

THOMAS A. SZLEZÀK *

L'INTERPRETAZIONE DI PLOTINO
DELLA TEORIA PLATONICA DELL'ANIMA **

È mia intenzione trattare di un capitolo dell'antropologia del platonismo, di cui si potrebbe discutere sotto il titolo: *La teoria dell'anima superiore in Plotino*. Ma a dire il vero, che cosa possa essere un'«anima superiore», non risulta immediatamente comprensibile dal punto di vista delle moderne forme di pensiero e di linguaggio, che per noi sono abituali. «Anima» non è il concetto per mezzo del quale noi, oggi, cerchiamo di affrontare la domanda: «che cos'è l'uomo?». La filosofia teoretica degli ultimi due secoli si è sforzata di chiarire il concetto di coscienza, e in seguito i concetti di comprensione, di esistenza, e di linguaggio, ma non direi che l'«anima» vi abbia svolto un qualche ruolo. In verità, la teoria di cui intendo parlare si potrebbe anche definire «teoria plotiniana dell'Inconscio» — e qui, apparentemente, ci troviamo in un campo familiare, poiché il concetto di Inconscio ha contribuito in maniera non irrilevante a formare la cultura del ventesimo secolo. Tuttavia, risulterà pure chiaro che, in Plotino, la teoria dell'Inconscio presenta più differenze che aspetti in comune con la relativa concezione moderna.

Quindi, il miglior punto di partenza per avvicinarsi a questa teoria altro non è se non la semplice constatazione, che si tratta di un punto di svolta all'interno dell'antropologia del platonismo. Ma nel platonismo, e prima ancora nello stesso Platone, che cosa significa «antropologia»?

Naturalmente, in Platone non è possibile trovare un'antropologia intesa come campo particolare della ricerca filosofica. Platone però, an-

* Università di Tubinga.

** Traduzione italiana di Elisabetta Cattanei, Università Cattolica di Milano. Questo saggio destinato, in forma di conferenza, al Convegno internazionale su Plotino — Napoli, 19-21 ottobre 1992 — viene pubblicato per gentile concessione dell'autore.

che in tutti gli altri settori, non separa volentieri per discipline: la separazione delle *pragmateiai* è un guadagno o, secondo altri, una colpa di Aristotele. D'altronde Platone si è posto con grande esattezza ed insistenza la domanda «che cos'è l'uomo?», e ne ha fornito una risposta estremamente chiara. Questa domanda aveva, per Platone stesso, due radici: in primo luogo, l'interpretazione socratica dell'antico monito delfico γῶθι σαυτόν, che da allora in poi veniva a portare come conseguenza una ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς: sopra ogni altra cosa, l'uomo deve prendersi cura della sua anima; ciò significa, infatti, prendersi cura di se stessi: l'uomo è la sua ψυχῆ. L'altra radice è costituita dall'eredità orfico-pitagorica, ossia dalla fede religiosa nell'immortalità dell'anima. In Platone, certo, non si rimane a livello di fede; piuttosto, egli passa ad una lucida analisi di quei molteplici fenomeni che possono essere compresi come espressioni dell'anima, e cerca di spiegarli presupponendo una struttura tripartita dell'anima, vale a dire una sua composizione in tre «parti» (μέρη, oppure εἶδη ψυχῆς). Queste tre parti sono così eterogenee, che si trovano costantemente in conflitto l'una con l'altra, e purtuttavia, insieme, formano un intero.

Platone ha esposto questo stato di cose, nella sua incomparabile maniera di vedere per immagini, all'interno del libro IX della *Repubblica* (588 B-D). Immaginatoci, dice Platone in questo luogo, un mostro policefalo e multiforme, con teste di animali domestici e feroci; inoltre, immaginatoci un leone ed un uomo. La porzione più grande spetta al mostruoso animale polimorfo, mentre all'uomo, naturalmente, spetta la più piccola. Queste tre forme — o ἰδέαι — sono dunque in qualche modo cresciute insieme, ed esternamente sono tenute unite da un involucro, che ha la forma di un uomo. Chi non è in grado di guardare ciò che sta dentro questo essere favoloso, lo ritiene *un* essere vivente, ἐν ζῶον, cioè per l'appunto — un ἄνθρωπος.

L'uomo come bizzarro essere favoloso, come congiunzione contro natura di mostro, leone e uomo: è un'immagine tanto suggestiva, che immediatamente suscita la presa di parte, ovvero il meccanismo di identificazione, che preme a Platone: se ci si domanda chi in questo insieme debba essere determinante, posto che i tre — mostro, leone e uomo — collaborino fra loro, prendiamo immediatamente partito contro la belva e a favore dell'uomo. E il leone? Ora, il leone è un animale indomito e feroce, però ha titolo di nobiltà, quindi aiuterà l'uomo a domare la belva ricalcitante.

Dunque, Platone raffigura l'uomo in questo modo: una grande massa di ignobili concupiscenze — ἑπιθυμητικόν o la parte concupiscibile dell'anima — si contrappone ad una piccola forza razionale, cioè al λογιστικόν. Fra le due si colloca il θυμοειδές — di cui è immagine il leone —

ossia la parte irascibile dell'anima, che ugualmente all'ἐπιθυμητικόν è irrazionale, ma è di razza più nobile, e perciò è adatta ad allearsi con il λογιστικόν nella lotta contro l'ἐπιθυμητικόν.

