⁵ Cfr. le considerazioni che fa G. Reale a questo proposito nella sua *Storia della filosofia antica*, Milano, Vita e Pensiero 1984, vol IV, p. 480.

possono leggere proficuamente le trattazioni monografiche su questo tema, come quelle contenute nei libri di Brehier, Hadot, Beierwaltes, Faggin, Isnardi Parente etc³⁶. Nonostante l'indubbia utilità di questo rinvio per un inquadramento del problema non dobbiamo dimenticare che, dal punto di vista da cui ambiremmo considerare le cose, l'anima può propriamente conoscersi e riconoscere la propria differenza specifica solo se *medita*. Perciò, richiamando qui lo schema della quadruplicata stratificazione di livelli proposto inizialmente, occorre cercare di seguire noi stessi, meditando la *scrittura di Plotino*, la via che l'anima è detta o mostrata percorrere nello sprofondare nell'inganno della sua incarnazione materiale o nell'ascendere alla luce dell'origine fino all'estasi. E questo non necessariamente allo scopo di divenire *migliori*, che, per quanto edificante, potrebbe non avere valore «scientifico», ma anche solo semplicemente per *intendere* nel modo più esatto che ci sia possibile il significato delle *Enneadi*.

Come testo da cui prendere le mosse in questa messa a punto riguardo all'anima che *ci* riguarda direttamente come *interpreti* e come *meditanti* possiamo assumere il trattato con il quale Porfirio, non a caso, fa aprire le *Enneadi*, (I, 1) sebbene esso fosse probabilmente il penultimo scritto da Plotino. La domanda a cui esso tenta di articolare una risposta è appunto significativamente: *Che cosa sono l'animale e l'uomo*.

Per cercare di comprendere i passi fondamentali di questo trattato saremo comunque indotti fin dall'inizio confrontarli con altri di altri trattati. Il *circolo ermeneutico* così messo in atto sarà tale da coinvolgere gradatamente l'intera opera di Plotino in maniera rapsodica, per quanto ci si sforzi di seguire l'*ordine di lettura*, che ci è stato tramandato negli scritti riordinati ed editi da Porfirio, evidentemente come il più opportuno per gli *esercizi dei posteri*³⁷.

Alla fine di questo primo trattato Plotino si chiede *chi* faccia la ricerca e si risponde essenzialmente: *noi, in quanto anima per mezzo di se stessa*.³⁸

Ma chi siamo noi?

La risposta di Plotino è necessariamente ambigua:

Il noi designa dunque due cose: o la bestia aggiunta o ciò che è sopra la bestia³⁹

Analogamente, a proposito del *demone che ci è toccato in sorte* Plotino scrive:

E' nostro se col *noi* intendiamo l'anima, non è nostro se col *noi* designiamo l'uomo così e così determinato che vive sotto la guida del demone⁴⁰.

Ancora in VI, 4:

E noi? Chi siamo noi? Forse che noi siamo ciò che permane oppure ciò che diviene nel tempo? Ancor prima di nascere noi eravamo lassù uomini alcuni e altri anche dei, anime pure e intelligenze unite all'intera essenza, parti del mondo intelligibile, né separate né divise, ma appartenenti al tutto: infatti anche oggi non ne siamo separati. Oggi a quell'uomo si è aggiunto un altro uomo che vuole essere; egli ci ha trovati perché non eravamo fuori dal tutto

³⁶ Vedi *Bibliografia*.

³⁷ Di Porfirio, che ha ordinato le *Enneadi* secondo la significativa sequenza tematica *virtù - mondo sensibile - anima - intelligenza - origine*, è testimoniata, oltre alla particolare attenzione al tema dell'esercizio filosofico della purificazione dalle passioni (specie nella *Lettera a Marcella*), la sequenza, parallela a quella dell'ordine delle *Enneadi*: anima *spermativa* (cioè inconscia), *eidolica* (sensibile), *logica* (discorsiva), *noetica* (intellettiva-intuitiva), *anoetica* (al di là di essere e intelligenza). Vedi su tutto ciò F. ADORNO, *La filosofia antica*, IV vol., Milano, Feltrinelli 1992, pp. 234 ss.

³⁸ I, 1, 13. Cfr. anche I, 1, 7, 20.

³⁹ I, 1, 10, 5.

⁴⁰ III, 4, 5, 20.

e si è accostato a noi e si è rivestito di quell'uomo che ciascuno di noi era allora... Qualche volta siamo soltanto quel secondo uomo che si aggiunge quando quel primo uomo non opera più ed è, *in un certo senso*, lontano⁴¹.

La possibilità dell'oscillazione del *significato* dell'anima tra questi due poli⁴² dipende dall'orientamento della sua *contemplazione*.

Ciascuna anima è diversa perché contempla qualcosa di diverso ed è *e diventa ciò che contempla*⁴³.

Perciò *a seconda di dove guarda l'anima è e diviene cose diverse*.

La nostra anima ha una parte che è sempre presso gli intelligibili, un'altra presso le cose sensibili, un'altra che è tra le due: essa è una natura unica con parecchie potenze, che ora si raccoglie tutta in quella parte che è la parte migliore di lei e dell'essere, ora la sua parte inferiore precipitando trascina con sé la parte media: poiché non è permesso che l'anima sia trascinata tutta intera⁴⁴.

Anche se, quindi, «il mondo di Plotino» può sembrare «immobile e compiuto come un sistema di nervature in tensione la cui chiave di volta è l'Uno», si deve ammettere che «c'è qualcosa che si muove lungo le sue strutture gerarchicamente ordinate, oscillando nella polarità alto-basso e producendo con questo movimento anche una forma di temporalità: l'anima»⁴⁵. E' dunque in fondo l'anima colei che Plotino apostrofa in VI, 5, 12 con quel «tu» rivolto a un ideale *discepolo* o a un ideale *lettore*.

1.2. Atto e potenza dell'anima

Se l'anima *diviene ciò che contempla* si comprende come in un passo di I, I si dica che noi siamo *ciò che è in alto* (intelligenza, origine etc.) nella misura in cui ne abbiamo la *percezione* (*αντιληψις*)⁴⁶.

Nello stesso luogo la percezione e, quindi, l'essere dell'anima è fatto dipendere da un *atto* non ulteriormente scomponibile, sotto cui è spalancato l'abisso o *chaos*, che nessuno ha mai potuto rischiarare - ma come spiegare ciò che per definizione deve restare *inesplicabile?* - , del fondamento della *libertà* umana.

Questo atto è, in immagine, l'effetto dello spostamento del baricentro dell'anima stessa *verso l'alto o verso il basso*.

⁴¹ VI, 4, 15.

⁴² Talora, da un altro punto di vista, Plotino parla perfino di tre tipi di uomini (cfr. VI, 7, 5-6)

⁴³ Cfr. IV, 3, 8, 15. Su questo e su altri fondamentali aspetti tuttora illuminate l'opera, già citata, dedicata da Hadot allo *sguardo* plotiniano.

⁴⁴ II, 9, 2, 1

⁴⁵ VEGETTI, *op. cit.*, p. 314. Fino a che punto, possiamo chiederci a ridosso di questo passo di Vegetti, lo stessa cattedrale del *sistema* è tale o tale appare solo come effetto o prodotto dell'oscillazione di quel pennello elettronico che è il *punto di vista dell'anima*, per mezzo di cui soltanto le ipostasi riescono intelligibili ed esprimibili (nei *trattati*) come tali? Plotino stesso istituisce un parallelismo (= identità?) tra gradi della natura (Anima, Intelligenza, Origine) e gradi dell'anima (animale, intellettuale, al di là dell'essenza) (cfr. V, 1, 10, 5).

⁴⁶ I, 1, 11, 5

- 18 -

L'atto dell'anima è tale nel senso che vi si realizza ciò che è presente in *potenza* o come *disposizione* (εξις). Ciò che nell'atto si attua può essere altrettanto il *bene* quanto il *male* dell'anima che agisce, la quale

naturalmente *inclinava verso il bene e verso il male*⁴⁷.

Se si tratta del *bene* ciò dipende dal fatto che l'anima sceglie «ciò che le è affine o *simile*»; se si tratta del *male*, l'anima sceglie «ciò che è *contrario*»⁴⁸. L'anima, quindi è sempre *atto* di qualcosa, altrettanto quanto è *potenza* di ciò di cui *non* è (ancora o più) *atto*⁴⁹:

Che diremo dell'anima? Essa è animale in potenza, allorché non è ancora ma sta per essere; è potenzialmente artista, ed è tutto ciò che essa diviene, ma che non è sempre.⁵⁰

D'altra parte

non si può diventare diversi da ciò che si è⁵¹.

L'anima potrebbe allora essere paragonata a un corpo, per esempio al fuoco, cioè a una cosa che essendo

in atto da un certo punto di vista, può essere in potenza da un altro⁵².

Ma la potenza dell'anima, analogamente a quella, di cui essa è immagine, propria dell'origine stessa, non va intesa solo come potenza passiva, come va invece intesa una *certa* nozione di potenza in Aristotele, esemplata sul modello dell'operare di un'arte *meccanica*, ossia condizione di un passaggio all'atto che può essere effettuato solo da *altro* che sia già in atto, ma è, semmai, come in Platone, *potenza attiva*: essa cioè plasma se stessa⁵³ avendo in se medesima (in quanto *vivente*) l'atto mediante cui poter essere questo o quello. La relazione non è *tecnica*⁵⁴, ma *dinamica* (non si tratta di *costruzione* o riproduzione secondo modelli esterni, ma di *generazione* da ciò che è interno). Nel prosieguito del passo citato Plotino risponde a un'ideale domanda su questo argomento (cioè se la potenzialità dell'anima debba essere intesa come la potenza passiva propria della materia):

No, l'anima non è *in potenza* (δυναμει) queste cose (che essa diviene), ma è la *potenza* (δυναμις) (produttrice) di esse⁵⁵

Per Aristotele la *potenza* ha per lo più un senso passivo: ciò che è qualcosa *in potenza* diviene qualcosa in atto solo grazie a qualcosa d'altro in atto (la causa *efficiente*). In Plotino (e in Platone stesso), per metonimia o rifacendosi a un uso originario, si dice *potenza* di qualcosa, *in senso attivo*, non solo ciò che *può essere* (reso) qualcosa (da altro), ma anche ciò che, essendo già in atto, *può far*

⁴⁷ Cfr. I, 2, 4, 10.

⁴⁸ Cfr. I, 2, 4, 10; V, 1, 1, 30.

⁴⁹ Cfr. FAGGIN, cit., p. 103

⁵⁰ II, 5, 3, 15.

⁵¹ III, 4, 5, 25.

⁵² Cfr. III, 9, 8.

⁵³ Cfr. i famosi passi che culminano nell'esortazione a scolpire la propria statua (I, 6, 9, 10). Sul significato dell'anima in Plotino sotto questo profilo in relazione all'esercizio spirituale e sulla difficoltà di farne un *ritratto* cfr. HADOT, *Plotin* cit., pp. 17 ss.

⁵⁴ Sull'estrinsecità della τεχνη rispetto all'anima cfr. IV, 3, 21, 10. Vedi anche V, 9, 11.

⁵⁵ II, 5, 3.

essere qualcos'altro in quanto ne è insieme causa *efficiente* (per cui *se* esso non fosse, l'altro non sarebbe), causa *formale* (perché dà la propria forma all'altro, che ne risulta quindi un'*immagine*) e causa *finale* (perché è ciò che l'altro tende a essere, in quanto cerca di assimilarvisi il più possibile). In questo senso le idee platoniche, come orizzonte della possibilità e della perfettibilità delle cose sensibili che ne sono informate, sono potenze.

Plotino distingue con chiarezza le due idee di potenza, di cui una possiede, l'altra non possiede in se medesima l'atto:

Ciò che è *in potenza* (δυναμει)... si chiama anche *potenza* (δυναμις) in rapporto a ciò che sarà, come il bronzo è potenza della statua? Non è così, se si concepisce la potenza come attività produttiva: infatti *la potenza concepita come attività produttiva non si potrebbe dire in potenza*. Se ciò che è in potenza si concepisse in relazione non solo a ciò che è in atto, ma anche all'atto, ciò che è in potenza sarebbe anche la potenza. Ma è *meglio e più chiaro riferire ciò che è in potenza a ciò che è in atto e la potenza all'atto*⁵⁶.

In altre parole: è meglio distinguere l'uso aristotelico dell'idea di potenza da quello platonico.

1.3. Coscienza e inconscio⁵⁷

Ciò di cui l'anima è atto è ciò di cui ha percezione o *coscienza*, mentre ciò che di cui non è atto, ma potenza, anche se *presente*, le rimane *inconscio*.

L'anima è quindi scissa in due parti di cui

la parte che conosce, quanto più conosce... diventa una cosa sola con l'oggetto conosciuto. Infatti se rimanessero due, il soggetto sarebbe diverso dall'oggetto, sicché l'uno sarebbe in certo modo accanto all'altro e l'anima non avrebbe ancora superato questa duplicità, *come quando ci sono λόγοι nell'anima che non agiscono*⁵⁸.

La *meditazione*, come *movimento* dell'anima, è possibile, solo se l'*anima*, come effettivamente è descritta in Plotino, non è meramente *coscienza*, ossia *atto* di ciò che contempla, più di quel che non sia *inconscio*, ossia *potenza* di ciò che *non* contempla (*più o ancora*).

L'anima si presenta sempre scissa in un *lato sensibile* e cosciente (αισθησις e συναισθησις) e in uno inconscio, che fa tuttavia riconoscere sintomaticamente i suoi effetti (altrimenti non si potrebbe dire che *sia* qualcosa) come *natura* o φύσις (anima vegetativa o φύτον)⁵⁹. La scissione si replica come differenza tra movimenti volontari e involontari, tra uomo e demone in lui etc.⁶⁰

La scissione si replica in tutti i livelli della meditazione, fino alla coincidenza con l'origine:

⁵⁶ II, 5, 1, 20.

⁵⁷ Su questo aspetto dell'anima in Plotino cfr. HADOT, *Plotin* cit., p. 29 ss.

⁵⁸ III, 8, 6, 15. Cfr. anche V, 1, 12, 5.

⁵⁹ Cfr. I, 4, 9, 25.

⁶⁰ Cfr. I, 2, 6, 1.

- 20 -

Se viviamo sensibilmente il demone è razionale (λογικον), se razionalmente, il demone è soprazionale etc.⁶¹.

L'anima, diversamente dalla nozione cartesiana di «io», deve vivere di questa ambiguità e di questa tensione. Di tale ambivalenza si nutre, per esempio, la dottrina della *reincarnazione*⁶² o quella del *doppio celeste*⁶³ dell'anima terrena, per cui noi siamo coscientemente nel corpo, ma inconsciamente ancora in cielo (o nell'intelligenza).

Plotino chiarisce in più luoghi e modi⁶⁴ che

è possibile possibile *possedere* l'intelligibile, ma non averlo attualmente a nostra disposizione (προχειρον, si direbbe *vorhanden*, presente)⁶⁵.

e che

non tutti adoperano ciò che posseggono⁶⁶.

⁶¹ III, 4, 3, 5.

⁶² Cfr. IV, 3, 38, 5.

⁶³ Cfr. IV, 3, 12.

⁶⁴ Cfr. I, 2, 4, 20; I, 3, 1, 30..

⁶⁵ I, 1, 9, 15.

⁶⁶ III, 3, 4, 10.

2. Lo specchio di Dioniso⁶⁷

Se l'anima tende naturalmente al bene in quanto gli assomiglia e gli si assimila, come è possibile il male? Evidentemente il *male* non è solo il *contrario* del bene (e, quindi, il *dissimile* dall'anima⁶⁸), ma è anche qualcosa che *dissimula la sua dissomiglianza e simula la sua somiglianza* con il proprio contrario.

Infatti il male lo si sceglie quando si rimane *ingannati*⁶⁹.

L'inganno consiste nello scambio, come in uno *specchio*, del dissimile (il male) con il simile (il bene), dunque presuppone pur sempre la *forma* del bene⁷⁰. Così, nel caso dell'amore:

Coloro che vogliono soddisfare il loro amore fisico contro le leggi e la natura cominciano indubbiamente seguendo una tendenza naturale, ma poi, allontanandosi dalla retta via, si smarriscono e precipitano perchè non hanno conosciuto il fine a cui l'amore li conduceva... Così il desiderio del bene produce spesso una caduta (πτωµα) nel male⁷¹

D'altra parte ogni forma di conoscenza è in un certo senso *speculativa*, nel senso che implica, fin tanto che è coscienza di qualcosa come altro da sé, una sorta di *specchio* nell'anima. Plotino adopera l'immagine dello specchio anche per indicare la *coscienza* che l'anima può avere dell'intelligibile⁷² (di ciò che le è simile, dunque, non solo di ciò che l'inganna). Ciò che è comune a tutte le funzioni dello specchio, per il bene come per il male, è il fatto che la *riflessione* in esso implica comunque una *duplicità*⁷³ tra conoscente e conosciuto, come tra forza e immagine di forza⁷⁴, anche se la similitudine tra le due parti tende all'identità quanto più ciò che si rispecchia è simile all'anima stessa.

Lo stesso motivo orfico dello *specchio di Dioniso* è evocato da Plotino per esprimere la *frantumazione* delle anime (o dell'anima) nelle loro immagini corporee⁷⁵, senza che tuttavia ciò significhi la necessità del male, ma solo la sua *possibilità*⁷⁶. La frantumazione - checché ne dicano gli gnostici - è di per sé *necessaria* (senza che l'anima, inclinando, debba corrompersi) come atto di conoscenza⁷⁷, oltre che di produzione e conservazione del cosmo:

Noi diciamo che la causa produttrice non è l'inclinazione (νευσις) dell'anima, anzi proprio la non inclinazione. Essa infatti inclinerebbe per aver dimenticato gli intelligibili; ma se li avesse dimenticati, come formerebbe il mondo?⁷⁸

⁶⁷ Cfr. FAGGIN, cit., pp.75-85.

⁶⁸ Cfr. I, 8, 13, 15 in cui l'anima è detta cadere nel luogo della *dissomiglianza* (ripresa di Platone, *Politico*, 273d6-e1).

⁶⁹ Cfr. I, 1, 9

⁷⁰ Cfr. VI, 7, 26, 1.

⁷¹ III, 5, 1, 50.

⁷² Cfr. I, 4, 10.

⁷³ Questa differenza è la ragione dell'opinabilità delle percezioni. Cfr. V, 5, 60.

⁷⁴ Cfr. IV, 5, 7, 40.

⁷⁵ Cfr. anche I, 1, 8, 15.

⁷⁶ Cfr. IV, 3, 12.

⁷⁷ Cfr. VI, 2, 15.

⁷⁸ Cfr. II, 9, 4, 5. Riguardo alla necessaria bontà della produzione del mondo corporeo, cfr. l'esperimento immaginario che la dimostra in II, 9, 17.

D'altra parte la stessa *inclinazione*, da un *altro* punto di vista, ovvero come metafora di *altro* significato, non è difetto di per sé, purché l'anima non guardi e non renda per così dire *oggettivo* il suo prodotto, l'oggetto illuminato⁷⁹.

Plotino paragona l'anima che si rivolge al corpo all'*agricoltore* che rivolge le sue cure alla pianta affetta da vermi o a chi

essendo sano in mezzo ad altri sani si dedichi all'azione e alla contemplazione, ma se si ammala rivolge le sue attenzioni alle cure del corpo e si dedica tutto ad esso⁸⁰.

Da un più alto punto di vista⁸¹, peraltro, anche *il male è necessario*, perché anche il bene sia⁸².

D'altra parte non è impossibile interpretare il motivo dello specchio come originaria espressione della passione greca per la *conoscenza tout court*⁸³.

La differenza di orientamento dello specchio, verso l'alto o verso il basso, può esprimere in immagine l'inclinazione dell'anima al bene oppure al male. Plotino parla anche di *facce* della medesima natura rivolte ora verso l'interno, ora verso l'esterno⁸⁴.

Per distinguere meglio l'inclinazione al male, in quanto *comunque* vi deve trasparire la forma del bene (affinché l'anima possa essere ingannevolmente attratta dal male), Plotino adopera anche l'immagine dello specchio *offuscato*, della coscienza turbata o *agitata*⁸⁵ o *sporca*⁸⁶, che, appunto per questo, esige purificazione. Il *vizio* rimane sempre in Plotino, come in tutta la tradizione greca, difetto di conoscenza, ignoranza⁸⁷.

L'inclinazione al male fa *rinascere* (nel corpo di cui ci si innamora e che si crede di essere) come «altra specie» o εἶδος dell'anima (cioè come animale)⁸⁸.

L'effetto sull'anima dell'inganno (la sua *colpa*) è che essa voglia *appartenere solo a se stessa*, contemplare, potremmo dire, se stessa come se essa fosse qualcosa di diverso dal tutto⁸⁹. Il risultato di questa scelta è quindi che essa sprofonda sempre di più nel suo agire⁹⁰, identificandovisi, in ciò che vi è di più *particolare*, rischiando finanche di dissolversi nel nulla. Tale autocontemplazione ingannevole è però utile, dal punto di vista dell'economia del tutto, in quanto è la sorgente della produzione di quelle immagini di se stessa che per l'anima sono i corpi⁹¹.

