

## VEDERSI NEGLI OCCHI DEGLI ALTRI: PLOTINO E LA PERSONALITÀ

### 1. *La questione dell'individualità*

È una nozione comune quella che ritiene che ciascuno di noi sia una persona diversa dalle altre, un essere con caratteristiche specifiche, la cui esistenza costituisce un *unicum* nella storia dell'umanità. La modernità trova nell'individualismo uno dei suoi tratti fondanti, e la stessa società europea contemporanea ci propone come modello di successo quello del singolo che riesce a costruirsi una posizione contando soprattutto sulle sue doti interiori.

Proprio per la sua importanza, il concetto di individuo è stato analizzato ed indagato a fondo dalla filosofia e dalle scienze moderne, a partire da Cartesio fino ai più recenti sviluppi delle ricerche neurobiologiche. Da una parte, si fa strada l'idea che la personalità sia una costruzione in qualche modo artificiale, semplici variazioni dovute al codice genetico ed alle determinazioni ambientali di un sostrato comune e uguale per tutti – "l'uomo". Dall'altra, tuttavia, si guarda con sospetto a queste posizioni riduzionistiche, perché vengono giudicate simili a quelle che nel recente passato hanno dato un fondamento teorico ad alcune delle ideologie più sanguinarie della storia, e che si sono espresse in maniera evidente nei totalitarismi del XX secolo.

*Le Enneadi*, nella edizione di Porfirio, si aprono con un trattato dal titolo molto significativo: *chi è l'uomo, e cosa è il vivente*. Si tratta in realtà del penultimo scritto di Plotino prima della sua morte, e già questa semplice osservazione costituisce un indizio di quanto il tema della persona interessasse questo filosofo.

Pur nella sua somiglianza, il dibattito sulla individualità che si svolge nel III secolo d.C. non può essere direttamente paragonato alla sua controparte moderna; ritengo tuttavia che un'indagine sullo statuto del singolo nel pensiero di Plotino, oltre a mettere in luce aspetti generalmente

poco tenuti in considerazione della sua filosofia, possa essere utile anche nell'ottica della discussione contemporanea, mettendoci di fronte alcuni problemi che non possiamo ignorare quando, al giorno d'oggi, cerchiamo di dare risposta all'interrogativo su chi noi siamo.

Tanto nell'epoca attuale quanto nell'antichità si trovano correnti di pensiero che sostengono che la nostra individualità sia il prodotto delle determinazioni ambientali e genetiche: da una parte, il bagaglio ereditato dai nostri genitori, dall'altra l'habitat in cui cresciamo e viviamo fanno di ciascuno di noi la persona che è. Anche Plotino riconosce che il mondo sensibile, sia attraverso i caratteri ereditari, sia attraverso gli eventi che ci capitano in sorte, abbia un peso nel determinare le donne e gli uomini che siamo<sup>1</sup>; delegare tuttavia il compito di renderci noi stessi alla materia aprirebbe consistenti problemi nel pensiero di Plotino.

La materia non ha una sostanzialità, ma tende al non essere. La sua consistenza ontologica è così scarsa da non poter accogliere nemmeno i riflessi dei veri esseri in maniera stabile, ma solamente trattenerli per brevi periodi. Lo scorrere delle immagini proiettate dalle realtà superiori su questo specchio inerte produce il divenire<sup>2</sup>.

Il cosmo sensibile è prodotto dall'interazione della materia e dell'anima: questa dona al substrato informe costituito da quella delle forme temporanee, i corpi<sup>3</sup>. Si potrebbe pensare all'individualità come ad una creazione collaterale dovuta alle determinazioni transitorie acquisite dalla sostanza psichica comune a tutti. Così facendo, tuttavia, verrebbe meno uno dei capisaldi del platonismo di Plotino: l'idea che l'uomo sia soprattutto la sua anima, e non il composto di anima e corpo<sup>4</sup>.

Questa conclusione è il termine della indagine sulla vera natura dell'uomo, in obbedienza al precetto delfico «conosci te stesso»<sup>5</sup>.

<sup>1</sup>) 27 (4.3), 7, 22-25; 52 (2.3), 14, 1 ss. Armstrong 1977 scrive che la posizione di Plotino potrebbe costituire un buon punto di partenza su cui fondare la dignità e la libertà umane «without denying what must be admitted about the degree to which our empirical personalities are determined by biological and social circumstances» (p. 66).

<sup>2</sup>) Vd. per esempio 26 (3.6), 7, 1 ss. La materia «a rigore non potrebbe ricevere la denominazione di essere, ma con buona ragione potrebbe essere chiamata non essere» (ll. 10-11; traduzione mia); «anche le cose che si generano dentro di lei sembrano essere giochi da bambini, e immagini su un'immagine priva di delimitazioni (ἀτεχνῶς), come in uno specchio, ciò che si trova in un luogo è visto da qualche altra parte ... queste [immagini] la attraversano senza dividerla, come passando attraverso l'acqua, o come se qualcuno volesse introdurre delle forme nel vuoto» (ll. 22-33; traduzione mia).

<sup>3</sup>) Vd. per esempio 6 (4.8), 3, 25-30; 27 (4.3), 23, 1-21; 30 (3.8), 2, 22-25; 53 (1.1), 8, 15-18.

<sup>4</sup>) Idea espressa per esempio nel trattato 53 (1.1), 7, 18-24.

<sup>5</sup>) Vd. per esempio 27 (4.3), 1, 8-9; sull'importanza che l'anima conosca se stessa, vd. anche 10 (5.1), 1, 27; 49 (5.3), 6, 22-25.

La corporeità è una condizione transitoria; se il nostro esistere come singoli fosse legato a questo stato, e l'anima immortale fosse una sostanza indifferenziata, arriviamo al paradosso per cui la ricerca di sé avrebbe come risultato il ritrovamento di una sostanza impersonale. Plotino giudica assurda questa possibilità: «allora Socrate e l'anima di Socrate esisteranno finché si trovano in un corpo, mentre cesseranno di esistere proprio alle soglie di quel mondo migliore»<sup>6</sup>.

Affidare alla materia il compito di renderci noi stessi presenta poi un problema irrisolvibile: essendo puro non essere, in quanto tale non può avere alcuna influenza su di noi come su qualsiasi altra cosa. Quando Plotino parla dell'importanza dei condizionamenti genetici e ambientali, fa riferimento ad un'influenza dei corpi, ovvero del composto tra materia e forma conferita dall'anima: in ogni caso, la ricerca dell'individualità andrà condotta su questo terreno.

## 2. *L'anima*

Al contrario del corpo, mero riflesso, l'anima gode di una esistenza propria<sup>7</sup>: in quanto unico essere immateriale a poter esistere nel mondo sensibile<sup>8</sup>, è la prima delle essenze che l'uomo può incontrare nella vita quotidiana, e d'altro lato la sua parte più vera<sup>9</sup>.

Proprio per questo, il ruolo svolto dall'anima nella organizzazione dell'universo determina la posizione dell'uomo nel cosmo, e ne condiziona la vita ed il destino. L'ultimo essere immateriale che viene prodotto dalla processione genera a sua volta ciò che è corporeo<sup>10</sup>, e se ne prende cura, sia a livello cosmico che a livello individuale<sup>11</sup>, facendo uso di criteri che trae dalla contemplazione del cosmo superiore<sup>12</sup>. L'anima è un essere an-

<sup>6</sup>) 27 (4.3), 5, 3-5. Per un commento a questo passo, inteso come interpretazione delle parole di Socrate nel *Fedone* (115c2-116a1), vd. D'Ancona 2002, p. 542 ss.

<sup>7</sup>) 53 (1.1), 4, 19.

<sup>8</sup>) 6 (4.8), 3, 21-26, dove all'anima viene attribuita, oltre alla caratteristica propria dell'Intelletto (νοῦν, pensare), anche la capacità di ordinare e governare «ciò che viene dopo di lei».

<sup>9</sup>) 2 (4.7), 1, 24-25.

<sup>10</sup>) 10 (5.1), 2, 1-5. Sulla generazione del mondo sensibile da parte della natura, vd. 30 (3.8), 2, 1 ss. «Ciò che viene chiamato natura è un'anima, prodotto di una anima precedente» (30 [3.8], 4, 15-16; traduzione mia).

<sup>11</sup>) 6 (4.8), 4, 2-5; 10 (5.1), 2, 23-24; 27 (4.3), 4, 21-37.