L'uomo nell'uomo: questo è lo scopo al quale tende l'antropologia platonica. Di fronte ad una simile analisi della realtà effettiva, noi non possiamo in nessun modo restare privi di coinvolgimento. Si tratta di sostenere l'uomo nell'uomo, di assicurargli la supremazia. L'analisi da parte di Platone della struttura dell'anima ha il carattere di un appello. Il compito è diventare, da molti, *uno* (ἓνα γερόμενον ἐκ πολλῶν: *Repubblica*, 443 E, 1), poiché l'essere favoloso solo apparentemente è ἐν ζῶν. L'unità è possibile solamente tramite la supremazia della ragione, e questa si identifica con la supremazia della virtù, perché solo la ἀρετή è, come la ragione, coerente con se stessa, mentre la κακία si trova in conflitto non soltanto con la ἀρετή, ma anche con se stessa, così come anche la belva dalle molte teste non è capace di porsi chiaramente alcuno scopo. Stabilire ed assicurare la supremazia del λογιστικόν costituisce, infine, anche il senso globale della socratica ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς. Ed infine, l'appello morale si fa appello escatologico, allorché Platone, a conclusione della *Repubblica* (608 C-611 A), si impegna a dimostrare l'immortalità di quella piccola parte dell'anima, che fino a questo punto ha già definito «divina», e non solo «umana» (518 E; 589 D-E; 590 D). Dunque, se assicuriamo il predominio al divino che è in noi, non decidiamo solo della nostra vita presente, bensì del nostro destino per un tempo perpetuo. Sviluppando e consolidando la nostra affinità interiore con il divino e con l'eterno — vale a dire con il mondo delle Idee —, ci assicuriamo la beatitudine nell'aldilà. Questa assimilazione essenziale dell'anima che conosce e del mondo delle Idee che viene conosciuto è ὁμοίωσις θεῷ, assimilazione a dio, e la sua realizzazione è φιλοσοφία.

Ma ritorniamo dall'aldilà, che ci viene promesso, all'umano vivere in comune. Per Platone, la presente concezione antropologica ha, allo stesso tempo, significato politico: per chi non è stato in grado di portare alla supremazia l'uomo che ha in sé, e quindi è dominato dalla bestia o dal leone, sarebbe meglio essere dominato da *qualcun altro* guidato dall'uomo che ha in sé (590 C-D): la legittimità della supremazia dei filosofi nello stato perfetto riposa sul fatto che solo in loro l'ἀνθρώπινον dell'anima umana — che è il suo θεῖον οἰοῦν — ha il comando. Tutti gli altri sono schiavi delle parti inferiori dell'anima cioè dell'ἐπιθυμητικόν οἰοῦν, e di conseguenza devono essere anche politicamente privi di libertà.

Così, dunque, in linea di massima, si presenta l'antropologia platonica: come una teoria inizialmente descrittiva delle forze in contrapposizione all'interno dell'anima, la quale sfocia in una dottrina metafisica

dell'anima, che racchiude tanto l'appello etico e la speranza escatologica, quanto una legittimazione della supremazia politica dei migliori.

Saltiamo ora da Platone a Plotino, dall'Atene del quarto secolo prima di Cristo alla Roma del terzo secolo dopo Cristo. Come prima cosa, notiamo l'assenza dell'aspetto politico, e questo è facilmente comprensibile: Plotino non è, come Platone, un cittadino aristocratico di una libera città greca, ma un intellettuale greco, un *graeculus*, che vive a Roma, centro di potere. (Che egli fosse stimato a corte, e addirittura volesse fondare, con il sostegno dell'imperatore, una Platonopoli in Campania [cfr. Porfirio, *Vita di Plotino*, 12], non cambia naturalmente nulla in rapporto al suo *status*, in linea di principio non politico, nella città di Roma). Ma anche l'accentuazione dell'aspetto etico non sta in primo piano: la necessità di vivere una vita conforme alle virtù correnti, per chi vuole filosofare e infine raggiungere l'unione mistica con l'Origine, ad avviso di Plotino si capisce da sé, e viene presupposta piuttosto che riguadagnata. Del resto, la relativa svalutazione della πολιτική ἀρετή (*Fedone*, 82 A, 11), vale a dire delle correnti virtù cittadine, o più precisamente la loro rigorosa subordinazione alla virtù filosofica della φρόνησις, non è affatto antiplatonica; anzi, nella *Repubblica* e nel *Fedone*, si trovano chiari accenni a questo proposito (cfr. 518 D-E, 619 C ss.; 69 A-C, 82 A-B). La componente escatologica non manca, però passa decisamente in seconda linea, dietro l'idea che l'εὐδαιμονία oltremondana sia raggiungibile già qui, nella vita intramondana, quantunque in una sorta di uscita dall'aldiqua, dallo spazio e dal tempo. Ciò costituisce infatti, secondo il modo di comprendere proprio del mistico, la *unio mystica*: un salto dal mondo empirico in una superiore realtà spirituale. Tuttavia, la *unio mystica* è di per sé qualcosa di incommensurabile, ed è incommensurabile anche in confronto al pensiero filosofico discorsivo. Quest'ultimo ha, poi, il compito di ricavare la condizione di possibilità dell'ascesa a cui si tende. Sullo sfondo della tradizionale tricotomia platonica dell'anima, va da sé che l'ascesa all'Uno è possibile solo per mezzo della parte più alta dell'anima. In questo modo, per Plotino rimane come punto centrale dell'antropologia platonica la dottrina metafisica dell'anima, la quale volge prevalentemente attenzione all'elemento spirituale decisivo che si trova nell'uomo.

La ricerca di Plotino sullo *status* della parte più alta dell'anima sfocia, in breve, nella seguente teoria: in noi esiste qualcosa che pensa sempre. «Pensare» qui non indica la riflessione discorsiva e consequenziale che si svolge nella temporalità, bensì il coglimento pieno e fuori del tempo dell'essere spirituale, dunque del mondo delle Idee. In greco, apprendere istantaneamente ed intuitivamente la verità si dice da sempre νοεῖν, e la relativa facoltà si dice νοῦς — in opposizione a λογίζεσθαι e διανοεῖν, quali denotazioni proprie del pensiero discorsivo.

Attraverso questo qualcosa che in noi pensa sempre, siamo dunque in connessione con lo Spirito, vale a dire con il *Nous* inteso come ipostasi, cioè come totalità comprensiva del mondo delle Idee. Questo qualcosa pensa sempre in noi, solo che abitualmente non lo notiamo, perché fin troppe volte ci lasciamo trarre verso il basso, a compiere attività di poco conto.

Il significato di questa teoria estremamente originale è degno di nota da una serie di punti di vista diversi. In primo luogo si tratta, come dicevamo, di una teoria dell'Inconscio, ossia di una concezione dell'ambito concernente l'anima, che distingue con chiarezza e precisione fra ciò di cui il singolo può rendersi conto, e ciò che pure gli appartiene, ma si sottrae alla sua conoscenza e al suo controllo.