Essa, che siamo *noi*, come dice sempre Plotino, non può illudersi di essere isolatamente un *io*, benché le traduzioni italiane delle *Enneadi* rendano troppo spesso l'ἡμεῖς del greco (lett. *noi*) con *io* o *il vero io* etc⁹².

⁷⁹ Cfr. I, i, 12, 20.

⁸⁰ IV, 3, 4, 30.

⁸¹ Quello del saggio. Cfr. HADOT, *Plotin* cit., pp. 146-155.

⁸² Cfr. II, 3, 18. Per la necessità cosmologica della materia in cui il male consiste cfr. I, 8, 15. Cfr. anche III, 2, 5.

⁸³ Cfr. Giorgio COLLI, *La sapienza greca*, I, Milano, Adelphi 1977, pp. 41-43.

⁸⁴ Cfr. VI, 7, 10.

⁸⁵ Cfr. anche I, 6, 2, 5.

⁸⁶ Cfr. I, 6, 5, 30.

⁸⁷ Cfr. III, 6, 2, 20.

⁸⁸ Cfr. I, 1, 12; I, 8, 4, 25.

⁸⁹ Cfr. IV, 8, 4, 10; V, 1, 1; VI, 4, 16.

⁹⁰ Cfr. IV, 8, 5, 15.

⁹¹ Cfr. anche III, 9, 3.

⁹² Anche Hadot, riferendosi alla condizione intermedia dell'anima in Plotino, parla di *niveaux du Moi* (cfr. HADOT, *Plotin* cit., pp. 21ss.), ma si può ricordare che il francese distingue l'io fatto delle sue «passioni» verbali (il *je*) e il principio della personalità in quanto tale (il *Moi*).

2.1. La funzione della materia

La possibilità del male implica la sua origine apparentemente *fuori di noi*⁹³ in qualcosa che, se da un lato non può non derivare dal bene⁹⁴ (come *contrario* implicito nella sua potenza⁹⁵), propriamente *non è*⁹⁶: la *materia*. L'inclinazione al male è inclinazione alla materia⁹⁷.

In quanto propriamente essa non è, nodo problematico - per noi come per Plotino che non ci accontentiamo di oggetti, ma vogliamo intendere di volta in volta per quale via sia possibile riconoscerli - è il *sapere* intorno ad essa.

Plotino tenta la soluzione dell'aporia richiamandosi al principio platonico e aristotelico che la scienza di una cosa è sempre anche *scienza del suo contrario*⁹⁸.

La difficoltà nel parlare della materia è innanzitutto quella di non farne qualcosa che è e, assumendo tale *punto di vista*, rimanerne ingannati, sprofondare *erroneamente* = *colpevolmente* in essa, come, secondo Plotino, facevano gli *stoici*:

La materia è dunque l'unico ente. Ma chi lo dice? Non sarà certo la materia stessa, a meno che la materia, in un suo modo d'essere, non sia l'intelligenza... Chi parla, parla così in quanto viene ad avere molto dalla materia e appartenere tutto alla materia; e se anche ha un'anima, egli ignora se stesso e quella potenza che è capace di dire il vero su tali argomenti⁹⁹.

E' davvero strana questa intelligenza che colloca la materia prima di sé e le attribuisce quell'essere che non ha dato a se stessa¹⁰⁰.

Da un lato la materia, come non essere, è conoscibile solo da un *λογος spurio*¹⁰¹, dall'altro ogni pensiero falso si può immaginare che si riferisca ad essa in quanto non si riferisce ad essenze¹⁰².

Se si conosce il simile mediante il simile, anche *l'indeterminato si percepisce con l'indeterminato*¹⁰³.

Ma ancora una volta qui non si tratta di non essere assoluto, ma di *inganno*. In un passo Plotino arriva a dire che anche la materia è una «forma infima (εἶδος εσχάτων)»¹⁰⁴.

La materia è lo *specchio* stesso che sembra avere ciò che non ha¹⁰⁵. Anzi (= spostamento del punto di vista), essa è ciò di cui lo specchio è solo un'immagine: *a differenza dello specchio reale* essa non ha una forma riconoscibile come tale (cioè non è delimitata). Questa è la ragione per la quale i suoi riflessi, che ci avvolgono da ogni parte, possono ancor più illudere¹⁰⁶.

⁹³ Cfr. I, 8, 11.

⁹⁴ Cfr. il cap. 18 di II, 3, che spiega perché i mali siano necessari all'universo.

⁹⁵ Cfr. I, 8, 7, 1.

⁹⁶ Cfr. II, 5, 4; III, 6, 7, 1.

⁹⁷ Cfr. I, 8, 4, 15.

⁹⁸ Cfr. I, 8, 1, 10; I, 8, 9.

⁹⁹ VI, 1, 29, 30.

¹⁰⁰ VI, 1, 28, 20.

¹⁰¹ Cfr. II, 4, 10; II, 4, 12, 30.

¹⁰² Cfr. III, 5, 7, 45.

¹⁰³ II, 4, 10, 1.

¹⁰⁴ V, 8, 7, 20.

¹⁰⁵ Cfr. III, 6, 7, 20.

¹⁰⁶ Cfr. III, 6, 13, 30.

- 24 -

Il genere di inganno a cui fa soggiacere la materia può essere assimilato a quella che in un luogo Plotino chiama la *magia della natura*. Come questa, infatti, essa attrae come se fosse il bene, mentre è non bene¹⁰⁷.

Essa è essenzialmente *menzogna*¹⁰⁸, anche se da un altro punto di vista non è propriamente neppure quella¹⁰⁹.

D'altra parte la materia, in quanto Πενία, ossia *bisogno assoluto* di tutto, è il fondamento del desiderio, anche amoroso¹¹⁰.

Infine, la *colpa* dell'anima si rivela sempre *felix culpa* nell'ordine della provvidenza divina, se non altro perché

l'esperienza del male porta a una conoscenza più precisa del bene in quegli individui nei quali la potenza è troppo debole per poter conoscere il male con pura scienza ancor prima di averlo provato¹¹¹.

In conclusione ci si può chiedere - ma in ciò Plotino non è esplicito - se la colpa che consiste nel dar credito alle apparenze non sia essa stessa, necessariamente, *apparenza di colpa*. Se così è, il male può ben essere inteso, contro gli gnostici¹¹² che ne fanno una sostanza, come *privazione*¹¹³ del bene, sua estenuazione estrema:

Il male non è che affievolimento della saggezza e diminuzione progressiva e continua del bene¹¹⁴.

D'altra parte la causa del male, come del bene, è ricondotta in ultima analisi all'*anima* stessa, essenzialmente buona, in quanto *si autodetermina*; rispetto alla quale non merita chiedersi da dove derivi l'inclinazione verso il peggio¹¹⁵. In nostro potere sarà fuggire dal male per mezzo della conoscenza e dell'esercizio del bene. Al contrario, *nessun pentimento* o cambiamento d'intenzione (μετανοια) è possibile, checché ne pensino - contro tutta la tradizione ellenica - gnostici (e cristiani?)¹¹⁶, sia che l'inclinazione al male non venga riconosciuta dall'anima, sia che si riveli all'anima come suo incolpevole e spontaneo errore.

Infatti - possiamo intendere - finché l'anima fa il male come se fosse il bene non se ne può ancora pentire; ma riconosciuto che l'abbia come male, già non lo fa più, lo fugge senza potersi pentire di ciò che ha precedentemente fatto essendo *altra* da quella che era (e dovendo peraltro riconoscere la necessità del male commesso nell'economia provvidenziale del tutto).

¹⁰⁷ Cfr. IV, 4, 44.

¹⁰⁸ Cfr. II, 5, 20; III, 6, 7, 20; III, 6, 13, 30.

¹⁰⁹ Cfr. III, 6, 15, 25.

¹¹⁰ Cfr. III, 5, 9, 45; III, 6, 14, 10.

¹¹¹ Cfr. IV, 8, 7, 15.

¹¹² Sul questa interpretazione neoplatonica della materia in quanto si oppone a quella gnostico-cristiana cfr. HADOT, *Plotin cit.*, pp. 23 ss.

¹¹³ Cfr. II, 4, 16, 1.

¹¹⁴ II, 9, 13, 25.

¹¹⁵ Cfr. III, 1, 8, 5; III, 2, 4, 35.

¹¹⁶ Cfr. II, 9, 6, 1.

3. Il linguaggio dei corpi

La condizione dell'anima da cui partiamo è quella dell'anima che ha soggiaciuto all'inganno (la materia) o alla colpa che l'ha portata a *nascere* nel corpo con cui si è identificata, ma che conserva nondimeno intatta la propria potenza. Questa condizione non è se non quella *nostra*, caratterizzata da quel *mondo sensibile e corporeo* di cui è parte lo stesso *libro delle Enneadi*, in quanto libro idealmente e storicamente rivolto a noi, come postumi discepoli di Plotino.

3.1. Ambivalenza dell'anima: la composizione con il corpo

L'*ambivalenza* dell'anima può essere anche espressa come segue. L'anima, a seconda del punto di vista, - ecco l'ambivalenza - può *essere o non essere identica a ciò che le appartiene*. Se essa è identica (= non solo simile) a ciò che le appartiene (= che è per lei - dativo di possesso -) è pura, altrimenti è composta. La *decisione* in questa alternativa non è teoretica, più di quel che non sia *pratica*. Dipende da noi - o meglio dal *λογος* che ciascuno di noi rivolge idealmente a se stesso - se la nostra anima sia o meno composta¹¹⁷. Per sapere *chi* ciascuno sia o *che cosa* ciascuno abbia scelto di essere *in origine*

chi vuol conoscere la sua natura deve batter via le cose aggiunte¹¹⁸.

La *composizione* è fatta, dunque, con ciò che appartiene pur sempre all'anima (è solo *per* essa), ma che all'anima può sembrare non *suo*, ma apparire come un *altro* (indipendente) con cui essa è appunto composta: il *corpo*.

Il corpo, quello del mondo in relazione all'anima universale, quello del singolo vivente¹¹⁹ in relazione all'anima particolare, non è che l'*effetto dell'anima sulla materia*, senza di cui, peraltro, «l'anima non si farebbe avanti (*προελθῶν*)»:

Se l'anima deve farsi avanti (*προιεναι* = procedere), deve *generare* a se stessa un luogo, e perciò anche un corpo¹²⁰.

Da questo e da altri passi si potrebbe perfino desumere che lo stesso *procedere dell'anima dall'intelligenza*, dunque l'esistenza (ipostasi) stessa dell'anima come alcunché di differente dall'intelligenza, implichi la sua funzione di generazione del corpo, dunque il corpo stesso (in potenza nella materia) e la scissione anima/corpo che essa cerca pur sempre di ricomporre in unità (nell'intelligenza stessa)

Da tutto questo si può in ogni caso concludere che il cosiddetto *dualismo psicosomatico* non è imputabile tanto al platonismo al quale normalmente lo si assegna, in cui rimane qualcosa di *relativo*, quanto alle vedute di chi (come Descartes?) oppone irrimediabilmente il corpo all'anima. Viceversa la corretta veduta platonica mette in luce l'unità (intelligibile) dell'anima con ciò che le

¹¹⁷ Cfr. I, 1, 2; I, 1, 12, 5. Analoga alla distinzione tra ciò che l'anima *è* e ciò che l'anima *ha*, esplicita in questi passi, si trova in VI, 2, 6, dove Plotino distingue tra anima secondo l'*essere* e anima secondo l'esser *tale*.

¹¹⁸ Cfr. I, 1, 12, 10.

¹¹⁹ Del resto «gli animali sono piccoli mondi (*μικροί κοσμοί*)», secondo IV, 3, 10, 10.

¹²⁰ IV, 3, 9, 20.

appartiene, mettendosi in grado, così, di render conto, a partire dall'anima, di ogni bene e ogni male riguardante anche il corpo (per esempio risolvendo ogni malattia in effetto psicosomatico di disturbi o meglio *errori* mentali).

3.2. Il punto di vista della sensazione

Dalla composizione (o dalla sua apparenza = dal punto di vista per il quale è data composizione) scaturisce non solo la *sensazione* (αισθησις) (e quindi la coscienza da un lato e l'inconscio dall'altro), ma anche il *ragionamento* (διανοια) e l'*opinione* o ricezione (δοξα)¹²¹, donde seguono sì le passioni e, in ultima analisi, gli errori di ragione, ma anche - in quanto la διανοια è il λογος proprio dell'anima - la possibilità di pervenire alla *separazione* o κρισις (dall'apparenza = cioè da nulla, onde separazione vale qui riunificazione) per mezzo della filosofia¹²².

D'altra parte, e circolarmente, sembra proprio che il composto (il corpo) appaia come effetto del *modo della sua conoscenza*, la sensazione, appunto, come il punto di vista a partire dal quale noi stessi ci distinguiamo (gli uni dagli altri).

Il carattere apparente della composizione dell'anima e del corpo è espresso dal carattere di ειδωλον o di *riflesso* o immagine proprio della *sensazione esterna* rispetto alla «sensazione interna» (questa è detta qui ancora αισθησις o αντιληψις (percezione), invece che francamente νοησις (intellectio) evidentemente *per immagine*)¹²³. L'esternità della sensazione implica il carattere *oggettivo*, frontale dei sensibili, che appaiono altro da noi, oggetti opposti all'anima senziente.

La sensazione, in quanto immagine dell'intellectio, è detta anche in un luogo, in un modo che può ricordare Leibniz, *intellectio oscura* o confusa, mentre l'intellectio può essere detta sensazione evidente¹²⁴.

E' da questa sensazione del composto, riflesso di quella vera sensazione che è tutt'uno con l'intellectio, che deriva *l'altra specie dell'anima*, evidentemente quella che si crede composta col corpo, anima che sorge appunto con la *nascita*¹²⁵.

3.3. La parvenza della molteplicità delle anime

E' dal punto di vista dell'anima incarnata che le anime appaiono molte, *divise*, mentre evidentemente, come ciascuna è una in tutto il corpo, così tutte sarebbero la medesima pervenuti che si fosse al punto di vista per il quale, appunto, l'anima è una sola, *indivisa*:

E' dunque necessario - conclude Plotino in un luogo, come in molti altri -
che l'anima sia una e molteplice, divisa e indivisa¹²⁶.

¹²¹ Cfr. I, 1, 2, 25.

¹²² Cfr. I, 1, 3, 15. In VI, 4, 16, 35 leggiamo che la filosofia libera (αποσπαζει) l'anima dal fantasma (ειδωλον) corporeo.

¹²³ Cfr. I, 1, 7, 10.

¹²⁴ VI, 7, 7, 30.

¹²⁵ Cfr. I, 1, 8, 15; I, 1, 12, 15. Sulla permanente identità di fondo dell'anima con se stessa, in quanto tutta in tutto (il corpo), immagine perciò dell'origine stessa, cfr. IV, 1, 1, 55; VI, 4, 1, 15.

Che l'anima (come è scritto nel *Timeo*) sia composta di un'essenza indivisibile e di un'essenza divisibile nei corpi, vuol dire ... che essa consiste di un'essenza che resta in alto e di una che viene quaggiù e che dipende da quella e che procede sin qui come un *raggio dal centro*¹²⁷.

La nascita corporea è, quindi, quell'apparenza di se stessa che sorge nel momento in cui si scambia il riflesso (o il raggio) dell'intelligenza (la sensazione) per l'intelligenza; nel momento in cui, cioè, si scambia ciò che si vede allo specchio (un corpo) come il proprio sé¹²⁸.

Da questa condizione non può fuggire l'*animale* o l'uomo che si riduce a tale, ossia colui che lascia latente la propria potenza intellettuale: la coscienza accoglie, allora, solo il riflesso dell'anima che è unito al corpo (la sensazione)¹²⁹.

Ma un'altra anima - dice Plotino nel trattato *Sul mondo* - c'è in noi che forma ciò che siamo ed è causa *non del nostro essere, ma del bene* del nostro essere; essa sopravviene quando il corpo è già formato e con il suo λογος contribuisce in piccolo all'essere nostro¹³⁰.

Si tratta con ogni evidenza - sebbene ciò in Plotino non sia esplicito - dell'anima razionale a cui, a differenza degli altri animali, siamo iniziati con l'apprendimento del *linguaggio*.

Notiamo come *qui*, cioè dal punto di vista corporeo, l'*essere* sia inteso come l'esserci dell'anima nel corpo, il *bene* sia piuttosto inteso come l'intelligenza. Ma pervenuti che fossimo all'intelligenza, assisteremmo, col mutare del punto di vista, a una ridefinizione: l'essere autentico non sarebbe che la forma dell'intelligenza stessa divenuta trasparente a se stessa (quale prima non era), il bene alcunché di ancora ulteriore.

3.4. Il criterio della similitudine

In questa condizione mista ci è dato conoscere *corpi*, nella misura in cui essi sono *simili al corpo proprio* e ai propri organi, a un tempo sensibili e senzienti:

Il vedere e, in generale, il sentire (αἰσθάνεσθαι) deve avvenire per mezzo del corpo: infatti senza corpo l'anima sarebbe del tutto nell'intelligibile. Ma poiché il sentire è percezione non di intelligibili, ma di cose sensibili, l'anima deve *in qualche modo* entrare in contatto con le cose sensibili per mezzo di cose che siano loro *simili* e contrarre con esse una *certa* comunione di conoscenza o di simpatia (o passione). Perciò la conoscenza si

¹²⁶ IV, 1, 2, 35. Cfr. anche IV, 9, 4, 15 «E' lo stesso dire che in molti corpi v'è una sola e identica anima e che prima di questa "unica in molti", ce n'è un'altra che non è in molti: da questa proviene l'anima "unica in molti", simile a un'immagine, ripetuta in molti luoghi, di un'anima "uno in uno", come quando da un unico anello molti pezzi di cera ricevono la medesima impronta»

¹²⁷ IV, 2, 1, 10. Si noti l'immagine del raggio e del centro, analoga a quella della relazione tra *buddhi* (= νοῦς?) e *jivatman* (= ψυχή?) nell'*advaita vedanta* di Shankaracarya (cfr. per esempio *Brahma-sutra-bhisya*, 4° Adhayaya, 2° Pada, 1-7).

¹²⁸ Non c'è qualche analogia tra questo tema plotiniano e quell'esperienza di identificazione infantile - detta *stadio dello specchio* - su cui ha messo l'accento negli anni '30 del nostro secolo J. Lacan?

¹²⁹ I, 1, 11, 10.

¹³⁰ II, 5, 20.

ha *anche* mediante organi/strumenti corporei: mediante questi organi che sono cresciuti insieme e in continuità con le cose sensibili, l'anima giunge *in qualche modo* a unirsi con esse e si stabilisce così fra l'anima e le cose un *certo* comune sentire¹³¹.

Il criterio della «conoscenza» sensibile¹³² od opinione - si notino le formule limitative della citazione precedente - non è immediatamente la verità, ma la *verisimiglianza* (το εικος)¹³³.

Se la fonte del male è l'inganno, quella del bene sarà la conoscenza. Sappiamo che il bene è riconoscibile come tale in quanto è *simile* all'anima. Questa somiglianza dell'anima col bene dipende evidentemente dall'essere il bene il modello di cui l'anima stessa (e la sua potenza) è immagine. Ma il simile è appunto ciò che possiamo riconoscere a partire da ciò che noi stessi siamo. La *similitudine*, come già insegnava la sapienza arcaica di Empedocle, Filolao etc., è il *criterio insopprimibile di ogni conoscenza*¹³⁴.

Plotino distingue tra una *somiglianza*, che noi possiamo dire *verticale*, tra due cose di cui la *seconda* è *divenuta*, quale *immagine*¹³⁵, simile all'altra, che è *prima*, e una *somiglianza*, che possiamo dire *orizzontale*, reciproca, tra due immagini in relazione al loro *modello*¹³⁶.

La somiglianza orizzontale permette di estendere la conoscenza sensibile da simile a simile e di intendere ogni simile come immagine di qualcos'altro, istituendo - possiamo dire - lo *spazio metaforico del corpo e del linguaggio*.

L'*analogia* è la prova di cui ci si vale nella conoscenza sensibile, per esempio quando si cerca di comprendere, sotto il profilo astrologico, quale sia l'influenza degli astri¹³⁷. L'importante - sembra intendere Plotino - è che non si scambi, come fanno invece coloro che si spacciano per maghi (γοητεις), il *segno* (σημαινον), sensibile, che annuncia un evento, con la sua *causa*, intelligibile (l'anima stessa o la sua virtù)¹³⁸.

Ciò esclude - implicitamente - che sia possibile modificare il corso degli eventi agendo sui loro segni indicatori. Sarebbe - possiamo intendere - come cercare di modificare qualcosa modificando il testo che ne tratta. D'altra parte le influenze degli astri, come ogni evento naturale, non incidono sulla *libertà*¹³⁹ e *causalità*¹⁴⁰ dell'anima e sulla potenza dei suoi λογοι innati, che si valgono del corpo del mondo come di *organon* allo stesso modo con cui si valgono del corpo singolo (del resto a sua volta simpatetico con quello del tutto):

¹³¹ IV, 5, 1, 1.

¹³² Cfr. anche il trattato *Sensazione e memoria*, IV, 6.