<sup>12</sup>) 49 (5.3), 4, 2-3.

fibio, sospeso tra i due mondi <sup>13</sup>, e la sua doppia vita rispecchia la duplice esistenza umana.

Se da una parte questa posizione di confine rende ragione della continuità della processione e dona una possibilità a ciascuno di noi di godere della contemplazione delle realtà intelligibili, d'altra parte pone diversi problemi alla filosofia plotiniana, soprattutto per l'esigenza di mantenere l'anima intatta dagli influssi corruttori derivanti dalla commistione con la materia, senza però giudicare questa unione come un male in assoluto <sup>14</sup>, in quanto voluta dalla divinità.

Per risolvere l'aporia Plotino concepisce l'anima come una realtà complessa; si può fare, per la psiche individuale, una prima differenza tra l'anima superiore, o interiore, e la sua «potenza inferiore» <sup>15</sup>, che, inviata all'interno del mondo corporeo, dà forma, esistenza e funzioni agli esseri di questa realtà. La prima anima è la sostanza immateriale in senso vero e proprio, mentre l'anima discesa è un riflesso della prima, che esiste solamente durante la vita incarnata, e rappresenta l'interfaccia che consente alla realtà noetica ed eterna di operare sullo specchio vacuo della materia, nelle coordinate transitorie del divenire spazio-temporale.

La nostra ricerca dell'individualità viene dunque portata ad indagare la natura dell'anima superiore; se il singolo esiste davvero, e non siamo solamente copie imperfette di una matrice unica, vivremo allo stesso tempo tanto nel mondo quotidiano quanto nella dimensione noetica.

Sorge a questo punto un nuovo problema. Distinguendo tra l'io che, in termini kantiani, potremmo definire "empirico", e ciò che ne rende possibile l'esistenza (una sorta di "io trascendentale"), e concedendo che noi siamo veramente questa seconda realtà, mettiamo in forse alcuni dei tratti che, comunemente, vengono giudicati fondamentali per capire chi sia qualcuno: ricordi, azioni, speranze, desideri, in generale ogni esperienza che riguardi in qualche modo il nostro vivere quotidiano rischiano di essere proprietà del solo riflesso, e non della vera anima. Sarebbero così pure illusioni, spazzate via dall'ascesa, cioè al raggiungimento della "realtà migliore"; risulta difficile allora capire che genere di individualità sia garantita dall'aspetto superiore dell'anima.

Effettivamente, molti degli eventi che caratterizzano la nostra esperienza non ci appartengono davvero, secondo Plotino. In quanto composto da prodotti del commercio con la realtà transitoria dei corpi, il vissuto non può trovare posto così come è nel mondo dell'eternità.

<sup>13</sup>) 6 (4.8), 4, 31. Su questo vd. anche Schniewind 2005; D'Ancona 2003, p. 172; Nikulin 2005, pp. 277-281; Ham 2000, p. 121.

<sup>14</sup>) Su questo ultimo punto ha grande importanza l'esegesi del *Timeo*, condotta nel trattato 6 (4.8), 1-5, sulla base dei passi platonici citati nel § 1, 40-50.

<sup>15</sup>) 22 (6.4), 14, 16-23; 53 (1.1), 10, 5-11; 53 (1.1), 12, 20-21.

Nella teoria plotiniana, l'azione concreta è sempre motivata da uno stimolo esterno, ed implica quindi un certo grado di passività. Al contrario, nel mondo noetico, tutto è atto, e non c'è possibilità di subire. Tutto, nell'Intelletto divino, è pensiero, contemplazione: l'attività per eccellenza, che ai suoi gradi superiori si avvicina alla condizione di unità del primo principio.

L'anima può esercitare il pensiero già tramite la sua potenza inferiore: si tratta del ragionamento, il pensiero discorsivo, a sua volta una immagine della reale attività intellettuale dell'anima. Nel cosmo eterno infatti esso non potrebbe avere luogo, essendo adatto ad operare con gli oggetti divisi dallo spazio e con i concetti concatenati in successioni temporali. La sostanza psichica, l'uomo interiore, esercita al contrario una attività adeguata all'eterno: la νόησις.

Se ognuno di noi esiste realmente, e vive dunque nel mondo superiore, la sua individualità va fondata a partire da questo atto puro di pensiero, che l'anima realizza nella prima sostanza.

### 3. *Uno sguardo sul cosmo intelligibile*

Poiché i νοητά, secondo Plotino, vanno indagati a partire dai principi loro propri<sup>16</sup>, osserviamo brevemente quali sono i tratti salienti della loro condizione.

La realtà intelligibile è il modello del nostro cosmo, ed ospita le essenze (οὐσίαι) i cui riflessi popolano il mondo sensibile: le Forme platoniche (εἶδη) e le anime (ψυχαί)<sup>17</sup>. I veri esseri vivono in una dimensione priva di tempo e luogo<sup>18</sup>, l'eternità, e per questo non possono distinguersi allo stesso modo dei corpi, che occupano spazi differenti e agiscono in tempi successivi<sup>19</sup>. Plotino utilizza le parole di Anassagora (ὅμοῦ πάντα, «tutte le cose insieme»<sup>20</sup>) per descrivere la coesistenza degli oggetti noetici. Gli εἶδη non sono indipendenti, ma costituiscono un sistema, l'Intelletto divi-

<sup>16</sup>) 26 (6.5), 2, 1 ss. Vd. anche 49 (5.3), 8, 1-18, dove Plotino indaga l'intelligibile mettendo in evidenza la sua differenza dal sensibile.

<sup>17</sup>) Vd. 10 (5.1), 5, 1-3; 22 (6.4), 3, 1-6.

<sup>18</sup>) 25 (2.5), 3, 8; 4 (4.1), 1, 19-20.

<sup>19</sup>) Plotino ricorre ad una metafora tratta dalla percezione per spiegare la distinzione non spaziale degli intelligibili: come da uno stesso corpo si possono trarre sensazioni differenti (colore, odore, suono ...) percependole «tutte insieme», così anche gli intelligibili possono venire colti nella loro singolarità pur non essendo divisi dallo spazio (22 [6.4], 11, 13-15).

<sup>20</sup>) Anassagora, fr. B 1 DK; vd. 5 (5.9), 6, 8-9; 31 (5.8), 9, 3; 49 (5.3), 15, 21. D'Ancona 2003, p. 162, definisce questa condizione «completezza intensionale».

no, che si struttura attraverso le relazioni tra le singole Forme<sup>21</sup>. Esistono rapporti verticali, per cui una Forma ne comprende altre sotto di sé<sup>22</sup>, e rapporti orizzontali, quando due o più idee non possono sussistere l'una senza l'altra<sup>23</sup>. La struttura costruita dagli oggetti noetici non è un tutto indifferenziato, né un insieme di oggetti differenti legati tra loro da relazioni esterne, ma una uni-molteplicità, la massima unità possibile<sup>24</sup>, che mantiene una distinzione tra conoscente e conosciuto pur legandoli nello stesso atto<sup>25</sup>.

Questa attività esplica nell'essere la infinita potenza creatrice dell'Uno: spesso Plotino ne parla utilizzando il lessico della visione<sup>26</sup>, per indicare una forma di apprensione diretta, e la chiama «contemplazione» (θεωρία)<sup>27</sup>. Si tratta di una visione particolare: ogni atto di contemplazione delle realtà immateriali, infatti, ha come riflesso una produzione (ποίησις)<sup>28</sup>; lo sguardo dell'Intelletto è una «contemplazione vivente» (θεωρία ζῶσα<sup>29</sup>), che si riflette in ogni tipo di vita a livello noetico, e che è capace di far sgorgare da sé tutta la varietà meravigliosa che caratterizza la natura sensibile<sup>30</sup>.

Il νοῦς, polo soggettivo supremo, è così caratterizzato dai tre aspetti differenti, ma che si implicano l'un l'altro, di vita, essere e pensiero<sup>31</sup>. Non

<sup>21</sup>) «E l'Intelletto come intero è tutte le forme, mentre ogni singola forma corrisponde ad un singolo intelletto, come la scienza intera è tutti i teoremi, ma ognuno è parte dell'intero» (5 [5.9], 8, 3-6). Vd. Nikulin 2005, pp. 286-288; Gerson 1994, parte I, capitolo 1, specialmente pp. 48-51; Hadot 1996, p. 274; Ham 2000, pp. 232-233; Emilsson 2007, pp. 104-109, 198-201.