In Platone si trova un accenno chiarissimo alla moderna teoria dell'Inconscio. All'inizio del libro IX della *Repubblica* (571 C-D), Platone dice che i desideri dell'ἐπιθυμητικόν, repressi dal λογιστικόν durante il tempo della veglia, di notte, in sogno, prorompono nelle più disparate immagini di forza brutta e di concupiscenza. Qui abbiamo, se così si può dire, l'Inconscio freudiano inteso come pulsione repressa, che ad un certo momento viene a svilupparsi senza controllo nella zona al di sotto del centro cosciente della personalità. A Plotino però non basta accogliere questo concetto di Inconscio pulsionale (sebbene anche per lui le nostre basse funzioni, fino a quelle vegetative, da un lato, appartengano all'anima, dall'altro lato si svolgano senza il nostro intervento, e possano produrre una propria dinamica incontrollata). L'essenziale è che Plotino fa dell'Inconscio il principio, in senso pieno e autentico, di quell'ambito dell'anima che agisce anche al di sopra del centro cosciente dell'io. L'anima, pertanto, comprende un vasto ambito di forze sempre presenti e di per sé attive; la coscienza lucida costituisce solo una porzione di questo ambito e, all'interno di questo ambito, è mobile: noi possiamo insediare il centro della nostra personalità ad un livello più alto, o ad uno più basso. Plotino volge il proprio interesse teoretico soprattutto all'Inconscio superiore, cioè a quell'ambito dell'anima che si colloca fra il puro regno dello Spirito e la nostra coscienza quotidiana.

A questo stesso punto si colloca, in secondo luogo, il significato della presente teoria in rapporto al sistema metafisico di Plotino: con la dottrina della parte sempre pensante dell'anima, Plotino ottiene il fondamento ontologico dell'ascesa all'Uno, che ultimativamente costituisce lo scopo della sua filosofia. In terzo luogo, ciò significa che Plotino, per mezzo di questa teoria, dispone di un messaggio ottimistico dal punto di vista etico-esistenziale: noi non siamo solo ricolmi di oscure pulsioni, ma siamo anche continuamente intessuti dal *Nous* e congiunti a lui. E in quarto luogo, da un punto di vista storico, il significato di

Attraverso questo qualcosa che in noi pensa sempre, siamo dunque in connessione con lo Spirito, vale a dire con il *Nous* inteso come ipostasi, cioè come totalità comprensiva del mondo delle Idee. Questo qualcosa pensa sempre in noi, solo che abitualmente non lo notiamo, perché fin troppe volte ci lasciamo trarre verso il basso, a compiere attività di poco conto.

Il significato di questa teoria estremamente originale è degno di nota da una serie di punti di vista diversi. In primo luogo si tratta, come dicevamo, di una teoria dell'Inconscio, ossia di una concezione dell'ambito concernente l'anima, che distingue con chiarezza e precisione fra ciò di cui il singolo può rendersi conto, e ciò che pure gli appartiene, ma si sottrae alla sua conoscenza e al suo controllo.

In Platone si trova un accenno chiarissimo alla moderna teoria dell'Inconscio. All'inizio del libro IX della *Repubblica* (571 C-D), Platone dice che i desideri dell'ἐπιθυμητικόν, repressi dal λογιστικόν durante il tempo della veglia, di notte, in sogno, prorompono nelle più disparate immagini di forza brutta e di concupiscenza. Qui abbiamo, se così si può dire, l'Inconscio freudiano inteso come pulsione repressa, che ad un certo momento viene a svilupparsi senza controllo nella zona al di sotto del centro cosciente della personalità. A Plotino però non basta accogliere questo concetto di Inconscio pulsionale (sebbene anche per lui le nostre basse funzioni, fino a quelle vegetative, da un lato, appartengano all'anima, dall'altro lato si svolgono senza il nostro intervento, e possano produrre una propria dinamica incontrollata). L'essenziale è che Plotino fa dell'Inconscio il principio, in senso pieno e autentico, di quell'ambito dell'anima che agisce anche al di sopra del centro cosciente dell'io. L'anima, pertanto, comprende un vasto ambito di forze sempre presenti e di per sé attive; la coscienza lucida costituisce solo una porzione di questo ambito e, all'interno di questo ambito, è mobile: noi possiamo insediare il centro della nostra personalità ad un livello più alto, o ad uno più basso. Plotino volge il proprio interesse teoretico soprattutto all'Inconscio superiore, cioè a quell'ambito dell'anima che si colloca fra il puro regno dello Spirito e la nostra coscienza quotidiana.

A questo stesso punto si colloca, in secondo luogo, il significato della presente teoria in rapporto al sistema metafisico di Plotino: con la dottrina della parte sempre pensante dell'anima, Plotino ottiene il fondamento ontologico dell'ascesa all'Uno, che ultimativamente costituisce lo scopo della sua filosofia. In terzo luogo, ciò significa che Plotino, per mezzo di questa teoria, dispone di un messaggio ottimistico dal punto di vista etico-esistenziale: noi non siamo solo ricolmi di oscure pulsioni, ma siamo anche continuamente intessuti dal *Nous* e congiunti a lui. E in quarto luogo, da un punto di vista storico, il significato di

questa dottrina si colloca nel fatto che essa rappresenta uno dei primi passi verso il più recente concetto di coscienza trascendentale, poiché risponde alla domanda: com'è possibile che noi siamo in grado di pensare? La risposta a questa domanda è la seguente: noi possiamo pensare, perché ciò che per sua essenza pensa, ciò che metaempiricamente ha coscienza di se stesso in quanto pensa, è fin da principio parte di noi stessi. Philip Merlan, in *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness* (1969²), ha ricalcato le linee storiche che da questo momento portano fino all'Io trascendentale di Kant; in ogni modo, qui di seguito, non mi addentrerò ulteriormente in tale aspetto della dottrina plotiniana.

Che cos'è, invece, questo qualcosa che in noi pensa sempre? Evidentemente, la cornice più adatta per ottenerne una spiegazione va cercata nella platonica struttura tripartita dell'anima. Plotino, infatti, secondo la nota affermazione di *Enneadi*, V, 1, 8, 10-14, non vuole essere altro se non il fedele esegeta del pensiero di Platone; inoltre, risulta dappertutto con chiarezza che egli assume come indubitabile verità di fondo anche la stessa tricotomia dell'anima. Però, inserendo la teoria plotiniana nella triplice struttura dell'anima, si creano alcune difficoltà. In primo luogo, si verrebbe a dire che la parte «superiore» e sempre pensante dell'anima non è nient'altro se non il λογιστικόν di Platone.