¹³³ Cfr. II, 1, 6, 5; VI, 5, 2, 15.

¹³⁴ Cfr. ancora per l'acquisizione e la presupposizione di questo principio in Plotino: I, 6, 9, 25; I, 8, 1, 5; II, 4, 10; IV, 4, 23, 5; IV, 5, 1, 5; IV, 5, 8, 20. Il principio, come avverte Faggin in nota alla sua traduzione, risale, se non alla *notte dei tempi*, almeno a Filolao (fr. A 29 Diels Kranz), Empedocle (fr. B 109), Democrito (fr. B 164).

¹³⁵ Si dirà in seguito della relazione di causalità implicita nel (neo)platonismo tra modello e immagine, per cui essere l'immagine di un'ipostasi significa sempre essere l'atto *secondo* (o effetto) di cui l'ipostasi è potenza attiva (o causa). Sul tema, decisivo, del carattere *immaginale* della «metafisica» neoplatonica, con effetti, sulla sua forma di esposizione trattatistica, non ben studiati dalla letteratura critica (si pensi al significato semantico-ermeneutico che rivestono il *mito* e la metafora nei «sistemi» neoplatonici), cfr. il fondamentale Werner BEIERWALTES, tr. *Pensare l'Uno* (1985), Milano, Vita e pensiero, 1991, spec. pp. 77 ss.

¹³⁶ Cfr. I, 2, 2, 1.

¹³⁷ Cfr. II, 3, 5, 40; III, 3, 6.

¹³⁸ Cfr. II, 3, 7-8. Per l'idea di causa, αιτιον, cfr. II, 3, 14. Per l'astrologia come grammatica astrale per la quale i segni sono come lettere cfr. III, 1, 6. Cfr. inoltre sulla magia (μαγεια, γοητεια) IV, 4, 40 ss., e in generale sui legami simpatetici del cosmo IV, 4, 30 ss.

¹³⁹ Cfr. II, 3, 9; III, 1, 4-5; III, 1, 6 (l'anima è causa autodeterminantesi).

¹⁴⁰ Cfr. II, 3, 15-16.

Nessuna delle parti, per quanto importante, dell'universo ha il potere di creare un mutamento nelle ragioni (λογοι) delle cose o in ciò che dalle ragioni proviene... né potrà separarle dalla loro propria natura¹⁴¹.

3.5. Il mondo corporeo come gioco e rappresentazione

La conoscenza analogica dei corpi non è meramente illusoria o impossibile come quella della materia, poiché vi hanno parte (componente) l'anima e le forme intelligibili che conferiscono ai corpi la loro maggiore o minore unità¹⁴², ma *non* può neppure essere presa troppo sul serio, perché il significato dei corpi può essere solo quello di rappresentare per similitudine le idee (le vere unità) di cui sono il simbolo sensibile¹⁴³. La vera conoscenza può riferirsi solo ad esse. La conoscenza delle immagini come tali somiglia piuttosto a uno scherzo, a un *gioco*, ammissibile solo come tale, ossia nella consapevolezza del carattere virtuale o *teatrale* (illusorio, da *ludus*) del proprio oggetto. Errore (la colpa) sarebbe prendere sul serio un gioco.

E' necessario che gli animali si divorino tra loro... Il morire è un cambiare di corpo, come l'*attore* cambia di abito... Gli uomini si armano gli uni contro gli altri perché sono mortali; e i loro ordinati combattimenti che assomigliano a danze pirriche, ci mostrano che gli affari degli uomini sono semplicemente dei *giochi* (παιδιαι) e che la morte non è nulla di terribile... Come sulle scene del *teatro*, così dobbiamo contemplare le stragi, le morti... come fossero tutti *cambiamenti di scena e di costume*, lamenti e gemiti teatrali... Non è la vera anima interiore, ma un'ombra dell'uomo esteriore quella che si lamenta e geme e sostiene le sue *parti* su questo vario teatro che è la terra tutta. Tali sono le azioni dell'uomo che sa vivere soltanto una vita inferiore ed esteriore e non sa che le sue lacrime e i suoi affari sono un puro gioco... *Coloro che non conoscono ciò che è serio prendono sul serio i loro giochi e sono giocattoli essi stessi...* Anche i *fanciulli* piangono e si lamentano per cose che non sono mali¹⁴⁴.

Questo gioco è altrettanto (e indifferentemente) il gioco della conoscenza del corpo e il gioco della sua animazione e costituzione. Il corpo, infatti, non è se non *per l'anima* che l'informa, immaginandolo, a partire dalle forme intelligibili che essa inconsciamente possiede, nello specchio dalla materia¹⁴⁵: questo abbraccio è altrettanto una conoscenza quanto una formazione del corpo.

La difficoltà (e lo scherzo) consiste nell'immaginare che quella che si dice comunemente *natura*, dal punto di vista per il quale si dà solo una natura (cioè un'origine, una nascita)

¹⁴¹ II, 3, 13, 35.

¹⁴² Sul tema dell'unità relativa e progressiva dei corpi (esercito, coro, gregge, casa, nave, piante, animali) cfr. VI, 9, 1.

¹⁴³ I corpi, a differenza delle idee, non sono in Plotino affatto *essenze* (o sostanze), ma solo immagini di essenze. Cfr. II, 6, 1, 45 e altrove. Essi sono come le *sillabe* che si formano con le lettere degli elementi materiali, non ancora *parole* (da notare che lettere ed elementi si dicono entrambi στοιχεια, parole e forme λογοι) (VI, 3, 2, 10).

¹⁴⁴ II, 2, 15. Sulla vita come spettacolo teatrale di cui il demiurgo è il poeta o artefice (ποιητης) cfr. anche II, 2, 17.

¹⁴⁵ Cfr. II, 4, 5, 15: «Nei corpi la forma è solo un'immagine, perciò anche il suo substrato (la materia) è un'immagine».

sensibile¹⁴⁶, possa *contemplare*. Da un lato questa contemplazione è necessaria se vi deve essere produzione di forma, dall'altro lato essa deve essere *inconscia*, in quanto qui è la natura, non l'anima razionale che contempla. Perciò a rigore *noi*, che non possiamo affatto essere consapevoli di una tale contemplazione, non potremmo parlarne se non per gioco:

Se noi, prima di metter mano sul serio alla questione, dicessimo, così per scherzo (*παιζοντες*), che tutte le cose, non solo quelle dotate di *λογος* ma anche quelle che non ne sono dotate e la natura (*φυσις*) che è nelle piante (*φυτοι*) e la terra che li produce aspirano alla contemplazione (*θεωρια*) e tendono a un fine; e che tutte lo raggiungono dentro le possibilità offerte dalla loro natura... e che alcune lo raggiungono veramente, altre un'immagine o un'imitazione, chi accetterebbe questo nostro *paradosso*? Ma siccome il discorso si svolge fra noi, nessun pericolo ne verrà da questo scherzare sulle nostre questioni. Ma *forse anche noi ora, con questo scherzare, contempliamo*. Certo, noi contempliamo come tutti coloro che scherzano, i quali scherzano in quanto desiderano contemplare.¹⁴⁷

Vediamo qui innanzitutto come il grado di conoscenza che si può avere di un oggetto equivale strettamente al grado di conoscenza che questo oggetto stesso può avere di se stesso, in forza del principio (elevato per così dire a potenza) che solo il simile conosce il simile. Perciò solo risvegliando la natura in noi possiamo afferrare la natura delle piante.

3.6. La natura come proiezione dell'inconscio

Ma la contemplazione che è propria della *cosiddetta*¹⁴⁸ natura, in quanto è presupposto della *produzione* (*ποιησις*), è immediatamente produzione *inconscia*¹⁴⁹, non pensiero discorsivo, come è, invece, quello proprio dell'anima *cosciente*¹⁵⁰. Perciò possiamo *risvegliare* (alla coscienza) la natura in noi, costitutivamente inconscia in quanto immediatamente produttiva (il *φυτον*, cioè l'anima vegetativa che ci nutre e ci fa crescere), solo per *scherzo*, non veramente.

Per esprimere l'imbarazzo in cui si trova chi volesse risvegliare la natura, darle parola, Plotino immagina di fare proprio questo, chiamare la *cosiddetta* natura a rispondere di sé:

Meglio sarebbe - risponde la natura - non interrogare, *ma comprendere e tacere, come taccio io*, che non ho l'abitudine di parlare¹⁵¹

¹⁴⁶ Plotino parla anche, per esempio, di una *natura prima* in riferimento all'origine. Qui si tratta piuttosto della natura sensibile, come dell'origine inconscia della produzione delle forme sensibili, che è natura solo per il punto di vista a cui può apparire e che può dirla. Perciò Plotino, quando non specifica di che natura si tratti (per esempio *αλογος*, senza *λογος* o quella propria delle piante etc.) la indica come *λεγομενη φυσις* (cfr. III, 8, 4, 15), cioè *cosiddetta* natura.

¹⁴⁷ III, 8, 1, 1.

¹⁴⁸ Plotino considera qui la *φυσις* non per ciò che essa è veramente, natura prima (*πρωτη φυσις*, cfr. VI, 5, 11, 35) od origine di tutte le cose, ma dal punto di vista per cui essa *si dice* tale (*λεγομενη φυσις*, cfr. III, 8, 1, 20; VI; 6, 7, 5).

¹⁴⁹ Cfr. III, 8, 3, 15: : Per la natura «essere ciò che è è lo stesso che produrre: è contemplazione e oggetto contemplato, poiché è *λογος*... Soltanto per questo essa produce». Cfr. anche V, 3, 7, 25.

¹⁵⁰ Cfr. III, 8, 3, 10.

¹⁵¹ III, 8, 4, 1.

La coscienza (συνεσις) che la natura ha di se stessa è simile a quella che si ha nel *sonno*¹⁵². La natura (come l'artefice umano) produce proprio a causa della debolezza della sua contemplazione, come se volesse fissare in immagini esterne, ri-produzioni - noi diremmo forse: *proiezioni* - ciò che in sé contempla ancora inconsciamente, oscuramente¹⁵³. Ciò vale anche dell'*azione* (πραξις) dell'uomo che non è se non un *girare intorno* all'oggetto della contemplazione a cui si cerca di assimilarsi¹⁵⁴. La contemplazione resta quindi lo scopo della produzione della natura come dell'azione dell'uomo, anche se tale *fare* non conseguendo l'identità del soggetto e dell'oggetto, se ne rivela mezzo insufficiente¹⁵⁵.

La natura è un'*anima*¹⁵⁶ del mondo (e di ciascuno di noi e degli animali nel mondo), un'anima appunto naturale o *vegetativa* (φυτον) (nel senso in cui l'elemento *vegetativo*, per esempio in Aristotele, si oppone a quello *sensitivo*) i cui λόγοι sono inconsci¹⁵⁷. Essi corrispondono ai λόγοι σπερματικοί di cui Plotino, riprendendo motivi stoici, parla diffusamente come delle ragioni formali degli enti di natura (il loro codice genetico e insieme il loro *in-stinctum*, per così dire, l'astuzia di una ragione inconscia, paragonabile - forse - a quella che secondo alcuni moderni regolerebbe i meccanismi della selezione naturale).

Di qui si vede come la nostra parte inconscia si manifesti *sintomaticamente* come *desiderio di essere* e di contemplare, ma si traduca in operazioni (produzioni o azioni)¹⁵⁸ ancora insufficienti alla bisogna, puramente illusorie o, al limite, allusive.

Di tutto ciò noi stessi - come Plotino - possiamo parlare, se vogliamo essere rigorosi, a mala pena.

L'essenziale - sembra dire Plotino - non è rinunciare all'azione, ma non cadere nell'errore di attribuire all'agire uno scopo, un'intenzione, che esso non può di per sé conseguire o realizzare; intendere, quindi, il proprio agire e produrre come un gioco o uno spettacolo (*ludus*) del tutto simile a quello della natura sensibile per mezzo di cui si agisce e produce.

¹⁵² Cfr. III, 8, 4, 20.

¹⁵³ Cfr. III, 8, 4, 30.

¹⁵⁴ Cfr. III, 8, 6, 1; Vedi anche V, 3, 7, 25.

¹⁵⁵ Cfr. III, 8, 6.

¹⁵⁶ Cfr. III, 8, 4, 15.

¹⁵⁷ Cfr. III, 8, 8, 15.

¹⁵⁸ Cfr. V, 3, 7, 25.

4. La via della virtù come purificazione¹⁵⁹

Se alcuni trattati delle *Enneadi*, in particolare della II e della III enneade, ci illuminano sulla «condizione umana» nel mondo dell'incarnazione, altri ci additano la via e l'esercizio, per mezzo di cui non solo ci possiamo liberare dalle catene di tale condizione, ma anche possiamo pervenire a un punto di vista più elevato e comprensivo, a una maggior grado di *conoscenza* di noi stessi e delle cose. Tale via è essenzialmente, come in tutta la tradizione pitagorico-platonica, via di *purificazione*¹⁶⁰. In teoria noi stessi dovremmo percorrerla per intendere nel suo vero significato la scrittura plotiniana.

Hadot¹⁶¹ mette in luce utilmente la duplicità dell'esercizio spirituale in Plotino, in ragione del suo fondamento, di cui abbiamo già parlato, nell'identità di colui che cerca e di ciò che di volta in volta trova. Proprio per la necessità di assimilazione con il proprio oggetto lo sforzo della meditazione per Plotino deve essere *insieme teoretico e pratico* poiché la *conversione* di tutto ciò che siamo agli oggetti della contemplazione richiede esercizio di *virtù*¹⁶², come necessaria *purificazione* dal sensibile o da tutto ciò che sembriamo essere, ma non siamo.

Nel trattato *Sulla dialettica* (I, 3), Plotino può parlare di una *doppia via* in cui possiamo logicamente scomporre l'esercizio della virtù: la via etica o politica:¹⁶³, necessaria ma inferiore, propedeutica, e quella dialettica, superiore¹⁶⁴. La prima via, rispetto all'intelligibile, è inconscia, la seconda conscia, in quanto si vale di *λογοι*¹⁶⁵. Ma la seconda presuppone la prima: in tanto il filosofo può esercitare liberamente la dialettica stessa in quanto è già *virtuoso per natura*. La dialettica gli permette di elevare le virtù che già possiede¹⁶⁶. La conclusione del trattato (il cap. 6) è dedicata proprio alla questione se possano esistere, a loro volta, le virtù etiche = politiche (pratiche) senza la dialettica (e la risposta è «sì, ma imperfettamente») e se si possa essere dialettici senza la virtù (e la risposta a questa domanda è decisamente negativa).

Il primo tratto della *διττη πορεία* è quello percorso spontaneamente (inconsciamente) da uomini come il *musico*¹⁶⁷ o l'*amante*¹⁶⁸, da quanti cioè riconoscono l'identico nel diverso, l'armonia nella discordia, l'intelligibile nel contesto sensibile.

¹⁵⁹ Cfr. FAGGIN, cit., pp. 101-112.

¹⁶⁰ Fondamentale su questo concetto Jean TROUILLARD, *La purification plotinienne*, Paris 1955.

¹⁶¹ Cfr. HADOT, tr. *Esercizi spirituali* cit., p. 57-58.

¹⁶² Cfr. il trattato *Sulle virtù* (I, 2) e I, 6, 6, 1. Vedi anche il cap. *Vertus* di HADOT, *Plotin* cit.

¹⁶³ Sulla virtù non solo «ascetica», ma anche mondana di Plotino cfr. le brevi, ma efficaci pagine di BEIERWALTES, tr. *Pensare l'Uno*, cit., pp. 34-40.

¹⁶⁴ Cfr. I, 3, 1, 10.

¹⁶⁵ Cfr. I, 3, 1, 30.

¹⁶⁶ Cfr. I, 1, 3.

¹⁶⁷ Sulla *via dell'arte*, cfr FAGGIN, cit. pp. 105 ss. Vedi anche il trattato *Sul bello intelligibile* (V, 8), spec. cap. 1, 35

¹⁶⁸ Cfr. I, 2, 2. Per l'amante cfr. anche I, 6, 4. In V, 9, 2 il filosofo è detto amante *per natura* in quanto il suo *ερως* lo educerà (*παιδαγωγησεται*) per mezzo di *discorsi* a riconoscere, finalmente *esplicitamente*, la fonte intelligibile del bello sensibile.

4.1. Eros¹⁶⁹ come assimilazione

Per l'amante, come per il musico, - possiamo intendere - il *simile* o l'affine non è più solo - in senso orizzontale - cioè *per mezzo di cui* possiamo opinare, ma è, in quanto *modello o significato* - dunque in senso verticale -, anche ciò *che* possiamo razionalmente riconoscere per mezzo dei suoi simili di secondo grado, delle sue *immagini*; esso è anche ciò (l'anima razionale, l'intelligenza etc.) a cui desideriamo riunirci come il nostro bene¹⁷⁰, di cui noi stessi siamo *immagine e somiglianza*.

A nostra volta è cercando di *assimilarci* (ομοιωθηναι) ad esso che noi tendiamo al nostro bene (il Dio)¹⁷¹.

Il simile, in questo senso, è insieme *oggetto di conoscenza e di desiderio* (o amore)¹⁷², ciò cui l'esercizio (inconsciamente) tende fin dal contesto sensibile.

La necessità dell'assimilazione all'oggetto della conoscenza e del desiderio è implicita nel criterio della conoscenza stessa, onde solo il simile può conoscere il simile. Se Maometto non va alla montagna...

E' necessario che l'occhio *si faccia* eguale e simile all'oggetto per accostarsi e contemplarlo. L'occhio non vedrebbe mai il sole (ηλιον) se non fosse già simile al sole (ηλιοειδης), né l'anima vedrebbe il bello se non fosse bella¹⁷³.

La parte conoscente, quanto più conosce... diventa una cosa sola con l'oggetto conosciuto¹⁷⁴.

Ora, poiché l'anima tanto più conosce un oggetto quanto più gli è simile e tanto più gli è simile quanto più si possa dire che gli è identica (che *sia* esso), questa tensione non può non coincidere con la *tensione erotica* al possesso di ciò che si cerca identicamente di conoscere e di essere.

E' evidente infatti che l'*identificazione* importa perfetto possesso di ciò a cui il desiderio tende e perfetta conoscenza di tale bene, risolvendosi nel fine insieme di ogni sapere e di ogni agire.

La *bellezza*¹⁷⁵ di cui ci si innamora¹⁷⁶, a cui si tende, è data dalla somiglianza dei corpi ai loro modelli ideali, che è anche analogia tra i corpi visibili e l'anima invisibile in quanto anch'essa, come loro, tende alla propria idea¹⁷⁷. Ciò non solo non impedisce, ma invita ad amare anche i corpi nei quali l'idea si manifesta più chiaramente:

¹⁶⁹ Vedi il cap. *Amour* in HADOT, *Plotin* cit., che mette, come sempre, l'accento sul significato ascetico dell'erotica neoplatonica, insistendo sul suo valore spirituale in Plotino assai più di quanto non fosse per lo stesso Platone. Ma ciò non esclude che in Plotino l'amicizia e l'amore terreni, come immagini di quelli celesti, vi avvicinino.

¹⁷⁰ Cfr. I, 2, 4, 10.

¹⁷¹ Cfr. l'ομοιωσις θεωι, l'assimilazione a Dio in I, 2, 1, 1.

¹⁷² Cfr. III, 5, 4, 5: «Eros produce in noi i desideri (επιθυμια) secondo natura, ottenendo ogni anima per sé l'*analogo* (αναλογον) rispetto alla sua natura».

¹⁷³ I, 6, 9, 25.

¹⁷⁴ III, 8, 6, 15.

¹⁷⁵ Cfr. FAGGIN, cit., pp. 113-124.

¹⁷⁶ Cfr. II, 9, 16, 45: «Quelli che nel sensibile riconoscono l'immagine (μιμημα) di ciò che giace nell'intelligenza sono come turbati giungendo a ricordarsi (αναμνησις) del vero: da questa passione si muovono gli amori (ερωτες)».

¹⁷⁷ Cfr. I, 6, 2; V, 9, 2, 5.

Quando si ama qualcosa di affine a sé, si prova anche familiarità per le sue immagini (εικονες)¹⁷⁸.

Il fondamento di ogni somiglianza e analogia è l'*unità* che è alla radice della forma di tutte¹⁷⁹.
L'anima

è ...da per tutto un uno ... pur nella differenza delle sue operazioni¹⁸⁰.

Nel contesto sensibile, tuttavia,

spesso l'amante che tende al proprio bene distrugge l'amato, quando questo sia perituro¹⁸¹.

Ciò dipende - evidentemente - dall'insoddisfacente parvenza di unità propria del corpo.

Si noti che anche nel *cattivo* che distrugge vi è dunque, in forma distorta, una *ricerca del bene*, solo che egli lo confonde (lo crede immagine *sensibile*, invece che essenza intelligibile), rimanendone perennemente insoddisfatto.

Il desiderio del bene - lo si è già visto - produce spesso una caduta nel male¹⁸².

Il cattivo non è quindi cattivo per se stesso - o nell'economia del tutto -, ma solo per il buono. Proprio perciò - così almeno è forse lecito interpretare un luogo - egli, paradossalmente, *non merita di essere perdonato*: non dal *λογος* universale di cui è parte necessaria, né dal *λογος* del buono che altrettanto necessariamente lo deve combattere¹⁸³.