<sup>22</sup>) Vd. per esempio 38 (6.7), 9, 35-46.

<sup>23</sup>) Come accade per esempio nel caso dei «generi sommi» (μέγιστα γένη) presentati da Platone nel *Sofista*, che Plotino considera le Forme supreme del cosmo noetico; per i rapporti che intercorrono tra i cinque generi, vd. 43 (6.2), 7-9.

<sup>24</sup>) «Ciò che viene subito dopo l'Uno rivela anche chiaramente di venire subito dopo l'Uno, in quanto il molteplice in lui è uno-dappertutto: pur essendo molteplice, infatti, è sempre nello stesso, e non è possibile fare divisioni perché *tutte le cose sono insieme*» (49 [5.3], 15, 21).

<sup>25</sup>) «Ma una cosa sola con tale attività sono anche l'essere e l'intelligibile; uno saranno allo stesso tempo tutti, Intelletto, intelligenza, intelligibile» (5, 42-44). «Allora il primo è vario (ποικίλον) e molteplice (πολύ)? Vario, ma anche semplice, e i molti sono uno» (22 [6.4], 11, 15-16).

<sup>26</sup>) «L'Intelletto consiste in questa stessa visione (ὄρασις)» (10 [5.1], 7, 6; traduzione mia). Vd. anche 31 (5.8), 10, 35-43.

<sup>27</sup>) Alla contemplazione è dedicato il trattato 30 (3.8); vd. anche 19 (1.2), 6, 12-13; 31 (5.8), 4, 27-28.

<sup>28</sup>) 30 (3.8), 3-4. Sui rapporti tra contemplazione e produzione, e sulla rivalutazione della ποίησις rispetto alla πράξις operata da Plotino nei confronti della teoria aristotelica, vd. Catapano 1995.

<sup>29</sup>) 30 (3.8), 8, 13.

<sup>30</sup>) 3, 22-23.

<sup>31</sup>) Vd. 7 (5.4), 2, 43-48; 49 (5.3), 5, 31-35. Per uno studio sulla triade essere-vita-pensiero in Plotino e sulle sue fonti nella tradizione filosofica greca, vd. Hadot 1960.

solo la prima ipostasi, ma anche i suoi oggetti, le Forme, possiedono queste qualità al grado primo. L'Intelletto divino risulta identico al suo oggetto<sup>32</sup>, come l'intelletto aristotelico<sup>33</sup>, e come già la tradizione medioplatonica aveva teorizzato<sup>34</sup>, i pensieri del *voûs* divino altro non sono che le Forme platoniche.

Gli *εἶδη* vivono così la prima delle vite, che, con la tradizione aristotelica, Plotino identifica con il primo pensiero e che, con la tradizione platonica, equipara alla prima forma di esistenza<sup>35</sup>.

Dal momento che ognuno degli esseri è un intelletto vivente, la *νόησις* è l'attività che domina l'intero cosmo intelligibile<sup>36</sup>, ed è esercitata dalle anime (nella loro parte superiore)<sup>37</sup>, dalle Forme e dall'Intelletto divino<sup>38</sup>.

È in primo luogo conoscenza di sé<sup>39</sup>: il soggetto non si rivolge più ad una realtà esterna, cioè posta in uno spazio diverso (non potrebbe, d'altra parte), ma si concentra in se stesso. È un movimento non spaziale verso l'unità, inesauribile in quanto situato nell'eternità.

L'intellezione presenta caratteristiche a prima vista discordanti. Poiché il cosmo noetico è *ἰσοῦ πάντα*, conoscere se stessi significa contemplare l'unità sistematica dei veri esseri, in un processo che si realizza istantaneamente, e

<sup>32</sup>) 5 (5.9), 8, 2-3.

<sup>33</sup>) Aristotele, *De An.* III, 430a2-5.

<sup>34</sup>) Alcinoo, *Didaskalikos*, ed. Whittaker, p. 20. Per un elenco dei passi e degli autori che riportano questa dottrina, vd. Gioè 2003, p. 24 nt. 17. Plotino va al di là della dottrina trasmessagli dalla tradizione proprio sostenendo che le Forme siano a loro volta dei singoli intelletti, impegnati a loro volta nell'attività del pensiero primo, e dunque conoscano allo stesso modo del *voûs* ipostatico.

<sup>35</sup>) Vd. Aristotele, *Met.* A, 1072b27; Platone, *Soph.* 248e. Vd. anche Hadot 1960, pp. 112-116.

<sup>36</sup>) 5 (5.9), 8, 11-19.

<sup>37</sup>) «L'anima pertanto, in quanto deriva dall'Intelletto, è di natura intellettuale (*νοερά*); [...] essa dunque deriva la propria realtà dall'Intelletto, ed è ragionamento in atto allorché contempla l'Intelletto. [...] Queste soltanto dovremmo chiamare attività dell'anima, le attività intellettuali e provenienti dal suo interno» (10 [5.1], 3, 12-19).

<sup>38</sup>) «Gli esseri veri [...] sono "nel luogo intelligibile". [...] E l'essere è pieno quando ha la forma del pensiero e della vita. Insieme esistono dunque nell'essere il vero pensiero, la vita e l'essere. Se è Essere, è anche Intelletto, e se è Intelletto è anche Essere, e il pensiero esiste insieme all'essere» (24 [5.6], 6, 13-23). Vd. anche 31 (5.8), 4, 3-6. Non ritengo corretta l'argomentazione di Gerson (Gerson 1994, p. 55), che sostiene che non ci sia identità tra le Forme e gli intelletti individuali: se così fosse, anche nella *νόησις* permanerebbe una distinzione soggetto-oggetto, e il conoscente non conterrebbe in sé il conosciuto. Quando Plotino afferma (5 [5.9], 7, 4 ss.) che è scorretto pensare alle Forme come «atti di pensiero» (*νοήσεις*), aggiunge anche la clausola «se con questo vogliamo dire che questa Forma particolare è venuta all'esistenza o che questa Forma particolare è solo dal momento che l'Intelletto ha pensato» (traduzione mia). Come spiega bene Hadot (Hadot 1996, p. 374 ss.), qui Plotino sta polemizzando contro la concezione medioplatonica che interpretava l'Intelletto divino come primo principio, generatore delle Idee.

<sup>39</sup>) Sulla conoscenza di sé, vd. il commento al trattato 49 (5.3) di B. Ham (Ham 2000); vd. anche Gerson 1994, pp. 54-56; Beierwaltes 2003.

non attraverso catene di ragionamenti<sup>40</sup>. Immediatamente, i contenuti del pensiero primo sono uguali per tutti, poiché ogni νοητόν implica tutti gli altri, e contemplarne uno – ognuno vede se stesso – significa contemplare *tutto insieme* l'intero mondo delle Forme<sup>41</sup>.

Nell'intellezione, il soggetto che si autoconosce non riceve una semplice rappresentazione (τύπος, impressione, ο ἰχνός, traccia) del suo oggetto, ma lo possiede completamente all'interno di sé<sup>42</sup>; la conoscenza abbandona la verità proposizionale, che si fonda sulla corrispondenza più o meno precisa tra rappresentante e rappresentato, per ottenere la verità in senso proprio, che è possesso ed identificazione<sup>43</sup>.

L'intellezione, essendo attività in cui il soggetto è rivolto totalmente a se stesso, garantisce l'αὐτάρκεια a chi la esercita<sup>44</sup>; non dipendendo più da nulla di esterno, il contemplante raggiunge la libertà completa, poiché tutto ciò che vuole è ora in suo potere.

La forma originaria del pensiero ha dunque un ruolo centrale nelle *Enneadi*. Non è solamente il premio astratto riservato agli dèi ed alle anime dei beati dopo la morte: Plotino fonda su di essa i concetti di felicità, libertà, verità, e fa affidamento su di lei per spiegare da un lato la generazione dell'universo sensibile, dall'altro per caratterizzare la condizione del cosmo noetico. Infine, la νόησις rappresenta il preludio indispensabile per l'ultimo passo della ascesa, ovvero il contatto con il sommo Bene<sup>45</sup>.

A questo punto, sorgono dei problemi. In primo luogo, riguardo al concetto di identità. Se l'atto di intellesione è l'unica attività esercitata dagli intelligibili, e se d'altra parte ha come oggetto per ciascuno di essi l'intero cosmo sensibile, risulta difficile capire che cosa potrebbe distinguere i soggetti impegnati in essa. Sembrerebbe necessario dedurre che, posto che l'attività del primo pensiero è ciò che caratterizza l'esistenza a livello della prima ipostasi, esista un solo soggetto conoscente, l'Intelletto divino, che ha come oggetto se stesso.