Nel testo più antico ove Plotino espone la sua nuova teoria — cioè *Enneadi*, IV, 7 —, sembra proprio che le cose stiano così: una volta vinti ed eliminati ἐπιθυμίαι e θυμοί, allora la parte puramente spirituale o noetica, che si trova in noi, diviene afferrabile: quello che resta, quindi, può essere solo il λογιστικόν. In *Enneadi*, III, 8, 5, 10 ss., e 34 ss., il λογιστικόν è chiamato πρῶτον, vale a dire la prima parte dell'anima; questa parte rimane «lassù» — come dice Plotino —, dimora nel *Nous*, e pensa con assoluta perserveranza; non c'è dunque, al di sopra, una parte dell'anima superiore a questa. Un passo dello scritto *Enneadi*, II, 1, porta allo stesso risultato: l'anima che permane «lassù», e che non entra nel corpo, è quella prodotta dal Demiurgo (II, 1, 5, 1-6), ma, secondo il *Timeo*, questa è l'anima pensante, ossia il λογιστικόν. In rapporto ad altri passi, questa semplice assimilazione si rivela dubbiosa. Nel famoso scritto *Contro gli Gnostici*, Plotino parla di una parte superiore dell'anima, che rimane sempre nell'ambito dello Spirito, e di una parte mediana (μέσον), che può essere anche tratta verso il basso dalla parte inferiore (II, 9, 2, 4-10). In base a paralleli presenti in altri testi (*Enneadi*, IV, 3, 12, 4-8; I, 1, 11; V, 3, 3, 38), questo μέσον può essere identificato con il λογιστικόν. Di conseguenza, all'interno della gerarchia intelligibile, la parte dell'anima per noi inconscia, che pensa in perpetuo, sta più in alto rispetto all'anima pensante della tradizione del platonismo. Questa stessa dottrina emerge dal penultimo scritto di Plotino, cioè *Enneadi*, I, 1: Τὴ τὸ ζῶον καὶ τίς ὁ ἄνθρωπος.

Inoltre, questo *status* ontologico superiore dell'anima che non discende costituisce naturalmente ciò che noi aspettiamo fin dall'inizio: l'imperturbata *eudamonia* del pensiero noetico è un qualcosa, per cui la parte dell'anima che pensa in modo discorsivo non ha né la calma né la forza necessarie; quest'ultima parte dell'anima è trascinata di qua e di là dalle esigenze del corpo, del quale deve prendersi cura; è legata alla temporalità e alla contingenza; e raramente, per qualcuno mai, è in grado di effettuare la salita alla vita atemporale dello Spirito.

Quindi, in fin dei conti non stupisce che Plotino, talvolta anche in maniera inequivocabile, possa distinguere dall'uomo questo Inconscio spirituale, che viene propriamente concepito come il nostro sé superiore: esso non è più parte di noi stessi — si dice nell'opera tarda *Enneadi*, V, 3, 3, 22-31, anche se agisce su di noi e noi, per mezzo suo, riusciamo a raggiungere il *Nous*.

È dunque chiaro: contro ogni aspettativa, il momento più interessante dell'antropologia plotiniana si dimostra difficilmente integrabile entro la cornice platonica, che Plotino stesso ritiene valida.

Questa scoperta confonde, ed occorre guardarsi intorno, alla ricerca di spiegazioni plausibili. A.H. Armstrong, uno dei migliori conoscitori di Plotino, ha proposto la seguente spiegazione: la dottrina della parte perpetuamente pensante dell'anima è così singolare, da non poter essere compresa né a partire da un'argomentazione filosofica orientata in senso sistematico, né a partire dalla tradizione storica del platonismo: necessariamente, in questo caso trova espressione immediata la personale esperienza mistica di Plotino¹. Philip Merlan, invece, ha cercato di comprendere quest'inedita teoria di Plotino in maniera interamente storica, ma non a partire dal platonismo, bensì a partire dall'aristotelismo: già da lungo tempo, all'interno della tradizione aristotelica, ci si domandava in che modo il *Nous* attivo, posto come principio trascendente di conoscenza, inducesse a pensare il *Nous* umano, di natura recettiva. La risposta di Plotino, secondo Merlan², sarebbe la seguente: la parte dell'anima che permane «lassù» altro non è se non il *Nous poietikos* di Aristotele, e il *Nous poietikos* raggiunge l'uomo perché, occultamente, è sempre parte dell'uomo. Henry J. Blumenthal, un allievo di Armstrong, ritiene che le difficoltà relative all'inserimento nell'ordine tripartito della parte dell'anima che permane «lassù» siano solo di natura terminologica, oppure trovino spiegazione nella assoluta mancan-

¹ Si veda: A.H. ARMSTRONG, *Tradition, Reason and Experience in the Thought of Plotinus*, in AUTORI VARI, *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente*, Roma 1974, p. 189.

² PH. MERLAN, *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness*, The Hague, 1969² (1^a ed. 1962), pp. 10-13, 47-52.

za di interesse, da parte di Plotino, nei confronti delle distinzioni che noi esigiamo riguardo a tale inserimento³.

Per contro, io intendo offrire una spiegazione che, in tutti i punti essenziali, si allontana dalle tre appena nominate. A mio avviso, si può dimostrare che la teoria plotiniana della parte sempre pensante dell'anima deriva direttamente dall'esegesi di Platone, e tutte le sue difficoltà sistematiche si trovano già tracciate nei testi platonici di base⁴.