4.2. I limiti dell'amore naturale

L'assimilazione amante al proprio bene raggiunge i limiti propri di ciò che si assimila, il quale, se non vuole dissolversi come *corpo*, cioè come *diverso* rispetto all'intelligibile contemplato, deve conservare comunque una *differenza* rispetto a ciò a cui, contemplando, pur tende a somigliare il più possibile. La relazione di rispecchiamento si esplicita, allora, come *μιμησις* o *imitazione*, ossia come espressione del desiderio di identificazione da parte di alcunché che permane ad *altro livello*. È il caso del *cielo* di cui Plotino dice che, senza uscire da se stesso, col movimento circolare quanto più può «imita (μιμειται) l'intelligenza»¹⁸⁴ in quiete.

Si noti la rilevanza sotto il *profilo scientifico*, oltre che gnoseologico, del punto di vista neoplatonico. Il mondo che ne risulta non può essere pensato *soltanto* come geocentrico¹⁸⁵, perché la terra, come materia o corpo, non è più, elevata che si sia al punto di vista dell'anima, il centro dell'essere, ma piuttosto la periferia. Il *centro di gravità* è piuttosto l'anima, che, sotto il profilo

¹⁷⁸ III, 5, 1, 25.

¹⁷⁹ Cfr. I, 6, 2.

¹⁸⁰ Cfr. IV, 3, 3, 20.

¹⁸¹ III, 2, 17, 5.

¹⁸² III, 5, 1, 60.

¹⁸³ Cfr. III, 2, 17, 5.

¹⁸⁴ II, 2, 1, 1.

¹⁸⁵ Plotino ricorda bensì che la terra è al centro, ma in pari tempo ne relativizza la localizzazione definendola «un astro qualunque» (cfr. III, 2, 8, 5). Vedi anche la critica alla verisimiglianza della teoria aristotelica delle sfere (V, 1, 9, 5)

fisico, è forza, energia. Ciò consente a Plotino, in modo perfettamente conseguente, di osservare nel trattato *Sul movimento circolare*:

Il movimento circolare risulta composto del movimento del corpo e di quello dell'anima, e siccome *il corpo si muove per natura in linea retta* (εὐθύ) e l'anima lo trattiene, dai due deriva quel movimento (circolare) che ha del moto e della quiete¹⁸⁶.

Pare di assistere alla formulazione kepleriana, piuttosto che newtoniana, dei principi che regolano la rivoluzione universale dei corpi celesti. Da un lato pare si enunci la *dottrina del moto rettilineo uniforme* (anche se verosimilmente Plotino pensa ancora al moto rettilineo verso il luogo proprio¹⁸⁷), dall'altro si riconosce che un tale moto proprio del corpo può essere deviato solo da quella *forza* che fa essere il corpo stesso (l'anima per Plotino, la gravitazione per noi).

Si potrebbe verificare, inoltre, che anche dal *punto di vista relativistico* il *moto*, sempre curvilineo, di un oggetto, per esempio un pianeta, moto che è tale dal punto di vista di una temporalità condizionata dalla massa, quale quella a cui siamo soggetti nel mondo corporeo, sia descrivibile, sotto il profilo matematico, come una sua *figura* (multidimensionale) in *quiete*.

4.3. La purificazione come sottrazione delle illusioni

Il primo tratto della doppia via può verosimilmente essere percorso da tutti noi, se seguiamo le indicazioni di Plotino che la interpretano come via di purificazione dalle *passioni*, intese come tutto ciò che noi crediamo di essere e di volere, ma che non siamo e non vogliamo.

Questa via andrebbe percorsa - da noi stessi - anche solo per intendere il discorso ulteriore che Plotino svolge nelle *Enneadi*.

Per conoscere la natura dell'anima è necessario toglierle ciò che le si *aggiunge*¹⁸⁸. Sappiamo che, come ricorda anche Hadot, questo *toglimento* o *astrazione* può essere inteso anche come *purificazione* dalle proprie macchie¹⁸⁹, ossia come *esercizio etico*¹⁹⁰, il cui sorprendente risultato è una *conoscenza* dell'anima in quanto *immortale e, virtualmente, tutt'Uno con l'origine* o almeno con *l'intelligenza universale*¹⁹¹.

Il fondamento di questa sublimazione dell'anima può essere espresso anche osservando che

le *differenze* tra le anime vanno ricercate nelle loro *passioni* e nella loro *natura*¹⁹².

Sicché la purificazione progressiva dalle passioni - ossia di quegli errori di ragione che ci fanno scambiare l'essere con la corporeità - importa la progressiva eliminazione delle relative differenze tra le anime:

¹⁸⁶ II, 2, 1, 15.

¹⁸⁷ Cfr. VI, 3, 24, .

¹⁸⁸ I, 1, 12, 10.

¹⁸⁹ Cfr. I, 6, 9, in cui Plotino adopera la celebre immagine dell'anima che scolpisce la sua propria statua.

¹⁹⁰ Cfr. il passo in I, 2, 6, 5, dove si dice che la filosofia, guardando agli ηθη o *costumi*, propone le ασκησεις o *esercizi*, da cui nascono le buone *abitudini*.

¹⁹¹ Cfr. IV, 7, 10, 25, e HADOT, tr. *Esercizi spirituali* cit., p. 57.

¹⁹² II, 9, 6, 35. Cfr. anche IV, 3, 8, 5: «Esse differiscono riguardo ai corpi, sia specialmente per i caratteri, sia per l'attività del pensiero, nonché per le vite precedentemente vissute», e IV, 3, 15.

Socrate resterà sì, ma solo fino a quando l'anima di Socrate sarà in un corpo¹⁹³.

Le differenze di natura tuttavia, a cui Plotino allude, sembrano riferirsi non tanto al fatto che solo alcune anime sarebbero destinate - per natura - alla purificazione, quanto al fatto che - a purificazione compiuta - le anime, virtualmente identiche alle viventi idee del cosmo intelligibile, conserveranno comunque, nell'identità, una *reciproca differenza* (naturale) le une rispetto alle altre, sorta di trascrizione sublimata e paradossale dell'individualità personale:

Nessuna delle cose che sono perisce: poiché lassù le intelligenze non possono perire perché non sono ripartite nei corpi; ciascuna persiste nella sua *alterità*, in quanto coincide col fatto di essere il medesimo ente che è. Anche le anime che dipendono direttamente da ciascuna di queste intelligenze (ossia quelle incarnate), non sono che la parola (*λογος*) delle intelligenze e un maggiore loro sviluppo e sono, per così dire, il molto che nasce dal poco¹⁹⁴.

4.4. La purificazione come risveglio e liberazione

La necessità della purificazione sembra contraddire il carattere originariamente impassibile dell'anima e immaginario della corporeità. Ma è proprio da queste *false immagini*, scambiate per realtà, quasi che fossero *sogni*, che l'anima ha bisogno di *risvegliarsi*¹⁹⁵

Il risveglio ha anche il carattere della *liberazione*, come indica l'allusione che Plotino fa al mito di Prometeo incatenato (simile all'anima incatenata del mito platonico della caverna). Egli, a differenza del contemplativo Epimeteo (l'intelligenza), «è incatenato perché è, in un certo senso, a contatto con colei che è nata da lui»¹⁹⁶, ossia con la donna Pandora, che rappresenta la corporeità feconda tratta dalla matrice sterile della *ὕλη*.

Questa liberazione dal sensibile o dal corporeo non ha nulla a che vedere con la *morte* naturale e non può essere provocata artificialmente dal *suicidio*, se non altro perché esso non libererebbe dalla possibilità della reincarnazione. L'esercizio di morte di cui si tratta nella purificazione è insieme sempre anche esercizio di vita, per il quale il corpo proprio è *organo* o strumento¹⁹⁷, a un certo livello, indispensabile¹⁹⁸. Nel brevissimo trattato dedicato al *suicidio razionale* Plotino sentenzia:

Finché si può progredire non bisogna far uscire l'anima dal corpo¹⁹⁹.

¹⁹³ IV, 3, 5, 1.

¹⁹⁴ IV, 3, 5, 5. Sul problema delle idee degli individui e sulla trasmigrazione cfr. V, 7.

¹⁹⁵ Cfr. III, 6, 5. Cfr. anche III, 6, 6, 65.

¹⁹⁶ IV, 3, 14, 10.

¹⁹⁷ Cfr. il paragone del corpo con la lira in I, 4, 16, 20.

¹⁹⁸ «E' necessario per noi, finché abbiamo un corpo, abitare in case costruite dall'anima buona e sorella che ha il potere di creare senza fatica» (II, 9, 18, 10).

¹⁹⁹ I, 9, 1, 15.

La purificazione (o progresso), a cui ricorre liberamente chi vuole e può conoscere limpidamente le cose, ma a cui non si può per sua natura *costringere* alcuno, non consiste in altro, dunque, che nell'esercizio costante delle virtù (politiche, prima che noetiche)²⁰⁰.

4.5. La necessità della persuasione

Ma come emerge chiaramente dal trattato *Sulle virtù*, questa purificazione non può essere intesa come espiazione di un peccato, quasi che fosse espiazione *dovuta*, a prescindere dai suoi *effetti*. Al contrario ad essa si viene *persuasi*²⁰¹, non *costretti*, per amore del bene (lo *scopo*) a cui ci si *converte*, conversione razionale che, quindi, precede logicamente, in quanto *atto*, la condizione di incessante purificazione in cui consiste la virtù come *stato* (e come *mezzo*)²⁰². Per questo, come dice Plotino

è necessario convincere con ragionamenti, non costringere forzatamente²⁰³.

L'anima virtuosa è

come un uomo che vive presso un saggio e trae profitto da questa vicinanza, o diventando *simile* a esso, oppure vergognandosi di osare ciò che l'uomo buono non vuole che egli faccia²⁰⁴.

Il maestro è sempre in ultima analisi *maestro interiore*. Ciò non toglie che la costrizione o la *minaccia*, rivolta a certi uomini come se fossero fanciulli, possa a volte rivelarsi utile²⁰⁵, nell'ingannevole universo sensibile, come prevenzione da peggiori mali o necessità, ma essa come tale non è mai in grado di promuovere la virtù.

Non si tratta qui di una condanna *liberale* dei metodi coattivi in quanto tali (che sarebbe altrettanto moralistica e dogmatica, cioè ingiustificata, quanto la loro adozione in funzione di un dovere assoluto o categorico come tale), bensì del rilievo della loro assoluta inutilità per ciò che ci si propone.

La coazione è contraddittoria con lo scopo della *liberazione* a cui dovrebbe sortire checché ne possa aver pensato in età moderna Rousseau che fonda emblematicamente il *contratto sociale* (e

²⁰⁰ Cfr. I, 2, *Le virtù*. Vedi anche VI, 3, 16.

²⁰¹ Cfr. l'invito agli avversari gnostici, rivolto nel trattato contro di essi (II, 9, 6, 40), a «dimostrare rettamente l'intrinseca verità delle loro affermazioni», secondo la migliore tradizione greca, piuttosto che a schernire. Cfr. il cap. *Douceur* in HADOT, *Plotin* cit.

²⁰² Cfr. I, 2, 4. La conversione al bene come atto è migliore (= più simile al bene stesso) della difesa strenua della virtù (politica) come *habitus* o stato, poiché, sebbene anche questa difesa sia lodevole (e certamente preferibile alla resa al vizio, cioè all'inerzia del corpo), la *lotta* che essa implica testimonia di una colpa originaria e tuttora operante che ci *costringe* comunque, anche se in opposizione, ad avere *a che fare* con il corpo.

²⁰³ I, 2, 1, 50.

²⁰⁴ I, 2, 5, 25.

²⁰⁵ Cfr. I, 4, 15, 15.

con ciò la tipica maniera moderna di intendere coazione e libertà) sulla *paradossale costrizione alla libertà*²⁰⁶.

4.6. Il punto di vista politico del saggio

Sotto il profilo *politico* la conseguenza di tutto ciò - in Plotino - è che non si può esigere da Dio o dalla legge o dagli altri quel *bene che ciascuno deve cercare da se stesso*:

Non tocca a Dio combattere per i pacifici: la legge vuole che alla guerra si salvi colui che è valoroso, non colui che *prega*, perché raccolgono frutti non quelli che pregano, ma quelli che coltivano la terra... *I cattivi comandano per la viltà dei loro sudditi*: ed è giusto che sia così, non il contrario²⁰⁷.

Il *saggio non cerca l'eguaglianza*... non fa nessun conto delle persone ricche, né considera superiori agli altri quelli che sono politicamente potenti (*δυναστευοντες*)... egli sa che è duplice la vita, quella dei saggi e quella della maggioranza... quella dei più si divide in due: una si ricorda ancora della virtù e partecipa in qualche modo del bene (= praticando inconsciamente le virtù politiche tradizionali), l'altra è quella del volgo indegno (*φauλος οχλος*) dei lavoratori manuali destinati a produrre ciò che è necessario ai più giusti²⁰⁸.

Per quanto strana e irritante possa apparire quest'osservazione (che echeggia analoghe aristoteliche) alla sensibilità democratica moderna, se ne deve riconoscere la coerenza col punto di vista neoplatonico: se l'anima di ciascuno sceglie *ab origine* chi ciascuno debba essere - e nulla impedisce, dice spesso Plotino, di metter fine alla propria vita se il proprio destino non piace - , chi si trova a lavorare manualmente e non vi rinuncia è causa del suo male (non meno del ricco e potente che si abbandoni ai piaceri dei sensi), illuso certamente che il bene possa essere il materiale compenso del proprio lavoro (diremmo: *alienato*), piuttosto che - a prezzo della sua stessa vita - l'esercizio della virtù, premio a se stessa, in un nobile agire (per esempio la politica, l'arte militare etc.) o la meditazione filosofica. Si tratta in ogni caso di un male per colui che lavora che, nell'economia del tutto, torna in conto di bene .

²⁰⁶ «Chiunque si rifiuterà di obbedire alla volontà generale vi sarà costretto da tutto il corpo (comune), ciò non significa altro, se non che lo si costringerà ad essere libero» (Roussaea J.J., tr. *Il contratto sociale*, I, 7, in *Opere*, Firenze, Sansoni, 1972, p. 286)

²⁰⁷ III, 2, 8, 35.

²⁰⁸ II, 9, 9, 1.

5. La via della conoscenza

La persuasione non cogente ad agire secondo virtù è possibile - come si è visto - solo se chi medita e si sforza ha *in vista il proprio scopo*²⁰⁹, il bene, in questo senso si volge o converte a lui. E' questa la ragione per cui la *conoscenza*, non l'arbitrio o il comando, è presupposto (inizialmente inconscio) e insieme fine necessario dell'esercizio che, per questo, si rivela *ricerca*.

5.1. La conoscenza come mezzo e fine della purificazione

La *conoscenza*, che nello schema della *doppia via di ascesi* di I, 3, 1 poteva sembrare corrispondere soltanto al risultato del primo tratto (l'*etica*) e, semmai, al principio del secondo (la *dialettica*), può quindi essere meglio compresa, circolarmente, insieme come *causa ed effetto della stessa virtù*²¹⁰.

Da un lato, in polemica contro gli gnostici e, forse, tra essi con i cristiani, Plotino scrive che non basta invitare a guardare a Dio se non si *educa* alla virtù: Dio riuscirebbe affatto inconoscibile (vuoto nome) senza la virtù vera²¹¹. La conoscenza sarebbe dunque ciò a cui si perviene al sommo del primo tratto della via di purificazione, ossia dopo aver disciplinato adeguatamente il proprio *carattere*.

D'altra parte la *dimostrazione filosofica* (il *ragionamento*) è considerato esso stesso mezzo di elevazione alla virtù²¹². Di qui si spiega per esempio, nel trattato IV, 7, sull'*immortalità dell'anima*, accanto all'invito alla purificazione dalle proprie passioni il cui effetto sarà la perfetta conoscenza del tutto, il ricorso a ragionamenti volti a *dimostrare* che l'anima è immortale in quanto è simile agli intelligibili.

Ma la conoscenza come mezzo differisce dalla conoscenza come fine, quanto l'arte del *sillogismo* e del ragionamento differisce dall'*intuizione intellettuale* del vero.

Per «mezzo», tuttavia, quando, a nostra volta, discorriamo del pensiero discorsivo, non dobbiamo intendere, in Plotino e - forse - nei classici in generale, tanto lo *strumento*, in senso meccanico, che ci permette di *raggiungere* o perfino *costruire* l'obiettivo, bensì un *οργανον*, di cui sono immagine i sensi corporei, che serve nella misura in cui diledgia, per lasciar essere, per così dire nel *vuoto* lasciato dalle sue apparenti conclusioni, costitutivamente provvisorie, il proprio scopo; un mezzo dunque piuttosto come *medium*, cioè, ancora, come via o *μεθοδος*.

²⁰⁹ Osserva col consueto acume Hadot della virtù plotiniana che «vue de l'interieur, elle n'est même pas un effort pour se séparer du corps, elle est seulement une attention continuelle au divin, un perpétuel *exercice de la présence* de Dieu. On peut parler, si l'on veut, d'une métamorphose du regard » (HADOT, *Plotin* cit., p. 99).

²¹⁰ Cfr. HADOT, *Esercizi spirituali* cit., p. 57. Vedi anche HADOT, *Plotin* cit., pp. 93-94., pp. 93-94.

²¹¹ II, 9, 15. Su ciò mette l'accento HADOT, *Plotin* cit., a pp. 87 ss.

²¹² Cfr. I, 3, 1, 5; V, 1, 1, 20.

5.2. Il linguaggio come *medium*

Una forma di conoscenza, indispensabile a chi non si sia ancora sufficientemente elevato, ma francamente provvisoria è quella fornita dal linguaggio, *medium*, nel senso precisato, o *immagine* della vera conoscenza, intessuto com'è di miti, di metafore, di rinvii.

Secondo Plotino

bisogna che i *miti* (μυθοί)²¹³, se sono davvero tali, *separino* nel tempo le cose che raccontano e distinguano gli uni dagli altri molti esseri che si trovano insieme e sono distinti soltanto per *grado* e *potenza*: perfino certi *ragionamenti* (λογοί) (= di Platone) parlano di generazioni di cose ingenerate e distinguono esseri che stanno assieme. Ma i miti, dopo aver istruito secondo le loro possibilità, permettono a chi li ha compresi di *riunire* le parti²¹⁴.

Così Plotino può interpretare i classici - soprattutto Platone - non tanto come *autorità* nel senso dogmatico, ma come precursori²¹⁵ che in una forma o nell'altra non possono che avere espresso, in immagine, il vero. In questo senso egli può dire:

Bisogna credere certamente che alcuni antichi e fortunati filosofi abbiano *scoperto la verità*. Giova però esaminare chi mai l'abbia veramente raggiunta e in che modo *anche noi possiamo riconoscerla*²¹⁶.

Il *dicorso* (λογος) del maestro, per essere efficace, deve essere ciò a cui l'anima del discente già si trovi *affine*. Perciò esso è svolto oralmente (o ne è testimoniato in uno scritto) solo come preparazione al *silenzio* della contemplazione di ciò che non può essere frammentato in parole²¹⁷. Nel mondo intelligibile - per così dire - le anime non si servono del linguaggio, ma di una comprensione (συνεσις) di cui piuttosto è immagine lo sguardo:

Anche quaggiù noi riusciamo a comprendere spesso persino chi tace, da un semplice sguardo²¹⁸.

L'*espressione* (ciò che si proferisce, α προφερει) come tale o è segno della *deficienza* di chi, come il discepolo, è ancora alla ricerca (επισκεψις), nel senso che non ha ancora *trovato*, o è il mezzo con cui il saggio, scendendo al livello di coloro a cui si rivolge, scopre (αποφαινει) agli altri ciò che trae da sé²¹⁹. Plotino distingue con chiarezza il *ragionamento come ricerca* ed esercizio dalla saggezza come fine della ricerca stessa²²⁰.

D'altra parte, secondo i principi della *maieutica* di Socrate, nessuno può generare se non da se stesso la verità. Il maestro, quale sterile levatrice, può tutt'al più coadiuvare al parto²²¹. Analogamente Plotino dice del magistero di Eraclito:

²¹³ Sull'uso e sul significato del mito in Plotino cfr. BEIERWALTES, tr. *Pensare l'Uno*, cit., pp. 108-115.

²¹⁴ III, 5, 9, 20.

²¹⁵ Cfr. anche V, 1, 8.

²¹⁶ III, 7, 1, 10.

²¹⁷ Cfr. III, 8, 6, 10.

²¹⁸ IV, 3, 18, 15.

²¹⁹ Cfr. III, 8, 6, 25.

²²⁰ Cfr. IV, 4, 12.

²²¹ Cfr. Platone, *Teeteto*, 148e-151d.

Eraclito, che ci invita alla ricerca... , ci ha offerto immagini, ma non si è curato di renderci chiaro il suo λογος, forse perché bisogna che *ciascuno cerchi da sé*, come egli stesso aveva trovato cercando²²².