La difficoltà è resa ancora più profonda dal fatto che Plotino nega alle anime, nel cosmo noetico, il possesso dei ricordi, delle esperienze e dei desideri maturati nella loro vita terrestre<sup>46</sup>: ai nostri occhi, normalmente, sono proprio questi tratti a definire la persona che siamo.

<sup>40</sup>) 5 (5.9), 7, 8-11; 31 (5.8), 6, 8-9.

<sup>41</sup>) 31 (5.8), 4, 6-8.

<sup>42</sup>) 32 (5.5), 2, 1-2.

<sup>43</sup>) Il trattato 32 (5.5) è dedicato in buona parte a questo tema; vd. Gerson 1994, parte I, capitolo I, specialmente pp. 50-51.

<sup>44</sup>) 39 (6.8), 6, 32-38.

<sup>45</sup>) 30 (3.8), 11, 35-39.

<sup>46</sup>) Solo alcune azioni sono veramente nostre: 3 (3.1), 10, 4-10. I nostri ricordi si affievoliscono man mano che riprendiamo possesso della natura noetica: 27 (4.3), 32, 13-15. Nel νοητόν non manterremo nemmeno il ricordo di noi stessi: 28 (4.4), 2, 1-3.

D'altra parte, anche risolta questa aporia, resta da capire che cosa distingue le anime e le Forme. Plotino concede anche all'anima l'intellezione, e così facendo le garantisce la possibilità di esistere realmente, di poter possedere la libertà e di poter vivere un'esistenza completamente felice: ma se nella *νόησις* il conoscente è uguale al conosciuto, sembra nuovamente necessario ritenere che anche le anime siano degli εἶδη, delle Forme individuali, sulla cui esistenza però le *Enneadi* offrono risposte ambigue.

#### 4. *Intellezione*

La contemplazione del mondo intelligibile ha come oggetto l'intero mondo colto nello stesso istante. Se tuttavia l'oggetto è uguale per tutti, così come il grado di comprensione che ogni intelligibile ne ha, questo non significa che l'atto in se stesso sia il medesimo.

Il pensiero, secondo Plotino, non può manifestarsi senza un qualche tipo di differenziazione. Già a livello della ragione discorsiva, questa diversità si manifesta brutalmente nella separazione tra soggetto e oggetto, mediata dalla rappresentazione mentale di ciò che viene conosciuto. Sebbene la lacerazione conoscitiva propria della ragione incarnata venga ricomposta nell'unità di soggetto e oggetto della *νόησις*, non è possibile nemmeno in questa forma di conoscenza un venir meno totale dell'alterità<sup>47</sup>. Seguiamo il trattato 38<sup>48</sup>. Il pensiero è essenzialmente movimento<sup>49</sup>: nell'Intelletto, sede della forma più pura di pensiero, si ha così il movimento più elevato<sup>50</sup>. Se tuttavia il movimento si manifestasse nell'uniformità di una realtà indifferenziata, l'Intelletto non potrebbe essere la prima forma di vita: la sua esistenza sarebbe indistinguibile dalla completa inattività, e dunque, al massimo, la realizzazione di una sola vita. Nel cosmo noetico «deve, invece, esserci vita di tutte le cose e da ogni parte, e niente ci deve essere che non viva»<sup>51</sup>. La vita presuppone un organismo, cioè un composto di parti anomeomere, come sostiene anche Aristotele<sup>52</sup>.

<sup>47</sup>) Riguardo al tema dell'alterità all'interno del νοῦς, vd. Rist 1971 e Emilsson 2007, p. 78 ss.

<sup>48</sup>) Di cui vd. il commento di Hadot, in Hadot 1988, specialmente pp. 246-255.

<sup>49</sup>) «È nell'atto del pensare che attività e movimento sono» (ἐν μὲν οὖν τῷ νοεῖν ἡ ἐνέργεια καὶ ἡ κίνησις), 43 (6.2), 8, 11-12. Plotino identifica l'Intelletto divino con l'intelletto attivo aristotelico, e seguendo Alessandro d'Afrodizia lo interpreta come un principio trascendente all'individuo incarnato. Riguardo a questo, vd. Blumenthal 1996a, pp. 151-152.

<sup>50</sup>) L'Intelletto «è pensiero: cioè movimento totale che riempie l'essenza totale» (ἡ δὲ κίνησις πᾶσα πληροῦσα οὐσίαν πᾶσαν), 38 (6.7), 13, 40-41.

<sup>51</sup>) 13, 15.

<sup>52</sup>) Aristotele, *Hist. anim.* 486a5-15.

D'altro lato, se il movimento del primo pensiero fosse una semplice duplicazione, a seguito della quale un soggetto privo di parti conosce un oggetto privo di parti e identico a sé, si esaurirebbe in una circolarità nuovamente sterile, in cui il polo attivo, rivolgendosi su se stesso, si conoscerebbe come pura attività di pensiero, ma non potrebbe andare al di là della sua dualità<sup>53</sup>.

Al contrario, «ogni pensiero, se deve essere pensiero, deve essere qualcosa di variegato (ποικίλον)»<sup>54</sup>: il movimento che si attua nell'Intelletto rappresenta la forma più completa di attività perché racchiude in sé la massima identità (il νοῦς come soggetto non separato dal proprio oggetto) e la massima alterità. La νόησις procede dall'identico al diverso, a causa della alterità (ἐτερότης), «che risveglia alla vita [l'intelletto]»<sup>55</sup>.

L'identico (ταυτόν) e il diverso (ἕτερον) assoluti<sup>56</sup> sono i poli attraverso cui si attua il movimento multiforme del pensiero primo. Per quanto riguarda l'Intelletto divino, «la sua natura consiste nel farsi uguale ad ogni altra cosa» (φύσιν ἄρα ἔχει ἐπὶ πᾶν ἑτεροιοῦσθαι)<sup>57</sup>: l'attività di intellesione può svolgersi solo nella «pianura della verità», poiché «questa pianura è cangiante» (ποικίλον δέ ἐστι τὸ πεδίον τοῦτο)<sup>58</sup>, ovvero sempre multiforme, cioè in grado di produrre ininterrottamente un "altro" verso il quale l'Intelletto possa rivolgersi partendo dall'identico in cui si trova, ma che, d'altra parte, sia a sua volta identico all'Intelletto stesso, e dunque venga posseduto immediatamente dal primo pensiero. Solo grazie a questa unimolteplicità l'Intelletto divino è in grado di generare la vita che irrorà, in tutte le sue forme, il cosmo intelligibile e di riflesso quello sensibile: la vita è per Plotino un movimento che sempre si rinnova, una attività inesauribile derivata dalla sempre rinnovata potenza generatrice del νοῦς.

Per questo è necessario che esistano molteplici εἶδη, oggetti di pensiero dell'Intelletto, a loro volta intelletti pensanti, che tutti insieme formano la realtà cangiante del mondo noetico. Ciò che distingue gli εἶδη gli uni dagli altri, che fonda la loro ἐτερότης, è una differenza qualitativa, che non ha a che fare con le distinzioni locali tipiche della realtà sensibile<sup>59</sup>. «Ciò

<sup>53</sup> «Così sarebbe due. E se, nel due, le due cose si identificassero, in realtà sarebbe uno e non procederebbe» (38 [6.7], 13, 18-19). Emilsson 2007 distingue due tipi di alterità (*otherness*): quella tra soggetto e oggetto, e quella interna all'oggetto (che lo rende ποικίλος); le due diversità sono legate l'una all'altra. Vd. Emilsson 2007, capitolo II, soprattutto pp. 78-90 e 103-123.

<sup>54</sup> 38 (6.7), 39, 17-18. Vd. anche 49 (5.3), 10, 40-44.

<sup>55</sup> 38 (6.7), 13, 11-12. Riguardo all'alterità nel νοῦς e al fatto che l'Intelletto sia il massimo grado di unità possibile al di sotto dell'Uno, vd. Emilsson 2007, p. 79, e Rist 1971.

<sup>56</sup> 13, 23.

<sup>57</sup> 13, 25.

<sup>58</sup> 13, 37.