La dottrina della parte pura e non discendente dell'anima non ricorre — come capita ogni tanto di leggere — solo nello scritto di Plotino che, secondo la serie cronologica, viene per sesto, cioè lo scritto *Sulla discesa dell'anima nei corpi* (*Enneadi*, IV, 8: *Περὶ τῆς εἰς τὰ σώματα καθόδου τῆς ψυχῆς*), ma già nello scritto che viene per secondo, ossia quello *Sull'immortalità dell'anima* (*Enneadi*, IV, 7: *Περὶ ἀθανασίας ψυχῆς*). Nel capitolo 13 (13, 12-13), vi si afferma: οὐχ ὄλη οὐδὲ πᾶσα τοῦ σώματος γενομένη ἀλλά τι καὶ ἔξω σώματος ἔχουσα. οὐκ οὐκ οὐδὲ ὁ ταύτης νοῦς ἐμπαθής. Ora, che cos'ha a che vedere questo asserto con Platone? Il *Nous*, di cui si parla qui, è stato in precedenza descritto nel capitolo 10. Si giunge a conoscere il *Nous*, se si considera l'anima nella sua purezza, se si rimuovono tutte le brutture ed impurità che le si sono aggiunte — cioè ἐπιθυμίαι e θυμοί; allora, si vede la natura vera ed originaria dell'anima. Allora si vede il puro *Nous*, che contiene in sé le virtù e le scienze, come nucleo essenziale dell'anima.

Ebbene, finora non si è prestata attenzione al fatto che l'intero corso dei pensieri di questo fondamentale capitolo costituisce una libera parafrasi di un brano della *Repubblica*. Nel libro decimo, dopo la prova dell'immortalità dell'anima (608 C-611 A), Platone afferma che noi non conosciamo l'anima così com'è nella sua vera natura. Noi la conosciamo soltanto stravolta e contaminata, con l'aggiunta di ogni sorta di bruttezza così come Glaucone, il vecchio dio marino, è a malapena riconoscibile quando affiora dal mare, per via di tutte le conchiglie e le alghe che lo ricoprono. Noi potremmo riconoscere la vera natura dell'anima, che è l'unica immortale, se guardassimo alla sua parentela con il divino e alla sua «filo-sofia».

Da qui, dunque, Plotino trae le sue idee-guida in *Enneadi*, IV, 7, 10: l'accostamento al testo platonico di base giunge persino alle singole espressioni verbali⁵. Si tratta di cogliere la natura originaria, ovvero la

³ H.J. BLUMENTHAL, *Nous and Soul in Plotinus: Some Problems of Demarcation*, in AUTORI VARI, *Plotino e il Neoplatonismo...*, cit., pp. 203 ss.

⁴ Ho cercato di chiarire il concetto e il metodo di esegesi in Plotino nel mio libro: *Plotin und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*, Basel-Stuttgart 1979; cfr. *ibid.*, pp. 167-205, sulla teoria dell'anima non discendente.

⁵ Si vedano, nel mio *Platon und Aristoteles...*, cit., le pp. 170-180, spec. p. 173.

ἀρχαία φύσις, dell'anima. Ciò significa una κάθαρσις, cioè una purificazione dalle aggiunte. Il modo in cui Plotino spiega il passo platonico segnala, laddove egli si richiama esplicitamente alla consueta tricotomia dell'anima (cfr. 14, 9), che le parti inferiori dell'anima, ἐπιθυμητικόν e θυμοειδές, costituiscono la bruttura che si aggiunge ad essa. La sua vera ed antica natura è, dunque, il λογιστικόν. (Si noti, in margine, che questa è senza dubbio la corretta interpretazione di *Repubblica*, 611-612, anche se questo fatto è stato contestato, ad esempio da A. Graeser e da T.M. Robinson⁶). Ma questo «logistikon», nella sua purezza originaria, è per essenza affine al divino e all'eterno, vale a dire alle Idee: le conosce e, nella conoscenza, diviene essenzialmente uguale ad esse (in ciò consiste la ὁμοίωσις θεῶ). Quindi Plotino afferma che, allorché ci vediamo nella nostra forma originaria, noi vediamo *Nous*, e noi stessi veniamo ad essere un cosmo intelligibile: κόσμον καὶ αὐτὸν νοητὸν καὶ φωτεινὸν γεγενημένον (10, 35), e: ὄφεται ... νοῦν τῷ αἰδίῳ τὸ αἰδίον κατανοοῦντα (10, 32-34). Qui, il λογιστικόν platonico è chiarissimamente parte del puro *Nous*, e dunque dell'ipostasi del mondo delle Idee.

D'altro lato, nello stesso scritto *Enneadi*, IV, 7, Plotino adopera anche un secondo testo platonico: il mito del *Fedro* sulla salita del carro dell'anima all'ὑπερουράνιο τόπος, a quel luogo che è oltre il tutto, vale a dire al mondo non spaziale delle Idee. In questo mito, l'anima consiste in una coppia di cavalli che sono le parti inferiori dell'anima, ἐπιθυμητικόν e θυμοειδές —, e in un auriga di natura umana, che rappresenta il νοῦς dell'anima (*Fedro*, 246 A ss.). Salendo al cielo, qualche auriga riesce ad alzare il capo al di sopra dell'estremità del cielo, e riesce così a conoscere il vero essere. Platone, in questo passo, parla del destino dell'anima libera dal corpo nell'intervallo fra due periodi dell'esistenza umana nell'aldiqua. Plotino trae da ciò qualcosa di completamente diverso, ossia l'innalzarsi di ogni anima in ogni tempo, già qui nell'aldiqua, al di sopra del corpo: οὐχ ὅλη τοῦ σώματος γενομένη (*Enneadi*, IV, 7, 13, 13). Con quale diritto Plotino altera in questo modo il mito del *Fedro*? Evidentemente, perché la vera natura incorruttibile dell'anima, secondo *Repubblica*, 611 B-612 A, è stata riconosciuta nel puro *Nous*. Ma ciò che è incorruttibile ed immutabile ha anche continuamente la medesima ἐνέργεια (o attività): il *Nous* in noi pensa sempre. E questo significa: il *Nous* non entra mai completamente nel corpo.

Dunque, al suo esordio nell'opera di Plotino, la teoria della parte non discendente dell'anima sorge, direi quasi innanzi ai nostri occhi,

⁶ A. GRAESER, *Probleme der platonischen Seelenteilungslehre*, München 1969, pp. 29-40; T.M. ROBINSON, *Plato's Psychology*, Toronto 1970, pp. 50-54. Cfr. il mio contributo: *Unsterblichkeit und Trichotomie der Seele im zehnten Buch der Politeia*, «Phronesis», 21, 1976, pp. 31-58.

dall'interpretazione combinata di due testi platonici di base — *Repubblica*, X e il mito del *Fedro*. Nell'entusiasmo per il vero sé da scoprire, il «logistikòn» platonico viene riportato con estrema chiarezza al puro *Nous*, e si lascia perdere il suo modo abituale di pensare, cioè il pensiero discorsivo.