Da questo punto di vista non può non essere interpretata - cosa sfuggita a molti interpreti - la *scrittura* stessa delle *Enneadi*, che esprime questo o quel «contenuto», a seconda del grado del lettore ideale che di volta in volta presuppone, come metafora di alcunché di inesprimibile, in quanto «oggetto/soggetto» di esperienza personale. Tale scrittura condivide, infatti, l'ambivalenza del λογος dell'anima, in quanto è frutto insieme di entusiasmo (in quanto vi si rappresenta il divino) e passione (in quanto, evidentemente, essa è corpo)²²³. Nulla di strano, perciò, nell'imbattersi in apparenti contraddizioni, tutte risolvibili per principio in formulazioni simbolicamente diverse del medesimo απορητον (indicibile).

Ciascun nome, nella *Enneadi*, - possiamo dire - è *omonimo*, significa diversamente a seconda del punto di vista da cui è pronunciato, udito o letto. L'identità del nome esprime l'identità di ciò cui possono alludere differenti immagini, degne ciascuna, al proprio livello, del nome stesso. Si può dire che non v'è un uso proprio del nome che non sia già *metaforico*, nella misura in cui la parola orale o scritta, in quanto essa stessa immagine o simbolo, al modo dei corpi che le corrispondono al suo livello, non può che «portare fuori» di sé, al proprio *intelligibile* significato.

Nel parlare dei generi dell'essere sensibile in relazione a quelli dell'essere intelligibile Plotino parla esplicitamente di omonimia e *analogia*, dipendente dal fatto che

il nostro mondo (e - possiamo intendere - il suo linguaggio) è diverso da quello superiore, sicché non gli è sinonimo ma solo *omonimo* e una pura immagine²²⁴.

Un chiaro esempio di ciò, nelle *Enneadi*, è dato dalla plurivocità confessa dei termini che definiscono la *vita* (ζωη), la *felicità* (ευδαιμονια)²²⁵, la *luce* (φως)²²⁶ etc., oltre che, appunto, il diverso senso che assumono i generi dell'essere (essere, quiete, moto, identico, altro) a seconda che essi si predichino dell'intelligibile (cfr. VI, 2) o del sensibile (cfr. VI, 3)²²⁷.

5.3. Il ragionamento come *medium*

Se il *mito* di cui il linguaggio come tale è intessuto, come ogni simbolo corporeo, può alludere a ciò di cui è immagine, il *ragionamento* (λογισμος, διανοια o semplicemente λογος), se è retto, *conduce* all'intelligibile che ne è il presupposto.

In I, 1 la *critica* (επικρισις) *della sensazione* è detta opera della διανοια che permette di riconoscere nella similitudine ciò che nell'immagine si riferisce al modello (alla forma intelligibile che, in quanto νους, la δια-νοια può «contemplare»), evidentemente senza cedere alla spontanea illusione di scambiare l'immagine per il modello stesso, come il «*cosiddetto* ragionamento

²²² IV, 8, 1, 10.

²²³ Cfr. *Vita*, 14, 1.

²²⁴ IV, 3, 1, 20.

²²⁵ Cfr. I, 4, 3, 15.

²²⁶ II, 1, 7, 25.

²²⁷ Cfr. VI, 3, 5, 1: «Dobbiamo intenderci su quella che quaggiù è detta essenza.. Se tali caratteri si trovano anche nell'essenza superiore, ciò sarà certo per *analogia* e *omonimia*» Vedi anche Valerio VERRA, *Dialettica e filosofia in Plotino*, Milano, Vita e Pensiero 1992, pp. 71 ss.

(διανοία) falso» che altro non è se non l'immagine stessa «che non ha aspettato il giudizio (κρισις) dell'elemento dianoetico»²²⁸.

Ma il ragionamento (λογισμος) differisce a sua volta dall'intellezione (νοησις) perché, a differenza di questa di cui è immagine l'immediata intuizione (θεωρις), «progetti e ragionamenti si fondano su ipotesi (υποθησις), poiché Platone presuppone il divenire»²²⁹. Il ragionamento quindi è come una corrente ascensionale immersa nel mare dell'impermanenza (o dell'illusione), la cui meta si trova, tuttavia, oltre se stessa.

Ciò che, nonostante la caduta nell'illusione ottica, sempre rincorrente, qualifica lo stato dinamicamente *intermedio*²³⁰ dell'anima rispetto sia all'intelligibile sia al sensibile è appunto il suo *carattere dianoetico o logico o razionale o discorsivo*²³¹, ossia il tratto per cui essa, come λογος, può riconoscere per similitudine (come il musicista e l'amante) il semplice (intelligibile) nel molteplice (sensibile) o, viceversa, dissolvere il semplice nella molteplicità delle sue *immagini*²³².

Il λογος (interiore) dell'anima - dice Plotino - è *immagine* di quello di un «altro», del νοος (cioè di quell'intelligenza «intuitiva» che è a sua volta λογος dell'origine²³³), come il discorso parlato è immagine di quello interiore²³⁴. Se l'immagine è *molteplice* rispetto al modello (λογος che si frantuma in parole)²³⁵, essa è destinata però come tale, in quanto mero *medium*, a rimanere del tutto inconscia all'intelligenza di chi, divenuto maestro nella dialettica, come nell'arte della lettura uno sa intuire immediatamente il *significato unitario* della parole (ciò di cui esse sono immagini)²³⁶ senza soffermarsi su di esse, così sappia intendere il significato *unitario* di intere proposizioni alla stregua di insignificanti *lettere*²³⁷.

5.4. L'astrazione dal sensibile come purificazione intellettuale

La dottrina, tipicamente ellenica, secondo cui il mero esercizio del ragionamento - *in generale*, non solo quando si trattano questioni etiche - sia purificazione che conduce alla verità (a Sé) potrebbe sembrare dubbia, sotto il profilo etico. Ma essa è fondata sulla considerazione (probabilmente di origine pitagorica) che il ragionamento implica e insieme induce un esercizio di *astrazione* dalla corporeità²³⁸.

Per Plotino l'anima, in base al principio che solo il simile può riconoscere il simile, può astrarre le figure del cerchio, del triangolo, della linea e del punto solo astraendo se stessa dal corpo:

Come ciò che è grandezza può pensare ciò che non è grandezza? e col divisibile pensare l'indivisibile?... Non è certamente in compagnia della

²²⁸ Cfr. I, 1, 9.

²²⁹ VI, 7, 3, 1.

²³⁰ Cfr. IV, 4, 3, 10: «L'anima possiede tutte le cose in secondo grado e non così perfettamente come l'intelligenza, e perciò diventa tutte le cose: essa *fa da frontiera* e, trovandosi in questa situazione, può volgersi nell'uno e nell'altro senso». Cfr. anche IV, 4, 7, 1.

²³¹ Cfr. V, 3, 3, e il commento di VERRA, cit., pp. 51-54.

²³² Sul carattere immaginale del mondo e del tempo cfr. BEIERWALTES, tr. *Pensare l'Uno*, cit., pp. 75-98.

²³³ Cfr. V, 1, 6, 45.

²³⁴ Cfr. V, 1, 3, 5.

²³⁵ Cfr. I, 2, 3, 25.

²³⁶ Cfr. I, 4, 10, 20.

²³⁷ Cfr. I, 3, 5, 15.

²³⁸ Frequenti in Plotino gli esercizi di *astrazione* (αφαίρησις), volti a *eliminare* il superfluo dall'anima per conseguire insieme purificazione e conoscenza. Cfr. V, 8, 9, 5; VI, 2, 4, 10.

carne o della materia che si può astrarre il cerchio, il triangolo, la linea, il punto. E' necessario che l'anima si astragga, in questo caso, dal corpo: essa perciò non può essere corpo. E' inesteso, io penso, anche il bello e il giusto: perciò è inesteso anche il pensiero di queste cose²³⁹.

Chi vuol percepire qualcosa dev'essere uno in se stesso e deve cogliere ogni oggetto col medesimo punto²⁴⁰.

L'ἀφαίρησις o astrazione come esercizio di purificazione, a prescindere da quelli che sono di volta in volta i suoi contenuti, sembra proprio la chiave di lettura migliore del modo tipicamente ellenico di intendere l'esercizio spirituale - rispetto ai modi per esempio orientali - , purché si badi a mettere l'accento non sui contenuti astratti in quanto tali, ma sull'*atto* di astrarre da questo o quel contenuto di cui, al termine della via, fanno le spese le stesse idee intelligibili, primo frutto del processo di astrazione (si ricordi l'esortazione ἀφελε παντα²⁴¹, che si può tradurre: *astrai da tutto*).

5.5. L'idea come presupposto delle differenze sensibili

L'*intelligenza* (νοῦς) in cui culmina la purificazione o astrazione si riferisce eminentemente all'intuizione dell'*identità* ideale implicita e presupposta in ogni *similitudine* sensibile e in ogni *differenza*.

La *differenza* come tale, di cui pure si *discorre*, propriamente sfugge sia alla sensazione, sia all'intelligenza:

La sensazione e l'intelligenza possono indubbiamente constatare la diversità (del verde tenero dal giallo chiaro), ma senza darcene la ragione (λογος): non lo può la sensazione perché la ragione (λογος) non le appartiene ed essa si limita a darci i segni esterni delle differenze; l'intelligenza nemmeno, poiché essa è tutta presa nelle sue intuizioni semplici e non si serve mai di ragionamenti (λογοι) per dire di ciascuna cosa che questa è questa e questa è questa²⁴².

Ma la *differenza* (di cui pure si fa *discorso*) che diletta agli occhi dell'intelligenza non è solo quella che distingue i diversi oggetti sensibili o le loro qualità, ma anche quella che distingue colui che conosce e ciò che viene conosciuto. In generale, le differenze tra i modi di intendere l'essere di cui ha trattato Aristotele (le categorie) - come quella tra la sostanza e gli accidenti, tra il soggetto e i suoi predicati etc. - , in quanto - nell'interpretazione neoplatonica - esse si riferiscono al solo mondo sensibile o materiale o discorsivo, dal punto di vista intelligibile dileguano²⁴³.

All'intelligenza - sul piano dell'esercizio spirituale - spinge d'altra parte la necessità di riconoscere - secondo l'esortazione delfica - se stessi, o chi veramente si è al di qua di tutte le differenze, per mezzo della purificazione come somma negativa di tutte le aggiunte (sensibili).

²³⁹ IV, 7, 8, 10.

²⁴⁰ IV, 7, 6, 1.

²⁴¹ Cfr. V, 3, 17, 35.

²⁴² VI, 3, 18, 5.

²⁴³ Cfr. il trattato sui generi dell'essere VI, 2.

Possiamo intendere quest'identificazione come segue. Ciò che fa la differenza (insuperabile) tra me e questo oggetto attiene essenzialmente alla sfera sensibile. Ma l'ideale della conoscenza non è conoscere il *simile* per mezzo del simile (relazione in cui rimane comunque inconscio ciò che fa la *differenza*) ma l'*identico* per mezzo di se stesso, ossia non un altro con un altro (p.e.: il fuoco sensibile col fuoco dei miei occhi), ma me stesso per mezzo di me stesso. La perfetta conoscenza è conoscenza altrettanto di sé come soggetto conoscente, quanto di ogni altra cosa, è *trasparenza*²⁴⁴ in cui nulla è più esterno di quanto non sia interno²⁴⁵.

Poichè la *contemplazione* procede dalla natura all'anima e dall'anima all'intelligenza e diviene sempre più *affine* (οικειότερον) e unita al *contemplante*, poiché nell'*anima virtuosa* (σπουδαια = seria, studiosa) l'*oggetto* conosciuto diventa *identico* al soggetto (υποκειμενον) *in quanto essa aspira all'intelligenza*, è evidente che nell'intelligenza soggetto e oggetto sono il *medesimo*, non per *affinità* (οικειωσις), come nelle anime migliori, ma *per essenza* (ουσια), in quanto (= come diceva Parmenide) «essere e pensare (= intendere, νοειν) sono il medesimo». Il soggetto non differisce dall'oggetto *altrimenti dovrà esserci a sua volta qualcos'altro, in cui l'uno non differisca dall'altro*. E' necessario dunque che...²⁴⁶

L'*argomentazione* che induce a presupporre il principio intelligibile (l'identico) muove in questo passo, come in altri, dal sensibile (il simile). L'intelligibile si rivela come condizione, non differibile all'infinito, dell'intelligibilità del sensibile stesso; l'identico, come condizione del simile. Come dire - ma tutto ciò in Plotino è implicito - che se *questo* oggetto, come tale, come fenomeno, non è perfettamente conoscibile in quanto non è identico né a se medesimo, in quanto essenza, né a me stesso che non posso che prendere me stesso come criterio di conoscenza, l'*identità* che nego per il sensibile (tra me, l'oggetto e l'essenza) la devo presupporre come vera *da qualche altra parte* se devo *intendere* l'idea (= il significato) di identità come perfetta conoscenza (come *trasparenza*), anche quando solo la nego.

Come conoscere d'altra parte qualcosa, in modo esauriente, senza *essere* questa cosa stessa?

Se per Plotino nell'*idea* convergono identificandovisi come nel proprio presupposto sia il soggetto contemplante che l'oggetto contemplato, ciascun'anima non contempla in fondo sempre e comunque - magari in maniera oscura e confusa - che la propria idea o intelligenza:

L'anima universale contempla l'intelligenza universale, mentre le altre contemplano le intelligenze particolari (= idee) che appartengono ad esse²⁴⁷.

Da questo punto di vista nuova luce si può gettare sul mistero dell'incarnazione dell'anima, di per se stessa impassibile. Si potrebbe intendere alla luce di quanto Plotino dice anche altrove: è *ciascuna idea o intelligenza a proiettare se stessa nella materia* (specchio informe) *in quanto* anima in un corpo, nel momento in cui, *differendo* dal corpo stesso (che in verità è se stessa), se ne prende cura (lo forma e lo cresce) o, al limite, innamorandosene, se ne lascia ingannare, dimentica della propria natura: così l'intelligenza divina si fa anima del mondo²⁴⁸ (demiurgo) allorché ordina la

²⁴⁴ Cfr. V, 8, 4, 1; VI, 4, 11, 5.

²⁴⁵ Hadot illustra con rigore l'acquisizione di questo punto di vista osservando che per Plotino «si le monde spirituel est en nous, il est aussi en dehors de nous; s'il suffit de savoir regarder en nous pour le découvrir, il suffit de savoir regarder hors de soi pour apercevoir derrière les apparences. A la métamorphose du regard intérieur répondra la métamorphose de la vision sensible» (HADOT, *Plotin* cit., pp. 43-44).

²⁴⁶ III, 8, 8, 1.

²⁴⁷ IV, 3, 6, 15.

²⁴⁸ Cfr. VI, 2, 22, 25: «L'intelligenza rivolge talvolta nel suo intimo la propria attività, e da questo nascono le altre intelligenze; talvolta le rivolge fuori di sé, e allora nasce l'anima»

materia nel corpo del mondo; così l'idea - supponiamo - di saggezza si fa anima di Pitagora, Socrate etc. allorché, nel mondo, essa ordina i corpi di questi individui nei quali, *dal punto di vista della temporalità*, diciamo che trasmigra²⁴⁹:

Inversamente, nel momento in cui, attraverso l'esercizio filosofico, l'*anima* del singolo attinge la propria idea, essa *si dimentica di se stessa*, come di qualcosa di separato dal tutto, dall'intelligibile e si lascia formare *interamente* (= senza residui materiali) da quest'ultimo:

(Nel mondo intelligibile) neppure di se stessi ci si ricorderà, nemmeno uno - per esempio Socrate - si ricorderà di esser lui che contempla... anzi diventa l'oggetto stesso, offrendo se stesso quale materia e si lascia formare dall'oggetto contemplato²⁵⁰.

L'anima allora, *nella quale* il corpo era il sintomo di alcunché di ancora opaco, inconscio, non differisce più dall'intelligenza (in cui chi conosce e ciò che viene conosciuto debbono essere il medesimo affinché vi sia perfetta trasparenza) in quanto

se essa è in stato di purezza (καθαρός) nell'intelligibile ... essa è le cose che sono (oggetto della sua intelligenza)... Essa deve necessariamente giungere all'unificazione (ένωσις) con l'intelligenza²⁵¹.

L'identificazione del soggetto e dell'oggetto, o meglio la risoluzione o riassorbimento *nell'anima* dell'apparente composizione dell'anima con il corpo fa sì che, come Plotino dice poco sopra questo passo, αμφω έν, entrambi (anima e intelligenza) siano *uno*²⁵² (anche se nell'accordo ambedue sono insieme unità e dualità²⁵³, in modo non comprensibile a chi non abbia in prima persona adeguatamente meditato).

L'anima che si volge verso l'alto è *l'intelligenza*; quella che si volge verso il basso è il complesso delle sue potenze che variano a seconda della sua discesa... Ma forse quelle che abbiamo chiamato parti inferiori dell'anima sono soltanto una sua immagine²⁵⁴.

La perfetta conoscenza, in cui tutto è forma, nulla materia, tutto coscienza, nulla inconscio, ciò in cui consiste l'intelligenza, è l'esito di una purificazione, ottenuta per mezzo di un processo meditativo di *astrazione*:

E' necessario che chi vuol conoscere che cosa sia l'intelligenza si ponga davanti agli occhi l'anima e dell'anima ciò che è più divino... Anzitutto *elimina* il corpo dall'uomo, e perciò anche *da te stesso*; *elimina* poi anche l'anima che lo plasma e, insieme, la sensibilità, nonché le passioni e le ire e

²⁴⁹ Cfr. sempre VI, 2, 22, 25: «L'anima è parte della parte (cioè di un'intelligenza o idea singola), in quanto è atto che sorge da essa». Sulla trasmirazione di Pitagora in Socrate e, in generale, sulle idee degli individui cfr. V, 7, 1. Vedi anche V, 9, 12; VI, 2, 9, 25.

²⁵⁰ IV, 4, 2, 1.

²⁵¹ IV, 4, 2, 20.

²⁵² IV, 4, 2, 20. Cfr. III, 9, 6, 5: «Se gli atti che noi pensiamo quando pensiamo noi stessi sono pensieri, anche noi siamo un intelligibile. Il pensiero (νοησις) di noi stessi ne offre un'immagine». Cfr. anche IV, 6, 3, 10: «L'anima conosce gli intelligibili perché è, in un certo modo, gli intelligibili stessi e li conosce non perché abbiano in essa la loro dimora, ma perché li possiede in qualche modo e li vede ed è, un po' confusamente, quegli esseri stessi, ma quando essa si scuote, diremo così, dal suo sonno oscuro, essi diventano più chiari e passano dalla potenza all'atto».

²⁵³ Cfr. IV, 4, 2, 25.

²⁵⁴ VI, 2, 22, 30.

- 46 -

le altre futilità che ci fanno piegare verso ciò che è mortale. Quello che rimane è ciò che noi abbiamo chiamato immagine dell'intelligenza - cioè la *διανοια*, il ragionamento - ... L'anima deve cercare, sillogizzando (= ragionando), di quale natura sia l'intelligenza; l'intelligenza, invece, si intuisce da sé, senza sillogizzare su se stessa²⁵⁵.

Dal momento che, finché sillogizziamo (ragioniamo) sull'intelligenza, stiamo ancora astraendo, e non siamo ancora tutt'uno con l'intelligenza stessa,

è necessario invece che noi stessi diveniamo intelligenza e facciamo di noi stessi visione²⁵⁶.

Uno è divenuto intelligenza quando, abbandonate le altre ...cose che gli appartenevano, guarda l'intelligenza, cioè *guarda se stesso per mezzo di se stesso*. Egli è dunque intelligenza e vede se stesso²⁵⁷.

La contemplazione deve essere identica alla realtà contemplata... o non ci sarebbe verità²⁵⁸.

Obbedire - in questo senso - al *λογος* è come un vedere in cui non si riceve una forma, ma si vede e si è in atto ciò che si vede²⁵⁹.

Il *λογος* non scorre più (cioè non è più *δια-νοια*²⁶⁰) perché è presente la sorgente inconscia a cui esso, sintomaticamente, alludeva, nel momento stesso in cui, come immagine di se stesso, la copriva e, come *dis-corso* articolato e personale, se ne allontanava²⁶¹.

Questo motivo di pensiero può evocare ciò di cui testimonia il v. 1 del fr. 4 del poema di Parmenide:

Λευσσε δ' ομως απεοντα νωι παρεοντα βεβαιως

che esorta: «Guarda ciò che è assente come rigorosamente presente per l'intelligenza».

²⁵⁵ V, 3, 9.

²⁵⁶ VI, 7, 15, 30.

²⁵⁷ Vi, 3, 4, 25.

²⁵⁸ V, 3, 5, 20.

²⁵⁹ III, 6, 2, 30.