<sup>59</sup> 9 (6.9), 8, 31; 22 (6.4), 4, 26.

che viene ad essere, se doveva essere, doveva nascere come una certa cosa (γενέσθαι τι) e avere una forma propria (μορφήν ἰδίαν ἔσχεν)<sup>60</sup>. La forma intelligibile, propria di ciascun εἶδος, non può costituire una differenza di sostanze, poiché ogni εἶδος ha la stessa sostanza di tutti gli altri, essendo identico all'intero Intelletto divino<sup>61</sup>. Gli dei «sono insieme, e tuttavia ognuno è distinto»<sup>62</sup>: gli esseri intelligibili sono differenti «per le loro potenzialità» (ταῖς μὲν δυνάμεσιν ἄλλοι)<sup>63</sup>.

I νοητά sono per Plotino gli dei del *Fedro*, che, seguiti dai loro cortei di anime disincarnate, contemplanò la pianura della Verità. Nel mito platonico, i cortei si dispongono in ordine gerarchico a seconda del tipo di vita vissuto dalle anime, e dalla virtù cui essa fa riferimento. Nella visione di Plotino, questo implica che i differenti esseri noetici, pur godendo tutti della stessa visione onnicomprensiva, possano percepire in maniera differente<sup>64</sup>.

Da questa particolare declinazione della νόησις derivano le δυνάμεις differenti che distinguono ai nostri occhi i diversi esseri noetici<sup>65</sup>. La loro attività è così unica – in quanto contemplazione di quel tutt'uno che è il cosmo noetico – e molteplice – dal momento che ciascun εἶδος comprende in sé tutti gli altri a partire da un punto di vista specifico: esplicitando ciò che fino ad ora è rimasto implicito, la superiorità dell'Intelletto divino rispetto agli altri intelletti è dovuta al fatto che egli incorpora in sé la totalità dei punti di vista, elevandosi così ad un livello più alto rispetto a quello dei singoli.

Ognuno di essi implica tutti gli altri, ed è dunque collegato agli altri da legami che rendono il pensiero, nella sua forma più pura, un “tutto insieme”. Questo *unicum* può però venire affrontato da differenti punti di vista, ed anzi proprio nell'interazione delle differenti prospettive da cui esso è contemplato trova la sua struttura finale. I singoli elementi del tutto acquistano la loro unicità dalla rete di relazioni che stabiliscono con tutti gli altri, dai rapporti privilegiati che condividono tra di loro e attraverso i quali raggiungono la visione totale del cosmo noetico<sup>66</sup>.

<sup>60</sup>) 38 (6.7), 32, 11-12.

<sup>61</sup>) «Ognuno possiede tutte le cose in se stesso e inoltre vede ogni cosa nell'altro, in modo che tutto è dappertutto [...]» (31 [5.8], 4, 5-7).

<sup>62</sup>) 9, 19-20.

<sup>63</sup>) 9, 17.

<sup>64</sup>) «Non assiste tuttavia ognuno sempre allo stesso spettacolo, ma uno, guardando intensamente, vede risplendere la fonte e la natura della giustizia, mentre l'altro è appagato dalla vista della temperanza» (31 [5.8], 10, 12-14).

<sup>65</sup>) Noi possiamo infatti comprendere la loro diversità in base ai differenti effetti che essi producono nel mondo sensibile: «We can argue back from the plurality of sense phenomena to a plurality of Forms» (Rist 1971, p. 80). Questo non significa tuttavia che possiamo per analogia dedurre dalle caratteristiche del sensibile quelle del mondo intelligibile.

<sup>66</sup>) Emilsson 2007, p. 195, paragona l'intellezione alla percezione dei rapporti spaziali nella visione: «somehow the very experience of thinking non-discursively has about it a

L'individualità degli εἶδη si basa sulla diversità della loro θεωρία, che a sua volta è differente in quanto l'oggetto di contemplazione dell'Intelletto divino deve essere cangiante (ποικίλος), per poter dar modo alla prima ipostasi di vivere ogni genere di vita, e dunque di generare la totalità delle vite.

## 5. *Anima e pensiero*

Nel cosmo intelligibile, «Zeus, essendo il più anziano tra tutti gli altri dei, tra i quali egli stesso ha il potere, per primo avanza verso la visione di questo<sup>67</sup> (ἐπὶ τὴν τοῦτου θέαν), lo seguono gli altri dei, e i demoni e le anime, che sono capaci di vedere questo spettacolo»<sup>68</sup>.

Anche le anime, non solo le Forme, come abbiamo visto, popolano il mondo delle essenze. La nostra domanda sull'eternità giunge in questo momento ad un dilemma: bisogna decidere quale dei veri esseri sia il vero ricettacolo della personalità, dal momento che l'attività veramente individualizzante, la νόησις, sembra essere esercitata da entrambi i tipi di essenze noetiche, le Forme e le anime.

Gli studiosi che sono intervenuti sul dibattito sull'esistenza di Forme individuali, riaccososi in questo decennio dopo gli interventi degli anni '60 e '70, hanno, a volte anche involontariamente, contribuito a creare una nuova prospettiva sul tema dell'individuo in Plotino. Kalligas<sup>69</sup>, che sostiene l'esistenza di Forme individuali, almeno per gli esseri viventi e senzienti, parla tuttavia di «soul-forms», anime-Forme, che costituirebbero il principio (ἀρχή) cui fa riferimento l'inizio del trattato 18 (5.7)<sup>70</sup>. O'Meara<sup>71</sup>, pur non prendendo una posizione definitiva sull'esistenza delle εἶδη τοῦ καθεκάστου, ha chiarito alcuni punti rimasti fino a quel momento impliciti. Egli individua un principio generale che opera nelle *Enneadi*: l'idea che tutto ciò che nella

clarity and immediacy concerning multiple conceptual relationship that vision has about spatial ones». Plotino, come riconosce lo stesso Emilsson, non fa mai affermazioni dirette a questo proposito, ma mi sembra che questa concezione delle relazioni tra intelligibili non sia così aliena dal suo pensiero. Riguardo alla pericolosità e d'altra parte alla produttività di ricavare dottrine implicite dai pensatori antichi, e in particolar modo dalle *Enneadi*, vd. Rist 1971. Riguardo all'identificazione dei νοητά tramite le loro relazioni, vd. anche Emilsson 2007, p. 201, che conclude tuttavia sostenendo che non c'è soluzione al problema se l'identità di un intelligibile sia del tutto spiegata tramite il suo inserimento nella rete di relazioni del cosmo noetico, o se esista un contenuto proprio di ogni intelligibile indipendente dalle relazioni.

<sup>67</sup>) Si tratta della contemplazione del cosmo intelligibile.

<sup>68</sup>) 31 (5.8), 10, 1-4; traduzione mia.

<sup>69</sup>) Kalligas 1997.

<sup>70</sup>) 18 (5.7), 1-3.

<sup>71</sup>) O'Meara 1999.

realtà sensibile è dotato di determinazioni formali abbia un corrispettivo anche nel cosmo noetico <sup>72</sup>. In questo modo il suo saggio mette in evidenza l'importanza che, per la definizione dell'individuo, devono rivestire i λόγοι, e il loro legame con le ἰδική διαφοραί <sup>73</sup>.

Due interventi ancora più recenti affrontano la questione della personalità a partire, per così dire, dal basso. Dmitri Nikulin indaga il tema della unità e della individualità delle anime nelle *Enneadi* <sup>74</sup>, scoprendo un rapporto di correlazione tra la molteplicità degli εἶδη e la molteplicità delle ψυχαί: gli intelletti e le anime formano ciascuno dei sistemi integrati che si manifestano nelle entità ipostatiche: l'Anima universale e l'Intelletto divino. Come questo è il modello di quella, la rete delle anime rispecchia quella degli intelletti, ma ad un grado maggiore di molteplicità. Ogni anima sarebbe il λόγος del rispettivo νοῦς, ovvero la realizzazione a livello spazio-temporale della attività intellettuale esercitata nell'eternità dalle Forme.

Se l'esempio del rapporto teoremi-scienza permette di rendere ragione della differenza numerica delle anime, non consente ancora di specificare perché si formino esseri diversi qualitativamente: secondo Nikulin, l'individuazione è dovuta proprio al λόγος che ciascuna anima realizza <sup>75</sup>. Le distinzioni tra anime sono dovute alle distinzioni tra i principi formali che esse mettono in atto, e non direttamente alle distinzioni tra le Forme archetipe.