Plotino tuttavia si occupa di quest'ultima distinzione, nello stesso ordine di idee, all'interno dello scritto *Sulla discesa dell'anima nel mondo corporeo* (*Enneadi*, IV, 8, il sesto scritto in ordine cronologico). Con grande chiarezza, vi si afferma quanto segue: ψυχῆς δὲ ἔργον τῆς λογικώτερας νοεῖν μὲν, οὐ τὸ νοεῖν δὲ μόνον. τί γὰρ ἂν καὶ νοῦ διαφέρου; (3, 21). L'anima razionale possiede il pensiero intuitivo (νοεῖν) proprio della conoscenza delle Idee — ma ecco che sopravviene qualcos'altro, qualcosa di negativo, di riduttivo —, e quindi il *Nous* non permane *Nous*; affonda nell'ambito del corporeo e se ne prende cura attraverso il pensiero discorsivo. Certo, anche l'anima del mondo si prende cura del corpo dell'universo: in questo caso, Plotino si riallaccia di nuovo al mito del *Fedro*, ove si parla dell'anima di Zeus, che Plotino interpreta allegoricamente come anima del mondo. L'anima di Zeus non ha certo nessuna difficoltà ad ergersi al di sopra dell'estremità del cielo, oppure — senza parlare per immagini — non è mai in pericolo di entrare completamente nel corpo. Fino a questo punto, tutti i Platonici del tempo sarebbero stati ancora d'accordo; però a questo punto sopraggiunge la svolta originale di Plotino: «Se si deve anche avere il coraggio di dire il proprio parere contro l'opinione degli altri, diremo anche che la nostra anima non si è sprofondata tutta quanta, ma che qualcosa di essa rimane sempre nel mondo intelligibile» (*Enneadi*, IV, 8, 8, 1-3)⁷.

Plotino è tanto audace da assegnare, in fin dei conti, lo stesso valore all'anima dell'uomo e all'anima del mondo: entrambe sono fondamentalmente superiori al corpo che è loro associato. L'antropologia di Plotino è un'antropologia della certezza e dell'orgoglio: la vera natura dell'uomo è dello stesso rango di quella degli dei.

Gli dei del mito del *Fedro*, o meglio i carri delle loro anime, rimangono tuttavia anime; anche se salendo all'ὑπερουράνιος τόπος riescono a vedere in maniera piena e completa il mondo delle Idee, in quanto anime conoscenti sono diverse dall'oggetto della loro visione. Anche se per Plotino l'anima umana sta al livello delle anime divine, non può stare, invece, *al di sopra* di esse; ma ciò significa che essa stessa, come le altre, rimane «anima», ψυχῆ. Questa conseguenza del mito tratto dal *Fedro* viene però, ultimativamente, a porsi in contrasto con la tendenza

⁷ Καὶ εἰ χρὴ παρὰ δόξαν τῶν ἄλλων τολμησαὶ τὸ φαινόμενον λέγειν σαφέστερον, οὐ πᾶσα οὐδ' ἡ ἡμετέρα ψυχὴ ἔδου, ἀλλ' ἔστι τι αὐτῆς ἐν τῷ νοητῷ αἰεὶ (trad. it. di G. Faggin, Rusconi, Milano 1992).

ad identificare come puro *Nous* il nucleo essenziale, vero ed immutabile, dell'anima. Qui si colloca propriamente la radice di una precisa difficoltà, ossia del fatto che spesso non si può determinare con chiarezza il luogo dell'anima non discendente all'interno della gerarchia delle tre ipostasi: l'anima non discendente appartiene all'ipostasi *Psyche*, o è ancora parte dell'ipostasi *Nous* (e quindi costituisce un particolare *Nous* entro il *Nous* globale)? Ora, è mia intenzione comprendere questa difficoltà sistematica come una difficoltà — allo stesso tempo e in prima istanza — esegetica.

L'anima dell'uomo nell'ipostasi *Psyche* e nell'ipostasi *Nous*: ma non è anche nell'ipostasi *Hen*, nell'Uno, nell'Origine? Certo, il senso della *unio mystica* consiste nel fatto che noi disponiamo di un accesso diretto all'Origine trascendente. In effetti, nello scritto *Περὶ τῶν τριῶν ἀρχικῶν ὑποστάσεων* (*Enneadi*, V, 1, il decimo in ordine cronologico), Plotino afferma che tutte e tre le ipostasi del mondo intelligibile sono in noi — e questo non significa altro se non che anche noi siamo nelle ipostasi intelligibili. Appartiene ai tratti fondamentali dell'ontologia di Plotino, che la realtà spirituale più alta sia presente nella più bassa, anche se la più bassa non è in grado di cogliere appieno questo fatto, e che viceversa la realtà più bassa sia «nella» più alta, nella misura in cui quest'ultima la abbraccia e la sostiene. In tal modo, la presenza del *Nous* in noi sarebbe considerata semplicemente un aspetto della presenza a molteplici livelli propria dell'intelligibile. Con ciò verrebbe eliminato dalla dottrina della parte non discendente dell'anima tutto quanto vi si vede di strano e di allarmante.

A questo punto si può dimostrare che, ciò nonostante, sono di nuovo i problemi esegetici del testo platonico a mantenere viva nell'opera di Plotino questa dottrina come qualcosa di molto speciale e di degno di riflessione.