²⁶⁰ La *διανοια* è, come si è letto, il modo discorsivo, temporalizzato con cui l'anima riconosce nel sensibile l'intelligibile per mezzo di una separazione o giudizio (*κρισις*). D'altra parte, come risulta dallo stesso termine, la *διανοια* è in un certo senso (come traccia) *νοος*. Cfr. V, 3, 6, 15. Cfr. anche III, 9, 1, 35. Cfr. anche V, 1, 10, 10: «L'intelligenza (*νοος*) si distingue in intelligenza che ragiona e in intelligenza che fornisce il ragionare». V, 8, 4, 35: «Lassù la vita è sapienza (*σοφια*), non una sapienza acquisita per mezzo di ragionamenti, poiché è perfetta in eterno e non viene mai meno... Ma noi non riusciamo a comprendere, perché abbiamo creduto che le scienze siano composte di teoremi e di proposizioni». VI, 2, 21, 25: «L'intelligenza possiede tutto come in un'intellezione, ma non in un'intellezione discorrente (*εν διεξοδωι*)». Cfr. inoltre VI, 7, 1, in cui Plotino esclude che in Dio vi sia provvidenza in senso letterale, perché ciò implicherebbe un ragionamento in Dio, ragionamento (*λογισμος*) che può essere solo un'immagine dell'intelligenza: «Lassù non c'è ragionamento, ma se 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» (VI, 7, 1, 25)

²⁶¹ Vedi l'immagine del raggio e del centro, aventi in comune un punto, il centro stesso (V, 1, 11, 10).

A tale grado di purezza l'anima giunge quando *nulla* le rimane più *inconscio*, *tutto* le si fa *presente*²⁶², *in atto*²⁶³.

Un modo molto efficace per esprimere questa idea Plotino l'ha trovato col dire che *lassù*, dove non c'è tempo, come egli si esprime «*che*» (οτι) e «*perché*» (διοτι), ossia essenza e causa, conseguenza e premessa, sono il medesimo²⁶⁴.

Ora per tale conoscenza (riconoscimento) delle idee (cioè dei presupposti di ogni conoscenza) può dirsi *infranto lo specchio* della materia che ci faceva conoscere solo le immagini sensibili delle cose, mantenendo la differenza tra noi e loro, tra soggetto e oggetto. Solo se si è le cose - da un certo punto di vista - le si può anche veramente *conoscere* in ciò che sono (e non solo come appaiono a noi) e, viceversa, solo ciò che *conosce* se stesso in perfetta trasparenza o senza mediazione è propriamente ciò che è e non un altro. Ma questo - a ben vedere - non è se non il presupposto di *ogni* conoscenza, al di fuori del quale non è pensabile né conoscere, né essere alcunché.

Se vogliamo farci un'idea di questo modo di contemplazione possiamo - forse - evocare l'evidenza, che noi diciamo per metafora «*intuitiva*», di una proporzione matematica (per esempio $2 : 3 = 6 : 9$) a cui sarebbe vano cercare di pervenire per mezzo della dimostrazione *discorsiva* della sua verità ($3 \times 6 : 2 = 9$). La *facoltà* che noi abbiamo di cogliere la proporzione *senza* calcolarla esprime la nostra partecipazione all'intelligenza. D'altra parte che cosa mai siamo *noi stessi* quando siamo *immersi* nell'intuizione se non quell'intuizione stessa (anima noetica)? E l'oggetto dell'intuizione non è forse la stessa intuizione (la proporzione)? Ciò per cui differiamo da essa, a ben vedere, attiene esclusivamente alla sfera corporea e sensibile. E' un caso che sul frontespizio dell'ingresso dell'Accademia di Platone stesse scritto: «Non entri chi non è matematico»?

Il precetto delfico «conosci te stesso», da cui la ricerca delle cose somme, anche in Plotino, muoveva e l'identificazione parmenidea di essere e intendere convergono in questa intuizione.

Plotino, come si è in parte veduto, poteva dire (in modo equivalente):

*Se vogliamo cercare e trovare ogni altra cosa, è giusto che ricerchiamo chi è colui che ricerca: desiderando così di cogliere l'amorosa visione delle cose supreme*²⁶⁵.

Fu detto giustamente: «pensare (νοειν) ed essere sono il medesimo» (Parmenide), «la scienza delle cose immateriali è identica al suo oggetto» (Aristotele), e «investigai me stesso» (Eraclito)²⁶⁶

Va notato che questa identità di essere e pensiero, in quanto fondata sull'introspezione meditativa, non ha nulla di idealistico. Plotino esclude esplicitamente che «le idee siano pensieri, nel senso che una cosa nasca o sia dopo essere stata pensata»²⁶⁷. Al contrario l'intelligenza si realizza compiutamente quando la «cosa» di cui essa era alla ricerca e che essa presupponeva le si

²⁶² Cfr. V, 9, 10. Il *desiderio* di vita, dice Plotino, è desiderio di essere e desiderio di una cosa *presente*, perché l'essere è tale solo nel presente, cioè come atto (I, 5, 2, 5). Nell'intelligenza, attualmente identica con l'essere di cui è intelligenza (poiché ogni differenza implicherebbe qualcosa di ancora potenziale) e in cui ogni desiderio è esaudito, non c'è né passato, né futuro, nessun tempo *potenziale*. Essa coincide con l'eternità, necessariamente presente, del tutto, non manchevole di nulla che possa essere stato o stare per essere (cfr. III, 7, 4, 10). Vedi il cap. *Présence* in HADOT, *Plotin* cit.

²⁶³ Cfr. V, 3, 5, 35.

²⁶⁴ Cfr. VI, 7, 2.

²⁶⁵ IV, 3, 1, 1.

²⁶⁶ V, 9, 5, 25. Su questa continuità di motivi classici in Plotino vedi W. BEIERWALTES, *Plotino*, Milano, Vita e Pensiero 1993, pp. 29-36.

²⁶⁷ V, 9, 7, 10. Cfr. anche VI, 6, 6, 15: «E' impossibile cogliere il λογος di una cosa che non sussiste».

rivela, in quanto ente, identica a se stessa (il proprio Sé). Vi è, come in tutto il pensiero classico²⁶⁸, l'idea di una *reciproca implicazione* tra essere e pensiero: una cosa pensata deve certo anche *essere*, almeno nel pensiero; ma per essere *veramente*, non apparire soltanto, e affinché anche il pensare non sia solo un *opinare*²⁶⁹, ma piuttosto un *intendere* (come si dovrebbe tradurre «νοειν»), è necessario che la cosa si riveli identica a colui che la pensa, che la distanza, carattere del mondo sensibile, sia cancellata, che la similitudine tra soggetto e oggetto si scopra identità. Sicché *essere* in senso pieno non può significare solo essere *pensato* (come in un certo idealismo), ma anche essere *pensante*. Di qui si comprende la necessità con cui l'ente si presenta alla veduta neoplatonica come *vita*²⁷⁰ e *unità* e la ragione profonda per cui la filosofia non può essere *cultura*, ma *esercizio spirituale*.

L'esercizio sommo di conoscenza e di intelligenza è la *dialettica*. La dialettica è presentata²⁷¹ come μεθοδος, arte e pratica che conduce là dove (l'origine?) bisogna andare (πορευθηναι > πορεία = via)²⁷². Essa non va confusa con la *logica*, l'arte aristotelica del *sillogismo*²⁷³, della proposizione, perché non si riferisce al λογος dell'anima, ma al suo *significato*, cioè di cui il λογος è immagine, alle cose che sono (τα οντα), in quanto l'intelligenza le coglie con evidenza (εναργεια) e quasi le fa (ne sono quasi la *materia!*), non appena essa è messa in grado di riceverne i principi²⁷⁴.

5.6. L'universalità dell'intelligenza e la sua διεξοδος

Il paradosso a cui conduce l'ossequio al precetto «conosci te stesso» è che finché cercavo di conoscere le cose *esterne*, o quelle che mi sembravano tali, per mezzo di se stesse, rimanevo irretito in immagini senza verità, mentre se cerco me stesso, trovo col mio Sé, anche quello di tutti gli altri esseri. Per quale passione, infatti, ne differirei se fossi divenuto pura intelligenza senza tempo?

L'esercizio che porta all'assimilazione dell'anima all'intelligenza stessa si rivela progressivamente non soltanto opera dell'anima individuale (l'anima *nostra* che, in questo esercizio stesso, si scopre non mai *soltanto* individuale come il corpo, ma piuttosto immagine o frammento dell'anima universale), ma insieme anche *esercizio della stessa intelligenza divina o universale*²⁷⁵ che percorre se stessa in una διεξοδος o *attraversamento* infinito²⁷⁶.

L'*universalità o unanimità* dell'intelligenza è ciò di cui significativamente

²⁶⁸ Cfr. Platone, *Parmenide*, 132b ss., in cui Socrate, incalzato dalle domande di Parmenide, esclude che sia una via giusta intendere le idee soltanto come pensieri che non sempre vengono pensati.

²⁶⁹ Come nella affrettata conclusione sofistica secondo la quale l'uomo sarebbe la misura di tutte le cose e del loro essere.

²⁷⁰ Cfr. per esempio VI, 7, 11-12. Sul significato della vita in relazione alla forma cfr. HADOT, *Plotin* cit., pp. 48-52.

²⁷¹ Cfr. FAGGIN, cit., pp. 15-131. Vedi anche BEIERWALTES, tr. *Pensare l'Uno*, cit., pp. 27-34.

²⁷² I, 3, 1, 1.

²⁷³ Cfr. I, 3, 4, 15; IV, 3, 18

²⁷⁴ Cfr. I, 3, 5.

²⁷⁵ In virtù del principio che lassù (cioè nel mondo intelligibile), a differenza che qui, «ogni cosa (rimanendo se stessa) è tutte le cose» (III, 2, 14, 15).

²⁷⁶ Interessanti le note di VERRA, cit., p. 54-56, sulle oscillazioni del termine διεξοδος o attraversamento, inteso ora come movimento dinamico dell'anima che cerca discorsivamente se stessa (in VI, 2), ora come attraversamento in qualche misura progressivo della verità da parte dell'intelligenza (cfr. VI, 7, 13, 35 e 45), ora come alcunché di affatto compiuto (in III, 8).

sono immagini le assemblee (μιμουνται εκκλησιαι) e ogni convegno (συνοδος) tra coloro che raggiungono l'unanimità di pensiero: ciascuno separatamente è debole nel pensiero, ma se ciascuno concorre tutto intero all'accordo e alla comprensione autentica (con tutti) egli genera e trova il pensare²⁷⁷.

Se egli (αυτος) è tale da (= capace di) essere tutto, allora se intende se stesso (αυτον), intende insieme tutto²⁷⁸.

Noi stessi, in quanto intelligenza, - per Plotino - siamo tutti gli esseri²⁷⁹.

Si osservi che il mondo intelligibile, come dice sempre Plotino, è παντα²⁸⁰, tutte le cose: esso è dunque lo *stesso mondo* che ora appare ai nostri sensi, come apparirebbe elevati che si fosse, per mezzo della meditazione, a un diverso punto di vista o a un *altro modo* di guardare.

5.7. L'intelligenza al di là di memoria e linguaggio

Dal punto di vista sensibile, in cui ancora ci troviamo come lettori delle *Enneadi*, questa perfetta conoscenza sembra piuttosto un *oblio*²⁸¹, per il quale Plotino può evocare il mito del fiume Lete, che appunto significa dimenticanza²⁸². Si tratta del necessario oblio di ciò che l'anima non è più, percezione di oggetti sensibili, emozione etc

Al *livello di meditazione* a cui siamo sospinti anche le *parole* di cui ci serviamo, come quelle di cui si serve Plotino, *servono* in verità a ben poco se non sono accompagnate o, meglio, precedute da un atto di intelligenza non traducibile in discorso se non in maniera *para-dossale* o *contraddittoria*²⁸³. I *paradossi* contenuti in numerosi passi delle *Enneadi*, le loro *contraddizioni* a volte a breve distanza, denunciano l'insufficienza di ogni loro interpretazione pacifica, l'indisponibilità del testo ad essere dominato a partire dall'orizzonte del lettore, per quanti circoli ermeneutici si mettano in atto. I circoli risultano spezzati fin dall'origine dalla contraddizione della *lettera* che invita a trasformare radicalmente il proprio orizzonte, o ad abbandonarlo, per accoglierne lo *spirito*, il νοϋς appunto, *fuori di ogni ricorsività storica*.

Non già solo al livello dell'origine o dell'Uno, dunque, ma anche a quello dell'intelligenza vengono meno, a rigore, razionalità (come calcolo) e *linguaggio*:

L'anima - dice Plotino a proposito della genesi dell'ον, l'essere, dall'εν, l'uno - che *vide* e rimase commossa da quello spettacolo, imitò ciò che vide e pronunciò le parole: ον, ειναι, ουσια, εστια. Questi suoni vogliono

²⁷⁷ VI, 5, 10, 20.

²⁷⁸ IV, 4, 2, 10.

²⁷⁹ Cfr. VI, 5, 7,

²⁸⁰ Si noti che il neutro plurale greco per esprimere la totalità esige significativamente il verbo al singolare, a esprimere l'unità nella pluralità del tutto noetico.

²⁸¹ Cfr. IV, 3, 32.

²⁸² Cfr. IV, 3, 26, 55.

²⁸³ Significativamente la *contrad-dizione* esprime qualcosa di *assurdo* solo per il linguaggio (*dictio*) in cui si esprime, così come il *para-dosso* esprime l'assurdo per l'opinione o *doxa*. Spetta all'intelligenza sceverare ciò che pur attraverso questo *medium* franto può essere espresso di vero, anche se non vale la regola inversa che una cosa sia vera solo perchè suona contraddittoria o paradossale.

- 50 -

designare la sostanza (υποστασις) di ciò che è generato dall'uno, poiché imitano, *come possono*, con lo sforzo dell'espressione, la genesi dell'essere (= intelligenza)²⁸⁴.

Dell'intelligenza - dice Plotino altrove - occorre parlare impiegando immagini che si riferiscono alla piacevolezza della vita sensibile

perché ci viene a mancare di un'espressione appropriata e si usano metaforicamente (μεταφροντες) quei termini che ci piacciono²⁸⁵.

. La *dialettica* è, da *questo* punto di vista - cioè il *suo*, per chi sa *intuitivamente* farlo proprio - , pura *intuizione* (contemplazione) che ha nel *dialogo* tra maestro e discepolo - a cui è etimologicamente connessa - , nella maieutica, solo l'immagine di se stessa. Ma se la dialettica è il significato di cui il dialogo è il segno, non è certo accostando segno a segno, parola a parola che essa può essere *spiegata*. Così *dialettica*, *intuizione*, *contemplazione*, *intelligenza*, trascrizioni di analoghi termini greci, non sono che allusioni - non meno degli aforismi di Eraclito - al contenuto di un'esperienza che ciascuno, se la vuole intendere, come dice Plotino citando Eraclito, è chiamato a ripetere da sé.

²⁸⁴ V, 5, 5, 20.

²⁸⁵ VI, 7, 30, 25.

6. La via estatica

Obbedire all'esortazione delfica «conosci te stesso» significa, dunque, in Plotino, riconoscere o scoprire a partire dalla superficie dell'io-corpo la falsa profondità (altrettanto falsa quanto immaginaria è la superficie stessa) di *Se stesso* come intelligenza, universale perché identica per ognuno di *noi* e per Dio stesso (che non ne è se non un *nome*). Quel che *qui* rimane nascosto o potenziale o implicito come natura, dentro e fuori di noi, *lassù* (ma lo spazio è esplicitamente impiegato da Plotino - quando si tratta dell'intelligibile - come metafora²⁸⁶) è dispiegato come atto, *ενεργεια*. La *via della conoscenza* che finora abbiamo seguito, per quello che ci è stato possibile, si realizza a questa altezza, come se, grazie alla purificazione da ogni disturbo della mente, non solo la proporzione $2 : 3 = 6 : 9$, ma ogni altra proporzione o equazione, complessa a piacere (diciamo: l'equazione che descrivesse lo *stato* dell'universo in ogni sua piega), ci riuscisse di immediata evidenza (ma non ancora come se noi stessi fossimo chi l'ha sviluppata e, per mezzo di essa, avessimo *prodotto* l'universo stesso).

Ma a Plotino sembra che *essere* tutto, come si conviene a chi vuol conoscere tutto, non sia ancora attingere alla potenza infinita (o natura prima) che in noi stessi opera, quella stessa che ci ha reso possibile percorrere la via, muovere dalla potenza all'atto, dall'inconscio alla coscienza. Ciò che manca ancora è di toccare (*απτεσθαι*²⁸⁷), fosse solo per un attimo, non solo il tutto (l'intelligenza per mezzo di se stessa), ma la sua sorgente, l'origine (*αρχη*), che è anche, per così dire, - ciò che qui ci interessa - la condizione di possibilità di ogni *ασκησις*. A questo scopo è necessario *uscire fuori* di sé e da tutto, assumere il *punto di vista* per cui tutto deve *ancora* essere. La necessità di questa *estasi* non è argomentabile, in quanto essa è frutto di esperienza personale di *astrazione* o *eliminazione* (*αφαίρησις*) assoluta di tutto, anche di colui che la pratica. Se ne può, come fa Plotino, suggerire il fondamento per immagini o, meglio, all'altezza alla quale siamo, per immagini di immagini.

6.1. L'insufficienza dell'intelligenza in quanto molteplice²⁸⁸

Se l'intelligenza è tale per l'identità tra conoscente e conosciuto, ignota al punto di vista della sensazione per la quale soggetto e oggetto sono *diversi*, in questa stessa *identità* permane tuttavia *misticamente* - dal punto di vista dell'intelligenza stessa a cui ci siamo idealmente elevati - anche la *differenza*²⁸⁹ tra conoscente e conosciuto²⁹⁰ e tra *ciascuna* idea intelligente e tutte le altre:

²⁸⁶ Cfr. V, 9, 13, 10: «Il mondo sensibile è soltanto in un luogo, quello intelligibile ovunque». Come molti altri passi (basta vedere i due trattati sull'*essere ovunque di ciò che è uno e identico*, VI 4-5), anche questo implica che l'«elevazione» (*αναγωγή*) in cui consiste l'esercizio spirituale neoplatonico è piuttosto una trasformazione del *modo* di vedere le cose. La stessa espressione «*punto di vista*» che si è finora adottata va intesa nel suo corrente significato metaforico. Così anche la *discesa* (*καθοδος*) dell'anima nel corpo «non è un venire locale, ma un *modo* (*τροπος*) particolare di comunione» (VI, 4, 16, 10).

²⁸⁷ Cfr. per esempio V, 6, 6, 35.

²⁸⁸ Sulla necessità di questa molteplicità cfr. il trattato VI, 2, spec. cap. 2, in cui Plotino riprende le analisi svolte da Platone nel *Sofista*.

²⁸⁹ Esplicitamente in Plotino, all'altezza iperbolica dell'intelligenza «è possibile essere presenti essendo separati» (VI, 4, 11, 20).

²⁹⁰ Cfr. III, 8, 9, 5; V, 1, 4, 30.

Lassù il Sole è tutti gli astri, e ogni stella è un Sole e tutti gli altri assieme. Eppure ogni cosa è *diversa* e, insieme, tutte le cose appaiono in essa... Lassù ciascun cosa nasce dal tutto e, insieme, è singola ed è tutto: appare infatti come una parte, ma a una vista acuta si manifesta come tutto²⁹¹.

L'intelligenza... rimane sempre identica a se stessa, ma rimane una e identica non nella singola parte ma nel tutto, poiché anche ciascuna parte non è una ma si divide a sua volta all'infinito... Poiché (ogni elemento) è tutto identico e tutto diverso, nessun diverso gli può mancare²⁹².

Per quanto riguarda la *differenza o alterità* tra conoscente e conosciuto Plotino mette in luce con chiarezza come essa rimanga misticamente tale, anche nella sfera dell'*identità* dell'intelligenza al di fuori del tempo e del linguaggio:

E' necessario che colui che intende non resti semplice, soprattutto se intende se stesso: egli si sdoppia, *anche se la coscienza si risolva nel silenzio*²⁹³.

Questa insufficienza²⁹⁴ del *vous*, in quanto uno-molti²⁹⁵, può essere espressa anche altrimenti. Se dal punto di vista sensibile l'*intelligenza* è *atto* compiuto di ciò che per noi rimane per lo più allo stato di potenza (tutto ciò che per esempio si riferisce alla natura dentro e fuori di noi), dal punto di vista di *ciascuna idea* in cui si esprime l'intelligenza stessa non tutto è identicamente in atto, ma essa piuttosto contiene *in potenza* ogni altra idea²⁹⁶, come, nella scienza, ogni *teorema* implica tutti gli altri, senza confondersi con essi²⁹⁷. Ciò che sembrava perfetta e immobile *quiete* per noi, dal *punto di vista* dell'inquieto mondo sensibile, si rivela per se stesso *movimento* inesauribile²⁹⁸.

La difficoltà, *per noi*, a intendere tutto ciò riposa sul fatto che noi non ci siamo assolutamente potuti compiutamente elevare neppure all'intelligenza, altrimenti non converremmo, scriveremmo o leggeremmo di queste cose.

Nel mondo sensibile il soggetto si contrappone - nello *sguardo* - all'oggetto *esterno* e la conoscenza a rigore sarebbe impossibile, se non intervenisse il criterio della *similitudine* che fa appello a un'identità potenziale, presupposta nei diversi corpi e tra soggetto e oggetto. Dell'identità intelligibile, da *questo* punto di vista, è immagine non più lo sguardo, ma ancora il *discorso* (*λογος*), come se di un *medesimo* si predicassero (e conoscessero) come identici ad esso *infiniti* (*differenti*) *predicati* (le idee), che, in ultima analisi, del medesimo dicono l'*essere*. Ma che cosa il *medesimo* di cui *si dice* e *si conosce tutto*, e che quindi, da questo punto di vista, è anche tutto, *sia*, questo non è dato conoscere se non *nella conoscenza stessa*, nel *predicato*, fosse pure quello

²⁹¹ V, 8, 4, 5.