Cristina D'Ancona ha ripreso e commentato, nel saggio che ci interessa <sup>76</sup>, le ultime parole che, secondo Porfirio, furono pronunciate da Plotino sul letto di morte <sup>77</sup>, per identificare che cosa sia il «divino in noi» che il filosofo indicò ai suoi discepoli come obiettivo della loro ricerca.

Dato che la nostra parte divina è identificata con l'anima superiore, anche per lei si pone l'interrogativo dello statuto dell'individualità a livello noetico. Qui, comunque, la nostra essenza esercita l'attività di νόησις, in maniera perfettamente uguale a quella messa in essere dagli intelletti.

Per quanto riguarda l'esistenza di Forme individuali, commentando l'*incipit* del trattato 18, D'Ancona mette in evidenza come il fine di questo scritto non sia un'indagine sull'esistenza di εἶδη individuali: Plotino si limita ad affermare come premessa che, data la possibilità di una ascesa al cosmo noetico, deve esistere là un principio che ci rende gli individui che siamo <sup>78</sup>.

<sup>72</sup>) Vd. 5 (5.9), 10, 1-2; 17 (2.6), 2, 15; 38 (6.7), 11, 3-4.

<sup>73</sup>) 17 (5.7), 1, 21.

<sup>74</sup>) Nikulin 2005.

<sup>75</sup>) «Thus it is the λόγος that is the principle of individuation» (*ivi*, p. 304).

<sup>76</sup>) D'Ancona 2002.

<sup>77</sup>) *VP*, 2, 26-27.

<sup>78</sup>) D'Ancona 2002, p. 532 e nt. 37.

Per la studiosa, riprendendo l'intuizione platonica esposta nel *Fedone*<sup>79</sup>, Plotino considera come principio della nostra persona il fatto che ciascuno pensi<sup>80</sup>: dato che in ogni momento è possibile per il soggetto incarnato esercitare questa attività, deve esistere una ἐνέργεια eterna nel cosmo archetipico di cui il ragionamento discorsivo è immagine. La νόησις esercitata dalla parte non discesa dell'anima costituisce appunto questo trascendentale del pensiero<sup>81</sup>.

In conclusione, dunque, perché ciascuno di noi esista come persona, non è necessario che esista un εἶδος individuale: dato che è l'attività di νόησις a fondare la nostra personalità incarnata, ecco che è sufficiente interpretare il principio citato dal trattato 17 come la parte non discesa dell'anima, perennemente in grado di operare l'intellezione.

Attraverso un percorso differente, anche Panayiota Vassilopoulou arriva a risultati simili<sup>82</sup>. Per l'indagine attorno alla questione dell'individualità in Plotino, è stata posta la domanda sbagliata: ci si è concentrati infatti sul problema dell'esistenza di Forme individuali, come se solo queste fossero in grado di spiegare lo *status* dell'individuo<sup>83</sup>.

Le diverse Forme si manifestano nel sensibile attraverso i λόγοι portati dalle anime, coerentemente con il principio individuato da O'Meara, ma senza dover postulare delle Forme individuali<sup>84</sup>.

Plotino mantiene l'idea espressa da Platone e da Aristotele<sup>85</sup>, secondo cui nessuna combinazione di esseri universali è in grado di spiegare la specificità del singolo: è la vita a renderci unici, ovvero l'attività esercitata dall'anima<sup>86</sup>, attraverso cui si esplicano i λόγοι tratti dalla contemplazione delle Forme. Sebbene ogni anima possieda in potenza tutti i λόγοι – veda cioè l'intero cosmo sensibile –, ne attualizza solo un numero finito, attraverso il ciclo delle incarnazioni: «although the soul contains all the Forms in a certain sense, it nevertheless has (or rather is) a particular point of view, from the perspective of which it looks a Nous»<sup>87</sup>.

Gli studi citati hanno il merito di riconoscere che, se pure esiste una individualità delle Forme, non è ad esse che ci si deve rivolgere per trovare l'essenza della personalità, e possono quindi, almeno a mio parere, mettere un punto definitivo alla questione dell'esistenza di εἶδη τοῦ καθεκάστου. Centrale diventa il concetto di λόγος, portatore delle determinazioni formali

<sup>79)</sup> Platone, *Phaid.* 115c7-8.

<sup>80)</sup> D'Ancona 2002, p. 545.

<sup>81)</sup> *Ivi*, p. 549.

<sup>82)</sup> Vassilopoulou, 2006.

<sup>83)</sup> *Ivi*, p. 371.

<sup>84)</sup> *Ivi*, p. 378.

<sup>85)</sup> Platone, *Theait.* 209b-c; Aristotele, *Met.* 1071a27-29.

<sup>86)</sup> Vassilopoulou 2006, pp. 379-380.

<sup>87)</sup> *Ivi*, p. 381.

che producono le differenze reali<sup>88</sup> nel cosmo fisico, e quello di νόησις, la contemplazione che caratterizza la vita delle anime e degli εἴδη.

Restano però delle divergenze intorno a questi due punti. Nikulin ritiene che tra ragioni formali, anime e Forme ci sia un rapporto di perfetta specularità. Ogni anima sarebbe il λόγος di un intelletto singolo, assegnato dall'Anima del tutto. Al contrario, Vassilopoulou sostiene che l'anima realizzi λόγοι differenti, tratti da Forme differenti, e che il suo punto di vista si costituisca in rapporto a più intelletti, e non solamente ad uno. Tuttavia, sempre Vassilopoulou mostra la convinzione che la νόησις si realizzi diversamente a livello degli intelletti e a quello delle anime: queste ultime vedrebbero solamente l'attività esteriore delle Forme, e la loro intellesione non sarebbe vera identificazione con l'oggetto<sup>89</sup>. D'Ancona, tuttavia, afferma che «what the undescended soul intelligizes is the same totality of the intelligible Forms which are intelligized by the divine Intellect and the other individual souls, both of stars and the other human beings; and the undescended soul intelligizes them in so far as it *possesses* intellect (νοῦς ἐν ἡμῖν), or, to put it otherwise, in so far as it partakes in Intellect»<sup>90</sup>.

Per quanto riguarda il primo punto, come fa notare Kalligas<sup>91</sup>, Plotino utilizza il termine λόγος sia per caratterizzare le sintesi dei riflessi qualitativi provenienti dal mondo intelligibile, sia per definire «the *locus* where this synthesis take place», cioè l'anima. In un senso dunque, l'anima è *un* λόγος, in quanto è in lei che si realizza quella particolare sintesi del messaggio del cosmo noetico che si esplicherà nel mondo fisico. È tuttavia possibile dire che un'anima realizzi *differenti* λόγοι, non solo attraverso le sue differenti incarnazioni, ma anche all'interno dello stesso individuo empirico: l'anima manifesta nel mondo il suo particolare punto di vista (il suo λόγος) attraverso l'esplicazione dei molti λόγοι che le vengono dalla declinazione della sua intellesione delle Forme.

Per quanto riguarda le differenze nella intellesione dell'anima e quella degli intelletti singoli, mi sembra illuminante un passo del trattato 49 (5.3).

<sup>88</sup>) Quelle caratteristiche che non sono semplici deformazioni dovute al legame tra l'anima e il corpo.

<sup>89</sup>) Vassilopoulou 2006, p. 380; in nota si rimanda ad uno studio di Cristina D'Ancona, che dovrebbe supportare la medesima interpretazione.

<sup>90</sup>) D'Ancona 2002, p. 560. Vd. anche pp. 528-530. Kalligas scrive: «the core of our *individual* existence is not only a noetic subject, but also itself an intelligible object, that is some kind of an intelligible form» (Kalligas 1997, p. 220 nt. 48). Se è vero che il soggetto noetico non è «some kind of an intelligibile form», ma la parte superiore dell'anima, è possibile concludere che anche l'affermazione di Kalligas identifica la noesi dell'anima e quella degli intelletti. Anche Emilsson 2007 scrive «the scientist's knowledge exhibits this feature because it is the same sort of thing as the knowledge of Intellect» (p. 206).

<sup>91</sup>) Kalligas 1997, p. 222 nt. 62.