Il dialogo forse più significativo per la dottrina dell'anima di Platone è il *Timeo*. La teoria della parte sempre pensante dell'anima deve quindi rivelarsi proficua appunto in rapporto al *Timeo*. Uno dei passi più famosi del *Timeo* descrive la creazione dell'anima pensante, da parte del Demiurgo, tramite la mescolanza di οὐσία divisibile ed indivisibile (*Timeo*, 35 A-B). Plotino interpreta l'elemento indivisibile dell'anima pensante come un elemento che per principio non può entrare in connessione con il mondo corporeo, vale a dire con il mondo disperso e diviso in senso spazio-temporale. La ἀμέριστος οὐσία all'interno della mescolanza dell'anima secondo Platone viene ad essere, per Plotino, un modo di designare l'anima sempre pensante (così si dice ad esempio nel breve testo che porta il titolo: *Περὶ οὐσίας ψυχῆς β'* [*Enneadi*, IV, 1, il ventesimo scritto in ordine cronologico]). In un passo cronologicamente

vicino a questo (*Enneadi*, VI, 4, 14, 14-15, 36), si afferma che l'anima indivisa si trova nell'ambito dell'intelligibile, e che questa condizione costituisce «ciò che noi eravamo prima»: ὃ πρότερον ἦμεν (14, 29). Qui Plotino combina di nuovo, in modo del tutto evidente, due passi platonici: il passo del *Timeo* serve a chiarire il passo della *Repubblica* sulla natura originaria ed incorruttibile dell'anima.

Ma si faccia attenzione a ciò che ora viene inteso come nucleo essenziale, originario ed autentico, dell'anima. Non è più il λογιστικόν nella sua totalità — com'era ancora in modo chiarissimo nello scritto sull'immortalità dell'anima (*Enneadi*, IV, 7, 10-14); ora è la ἀμέριστος οὐσία presente nel λογιστικόν, quindi la parte più alta della parte più alta dell'anima. La sua funzione sarebbe il νοεῖν, che sta al di sopra del pensiero riflessivo. Ma dato che il λογιστικόν, nella forma prevalente in cui si manifesta, vale a dire come λογιζόμενον («ciò che riflette»), va considerato il centro della nostra personalità cosciente, si impone ora con urgenza il problema di stabilire fino a che punto una simile anima pensante superiore appartenga a «noi» in quanto personalità. A questo proposito, Plotino ritiene l'anima superiore il nostro sé originario (*Enneadi*, VI, 4, 14, 23 ss.), ma afferma inoltre che il nostro sé attuale ed intramondano costituisce qualcosa di diverso, cioè il sé originario comprensivo di un'aggiunta che lo deforma (*Enneadi*, VI, 4, 14, 29-31).

Un secondo passo del *Timeo*, dotato di un considerevole interesse, caratterizza il λογιστικόν come il *daimon* che dio ha consegnato all'uomo (90 A). Nel platonismo della prima età imperiale ebbe luogo una discussione intorno a questo *daimon*, come Plutarco ci riferisce nei *Moralia* (*De genio Socratis*, 591 E). Ad avviso di alcuni — dice Plutarco — questo *daimon* è il *Nous* dell'uomo e dimora nell'uomo; è però corretto vedere in esso un *daimon* che si trova *al di fuori* dell'uomo.

Si potrebbe dire che la dottrina dell'anima non discendente di Plotino tenta di comporre in unità entrambi questi modi di concepire il λογιστικόν platonico. Dobbiamo solo guardarci bene dall'interpretare in senso superficialmente spaziale l'«essere al di fuori» secondo Plotino. L'ambito dell'anima, in ogni caso, non è nello spazio; allora, «al di fuori dell'uomo» non significa altro se non: «disimpegnato dal prendersi cura del corpo, e dunque votato per sempre alla superiore attività del 'νοεῖν'». Allo stesso tempo, Plotino intende il *daimon* che permane «al di fuori» (ἔξω) come il *Nous* dell'anima, quindi come parte dell'uomo. Ma dato che ora, in questo contesto, è comparsa visibilmente già una volta la differenza fra pensiero discorsivo e pensiero puro, Plotino può chiedersi in quale misura e in che senso il *daimon* ci appartenga. La risposta, presente nello scritto *Sul demone che ci ha avuti in sorte* (*Enneadi*, III, 4, 5, 20-21), suona così: dal punto di vista dell'anima, il *daimon* è no-

stro (ἡμετέρος); dal punto di vista dell'uomo, in quanto unità di anima e corpo, il *daimon* non è nostro. Si vede benissimo che l'ambiguità non è definitivamente eliminata.

Nello scritto *Περὶ τῶν γνωριστικῶν ὑποστάσεων* (*Enneadi*, V, 3, il quarantanovesimo in ordine cronologico), Plotino intraprende un energico tentativo di rimuovere dalla sua dottrina dell'anima tutte le ambiguità. Lo scritto si preoccupa di chiarire il concetto di «pensare-se-stesso», cioè il concetto di νοεῖν ἑαυτό. Il pensiero del proprio sé costituisce il tratto ontologico fondamentale dell'ipostasi dello Spirito. Il *Nous* — è vero — presenta la dualità di pensiero e pensato, conosce la scissione che ha in sé — e per questo non è lo *Hen*; però retrotende all'assoluta Unità, superando la scissione nel «pensare-se-stesso»: il pensante è il pensato, soggetto e oggetto di pensiero sono uno; tutto, nel *Nous*, è insieme soggetto e oggetto. Ora, c'è qualcosa nell'uomo che possa aver parte a tale «pensare-se-stesso»? Ricordiamo che Plotino, nella testimonianza più antica in merito all'anima «superiore», muove appunto dalla necessità che l'anima conosca il suo nucleo essenziale vero ed autentico, e dal fatto che l'anima è destinata a conoscersi come *Nous* — il quale conosce l'incorruttibile con l'incorruttibile —, e a diventare essa stessa un κόσμος νοητός (*Enneadi*, IV, 7, 10, 35). Qui, invece, Plotino stabilisce che ciò che nell'anima è primo o divinissimo è il λογιζόμενον, o il διανοητικόν, o semplicemente il λογιστικόν, che ormai si preoccupa delle cose al di fuori di sé entro il pensiero discorsivo, e non si rivolge noeticamente a se stesso (*Enneadi*, V, 3, 3, 15-18).

Eppure Plotino prende in considerazione la seguente obiezione: che cosa impedisce che questo λογιστικόν discorsivo consideri con un'altra facoltà anche i suoi propri contenuti, e quindi possieda il pensiero noetico in aggiunta a quello discorsivo (*Enneadi*, V 3, 3, 19)? Dobbiamo tener ben chiaro — appunto perché Plotino non lo rende chiaro — che questa obiezione presuppone per filo e per segno il tradizionale punto di vista platonico: si richiede un λογιστικόν che sia capace tanto di διάνοια, quanto di νόησις. Ciò è platonico nella misura in cui, come da un lato, nel paragone della linea all'interno della *Repubblica*, διάνοια e νόησις sono separate molto chiaramente, dall'altro lato, delle tre parti dell'anima che la *Repubblica* conosce, solo il λογιστικόν entra in discussione per entrambe le facoltà.