²⁹² VI, 7, 13, 1 e 20.

²⁹³ V, 3, 10, 40. Cfr. V, 3, 10 in generale.

²⁹⁴ Cfr. V, 1, 6.

²⁹⁵ Cfr. V, 1, 8, 25; V, 3, 15.

²⁹⁶ Cfr. IV, 8, 3, 10. Cfr. anche VI 2, 20, 15: «Le intelligenze singole sono in se stesse e in altre; anche l'intelligenza universale è in sé e in esse, e tutte queste intelligenze sono in potenza in lei che è in se stessa. Essa è in atto tutte le cose assieme ed è in potenza ciascuna separatamente; all'inverso, le intelligenze particolari sono in atto ciò che sono e sono in potenza la totalità. In quanto sono ciò che il loro nome dice di esse; ma in quanto sono in lei come in un genere sono in potenza lei stessa». Vedi anche VI; 7, 9, 30: «L'intelligenza è in atto quella cosa singola ed è tutto solamente in potenza».

²⁹⁷ Cfr. IV, 3, 2, 50; IV, 9, 5, 20; V, 9, 8. Vedi VERRA, cit., pp. 58-60.

²⁹⁸ Cfr. la ripresa dei sommi generi platonici (*Sofista*) di quiete e moto in VI, 2, 7-8 e l'analisi di VERRA, cit., pp. 35-40. Il movimento in particolare è riconosciuto da Plotino come atto dell'essere, essenza (cfr. VI, 2, 15). La stessa scienza somma è movimento (VI, 2, 18).

fondamentale dell'essere. Ma l'origine (il medesimo), in quanto causa della predicazione, non è predicato di nulla²⁹⁹.

Qualora questo indivisibile assoluto dovesse dire (ciò che è) se stesso, dovrebbe in primo luogo dire le cose che è³⁰⁰: in tal modo, per essere uno, sarebbe anche molti. Se dicesse «sono questo» e con «questo» intendesse qualcosa di diverso da sé, direbbe il falso; se invece intendesse qualcosa di accidentale, direbbe di essere molti oppure direbbe «sono sono» e «io io»³⁰¹.

Non bisogna lasciarsi ingannare dal discorso che Plotino svolge intorno all'intelligenza, come se fosse conclusivo. Questo stesso *discorso* deve essere inteso come tale, anche se per un attimo se ne intuisce il significato fuori del tempo come *λογος* non dell'anima o di Plotino, ma del *νοος* stesso. Il *νοος*, anche fuori del tempo, rimane un'immagine del suo significato (di ciò di cui è intelligenza o del *senso* del suo essere intelligenza di se stesso), non altrimenti accessibile all'intelligenza. Ciò è attingibile solo uscendo da se stessi non solo come corpo, ma anche come intelligenza³⁰², ossia *eliminando* tutto, per divenire *principio o origine* del tutto³⁰³, non solo atto, ma anche *potenza assoluta*³⁰⁴, quale è appunto l'origine o uno.

6.2. La trascendenza dell'origine

Plotino, cioè, parla dell'origine non come del tutto (predicabile), ma del principio del tutto (precategoriale), che rende possibile ogni «è», ma di cui non si può dire che sia³⁰⁵, perchè non gli si può aggiungere nulla³⁰⁶.

Non essendo *ciò* di cui si possa parlare, non essendo neppure qualcosa che per definizione si possa neppure intendere o pensare³⁰⁷, pur essendo condizione di ogni essere e pensiero, Plotino

²⁹⁹ Cfr. VI, 2, 3, 5; VI, 2, 9, 5; VI, 8, 11, 10. In VI, 2, 9, 35 è detto che l'uno in quanto *origine* (*αρχη*) dell'essere non può esserne genere.

³⁰⁰ Il testo dei manoscritti riporta «non è», che - propongo - dovrebbe essere corretto come nella citazione per restituire un senso al discorso.

³⁰¹ V, 3, 10, 30.

³⁰² Il fondamento di questa esigenza di astrazione dall'intelligenza è indicato *e contrario* da Plotino in VI, 2, 6, 10: «L'anima è una in se stessa ed è molteplice rispetto alle altre cose (anche intelligibili)... La contemplazione è la causa per la quale tale essere appare molteplice: cioè al fine di conoscere, perché, se si manifestasse soltanto come unità, non intenderebbe mai, ma *sarebbe già l'uno*»

³⁰³ Cfr. III, 8, 9, 35; III, 9, 4; V, 3, 11, 15; V, 3, 15, 20.

³⁰⁴ Cfr. II, 9, 9, 10; V, 1, 7, 5: «Ricordiamoci bene che l'uno è unità, ma è anche la potenza di tutte le cose». Cfr. anche V, 3, 16; V, 4, 1.

³⁰⁵ Cfr. V, 5, 6, 5; VI, 8, 8, 10. Neppure lui può naturalmente dire di se stesso alcunché (cfr. VI, 7, 38).

³⁰⁶ Cfr. III, 8, 11, 10. Sui temi dell'origine, del tutto, dell'essere e del predicato cfr. BEIERWALTES, tr. *Pensare l'Uno*, cit., pp. 47-57.

³⁰⁷ Plotino arriva a dire che l'intelligenza (= noi stessi elevati che ci fossimo ad essa), in ossequio al principio secondo cui solo il simile può conoscere il simile, lo contempla «mediante la *non intelligenza* che è in lei» (V, 5, 8, 20).

deve indicare tale «ciò» ineffabile (αρητηον)³⁰⁸ per mezzo di *immagini* di cui non si stanca mai di avvertire l'insufficienza, quali *uno* o *bene* o *principio* o *origine* (αρχη) o *Se stesso* (αυτο)³⁰⁹.

Forse anche il nome *uno* non è altro che la negazione del molteplice... Se l'*uno*, sia come nome che come cosa designata, avesse un senso positivo, esso sarebbe meno chiaro che se non gli si desse alcun nome³¹⁰.

Quale che sia il *nome* che gli si attribuisca, questa «origine», che noi moderni abbiamo la fortuna di poter inserire tra virgolette, deve essere distinta da ogni idea (da tutte le idee o numeri³¹¹ ideali, quali anche *bene* e *uno*, al loro proprio livello, sono), come *a fortiori* da ogni parola o immagine sensibile. Il *discorso* di Plotino, non che non fosse sempre necessariamente tale, ma si fa a questa altezza *esplicitamente simbolico*, per *raddoppiare*, per così dire, la distanza da ciò di cui si vuole immagine³¹².

Poiché nulla possiamo dire di lui... dentro i limiti del possibile cerchiamo di dare, così fra noi, un cenno su di lui³¹³.

6.3. L'origine come potenza di cui l'anima è immagine

Il fondamento dell'intelligibilità (relativa) dell'origine rimane comunque la *similitudine* tra «qualcosa in noi» ed essa stessa³¹⁴.

Ciò per cui noi stessi possiamo dirci simili all'origine è certo il carattere di *potenza attiva* proprio dell'anima, che è *simile* al carattere di potenza proprio dell'origine a cui l'anima, appunto, «al limite», «in ultima analisi», o «in fondo in fondo», cioè *in potenza*, è identica. Perciò la rappresentazione che Plotino offre della potenza del modello getta luce anche su quella della copia.

L'uno.. era soltanto la potenza di tutte le cose. Ma che senso ha questa potenza? Certamente non quello in cui si dice che la materia è in potenza, poiché questa, essendo passiva, riceve soltanto; ma così avremmo senz'altro il contrario di «generare»³¹⁵.

La potenza dell'origine è ciò che fa sì che Plotino non si ponga il problema (logico nel senso del sillogismo) della *deduzione dell'esistenza dell'origine* a partire da altro, poiché essa è il *presupposto* di ogni nostra sensazione, azione, intellesione, deduzione (poiché la sua unità - oltre

³⁰⁸ Cfr. V, 3, 13; V, 5, 6, 20: «Noi siamo travagliosamente incerti sulle parole che dobbiamo adoperare e parliamo dell'ineffabile ed escogitiamo nomi con il desiderio di denominarlo, come ci è possibile, a noi stessi». Cfr. anche VI, 9, 4, 10.

³⁰⁹ Cfr. V, 3, 12, 50. Il termine *Sé*, oltre a evocare l'*atman* hindu, può ben essere considerato il termine dell'esortazione delifica e socratica γυνῶσι σαυτον, in cui ciò che ciascuno è invitato a riconoscere come se stesso ci si rivela, poiché infiniti sono i confini dell'anima - come voleva Eraclito -, il cuore del tutto, da cui ci separa solo la nostra singolare ignoranza.

³¹⁰ V, 5, 6, 25.

³¹¹ Cfr. V, 6, 3, 5: «L'altro uno che è con gli altri numeri è simile sì al nostro uno, ma non può essere questo uno».

³¹² Su tutto questo plesso cfr. BEIERWALTES, tr. *Pensare l'Uno*, cit., pp. 99-107.

³¹³ V, 3, 13, 5.

³¹⁴ Cfr. III, 8, 9, 20.

³¹⁵ V, 3, 15, 30.

cui non si può risalire - è il presupposto - o potenza - dell'essere stesso delle cose³¹⁶), né della deduzione del molteplice finito, di cui si fa quotidiana esperienza, dall'origine, dall'uno infinito. *Inspiegabile* sarebbe semmai che ciò che è la potenza di tutte le cose non le mettesse anche in atto.

Ciò si può esprimere dicendo che per un greco, anche sotto il profilo «linguistico», ciò che è (εσσι) è possibile (εσσι) che sia ogni altra cosa e insieme, essendola o (il che è lo stesso) facendola essere, che rimanga (in) se stesso, nella misura in cui nulla lo impedisce (κωλυει).

Plotino osserva, da un punto di vista non tanto argomentativo, quanto intuitivo, *noetico*, che è necessario che qualcosa si generi³¹⁷ se nulla lo impedisce, ossia nella misura in cui ciò è semplicemente possibile³¹⁸. In altri termini la potenza non ha bisogno di nulla fuori di sé per passare all'atto: ciò è, appunto, *necessario* se nulla lo impedisce³¹⁹. Perciò, come rileva Faggin nel suo utilissimo inquadramento teoretico, è «assurdo chiedere perché dall'Uno emani un'altra realtà»³²⁰, così come neppure «è possibile che la realtà si arresti al limite degli intelligibili»³²¹. Originariamente o noeticamente essere, poter essere e dover essere, o *realtà, possibilità e necessità non si distinguono*.

Dal momento che c'è un'origine, tutto ne deriva senz'altro, immediatamente; ed è ben detto che non bisogna cercare alcuna causa di tale origine, che è tale nella sua perfezione da fare tutt'uno col fine: essa è insieme origine e fine, è tutt'insieme con se stessa e non ha bisogno di nulla³²².

In questo senso si può forse dire che per Plotino *tutto ciò che è in atto genera spontaneamente l'immagine più perfetta possibile di se stesso, che tuttavia deve differire in qualcosa (e per grado), in quanto altro, da ciò che l'ha generata*.

Il mondo sensibile, per esempio, da un lato è il migliore possibile tra i corporei³²³, dall'altro lato deve differire dal mondo intelligibile, cui è inferiore³²⁴. Perciò esso è misto a materia,

In linea con tutto ciò Plotino afferma che *l'inferiore è immagine del superiore*, da cui non può essere separato, pena la dissoluzione, cioè che l'inferiore è, anche se per metafora, *nel superiore*³²⁵. Ma è detto anche che l'inferiore è *l'atto di cui il superiore è potenza*³²⁶, vale a dire *effetto di cui il superiore è causa*³²⁷.

³¹⁶ Cfr. III, 8, 10, 20; VI, 9, 1.

³¹⁷ Cfr. II, 9, 3, 5: «E' necessario che ciascuna cosa dia del suo a un altro, altrimenti il bene non sarebbe bene etc... E' necessario che tutte le cose seguano le une alle altre con processo eterno: e si dicono generate in quanto procedono da altre». Cfr. anche V, 4, 1, 25.

³¹⁸ Cfr. IV, 8, 6.

³¹⁹ Cfr. IV, 8, 5, 30.

³²⁰ FAGGIN, cit., p. 37. Cfr. II, 9, 8, 1: «Chiedere perché il mondo sia stato fatto è lo stesso che domandare perché ci sia l'anima o perché il demiurgo abbia creato».

³²¹ VI, 7, 8, 10.

³²² V, 8, 7, 40.

³²³ Cfr. III, 2, 3, 1.

³²⁴ Cfr. III, 2, 2, 35.

³²⁵ Cfr. VI, 4, 9, 35. Per esempio il *corpo nell'anima* (cfr. III, 9, 3; IV, 3, 22), *l'anima nell'intelligenza* (V, 5, 9).

³²⁶ V, 1, 6.

³²⁷ Cfr. per quanto riguarda l'origine III, 8, 10, 1.

6.4. L'origine come fondamento dell'ἀσκησις

Ciò che in questo senso è inferiore ha dunque nel superiore il proprio fondamento (si può infatti dire, per immagine, che esso sia *in* lui) e non è se non ciò di cui l'*altro* è la potenza, mentre a sua volta è, *in potenza*, l'altro da cui è stato generato e di cui è immagine. E' perciò che ogni *altro*, per mezzo dell'*esercizio* - come si è visto e, in parte forse, sperimentato - , può fare ritorno all'origine come al più vero sé. Infatti l'*immagine* è, per così dire, tale anche per se stessa, nel momento in cui si guarda, sicché *attraverso se stessa vede ciò di cui essa è immagine come il proprio più vero sé*.

Il carattere *immaginabile* o metaforico del mondo e della stessa intelligenza intuitiva (che consiste negli infiniti modi di intendere ciò che non può mai essere univocamente inteso) si rivela così come manifestazione spontanea dell'origine e trova nell'origine il proprio senso ultimo.

E' appunto per questo carattere del mondo sensibile e intelligibile che l'*esercizio* filosofico non è riducibile a un'attività puramente intellettuale, oggettivante (sia che oggettivi un altro, come fa la percezione, sia che oggettivi un identico, come fa l'intelligenza), ma esige una conversione di ciò che siamo a *ciò senza di cui non saremmo*³²⁸, la *causa*³²⁹, l'*origine*, il nostro *vero sé* e *vero* oggetto, Α e Ω. Infatti non lo possiamo *ri-conoscere* se non perché ne conserviamo in noi stessi la traccia, se non perché possiamo, quindi, assimilarci ad esso (in quanto è ciò che noi stessi siamo in potenza o, che è lo stesso, è la potenza o *radice*³³⁰ di noi stessi).

Ciò si può anche esprimere dicendo che in *noi* deve poter già *esserci* la verità, ma *solo in potenza*. In un certo senso per Plotino ciascuno di noi è quello che è in quanto è il suo *particolare grado di attuazione della potenza dell'origine*³³¹, sicché quanto più riusciamo con la meditazione ad attuare l'origine, tanto meno differiamo dall'origine (e da chi meditando entra in comunione con noi e con l'origine).

Così Porfirio ha potuto testimoniare che Plotino raggiunse lo σκοπος dell'*unione* (ενωθηναι) coll'origine (il Dio sopra ogni cosa) quattro volte con *atto* (ενεργεια) ineffabile e *non* meramente *in potenza* (δυναμει). Ciò lascia intendere che, appunto in potenza, noi tutti, inconsciamente, ma sintomaticamente, in qualche modo siamo sempre tutt'Uno con l'origine³³².

E' questa appartenenza quella che presuppone che sia già presente in noi un *barlume* del vero (che è *vero*, a sua volta, *solo per noi* in quanto oggetto in cui si *esplicita* ciò che nel barlume era *implicito*).

6.5. L'origine e il desiderio

La *tensione* che contraddistingue la conoscenza è quella «psico-analitica» volta a rendere trasparente l'opaco, attuale il potenziale. L'espressione di questa tensione che non è soltanto (o ancora, per i viventi corporei) risolta in conoscenza altro non è che la trascendenza del *bene stesso* o *origine*, al di là di ogni conoscenza, ma non del *desiderio* (ορεξις, εφεσις, ποθος)³³³.

³²⁸ Cfr. il criterio gerarchico-causale delle ipostasi quale è chiarita nel già citato libro O'MEARA, *Structures hiérarchiques* etc., nonché per esempio III, 8, 10, 1.

³²⁹ Cfr. III, 8, 10, 1.

³³⁰ Cfr. l'immagine dell'albero in III, 8, 10, 10.

³³¹ Ciò è espresso nel modo più efficace in VI, 5, 12, 19. Cfr. HADOT, tr. *Esercizi spirituali* cit., p. 56.

³³² Cfr. *Vita*, 23, 15.

³³³ Cfr. I, 6, 7, 1; I, 7, 1, 10; I, 8, 2, 1; I, 8, 15, 5; V, 3, 10, 45. Cfr. anche VI, 4, 3, 15; VI, 7, 20, 15 e VI, 7, 26, 1. Il desiderio dell'origine proprio dell'intelligenza è desiderio (εφεσις) di forma in III, 8, 11, 25. Il

Mentre all'intelligenza - si lascia sfuggire Plotino - tendono solo coloro che, come gli uomini, la posseggono in potenza, al bene tende ogni essere, in quanto semplicemente *vive*³³⁴. Eppure esso/egli è al di là della stessa intelligenza.

Nel trattato VI, 7, di cui la seconda parte è dedicata al *bene*, Plotino dimostra, indirettamente, l'*anteriorità* del bene rispetto alle forme più o meno ingannevoli in cui si crede di conseguirlo o di identificarlo³³⁵. Ciò conferma *a fortiori* l'assurdità di ogni ascesi che ci si imponga per ossequio a un'autorità, *non* in vista del bene.

L'origine, quindi, come natura prima³³⁶ al di là dell'essere e dalla conoscenza è ciò che, in virtù della sua *ubiquità*³³⁷, rende conto della molteplicità e di quel divenire³³⁸ che è essenziale al moto dell'anima, come incessante passare dalla potenza all'atto, dall'inconscio alla coscienza, e viceversa, sebbene tale moto sembri avere come scopo la propria estinzione (l'esaudimento).

Il bene oltrepassa necessariamente l'intelligenza ed è condizione della stessa *ασκησις* in quanto, come il Sole per le cose sensibili è causa dell'essere viste, esso - come voleva Platone -

è causa non soltanto dell'essenza, ma anche del fatto che essa sia vista³³⁹.

Il bene deve essere sempre dinamicamente al di là di ciò in cui sembri di riconoscerlo se la ricerca e l'esercizio devono essere semplicemente possibili.

Forse proprio per questa natura dell'origine l'unificazione con l'uno/bene lungi dall'essere una morte è piuttosto la vita più perfetta, desiderio inesauribile, infinito, anche se mite³⁴⁰ che rivela nella propria inesauribilità il proprio esaurimento.

Il bene stesso - in quanto deve essere il modello dell'anima - è *desiderio e volontà di se stesso*³⁴¹ - anche se, come Plotino avverte, siamo costretti ad impiegare termini non rigorosi, ricorrere al *come se* (οἷον)³⁴². L'anima che lo desidera e lo vuole, lungo la via dell'*ασκησις*, ne è, dunque, veramente un'immagine. Essa può ascendere ad esso, dinamicamente, di ipostasi in ipostasi, perché, in un certo senso, l'origine stessa ascende continuamente a se stessa, come in una sorta di vortice.

Il bene - dice ancora Plotino - è *amore* e amore di se stesso, *il solo punto di vista* dal quale

desiderio ed essere ci appaiono il medesimo³⁴³.

desiderio è evidentemente inesauribile, se l'origine è intesa come informe condizione di ogni forma. Esso si esprime anche come «ερωσ che veglia alla porta», ricollegandosi così all'amore sensibile che ne è immagine (VI, 5, 10). Vedi il cap. *Solitude* di HADOT, *Plotin* cit.

³³⁴ Cfr. I, 7, 2, 5.

³³⁵ Cfr. VI, 7, 26.

³³⁶ Cfr. VI, 7, 25, 25

³³⁷ Come Plotino dice spesso dell'anima in relazione al corpo (cfr. VI, 4, 1, 25), l'essere in alcun luogo dell'origine per il suo abbracciare ogni luogo fa sì che «non ci sia punto in cui essa non sia» (V, 5, 9, 10). Cfr. anche VI, 8, 16. Vedi anche i due trattati sull' *essere ovunque di ciò che è uno e medesimo* (VI, 4-5), da cui si ricava con chiarezza che l'*ubiquità* è propria altrettanto dell'origine che delle sue immagini, intelligenza ed anima.

³³⁸ Il bene stesso, come ciò da cui dipendono quiete e moto, come l'«uno se è» del *Parmenide* platonico (cfr. 138b ss.) «non è né in moto, né in quiete» (V, 5, 10, 15).

³³⁹ VI, 7, 16, 20.

³⁴⁰ Cfr. l'ἡμερος αβρος che, insieme all'*amicizia*, alle *persuasioni di eros* etc., domina, secondo l'inno che Apollo stesso è figurato intonare a Plotino, nel mondo dei beati (*Vita*, 22, 49 ss.)