Anche a noi è data la possibilità di essere re, tutte le volte che siamo in sintonia con l'Intelligenza. Ma ciò si realizza in due modi: o per mezzo delle "lettere" che sono scritte in noi a mo' di leggi, o perché siamo riempiti da Lei e siamo capaci di vederla e di avvertirne la presenza. E così, conosciamo noi stessi per il fatto che, tramite siffatta visione, conosciamo tutte le altre cose, o perché, con la medesima facoltà, comprendiamo alla maniera della facoltà che ha un tale genere di percezione, oppure perché ci identifichiamo con questa medesima visione.<sup>92</sup>

Nel suo commento a questo scritto, Bertrand Ham mette in rilievo come qui Plotino non stia distinguendo la normale (e inconscia) azione che le tracce dell'Intelletto esercitano sul pensiero discorsivo incarnato<sup>93</sup>, e la contemplazione di cui gode l'anima superiore: nel primo tipo di identità con l'Intelletto, esso è percepito in maniera indiretta, laddove «l'autre type de conformité correspond à l'expérience d'une présence actuelle»<sup>94</sup>.

Le lettere (γράμματα) scritte in noi, attraverso le quali (dunque in maniera indiretta) conosciamo gli altri esseri, sono esattamente i riflessi del νοῦς comunicati a noi dai λόγοι, che non vengono più utilizzati «pur comprendre et gérer le sensible»<sup>95</sup>.

In conclusione, l'intellezione operata dall'anima può essere equiparata a quella propria delle Forme; anche per l'anima la νόησις costituisce un punto di vista unico sul cosmo intelligibile, a partire dal quale si costituiscono i soggetti empirici che nascono ad ogni successiva incarnazione<sup>96</sup>. I λόγοι che l'anima attua in un ciclo universale, ed anche in ciascuna delle incarnazioni, sono la manifestazione sensibile, in molteplici luoghi e tempi, della totale ed istantanea visione dell'Intelletto divino.

Queste manifestazioni rappresentano i differenti ruoli sul palcoscenico del mondo che la provvidenza ci consegna: attraverso le nostre varie vite l'unità del Primo Principio, riflessa dalla molteplicità variegata dell'Intelletto ipostatico, trova una sua estrema immagine nel mondo fisico creato dalle anime. D'altra parte, attraverso la νόησις, anche l'anima è in grado di risalire all'Uno. Come per le Forme, anche noi, in definitiva, traiamo dal Bene la nostra unicità.

<sup>92</sup>) 49 (5.3), 4, 1-6.

<sup>93</sup>) A causa della quale è possibile interpretare l'intellezione dell'anima superiore come "trascendentale" per la conoscenza incarnata.

<sup>94</sup>) Ham 2000, pp. 122-126.

<sup>95</sup>) *Ivi*, p. 123.

<sup>96</sup>) Dunque, l'individuo che noi siamo ha una estensione che travalica la nostra vita: noi condividiamo la nostra personalità con le nostre incarnazioni precedenti e successive, poiché i reali tratti distintivi (costituiti dalle differenze formali, cioè dipendenti dalla intellesione) che ci caratterizzano, caratterizzano anche le altre istanziazioni del nostro sé.

## 6. Conclusioni

Sulla base dell'indagine condotta, possiamo trarre alcune conclusioni sul discorso di Plotino.

Esiste una necessità metafisica per la quale la nostra individualità viene fondata al livello del cosmo noetico, ma all'interno dell'anima. L'universo descritto dalle *Enneadi* è un complesso dinamico, attraverso cui scorre il flusso di vita, essere e pensiero che sgorga dall'Uno; la realtà che media la processione è l'anima, la cui natura anfibia le permette di essere l'ambasciatrice<sup>97</sup> dell'intelligibile nel mondo fisico<sup>98</sup>. Senza la sua azione, il nostro cosmo non potrebbe ricevere l'illuminazione della luce noetica, ed anzi nemmeno avrebbe esistenza, essendo prodotto dall'anima stessa<sup>99</sup>.

Non è sufficiente, per fare questo, la sola anima cosmica: come abbiamo visto, le differenze formali presenti nel sensibile sono riproduzioni della varietà dell'intelligibile, trasmesse dai λόγοι. Dato che l'ipostasi dell'anima rispecchia la struttura degli εἶδη ad un livello maggiore di molteplicità, non è possibile che tutte le anime siano riducibili alla ψυχή τοῦ παντός<sup>100</sup>.

Esiste poi un'esigenza etico-esegetica della filosofia di Plotino: rispondere al "comandamento platonico" di rendersi uguali a dio<sup>101</sup>, e garantire all'uomo virtuoso la possibilità di una vita felice<sup>102</sup>. L'assimilazione è identificazione con l'Intelletto: renderlo nostro in atto, farlo diventare "noi". «Essere presso gli dei vuol dire stare tra le realtà intelligibili» (τὸ δ' ἐν θεοῖς εἶναι, ἐν τοῖς νοητοῖς)<sup>103</sup> e vivere la loro vita, perenne θεωρία.

Il cosmo intelligibile è però una realtà eterna: nulla in esso si può aggiungere o togliere<sup>104</sup>. Se anche all'uomo è concessa la possibilità di vivere la vita divina, egli deve in realtà viverla già da sempre<sup>105</sup>, e dunque far parte di quel mondo in maniera originaria.

<sup>97</sup>) Nikulin 2005, p. 281.

<sup>98</sup>) Sul ruolo di mediazione svolto dall'anima, vd. per esempio Blumenthal 1996; D'Ancona 2003; Nikulin 2005; Schniewind 2005. Meno convincente Lavaud 2006. Blumenthal 1974 mostra la difficoltà di tracciare linee di demarcazione troppo nette fra intelletto e anima, proprio a causa della presenza all'interno del cosmo noetico dell'anima. A questo proposito, vd. anche D'Ancona 2002.

<sup>99</sup>) Sull'azione di illuminazione dell'anima nei confronti della materia, vd. l'efficace metafora di 10 (5.1), 2, 20-21 ed anche 22 (6.4), 15, 13-16. Sul ruolo dell'anima come ordinatrice del cosmo fisico, vd. 6 (4.8), 2, 31-33; 30 (3.8), 2, 22 ss., 4, 1 ss.

<sup>100</sup>) A questo tema è dedicato il trattato 8 (4.9). Vd. Nikulin 2005.

<sup>101</sup>) 19 (1.2), 6, 2-3. L'assimilazione a dio è indicata come fine dal *Teeteto* (176b).

<sup>102</sup>) La felicità del saggio è discussa nel trattato 46 (1.4); su di esso, vd. il commento in Linguisti 2000. Vd. anche Linguisti 2001; Schniewind 2003; Catapano 2006.

<sup>103</sup>) 51 (1.8), 7, 15-16.

<sup>104</sup>) Vd. per esempio 22 (6.4), 9, 11-14.

<sup>105</sup>) Questa è la base della cosiddetta "dottrina dell'anima non discesa", espressa più volte nelle *Enneadi*: per esempio 2 (4.7), 13; 6 (4.8), 8; 9 (6.9), 8, 25; 22 (6.4), 14; 30 (3.8),

Come scrive Armstrong, il sé <sup>106</sup> è un concetto che per Plotino ha un respiro straordinariamente ampio, tanto che si estende per tutto l'universo, fino a dio <sup>107</sup>.

Plotino non può e non vuole con questo salvare l'intero nostro io empirico: la rinuncia al vissuto quotidiano è grande, quasi totale. L'individualità è un traguardo a cui bisogna arrivare, avvicinandosi sempre di più, spogliandoci da tutto ciò che non ci appartiene veramente per diventare completamente noi stessi. Solo nel mondo noetico saremo liberi, in quanto unici responsabili della nostra attività e della nostra vita, autori dei nostri pensieri <sup>108</sup>.

Mi sembra che questa concezione della personalità ci possa ancora interessare. Oltre a garantire l'esistenza di una libertà <sup>109</sup> senza trascurare il peso dei condizionamenti ambientali, Plotino ha saputo riconoscere che nell'attività di pensiero si cela il vero nucleo dell'individuo, e, allo stesso tempo, che questa attività ci rende unici solo perché siamo inseriti all'interno di un insieme di nessi relazionali con altri soggetti pensanti. La nostra unicità si potenzia man mano che sappiamo estendere la nostra comprensione comprendendo al suo interno gli sguardi degli altri, in maniera sempre maggiore sia a livello di intensità, sia quanti più sono i nostri simili che riusciamo a sentire relazionati a noi. Se a livello intellettuale questa capacità di integrare i differenti punti di vista costituisce un potente strumento di ricerca e risoluzione di problemi, a livello antropologico ci indica un modello ideale per la mediazione dei conflitti e la creazione di una collettività che non annulli, in nome della pacificazione, la specificità dei singoli, ma anzi riesca ad esaltare ciò che ciascuno di noi è <sup>110</sup>.