Plotino però, contro tale obiezione, si attiene strettamente alla differenza fra i due modi di conoscere. Ma perché il puro *Nous* non dovrebbe essere nell'anima? Può essere benissimo nell'anima — dice Plotino —, ma non come una delle sue parti (*Enneadi*, V, 3, 3, 22-26).

Questa è un'affermazione molto chiara. Equivale ad una revoca della teoria della parte dell'anima destinata a permanere sempre «lassù».

In ogni caso, nel corso di questo scritto — benché ci sia stata più di un'occasione per constatarlo — non si dice nulla a proposito del fatto che anche nella nostra anima si svolge sempre una forma pura di pensiero.

Si noti tra parentesi che questo scritto, ossia *Enneadi*, V, 3, conserva una grande vicinanza con la problematica aristotelica del *Nous* che pensa se stesso. Ma se proprio qui non si accenna all'anima superiore sempre pensante, allora questo è un ulteriore indizio contro la possibilità che la dottrina aristotelica del ποιητικὸς νοῦς sia, come credeva Merlan⁸, l'autentico luogo d'origine della teoria plotiniana.

Anche l'uso del concetto di μέσον, cioè del livello gerarchicamente mediano dell'anima, indica in quale notevole misura Plotino qui si allontani dalla visione delle cose che gli è abituale. Anche qui — è vero — il pensiero discorsivo significa μέσον δυνάμεως διττῆς, vale a dire il medio fra le due forze conoscitive della αἴσθησις e del νοῦς. Però qui, questo medio è allo stesso tempo ciò che di più alto si trova nell'anima, e quindi il punto finale della scala si colloca al di fuori dell'anima. Nello scritto *Contro gli Gnostici*, il pensiero discorsivo era ancora il μέσον dell'anima, e quindi anche il punto più alto dell'anima costituiva ancora parte di essa (*Enneadi*, II, 9, 2, 5-10).

Dove sta dunque l'uomo? Fino a che punto le sue radici si estendono verso l'alto nell'intelligibile? Plotino si dedica ancora una volta a questa questione nel penultimo dei suoi scritti, che porta il titolo: *Τὶ τὸ ζῶον καὶ τίς ὁ ἄνθρωπος* (*Enneadi*, I, 1, il cinquantatreesimo in ordine cronologico). Si tratta di nuovo di uno scritto prevalentemente esegetico, che muove da un passo del *Fedro*, ove si definisce ζῶον («essere vivente») la connessione fra anima e corpo. L'«uomo» è di conseguenza solo l'anima, mentre il corpo spetta all'essere vivente, o ζῶον. Certo, l'anima comprende anche αἴσθησις e ὄρεξις, ma in questo passo non si vuole cercare il sé dell'uomo, la sua identità in quanto uomo. Il sé dell'uomo — terminologicamente, dall'*Alcibiade Primo*, si chiama τὸ ἡμεῖς, «il noi» — si colloca nel pensiero discorsivo cosciente, dunque nel λογιστικόν. Fino a qui, tutto si accorda ancora con lo scritto citato per ultimo, vale a dire con *Enneadi*, V, 3. Ma poi ci si viene a domandare se il nostro sé non comprenda anche ciò che si colloca prima del livello medio dell'anima (che, di nuovo, è il λογιστικόν). E questa volta la domanda non riceve come risposta un semplice no, ma viene indicata la necessità di far cosciente ciò che abitualmente resta incosciente (*Enneadi*, I, 1, 11, 4 ss.). L'ultima frase dello scritto ci assicura, infine, che anche il puro *Nous* è parte di noi. Questo ritorno al punto di partenza non stupisce,

se prestiamo attenzione al fatto che qui, nel suo penultimo scritto, Plotino usa sicuramente il testo platonico di base, dal quale aveva mosso nel suo secondo scritto: *Repubblica*, 611, sulla natura originaria e non manifesta dell'anima. Così si chiude dunque il cerchio. Seguendo i chiarimenti di Platone sull'affinità dell'anima vera con il divino, Plotino può definire come nostro autentico nucleo essenziale solo il *Nous*. Ed è abbastanza coraggioso, da mantenere ferma questa opinione anche contro l'intero platonismo ortodosso a lui precedente: *παρὰ δόξαν τῶν ἄλλων* (*Enneadi*, IV, 8, 8, 1). Anche per noi questo filosofema di Plotino è un paradosso, è qualcosa di sorprendente: ci impone di credere che noi, nel nostro fondamento, siamo di più di quello che sappiamo e di quello che vogliamo tener per vero. L'uomo deve prendere sul serio la sua divina natura incorruttibile; solo a questa condizione, può osare l'ascesa all'Origine trascendente.

Ho cercato di comprendere questa originale ed acuta teoria, dall'inizio alla fine, entro i concetti di tradizione platonica e di esegesi di Platone. Il mio scopo non era assolutamente quello di sminuire l'originalità di Plotino. È un fraintendimento — un fraintendimento, a dire il vero, molto diffuso — ritenere che originalità e pensiero all'interno della tradizione pianamente si escludano. Così, anche nella più recente *Plotinforschung*, si è voluto scorgere solo l'aspetto originale che si trova nella teoria della parte non discendente dell'anima, e non si è guardato quasi per nulla ai nessi di carattere esegetico, che si possono afferrare con mano dappertutto, con i testi platonici di base. Ma in questo caso, Plotino ha potuto essere originale solo *perché* ha svolto, con una consequenzialità fino ad allora inconsueta, il pensiero di fondo proprio di Platone sul nucleo essenziale più puro ed incorruttibile dell'anima; in altre parole: perché si è attenuto al *θεῖος Πλάτων* con maggiore coerenza di tutti gli altri prima di lui. Bisogna prendere sul serio la modesta pretesa di Plotino di essere solo un esegeta di Platone: solamente così si mostra tutto il rigore e la forza del suo pensiero.