³⁴¹ Cfr. VI, 8, 13. Vedi il commento di BEIERWALTES al trattato VI, 8, in *Plotino*, cit., pp. 33-67. Quest'idea non anticipa tanto forse, come vorrebbe Beierwaltes, la concezione cristiana della *voluntas dei*, quanto l'idea spinoziana della *sostanza* come *causa sui*.

³⁴² Cfr. VI, 8, 13, 45.

³⁴³ Cfr. VI, 8, 15.

Il bene - che ci appare quindi non solo *qualcosa* al *vertice* della piramide dell'«elevazione» spirituale, ma per così dire *alcunché* di *trasversale* rispetto ad essa - è detto infine *καιρος*, l'occasione, il momento opportuno, non solo - dice Plotino - «ciò che deve essere, ma l'atto di ciò che deve essere»³⁴⁴. La sua ubiquità si rivela inconscia, ma *opportuna presenza* in ogni attimo della vita, in ogni fase dell'ascesi.

6.6. L'origine come abisso

La perfetta *felicità* del saggio è *inconsapevole*, come quella di un fanciullo, perché dove non c'è più differenza alcuna, neppure v'è conoscenza. Plotino paragona volentieri questa condizione alla salute del corpo³⁴⁵, che è tanto migliore quanto meno è avvertita, all'atto insonne del saggio dormiente³⁴⁶, all'atto «incosciente» del coraggioso³⁴⁷.

Dove nell'incoscienza di ciò che è al di là dell'intelligenza e dell'essere non possiamo più distinguere l'alto e il basso, il bene e il male, l'infinità e la potenza della materia e l'infinità³⁴⁸ e la potenza dell'origine, pare quasi - ma Plotino non lo dice *mai* - che *gli estremi si tocchino*, secondo l'antica tradizione di sapienza (dionisiaca?) per la quale, nelle parole di Eraclito, la via che sale e quella che scende sono la medesima³⁴⁹.

Plotino tenta di risolvere questa difficoltà - e il disordine che - apparentemente - ne sortirebbe - distinguendo l'*infinito* sensibile, la materia, da quello intelligibile, inteso come l'origine stessa o piuttosto come la materia intelligibile che ne deriva, allo stesso modo in cui il *modello* si distingue dall'*immagine* (in cui, paradossalmente, *modello* dell'origine infinita sarebbe proprio la materia sensibile - né uno né molti - veramente infinita e informe!), salvo poi trovarsi costretto a negare, per la materia, l'*essenza* intelligibile dell'infinità³⁵⁰. Si tocca qui ancora una volta il *limite* di ciò che può essere pensato ed espresso, cadendo in aporie che non il pensiero, e ancor meno il linguaggio, ma solo l'*estasi* può dirimere³⁵¹.

Ancora una volta, da questo punto di vista, possiamo comprendere il significato del *segreto esoterico*: ciò che richiede un'esperienza che trascende dinamicamente ogni conoscenza, ogni

³⁴⁴ Cfr. VI, 8, 18.

³⁴⁵ Cfr. I, 4, 10. Ma l'esempio della salute è portato anche, in I, 4, 6, 25, per mostrare la differenza tra il mezzo necessario (la salute stessa che non si avverte) e ciò che si desidera, il fine, il bene che si cerca: ciò attesta ancora una volta la polisemia del dettato simbolico plotiniano.

³⁴⁶ I, 4, 9, 20. Qui l'atto che sfugge è paragonato all'azione dell'anima vegetativa, lato inconscio dell'anima senziente, quasi che il pregio dell'incoscienza di ciò che è, per questo, immagine dell'origine, come nel caso della salute, sia in pari tempo il sintomo di un'insufficienza radicale, da cui dipende l'anima ancora impigliata nei lacci apparenti della corporeità. E' il paradosso, a cui possiamo solo alludere, di un'identità segreta del non essere al di qua (la materia) e al di là (il bene) dell'intelligenza, di ciò che è potenza assolutamente passiva e di ciò che è potenza assolutamente attiva, ma pur sempre inconscia. Cfr. anche V, 5, 12, 15: «Il bene... che è presente da molto tempo come oggetto di un desiderio innato, è presente anche in coloro che dormono... Appartenendo a chi già conosce l'*eros* mostra di essere una cosa di secondo grado, ma il desiderio del bene, essendo più antico e *inconscio*, fa capire che il bene è più antico e anteriore al bello».

³⁴⁷ Cfr. I, 4, 10, 25.

³⁴⁸ Su ciò cfr. VI, 5, 9.

³⁴⁹ Plotino le cita, ma non a questo riguardo in IV, 8, 1, 10.

³⁵⁰ Cfr. II, 4, 15, 20.

³⁵¹ Sull'esperienza mistica cfr. FAGGIN, cit., pp. 133-143; e BEIERWALTES, tr. *Pensare l'Uno*, cit., pp. 116-141.

oggetto, in quanto coincide con la stessa tensione desiderante del soggetto, non può evidentemente essere impunemente comunicato, divulgato senza essere frainteso³⁵².

6.7. L'estasi come esercizio di astrazione assoluta

Per attingere l'origine occorrerà quindi, per tutti i caratteri dell'uno a cui con Plotino abbiamo alluso, spogliarsi di tutto, anche dell'intelligenza. Il miglior viatico, al punto in cui siamo, sono le parole stesse di Plotino, insufficienti certo, ma sicuramente non più delle nostre:

L'anima, quando si sia infiammata d'amore per lui, si spoglia di qualsiasi forma che possieda, perfino di quella intelligibile... perché chi abbia qualche altro interesse e si dedichi ad esso, non può né guardare a lui, né accordarsi con lui. L'anima, per accoglierlo da solo a solo, non deve avere nulla per sé, *né di bene, né di male*. Quando l'anima riesca a raggiungerlo ed egli venga a lei, o meglio, le manifesti la sua presenza... allora essa lo vede apparire *improvvisamente* (εξαίφνης) in sé: nulla c'è ormai tra l'anima e il bene, né essi sono più due ma una cosa sola; e nemmeno potresti distinguerli finché egli è presente; ne sono quaggiù un'immagine gli amanti che desiderano fondersi insieme nel loro amore³⁵³.

L'anima deve staccarsi da tutte le cose esteriori, rivolgersi alla sua interiorità, completamente, non piegarsi più verso qualcosa di esterno, ma spegnendo ogni conoscenza, prima attraverso la propria disposizione, poi, di fatto, negli stessi contenuti di pensiero, *spegnendo altresì la conoscenza di se stessa*, deve abbandonarsi alla contemplazione di lui³⁵⁴.

In questa *unio mystica* l'anima stessa trascende l'intelligenza in quanto è intelligenza che trascende se stessa e da saggia si fa *amante*. Essa, come la stessa origine a cui si è ricongiunta, ora non pensa più a nulla³⁵⁵.

Plotino parla, in immagine, di uno stare fuori di sé (εκστασις), di una semplificazione (απλωσις), di una fuga da solo a solo³⁵⁶.

Ecco, finalmente, *come* Plotino esorta il proprio ideale discepolo a fare in se stesso il *vuoto*, dopo tutti i ragionamenti e tutte le immagini, esortazione che - al di qua di ogni personale vantaggio che se ne possa trarre per la propria maturazione spirituale - dovremmo *a rigore* seguire anche *noi* se volessimo tentare anche solo di *intendere* le *Enneadi* nel modo più preciso possibile (in quanto opera di *filosofia*), il che dovrebbe pur essere lo scopo *scientifico* minimo di un'attività ermeneutica in senso forte:

Dicendo queste cose, possiamo esser contenti e andarcene? No: l'anima soffre ancora le sue doglie, e ancora di più. Forse è bene che essa finalmente partorisca, dopo essersi slanciata verso lo Stesso (αυτος) nel momento culminante dei suoi dolori. Ma dobbiamo forse incantarla un'altra volta

³⁵² Cfr. VI, 9, 10-11. Così anche Plotino conservava segreti gli insegnamenti di Ammonio (cfr. *VIa*, 3, 25)

³⁵³ VI, 7, 34, 1.

³⁵⁴ VI, 9, 7, 15. Cfr. anche VI, 8, 21, 25.

³⁵⁵ VI, 7, 35.

³⁵⁶ Cfr. VI, 9, 11.

qualora riusciamo a scoprire un incantesimo per le sue doglie. E forse l'incantesimo potrebbe nascere persino dai ragionamenti fatti finora, se li volessimo ripetere. E quale nuovo incantamento potremo trovare? L'anima, che corre dietro a tutte le verità, anche a quelle di cui soltanto partecipiamo, si eclissa tuttavia quando si esige che essa parli e pensi logicamente, dal momento che è necessario che il pensiero discorsivo, per poter dire qualcosa, colga i concetti l'uno dopo l'altro: solo così infatti si ha il processo del pensiero. Ma in chi è assolutamente semplice, quale processo è possibile? Nessuno: ma basterà un semplice contatto interiore. Ma durante il contatto - almeno finché avviene - non si avrà affatto né la possibilità, né il bisogno di dire: *solo più tardi si potrà ragionarci sopra*. Ma in quell'istante bisogna credere di aver visto, quando l'anima coglie, improvvisamente, la luce. Poiché questa luce proviene da lui (αυτος = Sé), o meglio è lui stesso. In quell'istante bisogna credere che egli sia presente, allorché, come un altro dio, avvicinandosi alla casa di chi lo ha invitato, lo illumina; e se non si avvicina, non lo illumina. È così: un'anima non illuminata è priva di Dio; ma se è illuminata, possiede ciò che cercava. Questo è il vero fine dell'anima: toccare quella luce e contemplarla mediante quella luce stessa, non con la luce di un altro, ma con quella stessa con la quale essa vede. Poiché la luce, dalla quale è illuminata, è la luce stessa che essa deve contemplare. Nemmeno il Sole si vede mediante una luce diversa. Ma come questo può avvenire? Elimina ogni cosa (αφελε παντα)³⁵⁷.

³⁵⁷ V, 3, 17, 15-38.

C. Bibliografia ragionata

Traduzioni di Plotino impiegate:

PLOTINO, *Enneadi*, tr di V. Cilento, Bari, Laterza 1947-49

PLOTINO, *Enneadi*, tr. di G. Faggin, Milano, Rusconi 1992

Utile per il reperimento dei passi in cui ricorrono gli stessi termini e concetti si è rivelato il *lessico*:

Lexicon plotinianum, a c. di J. H. Sleeman e G. Pollet; Leiden-Leuven 1980

Buone *introduzioni* al pensiero di Plotino, particolarmente utili se si assume nell'interpretazione il *punto di vista* dell'*esercizio spirituale* sono:

DE GANDILLAC MAURICE, *La Sagesse de Plotin*, Paris 1952

HADOT PIERRE, *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris, Plon, 1963

RIST J. M., *Plotinus, The Road to Reality*, Cambridge 1967

BREHIER EMILE, tr. *La filosofia di Plotino* (1968), Milano, 1976

FAGGIN GIUSEPPE, *Plotino*, Roma, Asram Vidya, 1988

Una recente *introduzione generale* pregevole per chiarezza è:

ISNARDI PARENTE M., *Introduzione a Plotino*, Bari, Laterza, 1984

Vedi anche il capitolo su Plotino in

REALE GIOVANNI, *Storia della filosofia antica*, Milano, Vita e pensiero, 1984, vol. IV, pp. 471-616.

Su *diversi aspetti* del neoplatonismo:

Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e Occidente, Atti del Convegno Internazionale di Roma, 5-9 ottobre 1974

Il neoplatonismo in Questioni di storia della storiografia filosofica. Dalle origini all'Ottocento, a c. di V. Mathieu, Brescia 1975, pp. 399-444

The Significance of Neoplatonism a c. di R. B. Harris, Norfolk 1976

Colloque. Platonisme et néoplatonisme. Antiquité et temps moderne, Atti a c. Moutzopoulos, Atene 1991

Sulla *struttura gerarchica* dei gradi della processione dall'origine alla materia, così come è via via articolata da Plotino seguendo l'ordine di composizione degli scritti:

O' MEARA DOMINIC J., *Structures hierarchiques dans la pensée de Plotin*, Leiden, Brill, 1975

Sul tema dello *specchio di Dioniso* in Plotino:

PEPIN J., *Plotin et le miroir de Dionysos (Enn. IV 3 (27) 12, 1-2)*, «Revue Internationale de Philosophie», 24 (1970), pp. 304-320

- GHIDINI TORTORELLI M., *Un mito orfico in Plotino (Enn. IV 3.12)*, «La parola del passato», 30 (1975), pp. 356-360
LETOCHA D., *Le statut de l'individualité chez Plotin ou le miroir de Dionysos*, «Dionysos», 2 (1978), pp. 160-167

Sull'*orfismo* in generale, per un primo orientamento si veda la relativa voce in un lessico filosofico o in una buona enciclopedia (Treccani, Britannica etc.), quindi:

- ADORNO F., *Da Orfeo a Platone. L'Orfismo come problematica filosofica*, Atti del XIV Conv. di Studi sulla Magna Grecia, Napoli 1975
COLLI G., *La nascita della filosofia*, Milano, Adelphi 1975
COLLI GIORGIO, *La sapienza greca*, I, Milano, Adelphi 1977
DETIENNE M., *Dioniso e la pantera profumata*, Bari, Laterza 1981
VIOLANTE M. L., *Un confronto tra P. Bon 4 e l'Assioco. La valutazione delle anime nella tradizione orfica e platonica*, in «Civiltà classica e cristiana», 1984, pp. 313-327
BURKERT W., *Antichi culti misterici*, Bari, Laterza 1987
DEMARCHI S., *Il pensiero teosofico nella filosofia antica*, Padova 1989
DETIENNE M., *La scrittura di Orfeo*, Bari, Laterza 1990

Sulla *gnosi* e sull'*ermetismo* nell'epoca di Plotino:

- CILENTO V., *La radice metafisica della libertà nell'antignosi plotiniana* ora in *Saggi su Plotino*, Milano 1973.
vol. 8 della *Storia della religioni*, a c. di H. C. Puech, Bari, Laterza 1977

Sul *male* in Plotino:

- DE CAPITANI F., *Il problema del male nell'VIII trattato della prima Enneade di Plotino*, «Studi in onore di Domenico Pesce», Milano 1985, pp. 68-98
MONTONERI L., *Plotino Enn. I 8 e la trasformazione della dottrina platonica del male*, «Atti del Convegno dell'Università di Catania 1982»; Roma 1985

Sulla *natura* in Plotino:

- LAURENT J., *Les fondements de la nature dans la pensée de Plotin*, Paris, Vrin 1992
Sulla *purificazione* in Plotino:
CARRIERE G., *La καθαρισμός plotinienne*, «Divus Thomas» (Piacenza), 1951, pp. 197-204
TROUILLARD JEAN, *La purification plotinienne*, Paris 1955

Sul carattere di *immagine* di ciò che procede dall'origine, sul *linguaggio* e sul *mito* in Plotino:

- AUBIN J., *L'image dans l'oeuvre de Plotin*, «Recherche de Sciences Religieuse», 41 (1953), pp. 348-379
FERWERDA R., *La signification des images et des métaphores dans la pensée de Plotin*, Dissertazione; Amsterdam 1965
WARREN E. W., *Imagination in Plotinus*, «Classical Quarterly», 16 (1966), pp. 252-285

HARRINGTON K. W., *Plotinus' allegorical approach to Platonic myth in Enn. III 5 and its antecedents*, «Diotima», 3 (1975), pp. 115-125
MOUTSOPOULOS E., *Le problème de l'imaginaire chez Plotin*, Atene 1980
DI PASQUALE BARBANTI M. *La metafora in Plotino* Catania 1981
BEIERWALTES WERNER, tr. *Pensare l'Uno* (1985), Milano, Vita e pensiero, 1991, spec. pp. 75-115

Sulla *dialettica* in Plotino soprattutto in riferimento alla relazione tra intelligenza, essere e origine:

BEIERWALTES WERNER, tr. *Identità e differenza*, Milano, Vita e pensiero 1989
VERRA VALERIO, *Dialettica e filosofia in Plotino*, Milano, Vita e pensiero, 1992
BEIERWALTES WERNER, tr. *Plotino*, Milano, Vita e pensiero, 1993
e in relazione al *dialogo* platonico:
DELASALLE J., *Essai sur le dialogue*, Paris 1953

Su *essere e pensiero*, in generale (e in Plotino), per un primo orientamento si veda alle due voci nei principali dizionari e lessici filosofici (Abbagnano, Lalande, Garzanti etc.), quindi:

PARMENIDE, *Poema sulla natura*, Milano Rusconi 1991, fr. 3, p. 93 e comm a c. di L. Ruggiu . pp.233 ss, pp. 300 ss.
PLATONE, *Parmenide*, 132b-d (tr. Bari, Laterza 1979, pp. 22-23); *Repubblica*, 476e-478e (tr. Milano, Rizzoli 1989, pp. 199 ss.)
HEIDEGGER M., *Introduzione alla metafisica* (1935) tr., Milano, Mursia 1968, spec.capp. III e IV
BACCHIN G. R., *Anypotheton*, Roma, Bulzoni 1975, spec. pp. 191 ss., pp. 273 ss. e pp. 320 ss.
BEIERWALTES WERNER, *Plotino* cit., spec. pp. 29-67
BEIERWALTES WERNER, *Platonismo e idealismo*, Bologna, Il Mulino 1987, spec. pp. 11-15 e pp. 24-32
BEIERWALTES WERNER tr. *Pensare l'Uno*, cit., pp. 57-67

Su *Platone e Plotino*:

BREHIER E., *Le Parmenide de Platon et la theologie negative de Plotin*, «Sophia», 1938
BONETTI A., *Dialettica e religione nell'interpretazione neoplatonica della prima ipotesi del «Parmenide»*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 72, (1970)
CHARRUE J. M., *Plotin lecteur de Platon*, Paris 1978
Su *Plotino e S. Agostino*:
VITIELLO V., *Plotino e S. Agostino. Alcune considerazioni sul concetto di Dio*, in GUIDA M. (a cura di), *Alle radici della mistica cristiana*, Palermo 1989 (Sellerio?)
BEIERWALTES W., *Platonismo e idealismo*, cit., pp. 24-46

Sull'influenza del neoplatonismo *rinascimentale* per la nascita *della scienza moderna* si vedano i capp. relativi in:

ROSSI P., *La rivoluzione scientifica da Copernico a Newton*, Torino, Loescher 1973
LENOBLE R., *Le origini del pensiero scientifico moderno*, Bari, Laterza 1979

Su Plotino e Schelling:

BEIERWALTES W., tr. *Platonismo e idealismo* cit., pp. 225-234 e *passim*
TILLIETTE X. *Vision plotinienne et intuition schellingienne, deux modèles de mystique intellectuell*, «Gregorianum», 60 (1979), pp. 703-724

Su Plotino e Jung:

SCHWYZER H. R., *The Intellect in Plotinus and the archetypes of C. G. Jung*, in *Kephalaion, Studies in Greek Philosophy and continuation offered to prof. C. J. Vogel*, Assen 1975, pp. 214-222

Su Plotino e la filosofia orientale:

LACOMBE O., *Plotino y el pensamiento hindù*, «Notas y Estudios de Filosofia», 4 (1953), pp. 49-56
ARMSTRONG A. H., *The dimensions of self. Buddhi in the Bhagavad Gita and psyche in Plotinus*, «Religion Studies», 15 (1979), pp. 327-242
GARCÌA BALZAN F., *Neoplatonismo y Vedanta. La doctrina de la materia en Plotino y Shankara*, «Oriente-Occidente», Buenos Aires, Depalma 1981
Neoplatonism and Indian Thought, Norfolk 1982
RAPHAEL, *Iniziazione alla Filosofia di Platone*, Roma, Asram Vidya 1984
PIANTELLI MARIO, *L'India e Plotino*, «Annuario Filosofico», 6 (1990), pp. 163-192

L'assunzione del punto di vista dell'*esercizio* e della meditazione nella lettura di Plotino (e dei classici in generale) è proposta da:

HADOT PIERRE, tr. *Esercizi spirituali e filosofia antica* (1987), Torino, Einaudi, 1988

Una valida introduzione manualistica al problema dell'*anima nella filosofia antica*, anche se risente fortemente del peculiare punto di vista socio-politico da cui è stata scritta è:

VEGETTI MARIO, *L'etica degli antichi*, Bari, Laterza, 1989

Sulla figura del *saggio*, vedi, oltre ai due testi precedenti (del secondo cfr. cap. VIII, *Il mito del saggio*):

GRILLI A., *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*, Milano 1953
CAMBIANO G., *La filosofia in Grecia e a Roma*, Bari, Laterza 1983

Per acquisire il punto di vista a partire dal quale *viene meno*, sia per gli antichi sia per i moderni, la *distinzione tra filosofia e scienza*:

DE SANTILLANA G., tr. *Le origini del pensiero scientifico*, Firenze, Sansoni 1966
FEYERABEND P., tr. *Contro il metodo* (1975), Milano, Feltrinelli 1979 (1991)

- 65 -

LLOYD G., tr., *Magia, ragione, esperienza. Nascita e forma della scienza greca* (1979), Torino, Einaudi 1982