IVAN FAIFERRI  
kerux83@gmail.com

4, 15-16; 31 (5.8), 10; 38 (6.7), 5, 21-31; 46 (1.4), 9, 19-30; 49 (5.3), 9, 15 ss.; 53 (1.1), 8. Vd. Szlezàk 1997; Linguiti 2000; Szlezàk 2000; Linguiti 2001; D'Ancona 2002; Schniewind 2003; D'Ancona 2003.

<sup>106</sup>) Plotino lo chiama «noi» (ἡμεῖς).

<sup>107</sup>) Armstrong 1977, p. 65.

<sup>108</sup>) Vd. Emilsson 2007, p. 210.

<sup>109</sup>) Sul tema della libertà, vd. Leroux 1996. Nel cosmo noetico, colui che pensa è anche il vero autore dei suoi pensieri (Emilsson 2007, p. 210): «He is like a lawgiver who makes the law and supposedly has an inside understanding of it».

<sup>110</sup>) Questo modello è ben raffigurato, ovviamente in termini fantastici, nel romanzo *I Figli di Medusa*, di Theodor Sturgeon.

## RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Il testo delle *Enneadi* è quello stabilito da P. Henry e H. Schweyzer, voll. I-III, Oxford, 1964-82.

Per quanto riguarda l'edizione italiana, ho utilizzato, salvo dove indicato, la traduzione di M. Casaglia, C. Guidelli, A. Linguiti, F. Moriani, nell'edizione delle *Enneadi* pubblicata da UTET, Torino, 1997.

Le citazioni dalle *Enneadi* riportano il trattato nell'ordine cronologico, seguito tra parentesi dal numero del trattato nell'edizione di Porfirio, il numero del capitolo e quello delle righe, nella forma X (Y.Z), K, L-M. Qualora due citazioni successive provengano dallo stesso trattato, ho segnalato solamente il numero del paragrafo e quello delle righe.

- Armstrong 1977                    A.M. Armstrong, *Form, individual, and person in Plotinus*, «Dionysius» (1977), Halifax, Department of Classics, Dalhousie University, pp. 77-96.
- Beierwaltes 2003                W. Beierwaltes, *Le vrai soi*, in *La connaissance de soi, études sur le traité 49 de Plotin*, sous la dir. de M. Dixsaut, avec la collaboration de P. Morel et K. Tordo-Rombaut, Paris, Vrin, 2003, pp. 11-39.
- Blumenthal 1974                H.J. Blumenthal, *Nous and soul in Plotinus. Some problems of demarcation*, in *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e Occidente*, Atti del Convegno internazionale dell'Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1974, pp. 203-219.
- Blumenthal 1996                H.J. Blumenthal, *On soul and intellect*, in L.P. Gerson (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 82-104.
- Blumenthal 1996a               H.J. Blumenthal, *Aristotle and Neoplatonism in late antiquity*, London, Gerald Duckworth & Co. Ltd, 1996.
- Catapano 1995                    G. Catapano, *Epekeina tês philosophías, l'eticità del filosofare in Plotino*, Padova, CLUEP, 1995.
- Catapano 2006                    G. Catapano, *Plotino, Enneadi I 2*, Pisa, Edizioni Plus - Pisa University Press, 2006.
- D'Ancona 2002                 C. D'Ancona Costa, «*To bring back the Divine in us to the Divine in the All*». VP 2, 26-27 once again, in *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens*, Akten des Internationaler Kongreß vom 13.-17 März 2001 in Würzburg hrsg. von T. Kobusch u. M. Erler unter Mitwirkung von I. Männlein-Robert, Register von D. Cürsgen, München - Leipzig, Saur, 2002, pp. 517-565.
- D'Ancona 2003                 P. Bettolo - G. Catapano - C. D'Ancona - A. Donato, C. Guerra - C. Martini - C. Marzolo - A. Schiaparelli -

- M. Zambon, *Plotino, La discesa dell'anima nei corpi (Enn. IV 8[6]). Plotiniana Arabica (pseudo-Teologia di Aristotele, capitoli 1 e 7; «Detti del Sapiente Greco»*, a cura di C. D'Ancona, Padova, Il Poligrafo, 2003.
- Emilsson 1996 E.K. Emilsson, *Cognition and its object*, in L.P. Gerson (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 217-249.
- Emilsson 2007 E.K. Emilsson, *Plotinus on intellect*, Oxford, Oxford University Press, 2007.
- Gerson 1994 L.P. Gerson, *Plotinus*, London - New York, Routledge, 1994.
- Gioè 2003 A. Gioè, *Filosofi Medioplatonici del II secolo d.C.*, Napoli, Bibliopolis, 2003.
- Hadot 1960 P. Hadot, *Etre, vie, pensée chez Plotin et avant Plotin*, in *Les sources de Plotin. Entretiens sur l'Antiquité Classique*, Vancoevres - Genève, Fondation Hardt, 1960, pp. 107-157.
- Hadot 1988 P. Hadot, *Plotin: Traité 38, VI, 7*, Paris, Les éditions du Cerf, 1988.
- Hadot 1996 P. Hadot, *La conception plotinienne de l'identité entre l'intellect et son objet. Plotin et le De anima d'Aristote*, in *Corps et âme. Sur le De anima d'Aristote*, Paris, Vrin, 1996, pp. 367-376.
- Ham 2000 B. Ham, *Plotin: Traité 49, V, 3*, Paris, Les éditions du Cerf, 2000.
- Kalligas 1997 P. Kalligas, *Form of individuals in Plotinus: a re-examination*, «Phronesis» 42 (1997), Boston, Brill Academic Publishers, pp. 206-228.
- Lavaud 2006 L. Lavaud, *La diànoia médiatrice entre le sensible et l'intelligible*, in *L'âme amphibie, études sur l'âme selon Plotin (Etudes Platoniciennes, III)*, Paris, Les Belles Lettres, 2006, pp. 29-55.
- Leroux 1996 G. Leroux, *Human freedom in the thought of Plotinus*, in L.P. Gerson (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 292-314.
- Linguiti 2000 A. Linguiti, *La felicità e il tempo. Plotino, «Enneadi» I.4- I.5*, introd., trad. e commento a cura di A. Linguiti, Milano, LED, 2000.
- Linguiti 2001 A. Linguiti, *Sulla felicità dell'anima non discesa*, in *Antichi e Moderni nella filosofia di età imperiale*, Atti del II Colloquio Internazionale (Roma, 21-23 settembre

- 2000), a cura di A. Brancacci, Napoli - Roma, Bibliopolis, 2001, pp. 213-236.
- Nikulin 2005 D. Nikulin, *Unity and individuation of the soul in Plotinus*, in R. Chiaradonna (a cura di), *Studi sull'anima in Plotino*, Napoli, Bibliopolis, 2005, pp. 275-305.
- O'Meara 1999 D.J. O'Meara, *Forms and individuals in Plotinus. A preface to the question*, in J.J. Cleary (ed.), *Traditions of Platonism, Essays in honour of John Dillon*, Aldershot - Brookfield, Ashgate, 1999, pp. 263-269.
- Rist 1971 J.M. Rist, *The problem of "otherness" in the Enneads*, in *Le Néoplatonisme*, Paris, CNRS, 1971, pp. 77-87.
- Schniewind 2003 A. Schniewind, *L'Éthique du Sage chez Plotin. Le paradigme du spoudaios* (Histoire des Doctrines de l'Antiquité Classique, 31), Paris, Vrin, 2003.
- Schniewind 2005 A. Schniewind, *Les âmes amphibies et les causes de leur différence. À propos de Plotin, enn. IV 8 [6], 4.31-5*, in R. Chiaradonna (a cura di), *Studi sull'anima in Plotino*, Napoli, Bibliopolis, 2005, pp. 31-35.
- Szlezák 1997 T.A. Szlezák, *Platone e Aristotele nella dottrina del Nous di Plotino*, Milano, Vita e Pensiero, 1997 (1ª ed. 1979).
- Szlezák 2000 T.A. Szlezák, *L'interprétation plotinienne de la théorie platonicienne de l'âme*, in *Études sur Plotin*, sous la dir. de M. Fattal, présentation par M. Fattal, Paris - Montréal, L'Harmattan, 2000, pp. 173-191.
- Vassilopoulou 2006 P. Vassilopoulou, *Plotinus and individuals*, «Ancient Philosophy» 26 (Spring 2006), Pittsburgh, Mathesis Publications, pp. 1-13.